Akademie Verlag

Michael Borgolte, Julia Dücker,
Marcel Müllerburg, Bernd Schneidmüller (Hg.)

Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter

Europa im Mittelalter

Michael Borgolte, Julia Dücker,
Marcel Müllerburg, Bernd Schneidmüller (Hg.)

Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter

Europa im Mittelalter

Band 18

Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik

Herausgegeben von
Michael Borgolte
und Wolfgang Huschner

spp1173
»Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter«

Dieser Band ist aus dem Schwerpunktprogramm 1173
der Deutschen Forschungsgemeinschaft hervorgegangen.

Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter

Herausgegeben von
Michael Borgolte, Julia Dücker,
Marcel Müllerburg, Bernd Schneidmüller

Akademie Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar

© 2011 Akademie Verlag GmbH

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-004973-1

Inhalt

Michael Borgolte / Julia Dücker / Marcel Müllerburg / Bernd Schneidmüller
Einleitung 9

Formen der Grenzziehung – Konstruktionen von Identität

Christian Jörg / Kenneth Scott Parker / Nina Pleuger / Christofer Zwanzig
Soziale Konstruktion von Identität. Prozesse christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen 17
Einleitung 17
Der Kontakt zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel hagiographischer Quellen des 8.–11. Jahrhunderts 23
Christliche Identitätsbildung bei Samson von Córdoba 41
Koptische Sprache und Identität im fāṭimidischen und ayyūbidischen Ägypten 52
Reformdiskussion und Abgrenzung. Christen und Juden in Augsburg zur Zeit des Basler Konzils 68
Zusammenfassung 82
Literaturnachweise 88

Michael Brauer / Ulisse Cecini / Julia Dücker / Daniel König / Şevket Küçükhüseyin
Rückblickend nach vorn gewandt. Funktionen kultureller Rückbindung von Alfred dem Großen zu den Osmanen (9.–16. Jahrhundert) 103
Einleitung 103
Albarus' Verteidigung der Märtyrer von Córdoba 105
Das Bildungs- und Herrschaftsprogramm Alfreds des Großen. Übersetzung und Verbreitung patristischer Literatur im angelsächsischen Kontext 120
Rückbindung an die westgotische Vergangenheit. Zur Interpretation der Genealogie des Ibn al-Qūṭiyya 127

Konstruktion einer ruhmreichen Vergangenheit: Die Abstammung des ungarischen Königs Matthias Corvinus ... 137
Die osmanische Hofgeschichtsschreibung im Dienste von Identitätskonstruktion und Herrschaftslegitimation ... 151
Systematischer Vergleich ... 165
Fazit ... 179
Literaturnachweise ... 182

Christa Jochum-Godglück / Verena Linseis / Daniel Potthast / Christian Saßenscheidt / Andreas Schorr
Im Spannungsfeld der Religionen. Textuelle Konstruktionen des ‚Anderen' in Europa seit dem Frühmittelalter ... 193
Einführung ... 193
Personennamen und die Konstruktion der Christenheit ... 197
Die Christen und die ‚Anderen'. Namen in Wolframs von Eschenbach ‚Willehalm' ... 208
Die Konstruktion der Juden im geistlichen Drama des Mittelalters ... 219
Die Konstruktion des Anderen am Beispiel des Islam in der ‚Summa totius haeresis Saracenorum' des Petrus Venerabilis ... 228
Die Konstruktion des Christentums in der religiösen Polemik Ibn Ḥazms ... 238
Fazit ... 245
Literaturnachweise ... 247

Differenz als kulturelle Praxis

Marcel Müllerburg / Britta Müller-Schauenburg / Henrik Wels
„Und warum glaubst du dann nicht?" Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts ... 261
Zur Einführung ... 261
Die Logik der Dialogik oder Von der Einigkeit zur Einigung ... 267
Schlusssituationen oder Die Spannung zwischen Konsens und Konversion ... 279
Die ambivalente Rolle der Vernunft ... 311
Literaturnachweise ... 318

Stephanie Seidl / Julia Zimmermann
Jenseits des Kategorischen. Konzeptionen des ‚Heidnischen' in volkssprachigen literarischen und chronikalischen Texten des 13. Jahrhunderts ... 325
Einleitung ... 325
Antikenrezeption: Der mittelhochdeutsche Alexanderroman des Rudolf von Ems ... 334

Konzeptionen des Heidnischen in der volkssprachigen Geschichtsdichtung:
Die ‚Weltchronik' des Jans der Enikel 359
Schlussgedanken 373
Literaturnachweise 376

Grenzüberschreitung als kreativer Prozess

Stamatios Gerogiorgakis / Roland Scheel / Dittmar Schorkowitz
Kulturtransfer vergleichend betrachtet 385
Zum Geleit 385
Vergleichende Geschichtswissenschaft 387
Kulturtransferforschung 392
Transfer, Austausch und Kontakt 395
Standpunkte, Legitimation und Reichweite 398
Kulturareale und Sinnordnung 402
Gemeinschaften und Kulturdifferenz – Grenzen und Identität 405
Kulturdifferenz, Entlehnung und Angleichung 410
Transferprozess: Rezeptionsverlauf, Vermittlungstypen, Transferkausalität 413
Kulturtransfer als Rezeptionsprozess 417
Kultur: Güter und Gefälle – Elemente, Formen und Bereiche 419
Kulturtransfer im europäischen Mittelalter vergleichend betrachtet 423
Mittelalterlicher Kulturtransfer im östlichen Europa 425
Mittelalterlicher Kulturtransfer nach Skandinavien 432
Mittelalterlicher Kulturtransfer im südlichen Europa 441
Resümee 448
Literaturnachweise 450

Stefan Burkhardt / Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld / Stefan Schröder
Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten 467
Einleitung 467
Zur Hybridisierung mittelalterlicher Karten. Arabische, syrische
und lateinische Illustrationen der sieben Klimazonen im Vergleich 474
Hybridisierungsprozesse im mediterranen Siegelwesen des 13. Jahrhunderts 488
Mamlūkenarchitektur des 13. und 14. Jahrhunderts in Kairo –
Hybridisierung in hybrider Umgebung 503
Mamlūkische Metallkunst für mediterrane Eliten –
Grenzüberschreitungen in Luxus und Machtrhetorik 523
Ergebnisse / Zusammenfassung 540
Literaturnachweise 545

Statt einer Zusammenfassung

Julia Dücker / Marcel Müllerburg
Bilanz eines Aufbruchs 561
Die Mühen der Gebirge: Erfahrungen mit der transkulturellen Theorie 561
Die Mühen der Ebenen: Erfahrungen mit der transdisziplinären Praxis 571
Literaturnachweise 582

Anhang

Abkürzungsverzeichnis 589
Siglenverzeichnis 590
Autorinnen und Autoren 591
Projekte des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 in den Jahren 2008–2011 594
Register 596
Abbildungsnachweise 610

Tafeln

Michael Borgolte / Julia Dücker /
Marcel Müllerburg / Bernd Schneidmüller

Einleitung

Der vorliegende Band präsentiert die Arbeitsergebnisse aus der zweiten Laufzeithälfte (2008–2011) des DFG-Schwerpunktprogramms ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter', nachdem dieses bereits im Jahr 2008 den Band ‚Mittelalter im Labor' vorgelegt hat.[1] Die sieben transdisziplinären Arbeitsgruppen, zu denen sich die vierundzwanzig Einzelprojekte aus vierzehn verschiedenen Disziplinen zusammenfanden, haben hierfür kollaborativ Beiträge verfasst, die ausgewählte Aspekte kultureller Integrations- und Desintegrationsprozesse näher betrachten. Die Aufsätze umfassen dabei einen geographischen Raum von Skandinavien bis nach Nordafrika, von der Iberischen Halbinsel bis zur Kiever Rus' und schlagen zugleich einen zeitlichen Bogen vom 9. bis in das 16. Jahrhundert. Die thematische Breite ist nicht mit Diffusion zu verwechseln, sondern entspricht vielmehr einem Verständnis des europäischen Mittelalters, das sich von der Vorstellung einer statischen und holistischen Einheitskultur verabschiedet hat. Das Schwerpunktprogramm begreift kulturelle Identität nicht als eine in objektiven Gemeinsamkeiten ihrer Mitglieder begründete Einheit, sondern vielmehr als Resultat von Abgrenzungen, die ständig neu vollzogen, neu ausgehandelt und dabei verschoben werden und die schließlich ihre Überschreitung oftmals erst provozieren. Dieser analytischen Unterscheidung in drei Aspekte kultureller Integrations- und Desintegrationsprozesse, die Grenzziehung, ihre situative Aushandlung und ihre Überschreitung, entspricht die Gliederung des Bandes in drei Abschnitte.

Der erste Teil versammelt unter dem Titel ‚Formen der Grenzziehung – Konstruktionen von Identität' die Beiträge von drei Arbeitsgruppen. Ihnen ist das Interesse an den Akten der Abgrenzungen gemeinsam, die kulturelle Identität konstituieren. In ihrem Beitrag ‚Konstruktion von Identität. Prozesse christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen' gehen Christian Jörg, Kenneth Scott Parker, Nina Pleuger und Christofer Zwanzig dem Zusammenhang zwischen Distinktion und Identität in vier Fallstudien nach. Die Märtyrerhagiographien Cordobeser Christen aus dem 9. und 10. Jahrhundert demonstrieren, wie die Autoren dieser Passiones Symbol-

1 *Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz* (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008.

figuren kreieren, deren Ablehnung des Islam der Konversionsneigung innerhalb der christlichen Gemeinde entgegenwirken soll. An der Auseinandersetzung zwischen dem Abt Samson von Córdoba und dem Bischof Hostegesis von Málaga in der Mitte des 9. Jahrhunderts wird deutlich, dass auch innerchristliche Konflikte der distinktiven Identitätsstiftung dienen können. Trotz der zunehmenden Arabisierung der Kopten im ayyūbidischen Ägypten des 12. und 13. Jahrhunderts erfüllte die koptische Sprache, dies zeigt die dritte Fallstudie, lange eine zentrale identitätsstiftende Funktion. Die vierte Fallstudie geht der Forderung der Reichsstadt Augsburg nach einer Kennzeichnung ihrer jüdischen Einwohner nach und erläutert diese exkludierende Maßnahme im Kontext der Krisenerscheinungen und Reformdiskurse des 15. Jahrhunderts. Der Vergleich, der die einzelnen Studien zusammenführt, vermittelt einen Eindruck von der Komplexität christlicher Selbstbilder im Spiegel der anderen Religion und von ihren Konstitutionsbedingungen.

Der Beitrag ‚Rückblickend nach vorn gewandt. Funktionen kultureller Rückbindung von Alfred dem Großen bis zu den Osmanen' von Michael Brauer, Ulisse Cecini, Julia Dücker, Daniel König und Şevket Küçükhüseyin stellt die Stiftung von kultureller Identität durch den Bezug auf die Vergangenheit ins Zentrum. Dabei fragen die Autorin und die Autoren in ihren fünf Fallstudien nach Motiven für die Aneignung von Geschichte jenseits legitimatorischer Bedürfnisse. Die kulturelle Rückbindung kann zum einen in der aktualisierenden Übersetzung einer Vorlage bestehen. Dies ist etwa bei Albarus von Córdoba der Fall, der die Islamfeindschaft in biblische und patristische Texte zurückprojiziert, um die Gottgefälligkeit der Cordobeser Märtyrer zu rechtfertigen. Ebenso ist dies auch für die Übersetzungsinitiative Alfreds des Großen festzustellen, die die volkssprachige Kultur auf ein neues Niveau heben und zugleich den König als weise inszenieren soll. Zum anderen kann kulturelle Rückbindung aber auch durch eine Verbindungskette mit der Vergangenheit hergestellt werden, wie es der Cordobeser Rechtsgelehrte und Historiograph Ibn al-Qūṭiyya tat, der seine Abstammung auf das westgotische Herrscherhaus zurückführte. Dabei kann die Rückbindung sehr weite Brücken schlagen, wie die von der humanistischen Geschichtsschreibung vorgenommene Verbindung der ungarischen Königsfamilie der Hunyadi mit der antikrömischen Familie der Corvini zeigt. Auch die genealogischen Erzählungen unter den aufstrebenden Osmanen organisierten das historische Material, um die osmanische ‚Herkunftslosigkeit' durch die Rückführung der Dynastie auf den mythischen Stammvater Oġuz zu überwinden. Diese höchst unterschiedlichen Beispiele werden nach Objekten, Methoden, Adressaten und Motiven verglichen, sodass sich zeigt, wie die Akteure kulturelle Grenzziehungen im Umgang mit der Vergangenheit verhandeln.

Im dritten und letzten Beitrag des ersten Teils wenden sich Christa Jochum-Godglück, Verena Linseis, Daniel Potthast, Christian Saßenscheidt und Andreas Schorr unter dem Titel ‚Im Spannungsfeld der Religionen: Textuelle Konstruktionen des ‚Anderen' den Gestalten des ‚Anderen' zu, das hinter der Grenze liegt. Das Beispiel der Personennamen, die über ihre Bezeichnungsfunktion hinaus religiöse Zugehörigkeit

signalisieren, zeigt, dass die religiöse Andersartigkeit oftmals nicht thematisiert wurde. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für den Gebrauch von Orts- und Personennamen in Wolframs von Eschenbach ‚Willehalm', der vertraute Benennungen neben solche stellt, denen der Klang des Exotischen eignet. Die Darstellung der Juden im deutschsprachigen Geistlichen Spiel dient nicht der Abbildung der Wirklichkeit, sondern soll den Unterhaltungswert der Darbietungen durch Karikatur steigern und ein eindeutiges Feindbild liefern. In der anti-islamischen Polemik des Petrus Venerabilis hingegen vermengen sich Zutreffendes und Missverstandenes zu einem nur schwer entwirrbaren Geflecht. In noch stärkerem Maß ordnet der andalusische Universalgelehrte Ibn Ḥazm die Darstellung der christlichen Religion den Abgrenzungsbedürfnissen innerhalb der multireligiösen Gesellschaft in al-Andalus unter.

Abgrenzungsmechanismen, vermittels derer eine eigene sowie eine fremde kulturelle Identität unterschieden wird, scheinen zunächst also eindeutige Grenzlinien zu ziehen. Dass jedoch auch solche strikte Unterscheidungen immer wieder neu überdacht und durch soziale Praktiken neu ausgehandelt werden müssen, zeigen die Beiträge des zweiten Teils, der dem Thema ‚Differenz als kulturelle Praxis' gewidmet ist.

Im Zentrum des Beitrages ,,Und warum glaubst du dann nicht?' Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts' stehen literarische Inszenierungen jüdisch-christlicher Glaubensdispute. Dafür untersuchen Marcel Müllerburg, Britta Müller-Schauenburg und Henrik Wels exemplarisch vier jüdisch-christliche Religionsdialoge aus dem 12. Jahrhundert, die im Umfeld Anselms von Canterbury entstanden sind. Ausgehend von der Beobachtung, dass die Forschung entweder gegenwärtige Vorstellungen herrschaftsfreier Kommunikation in die Religionsdialoge des Mittelalters hineininterpretiert oder aber ausschließlich die konfrontativen Aspekte dieser Texte betont, ergründen Autorin und Autoren dabei eine ‚Ambivalenz der Vernunft', die sich in der Form des Dialogs offenbart: So ist die Wahrheit des Christentums, die in der Debatte darlegt werden soll, in der Zustimmung des jüdischen Gesprächspartners zu erweisen. Da dessen Billigung oder gar Konversion jedoch zumeist ausbleibt, stellen die Dialoge die christliche Wahrheit unfreiwillig in Frage. Dieser Widerspruch wird von den Autoren, dies zeigt die ausführliche Betrachtung der Schlusssituationen der Texte, auf sehr unterschiedliche Weise kaschiert.

Im zweiten Beitrag dieses Teils untersuchen Julia Zimmermann und Stephanie Seidl unter dem Titel ‚Jenseits des Kategorischen. Konzeptionen des ‚Heidnischen' in volkssprachigen literarischen und chronikalischen Texten des 13. Jahrhunderts' die Verwendung der Begriffe ‚Heide' und ‚Heidentum'. Statt nach verbindlichen Allgemeinbegriffen oder Schematisierungen für die in der Forschung zumeist pejorativ verwendeten Begriffen zu suchen, nehmen die Autorinnen die Dynamik und semantische Verschiebung dieser Begriffe in den Blick. Während in der mediävistischen Literaturwissenschaft für dieses Thema häufig die ‚Chanson de Roland' bzw. das ‚Rolandslied' als Beispiel für die Unüberbrückbarkeit religiöser Differenzen sowie Wolframs von Eschenbach ‚Willehalm' als Vertreter einer religiösen Toleranz untersucht wurden,

grenzen die Autorinnen ihre Untersuchung von solchen „Extrempositionen" narrativer Auseinandersetzungen mit dem Heidnischen deutlich ab. Ausgehend von der These, dass der Universalitäts- und Wahrheitsanspruch des Christentums nicht auf einer rigorosen Vernichtung und Ausgrenzung des Nichtchristlichen basiere, sondern vielmehr komplexe Prozesse der Integration, Assimilation und Hybridisierung erkennbar seien, werden am Beispiel von Rudolfs von Ems ‚Alexanderroman' und der ‚Weltchronik' des Jans der Enikel stattdessen vielseitige und teilweise miteinander verschmolzene Beschreibungsebenen des ‚Heidnischen' in den Blick genommen. In Auseinandersetzung mit Reinhart Kosellecks Konzept der ‚asymmetrischen Gegenbegriffe' zeigen Zimmermann und Seidl, dass Abgrenzungen zwischen von ‚Heiden' und ‚Christen' nicht zwingend eine wertmäßige Unterscheidung bedeuten müssen. Stattdessen verorten die Autorinnen die Konzeptionen des Heidnischen und seine literarischen Verarbeitungen auf einer „Skala zwischen Faszination und Abwehr" und werfen die Frage auf, inwieweit volkssprachige mittelalterliche Texte überhaupt ein geschlossenes Konzept des Christentums propagieren wollen und sollen.

Der dritte Teil ‚Grenzüberschreitung als kreativer Prozess' des Sammelbandes setzt einen Schwerpunkt auf Transfer und Hybridisierungen und betrachtet damit Prozesse, mittels derer Akteure eine gegebene kulturelle Grenze überschreiten.

In ihrem Beitrag ‚Kulturtransfer vergleichend betrachtet' stellen Stamatios Gerogiorgakis, Roland Scheel und Dittmar Schorkowitz methodische Überlegungen zur Anwendbarkeit des Konzepts Kulturtransfer in Arbeiten zum europäischen Mittelalter an. Kulturtransfer bezeichnet dabei ein intendiertes Handeln, durch das Güter, Wissen und Institutionen aus einer Kultur in eine andere gelangen. An eine umfassende Sichtung der Ansätze und Konzepte der Kulturtransferforschung schließen sich drei Einzelstudien an, deren erste den Austausch unter anderem von Militär- und Verwaltungstechniken, Handelspraktiken und ideellen Gütern im östlichen Europa skizziert. Eine weitere Fallstudie beschreibt den Transfer von historiographischen Konzepten aus Westeuropa sowie von Formen der Ikonenmalerei aus Byzanz nach Skandinavien. Das dritte Beispiel betrachtet den Austausch von Aristoteles-Kommentaren zwischen Lateineuropa und Byzanz im 12. und 13. Jahrhundert. Aus der Analyse dieser Einzelbeispiele werden typologische Aussagen zur Verlaufsrichtung, zu Asymmetrien und Wertigkeiten des Transfers abgeleitet. Durch die Aneignung bestimmter kultureller Elemente entsteht demnach ein „relativer Vorteil", an dem freilich nicht alle gesellschaftlichen Gruppierungen der Empfängerkultur gleichermaßen teilhaben. Kulturtransfer hat somit integrative und desintegrative Momente und dient neben dem Ausbau von Herrschaftsstrukturen auch der Konstitution und Aufrechterhaltung sozialer Identitäten.

Im zweiten Beitrag dieses Teils beschäftigen sich Stefan Burkhardt, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld und Stefan Schröder mit dem Thema ‚Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten? Bemerkungen zur Praxis transkulturellen Kontakts im Mittelmeerraum des Hoch- und Spätmittelalters'. Der Mittelmeerraum wird dabei als eine fluktuierende Zone verstanden, innerhalb derer verschiedene Kulturbereiche aufeinander

treffen, sich überschneiden und dadurch ökonomischen wie kulturellen Austausch befördern. Ausgehend von der These des Archäologen Robert Ousterhout, wonach im östlichen Mittelmeerraum durch die Angleichung und Umwertung von Kunst- und Architekturformen unter bestimmten Führungsschichten eine gemeinsame symbolische Machtsprache entstanden sei, fragen die Autoren in vier Einzelstudien nach der Entstehung gemeinsamer Formen der Bildsprache, Wissenskultur und symbolischen Kommunikation im Mediterraneum. Im Zentrum der Einzelstudien stehen Klimazonenkarten aus unterschiedlichen Kulturräumen, Siegelbilder aus Kreuzfahrergebieten, Architektur- und Dekorelemente mamlūkischer Monumentalbauten in Kairo sowie die mamlūkische Werktechnik und Dekorationsweisen am Beispiel von zwei Metallbecken. Tatsächlich ist innerhalb der mediterranen Herrschafts-, Handels- und Wissenseliten eine Verdichtung der gegenseitigen Beziehungen auszumachen. Dabei ist freilich nicht von einer Elitenkultur, sondern von verschiedenartigen personellen, kulturellen und künstlerischen Schnittmengen auszugehen. Die jeweils untersuchten Eliten erwiesen sich in diesem Kontext als wirkmächtige Auslöser von Hybridisierungsprozessen, sowohl intentional als auch nicht-intentional. Hatten diese Hybridisierungsprozesse zunächst vor allem eine „eliteninterne" Bedeutung, so strahlten sie mit der Zeit auch auf verschiedene Bereiche des Alltags mediterraner Gesellschaften aus, die im Hoch- und Spätmittelalter weitreichend und dauerhaft von hybriden Objekten geprägt wurden.

Anstelle einer Zusammenfassung des Bandes lassen die Heidelberger Koordinatorin Julia Dücker und der Berliner Koordinator Marcel Müllerburg die Leistungen und Schwierigkeiten des Schwerpunktprogramms in inhaltlicher und wissenschaftsorganisatorischer Hinsicht Revue passieren. Ziel dieser ‚Bilanz eines Aufbruchs' ist es, einerseits die Bedeutung von Integration und Desintergration der Verwendung dieses zentralen Begriffspaares in den Projekten des Schwerpunktprogramms abzulauschen, statt sie definitorisch festzulegen, und andererseits den Gewinn und die Kosten der transdisziplinären Zusammenarbeit resümierend abzuwägen.

Neben einer internationalen Tagung im Frühjahr 2011 schließt die Koordination des Schwerpunktprogramms in Berlin und Heidelberg mit diesem Band ihre Arbeit ab. Ohne das große Engagement aller Beteiligten hätte es nicht gelingen können, die über rund zwanzig Standorte verstreuten Projekte und Mitarbeiter/innen immer wieder zu gemeinsamen Anstrengungen zu motivieren und dieses Sammelwerk in kürzester Zeit zur Publikation zu bringen. Deshalb sagen wir den studentischen Hilfskräften Anne Wiegmann und Paul Predatsch (Berlin) sowie Anke Keller, Thomas Kühlwein, Thomas Merg und Sandra Schmid (Heidelberg) unseren herzlichen Dank. Der Akademie Verlag hat uns auch unter seiner neuen Leitung durch Prof. Dr. Heiko Hartmann und besonders durch seinen Lektor Manfred Karras in jeder Hinsicht verständnisvoll unterstützt.

Berlin und Heidelberg
Im Frühjahr 2011

Michael Borgolte, Julia Dücker,
Marcel Müllerburg, Bernd Schneidmüller

Formen der Grenzziehung – Konstruktionen von Identität

Christian Jörg / Kenneth Scott Parker / Nina Pleuger / Christofer Zwanzig

Soziale Konstruktion von Identität

Prozesse christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen

Einleitung

Die Kontakte des mittelalterlichen Christentums mit anderen Religionen innerhalb und außerhalb Europas gehören zu den zentralen Forschungsfeldern der Mediävistik. Wechselseitige Prozesse der Akkulturation, die aufseiten des Christentums von strikter Ablehnung bis hin zur Anpassung an die jeweils andere Religion reichen können, werden dabei ebenso thematisiert wie die mit diesen Akkulturationsprozessen einhergehenden Mechanismen der Integration und Desintegration von Kulturen.[1] Die folgenden Beiträge stellen in diesem weiten Forschungsfeld dem experimentellen Charakter des gesamten Schwerpunktprogramms entsprechend eine ungewöhnliche Auswahl von Fallbeispielen einander gegenüber: In vier Teilstudien werden christliche Reaktionen auf Kontakte mit anderen monotheistischen Religionen in zeitlich wie räumlich völlig unterschiedlichen Kontexten betrachtet und in ihren Auswirkungen auf Prozesse christlicher Identitätsbildung untersucht.

Die erste Teiluntersuchung widmet sich anhand von Leidensgeschichten verschiedener Märtyrer der Frage, auf welche Weise hagiographische Quellen des 8.–11. Jahrhunderts das Zusammentreffen von Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel, einer Zone des dauerhaften Kontakts beider Religionen,[2] aufgriffen und zur christlichen Selbstvergewisserung nutzten. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bilden die umfangreichen Märtyrerakten des Eulogius, die mit den vielfältigen Bezugnahmen auf Christen und Muslime auf der Iberischen Halbinsel in hagiographischen Berichten zu weiteren Blutzeugen Christi verglichen werden. Um einen Querschnitt von Darstellungsformen in unterschiedlichen historischen Kontexten abzubilden, bezieht sich die Untersuchung bewusst nicht ausschließlich auf Zeugnisse aus dem Andalus und dem nordiberischen christlichen Herrschaftsbereich, sondern dehnt den Blick auch auf

1 Vgl. beispielsweise *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt (2002); *Ders.*, Christen, Juden, Muselmanen (2006). Zur Vielfalt von Akkulturationsprozessen vgl. beispielsweise *Gotter*, Akkulturation (2000). Aus der Vielzahl älterer Arbeiten zum Verhältnis von Christentum und Islam vgl. etwa die in diesem Beitrag zitierten Titel von d'Alverny; *Southern*, Islambild (1981); *Sénac*, Occident médiéval (2001); *Rotter*, Abendland (1986).

2 Vgl. *Daniel*, Arabs (1979), 80; *Alverny*, Connaissance de l'Islam (1994), 578.

die im Reichsgebiet entstandenen Texte wie die Pelagius-Passio der Hrotsvit von Gandersheim aus.

Die zweite Teiluntersuchung widmet sich theologischer Traktatliteratur, die im Kontext des Zusammentreffens von Christentum und Islam auf der Iberischen Halbinsel entstand. Zentrale Quelle ist der um 864 verfasste ‚Apologeticus' des Samson von Córdoba, ein bedeutendes theologisches Werk, das in den Jahren nach dem Kampf der Märtyrer von Córdoba entstand. In dem Werk lassen sich Wahrnehmungen greifen, die die Dekadenz christlicher Sitten und Bräuche, christlicher Traditionen und Kultur betonen. In dieser Schrift setzt Samson sich mit Anschuldigungen auseinander, die von Hostegesis, dem Bischof von Málaga, gegen ihn erhoben wurden. Hostegesis wirft Samson die Verbreitung falscher christlicher Lehren vor. Samson stellt sich diesen Vorwürfen entgegen und verteidigt seinen Glauben. Die Untersuchung geht der Frage nach, auf welche Autoritäten Samson sich zur Rechtfertigung seines Glaubens und zur Selbstvergewisserung seiner christlichen Identität beruft, welche Literatur für ihn identitätsstiftende Funktion besitzt.

Die dritte Teilstudie widmet sich der Situation koptischer Christen im 12. und 13. Jahrhundert in einer mit dem Andalus des 9. Jahrhunderts durchaus vergleichbaren Situation zunehmender Arabisierung. Zu fāṭimidischer Zeit führten die positive Behandlung der Kopten und ihre wichtige Rolle in der Regierung vergleichsweise rasch dazu, dass Arabisch zur Umgangssprache wurde. Der Verlust des Koptischen als gesprochener Sprache schürte Ängste vor einem Verlust der eigenen Identität. Zu Beginn der ayyūbidischen Dynastie unter Saladin und den anfänglichen Verfolgungen der Kopten nahm dieser Druck zu. Die nun folgenden Bemühungen, wieder zu kultureller Blüte zu gelangen, prägten das sogenannte ‚Goldene Zeitalter' der koptisch-arabischen Literatur. Sie wahrten und erneuerten koptische Identität und Gemeinschaft, wenngleich nun Arabisch das sprachliche Medium war. Die Quellen der Teilstudie reichen von historiographischen bis hin zu hagiographischen Quellen und umfassen auch die apokalyptisch geprägte koptische Literatur.

Die vierte Teilstudie wendet sich vorwiegend normativen Quellen zu, die das Verhältnis von Christen und Juden im spätmittelalterlichen Reich und in Reichsitalien behandeln. Gerade während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts besaßen die auf den Konzilien und in deren Umfeld intensiv geführten Diskussionen um Reform- und Glaubensfragen erheblichen Einfluss auf das Zusammenleben von Christen und Juden. Gefragt werden soll nach den in diesem Zusammenhang greifbaren Modi des Ausschlusses und ihren Hintergründen sowie nach der konkreten Umsetzung oder aber auch Abwehr der in den entsprechenden Erlassen begegnenden Vorgaben. Die diesbezüglichen Rahmenbedingungen werden exemplarisch an dem sich durch eine besonders günstige Quellenüberlieferung auszeichnenden Fall der Reichs- und Kathedralstadt Augsburg untersucht, wo in den dreißiger Jahren des 15. Jahrhunderts im Umfeld der Konzilsdiskussionen eine massive Verdichtung exkludierender Bestimmungen von Ratsseite zu

Ungunsten der dortigen Juden zu konstatieren ist, was schließlich in dem Ausweisungsbeschluss des Jahres 1438 kulminierte.

Es liegt auf der Hand, dass ein Vergleich zwischen den Untersuchungsgegenständen – würde er sich allein auf die Quellengattungen oder historische Faktizitäten beziehen – zu vorhersehbaren Ergebnissen führen müsste:[3] Schreibanlässe und Adressaten der in den Teilstudien untersuchten Quellen waren völlig unterschiedlich und wirkten sich auf die Argumentationsmuster ebenso aus wie auf den Reflexionsgrad christlicher Identität. Auch die Differenzen zwischen den historischen Ausgangsbedingungen sind offensichtlich: Die Juden im spätmittelalterlichen Reich waren Teil einer christlich dominierten Kultur. Das Judentum war eine Religion, die den Christen durch zahlreiche gemeinsame Traditionen bekannt war. Die Christen in al-Andalus lebten hingegen in einer politisch und kulturell durch die Muslime dominierten Gesellschaft. Die Wahrnehmung des Islam konsolidierte sich auf der Iberischen Halbinsel ebenso wie im restlichen Europa erst während des Früh- und Hochmittelalters.[4] Die Komplexität der Iberischen Halbinsel als Untersuchungsraum ergibt sich jedoch auch dadurch, dass häufig als ‚mozarabisch' bezeichnete Ausdrucksformen des Kontakts zwischen Christen und Muslimen auch im christlichen Norden Spaniens greifbar sind, umgekehrt aber auch zahlreiche Einwirkungen christlicher Kultur auf die Muslime festzustellen sind. In Ägypten schließlich stellten die koptischen Christen ebenfalls eine wichtige Bevölkerungsgruppe dar, die eine wesentliche Rolle in Regierungsämtern spielte. Mit zunehmenden Arabisierungstendenzen ging auch die Furcht vor einer Islamisierung einher. Der Islam wurde dabei häufig in alttestamentarische und apokalyptische Vorstellungen eingeordnet. Dennoch ist zu beachten, dass für einen Großteil der Kopten die Wahrnehmung der Muslime vor allem durch das tägliche Leben geprägt war.

Gerade durch die hier nur knapp skizzierte Heterogenität der Fallbeispiele lädt die vergleichende Methode zur Reflexion von Forschungszugriffen ein und kann somit ihre Kraft über die historischen Untersuchungsgegenstände hinaus entfalten. Damit spiegelt unser ‚Versuchsaufbau' zugleich die experimentelle Struktur des Schwerpunktprogrammes wider, die ja zwei Ansprüchen genügen will: Einerseits sollen in den Teilprojekten unterschiedlichste Formen der Integration und Desintegration im europäischen Mittelalter in ihren historischen Kontexten und ihrer Individualität erforscht werden, andererseits vergleichende Methoden transdisziplinär angewandt werden. Zwei Arbeitsweisen, die Marc Bloch in seinem Plädoyer für eine vergleichende Geschichtswissenschaft noch als weitestgehend getrennt ansah,[5] werden so verbunden: Einerseits die Detailstudien, die die Voraussetzung für jeden Vergleich bilden, andererseits aber die vom einzelnen Untersuchungsgegenstand notwendig abstrahierende und auf den Vergleich von Phänomenen, Strukturen und Relationen

3 Zur Kritik an derlei Vorgehen vgl. etwa *Schriewer*, Problemdimensionen (2003), 24.

4 Vgl. beispielsweise *Tolan*, Saracens (2002), 69–170.

5 Vgl. *Bloch*, Vergleichende Geschichtsbetrachtung (1994), 154f.

zielende Gegenüberstellung.[6] Gerade dieses dem gesamten Schwerpunktprogramm innewohnende Spannungsverhältnis führte innerhalb der Arbeitsgruppe zu einem produktiven vergleichenden Arbeitsprozess, der zur kritischen Reflexion eigener Forschungsergebnisse hinsichtlich der Arbeitsweisen und der methodischen Zugriffe führte. Gerade in seiner auf Vergleich, nicht jedoch auf Gleichsetzung zielenden Heterogenität will vorliegender Artikel die ‚Multiperspektivität'[7] abbilden, die unsere Arbeitsgruppe prägte, und so zugleich beispielhaft die vielfältigen Möglichkeiten vergleichender Wissenschaft aber auch ihre Grenzen ausloten.

Die Teilstudien müssen sich – wollen sie dem Anspruch des Schwerpunktprogramms gerecht werden und neue Perspektiven in unterschiedlichsten Forschungsgebieten aufzeigen – an den Forschungsständen in den jeweiligen Themenbereichen orientieren. Die Erforschung der Geschichte der ‚Mozaraber' als Personengruppe beispielsweise kann in der vorrangig iberischen Mittelalterforschung auf eine bis ins 19. Jahrhundert zurückgehende Tradition blicken. Die wahrscheinlich aus dem Arabischen herleitbare Etymologie des Begriffs ‚Mozaraber'[8] und die wenigen Quellenbelege, die Definitionen des Begriffs enthalten, sind überaus widersprüchlich und führen auch in der Forschung zu unüberbrückbaren Gegensätzen. In diesem Forschungsfeld erscheint es deshalb – anders als für die koptischen Christen oder die Juden im spätmittelalterlichen Reich – wenig sinnvoll, entlang historischer Ereignisse und Strukturen die Geschichte einer Personengruppe zu untersuchen.[9] Vielmehr bietet es sich an, den Blick auf Mozarabismen zu richten, auf kulturelle Phänomene also, die als Reaktion iberischer Christen auf die muslimische Eroberung betrachtet werden können.[10]

Der Vergleich der Forschungstraditionen und -stände rechtfertigt die Ausrichtung der Teiluntersuchungen auf unterschiedliche Fallbeispiele und Quellengattungen, führt zwangsläufig aber auch zu völlig unterschiedlichen methodischen Herangehensweisen: Ein hagiographisches Textcorpus eignet sich etwa durchaus, Mozarabismen im oben beschriebenen Sinne zu untersuchen. Es ermöglicht, die Wahrnehmung von sozialer Wirklichkeit und ihre Umsetzung in Erzählstrukturen zu analysieren. Die historische Kontextualisierung kann in diesem Falle dabei helfen, Wahrnehmungsstrukturen zu erkennen. Zugleich ermöglicht sie, die Wirkkraft von Wahrnehmungs- und Darstel-

6 Zu diesem Widerspruch vgl. in forschungsgeschichtlicher Perspektive *Schriewer*, Problemdimensionen (2004), 22f.

7 Zu diesem Ansatz vgl. *Siegrist*, Perspektiven (2003), 333f.

8 Vgl. dazu grundlegend *Urvoy*, Aspects symboliques (1993).

9 Grundlegend nach wie vor *Simonet*, Historia (1983). Mit zahlreichen kritischen Perspektiven der jüngeren Forschung etwa *Hitchcock*, Mozarabs (2008).

10 Zur Kritik an der älteren Forschung und zur im Erlanger SPP-Projekt ‚Die Mozaraber. Kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident' verfolgten Neuausrichtung vgl. *Maser*, Mozaraber (2011). Siehe zu den Forschungsperspektiven bezüglich der verstärkt greifbaren Ausweisungen von Juden aus Städten und Territorien im nordalpinen Reichsgebiet die Studie von Christian Jörg, unten 68–81.

lungsmustern zu überprüfen.[11] Dennoch muss bei einem solchen Zugriff, der ja bewusst nicht die Frage nach der Faktizität der hagiographischen Quellen in den Vordergrund stellt,[12] der Untersuchung der jeweiligen historischen Umstände geringeres Gewicht zukommen als bei der Analyse von Verwaltungsdokumenten vorwiegend städtischer Provenienz zu Juden im spätmittelalterlichen Reich oder beim Versuch, kulturelle Veränderungen innerhalb der koptischen Christenheit historisch zu erklären. Eine Untersuchung theologischer Traktatliteratur unter philologischen Gesichtspunkten wird hingegen ebenfalls weniger auf die Bewertung historischer Aussagen und Kontexte zielen, sondern kann beispielsweise durch die Identifizierung von Textvorlagen und der Untersuchung ihrer argumentativen Verwendung Prozesse christlicher Selbstvergewisserung bewusst machen.

Die Vergleichbarkeit von Untersuchungsgegenständen wird primär durch eine gemeinsame Fragestellung begründet.[13] Gerade der Vergleich von Forschungstraditionen macht es möglich, eine gemeinsame Fragestellung zu konturieren. Denn obwohl die für diese Studie ausgewählten Untersuchungsgegenstände zeitlich wie räumlich getrennt sind, und obwohl diese lange Zeit in unterschiedlichen Forschungstraditionen behandelt wurden, dominieren zwei Untersuchungszugriffe. Der erste Ansatz betrachtet Religionen als äußerst statische Systeme, die sich trotz Wechselwirkungen überwiegend antagonistisch und gleichsam als monolithische Blöcke gegenüberstanden.[14] Der zweite Ansatz hingegen betont – teils in Vorwegnahme der Kritik transkultureller Forschung an holistischen Kultur- und Religionsbegriffen[15] – Angleichungs- und Wechselwirkungsprozesse.[16]

11 Zu diesen Gedanken, die über die Hagiographie hinaus zur Untersuchung von Texten grundsätzlich von Bedeutung sind, vgl. *Spiegel*, Past as Text (1999), 24.

12 Zu Möglichkeiten und Grenzen einer streng historischen Auswertung hagiographischer Literatur vgl. beispielsweise *Schreiner*, Zum Wahrheits- und Reliquienverständnis (1966); *Graus*, Hagiographische Schriften (2002), und die verschiedenen Beiträge in *Herbers / Bauer*, Hagiographie (2000). Wenn im Falle der Märtyrer von Córdoba freilich bis in die jüngere Forschung hinein die Frage nach der Faktizität der Ereignisse eine Rolle spielt (vgl. etwa *Pochoshajew*, Märtyrer von Cordoba [2007]), so liegt dies nicht zuletzt daran, dass insbesondere das Werk des Eulogius zu den umfassendsten lateinischen Zeugnissen über die Christen in Córdoba gehört.

13 Vgl. *Haupt / Kocka*, Historischer Vergleich (1996), 25.

14 Für das Beispiel der ‚Mozaraber' sei hier erneut auf das einflussreiche Werk *Simonet*, Historia (1983), verwiesen. Von enormer Nachwirkung für die gesamte iberische Historiographie ist auch die Debatte zwischen Sánchez-Albornoz und Castro. Vgl. dazu *Altmann*, Die beiden Spanien (2004), sowie *Herbers*, Geschichte Spaniens (2006), 12–15. Die Geschichte der koptisch-muslimischen Beziehungen untersucht beispielsweise *Tagher*, Christians (1988), anhand wichtiger Quellenbeispiele. Seine Analyse zielt dabei wesentlich auf die negative Wahrnehmung und Behandlung der Kopten durch die Muslime. Eine mit weniger Widersprüchen behaftete aber dennoch auf die Gegensätze fokussierende Sichtweise der christlich-muslimischen Beziehungen bietet *Ye'or*, Chrétiens (1991).

15 Zu den Perspektiven entsprechender Ansätze für die Iberische Halbinsel vgl. beispielsweise *Altschul*, Future (2009).

16 Für die Iberische Halbinsel ließe sich hier beispielhaft *Gómez Moreno*, Iglesias (1998), nennen. Für die Untersuchung von Christen im Orient unter Berücksichtigung des vielfältigen Austauschs mit den Muslimen vgl. das umfassende Werk von Sidney Griffith, insbesondere seine jüngste Mono-

Während der erste Zugriff zumeist stark auf Konflikte und Desintegrationsprozesse fokussiert ist, kann deren Bedeutung wiederum in Untersuchungen, die sich an dem zweiten genannten Zugriff orientierten, teilweise unterbewertet sein.

Es steht außer Frage, dass die hier genannten Forschungen gerade in ihrer Widersprüchlichkeit wesentliche Erkenntnisse für den Kontakt zwischen Religionen beigetragen haben. Problematisch werden sie aber dann, wenn sie moderne Vorstellungen von Religionskontakten zum Ausgangspunkt nehmen. Gerade im Lichte des Paradigmas der Transkulturalität[17] werden deshalb die Möglichkeiten des in diesem Beitrag durchgeführten Fernvergleichs von Ungleichzeitigem sichtbar: Die zeitliche Entfernung der Untersuchungsgegenstände begegnet der Gefahr, im Sinne eines synchronen interkulturellen Vergleiches von holistischen, auf bestimmte Räume festgelegten Kulturen auszugehen, ohne Übergänge und Wechselwirkungen zwischen Religionen und Kulturen zu beachten.[18] Die Mechanismen christlicher Selbstvergewisserung im Kontakt mit anderen Religionen im asynchronen Vergleich zu untersuchen, leistet somit einen Beitrag, den Begriff der ‚Christenheit' auch in diachroner Perspektive zu differenzieren und in seiner durch unterschiedlichste Akkulturationsprozesse geprägten Vielfalt – oder wenn man so möchte ‚Hybridität'[19] – historisch zu kontextualisieren.

Christliche Identität, wie sie im Kontakt mit anderen Religionen entstand, soll deshalb in vorliegendem Beitrag nicht durch die Offenlegung vermeintlich objektiver kulturell-religiöser Gemeinsamkeiten nachgewiesen werden. Ebensowenig geht es darum, Identitäten als abgeschlossen, starr oder unveränderlich zu begreifen. Vielmehr wollen wir Identität im Sinne moderner Kulturwissenschaft als durch Selbst- und Fremdzuschreibungen „reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit"[20] verstehen. Den Vorstellungen und Prozessen, welche die Wahrnehmung der aus moderner Sicht anderen Religion prägten, kommt im Kontext unserer Untersuchung wesentliche Bedeutung zu. Nur durch die Wahrnehmung des Anderen kann ein kollektives Selbstbild entstehen. Wie beispielsweise Douglas in ihrer einflussreichen Studie zu ritueller Reinheit aufweist, ist Wahrnehmung kein passiver Prozess, sondern wesentlich von bereits vorhandenen Denkmustern des Wahrnehmenden geprägt. Gerade Widersprüche in diesen Denkmustern könnten jedoch nicht auf Dauer ausgeblendet werden, sondern erforderten Anpassung.[21] In diesem Sinne soll nach den Möglichkeiten gefragt werden,

graphie *Griffith*, Church (2008). Griffith blendet die Gegensätze, die von den Christen empfunden wurden, nicht aus, legt jedoch seinen Schwerpunkt stärker auf den intellektuellen Austausch, besonders unter den arabischsprachigen christlichen Gelehrten. Zugänge von Forschern wie *Cragg*, Arab Christian (1991), bezüglich des Austauschs von Christen und Muslimen sind widersprüchlich, erblicken sie doch in christlichen Anpassungsformen eine Schwäche und beachten dabei die unsichere Situation der Christen zu wenig.

17 Zum Nutzen des Konzepts für die Mediävistik vgl. *Borgolte*, Migrationen (2009), 265–268.

18 Zur Kritik solcher Kulturvorstellungen vgl. etwa *Reckwitz*, Kontingenzperspektive (2004), 5.

19 Zu diesem Begriff vgl. *Ackermann*, Eigenes (2004).

20 *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2005), 134. Vgl. auch *Wagner*, Fest-Stellungen (1998), 59.

21 Vgl. *Douglas*, Reinheit (1985), 54–57. Vgl. auch *Haas / Hammer / Mersch*, Wahrnehmung (2008).

die fremde Religion in das eigene Weltbild einzuordnen, und untersucht werden, welche Veränderungen von Identitäten damit einhergingen. Es geht darum, aus den Quellen zeitgenössische Vorstellungen und Wahrnehmungen von der fremden und der eigenen Religion in ihrer Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit[22] herauszuarbeiten und nach „Repräsentationen des jeweils Eigenen bzw. Fremden und (...) Asymmetrien dieses Verhältnisses“[23] zu fragen.

In diesem Sinne gehören die Formen christlicher Selbstwahrnehmung, die Bedeutung der Darstellung von Differenzen zur anderen Religion gegenüber der Betonung des Eigenen ebenso wie mögliche Modi der Abgrenzung zu den zentralen Interessenschwerpunkten der vier Teilstudien. Diese Selbstvergewisserungsprozesse, die mit Assmann idealtypisch als distinktive und integrative Steigerung der eigenen Identität unterschieden werden können,[24] mussten sich unterschiedlich auf die eigene Religion auswirken. Besonderes Augenmerk ist für beide Formen der Identitätsbildung auf „Gegenstände, Handlungen, Ereignisse, Eigenschaften oder Beziehungen“ zu richten, die „Ausdrucksmittel einer Vorstellung“, im Sinne von Geertz also zum religiösen Symbol[25] wurden.

Christian Jörg, Kenneth Scott Parker,
Nina Pleuger, Christofer Zwanzig

Der Kontakt zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel hagiographischer Quellen des 8.–11. Jahrhunderts

Das Quellencorpus der folgenden Untersuchung ist breit angelegt: Nicht zuletzt durch ihren Umfang stechen die Märtyrerakten heraus, die im 9. Jahrhundert der Cordobeser Priester Eulogius zu Ehren von etwa fünfzig Christen verfasste. Diese suchten durch die Schmähung des Propheten Muḥammad vor muslimischen Richtern freiwillig das Martyrium.[26] In unmittelbarem zeitlichen und inhaltlichen Zusammenhang entstanden der ‚Indiculus luminosus‘ und die ‚Vita Eulogii‘ des Paulus Albarus von Córdoba.[27] Ebenfalls im muslimisch beherrschten al-Andalus, jedoch in jeweils anderem historischen bzw. geographischen Kontext, entstanden kurz nach dem Jahre 851 die

22 Zur Gefahr, das Selbstverständnis sozialer Gruppen aus moderner Sicht als Einheit zu interpretieren, vgl. *Borgolte*, Selbstverständnis (1997).

23 *Ackermann*, Eigenes (2004), 141.

24 Vgl. dazu allgemein *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2005), 153–157.

25 *Geertz*, Religion (1987), 49.

26 Eulogius, Memoriale. Ed. *Gil Fernández*. Vgl. Eulogius, Liber apologeticus. Ed. *Gil Fernández*; Eulogius, Documentum martyriale. Ed. *Gil Fernández*.

27 Vgl. Albarus, Indiculus. Ed. *Gil Fernández*, und Albarus, Vita Eulogii. Ed. *Gil Fernández*. Der ‚Indiculus luminosus‘ des Albarus, in dem die hagiographischen Elemente zu Gunsten der theologischen Verteidigung der Märytrer weiter zurücktreten, wird ausführlich in der Untersuchung von Ulisse Cecini (unten 105–119) behandelt und fließt deshalb nur am Rande in diese Untersuchung ein.

‚Passio Nunilonis et Alodiae'[28] sowie im 10. Jahrhundert – wohl vor dem Jahre 967 – die ‚Passio Pelagii'[29] und vermutlich auch die ‚Passio Argenteae'.[30] Da der Herkunftsort der Schwestern Nunilo und Alodia umstritten bleibt, lässt sich der Abfassungsort der Passio nicht mehr sicher klären.[31] Für die Texte zu Ehren des Pelagius und der Argentea lässt sich hingegen die Abfassung in Córdoba vermuten.[32] Berechtigte Einwände[33] lassen es allerdings geraten erscheinen, vor allem für die ‚Passio Pelagii' auch eine Abfassung im Norden Spaniens in Betracht zu ziehen.

Eine Reihe weiterer Texte entstand sicher außerhalb des Andalus: Die Gebeine der bereits von Eulogius verehrten Märtyrer Georgius, Natalia und Aurelius wurden in das französische Kloster Saint-Germain-des-Prés gebracht. Ihre Verehrung zeigte sich nicht allein darin, dass man eine Abschrift der von Eulogius verfassten Passio ins Frankenreich überführte:[34] Usuard nahm Georgius, Natalia und Aurelius ebenso wie dreißig weitere der Cordobeser Märtyrer in sein Martyrolog auf. Darüber hinaus verfasste der aus Saint-Germain-des-Prés stammende Mönch Aimoin einen umfassenden Bericht.[35] Der Übertragung der Reliquien von Nunilo und Alodia in das nordspanische Kloster Leyre widmet sich ein wohl dort verfasster Translationsbericht, der in seiner Datierung allerdings umstritten ist.[36] In Nachwirkung entstanden weitere Texte wie das in einer Handschrift des nordspanischen Klosters Silos überlieferte Offizium zu Ehren der beiden Heiligen.[37] Die Verehrung des Märtyrers Pelagius fand sogar Niederschlag im ottonischen Reich, schrieb doch Hrotsvit von Gandersheim die Leidensgeschichte des Blutzeugen in Versform nieder.[38] Aus dem Rahmen der hier untersuchten Texte fällt die durch Abt

28 Editionen: Passio Nunilonis. Ed. *Gil Fernández* sowie Ed. *Riesco Chueca.*

29 Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández.* Vgl. auch Passio Pelagii. Ed. *Riesco Chueca.* Im Folgenden wird wegen des ausführlicheren Apparats auf die Edition von Rodríguez Fernández verwiesen. Zur Datierung vgl. Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández*, 17.

30 Passio Argenteae. Ed. *Fábrega Grau.* Vgl. auch die Verbesserungen bei *Díaz y Díaz*, Correciones (1957), 465. Vgl. auch Passio Argenteae. Ed. *Riesco Chueca.* Zur allgemeinen Kritik der Edition vgl. *Christys*, Christians (2002), 85–88.

31 Umstritten ist, ob ihre Herkunft in Aragón oder im Umfeld Córdobas zu suchen ist. Vgl. dazu aus der jüngeren Forschung mit gegensätzlichen Positionen *Christys*, Christians (2002), 70, sowie *López Domech*, De nuevo sobre (2000).

32 Zur ‚Passio Pelagii' vgl. Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández*, 18f. Zur ‚Passio Argenteae' vgl. beispielsweise *Simonet*, Historia (1983), Bd. 3, 598; 635; *Christys*, Christians (2002), 105. Kritisch jedoch Pasionario. Ed. *Fábrega Grau*, 239. Zur älteren Forschung vgl. die in *Herbers*, Patriotische Heilige (2007), 76f., zitierte Literatur.

33 Vgl. *Christys*, Christians (2002), 89–94; 101–105.

34 Vgl. *Jiménez Pedrajas*, San Eulogio de Córdoba (1970), 465–473.

35 Aimoin, De translatione. Ed. *Migne.* Ausführlicher Kommentar mit Übersetzung zur ‚Translatio' in *Lara Olmo*, Relato (1999). Vgl. künftig auch die Erlanger Dissertation von Sophia Meyer (geb. Seeger), deren Erscheinen in den ‚Beiträgen zur Hagiographie' geplant ist.

36 Translatio. Ed. *Gil Fernández.* Die Datierungsansätze reichen vom 9. bis ins 12. Jahrhundert

37 Vgl. Mozarabic Psalter. Ed. *Gilson*, 262f. Perez de Urbel hält eine Abfassung durch Abt Salvus von Albelda für denkbar; vgl. *Pérez de Urbel*, Origen (1926), 231f.

38 Vgl. Hrotsvit, Opera. Ed. *Berschin*, 63–77.

Johannes von Metz verfasste Lebensbeschreibung des Johannes von Gorze heraus:[39] Im Gegensatz zu den übrigen Texten widmet sie sich nicht dem Kult christlicher Märtyrer aus dem muslimischen Herrschaftsbereich Spaniens. Zwei Gründe rechtfertigen jedoch die Aufnahme des Textes in das zu untersuchende Quellencorpus. Zum einen nennt die Vita als einen Grund für Johannes' Bereitschaft, im Auftrag Ottos des Großen eine Gesandtschaft nach Córdoba durchzuführen, seinen Wunsch nach dem Martyrium.[40] Zum anderen finden iberische Christen in der Lebensbeschreibung im ausführlichen Bericht über den Aufenthalt des Johannes in Córdoba Berücksichtigung. Die Einbeziehung des Textes kann deshalb dazu beitragen, Fremd- und Selbstwahrnehmung des Kontakts zwischen Christen und Muslimen in al-Andalus besser zu konturieren.

Die Gemeinsamkeit der untersuchten Quellen besteht zum einen darin, dass sie den Kult bestimmter Heiliger fördern sollten. Zum anderen reflektieren die ausgewählten Texte in unterschiedlicher Intensität die Situation iberischer Christen unter muslimischer Herrschaft und ziehen daraus Schlussfolgerungen für die christliche Selbstvergewisserung. Als zeitlicher Endpunkt für die Untersuchung wurde bewusst das 11. Jahrhundert gewählt. Die mit der zunehmenden Bedeutung des Kreuzzugsgedankens für die sogenannte ‚Reconquista' und im Kontext der Invasion von Almoraviden und Almohaden feststellbare Radikalisierung von Christen und Muslimen verstärkte im 12. Jahrhundert die Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Religion und förderten zugleich Vereinheitlichungstendenzen in der Wahrnehmung.[41] Im Zuge dieser Entwicklungen kam Heiligen – genannt seien hier vor allem Jakobus, Aemilianus aber auch Isidor – beispielsweise als christlichen Schlachtenhelfern große Bedeutung zu.[42] Die für diese Untersuchung ausgewählten älteren Quellen eröffnen Einblicke in Gemeinsamkeiten und Vielfalt der Wahrnehmungen, welche frühmittelalterliche Christen von Muslimen hatten, und damit in die Verschiedenartigkeit christlicher Reaktionen auf den Islam.

Die Wahrnehmung und Darstellung des fremden Glaubens

Keiner der hier behandelten Texte nimmt den Islam im modernen Sinne als fremde Religion wahr. Die Feststellung, der Islam sei im lateinischen Westen während des Frühmittelalters meist mit Hilfe biblischer Deutungsmuster sowie in den Kategorien früherer innerchristlicher Auseinandersetzungen und Konflikte mit Paganen begriffen worden,[43] trifft auch auf die hier untersuchten hagiographischen Quellen zu.[44] Die

39 Vgl. Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean. Ed. *Parisse*, sowie allgemein *Jacobsen*, Vita (1993).

40 *Simul qui videbat virum cupidum esse martirii, si fors ita tulisset* (…); Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean, cap. 117. Ed. *Parisse*, 144.

41 Vgl. beispielsweise *Alverny*, Pierre le Vénérable (1994), 162.

42 Vgl. zuletzt *Herbers*, Kämpfende Heilige (2009); *Henriet*, Santidad (2004), 22–29.

43 Vgl. *Tolan*, Saracens (2002), 3–5; *Southern*, Islambild (1981), 18. Siehe ferner die Ausführungen zu Diskursen um Häresie und Heidentum im Beitrag von Christa Jochum-Godglück / Verena Linseis / Daniel Potthast / Christian Saßenscheidt / Andreas Schorr unten 193–246.

44 Besonders deutlich wird dies im gesamten Werk des Eulogius.

Wahrnehmung des anderen Glaubens ist also im Sinne von Douglas wesentlich durch vorhandene Denkmuster der Wahrnehmenden geprägt.[45] Dies erklärt sich freilich nicht zuletzt durch Form und Sprache der Texte: Die Adressaten der Texte waren in erster Linie Christen. Die Werke sollten die Verehrung von Heiligen fördern. Insbesondere die Werke des Eulogius und des Albarus sollten – geprägt von christlicher Islampolemik und der konkreten historischen Situation – die Konversion von Christen verhindern.[46] Die über den anderen Glauben enthaltenen Informationen dienten vor allem diesen Zwecken und waren nicht Gegenstand einer unmittelbaren interreligiösen Auseinandersetzung. Trotz dieser ähnlichen Zielrichtung lässt sich eine vergleichsweise große Bandbreite an Wissen und Deutungsmustern bezüglich des Islam erkennen. Neben der im Rahmen dieser Studie nicht behandelten ausführlichen Auseinandersetzung des Albarus mit dem Islam im ‚Indiculus luminosus'[47] und in weiteren Texten aus dem Andalus[48] sind diesbezüglich die ‚Passio Nunilonis et Alodiae' und der von Eulogius verfasste ‚Liber apologeticus' mit der ihm inserierten Muḥammad-Vita[49] hervorzuheben: Beide Texte verfügen trotz aller polemischen Zuspitzung über in dieser Form im lateinischen Westen zuvor nicht greifbare Islamkenntnisse. Sie wissen um die Bedeutung des Erzengels Gabriel für die Offenbarung des Koran.[50] Beide Texte kennen Muḥammads Kritik am Polytheismus. Während die Muḥammad-Vita vor allem von Muḥammads Kritik am Götzenkult der Araber berichtet,[51] bezieht die ‚Passio Nunilonis et Alodiae' die Kritik Muḥammads ausdrücklich auch auf die Vorstellung der Göttlichkeit Christi: Muḥammad habe gelehrt, dass nur ein Gott zu verehren sei und dass es niemand Ebenbürtigen, Gleichen oder Ähnlichen gebe. Christus würden sie einen gleichgroßen Propheten (gemeint ist wohl: wie Muḥammad) nennen und deshalb weder an Gott noch an Gottes Sohn glauben.[52]

45 Vgl. *Douglas*, Reinheit (1985), 54–57.

46 Vgl. allgemein *Franke*, Freiwillige Märtyrer (1958), 29; *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 45.

47 Vgl. Albarus, Indiculus. Ed. *Gil Fernández*, passim.

48 Zu nennen sind hier die nur noch fragmentarisch erhaltene Auseinandersetzung des Abtes Speraindeo mit dem Islam (vgl. *Franke*, Freiwillige Märtyrer [1958]) sowie die Lebensbeschreibung Muḥammads, die Bischof Johannes von Sevilla zur Verfügung stand; vgl. Albarus, Epistulae. Ed. *Gil Fernández*, 197–201 (Nr. 6), hier 200f.

49 Datierung und Entstehungskontext der Muḥammad-Vita, die Eulogius im nordspanischen Kloster Leyre abgeschrieben haben will, sind umstritten; vgl. beispielsweise *Díaz y Díaz*, Circulation (1969), 228f.; *Wolf*, Latin Lives (1990), 91. Zu den Überlieferungskontexten vgl. künftig auch *Tischler*, Spaces (im Druck).

50 Passio Nunilonis, cap. 4. Ed. *Gil Fernández*, 114 sowie Passio Nunilonis, cap. 5. Ed. *Riesco Chueca*, 288; Eulogius, Liber apologeticus, cap. 16. Ed. *Gil Fernández*, 484, Z. 15–17. Vgl. aber auch die in wörtlicher Rede im Prolog des ‚Memoriale Sanctorum' wiedergegebenen Ausführungen des Märtyrers Isaak: Eulogius, Memoriale, lib. 1, praef., cap. 2. Ed. *Gil Fernández*, 367.

51 Eulogius, Liber apologeticus, cap. 16. Ed. *Gil Fernández*, 484, Z. 19f.

52 Bezogen auf die angeblich durch den Erzengel Gabriel vermittelten Lehren Muḥammads heißt es: (…) *edocuit, utpote per angelum unum et verum Deum solum colere docuit, non habentem parem nec similem nec equalem, ut sub ista mendacii similitudine Christum prophetam tantundem*

Auch in der von Eulogius wiedergegebenen Muḥammad-Vita bleibt das Christentum der zentrale Bezugsrahmen, wird Muḥammad dort doch ausdrücklich als ein aus christlichem Umfeld hervorgegangener Häresiarch (*Mahomat haeresiarches*) dargestellt.[53] Aus der Vorstellung, beim Islam handele es sich um eine christliche Häresie,[54] erklärt sich auch Eulogius' scharfe Ablehnung gegen die Christen, die sich den muslimischen Herrschern kulturell und religiös annäherten und teilweise sogar die Position vertraten, die Muslime glaubten ebenfalls an den wahren Gott.[55]

Weil das Christentum den wesentlichen Bezugspunkt der untersuchten Texte bildete, konnten Wissen über den Islam und Wahrnehmung des anderen Glaubens auch völlig in den Hintergrund treten. Am wenigsten verwunderlich scheint dies vordergründig bei den Texten, die außerhalb der Iberischen Halbinsel in jeweils spezifischen Kontexten entstanden: Der Translationsbericht des Aimoin[56] enthält keine Ausführungen zur Wahrnehmung der Muslime durch die Mönche aus Saint-Germain-des-Prés, obwohl die Mönche bei den Vorbereitungen des Reliquienzuges etwa mit Abdiluvar, dem muslimischen Herrscher von Zaragoza, in Córdoba aber auch mit Kritikern der Muslime – allen voran Eulogius – in Verbindung standen.[57] Aimoin war sich auch über die Bedeutung der Martyrien durchaus im Klaren. So erwähnt er ausdrücklich, dass die „Sarazenen" nicht erlaubten, das Handeln der Hingerichteten zu verehren.[58] Auch das nach der Translation entstandene Martyrolog des Usuard erwähnt in vierzehn Einträgen dreißig der Cordobeser

dicerent et nec Deum nec Dei Filium crederent (…); Passio Nunilonis, cap. 4. Ed. *Gil Fernández*, 114. Vgl. auch Passio Nunilonis, cap. 5, Ed. *Riesco Chueca*, 288, Z. 19–22.

53 (…) *coepit Christianorum conventiculis assidue interesse et, ut erat astutior tenebrae filius, coepit nonulla e collationibus Christianorum memoriae commendare et inter suos brutos Arabes cuntis sapientior esse*; Eulogius, Liber apologeticus, cap. 16. Ed. *Gil Fernández*, 484, Z. 12f. Zur Tradition dieser Vorstellung vgl. beispielsweise *Alverny*, Pierre le Vénérable (1994), 570; *Dies.*, Connaissance de l'Islam (1994).

54 Greifbar ist dieser Gedanke beispielsweise auch im ‚Memoriale Sanctorum', wo es bezogen auf Muḥammad heißt: *Nam idem perversi dogmatis auctor et multarum animarum perniciosus eversor inter ceteros post ascensionem Domini haeresum institutores solus novae superstitionis sectam instinctu diaboli condens procul ab unione catholicae ecclesiae separatur*; Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 7. Ed. *Gil Fernández*, 375, Z. 1–4. Vgl. auch Eulogius, Liber apologeticus, cap. 19. Ed. *Gil Fernández*, 487. Als Steigerung früherer Häresien betrachtet den Islam auch Albarus, Indiclulus, cap. 8. Ed. *Gil Fernández*, 279f.

55 Diese Christen formulierten laut Eulogius scharfe Kritik an den Martyrien: *Dicunt enim quod ab hominibus Deum et legem colentibus passi sunt nec ad sacrilegia idolorum, sed ad cultum veri Dei invitati perempti sunt, et ideo nunc ut priorum martyrum horum martyria veneranda sunt*; Eulogius, Liber apologeticus, cap. 12. Ed. *Gil Fernández*, 481, Z. 1–4; cap. 17, 486. Zum historischen Kontext vgl. *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 55–66.

56 Zur möglichen Zielrichtung, die sich aus der Geschichte des Klosters Saint-Germain-des-Prés erklärt, vgl. *Christys*, St-Germain-des-Prés (1998).

57 Vgl. Aimoin, De translatione, cap. 5. Ed. *Migne*, 943d.

58 *Non enim quos martyres faciunt, venerari Sarraceni permittunt*; Aimoin, De translatione, cap. 11. Ed. *Migne*, 946a.

Märtyrer.[59] Obwohl Usuard somit vermutlich größere Teile von Eulogius' Werk bekannt waren, geht er bei keinem der Märtyrer auf die Glaubensauseinandersetzungen als Hintergrund der Hinrichtung ein. Dass sich der Kult der Märtyrer vom Kontext einer christlich-muslimischen Auseinandersetzung löste, lässt sich auch in den Handschriften des Klosters nachvollziehen, die nur die aus dem ‚Memoriale Sanctorum' des Eulogius entnommenen Passiones des Georgius, der Aurelia und der Natalia enthalten.[60] Die durch Hrotsvit von Gandersheim verfasste Leidensgeschichte des Pelagius verfügt hingegen über erstaunliche Kenntnisse zur Situation der Cordobeser Christen. Unkonkret bleiben hingegen die Vorstellungen vom Islam, der von Hrotsvit letztlich nur als Götzenkult dargestellt wird.[61]

Hrotsvit gibt im Epilog ihrer Schrift an, ihre Informationen zu Pelagius von Augenzeugen erhalten zu haben.[62] Welche Informationen von den Zeugen stammten, bleibt unklar und so muss auch offen bleiben, ob sich in Hrotsvits Ausführungen ihre Vorstellung vom Islam niederschlugen,[63] oder ob sie hier eine Sichtweise iberischer Christen wiedergab. Auffällig ist jedenfalls, dass auch für viele der hier untersuchten Texte, die auf der Iberischen Halbinsel entstanden, keine Formen vertiefter Auseinandersetzung mit dem Islam verschriftlicht wurden. Ein im nordspanischen Kloster Leyre verfasster Bericht zur Translation der Gebeine von Nunilo und Alodia in dieses Kloster stellt die Auseinandersetzung der Märtyrerinnen mit Muslimen nicht in den Vordergrund. Vielmehr wird ihr Sterben in allgemeine christliche Traditionen eingeordnet und als ein Kampf gegen das Teuflische bezeichnet.[64] Bei einem Hymnus, der in einer aus dem nordspanischen Kloster Silos stammenden Handschrift des 10. Jahrhunderts überliefert ist, steht ebenfalls weniger die Auseinandersetzungen der beiden Heiligen mit einer fremden Religion im Vordergrund, sondern vielmehr die Tugend der Heiligen, die sich in der Abwehr weltlicher Verführungen ausdrückt.[65] Selbst in den Texten, die möglicherweise im muslimisch beherrschten Córdoba entstanden, wird der Islam nicht vertieft dargestellt: Dies gilt für die in Saint-Germain-des-Prés überlieferte Passio des Georgius, des Aurelius und der Natalia, welche den Glauben der „Ismaeliten" auf die Himmelfahrt Muḥammads und daraus abgeleitete Heilsvorstellungen reduziert.[66] Sollte der Text tatsächlich, wie bis in

59 Vgl. die Zusammenstellung in Martyrologe d'Usuard. Ed. *Dubois*, 62, sowie *Gaiffier*, Notices hispaniques (1937), und *Christys*, St-Germain-des-Prés (1998).

60 Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. zuletzt Eulogius, Obras, Ed. *Herrera Roldán*, 43f., sowie *Jiménez Pedrajas*, San Eulogio de Córdoba (1970), 474–479.

61 Siehe unten Seite 38f.

62 Vgl. Hrotsvit, Opera. Ed. *Berschin*, 131. Zur Bewertung ihrer Informationen vgl. *Gil Fernández*, Pasión (1972), 182f.

63 So *Walther*, Gescheiterter Dialog (1985), 31.

64 Es ist von der Bereitschaft der Märtyrerinnen die Rede, (…) *diabolum in suis membris devincere*; Passio Nunilonis, cap. 1. Ed. *Gil Fernández*, 136.

65 Vgl. Mozarabic Psalter. Ed. *Gilson*, 262f.

66 *Hunc etenim pseudoprophetam super quo videbantur zelo esse accensi, habet tantummodo Hismahelitarum gens in veneratione, ac si per earum salutis acceperit viam*; Passio Sanctorum Martyrum, cap. 7. Ed. *Jiménez Pedrajas*, 494, Z. 28–33.

die jüngere Forschung angenommen,[67] durch Eulogius von Córdoba verfasst sein, so gäbe sie weiteren Aufschluss über dessen Erzähltechnik: So finden sich im Prolog und im ersten Buch des ‚Memoriale Sanctorum' verschiedene Ausführungen zum Christusbild der Muslime, zu ihren Paradiesvorstellungen aber auch zur Bedeutung des Erzengels Gabriel für Muḥammad.[68] In der wohl von vornherein an ein nicht-iberisches Publikum gerichteten Passio der drei ins Frankenreich überführten Heiligen genügten ihm hingegen oberflächliche Andeutungen.

Ähnliche Wahrnehmungsformen lassen sich in späteren Texten erkennen: Die ‚Passio Pelagii' des 10. Jahrhunderts lässt allenfalls erkennen, dass Muḥammad aus der Sicht des Autors im Islam eine ähnliche Stellung einnahm wie Jesus im Christentum.[69] In einem in Kloster Silos überlieferten, wohl aber in Córdoba entstandenen Offizium[70] zu Ehren des Pelagius ist zwar die Rede davon, dass Pelagius dazu gebracht werden sollte, Gott zu negieren und vom Lob abzulassen. Der Unglaube des Herrschers (*perfidus rex*[71]) wird jedoch nicht genauer beschrieben,[72] vielmehr werden die Versuche der körperlichen Züchtigung und zahlreiche weltliche Genüsse als Gefahr dargestellt.[73] In der ‚Passio Argenteae' finden sich ebenfalls keine entsprechenden Anhaltspunkte. Als Reaktion auf Auseinandersetzungen mit dem Islam könnte allenfalls gedeutet werden, dass sich Argentea laut der Passio zur Verteidigung ihres Glaubens ausdrücklich auf die göttliche Dreieinigkeit berief.[74]

Der Vergleich der Texte zeigt eine enorme Bandbreite von Islamvorstellungen. Die Wahrnehmung und Darstellung sozialer Wirklichkeiten waren – so zeigt sich hier erneut – selbst innerhalb desselben oder ähnlicher historischer Kontexte keinesfalls

67 Vgl. Eulogius, Obras. Ed. *Herrera Roldán*, 28. Ausführlich begründet in *Jiménez Pedrajas*, San Eulogio de Córdoba (1970), 471–476.

68 Vgl. Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 7f. Ed. *Gil Fernández*, 375–377. Prominent bereits im Prolog: lib. 1, praef. 2, 367.

69 Pelagius wird aufgefordert *Christum negare et nostrum* (…) *prophetam verum esse dicere*; Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández*, 64, Z. 80.

70 Vgl. *Díaz y Díaz*, Textos litúrgicos (1996), 110f.

71 So in der ‚Missa in die Sancti Pelagii'; vgl. Liber Mozarabicus Sacramentorum. Ed. *Férotin*, 568, Z. 8. Vgl. auch Liber missarum. Ed. *Janini*, 464, Z. 7.

72 In der ‚Inlatio' etwa werden Pelagius gegenüber dem Herrscher die Worte in den Mund gelegt: *Nam ego Deum habeo, quem tu miser ignoras*; Liber Mozarabicus Sacramentorum. Ed. *Férotin*, 570, Z. 30f. Vgl. auch Liber missarum. Ed. *Janini*, 466, Z. 13.

73 Im Hymnus zu Ehren des Pelagius heißt es: *Quem saeculi blandities / Nec gladii ferocitas / Inclinere praevaluit / Ut te* [sic] *negaret Dominum / Aurum nam sibi respuit / Collatum a tyrannico / Fugitque simul epulas / Pomposasque delicias / Adgressus namque principem / Christum laudare non desinit / Pro quo nec mori timuit / Nec declarari veruit*; zit. nach *Flórez*, España Sagrada (1799), 237. Vgl. auch die Ausführungen in der ‚Missa in die Sancti Pelagii'; Liber Mozarabicus Sacramentorum. Ed. *Férotin*, 567. Flórez griff für den Druck des Hymnus auf eine Handschrift aus Túy zurück. Der Text ist aber auch in einer Silenser Handschrift enthalten; vgl. ebd., 888.

74 Passio Argenteae, cap. 13. Ed. *Fábrega Grau*, 386, Z. 7–9; Ed. *Riesco Chueca*, 260, Z. 23–27.

einheitlich.[75] Erstaunlich bleibt freilich, dass sich ein Autor wie Eulogius der unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen offenbar nicht nur bewusst war. Wie der Vergleich zwischen dem ‚Memoriale Sanctorum' und der ihm zugeschriebenen Passio des Georgius, des Aurelius und der Natalia nahelegt, passte er vielmehr auch seine Darstellungsweise entsprechend an unterschiedliche Adressaten an. So verschieden Wahrnehmung und Darstellung des fremden Glaubens auch sein mochten, so bezogen sie sich doch immer auf den eigenen Glauben und waren so in erster Linie Mittel christlicher Selbstvergewisserung. Diese Gemeinsamkeit darf aber keinesfalls zu dem Schluss führen, es sei zu einer einheitlichen christlichen Identitätsbildung gekommen. Die vielfältigen Formen christlicher Selbstvergewisserung sind im Folgenden zu untersuchen.

Die Personifizierung der Auseinandersetzung

Aus der Zielrichtung der untersuchten Texte, den Kult von Heiligen zu fördern, ergibt sich die Personifizierung der christlichen Auseinandersetzungen mit dem Islam. Der allgemeinen Tendenz christlicher Islamkritik folgend[76] äußerte sich dies beispielswiese in der Darstellung der Person Muḥammads, die in Albarus' ausführlichem Vergleich des Propheten mit dem Antichrist gipfelten.[77] Besonders deutlich wird dieses Bestreben durch die überaus negative Darstellung des Propheten Muḥammad in der ‚Historia de Mahmet Pseudo Propheta', wie sie Eulogius in den ‚Liber apologeticus' inserierte. Die Ausführungen zur gescheiterten Wiederauferstehung Muḥammads laden zum direkten Vergleich mit Christus ein.[78] Auch wenn die konkreten Aussagen der Vita im ‚Liber apologeticus' keine weitere Rolle spielen:[79] In das Werk inseriert wird die Muḥammad-Vita durch die Gegenüberstellung der freiwilligen Märtyrer dennoch, wie Henriet bemerkt, zur „Anti-Hagiographie".[80]

Die Personifizierung der Auseinandersetzungen reicht bei Eulogius freilich weiter. Der Kampf der Märtyrer wird insbesondere als Kampf gegen Muḥammad gedeutet.[81] Besonders zugespitzt wird dieser Gedanke durch die teils in wörtlicher Rede wiedergegebenen Schmähungen gegen Muḥammad, mit denen die künftigen Märtyrer gegenüber

75 Dazu allgemein *Borgolte*, Selbstverständnis (1997), 190.

76 Vgl. *Alverny*, Pierre le Vénérable (1994), 162; *Daniel*, Spanish Christian Sources (1994), 365.

77 Vgl. dazu *Wolf*, Muḥammad (2000).

78 Der Engel Gabriel habe prophezeit, mit seiner Hilfe werde Muḥammad am dritten Tage auferstehen. Dies sei aber nicht eingetreten, sondern vielmehr sei der Leichnam des Propheten von Hunden verzehrt worden; vgl. Eulogius, Liber apologeticus, cap. 16. Ed. *Gil Fernández*, 485f., Z. 45–61. Vgl. auch *Millet Gérard*, Chrétiens (1984), 136.

79 Vgl. *Franke*, Freiwillige Märtyrer (1958), 45.

80 *Henriet*, Sainteté (2002), 118. Wie Eulogius bereits im ‚Memoriale Sanctorum' verdeutlicht, zog er zwischen der Bereitschaft Christi zu sterben, und dem freiwilligen Martyrium Parallelen; Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 23. Ed. *Gil Fernández*, 388.

81 Vgl. Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 20. Ed. *Gil Fernández*, 383–385.

der muslimischen Herrschaftsgewalt ihren Glauben verteidigten. Desweiteren wird häufig die Standhaftigkeit der Heiligen gegenüber den Anfeindungen und Versuchungen beschrieben, durch die Versprechung von Reichtümern ihre Abkehr vom christlichen Glauben zu erreichen. Die Personifizierung der Auseinandersetzungen erhält so insbesondere im Werk des Eulogius und in den verschiedenen Bearbeitungen der Leidensgeschichte des Pelagius weitere symbolische Ebenen: Die Texte stellen der körperlichen und geistigen Schönheit der Heiligen die Hässlichkeit und Grausamkeit der Muslime und ihrer Herrschaftsträger gegenüber.[82] Durch Personifizierung gelingt es Eulogius auch, muslimische und christliche Bräuche zu kontrastieren: Die Ausführungen zum Martyrium des Perfectus komponiert Eulogius im ‚Memoriale Sanctorum' so, dass dem Bericht über das Fasten des Perfectus die abwertenden Äußerungen über den Ramaḍān, bezeichnet als *profanae sollemnitatis paschale*,[83] gegenüberstehen. Während am Ende von Perfectus' Fasten das Martyrium steht, folgen bei den Muslimen ausschweifende Feierlichkeiten.[84] Der angeblich ausschweifenden muslimischen Sexualmoral werden Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit der Märtyrer entgegengehalten.[85] Auf besondere Weise gesteigert wird das Thema in der ‚Passio Pelagii' und der Adaption der Leidensgeschichte bei Hrotsvit von Gandersheim, wird hier der künftige Märtyrer doch dem Kalifen selbst vorgeführt und sieht sich dessen sexuellem Verlangen ausgesetzt. Insbesondere im Kontext von Hrotsvits Werk lässt sich die Darstellung sicherlich vor allem daraus erklären, dass sie dem Körper des Pelagius als Symbol in ihrer Passio große Bedeutung beimaß.[86] Deutlich wird jedoch auch, dass beide Texte den christlichen Topos von der Sinnfreudigkeit des Islam[87] im Kalifen personifizierten. Pelagius widersteht dem Ansinnen des Kalifen und begründet dies nicht zuletzt mit seinem christlichen Glauben.[88] Neben der expliziten Auseinandersetzung mit dem Islam können die Texte also auch eine Ebene der impliziten Kritik enthalten.

82 Für das Werk des Eulogius analysieren diese Gegenüberstellung *Millet-Gérard*, Chrétiens (1984), 116f.; *Aldana García*, Imagen (1996); *Ders.*, Expresión (2000).

83 Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 1.5. Ed. *Gil Fernández*, 401, Z. 19. Dazu vgl. auch *Millet Gérard*, Chrétiens (1984), 38.

84 *Exactis igitur non multis in carcere mensibus, post expleta ieiunorum suorum tricena diecula, in quibus gastrimargiae crapulis et fluxu lebdinis* (…) *propensius solito insitunt, illicescit martyri ceteris temporibus gloriosior dies, ille scilicet quem solemni veneratione summoque tripudio ritu vanae legis gerunt dicatum*; Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 1.4. Ed. *Gil Fernández*, 400, Z. 1–6. Vgl. auch *Daniel*, Spanish Christian Sources (1994), 372.

85 Vgl. *Aldana García*, Expresión (2000), 420f.

86 Vgl. *Wailes*, Spirituality (2006), 71–73.

87 *Roling*, Paradysus carnalium (2005).

88 Hrotsvit lässt Pelagius sprechen: *Non decet ergo virum Christi baptismate lotum / Sobria barbarico complexu subdere colla, / Sed nec christicolam sacrato crismate tinctum, / Daemonis oscillum spurci captare famelli. / Ergo corde viros licito complectere stultos, / Qui tecum fatuos placantur caespite divos; / Sintque tibi socii, servi qui sunt simulacra*; Hrotsvit, Opera. Ed. *Berschin*, 71f., Z. 243–249.

Bezugspunkte und Darstellungsformen lassen trotz der unterschiedlichen Entstehungskontexte der untersuchten Quellen zahlreiche Gemeinsamkeiten erkennen. Gerade in der Personifizierung der Auseinandersetzungen zeigen sich jedoch auch wesentliche Unterschiede: Eulogius zielte darauf ab, die Auseinandersetzung mit den Muslimen als kollektiven Kampf von Cordobeser Christen darzustellen. Im ‚Memoriale Sanctorum' verdeutlichte er seinen Anspruch nicht zuletzt dadurch, dass er eine Vielzahl von Passiones zusammenstellte, sich also nicht wie die anderen untersuchten Texte auf einzelne Heilige beschränkte. Zum anderen verwob er die Passiones mit ausführlichen Schilderungen zur Situation der Cordobeser Christen unter muslimischer Herrschaft – ein Vorgehen, dass sich auch in den weniger umfangreichen Werken, dem ‚Documentum martyriale' und dem ‚Liber apologeticus', greifen lässt.

Die muslimische Herrschaft über die Christen sah er wesentlich in der christlichen Sündhaftigkeit begründet.[89] Die Martyrien waren für ihn Symbol christlicher Reinigung, Neubesinnung und Selbstvergewisserung. Die Bedeutung, die Eulogius zum einen den kollektiven Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen, zum anderen aber auch ihrer heilsgeschichtlichen Ausdeutung zumaß, wird im Prolog des ‚Memoriale Sanctorum' deutlich. An prominenter Stelle schildert Eulogius dort das Martyrium des Mönchs Isaak aus dem Kloster Tábanos, der vor seiner Konversion offenbar ein herausragender Amtsträger im Dienste der Muslime war und als erste der von Eulogius geschilderten Personen tatsächlich freiwillig das Martyrium suchte. Im fünften Kapitel vergleicht Eulogius Isaak mit Abrahams gleichnamigem Sohn. Dem Priester aus dem Kloster Tábanos sei im Traum ein Junge erschienen, der ihm ein Blatt gab, auf dem geschrieben stand: „Wie unser Vater Abraham seinen Sohn Isaak Gott als Opfer gab, so opferte sich nun der heilige Isaak im Angesicht des Herrn für seine Brüder."[90] Die Assoziationen, die Eulogius wecken wollte, gingen wohl über den biblischen Vergleich hinaus. Im Koran wurde Ismael als der erste und bevorzugte Sohn Abrahams bezeichnet und mit der Errichtung der Kaʿba, des ältesten Heiligtums für Gott, in Verbindung gebracht.[91] Im christlichen Diskurs war es weit verbreitet, die Herkunft der *Saraceni* von Ismael, dem erstgeborenen Sohn Abrahams (Gen 16), herzuleiten. Die biblische Prophezeiung zur Rohheit Ismaels (Gen 16,12) prägte die Wahrnehmung der Muslime und ihrer militärischen Erfolge. Isaak an den Beginn des ‚Memoriale Sanctorum' zu stellen war programmatisch: Eulogius verdeutlichte so, dass die geschilderten Märtyrer in seinen Augen stellvertretend für die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen standen.

89 Vgl. beispielsweise Eulogius, Documentum, cap. 18. Ed. *Gil Fernández*, 470f. Ähnlich auch Albarus, Indiculus, cap. 18. Ed. *Gil Fernández*, 289f.

90 *Sicut pater noster Abraham Isaac filium Deo in sacrificium obtulit, ita et nunc sanctus Isaac in conspectu Domini sacrificium pro fratribus immolavit*; Eulogius, Memoriale, prol., cap. 5. Ed. *Gil Fernández*, 369.

91 Vgl. *Tolan*, Saracens (2002), 30.

Ein ähnlicher Anspruch wie bei Eulogius lässt sich, wenn auch weit weniger ausführlich, in der Pelagius-Passio der Hrotsvit von Gandersheim greifen. Auch sie erreicht durch Ausführungen zur Geschichte der Cordobeser Christen,[92] dass das Martyrium des Pelagius trotz der Konzentration des Textes auf eine Einzelperson als Symbol einer kollektiven Auseinandersetzung angesehen werden konnte.[93] Die Passiones des Eulogius und der Hrotsvit sind stark von formativen, auf kollektive Sinnstiftung gerichteten Elementen geprägt, widmeten sie sich doch der Frage „Wer sind wir?". In den weiteren Quellen überwiegt das normative Element, indem die individuelle Heiligkeit der beschriebenen Personen betont wird. Das Vorbild der Heiligen antwortete in erster Linie normativ auf die Frage „Was sollen wir tun?".[94] Selbst zwei der weiteren wohl in Córdoba entstandenen Passiones zu Ehren des Pelagius und der Argentea knüpfen nicht an die Darstellungsabsicht des Eulogius an: Die Steigerung der individuellen Heiligkeit einzelner Personen, die Eulogius als Teil einer kollektiven christlichen Auseinandersetzung darstellt, wird zum prägenden Element der Darstellung. In diesem Sinne werden Fasten, Beten[95] und vor allem aber das Bekenntnis des christlichen Glaubens vor dem muslimischen Richter nicht mehr als Kampfmittel gegen den Islam eingesetzt, sondern drücken in erster Linie die Stärke der künftigen Märtyrer aus. Dass die jüngeren Texte auf ähnliche erzählerische Elemente wie Eulogius zurückgreifen, diese jedoch in offenbar veränderter Darstellungsabsicht neu zusammenstellen, unterstreicht die Annahme Christys', die Martyrien ständen letztlich in keinem Zusammenhang zu der von Eulogius geschilderten Bewegung.[96]

Bekannte hagiographische Muster wie der Kampf des einzelnen Heiligen gegen das Böse[97] treten deshalb auch in der Gesamtdarstellung wieder stärker in den Vordergrund. Die Auseinandersetzung mit dem muslimischen Richter und das darauf folgende Martyrium sind der Höhepunkt in Argenteas Leben, das von ihrem Streben nach gesteigerter Frömmigkeit geprägt ist.[98] Argentea tritt aber weniger in der Absicht vor den Richter, den Propheten Muḥammad zu schmähen. Vielmehr wird der Richter als Versucher dargestellt, der Argentea erfolglos vom Christentum abbringen will. Ohne Zweifel finden sich diese Elemente auch in einzelnen der von Eulogius zusammen-gestellten Leidensgeschichten, und hier vor allem in denjenigen, die von Märtyrerinnen handeln. Die ‚Passio Argenteae' jedoch individualisiert den Konflikt zwischen Christentum und Islam am Beispiel Argenteas so stark, dass sich die Anknüpfung an einen kollektiven

92 Siehe unten Seite 38f.

93 Vgl. *Wailes*, Spirituality (2006), 74.

94 Zur Unterscheidung normativer und formativer Inhalte vgl. *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2005), 142f.

95 Zu diesen Kampfmitteln äußert sich Eulogius besonders deutlich in Eulogius, Documentum, cap. 12. Ed. *Gil Fernández*, 467f.

96 Vgl. *Christys*, Christians (2002), 80.

97 Vgl. dazu allgemein beispielsweise *Scheibelreiter*, Gegner (2004).

98 Vgl. Passio Argenteae, cap. 1–7. Ed. *Fábrega Grau*, 382–384; Ed. *Riesco Chueca*, 252–256.

Konflikt kaum erkennen lässt. Lediglich die parallele Schilderung des Martyriums des aus Gallien stammenden Wulfura deutet an, dass es nicht allein Argenteas Schicksal war, unter muslimischer Herrschaft den Märtyrertod zu sterben. Obwohl auch die ‚Passio Pelagii' die individuellen Tugenden des beschriebenen Märtyrers herausstellt, lässt sich in ihr möglicherweise doch die Anknüpfung an kollektive Vorstellungen greifen. Gemäß der Schilderung der ‚Passio Pelagii' gefährdete der Kontakt mit dem Islam Pelagius ohne Zweifel. Während seines Gesprächs mit dem Kalifen wird Pelagius zahlreichen Versuchungen ausgesetzt.[99] Wenn Pelagius jedoch nicht von seinem Glauben abfällt, sondern bereit ist, auch angesichts des drohenden Martyriums an seinem christlichen Glauben festzuhalten, so wird deutlich: Pelagius wurde durch den Kontakt mit dem fremden Glauben nicht geschwächt, sondern gestärkt. Dieser Gedanke ist bereits in den vorhergehenden Passagen der Passio greifbar: Erst in der Konfrontation mit den Muslimen und während seiner Kerkerhaft beginnt Pelagius, ein wahrhaft heiliges Leben zu führen.[100] Die Gefahren, die der Kontakt mit dem fremden Glauben barg, beinhalteten aber zugleich auch die Elemente, aus denen eine rechte christliche Lebensführung entstehen konnte. Der Islam musste deshalb nicht mehr wie noch bei Eulogius als Ordnung dargestellt werden, die es zu bekämpfen galt.

Die in der ‚Passio Pelagii' greifbare Sicht auf Bedingungen und Auswirkungen der muslimischen Herrschaft auf die Christen erinnert an das bekannte Gespräch des Johannes von Gorze mit einem Cordobeser Bischof, wie es die ‚Vita Johannis' wiedergibt:[101] In einem Zwiegespräch mit einem Cordobeser Bischof tadelt Johannes die Cordobeser Christen wegen der Unterwerfung unter die muslimischen Herrscher, der Übernahme von Speisegewohnheiten und der Praxis der Beschneidung. Die Vita beschreibt die christliche Normen betreffende desintegrierende Wirkung des Kontakts zwischen Christen und Muslimen und fordert eine stärkere Abgrenzung und christliche Selbstvergewisserung ein. Interessant ist jedoch, dass der Gesprächspartner des Johannes das eigene Handeln nicht als Abweichung, sondern – wenn auch aus der Not heraus geboren – als Fortführung christlicher Traditionen ansieht.[102] Die Lebensbedingungen der Christen in al-Andalus werden also als wichtige Ursache für christliche Rückbesinnung und Selbstvergewisserung betrachtet.

99 Der Kalif soll Pelagius gefragt haben: *Puer, grandis te honoris fascibus sublimabo, si Christum negare et nostrum volveris prophetam verum esse dicere. Nonne qualibus quantisve potiamur regnis vides?*; Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández*, 64, Z. 79–81.

100 Vgl. Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández*, 46–54.

101 Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean, cap. 123f. Ed. *Parisse*, 148–150.

102 *Necessitas* (…) *nos constringit; nam aliter eis cohabitandi nobis copia non esset, quin et a maioribus longeque antiquitus traditum observatumque ita tenemus*; Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean, cap. 123. Ed. *Parisse*, 150.

Normativität, Formativität und historischer Bezug

Die Personifizierung der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam ermöglichte es, neben der expliziten auch implizite Formen der Kritik zu üben. Die Personifizierung der Texte eröffnete jedoch auch ein weiteres Spannungsfeld: Überwog der normative Anspruch der Texte und wurde der individuelle Kampf der Märtyrer herausgestellt, so war auch die zunehmende Loslösung vom historischen Kontext der christlich-muslimischen Auseinandersetzung möglich. Als wesentlich für die Schaffung kollektiver Identität gilt jedoch die Frage, in welchen Bezug die erinnerte Vergangenheit und die eigene Gegenwart zueinander gesetzt werden. Der Umgang mit diesem Spannungsfeld soll im Folgenden untersucht werden.

In der Forschung wurde vielfach betont, dass das Werk des Eulogius in der historischen Sondersituation einer mit Konversionen einhergehenden zunehmenden Islamisierung der Cordobeser Christenheit entstand.[103] Nicht zuletzt diese Umstände erklären, dass das Werk mit ausdrücklichem Blick auf die Nachwelt[104] zugleich Vergangenheit und Gegenwart in ihrem heilsgeschichtlichen Kontext interpretieren will. Die Situation der Christen im Andalus wird mit dem Leiden der Israeliten unter ägyptischer Herrschaft verglichen.[105] Eulogius verteidigte die freiwilligen Martyrien unter Berufung auf die Opfer römischer Christenverfolgungen, ja er verwies sogar auf biblische Vorbilder.[106] Die Gegenwart wurde apokalyptisch interpretiert, Muḥammad galt Eulogius als Vorläufer des Antichristen[107] – eine Sichtweise, die den ‚Indiculus luminosus' des Albarus in tiefgreifender Weise strukturiert.[108] Auch das weitgehend fehlende Wunderwirken der neuen Märtyrer erklärte Eulogius unter Rückgriff auf Gregor den Großen mit dem Nahen des Leviathan und der allgemeinen Sündhaftigkeit.[109]

Die Bedeutung des historiographischen Diskurses im Werk des Eulogius und sein Bestreben, die Vergangenheit zu vergegenwärtigen, gaben dem Werk formativen Anspruch: Es wollte das christliche Selbstbild wiedergeben und prägen. Gerade die

103 Zur kritischen Einordnung der wesentlich auf den Forschungen Bulliets fußenden Annahme vgl. *Christys*, Christians (2002), 3. Vgl. zudem *Colbert*, Martyrs of Córdoba (1962), 167–357; *Herbers*, Patriotische Heilige (2007), 71f.; *Knippschild*, Fundamentalismus (2003); *Pochoshajew*, Märtyrer (2007), 166; *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 3f.; 81.

104 Vgl. dazu die Briefe des Eulogius an Albarus im ‚Memoriale Sanctorum' (Eulogius, Memoriale. Ed. *Gil Fernández*, 363f.) und im ‚Documentum martyriale' (Eulogius, Documentum martyriale. Ed. *Gil Fernández*, 469f.) sowie den Prolog des ‚Documentum' (ebd., 461).

105 Vgl. Eulogius, Memoriale, lib. 3, cap. 16.1. Ed. *Gil Fernández*, 436. Vgl. auch Eulogius, Documentum, cap. 18. Ed. *Gil Fernández*, 470.

106 Vgl. Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 17. Ed. *Gil Fernández*, 381, Z. 5–9; cap. 22f., 387f.; Eulogius, Documentum, cap. 7. Ed. *Gil Fernández*, 465. Zum Rückgriff auf ältere Passiones vgl. *Fontaine*, Literatura mozárabe (1979). Vgl. auch Albarus, Indiculus, cap. 8. Ed. *Gil Fernández*, 279f.

107 Eulogius, Documentum, cap. 15. Ed. *Gil Fernández*, 469.

108 Vgl. dazu *Wolf*, Muḥammad (2000).

109 Vgl. Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 13f. Ed. *Gil Fernández*, 379f. Vgl. auch Eulogius, Liber apologeticus, cap. 7f. Ed. *Gil Fernández*, 449f.

Berufung auf die Vergangenheit eröffnete jedoch auch die Möglichkeit der Kritik an den Martyrien durch einen Vergleich: Von den Gegnern der Martyrien wurde die von Eulogius zu Grunde gelegte Rechtfertigung mit Verweis auf die unterschiedlichen Bedingungen, unter denen die Martyrien stattfanden, abgelehnt.[110] Die Zielrichtung der Gegenwartsdeutung des Eulogius' wird in der Schilderung der Arabisierung und Islamisierung der Christenheit deutlich: Was er den Gegnern der Märtyrer vorwirft, kann Eulogius auch für viele der von ihm beschriebenen Heiligen nicht leugnen. Viele der von ihm geschilderten Märtyrer entsprachen in ihrem früheren Lebensweg nicht seinen Forderungen nach Abgrenzung von den Muslimen. Teils waren sie aus Furcht zum Islam konvertiert und verfolgten nur noch im Verborgenen ihren christlichen Glauben. Teils handelte es sich um Kinder aus Mischehen, die nach muslimischem Recht nicht christlich erzogen werden durften.[111] Angesichts der vielfältigen Übergänge, die Eulogius zwischen Christen und Muslimen benennt,[112] verwundern seine Ausführungen nicht, wie sehr alle Versuche zur distinktiven Steigerung christlicher Identität – bei Eulogius und Albarus verbunden mit einem tiefgreifend veränderten Verständnis des Verhältnisses von Mönchen, Klerus und Laien[113] – die Cordobeser Christenheit spalteten. Albarus' ‚Vita Eulogii' legt ihren Schwerpunkt wohl nicht zuletzt deshalb auf die Schilderung der innerchristlichen Auseinandersetzungen im Kontext der Martyrien. Die Martyrien sind nicht allein Symbol der Abgrenzung zwischen Christen und Muslimen. Zugleich sind sie für Albarus der Ausdruck einer gesteigerten christlichen Selbstvergewisserung: Den Personen, die Christus durch ihre Nähe zu den Muslimen leugneten, stellt Albarus die Märtyrer gegenüber, die in seinen Augen durch ihr Wirken fest zu ihrem Glauben standen.[114]

Gerade weil das Werk des Eulogius so stark auf die eigene Gegenwart Bezug nahm, bot es wenig Anknüpfungspunkte zur weiteren Rezeption: Sein Anspruch war durchaus, normativ auf die Lebensführung einzelner Menschen zu wirken, vor allem sollte es aber Identität für eine um die Cordobeser Märtyrer gruppierte Heilsgemeinschaft stiften.[115] In ihrem offenen Bekenntnis zum Christentum stellte Eulogius die von ihm beschriebenen Blutzeugen als Vorbilder für die Cordobeser Christen dar und wollte so zur Abgrenzung der Christen gegen die Muslime und zur kollektiven Selbstvergewisserung beitragen. Zugleich betonte Eulogius gegen die Kritik am angeblich selbstgewählten Martyrium der

110 Vgl. beispielsweise Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 21. Ed. *Gil Fernández*, 385–387; Eulogius, Liber apologeticus, cap. 12. Ed. *Gil Fernández*, 481–483. Zur Bedeutung der historischen Dimension vgl. *Henriet*, Sainteté (2002), 122; *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 41f.; *Pochoshajew*, Märtyrer von Cordoba (2007), 53f.; *Wolf*, Christian Martyrs (1988), 78.

111 Vgl. *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 23–31.

112 Vgl. dazu auch *Wolf*, Christian Martyrs (1988), 8.

113 Vgl. *Henriet*, Sainteté (2002).

114 Albarus, Vita Eulogii, cap. 5. Ed. *Gil Fernández*, 333; cap. 12, 337.

115 Vgl. *Henriet*, Sainteté (2002), 119.

Blutzeugen aber deren göttliche Prädestination.[116] Auch wenn Eulogius nicht völlig konsequent argumentierte,[117] wollte er so dem Vorwurf entgegentreten, er sei Rädelsführer und wolle alle Cordobeser Christen dazu aufrufen, ebenfalls das Martyrium zu suchen.[118] Normativer und formativer Anspruch gerieten damit freilich in Widerspruch: Offenbar sah Eulogius sich selbst dazu gezwungen, sich zeitweilig zu verstecken, um nicht hingerichtet zu werden, ohne von Gott dafür vorgesehen zu sein.[119] Wenn auch in unterschiedlicher Intention handelte er damit aber ebenso wie die Christen, die er wegen ihres fehlenden Mutes zum öffentlichen Bekenntnis kritisierte.

Dass es sich um eine historische Sondersituation handelte, in der in Konfrontation mit den Muslimen eine Neudeutung bekannter hagiographischer Muster vorgenommen werden konnte, zeigt sich im ohnehin nur erstaunlich geringen Umfang, in dem das Werk des Eulogius nachwirkte. Nur eine – heute allerdings verlorene – Handschrift ist bekannt, die die Märtyrerakten des Eulogius als Ganzes sammelte.[120] Wohl über das Kloster Saint-Germain-des-Prés vermittelt, überliefern jedoch insgesamt sieben Handschriften aus dem Gesamtwerk des Eulogius herausgelöst die Passio der Heiligen, deren Gebeine in das dortige Kloster überbracht worden waren.[121] Im Gegensatz zu den umfangreichen Ausführungen reflektierte der Text die Lage von Apostaten und Nicht-Muslimen in Córdoba lediglich knapp.[122] Nicht zuletzt durch Textkürzungen innerhalb der Leidensschilderungen lässt sich das Spezifische an der Unterdrückungssituation der Cordobeser Christen kaum erkennen. Auffällig ist gegenüber den Passiones im ‚Memoriale Sanctorum' etwa, dass Eulogius Passagen ausließ, in denen er die heimliche Ausübung des Christentums als Schwäche darstellte und durch das Beispiel der Märtyrer seine Glaubensbrüder zum offenen Bekenntnis animieren wollte.[123] Isoliert betrachtet ließen die Ausführungen kaum mehr erkennen, welche Bedeutung das Werk des Eulogius in all seiner Widersprüchlichkeit dem offenen Bekenntnis des christlichen

116 Vgl. v. a. Eulogius, Memoriale, lib. 1, cap. 6. Ed. *Gil Fernández*, 374f., aber auch die Ausführungen in den einzelnen Passiones.

117 Die Schilderungen einzelner Martyrien erwecken nämlich durchaus den Anschein, sie seien in bewusster Nachfolge vorangehender Martyrien angetreten worden.

118 Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 15. Ed. *Gil Fernández*, 434f.

119 Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 14. Ed. *Gil Fernández*, 433f.

120 Vgl. *Gil Fernández*, Corpus (1973), Bd. 2, 363.

121 Siehe dazu oben 24.

122 *Ipsos enim solum vident saraceni interimendos, qui relicta eorum secta, vertunt se ad Christianam fidem; vel qui blasphemias garriunt adversus legislatorem suum*; Passio Sanctorum Martyrum, cap. 58. Ed. *Jiménez Pedrajas*, 567f., Z. 18–23.

123 Vgl. dazu v. a. die Auslassungen in Passio Sanctorum Martyrum, cap. 5. Ed. *Jiménez Pedrajas*, 491, mit Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 10.3. Ed. *Gil Fernández*, 416f., aber auch Passio Sanctorum Martyrum, cap. 9. Ed. *Jiménez Pedrajas*, 496, mit Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 10.6. Ed. *Gil Fernández*, 417f. Zur grundsätzlichen Ablehnung einer Religionsausübung im Verborgenen bei Eulogius vgl. ebd., lib. 2, cap. 25, 389, und lib. 2, cap. 30, 392. Zur Bedeutung des öffentlichen Kampfes für den Glauben in heilsgeschichtlicher Tradition vgl. auch Albarus, Indiculus, cap. 2 Ed. *Gil Fernández*, 273f.; cap. 10f., 281–285.

Glaubens beimaß. Die Passio von Georgius, Aurelius und Natalia bildet deshalb nicht mehr Teil des im übrigen Werk des Eulogius greifbaren komplexen Wechselspiels zwischen Historiographie, theologischer Auseinandersetzung mit dem Islam und der Neudeutung hagiographischer Muster. Anders als im ‚Memoriale Sanctorum' stand nun nicht mehr ihre Rolle im Ringen einer christlichen Gemeinde um ihre kollektive Identität im Vordergrund, sondern die individuellen Tugenden der Heiligen. Diese Tendenz bestätigt sich in wenigen weiteren Quellen, die das Nachwirken der Heiligen außerhalb des Andalus greifbar machen: Der Bericht des Aimoin etwa, der von der Übertragung der Gebeine der Märtyrer Georgius, Aurelius und Natalia in das Kloster Saint-Germain-des-Prés berichtet, lässt die Märtyrer in ihrem Wunderwirken letztlich als ‚gewöhnliche' Heilige erscheinen.[124] Eine eigenständige Deutung der Martyrien, wie sie etwa vor dem Hintergrund militärischer Konflikte der Karolinger mit den Muslimen nahegelegen hätte, wird jedoch nicht vorgenommen. Ob die Translation vor diesem Hintergrund im Sinne Nelsons tatsächlich als politische Antwort der Karolinger auf die Cordobeser Märtyrerbewegung bezeichnet werden kann,[125] bleibt deshalb fraglich.

Wenn heute vor allem im Werk des Eulogius dessen formativer Anspruch durch die Verbindung einer Deutung von Vergangenheit und Gegenwart deutlich wird, so ist dies nicht zuletzt daraus zu erklären, dass er sich angesichts drohender Verfolgung und angesichts seiner kurzzeitigen Einkerkerung zu einer umfassenden Verschriftlichung gezwungen sah. Die sonst häufig oral geprägten Prozesse der Aneignung von Erinnerung werden deshalb bei ihm greifbar, machten aber zugleich die Sinndeutung des Werkes außerhalb des historischen Entstehungskontextes schwierig. In völlig anderem Zusammenhang sah sich auch Hrotsvit von Gandersheim zur umfassenden Verschriftlichung gezwungen. Ihr Text zeigt, dass es durchaus möglich war, die Leidensschilderung eines einzelnen Märtyrers mit der Vorstellung eines kollektiven christlichen Kampfes gegen den Islam zu verbinden. Damit geht sie weit über die ‚Passio Pelagii' hinaus, die die Leidensgeschichte des Pelagius nur insofern historisch situiert, als sie die Gefahren für die gesamte Christenheit durch muslimische Feldzüge in den Norden der Iberischen Halbinsel erwähnt.[126] Hrotsvit verknüpft die Passio hingegen umfassend

124 Zu erwähnen ist in diesem Kontext, dass die eigenständige Passio zu Ehren von Georgius, Aurelius und Natalia um weitere Wunder – in erster Linie handelt es sich um Traumerscheinungen, welche die künftigen Märtyrer erlebten – ergänzt wurde; Passio Sanctorum Martyrum, cap. 13–15. Ed. *Jiménez Pedrajas*, 501–504. Die in zahlreichen Handschriften gemeinsame Überlieferung der Passio mit dem Translationsbericht des Aimoin musste es dabei letztlich unerheblich machen, dass die Passio keine *Miracula post mortem* erwähnt, als die Gebeine der Heiligen noch in Córdoba weilten. Von Bedeutung war vielmehr, dass die Reliquien in ihrem neuen Umfeld ihre Wirkkraft unter Beweis stellten. Vgl. dazu die knappen Handschriftenbeschreibungen in Passio Sanctorum Martyrum. Ed. *Jiménez Pedrajas*, 474–479.

125 Vgl. *Nelson*, Franks (1993), 77.

126 *Igitur temporibus illis, cum sevissima orta fuisset tempestas christianis contigit, ut totius Hispanie hostes contra Galleciam moverentur, ut, si fiere possit funditus subversa, fideles omnes dominatio possideret extera*; Passio Pelagii. Ed. *Rodríguez Fernández*, 34–36, Z. 10–12. Zur historischen

mit der Geschichte der Christen Córdobas. Bevor Hrotsvit den Märtyrertod des Pelagius schildert, blickt sie in die Geschichte der Cordobeser Christen zurück. Die Eroberung Córdobas durch die ‚Sarazenen' betrachtet sie als Ursache für den Abfall der dortigen Christen vom Glauben. Die Ansiedlung vieler Feinde in der trauernden Stadt habe die alte Schöpferin des Glaubens befleckt, indem man nach barbarischem Ritus die Ungläubigen mit den rechtmäßigen Einwohnern vermischte und sie davon überzeugte, von den väterlichen Sitten abzulassen und sich danach durch heidnische Heiligtümer zu beschmutzen. Der Widerstand der Christen gegen dieses Ansinnen habe schließlich zu dem Gesetz geführt, dass jeder, der wolle, dem ewigen König dienen und die frommen Sitten der Väter bewahren durfte. Allerdings habe man den Christen verboten, die aus Gold gebauten Götzenbilder zu verschmähen, die der König verehrte. Auf Missachtung dieser Weisung stand die Todesstrafe.[127] Interessanterweise stellt Hrotsvit in ihren weiteren Ausführungen auch militärische Aktivitäten ʿAbd ar-Raḥmāns III. in diesen Zusammenhang: Einen Kriegszug gegen Galizien sieht Hrotsvit darin begründet, dass die Galizier Verehrer Christi und Gegner der Götzenbilder waren. Sie hätten ständig versucht, seine Gesetze zurückzuweisen und geleugnet, einst unrechten Herrn unterworfen worden zu sein.[128] ʿAbd ar-Raḥmān kann nach der Schilderung Hrotsvits einen militärischen Erfolg erlangen. Die Konfrontation zwischen Muslimen und Christen aber setzt sich in ihrer Schilderung fort und wird durch ʿAbd ar-Raḥmān und Pelagius personalisiert.

Da Hrotsvit sich auf Augenzeugenberichte beruft, wird in ihrem Text möglicherweise ein umfassenderer mündlicher Diskurs erkennbar, in dem Heilige wie Pelagius unter Christen im al-Andalus verehrt wurden. Zu berücksichtigen sind aber vor allem die historischen Zusammenhänge, in denen Hrotsvits Text entstand. Das Werk ist im Zusammenhang mit der Selbstdarstellung Ottos I. als Schützer der gesamten Christenheit zu verstehen, welche zu einem größeren Interesse an den Christen im muslimischen Andalus führte.[129] Aus konkreten politischen Interessen herrührend kam es unter Otto I. aber zugleich zu diplomatischen Kontakten mit dem Kalifen.[130] Dass Hrotsvit ihr Werk aus Unwohlsein über diese Kontakte verfasste und deshalb die Leiden der andalusischen Christen drastisch darstellte,[131] kann nur vermutet werden. Dass sich in diesem Prozess jedoch zahlreiche Widersprüche ergaben, wird in der Vita des Johannes von Gorze besonders deutlich. Der Autor Johannes von St. Arnulf in Metz musste rechtfertigen, dass Johannes nicht, wie eigentlich erstrebt, während seiner Gesandtschaft

Einordnung der Angaben vgl. *Christys*, Christians (2002), 90; *Cerulli*, Calife ʿAbd ar-Raḥmān III (1970), 74. Zu den weiteren Unterschieden zwischen den Texten vgl. *McMillin*, Weighed Down (2004), 41; *Cerulli*, Calife ʿAbd ar-Raḥmān III (1970), 74.

127 Vgl. Hrotsvit, Opera. Ed. *Berschin*, 63–65.

128 Vgl. Hrotsvit, Opera. Ed. *Berschin*, 66f.

129 Vgl. *Wailes*, Spirituality (2006), 75f.

130 *Walther*, Gescheiterter Dialog (1985). Vgl. *Valdés Fernández*, Gesandtschaft (2001).

131 So *Wailes*, Spirituality (2006), 78.

nach al-Andalus die Märtyrerkrone erlangte,[132] sondern sich nach langem Warten und Auseinandersetzungen sogar in freundschaftliche Gespräche mit dem Kalifen verwickeln ließ.[133] Bei Hrotsvit und in der Vita des Johannes von Gorze stehen die Christen in al-Andalus in ihrem Verhältnis zu den Muslimen für unterschiedliche Aussagen: Bei Johannes dienen sie in der Schilderung ihrer Anpassung an die muslimischen Herrscher als negatives Gegenbild zu Johannes, der trotz der Androhung der Todesstrafe auch Kritik am anderen Glauben direkt vor dem Kalifen vorbringen wollte. Durch dieses Gegenbild erscheint der Umstand, dass Johannes sich letztlich auf Geheiß Ottos I. davon abbringen ließ, dem Kalifen einen kritischen Brief zu verlesen,[134] und sich sogar auf ein freundschaftliches Gespräch einlässt, weniger verwerflich. Für Hrotsvit sind die Christen hingegen personifiziert durch Pelagius ein Vorbild in Standhaftigkeit und Glauben.

Integrative und distinktive Steigerung von Identität

Ohne Zweifel überwiegen in den hier untersuchten hagiographischen Quellen die Elemente distinktiver christlicher Identitätsbildung gegenüber Muslimen. Besonders deutlich wurden die Abgrenzungen dort, wo die Texte ausdrücklich auf Glaubensinhalte des Islam Bezug nahmen und wo das Zusammenleben von Christen und Muslimen beschrieben wurde. Auch wenn der distinktiven Steigerung von Identität wesentliche Bedeutung zukam, so dürfen doch die integrativen Merkmale der in den Quellen greifbaren christlichen Selbstvergewisserungsprozesse nicht unterbewertet werden. Wie aufgezeigt werden konnte, war ja auch die Darstellung des anderen Glaubens auf den eigenen bezogen. Gerade der christliche Bezugspunkt erklärt die Vielfalt und zugleich auch die Grenzen der Wahrnehmung des Islam.

Der Kontakt mit einem anderen Glauben wie dem Islam erforderte aus Sicht der hier untersuchten hagiographischen Texte in erster Linie innerchristliche Konsequenzen. Die in den Texten geschilderten Heiligen konnten nicht zuletzt deshalb zu identitätsstiftenden Vorbildern werden, weil sie sich durch eine besonders strenge christliche Lebensweise auszeichneten. Formativen Elementen, die an Vergangenheit und Entstehungszeit der Quellen anknüpften und so Antworten auf die Frage „Wer sind wir?" gaben, kam dabei wesentliche Bedeutung zu. Wie das Beispiel von Eulogius' Werk freilich zeigt, eröffnete gerade das formative Element aber auch die Möglichkeit der Kritik und erschwerte die Sinndeutung der Martyrien in anderen Kontexten.

Angesichts der Beschränkung der Untersuchung auf hagiographische Quellen ist es wenig verwunderlich, dass Personen und deren Körper zum Symbol für die Auseinandersetzung mit anderen Glaubensvorstellungen und für christliche Selbstvergewisserung wurden. Auffällig ist dabei freilich, dass die symbolische Bedeutung

132 Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean, cap. 117. Ed. *Parisse*, 144.
133 Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean, cap. 132–136. Ed. *Parisse*, 158–160.
134 Jean de Saint-Arnoul, Vie de Jean, cap. 123. Ed. *Parisse*, 156.

der Märtyrer sich auch auf die Wahrnehmung des Islam auswirkte: In der ‚Historia Mahometi' wurde der Prophet zum Gegenbild Christi und der beschriebenen Heiligen. Im Großteil der Passiones freilich wurde der Islam in Form der muslimischen Herrscher und Richter symbolisiert, vor die die künftigen Blutzeugen Christi treten mussten. Die Darstellung des anderen Glaubens konnte dabei zu Gunsten bekannter hagiographischer Topoi vom Kampf gegen das Böse völlig zurücktreten.

Christofer Zwanzig

Christliche Identitätsbildung bei Samson von Córdoba

Wie in der vorhergehenden Teilstudie am Beispiel von Eulogius' Werk deutlich wurde, kam es in Córdoba während des 9. Jahrhunderts im Zuge christlicher Selbstvergewisserungsprozesse auch innerhalb der christlichen Gemeinde zu tiefgreifenden Verwerfungen.[135] Die folgende Untersuchung legt jedoch den Schwerpunkt weniger auf die Wahrnehmung und Einflüsse des anderen Glaubens,[136] sondern fokussiert auf christliche Selbstbilder, die in diesem Kontext entstanden. Im Zentrum steht dabei der Bericht des Samson von Córdoba zu Kontroversen um den christlichen Glauben, die etwa ein Jahrzehnt nach der oben behandelten Märtyrerbewegung innerhalb der christlichen Gemeinde Córdobas ausgetragen wurden. Samson ist zunächst als Abt des Klosters Peñamelaria (lat. *Pinnamellaris* und *Pennamellaris*) bekannt. Der Mönch Aimoin aus dem Kloster Saint-Germain-des-Prés schildert die Reise seiner Klosterbrüder Usuardus und Odilardus 858 von Paris nach Córdoba und erwähnt im Zusammenhang mit dem Kloster Peñamelaria auch Samson als dessen Abt.[137] Aber Samson war auch als Übersetzer am muslimischen Hof tätig. Als Muḥammad I. im Jahr 863 Geschenke mit einem Schreiben an König Karl II., den Kahlen, nach Frankreich sandte, übersetzte Samson das arabische Original.[138] In seinem um 864 entstandenen Hauptwerk, dem ‚Apologeticus',[139] setzt sich Samson mit Anschuldigungen ausein-

135 Siehe auch den Beitrag ‚Albarus' Verteidigung der Märtyrer von Córdoba', unten 105–119. Zum Leben der Christen im arabisch beherrschten Córdoba des 9. Jh. vgl. außerdem *Christys*, Christians (2002); *Herrera Roldán*, Cultura (1995), 13–30; *Hitchcock*, Mozarabs (2008); *Simonet*, Historia (1983), Bd. 3, 214–502.

136 Zur Diskussion über diese mögliche Beeinflussung vgl. *Urvoy*, Pensée religieuse (1983).

137 Vgl. Aimoin, De translatione. Ed. *Migne*, 945. Vgl. auch Annales Bertiniani. Ed. *Rau*, 98f.

138 Vgl. Samson, Apologeticus, lib. 2, praef. 9, Z. 1–5. Ed. *Gil Fernández* (weiterhin zitiert als Apol.). Vgl. auch Annales Bertiniani. Ed. *Rau*, 126f., die Samsons Angaben entsprechend 863 von Gesandten Muḥammads mit Geschenken und Briefen berichten: (...) *legatum Mahomot regis Sarracenorum cum magnis et multis muneribus ac litteris de pace et foedere amicali loquentibus sollemni more suscepit.*

139 Der ‚Apologeticus' ist in der Handschrift Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 10018, fol. 89^{r}–180^{r} überliefert. Zur Beschreibung dieser Handschrift vgl. *Mellado Rodríguez*, Samson Cordubensis (2004), 398f. mit weiterer Literatur und den Katalog der Nationalbibliothek Madrid: http://catalogo.bne.es. Die Datierung der Handschrift ist umstritten. Während das Manuskript von

ander, die von Hostegesis, dem Bischof von Málaga, gegen ihn erhoben wurden. Diese Untersuchung widmet sich diesem besonderen theologischen und auch historisch bedeutsamen Werk und geht – nach einer inhaltlichen Darstellung der Kontroverse zwischen Samson und Hostegesis – der Frage nach, welche Bedeutung der Verwendung der lateinischen Sprache zukommt und auf welche Autoritäten Samson sich zur Verteidigung seines Glaubens sowie zur Selbstvergewisserung seiner christlichen Identität beruft, welche Literatur für ihn identitätsstiftende Funktion besitzt.[140]

Die religiöse Kontroverse zwischen Samson und Hostegesis

Die Auseinandersetzung zwischen Samson und Hostegesis ist durch den autobiographischen Bericht Samsons in seinem ‚Apologeticus' bekannt, den er wohl noch 864 in Tucci, heute Martos in der Provinz Jaén, im Exil verfasste. Samson schildert im Vorwort zum zweiten Buch die Situation Anfang der 60er Jahre des 9. Jahrhunderts innerhalb der christlichen Gemeinden in al-Andalus und berichtet auch von der zunehmenden Dekadenz lateinisch-christlicher Traditionen und Kultur, die er exemplarisch an einzelnen Personen verdeutlicht. Der Malagenser Bischof Hostegesis denunzierte Samson 862 bei den Bischöfen der Baetica wegen Verbreitung falscher und unmoralischer Lehren. Samson schreibt über Hostegesis, dessen Namen er meist zu *Hostis Ihesu* umbildet, dass dieser sein Bischofsamt gekauft habe und die christlichen Gemeinden unterdrücke, indem er hohe Tribute erpressen ließ. Er führte eine Volkszählung zur Ermittlung aller Steuerpflichtigen durch und legte die Listen den Steuereintreibern in Córdoba vor. Samson empört sich außerdem darüber, dass Hostegesis dem jährlichen Gottesdienst zu Ehren der Jungfrau Maria fernblieb, um stattdessen im Haus eines muslimischen Freundes an einem Gastmahl teilzunehmen.[141] Samson berichtet, dass schon Hostegesis' Vater Auvarnus die Christen auf grausame Weise verfolgte und später zum Islam übertrat.[142] Bischof Samuel von Elvira (Granada), ein Onkel des Hostegesis, unterdrückte seine Gemeinde, wurde dann aus seinem Amt entfernt und konvertierte ebenfalls zum Islam.[143] Diese Verhaltensweisen, hervorgerufen durch den Kontakt mit den muslimischen Eroberern und verbunden mit der Gier nach Macht und Reichtum dieser Personen, veranschaulichen die negativen Auswirkungen auf die christliche Identität. Drei Tage vor der Eröffnung des Konzils 862 in Córdoba,[144] auf dem die Denunzierung Samsons durch Hostegesis

Díaz y Díaz in das 9. Jahrhundert datiert wird, geht Koningsveld von einer Entstehung im 12. Jahrhundert aus. Vgl. *Díaz y Díaz*, Manuscritos (1995), 60; *Koningsveld*, Latin-Arabic Glossary (1977), 46f.

140 Für die Anregung zu diesem Thema danke ich Herrn Prof. Dr. Michele C. Ferrari.

141 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 2. Zu Hostegesis vgl. auch *Palacios Royán*, Colaboracionismo (1993).

142 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 3.

143 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 4. Es wird vermutet, dass es sich bei dem im Brief von Saulus an Albarus genannten *pseudoepiscopus* um Samuel von Elvira handelt. Vgl. Albarus, Epistulae. Ed. *Gil Fernández*, 222–224 (Nr. 12), hier 224.

144 Vgl. Colección de canones. Ed. *Tejada y Ramiro*, 33–36.

verhandelt werden sollte, reichte Samson sein Glaubensbekenntnis,[145] das eine Zusammenfassung seiner Theologie beinhaltet, die er im ersten Buch des ‚Apologeticus' entwickelt, bei den Bischöfen ein. Aber auf dem Konzil erschien Hostegesis mit einem von ihm vorbereiteten Urteilsspruch und zwang die Bischöfe dieses Urteil, das Samson aus seinem kirchlichen Amt und der christlichen Gemeinschaft ausschloss sowie den Umgang mit ihm verbat, zu unterschreiben. Dieses Dokument hatte Hostegesis auch nach Tucci gesandt, wo Samson es später fand und seinem ‚Apologeticus' beifügte.[146] Samson berichtet, dass die Bischöfe später teils mündlich, teils in Briefen ihr Urteil aufhoben und ihn an der Kirche des heiligen Zoilus in Córdoba wieder in ein kirchliches Amt einsetzten.[147] Schließlich beriefen Hostegesis und der mit ihm verbündete Servandus,[148] der als *conde* höchster Justizbeamter der Christen in Córdoba und ein Vertrauter des Emirs war, 864, vielleicht schon 863, ein Konzil[149] in Córdoba ein. Von den geladenen Bischöfen kamen nur zwei, die übrigen Plätze in der Kirche des heiligen Acisclus wurden laut Samson mit Juden und Muslimen besetzt.[150] Hostegesis und Servandus entfernten Valentius,[151] den mit Samson befreundeten Cordobeser Bischof, aus seinem Amt und erhoben den ihnen gewogenen und von Samson als *sayonus muzlemitus*[152] bezeichneten Stefanus Flaccus zum Bischof von Córdoba.[153] Samson floh daraufhin nach Tucci. Später sandte Hostegesis eine modifizierte Fassung seiner Anschuldigungen und des in seinem Urteilsspruch formulierten Glaubens an die christlichen Gemeinden der Baetica, auch nach Tucci, wo Samson das Dokument fand und in seinen ‚Apologeticus' integrierte.[154]

145 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 1: *Credulitatem quam Samson in concilio episcopis dedit.* Das Bekenntnis gefiel den Bischöfen sehr. Vgl. Apol., lib. 2, cap. 2: *Quod hanc fidem episcopi in nullo reprehenderunt, verum etiam laudaverunt.*

146 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 3: *Exemplar settentię sub nomine concilii ab Hoste Ihesu dictatę.*

147 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 8. Die Bischöfe werden hier namentlich genannt.

148 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 5. Servandus wird auch in dem Brief von Albarus an Romanus genannt. Vgl. Albarus, Epistula IX. Ed. *Gil Fernández*, 211–214, hier 214.

149 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 8, Z. 19–31. Über diese Versammlung ist nichts weiter bekannt.

150 Zur Vorstellung von der Reinheit christlicher Institutionen siehe den Beitrag ‚Reformdiskussion und Abgrenzung. Christen und Juden in Augsburg zur Zeit des Basler Konzils', unten 68–81.

151 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 7.7. Valentius, der von Samson sehr gelobt und als tiefgläubig, enthaltsam, demütig, gelehrt, gerechtigkeits- und wahrheitsliebend beschrieben wird, war erst kurz zuvor zum Bischof von Córdoba berufen worden.

152 Die Bezeichnung *saionus muzlemitus* bedeutet in etwa „Gefolgsmann der Muslime". Der Germanismus *saionus* ist über gotisch *saio* ins Lateinische gelangt. Vgl. *Kögel*, Sagibaro (1889). Eine sprachliche Besonderheit ist das bei Samson erstmals bezeugte Wort *muzlemitus*. Es wurde aus arab. *muslim* übernommen und ist bis heute außerdem nur in einer Leonesischen Quelle aus dem 10. Jahrhundert belegt. Vgl. *Oliver Pérez*, Arabismos (2004), Nr. 271.

153 Vgl. Apol., lib. 2, praef. 8, Z. 21–28. Im muslimischen Herrschaftsbereich Spaniens wurden die Bischöfe zu dieser Zeit meist nur von den Gläubigen eingesetzt, weil kein christlicher König an der Erhebung beteiligt werden konnte. Vgl. *Herbers*, Geschichte Spaniens (2006), 92.

154 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 5: *Exemplar credulitatis eorum qui Hosti Ihesu communicant ad sedem Tucitanem directum.*

Hostegesis beschuldigt Samson, dass dieser außer an die drei Personen der Trinität an er weiß nicht, welche andere Klasse von ähnlichen Wesen, die nicht geschaffen, sondern Schöpfer seien, glaube: (…) *preter tribus divinitatis personis, id est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, qui una non ambigitur esse substantia, alias nescimus quas similitudines non creaturas, sed esse asserat creatores, ut immo quam gentilium vanitates pluralitate deorum introducat* (…).[155] Somit verehre Samson wie die Heiden eine Vielzahl von Göttern. Samson beginnt seine Antwort auf den Polytheismusvorwurf, indem er auf die Mehrdeutigkeit der Anschuldigung hinweist, da die Namen der anderen ‚Götter' von Hostegesis nicht genannt werden. Samson entgegnet, dass Hostegesis und seine Anhänger wohl Namen und Personen der Trinität verwechseln, er hingegen weiß, dass *hęc omnia nomina unam signare creatricem substantiam sine ulla ambiguitate*.[156] Ein weiterer Anklagepunkt des Hostegesis gegen Samson ist, dass sich die Göttlichkeit gemäß Samson ausbreite wie die Erde, das Wasser, die Luft oder das Licht. Samson behaupte sogar, dass Gott durch seine Wesenheit (*essentia*) genauso in dem Propheten, der voraussagt, wie in dem Teufel oder in Götzenbildern sei. Gott wohne sogar besonders unter Schmutz, Götzen, Fliegen, Würmern, Wanzen und Mücken.[157] Hostegesis versichert dagegen: *Nos autem per subtilitatem eum* [*Deum*] *credimus infra omnia esse, non per substantiam*.[158] Samson widerspricht, gesagt zu haben, dass sich die Göttlichkeit ausbreite wie die Erde, das Wasser, die Luft oder das Licht, denn diese Aussage mache keinen Sinn, da alle diese Dinge körperlich seien, und Gott dagegen geistig sei.[159] Samson bekräftigt: (…) *in singulis rebus ab eo creatis Deum totum esse per substantiam et credidi semper et credo* (…).[160] Er schreibt, es sei Blasphemie zu behaupten, dass Gott in allem durch seine *subtilitas* und nicht durch seine *substantia* sei. Aufgrund dieses Bekenntnisses des Hostegesis bezeichnet Samson ihn als *nobę secte inventor aut certe veteris antropomorfię excitator*[161] und bringt seinen Widersacher immer wieder mit den Anthropomorphiten in Verbindung. Der Anthropomorphismus ist eine Glaubensrichtung, die ursprünglich im 4. Jahrhundert im Vorderen Orient verbreitet war.[162] Als ihr Hauptvertreter gilt Audaeus,

155 Apol., lib. 2, cap. 3, Z. 20–24.

156 Apol., lib. 2, cap. 9.5, Z. 72f.

157 Apol., lib. 2, cap. 5.3, Z. 21–23.: (…) *quur a quibusdam otiosis fauctoribus inter stupra et idola et muscarum et vermium immoque cimicum et culicum specialiter habitaturum fatetur?* Vgl. auch Apol., lib. 2, cap. 3, Z. 13–18; cap. 5.3, Z. 21–23.

158 Apol., lib. 2, cap. 3, Z. 18f.

159 Apol., lib. 2, cap. 8.2, Z. 12–21.

160 Apol., lib. 2, cap. 8.2, Z. 38f.

161 Apol., lib. 2, cap. 18.1, Z. 1–2. Vgl. auch ebd., cap. 21.6, Z. 28–37; cap. 21.1, Z. 1f.: *nobe secte inventor aut veteris* (…) *perfidię innobator*. Vgl. dazu *Menéndez Pelayo*, Historia (1947), 73–83; *Gams*, Kirchengeschichte (1874), 318.

162 Hauptquellen für die Lehre der Anthropomorphiten sind der zwischen 374 und 377 verfasste ‚Panarion' (cap. 70) des Epiphanius von Salamis, eine Darstellung von 80 Häresien, und das ‚Haereticarum fabularum compendium' (lib. 4, cap. 10) des Theodoret von Kyrus, das zwischen 449 und 466 entstanden ist. Vgl. dazu *Walch*, Entwurf (1766), 300–321.

nach dem die Anhänger dieser Lehre auch Audaeaner oder Audianer genannt wurden. Grundlegend für ihren Glauben ist die auf Gen 1,26f. beruhende Vorstellung, nach der Gott den Menschen nach seinem Ebenbild schuf. Die Audaeaner postulieren, dass Gott einen Körper habe, eine menschenähnliche Gestalt und berufen sich auf weitere Stellen in der Heiligen Schrift, in denen Gott Augen, Ohren, Hände usw. zugesprochen werden. Hostegesis beschuldigt Samson außerdem, dass er Texte der Kirchenväter verurteile, die im Gottesdienst gesungen werden.[163] Es handelt sich um die Antiphon *O quam magnum miraculum inauditum! Virtus de celo prospexit, obumbravit uterum virginis, potens est magestas includi infra cubiculum cordis ianuis clausis.*[164] Hostegesis bestätigt die Rechtmäßigkeit der Formulierung dieser Antiphon und schreibt, dass der Text dem wahren christlichen Glauben entspreche und zu Recht gegen Nestorius vorgetragen werde: *Nec preteriendum est huius antifone textum exprimere, ut ilico ex ea ostendatur fidei meritum que tunc recte expressa est contra Nestorium.*[165] Nestorius vertrat die Anschauung, dass Maria nicht Gott, sondern den mit Gott vereinten Christus geboren habe. Er war dagegen, Maria als ‚Gottesgebärerin' zu bezeichnen, sondern ließ ihr den Titel ‚Christusgebärerin' zuteil werden.[166] Die christologischen Diskussionen der Alten Kirche, die bereits Ende des 8. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel durch den von Elipandus von Toledo und Felix von Urgel vertretenen Adoptianismus, der besagt, dass der Sohn Gottes als Mensch nur dessen Adoptivsohn gewesen sein könne, wieder aufgenommen wurden, leben erneut auf.[167] Ob diese Glaubensvorstellungen möglicherweise durch den Kontakt mit dem streng monotheistisch ausgerichteten Islam entstanden, kann letztendlich nicht entschieden werden.[168] Samson hingegen bestätigt seine eigenen kritischen Äußerungen über den Text der Antiphon und bezieht sich speziell auf die Formulierung *includi infra cubiculum cordis ianuis clausis*. Gott könne nicht im

163 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 3, Z. 11f. Zur mozarabischen Liturgie vgl. Liber Mozarabicus Sacramentorum. Ed. *Férotin*; Liber Ordinum. Ed. *Férotin*; *Brıyne*, Origine (1913). Die sogenannte mozarabische oder altspanische Liturgie wurde auf dem 4. Konzil von Toledo 633 für das Westgotenreich vorgeschrieben und blieb gebietsweise bis ins 11. Jahrhundert in Gebrauch. Vgl. *Herbers*, Geschichte Spaniens (2006), 56.

164 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 5.2, Z. 1–14, hier Z. 8–11. Die Antiphon ist nachgewiesen in PL 86, 1300. Es handelt sich um den 1850 erfolgten Wiederabdruck der 1775 von Antonio Lorenzana unter dem Titel ‚Breviarium Gothicum secundum regulam Beatissimi Isidori Archiepiscopi Hispalensis iussu Cardinalis Francisci Ximenii de Cisneros prius editum (…)' veröffentlichten Zusammenstellung mozarabischer Hymnen. Lorenzana edierte die Hymnen nach den Handschriften, jedoch ohne seine Quellen zu bezeichnen. Vgl. dazu das Vorwort in Hymnodia Gotica. Ed. *Blume*, 8–20.

165 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 5.2, Z. 6–8. Vgl. auch ebd., Z. 11–14: *Credimus, credimus Verbum Dei omnipotentis inlabsum in uterum virginis et iuxta unionem persone fuisse ianuis clausis. Et ut cedat Nestorii docma, non ambigimus esse eum inclusum iuxta unicum denique Filium nec in Iordane flumine, sed in utero credimus incarnatum.*

166 Vgl. *Ritter*, Dogma (1982), 245–253; *Hausammann*, Alte Kirche: Christusbekenntnis (2004), 27–47.

167 Vgl. dazu *Millet-Gérard*, Chrétiens mozarabes (1984), 193–202.

168 Zu dieser Diskussion vgl. *Urvoy*, Pensée religieuse (1983), 427–432, und *Cavadini*, Last Christology (1993).

Schlafgemach des Herzens eingeschlossen sein, denn er sei wahrhaftig innerhalb und außerhalb aller Dinge.[169] Die göttliche Natur könne, weil sie nicht an einen bestimmten Ort gebunden und unbegrenzt sei, nicht im Herzen der Jungfrau eingeschlossen sein. Zudem ermögliche diese Formulierung die Interpretation, dass die Inkarnation im Herzen und nicht im Leib Marias stattfand. Es gebe sogar Versionen dieser Antiphon, berichtet Samson, in denen man *infra cubiculum regni* oder *infra cubiculum uteri* sang.[170] Samson vermutet, dass der von Hostegesis so gelobte Text der Antiphon ursprünglich in arianischer Umgebung entstanden sein könnte: *forte ab antiquis ędita qui sub Arriano herrore positi pridem occupabant Hispaniam, asserentes divinitatem Filii Dei creatam, ac proinde localem* (…).[171] Die Westgoten bekannten sich bis zum Ende des 6. Jahrhunderts zum Arianismus. Die Arianer glaubten, dass der Sohn Gottes nicht ewig wie Gott Vater sei, sondern ein Geschöpf durch Schöpfung aus dem Nichts. Erst Rekkared I. trat 587 zum Katholizismus über, und 589 erklärte das 3. Konzil von Toledo den römisch-katholischen Glauben zum einzigen Bekenntnis des Westgotenreichs.[172] Samson schreibt, wenn jedoch – was er selbst nicht glaubt – *includi* in der Bedeutung von *esse* verstanden werde, und wenn man *Herz* zum *Leib* sage, dann könne die Formulierung der Antiphon theologisch richtig interpretiert werden.[173]

Die Vorwürfe sowohl von Hostegesis als auch von Samson erinnern an typische Unterstellungen, die den Muslimen von Christen hinsichtlich ihres Glaubens gemacht wurden. Dabei darf man nicht vergessen, dass der Islam von den hispanischen Christen als eine Häresie des Christentums und keineswegs als fremde Religion wahrgenommen wurde.[174] Diese Anschauung findet sich bereits bei Johannes von Damaskus in seinem ‚Buch über die Irrlehren', in dem er verschiedene Häresien beschreibt, darunter auch den Islam, der als eine von dem falschen Propheten Muḥammad gegründete Sekte dargestellt wird.[175] Außer den üblichen Anklagen hinsichtlich der fragwürdigen Moral Muḥammads und der Muslime wird der Islam hier erstmals unter theologischem Aspekt behandelt. Johannes stellte die dogmatischen Gegensätze heraus, die Islam und Christentum trennen. Die wichtigsten Unterschiede zwischen Christentum und Islam betreffen die zentralen christlichen Lehren der Gottessohnschaft Jesu und der Trini-

169 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 7.4, Z. 19–21; vgl. auch ebd., cap. 12.2, Z. 48f.

170 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 15.2, Z. 2f.

171 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 15.2, Z. 8f.

172 Vgl. *Ritter*, Dogma (1982), 144–151; *Herbers*, Geschichte Spaniens (2006), 44f.

173 Vgl. Apol. lib. 2, cap. 15.3, Z. 1–3.

174 Siehe dazu den Beitrag ‚Der Kontakt zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel hagiographischer Quellen des 8.–11. Jahrhunderts', oben 23–41. Zum Begriff ‚Häresie' und zu den Häresien in der frühchristlichen Kirche vgl. *Hausammann*, Alte Kirche: Frühchristliche Schriftsteller (2001), 55–59.

175 Vgl. *Franke*, Freiwillige Märtyrer (1958), 29f.; *Millet Gérard*, Chrétiens mozarabes (1984), 185–189. Die Echtheit dieses Kapitels ist allerdings umstritten. Vgl. auch *Ferrari*, Johannes Damascenus (2004).

tät.[176] Aufgrund dieser Differenzen unterstellte man Muḥammad eine Verfälschung der christlichen Lehre und stellte ihn mit Arius oder Nestorius, die beide die Göttlichkeit Christi abgelehnt hatten, in eine Reihe mit christlichen Ketzern.[177] Genau diese trinitarischen und christologischen Themen werden von Hostegesis aufgegriffen, um Samson Abweichungen vom christlichen Dogma zu unterstellen.

Die lateinische Sprache in al-Andalus

In al-Andalus wurden verschiedene Sprachen gesprochen und geschrieben.[178] Man verständigte sich mittels einer arabischen Umgangssprache und Romanisch, einer gesprochenen Form des Lateinischen mit regionalen Unterschieden, das viele Lehnwörter aus dem Arabischen aufnahm und auch als Mozarabisch bezeichnet wird. Die Berber scheinen ihre Sprache schnell zugunsten des Arabischen aufgegeben zu haben. Geschrieben wurden Lateinisch und Arabisch sowie Hebräisch von den Juden für religiöse Literatur und Dichtung. Arabisch wurde in den Bereichen Religion, Literatur und Verwaltung verwendet. Gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Aufstieg war direkt mit arabischen Sprachkenntnissen verbunden. So übernahmen viele Christen arabische Lebensformen sowie die Sprache, und das Arabische löste im Laufe der Zeit in zunehmendem Maße das Lateinische als Schrift- und Kultursprache ab.[179] In Córdoba, der Hauptstadt des maurischen Spanien, umgaben sich ʿAbd ar-Raḥman II. und dann sein Nachfolger ʿAbd ar-Raḥman III. mit Wissenschaftlern, Dichtern und Philosophen aus Bagdad und förderten arabische Kultur nach orientalischem Vorbild. So begann im 9. Jahrhundert die Blüte der arabischen Kunst und Literatur zum Beispiel mit Dichtern wie dem berühmten Ziryab, der am Cordobeser Hof für seine orientalische Musik und arabischen Lieder ein aufnahmebereites Publikum fand.[180] Orientalische Kultur übte eine große Anziehungskraft aus und wurde in verschiedenen Lebensbereichen, auch für die christliche Jugend, zum modischen Vorbild. Dagegen wurde die lateinische Schriftsprache nur noch von wenigen Gelehrten beherrscht und fungierte letztendlich als Ausdrucksmittel von Zusammenhalt und Widerstand gegen die Orientalisierung. Aus al-Andalus sind nur wenige Texte überliefert, die während der arabischen Herrschaft in lateinischer Sprache verfasst wurden,[181] und damit bewusst lateinisch-christliche Traditionen fortführten. Nach der

176 Zur Ausbildung der Trinitätslehre vgl. *Hausammann*, Alte Kirche: Gottes Dreiheit (2007), 1–154 und zur Christologie vgl. *Hausammann*, Alte Kirche: Christusbekenntnis (2004), 1–145.

177 Vgl. *Bobzin*, Koran (2004), 11f.

178 Vgl. *Wasserstein*, Language Situation (1991); *Ángeles Gallego*, Languages (2003).

179 Vgl. *Wright*, End of Written Ladino (1998).

180 Vgl. *González Palencia*, Historia (1945), 48–50; *Millet-Gérard*, Chrétiens mozarabes (1984), 158f.

181 Vgl. *Gil Fernández*, Corpus (1973). Eventuell entstanden auch einige Passiones, so die ‚Passio Nunilonis et Alodiae', die ‚Passio Pelagii' und vielleicht auch die ‚Passio Argenteae' in al-Andalus. Siehe oben 23f. Zur lateinischen Sprache als Ausdrucksform von Identität vgl. auch *Ferrari*, Language (2006).

zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts ist kein lateinischer Text von Bedeutung aus al-Andalus tradiert. Dagegen sind Übersetzungen christlicher Texte ins Arabische bekannt, so eine Psalmenübersetzung von 889 und eine Evangelienübersetzung aus dem Jahr 946.[182] Der Aufstieg der arabischen Kultur und Literatur ging einher mit der Dekadenz der lateinischen Sprache, die von Cordobeser Autoren beklagt wird.[183] So beginnt auch Samsons Entgegnung auf die beiden Anklageschriften des Hostegesis mit einer deftigen Kritik an dessen Lateinkenntnissen: *Ubi si Latinitatem quis querat, difficile poterit invenire, si ortografię disciplinam, nullam sentiet esse, si sensum discutiat, insani capitis verba mox poterit censere.*[184] Samson bezeichnet Hostegesis als *nove Latinitatis inventor*,[185] hebt im folgenden Rechtschreib- und Grammatikfehler exemplarisch hervor und macht sie lächerlich. Beispielsweise tadelt Samson die Graphie von *contentus*,[186] denn Hostegesis schreibt das Wort mal mit *mp*, mal mit *m*: *contemptus* oder *contemtus*.[187] Allerdings waren die Schreibungen *contemtus* und *contemptus* für *contentus* üblich im Latein dieser Zeit und finden sich ebenso bei Albarus.[188] Samson kritisiert außerdem die Kombination von *contenti essemus* mit dem Nominativ *simplicitas*, denn der richtige Kasus sei, sagt Samson, der Dativ *simplicitati*. Im westgotischen und mozarabischen Latein stehen die Adjektive *dignus, indignus, proprius* und andere mit dem Dativ.[189] Gewertet werden kann dies als Reaktion auf die Tendenz den Universalkasus *simplicitate(m)* zu verwenden. Des Weiteren tadelt Samson sowohl die Neubildung *idolatrix* als auch die Verwendung der femininen statt der maskulinen Form. Samson erteilt Hostegesis eine grammatische Lektion über das Genus der Suffixe *-tor* und *-trix*, denn wenn Hostegesis ihn mit diesem Wort beleidigen wolle, müsse es *idolator* heißen.[190] Die Formulierung der Anklage des Hostegesis, dass Gott besonders (*specialiter*) unter Schmutz, Götzen, Fliegen, Würmern, Wanzen und Mücken wohne, schreibt Samson ebenfalls den mangelhaften Lateinkenntnissen seines Gegners zu, der *specialiter* schreibe, wenn er *nominatim* meine.[191] Samson kritisiert Orthographie, Morphologie, Syntax und Lexik

182 Vgl. *Wasserstein*, Language Situation (1991), 6f.

183 Vgl. die berühmte Klage von Albarus, Indiculus, cap. 35. Ed. *Gil Fernández*, 313–315.

184 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 7.1, Z. 9–11.

185 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 7.3, Z. 12.

186 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 7.2 und 7.3.

187 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 3, Z. 33: *contempti*; ebd., cap. 5.3, Z. 100: *contempti*; ebd., cap. 5.4, Z. 4: *contemti*.

188 Vgl. *González Muñoz*, Sobre la latinidad (2001), 387f.; *González Muñoz*, Latinidad mozárabe (1996), 77f. mit Angabe der Textstellen bei Albarus.

189 Vgl. *González Muñoz*, Latinidad mozárabe (1996), 152f. Beispiele hierfür gibt es bereits in der Vulgata.

190 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 7.5. Allerdings findet sich *idolatrix* bereits in einem anonymen Lukaskommentar aus dem 8. Jahrhundert Der passende Ausdruck *idololatres* wird schon von Tertullian und Prudentius verwendet. Vgl. *González Muñoz*, Sobre la latinidad (2001), 390; *Herrera Roldán*, Novedad léxica (2001), 67f. und Anm. 29.

191 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 17.3, Z. 28f.

von Hostegesis' Latein. Die von Samson getadelten Abweichungen von der Norm sind bei Hostegesis verglichen mit der Kürze des Textes ziemlich hoch. Andererseits finden sich die gleichen ‚Fehler' auch bei Albarus, der als stilistisches Vorbild seiner Zeit galt. Samsons hartes Urteil muss somit relativiert werden, sodass Hostegesis nicht als inkompetenter Schreiber gelten darf.[192]

Samsons Quellen und Autoritäten

Zur Unterstützung seiner Argumentation gegen die Vorwürfe des Hostegesis, zu dessen Belehrung, aber auch zur Darstellung seiner Theologie zitiert Samson aus zahlreichen Texten, die für ihn Autorität besitzen. Dazu gehören die Bibel, spätantike und westgotische Autoren sowie Konzilsbeschlüsse. In seiner Verteidigungsschrift beruft Samson sich vor allem auf die Bibel,[193] den fundamentalen Text der christlichen Gemeinschaft. Im ersten Buch des ‚Apologeticus', in dem Samson seine Theologie entwickelt und darlegt, stammen die Zitate, mit denen er seine Aussagen stützt, fast ausschließlich aus der Bibel. Insgesamt finden sich in Samsons ‚Apologeticus' über fünfhundert Bibelzitate, eingeschlossen solche, die sekundär durch Zitate aus exegetischer Literatur in den Text aufgenommen wurden.[194] Dabei werden das Alte und Neue Testament etwa gleichstark berücksichtigt.[195] Diese Fülle an Bibelzitaten dokumentiert, dass Samsons Argumentation auf einer umfassenden Kenntnis der Heiligen Schrift beruht. Besonders wichtig ist für Samson zur Unterstützung und Bekräftigung seiner Argumente sowohl gegen die Anklagen des Hostegesis als auch für seine Theologie die exegetische Literatur der Spätantike, aus der etwa hundertdreißig Zitate stammen. Von herausragender Bedeutung ist für Samson Gregor der Große, der mit über vierzig, zum Teil sehr umfangreichen Zitaten aus den ‚Moralia in Iob', den ‚Homiliae in Ezechielem' und den ‚Homiliae in evangelia' an der Spitze der zitierten Autoren steht. Gregor war um eine enge Verbindung mit dem spanischen Westgotenreich bemüht. Während seines Pontifikats trat König Rekkared zum Katholizismus über und verfolgte seitdem den Arianismus. Samson zitiert etwa fünf-

192 Banniard meint, dass Hostegesis absichtlich einen einfachen Stil gewählt habe, um allgemein verstanden zu werden. Vgl. *Banniard*, Viva voce (1992), 478–481; dagegen *Wright*, End of Written Ladino (1998), 30f.

193 Zur Überlieferung der Bibel in Spanien vgl. *Fischer*, Lateinische Bibelhandschriften (1985), 70–80; *Williams*, Bible (1999), 179–218; *Ferrari*, Bibelhandschriften (2002), 187, und den Exkurs von José Manuel Sánchez Caro in *Pérez Fernández / Trebolle Barrera*, Historia de la Biblia (2006), 311–337.

194 Es handelt sich hierbei um gut fünfzig Zitate aus Texten von Gregor (29), Julian (12), Claudianus (4), Cassian (2), Augustinus (1), Hieronymus (1) und Fulgentius (1).

195 Die meisten Zitate stammen aus den Lehrbüchern und Psalmen (ca. 150), aus den Briefen (etwa 140: 102 aus den Paulusbriefen, 20 aus den Johannesbriefen, elf aus den Petrusbriefen, sechs aus dem Jakobusbrief und eines aus dem Judasbrief) und aus den Evangelien (ca. 130: 58 aus Johannes, 38 aus Matthäus, 25 aus Lukas und neun aus Markus). Dann folgen etwa fünfzig Zitate aus den Prophetenbüchern, von denen Samson eindeutig Jesaja (über dreißig Zitate) bevorzugt, und ca. vierzig aus den Büchern Mose, hauptsächlich aus der Genesis.

undzwanzigmal aus verschiedenen Werken von Augustinus.[196] Zu den im Vergleich zu Gregor und Augustinus weniger bekannten, aber von Samson häufig zitierten Autoren gehören Fulgentius von Ruspe und Claudianus Mamertus, wobei letzterer von keinem anderen der im ‚Corpus Scriptorum Muzarabicorum' zusammengestellten Autoren zitiert wird.[197] Deutlich weniger Zitate gehen auf Werke von Hieronymus und Ambrosius zurück.[198] Jeweils ein oder zwei Zitate stammen aus neun weiteren spätantiken Werken.[199] Samson besitzt hervorragende Kenntnisse der patristischen Literatur, darunter auch viele antihäretische Schriften. Auffallend ist die beachtliche Vielzahl der Texte, aus denen Samson zitiert. Wahrscheinlich stammen nicht alle Zitate aus erster Hand, sodass Samson auch aus patristischen Florilegien geschöpft hat, die seit der Westgotenzeit verbreitet waren.[200] Bei den meisten Argumentationen gegen die Vorwürfe des Hostegesis und in dogmatischen Fragen sind die patristischen Autoren für Samson die höchste Autorität. Wichtig sind für Samson auch Autoren des Westgotenreichs, die von ihm aber bei weitem nicht so häufig zitiert werden wie die Schriftsteller der Spätantike. Insgesamt etwa dreißigmal zieht Samson westgotische Autoren zur Bekräftigung seiner Aussagen heran. Die meisten Zitate (11) hat Samson aus Werken des Julian von Toledo entnommen.[201] Weitere zehn Zitate stammen aus Werken Isidors, der für Samson *Doctor namque egregius meritis et facundia clarus* ist.[202] Über Isidor ist auch ein Zitat aus Vergils ‚Eclogae' in den ‚Apologeticus' gelangt. Samson zitiert außerdem viermal aus ‚De virginitate Mariae' und den ‚Sermones' des Ildefons von Toledo. Ein Zitat stammt aus den ‚Sententiae' des Taio von Zaragoza. Jeweils zwei Zitate können liturgischen Büchern, die seit dem Westgotenreich in Spanien im Gottesdienst verwendet wurden, dem ‚Liber ordinum' und dem ‚Liber sacramentorum', zugeordnet werden. Bei den meisten Zitaten

196 Vor allem aus ‚De civitate Dei', ‚De diversis quaestionibus', ‚De trinitate' und der pseudo-augustinischen Schrift ‚Dialogus quaestionum', aber auch aus den ‚Confessiones', den ‚Sermones' sowie aus einem Brief.

197 Vgl. *Gil Fernández*, Corpus (1973), Bd. 2, 726. – Fulgentius bekämpfte den Arianismus und verteidigte die Trinitätslehre und Christologie. Bei Samson finden sich siebzehn Zitate aus ‚De incarnatione filii Dei' und sechs aus ‚De fide ad Petrum'. Aus ‚De statu animae', in dem Claudianus die Unkörperlichkeit der Seele verteidigt, zitiert Samson knapp zwanzigmal.

198 Zwei Zitate sind den Briefen und jeweils eins dem ‚Commentarius in epistolam ad Philemonem' und der ‚Vita S. Pauli' des Hieronymus entnommen. Aus ‚De fide' des Ambrosius, einer dogmatischen Schrift gegen die Arianer, zitiert Samson zweimal und aus den ‚Hymni' einmal.

199 Aus ‚De nativitate' des Juvencus, ‚Exorcismi' und ‚Epistolae' des Cyprian, Hilarius' ‚De Trinitate', ein dogmatisches Werk gegen die Arianer, in dem das gleichermaßen Gott- und Menschsein des Sohnes verteidigt wird, Cassians ‚Collationes patrum Sceticorum', Eucherius' ‚Instructiones', ‚De ecclesiasticis dogmatibus' des Gennadius, dem ‚Sermo asceticus' des Ephraem und aus den ‚Disticha Catonis'.

200 Vgl. *Herrera Roldán*, Cultura (1995), 54.

201 7 aus den ‚Anticimena', 2 aus ‚Missa cotidiana' und jeweils eins aus ‚De comprobatione sextae aetatis' und dem ‚Prognosticon futuri saeculi'.

202 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 1.3, Z. 1. Die Zitate sind Isidors ‚Etymologiae', ‚Sententiae', ‚Differentiae' und ‚De ecclesiasticis officiis' entnommen.

gibt Samson den Autor und das Werk an, von dem bzw. aus dem die Textstelle stammt. Bei Samson ist somit eine bewusste Aneignung von Vergangenheit festzustellen, womit das Ziel unterstrichen wird, sich in umfassende christliche Traditionen stellen zu wollen. Samsons ‚Apologeticus' zeugt von seiner breit gefächerten Belesenheit und profunden Gelehrsamkeit.[203] Nur wenige Zitate werden von ihm dem falschen Autor zugeschrieben.[204] Einige dieser Verwechslungen waren jedoch im ganzen Mittelalter geläufig und unterstützen die Vermutung, dass Samson teilweise aus zweiter Hand zitiert. Die große Wertschätzung der von Samson rezipierten Literatur zeigt sich noch heute an den Texten, die in Handschriften in westgotischer Schrift aus dem 9. Jahrhundert bzw. in Kopien solcher Handschriften erhalten sind.[205] Aus dieser Zusammenstellung der von Samson rezipierten und zitierten Literatur wird deutlich, dass er fest in spätantiken und westgotischen Traditionen verwurzelt ist. Samson beruft sich auf diese Traditionen und nutzt sie zur christlichen Selbstvergewisserung und um das Identitätsbewusstsein der christlichen Gemeinde Córdobas zu stärken. Besonders die Bibel und die lateinische Patristik sind für Samson identitätsstiftende Literatur. Eine weitere Grundlage seiner Argumentation bilden Konzilstexte, in denen Glaubensbekenntnisse und Glaubensvereinbarungen der Kirche schriftlich festgehalten wurden.[206] Samson zitiert mit Angabe seiner Quelle aus dem Vorwort des Konzils von Ephesos (431), auf dem auch die Lehre des Nestorius verurteilt und über die Christologie diskutiert wurde.[207] Samson beruft sich somit bewusst auch auf christlich-dogmatische Konventionen. Inhaltliche und teilweise wörtliche Übereinstimmungen mit dem als ‚Quicumque' bezeichneten Pseudo-Athanasischen Bekenntnis, das zwischen 430 und 500 in Südfrankreich von einem unbekannten Autor verfasst wurde,[208] aber vor allem mit Toledanischen Konzilsbeschlüssen – vorwiegend der 11. Synode von Toledo (675) – wurden aufgezeigt.[209] Samsons Theologie und die Verteidigung seines Glaubens beruht auf fundiertem theologischen Wissen. Samson kennt, beherrscht und nutzt dogmatische Schriften. Samson beruft auf westgotische Traditionen und argumentiert dem christlichen Dogma entsprechend, wie es von den Westgoten auf der Iberischen Halbinsel schriftlich festgehalten wurde. Seine Theologie ist fest in der lateinisch-christlichen Tradition verwurzelt, und er ist mit den Glaubensbekenntnissen und deren Formulierungen bestens vertraut. Samson nutzt diese zur Selbstvergewisserung,

203 Zur Ausbildung der Christen in Córdoba im 9. Jahrhundert vgl. *Herrera Roldán*, Escuelas (1996).

204 Z. B. ein Ambrosius-Zitat dem Sedulius, zwei Ildefons-Zitate dem Augustinus, ein Gennadius-Zitat dem Hieronymus oder ein Taio-Zitat dem Gregor. Vgl. Apol., lib. 1, cap. 8.2, Z. 36; lib. 2, cap. 1.2, Z. 20–22; cap. 14.2, Z. 9f.; cap. 9.5, Z. 14; lib. 1, cap. 5.3, Z. 55–58.

205 Vgl. *Millares Carlo*, Corpus (1999).

206 Vgl. *Denzinger*, Kompendium (2001). Zu den Konzilien von Toledo vgl. auch Concilios visigóticos. Ed. *Vives*.

207 Vgl. Apol., lib. 2, cap. 14.2, Z. 55–61. Vgl. dazu *Hausammann*, Alte Kirche: Christusbekenntnis (2004), 36–45.

208 Vgl. *Denzinger*, Kompendium (2001), 75f.

209 Vgl. die Einleitung von Gonzalo del Cerro Calderón in: Apologético. Ed. *Palacios Royán*, 15–19.

um sich gegen muslimische Glaubensvorstellungen abzugrenzen und um das christliche Identitätsbewusstsein zu stärken.

Rückbesinnung als identitätsstiftendes Mittel bei Samson

Hostegesis greift mit den Themen Christologie und Trinität wichtige Grundlagen des Christentums auf, um Samson Abweichungen von der christlichen Lehre zu unterstellen. Gerade diese Themen werden durch den Kontakt mit muslimischen Glaubensvorstellungen wieder hochaktuell. Samson tritt uns durch seinen ‚Apologeticus' als tiefgläubiger Katholik und engagierter Verteidiger des Christentums entgegen. Seine Theologie und seine Argumente, mit denen er seinen Glauben verteidigt, gehen mit dem christlichen Dogma konform, wie es bis zur Westgotenzeit schriftlich festgehalten wurde. Samson wendet sich mit seiner Schrift an die Christen in al-Andalus und verkündet die maßgeblichen Fundamente des Christentums. Er prangert die Dekadenz der Geistlichen an, die vom Christentum abgefallen sind oder sich muslimischen Glaubensvorstellungen annähern. Dass Integration in eine Gruppe nicht zwangsläufig bedeuten muss, sich von einer anderen Gemeinschaft zu distanzieren, wird am Beispiel Samsons von Córdoba deutlich. Denn obwohl Samson sich für die christliche Gemeinde und seinen Glauben einsetzt, kooperiert er mit den muslimischen Machthabern auf politischer Ebene, indem er für diese als Übersetzer tätig ist. Samson wandte sich mit seinem ‚Apologeticus' an die christlichen Diözesen in al-Andalus. Der Prozess christlicher Identitätsbildung, Samsons Selbstvergewisserung erfolgt zum einen durch Abgrenzung von den Äußerungen und dem Lebenswandel des Hostegesis, seiner Verwandten und Gefolgsleute, aber vor allem durch die Verwendung der lateinischen Sprache sowie mittels Rückgriff auf die Bibel und das Erbe der lateinischen Kirchenväter. Samson kämpft für seine Gemeinde und deren kollektive Identität. Hauptsächlich die Bibel, dann spätantike und westgotische Autoren sowie auf Konzilien formulierte Glaubensgrundsätze besitzen für Samson die höchste Autorität und somit identitätsstiftende Funktion.

Nina Pleuger

Koptische Sprache und Identität im fāṭimidischen und ayyūbidischen Ägypten

Die Kopten sind die autochtonen, dem miaphysitischen Bekenntnis folgenden Christen Ägyptens, die Nachfahren der antiken Ägypter.[210] Zur Zeit der Ayyūbiden (1175–1250) stellten sie eine große Minderheit in einem Land dar, das seit mehr als fünf Jahrhunderten von muslimischen Arabern regiert wurde. Die Beziehungen der Kopten zu den Anhängern der ‚anderen' Religion – des Islam – wurden durch verschiedene

210 *Brett*, Rise (2001), 269f.

Faktoren geprägt, zum Beispiel die politische und ökonomische Situation Ägyptens, die Beziehungen zu den fränkischen Nachbarn und die Politik der muslimischen Behörden.[211] Nach islamischem Recht wurden die Kopten und die Christen allgemein als *ahl aḏ-ḏimma*, als geschütztes „Volk des Vertrags", eingestuft, ein Status, den sie mit den Juden, den Zoroastriern und den Sabäern teilten. So sahen die Kopten die ‚andere' Religion durch den Filter ihres *ḏimmī*-Status, wie es umgekehrt auch für die Muslime galt. Gemäß des sogenannten ‚Pakt des ʿUmar', einer in der überlieferten Form fiktiven Vereinbarung, die zwischen dem zweiten Kalifen ʿUmar und den Christen während der arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert abgeschlossen worden sein soll,[212] wurde den *ḏimmīs* zwar ein geschützter Platz in der islamischen Gesellschaft garantiert, im Gegenzug mussten sie dafür aber eine spezielle Kopfsteuer, die *ǧizya*, zahlen. Zudem war es ihnen verboten, Waffen zu tragen, ihren Glauben zu verbreiten und ohne Erlaubnis neue Kirchen zu bauen oder bereits erbaute zu restaurieren. Weiterhin mussten sie bestimmte Kleidervorschriften befolgen, durften nur eingeschränkt Pferde und Esel benutzen und hatten einen niedrigeren Zeugenstatus vor Gericht. Diese Gesetze wurden je nach Herrscher verschieden rigoros umgesetzt. Dass ihre endgültige Durchsetzung letztlich von der Willkür des jeweiligen Herrschers abhing, verdeutlicht den prekären Status der *ḏimmīs*. Während sie also zu manchen Zeiten durchaus Wohlstand und Einfluss erlangen konnten, waren sie zu anderen Verfolgungen ausgesetzt.[213]

So wurden unter den Fāṭimiden (969–1171) die christlichen und jüdischen Minderheiten (von Ausnahmen abgesehen) durch die schiitischen Herrscher stark gefördert. Deren Toleranz rührte sowohl von ihrer ismailitischen Vorstellung des Imam/Kalifen als Herren aller Untertanen (Muslime wie Nicht-Muslime), als auch von ihrem eigenen Minderheitenstatus im weitgehend sunnitischen Ägypten her.[214] Während dieser Epoche der Integration arabisierten sich die Kopten und verloren weitgehend ihre eigene koptische Sprache, da sie zunehmend das Arabische als Alltagssprache gebrauchten. Die Denkkonzepte des Koptischen und seine Liturgie entsprachen allerdings nicht der arabischen Terminologie, die in der islamischen Gedankenwelt verankert war. So lief die koptische Bevölkerung Gefahr, ihre ‚Erinnerungsfiguren'[215] zu verlieren.

Unter der darauf folgenden Herrschaft der Ayyūbiden (1171–1250) war Ägypten vielleicht von einer noch größeren kulturellen Vielfalt geprägt. Die neuen sunnitisch-

211 *Hunt*, Christian-Muslim Relations (1998), 218.

212 Vgl. dazu *Cohen*, What was the Pact (1999), wonach die inhaltlichen Bestimmungen dieses Vertrags wohl im Wesentlichen authentisch sein dürften.

213 *Noth*, Möglichkeiten (1978); *Bosworth*, Protected Peoples (1980), 15–18; *Stillman*, Art. Dhimma (2006); *Atiya*, Art. Ahl al-Dhimmah, (1991); *Wilfong*, Non-Muslim Communities (1998), 183.

214 *Brett*, Al-Karāza (2005), 36–38; *Brett*, Rise (2001), 385.

215 Assmann bestimmt ‚Erinnerungsfiguren'als Fixpunkte des kulturellen Gedächtnisses, die „durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung)" festgehalten werden. Vgl. *Assmann*, Kollektives Gedächtnis (1988), 12.

kurdischen Herrscher, die von türkischen Verbündeten unterstützt wurden, bestimmten über die Reste der fāṭimidischen Schiiten, die Mehrheit der sunnitischen Muslime, die arabischer oder ägyptischer Herkunft waren, und die Juden und Christen.[216] Die größte Konfessionsgruppe der Christen waren dabei die Kopten, gefolgt von den chalkedonensischen Melkiten (Griechisch-Orthodoxe), den Armeniern, den Syrisch-Orthodoxen (Jakobiten), Äthiopiern, Nubiern und wahrscheinlich einigen Anhängern der Assyrischen Kirche des Ostens (Nestorianer). Die Kopten definierten sich dabei durch ihre Beziehung zu dem kulturellen Milieu, in dem sie sich befanden. Ihr wichtigstes Gegenüber stellte die dominierende muslimische Gemeinschaft dar, während sie innerhalb der Gruppe der Christen seit den byzantinischen Verfolgungen in der vorislamischen Ära vor allem mit den Melkiten rivalisierten. Es gab auch eine kleine, aber wichtige jüdische Gemeinde in Ägypten, doch war sie zu diesem Zeitpunkt kein primärer Bezugspunkt für die Selbstdefinition der Kopten.[217] Die miaphysitischen Kopten identifizierten sich gewöhnlich stark mit den anderen christlichen Gruppen ihrer Konfession, den nubischen und äthiopischen Christen, die unter der Autorität des koptischen Papstes standen, den Syrisch-orthodoxen, sowie den Armeniern.[218]

Obwohl es zahlreiche Fälle von systematischer Unterdrückung und Diskriminierung gab, war diese Epoche dennoch von einer Festigung der koptischen Identität geprägt, handelt es sich doch um das sogenannte ‚Goldene Zeitalter' der koptisch-arabischen Literatur. Indem eine Verbindung der damaligen koptischen Bevölkerung mit ihren Vorfahren hergestellt wurde, wurde vor allem eine positive Definition der eigenen Identität betont. Das kulturelle Gedächtnis wurde dabei im Rahmen sprachlicher (Übersetzung von Texten), bildlicher (Ikonen und darstellende Kunst) und ritueller Ausdrucksformen (Liturgie) gepflegt.[219] Gleichzeitig fand jedoch auch eine negative,

216 Für diese Übergangsperiode vgl. *Lev*, Dismemberment (2007), 129–152.

217 Gleichwohl förderten die fāṭimidischen Kalifen und Wesire (ähnlich wie am ʿabbāsidischen Hof) religiöse Debatten zwischen Juden und Christen am Hof, wie z. B. im Fall des Severus b. al-Muqaffa. Vgl. *Griffith*, Kitāb Miṣbāḥ al-ʿAql (1996), 18; 24. Im 11. Jahrhundert lebten 90 Prozent der Juden im *dār al-Islām*. Vgl. *Ben-Sasson*, Varieties (1995), 17.

218 Im Jahr 1080 legten koptische und armenische Repräsentanten während des Besuchs des armenischen Katholikos Gregor II. in Ägypten ein gemeinsames Glaubensbekenntnis fest, das die Syrisch-Orthodoxen, Nubier und Äthiopier ebenfalls teilten. Vgl. Churches and Monasteries. Ed. *Evetts* (1895), 28, Anm. 2. In der fāṭimidischen Epoche gab es kleinere Konflikte zwischen Kopten und Armeniern, meistens wegen Kirchenbesitzes, die durch die große Zahl der Armenier und ihre privilegierte Position zu dieser Zeit entstanden. Kopten und Syrisch-Orthodoxe sind verschiedene ethnische Gruppen derselben Kirche. Konflikte zwischen ihnen waren selten; es gab allerdings unter dem koptischen Patriarchen Kyrill III. b. Laqlaq einen Streitfall, als dieser einen koptischen Erzbischof in Jerusalem einsetzte, obwohl die Stadt unter der Jurisdiktion der Syrisch-Orthodoxen stand. Vgl. Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 4.1, VIII.

219 *Assmann*, Kollektives Gedächtnis (1988), 13: „Das kulturelle Gedächtnis bewahrt den Wissensvorrat einer Gruppe, die aus ihm ein Bewusstsein ihrer Einheit und Eigenart bezieht. Die Gegenstände des kulturellen Gedächtnisses zeichnen sich aus durch eine Art identifikatorischer Besetztheit im positiven (‚das sind wir') oder im negativen Sinne (‚das ist unser Gegenstück')."

auf Abgrenzung und der Betonung der Andersartigkeit beruhende Identitätsbildung statt. Separatistische Tendenzen entwickelten sich sowohl innerhalb der koptischen Gemeinschaft (von bestimmten Klöstern ausgehend und in apokalyptischer Literatur), als auch außerhalb und zwar einerseits aus politischen Gründen durch Mitglieder der herrschenden muslimischen Schicht und andererseits durch die muslimische Unterschicht aus materiellen Gründen und aus Neid auf die soziale Stellung einer unterworfenen Gruppe.

Unter den Ayyūbiden präsentierte sich die koptische Identität in einem neuen arabischen Gewand. Im Rahmen der zu dieser Zeit einsetzenden großen Übersetzungsbewegung vom Koptischen ins Arabische, und indem einige Kopten nun auch direkt auf Arabisch schrieben, erhoben die Kopten einen eigenen Anspruch auf das Arabische als ihre Sprache.[220]

Sprache und Identität

In den Anfangsjahren der Regierungszeit des ersten ayyūbidischen Herrschers Saladin (1171–1193) verstärkte sich der Druck auf die *ḏimmīs* zunächst.[221] Handelte es sich dabei um eine vorübergehende Phase oder um einen Abschnitt einer längeren Entwicklung? Wie sahen die betroffenen Kopten ihre Situation? Das Leben der *ḏimmīs* war unter den Fāṭimiden (z. B. zu Beginn des 11. Jahrhunderts unter dem Kalifen al-Ḥākim) sicherlich nicht immer einfach gewesen, aber als Minderheitenherrscher waren die schiitischen Fāṭimiden doch an einer freien Gesellschaft interessiert gewesen, in der viele erfolgreich sein konnten.[222] Dabei hatte es in der ägyptischen Gesellschaft bis dahin Mechanismen gegeben, die dazu beitrugen, die Folgen der Diskriminierung aufzufangen. Dies war vor allem dem Einfluss der vielen hohen koptischen Beamten und armenischen Wesire zu verdanken.[223] Saladin dagegen wollte den sunnitischen Islam in Ägypten wieder fest etablieren und außerdem die Unterstützung der muslimischen Bevölkerung nicht nur zur Legitimierung seiner Herrschaft, sondern auch für seinen *ǧihād* gegen die Franken in Palästina und im syrischen Küstengebiet gewinnen. So richtete er in ganz Ägypten zahlreiche Rechtsschulen (Sg. *madrasa*) und fromme Stiftungen (Sg. *waqf*) ein, wodurch der Einfluss der muslimischen Rechtsgelehrten, die zunehmend konservativ und intolerant waren, stark anwuchs.[224]

Wie erwähnt hatten bis ins 12. und 13. Jahrhundert fast alle Kopten das Arabische als Alltagssprache angenommen und nur wenige verstanden noch Koptisch. Da die christliche Liturgie aber immer noch auf Koptisch gefeiert wurde und relativ wenige christliche Texte in der islamisch zentrierten arabischen Gesellschaft ins Arabische

220 *Wilfong*, Non-Muslim Communities (1998), 190.
221 *Lev*, Saladin (1999), 187–193, siehe dazu ausführlicher unten 63f.
222 *Brett*, Al-Karāza (2005), 38–41.
223 Zu den armenischen Wesiren vgl. *Dadoyan*, Fatimid Armenians (1997), 106–178.
224 *Frenkel*, Political and Social Aspects (1999).

übersetzt wurden, bestand die ernste Befürchtung, dass sich durch den Verlust einer eigenen Kultur und Religion der Zusammenhalt der koptischen Gesellschaft auflösen könnte.[225] So warnte schon im 10. Jahrhundert der koptische Bischof Severus (Sawīrus) b. al-Muqaffaʿ (ca. 905–987), der koptische Glaube und die koptische Identität liefen Gefahr, in der arabisch-muslimischen Kultur unterzugehen. In einem Abschnitt seines ‚Kitāb ad-durr aṯ-ṯamīn fī īḍāḥ ad-dīn', einer Darlegung des Glaubens, der sich mit der Trinitätslehre auseinandersetzt, schreibt er, dass „die arabische Sprache [die Kopten] überwältigt hat", sodass sie kein Koptisch mehr könnten und das Verständnis für die koptische christliche Lehre und ihre Unterscheidung vom Islam verloren hätten. Weiter heißt es dann: „Ich sage, der Grund dafür, dass den Gläubigen dieses Mysterium in dieser Zeit verborgen bleibt, ist ihr Kontakt mit den Fremden. Und durch den Verlust ihrer ursprünglichen koptischen Sprache, in der sie ihre eigene Lehre kennenzulernen pflegten, sind sie zu dem Punkt gekommen, dass sie bei sich nur noch selten die Erwähnung der Heiligen Dreieinigkeit vernehmen, und der ‚Sohn Gottes' wird unter ihnen auch nicht erwähnt, es sei denn in einer Redewendung. Eher hören sie, dass Gott eins ist [*fard*], ewig [*ṣamad*], und den ganzen Rest dieser Art von Sprache, die ‚die anderen' [*al-ghayr*, also die Muslime] sprechen. Die Gläubigen haben sich daran gewöhnt und werden damit erzogen, mit dem Ergebnis, dass die Erwähnung des ‚Sohnes Gottes' für sie schwierig geworden ist und ihnen nicht bewusst ist, dass das irgendeine Erklärung oder Bedeutung hat. Die meisten glauben, wenn sie von ‚Gottes Sohn' oder dem ‚Sohn der Jungfrau Maria' hören, dass er seinen Anfang bei der Jungfrau Maria genommen habe, genau wie ‚die anderen' glauben, wir würden das sagen. Sie wissen nicht, dass er mit Gott ewig ist, von ihm vor Maria und vor aller Zeit geboren, weil Gott nie ohne ihn gewesen ist, weil er sein Sohn ist, sein ewiges Wort, das immer gewesen ist, und immer bei ihm sein wird."[226]

Severus lebte nur einige Jahrzehnte nach der Eroberung des sunnitischen Ägypten durch die schiitischen Fāṭimiden aus Nordafrika und ein Jahrhundert, nachdem der letzte große koptische Aufstand, die Bahurische Steuerrevolte von 829 bis 832, von den ʿAbbāsiden gewaltsam niedergeschlagen worden war und infolgedessen Kopten in großen Wellen zum Islam übergetreten waren.[227] Das Ergebnis dieser Revolten war die Schwächung der koptischen Kirche und das Abreißen der örtlichen Bindungen koptischer Identität.[228] Schon einige Zeit zuvor, im Jahr 705, war in einem Dekret der Gebrauch des

225 *Graf*, Geschichte (1947), 300–324, führt Severus b. al-Muqaffaʿ als den ersten Kopten an, der auf Arabisch schrieb (vgl. ebd., 300–318). Im 12. Jahrhundert scheint Gabriel b. Tarīk (tätig von 1131 bis 1145; vgl. ebd., 324) der erste gewesen zu sein, der arabische Texte verfasste. Zwischen Severus und Gabriel führt Graf lediglich sechs weitere Autoren auf, die Werke in arabischer Sprache schrieben (vgl. ebd., 318–324); daher kann man mit Recht davon ausgehen, dass die arabisch-koptische Literatur im großen Stil erst im 12. Jahrhundert einsetzte und dann im 13. Jahrhundert ihren ersten Höhepunkt erlebte.

226 Zit. nach *Griffith*, Kitāb Miṣbāḥ al-ʿAql (1996), 25; 29.

227 *Malek*, Copts (1993), 303; *Saleh*, Art. Copts (2006), 174.

228 *Brett*, Rise (2001), 279.

Koptischen und des Griechischen in der Verwaltung untersagt und das Arabische als einzige Amtssprache in Ägypten festgelegt worden.[229] Trotzdem sollte es nach heutigem Kenntnisstand zweihundert Jahre dauern, bis mit Severus ein Kopte christliche Theologie auf Arabisch darlegte. Er war sich der aus Unkenntnis resultierenden Versuchung, vom koptischen Glauben abzufallen, sehr wohl bewusst, wie sich auch in seinem ‚Kitāb miṣbaḥ al-ʿAql' zeigt, das „den Leser in seinem Glauben gegen die immerwährende Herausforderung der Konversion zum Islam stärken" sollte.[230]

Ein anderer Text, die koptische ‚Apokalypse des Samuel von Qalamūn', ist sehr konsequent in seiner Entschlossenheit, dem muslimischen bzw. arabischen Einfluss zu widerstehen. Obwohl der Text wahrscheinlich auf Arabisch verfasst wurde und auf einen Zeitraum zwischen dem 11. und dem 14. Jahrhundert datiert werden kann, kommt hier die Auffassung zum Ausdruck, dass die koptische Sprache ein Symbol war, das die Kopten mit einer Tradition verband, die beanspruchen konnte, älter zu sein als die Islamisierung und die Arabisierung Ägyptens und die ihre religiöse Tradition als Antwort auf Konversion und Assimilierung bestärkte.[231] Es ist tatsächlich plausibel, wie Zaborowski argumentiert, dass der Text als *vaticinium ex eventu* verfasst wurde, um auf diese Weise auf ein koptisches Ägypten zurück zu verweisen, das noch nicht arabisiert worden war, und somit eine Wiederbelebung des Interesses am koptischen Erbe anzuregen.[232]

So warnt Samuel seine Schüler, dass nur diejenigen, die „wachsam sind und sich dagegen wehren, die Werke der *hiğra* [also die Muslime] nachzuahmen", gerettet werden. „Hagarener" (also Muslime) würden Christen zwar verfolgen, aber sie auch mit Freundlichkeit und ihrem attraktiven Lebensstil in Versuchung führen.[233] Obwohl die Apokalypse Christen für die Sünde der Konversion zum Islam verdammt, scheint ihre Sorge mehr in der Nachahmung der Muslime und ihres ‚sündhaften' Lebens durch die Christen, also in ihrer Annahme der arabischen Sprache und Kultur, zu bestehen. So heißt es: „Zu jener Zeit werden sie sich sehr von der Aufrichtigkeit entfernen und werden in ihren Taten wie die Hagarener werden und werden ihre Kinder mit ihren Namen [denen der Araber] nennen und werden die Namen der Engel und der Propheten und Apostel und Märtyrer zur Seite lassen und sie werden noch etwas anderes tun, bei welchem eure Herzen sehr schmerzen werden, wenn ich es euch erzähle. Und das ist, dass sie die wunderschöne koptische Sprache verlassen werden, in der der Heilige Geist viele Male durch den Mund unserer geistlichen Väter gesprochen hat, und sie werden ihren Kindern von klein auf beibringen, die Sprache der Araber zu sprechen und werden

229 *Wilfong*, Non-Muslim Communities (1998), 185.

230 *Griffith*, Kitāb Miṣbāḥ al-ʿAql (1996), 22f. Nach *Richter*, Greek (2009), 418, war Severus' Rechtfertigung der Annahme des Arabischen trotz seines unnachgiebigen Tons vielleicht lediglich ein rhetorisches Mittel, während es ihm eigentlich darum ging, durch seine arabischen Schriften christliche Argumente in den muslimisch-theologischen Diskurs einzubringen.

231 *Zaborowski*, From Coptic (2008), 36.

232 *Zaborowski*, From Coptic (2008), 39.

233 *Zaborowski*, From Coptic (2008), 23.

stolz darauf sein. Sogar die Priester und Mönche werden es wagen, sogar sie, Arabisch zu sprechen, und werden stolz darauf sein, und das im Heiligtum."[234]

Die koptische Sprache dient konkret als Verbindung zwischen den Vorvätern und den zeitgenössischen Lesern der Apokalypse.[235] Samuel erklärt: „Viele Kirchenbücher werden nicht mehr benutzt werden, weil es keine [Menschen] mehr geben wird, die sich für sie interessieren, weil ihre Herzen sich zu den arabischen Büchern wenden werden." Er fügt hinzu: „Sie werden in jener Zeit viele Märtyrer vergessen, weil sie ihre Viten nicht mehr benutzen werden – man wird sie überhaupt nicht mehr finden. Und wenn die Viten, die es gibt, gelesen werden, werden viele Leute nicht verstehen, was da gelesen wird, weil sie die Sprache nicht kennen werden. In jener Zeit werden viele Kirchen zerfallen und in den Festnächten und an Sonntagabenden werden sie leer sein."[236]

Die Apokalypse propagierte also einerseits den symbolischen Wert des Koptischen für die koptische Identität. Auf diese Weise wurden die Kopten daran erinnert, dass, selbst wenn sie Koptisch nicht lesen konnten, ihre Tradition dieser Sprache entsprang und nicht dem Arabischen.[237] Andererseits ist dieser auf Arabisch verfasste Text ein Zeichen dafür, dass nun in der Realität das Arabische das Koptische ersetzt hatte.

Diese Funktion des Koptischen als Symbol der Identität und des Glaubens kommt aber nicht nur in der ‚Apokalypse des Samuel von Qalamūn' zum Ausdruck.[238] So findet sich etwa auch in der ‚Geschichte der Patriarchen von Ägypten' ein Bericht, in dem ebenfalls der koptischen Sprache eine besondere Bedeutung zukommt. Kurz vor dem Jahr 1167 („in den Tagen [des] Patriarchen" Johannes V.) sei nämlich ein bedeutender Jude namens Abū l-Faḫr b. Azhar zum Christentum übergetreten. Die ‚Geschichte der Patriarchen' berichtet, dass „er die koptische Sprache in sehr kurzer Zeit erlernte, und er pflegte mit den Juden auf Hebräisch zu diskutieren und den Christen [diese Debatten] ins Koptische zu übersetzen". Er habe sehr unter den Muslimen und den Juden gelitten, unter anderem hätten Letztere die Behörden dafür bezahlt, ihn umzubringen. Dennoch habe er vierzig Jahre lang als Christ unter den Juden von Kairo gelebt.[239]

Dies ist interessant, da es unter dem Islam für *ḏimmīs* eigentlich verboten war, zu einer anderen Religion als dem Islam zu konvertieren. Während die Bevölkerung Abū l-Faḫr gegenüber aufgrund seiner Konversion offensichtlich feindlich eingestellt war, scheint dies die fāṭimidischen Behörden nicht sonderlich interessiert zu haben. Diese

234 Zit. nach *Iskander*, Islamization (1998), 224f.

235 *Zaborowski*, From Coptic (2008), 24.

236 *Zaborowski*, From Coptic (2008), 27.

237 *Zaborowski*, From Coptic (2008), 36.

238 Die Betrachtung der koptische Sprache als heilig ist wahrscheinlich selbst durch das koranische Motiv einer heiligen Sprache beeinflusst. So betont das traditionelle Christentum die Übersetzbarkeit des christlichen Evangeliums in jedwede Sprache; vgl. *Richter*, Greek (2009), 427.

239 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 90. Zum Ursprung und der Entwicklung der ‚Geschichte der Patriarchen' vgl. *Heijer*, Art. History (1991).

Passage ist aber auch insofern von Bedeutung, als der Konvertit sich die Mühe machte, die koptische Sprache zu lernen, trotz ihres rapiden Niedergangs als gesprochene Sprache. Es scheint, dass auf diese Weise den Kopten die Ernsthaftigkeit seines Übertritts vor Augen geführt werden sollte. Durch das Erlernen des Koptischen erlangte Abū l-Faḫr einen Zugang zu den Schriften der frühen koptischen Kirchenväter. In diesem Sinne kann diese Episode auch als ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung der koptischen Sprache für die Bewahrung des christlichen Glaubens in seiner reinen, ursprünglichen Form interpretiert werden. Die Tatsache, dass er die von ihm mit den Juden geführten theologischen Debatten ins Koptische übersetzte, legt zudem nahe, dass die koptische Sprache im 12. Jahrhundert noch immer lebendig war, wenn auch berücksichtigt werden muss, dass es sich bei den an diesen Debatten Beteiligten wahrscheinlich um Kleriker und Gelehrte handelte.

Für viele Mönche bestand die Antwort darauf allerdings nicht darin, die heiligen koptischen Texte ins Arabische zu übersetzen, sondern eher, am Gebrauch des Koptischen festzuhalten. Der Übersetzer und Gelehrte al-Asʿad Abū l-Farağ Hibat Allāh b. al-ʿAssāl erwähnt diese Tendenz: „Dennoch meinen manche, die Mönche von Bū Maqār [Kloster des St. Macarius im Wadī Natrūn] und andere mit ihnen, dass in ihren Kirchen keine andere Sprache als Koptisch gelesen werden solle (…).“[240]

Die Idee, sich von muslimischen Einflüssen mithilfe des identitätsstiftenden Symbols der koptischen Sprache abzugrenzen, zieht sich auch durch das ‚Martyrium des Johannes von Phanijōit‘, das von Zaborowski als ein Diskurs für die Aufrechterhaltung des Unterschieds zwischen ägyptischen Christen und Muslimen[241] interpretiert wird. Dieser auf Bohairisch (dem Dialekt Unterägyptens) verfasste Text wird auf das Jahr 1211 datiert und ist einer der jüngsten bekannten Texte, die ursprünglich auf Koptisch verfasst wurden.[242] Es ist wahrscheinlich, dass der Text auf Koptisch geschrieben wurde, um die scharfe moralische Kritik zu verbergen, die er an den Muslimen übt.[243] Er berichtet von einem Leinenhändler namens Johannes von Phanijōit, der zum Islam übertrat, nachdem er einer muslimischen Frau verfallen oder von ihr verführt worden war (anscheinend ein nicht ungewöhnlicher Vorfall). Durch das Martyrium des heiligen Georg von Melitene inspiriert,[244] von dem er gehört hatte, wollte er jedoch zum Christentum zurückkehren und verkündete diese Absicht öffentlich vor dem Sultan al-Malik al-Kāmil (ca. 1177–1238): „Ich bin ein Christ. Gesetzlosigkeit hat mich irregeführt, sodass ich meinen Glauben verleugnete und meinen Herrn Jesus Christus zurückwies. Und jetzt habe ich von Deiner Gnade und Deiner Gerechtigkeit gehört, die

240 Der Satz geht weiter: „(…) und diejenigen, die das Koptische übersetzen können, übersetzen es für wen auch immer, der an ihrer Seite ist, falls er es nicht kann.“ Ibn al-ʿAssāl's Version. Ed. *MacDonald*, 386.

241 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 8.

242 *Richter*, Greek (2009), 420.

243 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 12f.

244 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 77.

in Deinem Reich herrscht. Ich bin zu Dir gekommen, auf dass Du mir vielleicht die Gnade meines Glaubens erweisest. Wenn nicht, o König, bin ich ein unreiner Mensch. Reinige mich mit Deinem Schwert, denn das ist mein Verlangen im Herrn."[245] Ein einflussreicher Christ ersuchte Johannes, er solle „aus der Mitte dieser vielen Völker und ihrem Hass auf uns" fliehen. Auch das Angebot des Sultans, seine gesamten Schulden zu bezahlen, ihn unter seinen Schutz zu stellen und ihm große Reichtümer zu verleihen, konnte ihn nicht umstimmen. Abschließend sagte er erneut: „Ich bin ein unreiner Mann. Reinige mich mit Deinem Schwert." Der Sultan, der an diesem Abend seinen gesamten Hofstaat versammelt hatte, hörte ihn geduldig an und erwiderte: „Du wünschst also zu sterben?" Der Heilige sprach zu ihm: „Ja, mein Herr. Ich möchte durch Dein Schwert für den Namen unseres Herrn Jesus Christus sterben, o König."[246] Und er wiederholte noch einmal: „Ich bin ein unreiner Mann. Reinige mich mit Deinem Schwert. Oder vielleicht gewährst Du mir die Gnade meines Glaubens."[247] Der Sultan befahl einem seiner Soldaten namens Philim, Johannes zu exekutieren. Dieser „Philim, ein Römer [d. h. ein Byzantiner], er verriet die Traditionen seiner Väter und verkehrte mit den Sarazenen und nahm ihren Glauben an."

Wie Zaborowski vermerkt, liegt die Betonung im ‚Martyrium des Johannes von Phanijōit' weniger auf christlichen theologischen Ansprüchen, als vielmehr auf der Existenz und Besonderheit dieser Gemeinschaft inmitten der Wirklichkeit einer vorherrschenden islamischen Gesellschaft. Kopten sollen sich von den Muslimen abgrenzen, damit sie nicht „unrein" werden, wobei das ultimative Heilmittel gegen diese Verunreinigung im Martyrium besteht.[248] Dabei stehen vor allem moralische Kriterien im Vordergrund, insbesondere im Bereich der Sexualmoral. Das Martyrium stärkte nach Zaborowski die Gemeinschaftsidentität der Kopten, indem es die Ideologie der nicht-christlichen Regierung für seine eigenen religiösen Zwecke gebrauchte. Durch seine Rhetorik hätte Johannes den muslimischen Herrscher gezwungen, ihn für seine christliche Sünde zu bestrafen.[249] Die Entschlossenheit des Johannes von Phanijōit, Reinigung für seine Sünden zu finden, spiegelt dabei die reale Gefahr der Assimilierung der koptischen Gemeinde in dieser frühen Zeit wider, bevor der koptische Glaube sich auch in der arabischen Umgangssprache wirklich ausgebreitet hatte.[250]

Die ‚Koptische Renaissance'

Schon im 11. und 12. Jahrhundert wurde eine Reihe wichtiger Werke kompiliert und übersetzt. Einen Höhepunkt der literarischen Aktivitäten der Kopten stellte aber die erste

245 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 81; 83. Das folgende Zitat ebd., 71.
246 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 91–95.
247 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 103. Das folgende Zitat ebd., 107.
248 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 6.
249 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 14.
250 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 32; 62.

Hälfte des 13. Jahrhunderts dar, sodass diese Epoche oft als ‚Koptische Renaissance' oder ‚Goldenes Zeitalter' bezeichnet worden ist. Aus dieser Zeit stammen wichtige Beiträge zur Universalgeschichte, zum zivilen und kanonischen Recht, zur koptischen Sprache, zu biblischen Kommentaren und Übersetzungen sowie zu Philosophie und Theologie.[251] Ein kennzeichnendes Merkmal dieses ‚Goldenen Zeitalters' der koptisch-arabischen Literatur ist die Universalität ihrer Quellen. Neben den üblichen antiken griechischen Philosophen und Kirchenvätern schöpften die koptischen Gelehrten ihr Wissen aus neueren koptischen Quellen, den Schriften anderer christlicher Glaubensgemeinschaften und sogar muslimischen und jüdischen Texten. Eine Auswirkung der inzwischen allgemein verbreiteten Arabischkenntnisse war die sogleich einsetzende Verbindung zur übrigen arabischsprachigen Welt, in der mittlerweile unzählige aus dem Griechischen und Syrischen übertragene Schriften kursierten, die in Bagdad und im Kloster Mar Saba in Palästina übersetzt worden waren. So integrierten sich die Kopten nun tatsächlich kulturell und intellektuell in weitaus stärkerem Maße in die größere christliche Welt und die multikulturelle Gesellschaft, die der mittelalterliche Mittlere Osten war. Diese Arabisierung ist jedoch nicht automatisch mit einer Islamisierung gleichzusetzen, wie es die multikonfessionelle christlich-arabische Gelehrsamkeit im 13. Jahrhundert zur Genüge demonstriert.

Obgleich es in der ayyūbidischen Periode eine signifikante Anzahl von koptischen Gelehrten und Autoren gab, war niemand so produktiv wie die Awlād al-ʿAssāl.[252] Die vier Brüder der al-ʿAssāl-Familie und ihr Vater waren von großer Bedeutung für das späte ayyūbidische Kairo und vor allem zwischen 1230 und 1250 aktiv. Der Vater war ein wichtiger Regierungsschreiber, während einer der Brüder, al-Amǧad Abū al-Maǧd b. al-ʿAssāl, Sekretär des *diwāns* der Armee und ein *archon*, ein führender Laie in der koptischen Gemeinde war. Al-Amǧad ist ein gutes Beispiel für das häufige Zusammenspiel zwischen dem koptischen Gelehrtenstand und der Kirche. Oft spielten die Angehörigen der al-ʿAssāl-Familie eine wichtige Rolle als Förderer der Kunst und der Übersetzungsarbeit. Al-Amǧad war der wichtigste Patron des Schreibers und Priesters Gabriel, der für zehn Jahre in dessen Häusern in Damaskus und Kairo residierte, während er an Gegenständen von Interesse für die Awlād al-ʿAssāl arbeitete. Diese dagegen unterstützten Gabriel zweimal in seiner Bewerbung um den Patriarchenthron, womit sie im Jahr 1268 Erfolg hatten.[253] Die anderen drei Brüder waren Literaten. Im Allgemeinen war aṣ-Ṣafī der Kanoniker und Philosoph, al-Asʿad der Exeget und Grammatiker und al-Muʾtaman der Theologe und Philologe. Für Atiya repräsentiert ihr Vermächtnis eine Zusammenfassung der gesamten koptischen Kultur des islamischen Mittelalters.[254] Zur Arabisierung trug al-Asʿad unter anderem durch die Übersetzung einer neuen, kritischen Ausgabe der Evangelien ins Arabische bei. Weiterhin schrieb er eine Grammatik des Arabischen auf Koptisch und eine Einführung zu den Episteln des

251 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Sidarus*, Essai sur l'Age d'Or (1992), 444f.; 457.
252 *Sidarus*, Essai sur l'Age d'Or (1992), 446–457.
253 *MacCoull*, Note (1996), 357–360.
254 *Atiya*, Art. Awlād (1991), 311. Außerdem *Graf*, Geschichte (1947), 387–414.

Apostels Paulus.[255] Al-Muʾtaman Abū Isḥāq b. al-ʿAssāl wirkte besonders in philologischen Studien mit, so war seine *summa* eine lexikalische Sammlung von koptischem Vokabular auf Arabisch.[256]

Das bedeutendste Mitglied der Familie aber war aṣ-Ṣafī b. al-ʿAssāl. Er war der Kanonist und Philosoph der Familie und tat sich besonders in der Apologie des Christentums gegenüber dem Islam hervor. Für Samir ist er der größte koptische Apologet des Mittelalters und einer der größten christlichen Apologeten in arabischer Sprache überhaupt.[257] Aṣ-Ṣafī schrieb Werke von andauernder Gültigkeit zum Kirchenrecht und zur Theologie.[258] Obwohl seine frühere Arbeit sich viel mit griechischen spirituellen Schriften befasste, bezogen sich seine späteren apologetischen Werke ausschließlich auf syrisch-orthodoxe und assyrische Texte. Aṣ-Ṣafī schrieb außerdem Homilien in gereimter Prosa, eine damals bei Muslimen äußerst beliebte Textgattung.[259] Obwohl er den damals in der arabischen Welt geläufigen intellektuellen Stil gebrauchte, setzte er all seine Fähigkeiten dafür ein, Christen gegen die wiederholten Angriffe der muslimischen Denker zu verteidigen, die Kirche von innen zu reformieren und sie auf die solide Grundlage der spirituellen Tradition der Kirchenväter zu stellen. Insgesamt verfasste aṣ-Ṣafī elf apologetische Werke als Antwort auf muslimische Polemiken.[260]

Die Situation der Kopten unter den Ayyūbiden

Am Glauben und der Identität der koptischen Gemeinschaft festzuhalten, wurde immer schwerer in der Zeit der ayyūbidischen Herrschaft, die sich durch eine zunehmend gegen die *ḏimmīs* gerichtete Stimmung in offiziellen und inoffiziellen muslimischen Kreisen auszeichnete. Besonders der Aufruf zum *ǧihād* gegen die Kreuzfahrer sowie die im 13. Jahrhundert einsetzenden Mongoleninvasionen, die nicht ohne Grund als Bedrohung für die islamische Welt empfunden wurden, verstärkten diese Feindseligkeit. Aber auch die Wiedereinführung und Propagierung der sunnitischen Glaubensrichtung in Ägypten trug dazu bei, wurde doch die muslimische Gesellschaft unter dem wachsenden Einfluss von neu gegründeten Rechtsschulen und frommen Stiftungen zunehmend institutionalisiert, wobei die dort angestellten Imame und Rechtsgelehrten in ihren Predigten ihre intolerante Haltung den breiten Massen zu vermitteln versuchten. Aber auch auf die Herrscher nahm der Einfluss dieser Gelehrten zu.[261] Dass Konversion im frühen 13. Jahrhundert tatsächlich ein Problem für die koptische Gemeinschaft darstellte, zeigt sich etwa

255 *Atiya*, Art. As'ad (1991), 282.
256 *Atiya*, Art. Mu'taman (1991), 1748.
257 *Samir*, Art. Safī ibn al-Assāl (1991), 2079.
258 Sein ‚Nomocanon' z. B. wird heute noch in den koptischen, äthiopischen und maronitischen Kirchen benutzt.
259 *Samir*, Art. Safī ibn al-Assāl (1991).
260 *Samir*, Art. Safī ibn al-Assāl (1991), 2075.
261 *Stillman*, Art. Dhimma (2006), 206; *Lev*, Saladin (1999), 187–193; *Bosworth*, Protected Peoples (1980), 26f.

im ‚Martyrium des Johannes von Phanijōit', in dem von einem Dorf berichtet wird, in das zum Islam übergetretene Christen, die zu ihrem Glauben zurückkehren wollten, fliehen konnten, in diesem Fall unter dem Schutz des zuständigen Gouverneurs.[262]

Schon der Kurde Šīrkūh, der als Vertreter Nūr ad-Dīns 1168–1169 unter dem letzten Fāṭimidenkalifen in Ägypten Wesir wurde, leitete die Wende in der Politik gegenüber den *ḏimmī*s ein. So gab er schon bald nach seinem Amtsantritt in Kairo bekannt, dass „die Christen die Fransen von ihren Turbanen nehmen und ihre Gürtel tragen und die Juden ein Stück gelben Stoffs an ihren Turbanen festmachen sollten."[263] Nur zwei Monate später verstarb Šīrkūh und sein Neffe Saladin übernahm die Herrschaft und begründete die Dynastie der Ayyūbiden, indem er das fāṭimidische Kalifat beseitigte und den Titel eines Sultans führte. Saladin ist der Nachwelt als edler und toleranter Herrscher bekannt. Zumindest am Anfang seiner Regierungszeit setzte er aber die Politik seines Onkels fort und schloss sich, der ‚Geschichte der Patriarchen' zufolge, der Auffassung des Oberqāḍīs an, wonach „die Christen weder als Aufseher für die Schatzkammern des Staates eingesetzt werden sollten, noch als Prüfer; und sein Wort wurde aufgenommen und seine Meinung ausgeführt, und nicht einer der Christen wurde jemals wieder als Aufseher der Schatzkammern des Staates eingestellt, noch als Prüfer, weder in den Tagen des Staates von Ṣalāḥ ad-Dīn [Saladin], noch derer, die von seinen Söhnen und Nachfahren nach ihm regierten."[264] Der Jurist Abū Bakr Masʿūd al-Kasanī (gest. 1189) vertrat sogar die Ansicht: „*Ahl aḏ-ḏimma* dürfen in muslimischen Ländern wohnen und kaufen und verkaufen, denn der Vertrag der *ḏimma* ist dazu bestimmt, ein Weg zum Islam zu sein. Ihnen den Aufenthalt in muslimischen Ländern zu gestatten, führt am besten zu diesem Ziel."[265] Das Ziel war also letztlich die Konversion aller *ḏimmī*s zum Islam.

Saladin hatte durchaus vor seiner Ankunft in Ägypten mit einigen Christen Umgang gehabt, wie zum Beispiel dem Melkiten Yusif al-Batit, der auch mit Saladins Vater und seinem Onkel bekannt war.[266] Dennoch entließ er nach der Übernahme der Herrschaft sogleich alle Kopten aus dem Regierungsdienst, verschärfte die Kleiderordnung, verbot ihnen auf Pferden zu reiten, entfernte die Kreuze aus den Kirchen und ließ sie mit Schlamm bedecken, erhöhte die Steuern und machte ihnen noch weitere herabwürdigende Auflagen. Kurz gesagt: Er setzte die *ḏimmī*-Gesetzgebung in sehr konsequenter Weise um. Saladins anfängliche Politik führte dazu, dass manche Schriftgelehrte „ihren Christus verleugneten", während sie das „muslimische Gesindel" dazu

262 *Zaborowski*, Coptic Martyrdom (2005), 62; 32.

263 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 106f.; *Lev*, Saladin (1999), 188f.

264 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 106f.

265 Zit. nach *Malek*, Copts (1993), 305, der sich auf *Atiyah Mustafa Musharrafa*, Nuzūm al-Ḥukm fī ʿAsr al-Fāṭimiyīn [Das Regierungssystem in der Zeit der Fāṭimiden]. Cairo (o. J.), 239f., beruft.

266 Al-Batit war Gesandter Saladins bei den Franken. Während der Belagerung Jerusalems 1187 schickte Saladin ihn außerdem als Unterhändler zu den Melkiten; vgl. Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 132f.

ermutigte, sich zu erheben und einige Kirchen zu zerstören, wie die ‚Geschichte der Patriarchen' berichtet.[267] Während einige fāṭimidische Kalifen und Wesire Ackerland an christliche Klöster und Institutionen übertrugen, konfiszierten Saladin und seine Emire diesen Besitz und wandelten sogar einige florierende Klöster in Moscheen um.[268] Viele Kopten wurden gezwungen, ihren gesamten Besitz zu verkaufen.[269] Saladin ließ nach Atiya auch die große St. Markus-Kathedrale in Alexandria niederreißen und sandte 1173 eine militärische Expedition aus, um das christliche Nubien einzunehmen, in deren Verlauf viele koptische Klöster und Städte zerstört wurden.[270]

Im Zuge seines erfolgreichen Feldzugs in Palästina 1187, der mit der Eroberung Jerusalems endete, nahm Saladin dann seinen *ḏimmī*-Untertanen gegenüber eine sehr viel tolerantere Haltung ein.[271] So hatte er befohlen, allen Einwohnern von Ägypten, Christen wie Muslimen, zumindest vorübergehend die Steuern zu erlassen, um Unterstützung für seine Kriege in Syrien zu erlangen.[272] Die ‚Geschichte der Patriarchen' berichtet weiter, dass er gerade die Kopten „zu sich heranzog, sich ihnen näherte und sie in seinem *diwān* einsetzte". Der koptische Wohlstand zu dieser Zeit hätte den Stand vor der ayyūbidischen Präsenz in Ägypten sogar übertroffen. „Gott verwandelte ihre Demut in Macht und ihre Erniedrigung in Ehre und die Abneigung gegen sie in Liebe, und ihre Schwäche in Stärke."[273] Kirchen dienten dabei auch als kommunale Zentren und die, die zerstört worden waren, wurden von der koptischen Kirche so schnell wie möglich wieder aufgebaut. Die sehr viel kleinere und weniger wohlhabende melkitische Gemeinde jedoch war nicht fähig, ihre Kirchen zurückzugewinnen. Gebäude und Institutionen, die von Saladin und seinen Truppen erobert wurden, waren im Grunde für immer verloren.[274]

Die ‚Geschichte der Patriarchen' registriert für die Zeit von Saladins Nachfolgern einige Fälle von Apostasie. So konvertierte zum Beispiel ein koptischer Mönch zum Islam, bereute dies aber nach drei Jahren und ersuchte daraufhin den ayyūbidischen Gouverneur al-Kāmil, den späteren Sultan (1218–1238), „ihm seine Religion zurückzugeben", was letzterer ihm auch gewährte.[275] Ebenso widerrief ein anderer Mönch aus Oberägypten seine Konversion vom christlichen zum muslimischen Glauben und ersuchte Sultan al-Malik al-ʿĀdil (1200–1218), seinen christlichen Status wiederherzustellen. Dieser befahl jedoch, den Mönch zu foltern und zu töten, es sei denn, er bekenne sich zum Islam. Der Mönch, ein gewisser Johannes, gab nach und wurde

267 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 164f. Zum Aufstieg Saladins vgl. Bahāʾ al-Dīn Ibn Shaddād, Rare and Excellent History. Ed. *Richards*, 41–48.

268 *Lev*, Saladin (1999), 187f.; 192.

269 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 164.

270 *Atiya*, History (1968), 94f. Zu der Expedition nach Nubien vgl. auch *Lev*, Saladin (1999), 191.

271 Anzeichen für eine Mäßigung finden sich vielleicht schon 1181, vgl. *Lev*, Saladin (1999), 191.

272 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 115f.

273 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 164f.

274 *Lev*, Saladin (1999), 191f.

275 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 198f.

Muslim. Danach versuchte er, Zwietracht zu säen, indem er das Makarius-Kloster beim Sultan beschuldigte, es horte Schätze. Al-Kāmil ließ daraufhin in seiner Funktion als Gouverneur die liturgischen Gefäße des Klosters untersuchen und befahl dem koptischen Patriarchen, „einen christlichen Mann zu suchen, der sich zum Islam bekannt hat und der freiwillig die Religion angenommen hat und der in ihr für seine Vertrauenswürdigkeit, seine Religion und seinen Glauben berühmt ist, auf dass er für uns lese, was auf diesen Gefäßen geschrieben steht." Ein zum Islam übergetretener, ehemaliger koptischer Diakon wurde daraufhin mit der Aufgabe betraut, die koptischen Aufschriften der Gefäße zu lesen. Nach diesem Beweis ihrer Unschuld bekamen die Christen ihre liturgischen Geräte zurück. Der Patriarch „stellte sie auf Servierbretter auf die Köpfe von Trägern, und er kaufte viele Kerzen und zog durch alle Straßen und Märkte Kairos, und viele Christen umringten ihn, und er ging mit ihnen hinauf nach Kairo, und er zog um seine Straßen und Plätze, und die Christen riefen Gebete für den Sultan, und es war ein sehr großer, gefeierter Tag." Die Muslime teilten die Freude der Christen allerdings nicht, wie die ‚Geschichte der Patriarchen' abschließend berichtet, da sie Zeugen dieses öffentlichen Triumphes der Kopten werden mussten.[276]

Eine weitere Anekdote zeugt davon, dass al-Kāmil seine christenfreundliche Haltung beibehielt, auch nachdem er Sultan geworden war. Als dieser einmal in Richtung Alexandria auf die Jagd ging, soll er nämlich auf einen christlichen Eremiten in seiner Klause gestoßen sein. Der Sultan „stand unter der Klause und rief zu ihm hinauf, und er [der Eremit] unterhielt sich von oben mit ihm. Und er [al-Malik al-Kāmil] richtete sein Wort flehentlich an ihn und klagte bei ihm über Schmerzen in seinen Organen. Und er [der Eremit] betete für ihn über Salböl und gab es ihm und sagte zu ihm: ‚Wenn Ihr die schmerzende Stelle damit behandelt [werdet Ihr von dem Schmerz erlöst] und Gott ist der Heiler.' Und er [al-Malik al-Kāmil] behandelte damit die schmerzende [Stelle], und wurde sogleich geheilt. Und er gab ihm [dem Eremiten] ein Geschenk von seiner Hand und Zuneigung für ihn füllte sein Herz."[277]

Das Verhältnis der Kopten zu den Melkiten

Neben den Muslimen hatten die Kopten auch Beziehungen zu anderen christlichen Konfessionen und zu den Juden, die dazu beitrugen, ihr Selbstverständnis zu definieren. Während der fāṭimidischen Zeit waren Armenier in großer Zahl eingewandert und spielten – in der islamischen Welt einmalig – eine bedeutende militärische Rolle. Die erste Welle der Einwanderer, von denen viele Muslime waren, zählte an die dreißigtausend Menschen, während man schätzt, dass es am Ende der fāṭimidischen Zeit dort rund hunderttausend (mehrheitlich christliche) Armenier gab.[278] Im Laufe des 11. und

276 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 199–201.
277 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 206.
278 *Dadoyan*, Phenomenon (1996), 204; 212; vgl. auch *Dadoyan*, Fatimid Armenians (1997), 86f.

12. Jahrhunderts gab es etwa sieben armenische Wesire, und obwohl nur einer von ihnen Christ war, waren sie alle den Kopten, die ja ebenfalls dem in Armenien vorherrschenden miaphysitischen Bekenntnis folgten, freundlich gesinnt, sodass die Kopten stark davon profitierten.[279] In der Tat traten die armenischen Wesire für eine sozial-politisch und kulturell liberalere Gesellschaft ein in der Absicht, den fāṭimidischen Staat zu stärken, dessen Erhaltung in ihrem eigenen Interesse lag.[280] Fast unmittelbar nach dem Machtantritt Saladins als Herrscher Ägyptens verloren die Armenier jedoch ihren Einfluss, und ihre Lage verschlechterte sich rapide. Kirchen wurden geschlossen, Landbesitz beschlagnahmt, und der armenische Patriarch floh nach Jerusalem.[281]

Was die Melkiten betrifft, so schreibt der Kopte Abū l-Makārim in seinem Bericht über die Kirchen und Klöster Ägyptens und Palästinas, dass sich in der Zeit des Übergangs zur Ayyūbidenherrschaft von den Kurden und ihren turkmenischen Verbündeten ihre Situation verschlechtert hatte.[282] Wie die Kopten, so litten auch die Melkiten durch die Übertritte zum Islam und durch den Verlust von Besitztümern. Auch wenn einzelne Bischöfe ihre Pflicht taten und versuchten, ihre Gemeinde zu beschützen, seien die Melkiten „durch die Schwäche ihrer Sekte und ihre geringe Anzahl und die Nachlässigkeit ihres Oberhaupts und seine Vernachlässigung der Aufsicht über diesen und andere Orte“ in einer schlechten Lage.[283]

Wie die polemischen Schriften des koptischen Bischofs Severus b. al-Muqaffaʿ und des melkitischen Patriarchen Eutychius (877–940) bezeugen, herrschte zwischen Kopten und Melkiten im 10. Jahrhundert eine recht ausgeprägte Rivalität.[284] Die Christen stellten zu dieser Zeit noch einen großen Teil der Bevölkerung, sodass sie auch noch über einen entsprechenden Einfluss verfügten. Zudem setzte in dieser Epoche die byzantinische Rückeroberung des nordsyrischen Raumes ein. Diese Rivalität zwischen den beiden Kirchen war in der Ayyūbidenzeit noch gut zu spüren. So heißt es einerseits in der ‚Geschichte der Patriarchen‘, dass sich der koptische Patriarch geweigert habe, einen bestimmten Priester zum Metropoliten der äthiopischen Kirche zu berufen, weil er den Griechen nahestehe und so die Äthiopier auch zu „Häretikern“ machen würde.[285] Dennoch gibt es gelegentlich Berichte über eine Vermischung von melkitischen und

279 Der Verfassungstheoretiker al-Mawardi (974–1058) meinte sogar, dass *ḏimmī* das Wesirat bekleiden könnten, vorausgesetzt, dass sie die Befehle des Herrschers ausführten und nicht selbst herrschten; vgl. *Stillman*, Art. Dhimma (2006), 206.

280 *Dadoyan*, Fatimid Armenians (1997), 174f.

281 Churches and Monasteries of Egypt. Ed. *Evetts*. Abū l-Makārim wird für den eigentlichen Autor gehalten, obwohl eventuell mehrere Verfasser zu dem Werk beigetragen haben könnten; vgl. *Heijer*, Coptic Historiography (1996), und siehe auch unten 67, Anm. 287.

282 Churches and Monasteries of Egypt. Ed. *Evetts*, 96f.

283 Churches and Monasteries of Egypt. Ed. *Evetts*, 129.

284 *Brett*, Rise (2001), 386f.

285 Sawirus, History. Ed. *Khater / Burmester*, Bd. 3.2, 207. Der Priester Daniel, der spätere Patriarch Kyrill b. Laqlaq, bestach Sultan al-Malik al-Kāmil mit zweihundert Dinaren, um dieses Amt zu erlangen.

koptischen Laien und vielleicht geschah dies öfter als es die kurzen Texte, die davon unterrichten, nahe legen. Zum Beispiel heißt es, dass der melkitische Bischof von Miṣr zu einer bestimmten Zeit anfing, jährlich zur Fastenzeit ein bestimmtes Kloster zu besuchen, „zusammen mit einer großen Zahl von Melkiten und Kopten, die sich versammelten, um die Fastenklage und die Anweisungen zu hören, die man ihnen über das gab, was während dieser Zeit getan werden musste."[286] So scheinen die Laien, die ähnliche Freuden und Leiden teilten, die komplizierteren theologischen Fragen der Kirchenhierarchie überlassen zu haben.

Ebenso nahm Abū l-Makārim auch die melkitischen Kirchen und Klöster in sein Werk zur kirchlichen Topographie Ägyptens auf.[287] Und der schon genannte al-Asʿad Abū l-Farağ Hibat Allāh b. al-ʿAssāl (er wirkte zwischen 1231 und 1253), macht in der Einleitung zu seiner arabischen Version der Evangelien eine für seine Zeit außergewöhnliche Aussage:[288] „Wisset, dass, wenn man die (Bibel-)Texte der Kopten und der Griechen und der Syrer vergleicht, in ihnen überhaupt keine Widersprüche enthalten sind. Wenn alle Übersetzer zu einer Zeit zusammenkommen könnten, würde jeder von ihnen sehen, dass die Ausdrücke in seiner eigenen Sprache das Gleiche bedeuten können, was der andere übersetzt hat (...) Widersprüche kommen also nur von den Übersetzern, und die meisten Widersprüche kommen von Wörtern, die verschiedene Bedeutungen haben können."[289] Auch benutzte al-Asʿad die neueren griechischen Quellen seiner Zeit. Dies trug nach Hunt zur gleichzeitigen Übertragung der byzantinischen bildlichen Darstellung bei. Tatsächlich unterstützt die Ausmalung der Handschrift dieser Evangelienübersetzung des al-Asʿad mit teilweise arabisierten, teilweise säkularisierten Motiven Hunts These, dass Christen und Muslime in Ägypten eine gemeinsame säkulare Kultur teilten.[290] Während nämlich das Bildliche einem weiter verbreiteten Vokabular des östlichen Christentums angehörte, das man mit Byzanz gemeinsam hatte, gehörten die anikonischen Elemente zu einem Kulturverständnis, das man mit dem Islam teilte, und das die gleichen visuellen und mentalen Prozesse einschloss.[291]

Die Bemühungen von Übersetzern und anderen Trägern der alten Tradition stärkten die koptische Gemeinschaft, als sie sich dem Arabischen öffnete und es schließlich als eigene Sprache, in der sich die koptische Kultur ausdrückte, übernahm. Die koptischen

286 Churches and Monasteries of Egypt. Ed. *Evetts*, 129.

287 Churches and Monasteries of Egypt. Ed. *Evetts*, 96f., zur Zerstörung melkitischer Kirchen in Kairo durch die Kurden und Ghuzz; ebd., 128–130, zum Kloster Johannes' des Täufers und die kleine Zahl der Melkiten in Ägypten; ebd., 145–152, zum melkitischen Kloster al-Kusair. Für mehr Informationen zu diesem Text vgl. *Heijer*, Coptic Historiography (1996), 77–81.

288 *Graf*, Geschichte (1947), 403; *Atiya*, Art. As'ad (1991), 282.

289 Ibn al-ʿAssāl's Version. Ed. *MacDonald*, 389f.

290 *Hunt*, Churches (1996), 55f.

291 *Hunt*, Churches (1996), 61.

Christen lebten nicht nur innerhalb des *dār al-Islām*, sondern waren auch tatsächlich ein Teil davon. Die meisten Kopten bemühten sich, ihre Tradition und ihren Lebensstil aufrecht zu erhalten, doch gestaltete sich dies nach der Wiedereinführung des intoleranteren sunnitischen Islam als offizielle Religion in Ägypten unter den Ayyūbiden immer schwieriger. Die offizielle Meinung wie auch die Haltung der breiten Masse verhärtete sich gegen die Kopten, während auch gewisse Teile der koptischen Gesellschaft eine separatistische Auffassung vertraten. Der überwiegende Teil der Kopten war jedoch durch die arabische Sprache und die von Muslimen und Kopten geteilten säkularen Elemente der ägyptischen Gesellschaft inzwischen integriert. Als sich die Ausgrenzung der koptischen Bevölkerung unter den Ayyūbiden verstärkte, konvertierten viele zum Islam. Die Mehrheit der Kopten aber konnte diese Krise, nicht zuletzt durch die Bewahrung ihres kulturellen Gedächtnisses, bis in die Zeit der Mamlūken meistern.

Kenneth Scott Parker
Übersetzung: Miriam Salzmann

Reformdiskussion und Abgrenzung. Christen und Juden in Augsburg zur Zeit des Basler Konzils

In der vorangegangenen Studie standen vornehmlich zeitliche Bezüge zu einer weiter zurückliegenden Vergangenheit und entsprechende Traditionszuschreibungen im Mittelpunkt der Betrachtung, die etwa Bezug nehmen konnten auf die im Alltag marginalisierte koptische Sprache als bedeutende und gleichzeitig gefährdete Verbindung zu den Vätern der christlichen Gemeinschaft. Die folgenden Überlegungen werden sich dagegen vorwiegend dem Einwirken akuter Krisensituationen auf verschiedenen Ebenen widmen. Gerade während der dreißiger Jahre des 15. Jahrhunderts blieb das Zusammentreffen einer im Folgenden genauer in den Blick zu nehmenden Vielzahl von Krisenfaktoren nicht ohne Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Christen und Juden. Dies gilt für das nordalpine Reichsgebiet in ähnlicher Weise wie dies für Teile der mediterranen Welt – wie in Ober- und Mittelitalien und auf der Iberischen Halbinsel – zu konstatieren ist. In den genannten Gebieten existierten nach den Ausweisungs- und Verfolgungswellen des ausgehenden 13. und 14. Jahrhunderts anders als etwa in den Königreichen England oder Frankreich noch jüdische Gemeinden. Angesichts des hier vorgegebenen Rahmens wird die Einordnung auf der Basis des Fallbeispiels der sich durch eine besonders günstige Quellenüberlieferung auszeichnenden Reichs- und Kathedralstadt Augsburg erfolgen.

Kennzeichnung und Ausweisung der Augsburger Juden

Den auf seinem Romzug befindlichen König Sigismund erreichte vermutlich während seiner längeren Aufenthalte in Parma und Lucca[292] ein auf den 22. April 1432 datiertes Gratulationsschreiben des Augsburger Rates, worin dieser dem Luxemburger Glückwünsche zur erfolgreich vollzogenen Krönung mit der Eisernen Krone in Mailand übermittelte.[293] Ein weiteres, von diesem inhaltlich völlig unabhängiges Schreiben war dem betreffenden Brief als *cedula inclusa* beigefügt.[294] Mit dieser *cedula* informierte das Führungsgremium der schwäbischen Reichs- und Kathedralstadt den König von der Absicht, die Augsburger Juden – die *judischhait in unser statt wonhafft* – zum Tragen eines Zeichens zu verpflichten. Zur Begründung verwies der Rat auf deren angebliche Gewohnheit, sich mit solch *erbern claidern und priesterlichem gewannde* [*zu*] *zieren*, dass insbesondere Auswärtige sie nicht als Juden erkennen könnten. In der Folge würden diese die Juden gar mit Hut- und Kappenziehen ehrerbietig grüßen und ihnen Reverenz erweisen wollen, wie der um eine detaillierte Darstellung bemühte Bericht fortfährt. Darüber sei vor dem Augsburger Rat bereits vielfach Klage geführt worden, sodass man dies nun abzustellen und die Juden *dem almechtigen gott ze lob und der hailigen christenhait ze eren* zum Tragen einer Kennzeichnung auf ihrem Gewand zu verpflichten gedenke. Unter Verweis auf den üblichen Gebrauch solcher Zeichen in anderen Gebieten, bat der Rat Sigismund abschließend um ein königliches Gebot, welches den Augsburgern ebenfalls die Einführung einer solchen Kennzeichnung erlauben sollte.[295] Die explizite Bitte an den König, ein derartiges Gebot zu erlassen, belegt deutlich, dass man in Augsburg den königlichen Regelungsanspruch in diesem Bereich anerkannte. Entsprechende Bezüge existierten im Allgemeinen mit Blick auf den Status der Juden als königliche Kammerknechte und im Speziellen vor dem

292 Die Einordnung der Augsburger Vorgänge in die komplexen europäischen Rahmenbedingungen zwischen Reich, Konzil und reichsstädtischen Interessen kann in dem hier vorgegebenen Rahmen nur überblicksartig erfolgen. Eine breiter angelegte Untersuchung mit Schwerpunkt auf eben diesen Rahmenbedingungen liefert *Jörg*, Zwischen Basler Konzil (2010). Nach einem zweimonatigen Aufenthalt in Parma (25. März bis 25. Mai 1432) war Sigismund gezwungen, über einen Monat in Lucca (31. Mai bis 4. Juli 1432) sowie schließlich gar über neun Monate in Siena (12. Juli 1432 bis 23. April 1433) auszuharren, bevor er schließlich in Rom einziehen konnte. Vgl. *Hoensch*, Itinerar (1995), 118.

293 StA Augsburg, Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 764, fol. 175^{r}. Vgl. zur neueren Sigismund-Forschung, die seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts neue Impulse erfahren und zu neuen Bewertungen der Regierungszeit des Luxemburgers geführt hat, etwa *Hoensch*, Kaiser Sigismund (1996); *Baum*, Kaiser Sigismund (1993); *Kintzinger*, Westbindungen (2000); *Wefers*, Politisches System (1989). Vgl. zuletzt die Beiträge in *Pauly*, Sigismundus von Luxemburg (2006).

294 StA Augsburg, Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 765, fol. 175^{v}. Dieses Vorgehen war für das Botenwesen der Zeit keineswegs unüblich. Vgl. allgemein die Beiträge in *Schwinges / Wriedt*, Gesandtschafts- und Botenwesen (2003).

295 StA Augsburg, Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 765, fol. 175^{v}.

Hintergrund der während der Regierungszeit Sigismunds greifbaren Bemühungen um eine neuerliche Intensivierung des königlichen Zugriffs auf die Juden sowie der finanziellen Nutzung entsprechender Herrschaftsrechte.[296]

Vermutlich hatte man innerhalb der auch über die Vorgänge in Italien normalerweise gut informierten Augsburger Führungsgruppen bereits deutlich früher von dem maßgeblich auf der anfänglichen Allianz mit dem Mailänder Herzog Maria Filippo Visconti gründenden Erfolg Sigismunds in Mailand erfahren.[297] Zunächst war angesichts dieses ersten schnellen Triumphes und der bis dahin zügigen Fortschritte des Königs nicht davon auszugehen, dass Sigismunds Romzug bald merklich ins Stocken geraten würde, was allerdings aufgrund der komplexen politisch-militärischen Konflikte und Interessenkonstellationen in Oberitalien tatsächlich in der Folge rasch geschehen sollte.[298] Dass ein Glückwunschschreiben gemeinsam mit einem vergleichsweise detaillierten Bericht über die beabsichtigte Kennzeichnung der Augsburger Juden am 22. April – fast ein halbes Jahr nach der Krönung von Mailand – über die Alpen gesandt wurde, spricht dafür, dass der zweite Brief und die darin erbetene Unterstützung des Königs im Zentrum des Augsburger Interesses standen.[299] Zudem belegt das Schreiben, dass die Kennzeichnung der Juden in Augsburg als drängende politische Frage wohl erst kurz zuvor auf die Agenda des Rates gelangt war. Hatte man nämlich während Sigismunds mehrtägigem Aufenthalt in der schwäbischen Reichsstadt während des Septembers 1431 dieses Thema offensichtlich nicht angesprochen,[300] so nahm man nun die ungleich langwierigeren und kostspieligeren Missionen jenseits der Alpen sowie in der Folge noch zahlreiche weitere Gesandtschaftsreisen in Kauf, um mit dem König in dieser Sache in Kontakt zu treten.

Die Forschung hat sich bereits innerhalb breiter angelegter Untersuchungen zur Geschichte der jüdischen Gemeinde Augsburgs mehrfach allgemein mit der Kennzeichnung und Ausweisung der dortigen Juden befasst.[301] Die folgenden Ausführungen haben daher weniger eine detaillierte Schilderung des Augsburger Falles zum Ziel,

296 StA Augsburg, Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 765, fol. 175^{v}. Vgl. zur Kammerknechtschaft und ihrer vergleichenden Einordnung jetzt *Haverkamp*, Ebrei in Italia (2010). Vgl. allgemein zum Verhältnis von Rat und Geistlichkeit in Augsburg wegweisend *Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft (1971). Vgl. zur Entwicklung des Augsburger Rates grundlegend *Rogge*, Für den Gemeinen Nutzen (1996).

297 Vgl. zu diesen Verbindungen zuletzt *Somaini*, Relations complexes (2006).

298 Vgl. die Zusammenschau bei *Hoensch*, Kaiser Sigismund (1996), 371–399.

299 Für diese Vermutung spricht auch die Tatsache, dass zeitgleich mit dem Schreiben an Sigismund in dieser Angelegenheit ein Augsburger Brief an den königlichen Kanzler Kaspar Schlick erging, von dem man sich offensichtlich eine maßgebliche Einflussnahme zugunsten Augsburgs beim König erhoffte. Vgl. StA Augsburg, Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 766, fol. 175^{v}–176^{v}.

300 Vgl. *Hoensch*, Itinerar (1995), 118.

301 *Mütschele*, Juden (1996); *Schimmelpfennig*, Christen und Juden (1995); *Baer*, Zwischen Vertreibung und Wiederansiedlung (1995). Vgl. zudem den kurzen Beitrag von *Bell*, Anti-Judaism (1994–1996). Vgl. auch die älteren Studien bei *Steinthal*, Geschichte der Augsburger Juden (1911); *Grünfeld*, Gang durch die Geschichte (1917).

sondern wollen vielmehr anhand zentraler Aspekte auf die bereits angedeutete Verdichtung von Exklusionstendenzen als Formen distinktiver christlicher Identitätsbildung im Umfeld der sogenannten großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts fokussieren. In diesem Zusammenhang soll insbesondere danach gefragt werden, inwiefern die vielfältigen Krisenphänomene der Zeit Einfluss auf diese Vorgänge besaßen und inwiefern die im Umfeld der Konzilien greifbaren Diskussionen um eine Minimierung der Kontakte zwischen Christen und Juden als Umsetzung religiös-institutionell geprägter Ordnungsvorstellungen, die keineswegs alleine innerhalb des gebildeten Reformdiskurses Bedeutung besaßen, gedeutet werden können.

Mit dem Verweis auf die mangelnde Unterscheidbarkeit der Juden und deren Ehrwürdigkeit implizierende, angeblich den Priestern ähnliche Bekleidung bediente sich der Augsburger Rat in solchen Fällen häufig begegnender Argumentationsstrategien. Diese offenbar weit verbreitete Denk- und Darstellungsmuster aufgreifenden Schilderungen unterstellten insbesondere durch den Bezug auf das Priestergewand der angeblichen Kleidungspraxis der Juden eine besondere Schändlichkeit. Man ging vermutlich davon aus, dass auch dem König diese Argumente vertraut waren und dessen Entscheidung zugunsten des Augsburger Ansinnens beeinflussen würden. Zudem schien mit der ausführlichen Schilderung des angeblichen Fehlverhaltens der Juden eine Möglichkeit für Sigismund bzw. die königliche Kanzlei gegeben, die gewünschte Privilegierung Augsburgs mit einem konkreten Bezug auf die als untragbar dargestellten Verhältnisse in der Kathedralstadt auszustatten.[302] Vor diesem Hintergrund eignet sich die genauere Untersuchung der Augsburger Vorgänge insbesondere für die im Zentrum des Gesamtbeitrags stehende Frage nach der Wahrnehmung der anderen Religion und deren Angehörigen bzw. nach entsprechenden Zuschreibungen. Deren Relevanz sowohl für den allgemeinen Reformdiskurs im Umfeld des Basler Konzils als auch für die konkreten Vorgänge im ‚politischen Alltag' der städtischen Lebenswelt des 15. Jahrhunderts ist keineswegs zu unterschätzen, wie der Fall der schwäbischen Reichs- und Kathedralstadt zu zeigen vermag, in der offenbar in enger Verbindung zu den Konzilsdiskussionen, die um eine Minimierung des Kontakts zwischen Christen und Juden kreisten, entsprechende Bestrebungen eine praktische Umsetzung erfuhren.

Das von Ratsseite erhoffte Gebot Sigismunds erfolgte allerdings zunächst nicht. Vielmehr ignorierte dieser die Bitte des Augsburger Rates noch über seine schließlich erst im Mai 1433 erfolgte Kaiserkrönung hinaus. Erst nach weiteren Bemühungen von Augsburger Gesandten und etwa zweieinhalb Jahre nach den ersten Aktivitäten in dieser Angelegenheit erteilte Sigismund die gewünschte kaiserliche Bestätigung.[303] Die schließlich am 23. September 1434 durch den Kaiser zugestandene Einführung einer Kennzeichnung der Augsburger Juden stand rückblickend am Beginn der sich in den

302 Vgl. zur Praxis der Privilegienerteilung etwa *Battenberg*, Privilegia contra Iudaeos (1999).

303 StA Augsburg. Urkundensammlung 1434, Nr. 32 (23. September 1434).

dreißiger Jahren des 15. Jahrhunderts rasch intensivierenden ausgrenzenden Maßnahmen vonseiten der städtischen Obrigkeit in der Reichs- und Kathedralstadt. An sie schloss sich beispielsweise 1436 die Aufhebung des gemäß des Stadtbuchs von 1276 in der Synagoge tagenden und in Streitigkeiten zwischen Christen und Juden entscheidenden sogenannten Judengerichts an, das sich paritätisch aus je zwölf Christen und Juden zusammensetzte. Es wurde durch ein ausschließlich aus Christen bestehendes Gremium ersetzt, das nun bezeichnenderweise im städtischen Rathauses tagte, womit man offenbar auch räumlich entsprechende Verbindungen aufzulösen bestrebt war.[304] Am 7. Juli 1438 erfolgte schließlich der Beschluss des Rates zur Ausweisung der Augsburger Juden, dessen Umsetzung auf zwei Jahre – also bis zum Sommer des Jahres 1440 – festgesetzt wurde.[305]

Die Verdichtung exkludierender Tendenzen um 1430

Die genannten Beschlüsse des Augsburger Rates waren in ihrer Ausrichtung keineswegs singulär, sondern fanden in ähnlichen Formen auch in anderen Städten und Territorien des Reiches während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ihre Entsprechungen. Mehrere bedeutende urbane Zentren des Reiches – wie etwa neben Augsburg auch Köln, Wien, Mainz, Zürich, Heilbronn, Eger und Breslau – wiesen seit den zwanziger Jahren bis zur Mitte des Jahrhunderts ihre Juden aus.[306] Daneben finden sich auch andernorts weitere schwere Repressalien, die bis zur Ermordung der Juden reichen konnten. Ein solcher Fall ist etwa für den Bodenseeraum 1429/1430 im Rahmen einer von Ravensburg ausgehenden, ebenfalls auf seit langer Zeit bekannte antijüdische Argumentationsmuster zurückgreifenden Ritualmordbeschuldigung und der in deren Gefolge geführten Prozesse belegt.[307]

Als ein diese Verdichtung exkludierender Tendenzen begünstigender Faktor wird zumeist der finanzielle Niedergang der jüdischen Gemeinden nördlich der Alpen und der vermutete Funktionsverlust jüdischer Finanziers in der Geldleihe angeführt.[308] Insgesamt dürfte es sich um ein komplexes Zusammenspiel verschiedener und unter-

304 Stadtbuch von Augsburg, Ed. *Meyer*, 260f. Vgl. zu den früheren, 1276 fixierten Regelungen zudem ebd., 52–58. Vgl. zu derartigen gemischten Gerichtsgremien am Beispiel Regensburgs auch *Cluse*, Stadt und Judengemeinde (2002).

305 StA Augsburg, Ratsprotokolle (1438), fol. 226[r]. Ein Abdruck des Ausweisungsbeschlusses ist enthalten in: Chroniken, Augsburg, 377f.

306 Vgl. *Zimes*, Territoriale Judenvertreibungen (1999), für eine Zusammenstellung der Ausweisungen im süddeutschen Raum. Vgl. für den Nordwesten und die spätere Schweiz zudem *Ries*, Judenvertreibungen (1999); *Gilomen*, Aufnahme (2000). Vgl. zur Anwendbarkeit des Konzepts der Inklusion und Exklusion für die historische Forschung zuletzt *Gestrich / Raphael*, Inklusion / Exklusion (2004); *Bohn*, Inklusion und Exklusion (2008).

307 Vgl. zuletzt ausführlich *Lang*, Ravensburger Ritualmordbeschuldigung (2007).

308 Vgl. *Wenninger*, Man bedarf keiner Juden mehr (1981). Vgl. mit anderer Gewichtung *Toch*, Wirtschaftliche Tätigkeit (2003).

einander wiederum auf vielfache Weise verwobener wirtschaftlicher, politischer, sozialer, rechtlicher und nicht zuletzt ‚religiöser' Faktoren gehandelt haben, das sich hier als maßgeblich erwies.[309] Die jeweilige Ausformung und Umsetzung von exkludierenden Maßnahmen gegen Juden oder aber auch der Verzicht auf derartige Repressionen wurden dabei wiederum durch lokale, regionale und überregionale Gegebenheiten in nachhaltiger Weise beeinflusst.[310]

Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung in diesem komplexen Geflecht dürfte den Diskussionen um eine Reform von Kirche und Reich im Umfeld der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) zugekommen sein.[311] Die nicht allein auf den Konzilien selbst intensiv geführten Diskussionen um Glaubens- und Reformfragen besaßen auch für das Zusammenleben von Christen und Juden eine erhebliche Relevanz. In dieser Hinsicht ist allgemein zu betonen, dass in einer derartigen Phase auch der Wahrnehmung des Judentums für die Identitätszuschreibungen des Christentums und der entsprechenden Glaubensdiskussionen – zwischen möglichen Betonungen der Verbindungen und jenen der Abgrenzung – eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zukam. Nach dem Konzil von Konstanz, welches die *causa reformationis* trotz gerade die Anfangszeit prägender äußerst ambitionierter Konzeptionen in der Folge schließlich weitgehend auf zukünftige Konzilien vertagt hatte, und nach einer Phase fast durchgehender Abwesenheit König Sigismunds vom engeren Reichsgebiet zwischen 1420 und 1430 erreichten diese Bestrebungen schließlich während der dreißiger Jahre des 15. Jahrhunderts im Umfeld des Basler Konzils einen Höhepunkt.

Dies geschah zudem vor dem Hintergrund zahlreicher und von den Zeitgenossen vielfach beklagter Missstände und Krisen, die sich sowohl mit Blick auf die Amtskirche als auch auf die politischen Zustände im Reich fassen lassen. Neben den schweren Konflikten zwischen Papst und Konzil, die schließlich 1439 zu der erneuten Wahl eines Gegenpapstes durch das Basler Konzil führen sollten,[312] spielte hierbei auch das kollektive Bedrohungsgefühl eine Rolle, welches die militärischen Erfolge der böhmischen Hussiten sowie das Vordringen der Türken im Südosten Europas verursachten.[313] Zusätzlich wurden das Reich und auch große Teile des weiteren Europa während der dreißiger Jahre von verheerenden Teuerungsphasen und Seuchenausbrüchen heimgesucht, die ihren Höhepunkt zwischen 1437 und 1440 in der schwersten Hungersnot des

309 *Mentgen*, Judenvertreibungen (2006), 367–403; *Toch*, Verfolgungen (2003).

310 Vgl. zu derartigen Verknüpfungen besonders *Haverkamp*, Innerstädtische Auseinandersetzungen (1991); *Ders.*, Judenverfolgungen (1981).

311 *Brandmüller*, Konzil von Konstanz (1991–1997); *Helmrath*, Basler Konzil (1987); *Hlaváček / Patschovsky*, Reform (1996), *Dendorfer / Märtl*, Nach dem Basler Konzil (2008).

312 Interessanterweise war es gerade unter dem durch das Konzil zum Gegenpapst Felix V. gewählten ehemaligen Herzog Amadeus VIII. von Savoyen vor seiner Übergabe der Regierungsgeschäfte und dem Rückzug in eine elitäre Klostergemeinschaft am Genfer See in seinen Herrschaftsgebieten zu massiven antijüdischen Repressalien gekommen. Vgl. hierzu *Bardelle*, Juden (1998), 265–307.

313 *Smăhel*, Hussitische Revolution (2001); *Wefers*, Politisches System (1989).

15. Jahrhunderts erreichten.[314] Nicht allein die 1439 im direkten Umfeld des Basler Konzils entstandene ‚Reformatio Sigismundi' verstand dabei das Hereinbrechen von Hungersnot und Seuchen als Beginn eines durch menschliche Sündhaftigkeit verursachten göttlichen Strafgerichts, wobei sich die hierbei mit einem äußerst weitgefassten Wucherbegriff agierende ‚Reformatio Sigismundi' in ihrer Argumentation ausdrücklich allein auf den christlichen Bereich konzentrierte und die Juden nicht thematisierte.[315] Zentraler Bezugspunkt war also hierbei auch angesichts der ansonsten zumeist mit der Geldleihetätigkeit der Juden verknüpften Wucherfrage jene Sündhaftigkeit, die der anonyme Autor auch in dieser Hinsicht mit Blick allein auf die christliche Gemeinschaft feststellen zu können glaubte und nicht gleichsam ‚von außen' einwirkende Faktoren, die Missstände unter den Christen begünstigten. In dieser Hinsicht finden sich also bezüglich der Wahrnehmungsmuster und ihrer Einordnung Parallelen zu den in den weiteren Fallstudien thematisierten Autoren der frühmittelalterlichen Iberischen Halbinsel.

Kennzeichnend ist der kontrovers geführte Wucherdiskurs allerdings auch für den langwierigen Streit um die Zulassung des Geldhandels von Juden, innerhalb dessen zunehmend kanonistische Regelungen bzw. Forderungen im Rahmen *ius commune* geltend gemacht wurden. Dies führte im Zuge der ‚Verwissenschaftlichung' des Rechtswesens zur verstärkten Produktion und Rezeption von Rechtsgutachten, die sich – zunächst insbesondere in Italien, dann maßgeblich von dort ausgehend bald auch im nordalpinen *Regnum* – mit dieser Frage auseinandersetzten.[316] Gerade in den Reichsstädten griff man auf derartige Argumentationsmuster der juristisch fundierten Diskussionen um den Wucher zurück, um etwa die Ausweisung der Juden nachhaltig zu begründen, wobei sich jedoch auch Gegenbeispiele einer Nutzung juristischer Gutachten zugunsten der städtischen Judenschaft finden lassen.[317]

Ein wichtiger Faktor wird zudem mit der gerade in den Städten zentrierten Predigttätigkeit angesprochen. Zu den bedeutendsten Erscheinungsformen unter diesen ist sicherlich die Observanzbewegung innerhalb des Franziskanerordens zu zählen. Die intensivierte Tätigkeit von dieser Bewegung zumindest nahestehenden Wanderpredigern brachte vor allem in Italien und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch nördlich der Alpen durch die publikumswirksame Verbreitung deutlich antijüdischer Inhalte, die sich nicht zuletzt eben auf den Geldhandel bezogen, für die jüdische Bevölkerung erhebliche Beeinträchtigungen mit sich.[318] Die Predigttätigkeit gegen den ‚Wucher der Juden' blieb

314 Vgl. jetzt *Jörg*, Teure (2008).

315 Vgl. *Koller*, Reformation Kaiser Sigismunds (1964), 314.

316 Vgl. mit Blick auf Italien etwa *Quaglioni*, Gli Ebrei (1995). Vgl. zudem auch die Beiträge in: *Quaglioni / Todeschini / Varanini*, Credito (2005). Vgl. für die Deutschen Lande jüngst die umfangreiche Studie von *Isenmann*, Gelehrte Juristen (2006).

317 Vgl. hierzu demnächst *Jörg*, Wucherdiskussion (2011). Vgl. zur Rechtsposition und –wahrnehmung allgemein *Magin*, Wie es umb der iuden (1999); *Willoweit*, Rechtstellung der Juden (2003).

318 Vgl. zur Situation in Italien den Überblick bei *Hay*, Church in Italy (1977), bes. 72–90. Vgl. zur Einordnung in breiterer räumlicher und zeitlicher Perspektive die Beiträge in *Elm*, Reform-

allerdings nicht auf die zunächst zumeist aus dem südalpinen Raum stammenden Wanderprediger beschränkt,[319] sondern fand in den Städten eine dauerhafte, ebenfalls häufig durch die Bettelorden getragene und höchst ‚öffentlichkeitswirksame' Entsprechung. Dies klingt – ebenso wie die zuvor erwähnte Vielschichtigkeit der Faktoren – beispielsweise in der insgesamt bemerkenswert allgemein gehaltenen Begründung innerhalb des Augsburger Ausweisungsbeschlusses aus dem Jahre 1438 an. Die Ausweisung der Juden, so wurde festgehalten, habe vielerlei Ursachen. Genannt werden erstens jedoch lediglich angebliche, nicht genauer spezifizierte Verstöße gegen städtische Satzungen und zweitens die gegen die Juden gerichtete Predigttätigkeit. Von den Kanzeln sei nämlich öffentlich gegen sie gepredigt worden, *wievil übels darus komme, das man si in stetten und ouch anderschwa enthielte.*[320]

Die Kennzeichnung. Traditionen und Reformdiskurs

Die Forderung einer Kennzeichnung der Juden ist keineswegs eine neue Erscheinung des 15. Jahrhunderts, sondern sie gehörte bereits lange zuvor zu den ‚Standards' der Maßnahmenkataloge päpstlicher Vorgaben oder konziliarer Beschlüsse, welche zum Ziel hatten, die Kontaktebenen zwischen Christen und den Angehörigen anderer Religionen mit unterschiedlichen Begründungen zu begrenzen.[321] Auch sind solche Strategien keineswegs allein im christlichen Umfeld zu verorten. Bereits während der frühmittelalterlichen Jahrhunderte im muslimischen Herrschaftsraum durch Vorgaben zur Kennzeichnung von Christen und Juden nachweisbar,[322] erlangte die Frage der äußer-

bemühungen (1989). Vgl. mit Blick auf die Folgen für die Juden in den Städten Italiens etwa *Owen Hughes*, Distinguishing Signs (1986).

319 Besondere Relevanz besaßen in dieser Hinsicht die Predigtreise und Kreuzzugsaufrufe des Johannes Kapistran, dessen Heiligsprechung und zunächst positiv bewertete Predigttätigkeit zu der Charakterisierung als „Apostel Europas" führten. Vgl. etwa *Hofer*, Johannes Kapitran (1964–1965). Vgl. zur Einordnung der Predigtreise allgemein *Elm*, Johannes Kapistrans Predigtreise (1989). Vgl. zu den Folgen der Predigttätigkeit Kapistrans für die Juden zuletzt *Petersen*, Predigttätigkeit (2003). Vgl. zur Wirkung der Observanz in Böhmen auch *Hlaváček*, Franziskaner-Observanten (2006).

320 Chroniken, Augsburg, 377: (...) *und das von manigerlay ursach wegen und sunderlich umb des willen, das man an den cantzlen offennlich von in predigt, wievil übels darus komme, das man si in stetten und ouch anderschwa enthielte und ouch von ungehorsamkait wegen, die si wider der statt bott und gesatzte in vil wege getaun hätten.*

321 Vgl. zum Folgenden die vor dem Hintergrund der damaligen Entwicklungen entstandene, bahnbrechende Studie von *Kisch*, Yellow Badge (1979), eine erste Fassung erschien unter dem Eindruck der damals aktuellen Vorgänge im Dritten Reich bereits 1942 in: Historia Judaica 4.2., 1942, 95–127. Vgl. zudem jüngst die Überlegungen von *Schreiner*, Gelbe zeychen (2008).

322 Für das Jahr 850 begegnet ein Gebot des ʿabbāsidischen Kalifen al-Mutawakkil zur Kennzeichnung der ‚Ungläubigen' sowie ihrer Sklaven durch gelbe bzw. honigfarbene Flicken und Gürtel oder Kapuzen, Turbane und Kopftücher. Vgl. *Lewis*, Juden (1987), 50f. Vgl. mit Hinweis auf die allgemeine Vorgabe der Unterscheidbarkeit von Muslimen und Nicht-Muslimen bezüglich ihrer Kleidung durch den Kalifen ʿUmar im Jahre 634 auch *Schreckenberg*, Christliche Adversus-

lichen Unterscheidung von Andersgläubigen in christlichen Herrschaftsgebieten allerdings auf dem 4. Laterankonzil von 1215 eine besondere Bedeutung.[323] Die dortigen Beschlüsse zur Kleidung bezogen sich hierbei bezeichnenderweise auf Juden *und* Muslime, wobei insbesondere an das Zusammenleben von Angehörigen der drei Religionen auf der Iberischen Halbinsel und im Königreich Sizilien zu denken ist. Eine Kennzeichnung wurde unter dem Hinweis auf die den Christen entstehenden vermeintlichen Gefahren des ungeregelten und unkontrollierten Kontakts gefordert,[324] die genaue Gestalt eines solchen Zeichens jedoch in dem Konzilsdekret keineswegs definiert.

Ähnlich verfuhr man in der Regel während der folgenden Konzilien und Synoden, die sich mit diesen Fragen vom 13. bis in das 15. Jahrhundert hinein beschäftigten. Im Gefolge dieser Vorgaben wurde in verschiedenen Herrschaftsgebieten die Einführung entsprechender Kleidungsvorschriften angewiesen, die sich aber bezüglich Gestalt und Farbe der Zeichen stark unterschieden und über deren tatsächliche Anwendung im Alltag nur wenig gesagt werden kann. Dies zumal, da sich die Juden beispielsweise durch finanzielle Leistungen vom Tragen der als äußerst diskriminierend empfundenen Zeichen befreien konnten und diese somit häufig eher als einträgliche Mittel königlicher Finanzpolitik dienten.[325] Gerade im Reichsgebiet konnte darüber hinaus auf die fehlende Notwendigkeit der Einführung derartiger Kleidungszeichen aufgrund der bereits existierenden Gebräuchlichkeit eigener Kleidungsgewohnheiten der Juden – wie insbesondere des sogenannten Judenhutes – verwiesen werden.[326] Das Tragen des Judenhutes ist zunächst nicht in gleicher Weise als diskriminierende herrschaftliche oder obrigkeitliche Vorgabe zu charakterisieren, wie dies für farblich abgesetzte Zeichen auf der Kleidung zu konstatieren ist.[327] Die beispielsweise bereits während des

Judaeos-Texte: 11.–13. Jh. (1997), 424. Vgl. mit Hinweis auf bis in vorchristliche Zeiten zurückreichende Vorbilder zudem *Aschoff*, Judenkennzeichnung (1993), 23. Siehe auch oben 63.

323 Vgl. zuletzt in Dekrete der ökumenischen Konzilien. Ed. *Alberigo / Jedin*, 266. Vgl. zur Einordnung der Konzilsbeschlüsse *Schreckenberg*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 11.–13. Jh. (1997), 423–431.

324 Besondere Besorgnis verursachte hierbei die reale oder vermutete ‚Gefahr' sexueller Kontakte zwischen Christen und Andersgläubigen. Vgl. Dekrete der ökumenischen Konzilien. Ed. *Alberigo / Jedin*, 266: *Unde contingit interdum, quod per errorem christiani Iudaeorum seu Saracenorum et Iudaei seu Saraceni christianorum mulieribus commisceantur.* Dies konnte selbstverständlich auch zur Instrumentalisierung entsprechender Verdächtigungen im städtischen Alltag führen. Vgl. für ein Augsburger Beispiel zuletzt *Müller*, Sex and Crime (2005). Generell ist im Rahmen der Kennzeichnungsvorgänge zudem die Bedeutung der Zuschreibung von Fremdheit und der entsprechenden Diskurse zu bedenken. Vgl. hierzu jetzt *Bell*, Lederstrumpf (2010). Für die Möglichkeit zur Einsichtnahme in das Manuskript bin ich Peter Bell, M.A. zu Dank verpflichtet.

325 *Isenmann*, Steuern und Abgaben (2003), 2258–2261.

326 Vgl. zur Forschungsdiskussion *Straus*, Jewish Hat (1942); *Sansy*, Chapeau juif (1992).

327 Dies gilt selbstverständlich nicht für solche Fälle, in denen der Judenhut von obrigkeitlicher Seite mit einer bestimmten Form und insbesondere Farbgebung als diskriminierendes Kleidungsstück vorgeschrieben wurde. Vgl. zu derartigen Fällen mit Blick auf Italien besonders *Ravid*, From Yellow to Red (1992).

13. Jahrhunderts begegnende Erwähnung der von Ratsseite postulierten Verpflichtung, einen Judenhut zu tragen, betraf durchaus nicht immer die Gesamtheit der städtischen Juden, sondern bezog sich häufig auf eine Erkennbarkeit einzelner Personen als Juden während bestimmter Tätigkeiten im christlichen Umfeld.[328]

Diese Verhältnisse begannen sich aber offenbar gerade seit der Wende zum 15. Jahrhundert deutlich zu wandeln, wie eben der Augsburger Fall in deutlicher Art und Weise dokumentiert. Auch hier wurden verschiedene Faktoren wirksam. Nördlich der Alpen scheint der Judenhut nicht mehr in der zuvor begegnenden Häufigkeit getragen worden zu sein, was wiederum selbst danach fragen lässt, inwiefern die Juden hiermit bereits auf wachsende Ausgrenzungsvorgänge in den Städten reagierten.[329] Hinzu traten im Umfeld und direkten Gefolge der Konzilien von Konstanz und Basel erneut Dekrete, die in bisher nicht gekannter Detailliertheit und Schärfe eine weitgehende Trennung zwischen Christen und Juden im Alltag forderten. Dies geschah zunächst innerhalb einer Bulle des schismatischen Avignonesischen Papstes Benedikt XIII. (1394–1417/1422), der am 11. Mai 1415 in zeitlicher Parallelität zu den nicht zuletzt um seine Absetzung kreisenden Konzilsverhandlungen in Konstanz entsprechende Regelungen erließ.[330] In diesem Zusammenhang zeigt sich, wie die als ausgesprochene Krise wahrgenommene Situation der Amtskirche auf dem Höhepunkt des großen Schismas nach den gescheiterten Bemühungen des Konzils von Pisa auch die Wahrnehmung des Judentums als andere Religion betraf und auf die Beziehungsebenen zu den innerhalb der christlichen Reiche lebenden Juden einwirkte. Der hochgelehrte und insbesondere in kirchenrechtlichen Fragen äußerst bewanderte Benedikt XIII. (Pedro de Luna), der vor der Erlangung der Kardinalswürde (1376) und der schließlich 1394 erfolgten Wahl zum Papst als Professor des kanonischen Rechts an der Universität Montpellier tätig gewesen war,[331] hatte sich bereits zuvor mit der Frage der Beziehungen zwischen Christen und Juden eingehend beschäftigt. Auf seine maßgebliche Initiative hin waren so beispielsweise die für die Verabschiedung der genannten Bulle große Bedeutung besitzenden Glaubensdisputationen von Tortosa (1413/1414) abgehalten worden.[332]

328 So verpflichtete der bekannte Paragraph des Augsburger Stadtbuchs von 1276 keineswegs alle Mitglieder der jüdischen Gemeinde zum Tragen des Judenhutes, sondern vielmehr nur den Verantwortlichen für den Verkauf des von jüdischer Seite produzierten Fleisches an der entsprechenden Fleischbank des Marktes. Vgl. Stadtbuch von Augsburg, Ed. *Meyer*, 57.

329 Noch 1405 sollen allerdings reichsstädtische Ratsgremien auf das Bestreben König Ruprechts hin gegen die Juden des Reiches wegen angeblich mangelnder Beachtung entsprechender Kleidungsvorschriften diesem zur Kenntnisnahme solche Judenhüte zugesandt haben. Vgl. zu den Aktivitäten des Frankfurter Rates in diesen Fragen demnächst *Jörg*, Wucherdiskussion (2011).

330 Vgl. zur Einordnung *Simonsohn*, Apostolic See (1991), 140; 263f.

331 *Girgensohn*, Schisma (1989); *Verger*, Pedro de Luna (2004).

332 Der Charakter der auch zuvor nicht selten abgehaltenen Glaubensdisputationen zwischen Christen und Juden wandelte sich im Verlauf der spätmittelalterlichen Jahrhunderte zu Veranstaltungen, deren Ausgang ebenso wie deren anschließende Instrumentalisierung zu Ungunsten der Juden bereits im Vorfeld feststanden. Vgl. mit Blick auf die Disputationen von Paris (1240), Barcelona

Bereits 1379 hatte der spätere Papst selbst eine Disputation in Pamplona geführt und war in diesem Zusammenhang mit dem dominikanischem Buß- und Wanderprediger Vincenz Ferrer in Kontakt getreten, der großen Einfluss auf die restriktive Judengesetzgebung im Königreich Aragón hatte.[333] Vermutlich sollten die scharf reglementierenden Vorgaben Benedikts XIII. aus dem Jahre 1415, die unter anderem die Kennzeichnung der Juden und die Separierung der jüdischen Wohnbereiche innerhalb der Städte sowie Zwangspredigten und intensivierte Bekehrungsbemühungen vorschrieben, dem schismatischen Papst zunächst mit Blick auf seine insbesondere auf der Iberischen Halbinsel angesiedelte und zu jener Zeit noch nicht auf dem Konstanzer Konzil vertretene Obödienz Unterstützung sichern, doch dürfte auch ein über diese hinausgehendes Echo seiner päpstlichen Bestimmungen intendiert gewesen sein.[334]

Auch wenn dies zunächst nicht gelang und Benedikt XIII. 1417 in Konstanz für abgesetzt erklärt wurde, hatten die durch ihn verabschiedeten Regelungen zum Verhältnis von Christen und Juden doch ein erstaunliches Gewicht für die Vorgänge der Folgezeit. So beschloss am 7. September 1434 das Konzil von Basel im Rahmen mehrerer Reformbeschlüsse auch ein Dekret, das sich mit den Juden und dem Umgang mit den zum Christentum Konvertierten befasste. Das Konzilsdekret ‚De Iudeis et Neophitis' orientierte sich bezüglich der Inhalte und der Schärfe der Reglementierungen in deutlicher Weise an der Bulle Benedikts XIII. von 1415.[335] Es forderte in offensichtlicher Anlehnung an diese Zwangspredigten zur Bekehrung der Juden sowie eine Minimierung des Kontakts zwischen Christen und Juden, wobei es ebenfalls insbesondere eine Unterscheidung bezüglich der Kleidung und eine hermetische Abtrennung der Wohnbereiche vorschrieb.[336] Wahrscheinlich stand die besondere Betonung der Separierung von Christen und Juden mit der innerhalb des genannten Dekretes ebenfalls thematisierten Intensivierung der Bekehrungsbemühungen in engem Zusammenhang, da gerade die *Neophiti* vor den als schädlich erachteten Einflüssen ihrer früheren jüdischen Glaubensgenossen geschützt werden sollten.[337] Anders als dies im Falle der vorangegangenen Einzelstudien zu den Verhältnissen auf der Iberischen Halbinsel während des frühen Mittelalters festgestellt werden konnte, spielte im

(1263) und Tortosa (1413/1414) allgemein *Maccoby*, Judaism on Trial (1982). Vgl. zu den ‚Gesprächen' von Tortosa zudem *Ders.*, Tortosa Disputation (1998); *Godfrey*, Tortosa Disputation (1993); *Baer*, Disputation von Tortosa (1931). Vgl. zuletzt die Einordnung *Borgolte*, Christen und Juden (2008).

333 *Albarracin*, Disputa religiosa (2001).

334 Vgl. zu den politischen Konstellationen und der ‚Spanischen Konzilsnation' in Konstanz ausführlich *Brandmüller*, Konzil von Konstanz (1997), 224–276.

335 Vgl. zuletzt Dekrete der ökumenischen Konzilien. Ed. *Alberigo / Jedin*, 483–485.

336 Vgl. zur Position des Dekrets im Rahmen antijüdischer päpstlicher und konziliarer Beschlüsse *Mentgen*, Juden (2001), 340.

337 Dekrete der ökumenischen Konzilien. Ed. *Alberigo / Jedin*, 483–485. Vgl. mit Blick auf die Verhältnisse in Süditalien während des ausgehenden 13. Jahrhunderts zuletzt *Scheller*, Politische Stellung (2009); *Ders.*, Bettelorden (2008).

Verhältnis von Christen und Juden im Umfeld der Reformkonzilien das Element der Bekehrung zum Christentum und die Bewahrung jener *Neophiti* innerhalb der christlichen Heilsgemeinschaft eine herausragende Rolle.

Die Vorgaben kirchlicher Versammlungen und Amtsträger verschärften sich also zu jener Zeit, doch erklärt dies noch nicht, warum gerade in den Städten südlich und nördlich der Alpen diese Bestimmungen nun teilweise tatsächlich eine Umsetzung erfuhren und warum dabei – wie im Falle Augsburgs, aber keineswegs überall – die städtischen Führungsgremien selbst aktiv wurden. Offenbar trafen auch hier verschiedene Faktoren des Wandels gerade in den Städten zusammen. Bedeutung gewann hierbei etwa, dass die Forderung der sichtbaren *distinctio* vor dem Hintergrund der geschilderten Beschlüsse bald zum festen Repertoire innerhalb einer ohnehin intensivierten Predigttätigkeit gehörte und somit dem Publikum regelmäßig ins Gedächtnis gerufen wurde, womit sich eine ähnliche Relevanz des ‚Öffentlichen' wie innerhalb des in den Fallstudien zur Iberischen Halbinsel thematisierten Öffentlichkeitsdiskurses des Eulogius findet. Hinzu trat die zunehmende Ausformung einer städtischen Obrigkeit in Gestalt des Ratsregiments und eine damit einhergehende Verdichtung der Ordnungsbemühungen innerhalb des städtischen Einflussbereichs. Der Rat beanspruchte in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auch Regelungskompetenzen im kultischen Bereich für sich. Dies ging mit der teilweise ausdrücklich betonten Wahrnehmung der eigenen Stadt als ‚heilig' einher, was etwa im Falle der Ausweisung der Kölner Juden im Jahre 1424 und der erst 1431 erfolgten Begründung durch das dortige Führungsgremium vor Sigismund bedeutsam wurde.[338] Angesichts dieser Tendenzen verwundert es nicht, dass sich während des hier interessierenden Zeitraums die Überlieferung genereller Reglementierungen der Kleidung (Kleiderordnungen) gerade in den Städten merklich verdichtet.[339] Neben den Juden gerieten in diesem Zusammenhang auch andere Personenkreise insbesondere während des 15. Jahrhunderts in die Gefahr, durch Kennzeichnung stigmatisiert oder in der Folge ausgewiesen zu werden.[340]

Die Bewilligung der durch den Augsburger Rat geforderten Kennzeichnung der Juden durch Kaiser Sigismund erfolgte nach über zweijährigen Bemühungen des städtischen Führungsgremiums am 23. September 1434 und somit lediglich etwa zwei Wochen nach der Verabschiedung des entsprechenden Dekrets ‚De Iudeis et Neophitis' vom 7. September jenes Jahres. Der enge zeitliche Zusammenhang zwischen der Verabschiedung des Konzilsdekrets und der schließlich im Augsburger Sinne erfolgten Bestätigung des Kennzeichnungsbeschlusses durch den aus Italien zurück-

338 *Haverkamp*, Heilige Städte (1987). Vgl. zu dem Kölner Fall auch *Schmandt*, Judei (2002), 197–207.

339 Dies gilt insbesondere für jene Regelungen und Vorgaben, die sich auf bestimmte Gruppen oder Gemeinschaften in der Stadt bezogen und deren Umsetzungen Robert Jütte als sogenannte „Stigma-Symbole" charakterisiert hat. Vgl. *Jütte*, Stigma-Symbole (1993).

340 Vgl. für Augsburg am Beispiel der Bettler die Regelungen von 1459 und 1491. Vgl. zu diesen zuletzt *Jörg*, Teure (2008), 326–329.

gekehrten Sigismund dürfte wohl kaum als Zufall anzusehen sein. Die kaiserliche Kanzlei lehnte sich mit dem Wortlaut des Gebotes eng an die bereits bekannte Argumentation des eingangs thematisierten Augsburger Schreibens an und beklagte die mangelnde Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Christen und Juden, der nun durch ein Zeichen an der Kleidung abzuhelfen sei, sodass die Juden nicht Ehrbezeugungen und Grußformen empfangen würden, derer sie als Schmäher Gottes und des christlichen Glaubens nicht wert seien. Vielmehr sollte mit dem Zeichen nun umso effektiver an die Leiden Christi erinnert werden, wie die kaiserliche Bestätigung in Anlehnung an die bekannte Formel des heiligen Augustinus zur Duldung der Juden unter den Christen weiter ausführt.[341]

Auch die in Augsburg gewählte Form der Kennzeichnung verdient Interesse. Der Besonderheit, dass es sich um ein an der Kleidung angebrachtes Zeichen und nicht etwa um den sogenannten Judenhut handeln sollte, hatte die Augsburger Führung bereits in dem ersten Schreiben an Sigismund in dieser Angelegenheit höchste Bedeutung beigemessen. Dies wird auch durch die Tatsache belegt, dass in der ersten Version des Schreibens nur allgemein von einem Zeichen die Rede war, während – wie der Eintrag in den Augsburger Missivbüchern belegt – die Anbringung des Zeichens an der Kleidung eigens ergänzt wurde.[342] Als Zeichen fand der sogenannte ‚Gelbe Ring' Verwendung. In der schwäbischen Reichs- und Kathedralstadt handelt es sich um den ersten nachweisbaren Gebrauch dieser dann in der Folge bekanntlich weitreichenden Vorbildcharakter gewinnenden Kennzeichnungsform im nordalpinen Reichsgebiet.[343] In Italien ist diese spezifische Form der diskriminierenden Kennzeichnung bereits zuvor belegt.[344] Auch wenn schon während des 13. Jahrhunderts in Frankreich kreisförmige und in gelber Farbe gehaltene Zeichen für die Juden erwähnt werden, stellt die vermutlich in einer Vorgabe des Jahres 1394 aus Venedig erstmals nachweisbare Form- und Farbgebung des Gelben Ringes in Kombination mit dem in Italien greifbaren symbolischen Eigengewicht des Zeichens wohl eine neue Qualität exkludierender Kennzeichnung dar.[345]

341 StA Augsburg, Urkundensammlung 1434, Nr. 32 (23. September 1434).

342 StA Augsburg, Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 764, fol. 175[r].

343 *Mütschele*, Juden (1995), 306f.; *Schreiner*, Gelbe zeychen (2008); *Magin*, Wie es umb der iuden (1999), 157.

344 *Toaff*, Jewisch Badge (1991).

345 Vgl. zur Kennzeichnung in Venedig besonders *Ravid*, From Yellow to Red (1992), 182. Vgl. zum Symbolgehalt jetzt *Cassen*, Jewish Badge (2007), 227–242. Im Augsburger Fall war das Zeichen mit neunzehn Zentimetern Außendurchmesser ungewöhnlich groß bemessen. In den Missivbüchern der Stadt ist eine zeitgenössische Zeichnung des Rings erhalten. Über Größe und Farbwahl informiert die beigestellte Erläuterung: *Daz ist der Juden zeichen an weytin und lengin an brait und sol gelbe sein.* Vgl. StA Augsburg, Missivbuch III (1429–1435), Nr. 1387, fol. 334[r]. Vgl. auch *Mütschele*, Juden (1995), 161. Inwiefern der aufwendig dargestellte Judenhut innerhalb des Ringes tatsächlich auch bei den Stoffzeichen Anwendung fand oder hier nur durch den Zeichner eine zusätzliche Illustration des Bezugs auf die Juden beabsichtigt war, ist unklar. Da eine

Der Augsburger Fall. Juden, städtische Politik, Reich und Konzil

Die Augsburger Ratspolitik gegenüber den Juden der schwäbischen Reichs- und Kathedralstadt während der dreißiger Jahre des 15. Jahrhunderts ist keineswegs als isolierter Vorgang zu betrachten. Vielmehr sind die Ereignisse in Augsburg vor dem Hintergrund des Zusammentreffens vielgestaltiger lokaler Gegebenheiten und überlokaler Faktoren einzuordnen, die wiederum jeweils untereinander in vielfacher Form verbunden und gleichsam unauflöslich verwoben waren. Dieses komplexe Zusammenspiel der im Rahmen des vorliegenden Beitrags nur überblicksartig zu schildernden Gegebenheiten und Wandlungsvorgänge auf religiösen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen und rechtlichen Ebenen bot den Hintergrund der in Augsburg greifbaren antijüdischen Vorgaben, die sich zwischen 1432 und 1438 stetig verdichteten. Kaum zufällig liegt dieser engere zeitliche Rahmen im Zentrum weitreichender und vielschichtiger Krisenerscheinungen und ebenso breit gefasster Reformkonzeptionen in Kirche und Reich, die nur in europäische Zusammenhänge einzuordnen sind.

In welcher Weise überlokale und überregionale Verbindungslinien hierbei wirksam wurden, zeigt auch die mit dem Augsburger Fall von 1434 erstmals im nordalpinen Reichsgebiet nachweisbare Kennzeichnung der Juden mit dem sogenannten Gelben Ring. Mit dieser von jüdischer Seite als in besonderer Weise diskriminierend empfundenen Form der Kennzeichnung orientierte man sich offenbar an dem Beispiel der Städte Ober- und Mittelitaliens, wo der Ring mit einem über die früheren Zeichen ähnlicher Art hinausgehenden, eigenen Symbol- und Markierungscharakter seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert Verbreitung fand. Berufen konnte sich die Augsburger Führung bei ihrem Vorgehen bezeichnenderweise auf die sich im politischen Umfeld des Konstanzer Konzils und zunächst mit einem räumlichen Schwerpunkt auf der Iberischen Halbinsel wieder intensivierenden Diskussionen um die Beziehungen zwischen Christen und Juden, die schließlich mit dem in scharfer Form eine Abgrenzung zwischen christlichen und jüdischen Lebensbereichen fordernden Basler Konzilsdekret ‚De Iudeis et Neophitis' im September 1434 einen Höhepunkt erreichten. Die schließlich in größter zeitlicher Nähe zu der Verabschiedung des genannten Dekrets erfolgte Bestätigung der von der Augsburger Führung seit über zwei Jahren geforderten Kennzeichnung der städtischen Juden spricht dafür, dass erst der Konzilsbeschluss den mittlerweile als Kaiser aus Italien zurückgekehrten Sigismund bewog, dem Drängen des Augsburger Rates nachzugeben.

Christian Jörg

1435 in Schaffhausen nachweisbare rotfarbige Kennzeichnung ebenfalls den Ring mit Judenhut zeigt, könnte allerdings tatsächlich auch in Augsburg ein in dieser Form gehaltenes Zeichen intendiert und somit ein Verweis auf den zuvor im Reichsgebiet als Unterscheidungsmerkmal üblichen Judenhut angedacht gewesen sein. Vgl. Art. Schaffhausen, in: GJ 3.2. Tübingen 1995, 1307–1315, hier 1309. Vgl. zu diesem Fall zuletzt *Gilomen*, Kooperation (2009), 173.

Zusammenfassung

Vorliegende Studien konzentrierten sich in Fragestellung und Quellenauswahl überwiegend auf distinktive Formen christlicher Identitätsbildung im Kontakt mit anderen Glaubensvorstellungen. Die in den Ergebnissen der Studien feststellbaren Gemeinsamkeiten erstaunen, richtete sich der Blick doch teils auf christlich, teils auf muslimisch dominierte Gesellschaften und damit auf völlig unterschiedliche historische Kontexte. Die Gegenüberstellung geschah zudem im Bewusstsein, dass religiös geprägte Identitäten nicht als unveränderliche Ganzheiten betrachtet werden können, sondern in ihrer Prozessualität untersucht werden müssen. Zumindest teilweise sind die parallelen Verläufe von Identitätsbildung sicherlich daraus zu erklären, dass der Schwerpunkt der Untersuchung auf Städten als Verdichtungsräumen des religiösen Kontaktes lag. Dies wurde im Falle der Juden innerhalb des Reiches bereits durch die Tatsache vorgegeben, dass sich auch während des Spätmittelalters jüdisches Leben beinahe ausschließlich auf die urbanen Zentren konzentrierte. Für die Christen aus dem Andalus bedingte nicht zuletzt die Überlieferungslage die Konzentration auf die Cordobeser Gemeinde. Die vergleichende Perspektive der Teilstudien machte erneut deutlich, dass in den Cordobeser Quellen lediglich Identitätsbildungsprozesse aus städtisch verdichteten Strukturen greifbar sind, die nicht auf die gesamte Christenheit im muslimischen Herrschaftsbereich der Iberischen Halbinsel verallgemeinert werden können. Auch wenn unter den hier untersuchten Quellen zu den koptischen Christen herausragende Werke aus städtischen Kontexten stammten, so verdeutlichen sie – ebenso wie Teile der iberischen hagiographischen Quellen – gerade auch die Bedeutung von monastischen, teils außerhalb von Städten gelegenen Gemeinschaften für die Bildung christlicher Identität im Kontakt mit dem Islam.

Auch wenn sich die Identitätsbildungsprozesse in ihrem distinktiven Charakter glichen, so machte im asynchronen Vergleich vor allem die Frage nach Bedingungen und Formen der Wahrnehmung des anderen Glaubens die unterschiedlichen Modi der Abgrenzung deutlich. Als Gemeinsamkeit kann jedoch festgehalten werden, dass die Wahrnehmung des Anderen sich stets auf die Christenheit und das Christentum bezogen. Diese durch den asynchronen Vergleich geschärfte Erkenntnis ist auch für die Beurteilung der Öffentlichkeitsdiskurse von Bedeutung, wie sie insbesondere in den Untersuchungen zu den hagiographischen Quellen der Iberischen Halbinsel aber auch mit Bezug zu den Juden im spätmittelalterlichen Reich sowie in den Städten Ober- und Mittelitaliens herausgearbeitet werden konnten. Hierbei spielte das – nicht zuletzt durch Angehörige der sogenannten Bettelorden getragene – Medium der Predigt eine maßgebliche Rolle, über das antijüdische Inhalte unter Bezug auf die sich intensivierende Wucherdiskussion der Zeit gerade im städtischen Kontext besonders öffentlichkeitswirksam verbreitet werden konnten. Auch wenn im Kontext der Juden Mission und Zwangsbekehrung thematisiert werden, so richten sich alle Maßnahmen in erster Linie auf ihr Wirken in der christlichen Gemeinschaft. In diesem Sinne ist auch der bei Eulogius greifbare Öffentlichkeitsdiskurs

zu interpretieren: Selbst wenn die Gespräche der Märtyrer mit den muslimischen Richtern teils als missionsähnliche Situationen wiedergegeben werden,[346] so richtete sich das Handeln der künftigen Blutzeugen doch in erster Linie an eine christliche Öffentlichkeit, die zur Besserung christlichen Lebens, zum öffentlichen Glaubensbekenntnis und damit zur Abgrenzung von den Muslimen angehalten werden sollte.

Wie in der Studie zu den iberischen hagiographischen Quellen aber auch in der Untersuchung zu den koptischen Christen aufgezeigt, bildete die Wahrnehmung der eigenen historischen Situation den zentralen Ausgangspunkt für die Wahrnehmung anderer Glaubensvorstellungen. Insbesondere in der Studie zu den Juden des spätmittelalterlichen Reiches aber auch in Teilen der untersuchten Quellen zur Iberischen Halbinsel wurde dabei deutlich, dass die andere Religion gar nicht ausdrücklich thematisiert werden musste. Vielmehr ergab sich durch die Ausrichtung auf christliche Vorstellungen ein breites Feld von Wahrnehmungsmöglichkeiten. Die ‚Reformatio Sigismundi' etwa verbindet Reformdiskurs und Wucherkritik, bezieht sich aber allein auf christliche Sündhaftigkeit. Die Darstellung des anderen Glaubens in den untersuchten hagiographischen Quellen der Iberischen Halbinsel konnte völlig von topischen Vorstellungen vom Kampf der Heiligen gegen das Böse überlagert werden. In den theologischen Ausführungen Samsons spielen theologische Einflüsse des Islam auf seinen Gegner Hostegesis keine ausdrückliche Rolle. Der vergleichende Arbeitsprozess machte dabei deutlich, dass es sich bei den unterschiedlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten nicht allein um ein Kennzeichen asynchroner Fälle handelt, sondern dass auch in vergleichbaren historischen Kontexten unterschiedliche Wahrnehmungsformen – teils nebeneinander – bestehen konnten. Die Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Prozesshaftigkeit von christlicher Identitätsbildung wurde so deutlich.

Die untersuchten Identitätsbildungsprozesse hatten innerhalb christlicher Gemeinschaften ohne Zweifel eine unifizierende Wirkung. Kulturelle und religiöse Veränderungen, die sich aus dem Kontakt von Christen mit der jeweils anderen Religion ergaben, mussten dem unifizierenden Charakter von Identitätsbildung nicht widersprechen. Im Werk des Eulogius wurden das Handeln muslimischer Apostaten oder die frühere Nähe von Christen zur arabisch-muslimischen Kultur in Hinblick auf ihr späteres Martyrium durchaus als kohärent interpretiert. Die Vita des Johannes von Gorze will uns glauben machen, dass kulturelle Veränderungen unter den andalusischen Christen im Kontakt mit dem Islam teils sogar als Rückgriff auf frühere christliche Traditionen verstanden wurden. Am Beispiel der Kopten zeigte sich die unifizierende Wirkung von Identitätsbildung auch am Kontakt zwischen christlichen Konfessionen. Eine bedeutende Rolle zur Identitätsbildung scheint auch Institutionen zugekommen zu sein: Im Falle Córdobas, aber auch bei den koptischen Christen, waren Klöster Kristallisationskerne von Gruppenidentitäten. Im nordiberischen Raum waren es vorwiegend Klöster, die die untersuchten hagiographischen Texte tradierten, aber teils auch in neu

346 Dazu ausführlich *Cutler*, Ninth-Century Spanish Martyrs (1965).

verfassten Texten veränderten. Identitätsbildung und Institutionalisierungsprozesse dürfen dabei jedoch nicht gleichgesetzt werden: Die von Eulogius geschilderte Cordobeser Situation etwa zeichnete sich dadurch aus, dass sich Identitäten über Institutionen hinweg bildeten und im Umfeld der Märtyrerbewegung die Grenzen zwischen Mönchtum, Klerus und Laien zunehmend verschwammen.[347] Darüber hinaus ist zu beachten, dass die Bildung kollektiver Identitäten im Kontakt mit anderen Religionen auch stratifizierend wirken konnte,[348] mussten doch Umgangsformen für kulturell-religiöse Angleichungen und Phänomene wie christliche Apostasie gefunden werden. Fraglich bleibt freilich, ob die vor diesen Hintergründen aufkommenden Konflikte als Zeichen der Desintegration gedeutet werden dürfen. Peters schlägt vor, unter Desintegration nur Phänomene zu fassen, die darauf hindeuten, dass es Gemeinschaften dauerhaft nicht gelang, Veränderungen und Konflikte in einem – ebenfalls ständigen Veränderungen ausgesetzten – System von Normen und Wertevorstellungen zu integrieren.[349] Trotz aller Konflikte scheint es in diesem Sinne in den hier untersuchten Fallbeispielen zu keiner dauerhaften innerchristlichen Desintegration gekommen zu sein. Die Konflikte verweisen vielmehr erneut auf die Dynamik, Veränderbarkeit und Vielfalt christlicher Identitätsbildung im Kontakt mit anderen Religionen.

Der Blick der Studien richtete sich in jeweils unterschiedlicher Gewichtung jedoch nicht allein auf den Prozess der Identitätsbildung, sondern fragte im Sinne der breiten Definition von Geertz auch nach Symbolen, die Bestandteil kollektiver christlicher Identitäten im Kontakt mit anderen Religionen werden konnten. Dass im Kontext der untersuchten hagiographischen Quellen den Körpern der Märtyrer als Symbolen zentrale Bedeutung zukam, verwundert nicht. Auffällig sind in diesem Kontext die Bemühungen, die andere Religion entsprechend negativ in der Person Muḥammads oder der Richter, vor die die Märtyrer traten, zu personifizieren. Die Schönheit der Märtyrer wurde der Hässlichkeit ihrer Glaubensgegner gegenübergestellt, ihre Enthaltsamkeit der vermeintlichen muslimischen Sinnenfreude. Die Untersuchung zu den koptischen Christen und insbesondere die Studie zu den Juden im spätmittelalterlichen Reich machten freilich deutlich, dass die Projektion von Abgrenzung auf Körper und Personen auch eine pragmatische Dimension hatte. Im Falle der Kopten schufen durch die muslimischen Herrscher verordnete Änderungen in der Kleidung Differenz, im Falle der Juden im spätmittelalterlichen Reich hingegen gingen die Bestrebungen zur Abgrenzung durch Kennzeichnung von der christlichen Obrigkeit in Form der Räte aus. Auch die Schilderungen des Eulogius mögen aus entsprechenden konkreten, hier allerdings weniger stark von den Herrschern ausgehenden Bemühungen um die sichtbare Abgrenzung von Christen und Muslimen entstanden sein. Gerade die untersuchten hagiographischen Quellen machen ebenso wie das im Cordobeser Kontext entstandene Werk ‚De habitu clericorum' über den pragmatischen Kontext hinaus auch die

347 Vgl. *Henriet*, Sainteté (2002).
348 Vgl. allgemein *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2005), 148f.
349 Vgl. *Peters*, Integration (2008).

ekklesiologische und heilsgeschichtliche Dimension von Körpern und Kennzeichen als Symbolen deutlich.[350] Ebenso lässt sich die Kennzeichnung von Juden in dieser Hinsicht interpretieren. In diesem Zusammenhang waren es teilweise die städtischen Führungsgremien, die zur Begründung der tatsächlich durch eine Vielzahl von Faktoren beeinflussten Ausweisung der Juden auf das eingängig erscheinende Argumentationsmuster zurückgriffen, nach welchem die Heiligkeit der eigenen Stadt die Ansiedlung von Juden ausschließe, wie dies etwa im Kölner Fall zu belegen ist.

Deutlich wurde ferner, dass Zeitbezügen in Identitätsbildungsprozessen auf unterschiedlichste Weise Bedeutung zukam. Dabei zeigte sich zweifelsohne, dass die Konstruktion von Identität immer auch ein Akt der Aneignung von Vergangenheit war.[351] Eulogius etwa stellte die Märtyrer durch den teils expliziten Rückgriff auf ältere Passiones in Kontinuität zu früheren Blutzeugen Christi. Hrotsvit von Gandersheim ordnete das Leiden des Pelagius in die Geschichte der Christen Córdobas ein. Samson stellte durch den expliziten Rückgriff auf die Patristik seine Argumentation in größeren Zusammenhang. Wie vielfältig Symbole für die Vergangenheit sein konnten, macht freilich auch die Studie zu den koptischen Christen am Beispiel der Sprache deutlich, die – sogar unabhängig vom tatsächlichen Sprachgebrauch – selbst zum Symbol für die kulturelle Vergangenheit werden konnte. Diese Perspektive scheint auch für die sprachlichen Entwicklungen unter den Christen im al-Andalus gewinnbringend, diente doch auch hier die Sprache zur Abgrenzung und kulturellen Identitätsbildung, denkt man an die Klagen des Samson oder des Albarus über den Verfall christlicher Latinität.[352] Gerade das im Kontext dieser Studie vertieft behandelte Werk des Eulogius macht jedoch die vielfältigen und teils widersprüchlichen Sichtweisen deutlich, die auf Sprache als Instrument zur Schaffung von Identität möglich waren. Für den Märtyrer Aurelius war, wie Eulogius betont, das Erlernen der arabischen Sprache ausdrücklich keine Gefahr für den christlichen Glauben. Dort, wo Eulogius von den Gesprächen der Märtyrer mit muslimischen Richtern berichtet, scheinen Kenntnisse des Arabischen eine wichtige Voraussetzung für die Schmähung des Propheten und das öffentliche Bekenntnis des christlichen Glaubens gewesen zu sein. Sprache scheint also auch hier einen zunehmend symbolischen Charakter erlangt zu haben, dessen Bedeutung und Interpretation vom jeweiligen Verwendungskontext abhing.

Die Studie zu den Juden im spätmittelalterlichen Reich machte bewusst, wie sehr konkrete Gegenwartsbezüge zur Identitätsbildung dienen konnten. Hierbei wurde das Zusammenspiel zahlreicher Krisenfaktoren wirksam, das in seiner Schwere manchem Zeitgenossen – wie etwa dem Autor der ‚Reformatio Sigismundi' – als untrügliches Zeichen für das Heraufziehen des Jüngsten Gerichts erschien. Eine solch nachhaltige Krise konnte auch für die Wahrnehmung der Juden und die Kontakte mit ihnen nicht

350 Zu vergleichbaren, vornehmlich auf den Klerus bezogenen Interpretationen: Leovigildus, Liber de habitu clericorum. Ed. *Gil Fernández*.

351 Vgl. zu diesem Gedanken allgemein *Wagner*, Fest-Stellungen (1998), 68–72.

352 Albarus, Incidulus, cap. 35. Ed. *Gil Fernández*, 314f.

ohne Folgen bleiben, wie die massive Verdichtung ausgrenzender Beschlüsse und Regelungen sowohl durch die Amtskirche als auch durch Herrscher, Fürsten und städtische Führungsgremien zu jener Zeit dokumentiert. Ausführliche Bezüge zur eigenen Gegenwart lassen sich insbesondere auch im Werk des Eulogius erkennen. Wenn auch nicht so umfassend wie im Werk des Albarus, lässt sich hier ebenfalls greifen, dass die Gegenwart aus einem apokalyptischen Zeitverständnis heraus geschildert wurde. Vor allem verdeutlichten die Bezüge aber auch den normativen Anspruch seines Werkes, das zur Besserung christlichen Lebens unter muslimischer Herrschaft führen sollte. Diese Zielrichtung macht freilich erneut deutlich, dass auch in ein und derselben historischen Situation vielfältige, teils sogar widersprüchliche Gegenwartsdeutungen existieren konnten. Auch hieraus erklärt sich die Veränderbarkeit christlicher Identität in synchroner wie diachroner Perspektive.

Die Problematik der vergleichenden Methode liegt ohne Zweifel darin, dass ein Vergleich der Abstraktion von historischen Kontexten[353] aber auch von den Methoden bedarf, mit denen man zur jeweiligen Erkenntnis gelangte.[354] Wie Geary es ausdrückt, droht dabei die Gefahr, dass individuelle Fälle dabei eher mit Modellen verglichen werden, als untereinander.[355] Diese Rahmenbedingungen können zu nicht-intendierten Angleichungen führen und damit den Erkenntnisgewinn des Vergleichs in Frage stellen. In diesem Problembewusstein verzichtete der vorliegenden Beitrag bewusst darauf, unterschiedliche Untersuchungsgegenstände, Arbeitsweisen und Methoden anzugleichen und wendete eine gemeinsame Fragestellung für eine stark fallorientierte und individualisierende ‚Vergleichsstrategie' an.[356] Der Preis für dieses Vorgehen ist ohne Zweifel die Heterogenität der Teilstudien und die nur begrenzte Möglichkeit zur Typisierung des Verglichenen. Die von Schriewer allgemein beschriebenen Widersprüchlichkeiten, die sich aus der komparatistischen Methode in den Human- und Sozialwissenschaften ergeben, wurden nicht zuletzt deshalb in unserem Beitrag exemplarisch: „Dichotomien nämlich zwischen der Identifizierung allgemeiner Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge und dem Insistieren auf entwicklungsoffener Geschichtlichkeit, zwischen axiomatischer Unterstellung wirkungsmächtiger Kausalbeziehungen und dem Unterlaufen solcher Beziehungen durch die Selbstreferenz sozialer und psychischer Systeme."[357] Da der in dieser Studie gewählte Zugriff des asynchronen Vergleichs freilich in besonderem Maße die historische Kontextualisierung der Fallbeispiele erforderte, ermöglichte er zugleich, vermeintliche Kausalitäten zu reflektieren und in Rückbindung an die einzelnen historischen Teilstudien Identitätsbildungsprozesse weiter zu differenzieren.

353 Vgl. *Siegrist*, Perspektiven (2004), 312.
354 Vgl. *Kocka*, Comparison (2003), 41.
355 Vgl. *Geary*, Vergleichende Geschichte (2001), 32.
356 Zu den verschiedenen Vergleichsstrategien vgl. *Schriewer*, Problemdimensionen (2004), 30f.
357 *Schriewer*, Problemdimensionen (2004), 20f.

Wenn es trotz der Heterogenität der Teilstudien zu übereinstimmenden Ergebnissen kam, so rührt dies sicherlich aus der gemeinsamen Fragestellung nach Formen und Symbolen von Identitätsbildung aber auch aus den Fall- und Quellenbeispielen, deren gemeinsamer Schwerpunkt ohne Zweifel auf distinktiven Formen der Identitätsbildung liegt. Damit unterliegen auch unsere Arbeitsergebnisse einem wesentlichen Problem des Identitätsparadigmas, das – wie Wagner aufzeigt – kulturelle Differenz zwischen Phänomenen meist a priori postuliert, obwohl ihre Feststellung ja eigentlich erst das Ergebnis der Untersuchungen sein kann.[358] Gerade der für unseren Arbeitsprozess gewählte asynchrone Vergleich erlaubte es jedoch, die Bedeutung von Formen distinktiver Identitätsbildung im jeweiligen historischen Kontext zu hinterfragen und auch die Elemente integrativer Identitätssteigerung zu erkennen. Die gemeinsamen Arbeitsergebnisse sind nicht zuletzt durch die bewusste Gegenüberstellung unterschiedlicher methodischer Zugriffsweisen gestützt. Die Untersuchung der hagiographischen Quellen legte ihren Schwerpunkt auf Wahrnehmungsformen des Religionskontaktes, stellte aber die Frage nach den historischen Rahmenbedingungen zurück. Die Untersuchung zu Samson zeigte auf, welche Möglichkeiten sich aus einer Untersuchung zur Textgenese und Verarbeitung unterschiedlicher Vorlagen ergeben können. Die Studie zu den koptischen Christen verbindet historische und sprachgeschichtliche Zugriffsweisen und überprüft die Auswirkungen sprachlichen Wandels auf Identitätsbildungsprozesse. Die Untersuchung zu den Juden im spätmittelalterlichen Reich schließlich legte ihren Schwerpunkt hingegen auf die konkreten historischen Auswirkungen von Identitätsbildungsprozessen. Gerade durch die Gegenüberstellung unterschiedlicher Zugangsweisen entwickelte die vergleichende Methode hier ohne Zweifel ihre Stärke, Frage- und Problemstellungen der Einzelstudien zu erweitern.[359] Für weitergehende Schlüsse wäre freilich eine Ausweitung der untersuchten Quellencorpora notwendig. Für die Iberische Halbinsel etwa müsste das lateinische Quellencorpus auf historiographische Texte ausgedehnt werden, um die apokalyptischen Wahrnehmungen des Islam voll zu erfassen. Eine Beschränkung auf den Andalus wäre dabei – denkt man etwa an die ‚Chronica Prophetica' – freilich kaum begründbar. Umfassenden Anspruch erhebende Studien zu Formen christlicher Identitätsbildung im Andalus oder unter den koptischen Christen müssten aber auch die vielfältigen Formen der Abgrenzung zu Juden berücksichtigen.[360] Der vergleichende Arbeitsprozess, in dem die Teilstudien entstanden, erhöht jedoch bereits auf Grundlage der für diesen Beitrag ausgewerteten Quellen die Plausibilität der Einzelergebnisse.

Christian Jörg, Kenneth Scott Parker,
Nina Pleuger, Christofer Zwanzig

358 Vgl. *Wagner*, Fest-Stellungen (1998), 56.

359 Vgl. zu diesem Nutzen der Komparatistik *Kocka*, Comparison (2003), 40.

360 Albarus etwa stellt das offene Glaubensbekenntnis der Märtyrer in die Tradition der apostolischen Predigt gegen Häresien aber auch gegen das Judentum; vgl. Albarus, Indiculus, cap. 3. Ed. *Gil Fernández*, 274, Z 1–3. Zu weiteren antijüdisch ausgerichteten Quellen aus dem Andalus vgl. beispielsweise *Millet Gérard*, Chrétiens mozarabes (1984), 35–38.

Literaturnachweise

Ungedruckte Quellen

Stadtarchiv Augsburg
Ratsprotokolle (1438), fol. 226[r].
Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 764, fol. 175[r].
Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 765, fol. 175[v].
Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 766, fol. 175[v]–176[v].
Schätze 105. Missivbuch III (1429–1435), Nr. 1387, fol. 334[r].
Urkundensammlung 1434, Nr. 32 (23. September 1434).

Gedruckte Quellen

Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, De translatione SS martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisios. Ed. *Jacques Paul Migne*, in: PL 115, 939–960.

Albarus Cordubensis, Epistulae. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 1. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 144–270.

Albarus Cordubensis, Indiculus Luminosus. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 1. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 270–315.

Albarus Cordubensis, Vita vel passio beatissimi presbiterii Eulogii. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 1. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 330–343.

Annales Bertiniani, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, Bd. 2: Jahrbücher von St. Bertin, Jahrbücher von St. Vaast, Xantener Jahrbücher. Unter Benutzung der Übersetzungen von J. v. Jasmund und C. Rehdantz neu bearb. v. *Reinhold Rau*. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 6.) Darmstadt 1966, 11–287.

Apologético del Abad Sansón. Ed. *José Palacios Royán*. Introducción de Gonzalo del Cerro Calderón. (Akal clásicos latinos medievales, Bd. 7.) Madrid 1998.

Bahā' al-Dīn Ibn Shaddād, The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-Sulṭāniyya wa'l-Maḥāsin al-Yūsufiyya. Übers. v. *Donald S. Richards*. Aldershot 2001.

Chroniken der schwäbischen Städte, Augsburg, Bd. 2. (Die Chroniken der deutschen Städte, Bd. 5.) Leipzig 1866.

The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abū Sālih the Armenian. Ed. and trans. *Basil T. A. Evetts*. Oxford 1895.

Colección de canones y de todos los concilios de la iglesia española, traducida al castellano con notas é ilustraciones, parte segunda. Concilios del siglo IX en adelante. Ed. *Juan Tejada y Ramiro*. Madrid 1851.

Concilios visigóticos e hispano-romanos. Ed. *José Vives*, con la colaboración de Tomás Marín Martínez / Gonzalo Martínez Díez. (España cristiana, Bd. 1.) Barcelona u. a. 1963.

Dekrete der ökumenischen Konzilien – Conciliorum oecumenicorum decreta, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517). Ed. *Guiseppe Alberigo / Hubert Jedin*. Paderborn u. a. 2000.

Eulogius Cordubensis, Documentum martyriale. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 459–475.

Eulogius Cordubensis, Liber Apologeticus Martyrum. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 475–495.

Eulogius Cordubensis, Memoriale Sanctorum. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 365–459.

Eulogius Cordubensis, Obras Completas. Ed. *Pedro Herrera Roldán*. (Akal. Clásicos latinos medievales, Bd. 18.) Madrid 2005.

Hrotsvit von Gandersheim, Opera omnia. Ed. *Walter Berschin*. (BSGRT.) München 2001.

Hymnodia Gotica. Die mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus. Aus handschriftlichen und gedruckten Quellen. Ed. *Clemens Blume*. (Analecta Hymnica, Bd. 27.) Leipzig 1897, ND New York u. a. 1961.

Ibn al-ʿAssāl's Arabic Version of the Gospels. Ed. and trans. *Duncan B. MacDonald*, in: D. Eduardo Saavedra (Hrsg.), Homenaje a D. Francisco Codera en su Jubilación del Profesorado. Estudios de Erudición Oriental. Zaragoza 1904, 375–392.

Jean de Saint-Arnoul, La Vie de Jean, Abbé de Gorze. Présentée et traduite par *Michel Parisse*. Paris 1999.

Leovigildus, Liber de habitu clericorum. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 665–684.

Liber missarum de Toledo y libros místicos, Bd. 1: Fuentes. Ed. *José Janini* (Serie litúrgica, Bd. 4–8.) Toledo 1982.

Liber Mozarabicus Sacramentorum et les Manuscrits Mozarabes. Réimpression de l'édition de 1912 et bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparées et presentées par Anthony Ward et Cuthbert Johnson. Ed. *Marius Férotin*. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia, Bd. 78.) Rom 1995.

Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinqième au onzième siècle. Ed. *Marius Férotin*. (Monumenta ecclesiae liturgica, Bd. 5.) Paris 1904, ND Rom 1992.

Martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire par *Jacques Dubois*. (Subsidia Hagiographica, Bd. 40.) Brüssel 1965.

Mozarabic Psalter. Ed. *Julius Parnell Gilson*. (Henry Bradshaw Society, Bd. 30.) London 1905.

Pasionario hispánico, Bd. 2: Texto. Ed. *Ángel Fábrega Grau* (Monumenta Hispaniae sacra. Serie litúrgica, Bd. 6.) Madrid 1953.

Passio Argenteae et Comitum. Ed. *Pilar Riesco Chueca*, in: Pasionario hispánico. Introducción edición crítica y traducción. (Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Serie filosofía y letras, Bd. 131.) Sevilla 1995, 253–266.

Passio Argenteae et Comitum. Ed. *Ángel Fábrega Grau*, in: Pasionario hispánico, Bd. 2: Texto. (Monumenta Hispaniae sacra. Serie litúrgica, Bd. 6.) Madrid 1953, 382–387.

Passio Nunilonis et Alodiae. Ed. *Juan Gil Fernández*, En torno a las santas Nunilón y Alodia, in: Revista de la Universidad de Madrid 19, 1970, 113–121.

Passio Nunilonis et Alodie. Ed. *Pilar Riesco Chueca*, in: Pasionario hispánico. Introducción edición crítica y traducción. (Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Serie filosofía y letras, Bd. 131.) Sevilla 1995, 287–308.

Passio Pelagii. Ed. *Celso Rodríguez Fernández*, in: La pasión de S. Pelayo. Edición crítica, con traducción y comentarios. (Monografías da Universidade Santiago de Compostela Bd. 160 / Publicaciónes en literatura, Bd. 40.) Santiago de Compostela u. a. 1991, 27–84.

Passio Pelagii. Ed. *Pilar Riesco Chueca*, in: Pasionario hispánico. Introducción edición crítica y traducción. (Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Serie filosofía y letras, Bd. 131.) Sevilla 1995, 309–324.

Passio Sanctorum Martyrum Georgii Monachi, Aurelii atque Nathaliae. Ed. *Rafael Jiménez Pedrajas*, San Eulogio de Córdoba, autor de la pasión francesa de los martires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia, in: Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes 15, 1970, 465–583.

Reformation Kaiser Siegmunds, Ed. *Heinrich Koller* (MGH Staatsschriften, Bd. 6.) Stuttgart 1964.
Samson, Apologeticus. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 506–658.
Sawirus ibn al-Mukaffa, History of the Patriarchs of the Egyptian Church. Ed. and trans. *Antoine Khater / Oswald H. E. Burmester*, 4 Bde. Kairo 1968–1974.
Das Stadtbuch von Augsburg, insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276. Ed. *Christian Meyer*. Augsburg 1872.
Translatio Nunilonis et Alodiae. Ed. *Juan Gil Fernández*, En torno a las santas Nunilón y Alodia, in: Revista de la Universidad de Madrid 19, 1970, 136–140.

Sekundärliteratur

Andreas Ackermann, Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer, in: Friedrich Jaeger / Burkhard Liebsch / Jürgen Straub u. a. (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart 2004, 139–154.
J. V. Niclòs Albarracin, La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el judío de Tudela D. Shem Tob Ibn Shaprut en Pamplona (1379): el contexto en la vida y la predicación de Vincente Ferrer, in: REJ 160, 2001, 409–433.
María Jesús Aldana García, Expresión de los sistemas de antítesis que oponen el Cristianismo al Islam en la obra de San Eulogio, in: Habis 31, 2000, 417–425.
María Jésus Aldana García, La imagen literaria de la invitación al martirio en Eulogio de Córdoba. Algunos testimonios de fuentes paleocristianas, in: Actas del I congreso nacional de cultura Mozárabe. Historia arte literatura liturgia y música. Córdoba 27 al 30 de Abril 1995. Córdoba 1996, 165–173.
Werner Altmann, Die beiden Spanien. Eine historische Debatte geht weiter, in: Raimund Allebrand (Hrsg.), Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam. Bad Honnef 2004, 181–194.
Nadine R. Altschul, The Future of Postcolonial Approaches to Medieval Iberia, in: Journal of Medieval Iberian Studies 1, 2009, 5–18.
Marie-Thérèse d'Alverny, La connaissance de l'Islam en Occident du IX^{e} au milieu du XII^{e} siècle, in: L'occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo, Bd. 2. (Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo Spoleto, Bd. 12.) Spoleto 1965, 577–602, ND in: Dies., La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval. Hrsg. v. Charles Burnett. (CStS 445.) Aldershot u. a. 1994, 577–602.
Marie-Thérèse d'Alverny, Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet, in: Société des Amis de Cluny (Hrsg.), À Cluny. Congrès scientifique, fêtes et cérémonies liturgiques en l'honneur des Saints Abbés Odon et Odilon, 9–11 juillet 1949. Dijon 1950, ND in: Dies., La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval. Hrsg. v. Charles Burnett. (CStS 445.) Aldershot u. a. 1994, 161–170.
Maria Ángeles Gallego, The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension, in: Medieval Encounters 9.1, 2003, 107–139.
Diethard Aschoff, Judenkennzeichnung und Judendiskriminierung in Westfalen bis zum Ende des Alten Reiches, in: Aschkenas 1, 1993, 15–47.
Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Jan Assmann / Tonio Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M. 1988, 9–19.
Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{5}2005.
Aziz S. Atiya, Art. Ahl al-Dhimmah, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 1. New York 1991, 72–73.
Aziz S. Atiya, Art. As'ad Abū al-Faraj Hibat Allāh ibn al-'Assāl, Al-, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 1. New York 1991, 282.
Aziz S. Atiya, Art. Awlād al-'Assāl, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 1. New York 1991, 309–311.

Aziz S. Atiya, Art. Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Assāl, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 4. New York 1991, 1748–1749.

Aziz S. Atiya, A History of Eastern Christianity. London 1968.

Fritz Baer, Die Disputation von Tortosa, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 3, 1931, 307–336.

Wolfram Baer, Zwischen Vertreibung und Wiederansiedlung. Die Reichsstadt Augsburg und die Juden vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, in: Rolf Kießling (Hrsg.), Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches. Berlin 1995, 110–127.

Michel Banniard, Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^{e} au IX^{e} siècle en Occident latin. (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Age et Temps Modernes, Bd. 25.) Paris 1992.

Thomas Bardelle, Juden in einem Transit- und Brückenland. Studien zur Geschichte der Juden in Savoyen-Piemont bis zum Ende der Herrschaft Amadeus VIII. (FGJ.A 5.) Hannover 1998, 265–307.

Friedrich Battenberg, Die „privilegia contra Iudaeos". Zur Privilegienpraxis der römisch-deutschen Kaiser in der Frühen Neuzeit, in: Barbara Dölemeyer / Heinz Mohnhaupt (Hrsg.), Das Privileg im europäischen Vergleich, Bd. 2. (Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 125.) Frankfurt a. M. 1999, 85–115.

Wilhelm Baum, Kaiser Sigismund. Hus, Konstanz und Türkenkriege. Graz u. a. 1993.

Dean Phillip Bell, Anti-Judaism and Anticlericalism in late medieval Augsburg, in: Proceedings of the PMR Conference 19–20, 1994–1996, 117–124.

Peter Bell, Lederstrumpf, gelber Fleck und Halbmond. Label des Fremden in Stadt und Bild des Quattrocento, in: Peter Bell / Dirk Suckow / Gerhard Wolf (Hrsg.), Fremde in der Stadt. Ordnungen, Repräsentationen und soziale Praktiken (13.–15. Jahrhundert). Frankfurt a. M. u. a. 2010, 263–286.

Menahem Ben-Sasson, Varieties of Inter-communal Relations in the Geonic Period, in: Daniel Frank (Hrsg.), The Jews of Medieval Islam. Leiden 1995, 17–32.

Marc Bloch, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften, in: Matthias Middell / Steffen Sammler (Hrsg.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992. Leipzig 1994, 121–167.

Hartmut Bobzin, Der Koran. Eine Einführung. München ^{5}2004.

Cornelia Bohn, Inklusion und Exklusion: Theorien und Befunde. Von der Ausgrenzung aus der Gemeinschaft zur inkludierenden Exklusion, in: Soziale Systeme 4, 2008, 171–190.

Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n.Chr. (Siedler Geschichte Europas.) München 2006.

Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput: mittelalterliche Religionsgespräche im „spatial turn", in: HZ 286, 2008, 359–402.

Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt 1050–1250. (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 3.) Stuttgart 2002.

Michael Borgolte, Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: HZ 289, 2009, 261–286.

Michael Borgolte, „Selbstverständnis" und „Mentalitäten". Bewußtsein, Verhalten und Handeln mittelalterlicher Menschen im Verständnis moderner Historiker, in: Archiv für Kulturgeschichte 79, 1997, 189–210.

Clifford Edmund Bosworth, The „Protected Peoples" (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 62, 1979–1980, 11–36.

Walter Brandmüller, Das Konzil von Konstanz 1414–1418, 2 Bde. Paderborn u. a. 1991–1997.

Michael Brett, Al-Karāza al-Marqusīya: The Coptic Church in the Fatimid Empire, in: Urbain Verneulen / Jo van Steenbergen (Hrsg.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk

Eras IV. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001. (Orientalia Lovaniensia analecta, Bd. 140.) Löwen 2005, 33–60.

Michael Brett, The Rise of the Fatimids. Leiden 2001.

Donatien de Bruyne, De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes, in: Revue Bénédictine 30, 1913, 421–436.

Flora Cassen, The Jewish Badge in Early Modern Italy. A Social and Political Study of Anti-Jewish Discrimination. Diss. phil. New York 2007 (masch.).

John C. Cavadini, The Last Christology of the West. Adoptianism in Spain and Gaul, 785–820. Philadelphia 1993.

Enrico Cerulli, Le Calife ʿAbd ar-Raḥmān III de Cordoue et le martyr Pélage dans un poème de Hrotsvitha, in: Studia Islamica 32, 1970, 69–76.

Ann R. Christys, Christians in al-Andalus (711–1000). Richmond 2002.

Ann R. Christys, St-Germain-des-Prés, St Vincent and the Martyrs of Cordoba, in: Early Medieval Europe 7, 1998, 199–216.

Christoph Cluse, Stadt und Judengemeinde in Regensburg im späten Mittelalter: Das „Judengericht" und sein Ende, in: Cristoph Cluse / Alfred Haverkamp / Israel Yuval (Hrsg.), Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung (5.–18. Jahrhundert). Internationale Konferenz an der Universität Trier, 18.–22. Oktober 1999. (FGJ.A 13.) Hannover 2002, 366–388.

Mark R. Cohen, What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23, 1999, 100–157.

Edward P. Colbert, The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources. (Studies in Mediaeval History. N. S., Bd. 17.) Washington (DC) 1962.

Jessica A. Coope, The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion. Lincoln (Neb.) u. a. 1995.

Kenneth Cragg, The Arab Christian. Louisville (Ky.) 1991.

Allan Cutler, The Ninth-Century Spanish Martyrs Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims, in: Muslim World 55, 1965, 321–339.

Seta B. Dadoyan, The Fatimid Armenians. Leiden 1997.

Seta B. Dadoyan, The Phenomenon of the Fatimid Armenians, in: Medieval Encounters 2, 1996, 193–213.

Norman Daniel, The Arabs and Mediaeval Europe. London u. a. ^{2}1979.

Norman Daniel, Spanish Christian Sources of Information about Islam (Ninth-Thirteenth Centuries), in: Al-Qantara. Revista de estudios árabes 15, 1994, 365–384.

Jürgen Dendorfer / Claudia Märtl (Hrsg.), Nach dem Basler Konzil: die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475). (Pluralisierung & Autorität, Bd. 13.) Berlin 2008.

Heinrich Denzinger (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, unter Mitarbeit v. Helmut Hoping hrsg. v. Peter Hünermann. Freiburg i. Br. u. a. ^{39}2001.

Manuel C. Díaz y Díaz, La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^{e} au XI^{e} siècle, in: Cahiers de civilisation médiévale 12, 1969, 219–241; 383–392.

Manuel C. Díaz y Díaz, Correciones y conjeturas al pasionario hispánico, in: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 63, 1957, 453–465.

Manuel C. Díaz y Díaz, Manuscritos visigóticos del Sur de la Península. Ensayo de distribución regional. Sevilla 1995.

Manuel C. Díaz y Díaz, Textos litúrgicos mozárabes, in: Actas del I congreso nacional de cultura Mozárabe. Historia, arte, literatura, liturgia y música. Córdoba 27 al 30 de Abril 1995. Córdoba 1996, 105–115.

Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin 1985.

Kaspar Elm, Johann Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451–1456), in: Hartmut Boockmann (Hrsg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Göttingen 1989, 500–519.

Kaspar Elm (Hrsg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. (Berliner Historische Studien, Bd. 14 / Ordensstudien, Bd. 6.) Berlin 1989.

Michele C. Ferrari, Bibelhandschriften im Frühmittelalter, in: Reiner Nolden (Hrsg.), Die Touronische Bibel der Abtei St. Maximin vor Trier. Faksimile der erhaltenen Blätter, Farbtafeln mit den Initialen. Aufsätze. (Veröffentlichung der Gesellschaft für nützliche Forschungen.) Trier 2002, 185–203.

Michele C. Ferrari, Johannes Damascenus in Franken. Zur Rekontextualisierung arabo-griechischer Erzählstoffe bei Vinzenz von Beauvais, Hugo von Trimberg und anderen Autoren, in: Andreas Bihrer / Elisabeth Stein (Hrsg.), Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt. München u. a. 2004, 595–621.

Michele C. Ferrari, Language and Communication in the Latin West, in: Ernst Bremer / Jörg Jarnut / Michael Richter (Hrsg.), Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and Islam. (Mittelalter Studien, Bd. 11.) München 2006, 205–217.

Bonifatius Fischer, Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter. (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, Bd. 11.) Freiburg i. Br. 1985.

Henrique Flórez, España Sagrada, Bd. 23: Iglesia de Tuy. Continuación. Madrid ^{2}1799.

Jacques Fontaine, La literatura mozárabe „extremadura" de la latinidad cristiana antiqua, in: Arte y cultura mozárabe. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 1975). (Ediciones del Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio de Toledo. Serie A, Bd. 1.) Toledo 1979, 101–137.

Franz Richard Franke, Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam. Nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 13, 1958, 1–170.

Yehoshua Frenkel, Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments (awqaf): Saladin in Cairo (1169–73) and Jerusalem (1187–93), in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 62, 1999, 1–20.

Baudoin de Gaiffier, Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard, in: Analecta Bollandiana 55, 1937, 268–283.

Pius Bonifacius Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, Bd. 2.2. Regensburg 1874.

Patrick J. Geary, Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 29–38.

Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987, 44–95.

Andreas Gestrich / Lutz Raphael (Hrsg.), Inklusion / Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 2004.

Juan Gil Fernández, Corpus Scriptorum Muzarabicorum, 2 Bde. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973.

Juan Gil Fernández, La pasión de S. Pelayo, in: Habis. Arqueología, filología clásica 3, 1972, 161–200.

Juan Gil Fernández, En torno a las santas Nunilón y Alodia, in: Revista de la Universidad de Madrid 19, 1970, 103–140.

Hans-Jörg Gilomen, Aufnahme und Vertreibung von Juden in Schweizer Städten im Spätmittelalter, in: Hans-Jörg Gilomen / Anne-Lise Head-König / Anne Radeff (Hrsg.), Migration in die Städte. Ausschluß – Assimilierung – Integration – Multikulturalität / Migrations vers les villes. Exclusion – Assimilation – Integration – Multiculturalité. (Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 16.) Zürich 2000, 93–118.

Hans-Jörg Gilomen, Kooperation und Konfrontation. Juden und Christen in den spätmittelalterlichen Städten im Gebiet der heutigen Schweiz, in: Matthias Konrad / Rainer Christoph Schwinges (Hrsg.), Juden in ihrer Umwelt: Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter. Basel 2009, 157–227.

Dieter Girgensohn, Ein Schisma ist nicht zu beenden ohne die Zustimmung der konkurrierenden Päpste. Die juristische Argumentation Benedikts XIII. (Pedro de Lunas), in: Archivum Historiae Pontificiae 27, 1989, 197–247.

Aaron W. Godfrey, The Tortosa Disputation: A 15th-Century Christian-Jewish Dialogue and Its Aftermath, in: Acta. Proceedings of the SUNY Regional Conferences in Medieval Studies 18, 1993, 143–152.

Manuel Gómez Moreno, Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX–XI. Madrid 1919, ND (Archivum, Bd. 71.) Granada 1998.

Fernando González Muñoz, Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álbaro de Córdoba. La Coruña u. a. 1996.

Fernando González Muñoz, Sobre la latinidad de Hostegesis de Málaga y el estado lingüístico de la Bética del siglo IX, in: Antonio Alberte González / Cristóbal Macías Villalobos (Hrsg.), Actas del Congreso Internacional „Cristianismo y tradición latina", Málaga, 25 a 28 de abril de 2000. Madrid 2001, 387–398.

Ángel González Palencia, Historia de la literatura arábigo-española. (Colección Labor. Sección III: Ciencias literarias, Bd. 164–165.) Barcelona u. a. ^{2}1945.

Ulrich Gotter, „Akkulturation" als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang Eßbach (Hrsg.), Wir – ihr – sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode. (Identitäten und Alteritäten, Bd. 2.) Würzburg 2000, 373–406.

Georg Graf, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, Bd. 2. (Studi e testi, Bd. 133.) Rom 1947.

František Graus, Hagiographische Schriften als Quellen der „profanen" Geschichte, in: Fonti medioevali e problematica storiografica. Atti del Congresso internazionale tenuto in occasione del 90°Anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano 1883–1973, Roma 22–27 ottobre 1973, Bd. 1. Rom 1976, 131–176, ND in: Ders., Ausgewählte Aufsätze (1959–1989). Hrsg. v. Hans-Jörg Gilomen / Peter Moraw / Rainer Christoph Schwinges. (VuF 55.) Stuttgart 2002, 29–49.

Sidney Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque. Princeton 2008.

Sidney Griffith, The Kitāb Miṣbāḥ al-ʿAql of Severus ibn al-Muqaffa. A Profile of the Christian Creed in Arabic in Tenth Century Egypt, in: Medieval Encounters 2, 1996, 15–42.

Richard Grünfeld, Ein Gang durch die Geschichte der Juden von Augsburg. Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge von Augsburg am 4. April 1917. Augsburg 1917.

Thomas Haas / Andreas Hammer / Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld / Juliane Schiel / Stephanie Seidl / Annette Seitz / Matthias M. Tischler / Julia Zimmermann, Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 25–84.

Heinz-Gerhard Haupt / Jürgen Kocka, Historischer Vergleich. Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. u. a. 1996, 9–45.

Susanne Hausammann, Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 1: Frühchristliche Schriftsteller. „Apostolische Väter", Häresien, Apologeten. Neukirchen-Vluyn 2001.

Susanne Hausammann, Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 3: Gottes Dreiheit – des Menschen Freiheit. Zur Geschichte und Theologie im 4. / 5. Jahrhundert. Trinitätslehre. Anfänge des Mönchtums. Augustin und Augustinismus. Neukirchen-Vluyn ^{2}2007.

Susanne Hausammann, Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten, Bd. 4: Das Christusbekenntnis in Ost und West. Zur Geschichte und Theologie im 4. / 5. Jahrhundert. Chalkedon – Trullanum II. Germanenmission. Bilderstreit. Neukirchen-Vluyn 2004.

Alfred Haverkamp, Ebrei in Italia e in Germania nel tardo medioevo. Spunti per un confronto, in: Uwe Israel / Robert Jütte / Reinhold C. Mueller (Hrsg.), Culture ebraico-cristiane a Venezia e nei domini veneziani tra basso medioevo e prima epoca moderna. Atti del convegno internazionale Venezia, 5–7 settembre 2007. Venedig 2010, 45–98.

Alfred Haverkamp, „Heilige Städte" im hohen Mittelalter, in: František Graus (Hrsg.), Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme. (VuF 35.) Sigmaringen 1987, 119–156.

Alfred Haverkamp, „Innerstädtische Auseinandersetzungen" und überlokale Zusammenhänge in deutschen Städten während der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: Reinhard Elze / Gina Fasoli (Hrsg.), Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters. (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 2.) Berlin 1991, 89–126.

Alfred Haverkamp, Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte, in: Ders. (Hrsg.), Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 24.) Stuttgart 1981, 27–93.

Denys Hay, The Church in Italy in the Fifteenth Century. Cambridge 1977.

Johannes den Heijer, Art. History of the Patriarchs of Alexandria, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 4. New York 1991, 1238–1242.

Johannes den Heijer, Coptic Historiography in the Fātimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods, in: Medieval Encounters 2.1, 1996, 67–98.

Johannes Helmrath, Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme. Köln u. a. 1987.

Patrick Henriet, Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^{e} siècle), in: Michel Lauwers (Hrsg.), Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^{e}–XII^{e} siècle). (Collection d'études médiévales, Bd. 4.) Antibes 2002, 39–139.

Patrick Henriet, La santidad en la historia de la Hispania medieval. Una aproximación político-sociológica, in: Agustín Hevia Ballina (Hrsg.), Hagiografía y archivos de la iglesia santoral Hispano-Mozárabe en las diócesis de España. Actas del XVIII congreso de la Asociación celebrado en Orense (9 al 13 de septiembre de 2002), Bd. 1. (Memoria Ecclesiae, Bd. 26–27.) Oviedo 2004, 13–81.

Klaus Herbers / Dieter R. Bauer (Hrsg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung. (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 1.) Stuttgart 2000.

Klaus Herbers, Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Stuttgart 2006.

Klaus Herbers, Kämpfende Heilige im 10. und 12. Jahrhundert. Der heilige Ulrich, der heilige Jakob, in: Klaus Herbers / Peter Rückert (Hrsg.), Augsburger Netzwerke zwischen Mittelalter und Neuzeit. Wirtschaft, Kultur und Pilgerfahrten. (Jakobus-Studien, Bd. 18.) Tübingen 2009, 215–236.

Klaus Herbers, Patriotische Heilige in Spanien vom 8.–10. Jahrhundert, in: Dieter R. Bauer / Klaus Herbers / Gabriela Signori (Hrsg.), Patriotische Heilige. (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 5.) Stuttgart 2007, 67–86.

Pedro Herrera Roldán, Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del s. IX. (Monografías / Universidad de Córdoba, Bd. 221.) Córdoba 1995.

Pedro Herrera Roldán, Las escuelas cristianas de la Córdoba del s. IX, in: Actas del I Congreso nacional de cultura mozárabe. Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música. Córdoba 27 al 30 de Abril de 1995. Córdoba 1996, 195–200.

Pedro Herrera Roldán, Novedad léxica del latín cordobés del s. IX, in: Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos 21, 2001, 57–93.

Richard Hitchcock, Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences. Aldershot 2008.

Ivan Hlaváček / Alexander Patschovsky (Hrsg.), Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993). Konstanz 1996.

Petr Hlaváček, Die Franziskaner-Observanten zwischen böhmischer und europäischer Reformation, in: Winfried Eberhard / Franz Machilek (Hrsg.), Kirchliche Reformimpulse des 14. / 15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa. Köln u. a. 2006, 295–326.

Jörg K. Hoensch (Hrsg.), Itinerar König und Kaiser Sigismund von Luxemburg 1368–1437, (Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit, Bd. 6.) Warendorf 1995.

Jörg K. Hoensch, Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit 1368–1437. Warendorf 1996.

Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, 2 Bde. (Biblioteca Franciscana, Bd. 1–2.) Rom u. a. 1964–1965.

Lucy-Anne Hunt, Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt of the Twelfth to Mid-Thirteenth Centuries. Sources of Wall Painting at Deir Es-Suriani and the Illustration of the New Testament MS Paris, Copte-Arabe 1 / Cairo, Bibl. 94, in: Cahiers Archéologiques 33, 1985, 111–155, ND in: Dies. (Hrsg.), Byzantium, Eastern Christendom and Islam: Art at the Crossroads of the Mediterranean, Bd. 1. London 1998, 205–281.

Lucy-Anne Hunt, Churches of Old Cairo and Mosques of al-Qāhira: A Case of Christian-Muslim Interchange, in: Medieval Encounters 2, 1996, 43–66.

Eberhard Isenmann, Gelehrte Juristen und das Prozeßgeschehen in Deutschland im 15. Jahrhundert, in: Franz-Josef Arlinghaus / Ingrid Baumgärtner / Vincenzo Colli u. a. (Hrsg.), Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte Frankfurt a. M., Bd. 23.) Frankfurt a. M. 2006, 305–417.

Eberhard Isenmann, Steuern und Abgaben, in: GJ 3.3. Tübingen 2003, 2208–2281.

John Iskander, Islamization in Medieval Egypt: The Copto-Arabic „Apocalypse of Samuel" as a Source for the Social and Religious History of Medieval Copts, in: Medieval Encounters 4, 1998, 219–227.

Peter Christian Jacobsen, Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarisches Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzer Hagiographie des 10. Jahrhunderts, in: Michel Parisse / Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), L'abbaye de Gorze au X^{e} siècle. Table ronde de Gorze, septembre 1988. Nancy 1993, 24–50.

Rafael Jiménez Pedrajas, San Eulogio de Córdoba, autor de la pasión francesa de los martires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia, in: Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes 15, 1970, 465–583.

Christian Jörg, Teure, Hunger, Großes Sterben. Hungersnöte und Versorgungskrisen in den Städten des Reiches während des 15. Jahrhunderts. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 55.) Stuttgart 2008.

Christian Jörg, Wucherdiskussion, Diplomatie und Professionalisierung. Die Gesandtschaft des Frankfurter Ratsadvokaten Dr. Ludwig zum Paradies nach Italien und die Juden (1477 / 78) – eine Fallstudie, in: Ders. (Hrsg.), Aspekte der Professionalisierung in der Politik und Verwaltung urbaner Zentren während des späten Mittelalters. Wiesbaden 2011 (im Druck).

Christian Jörg, Zwischen Basler Konzil, Königtum und reichsstädtischen Interessen. Die Kennzeichnung und Ausweisung der Augsburger Juden in europäischen Zusammenhängen, in: Michael Brenner / Sabine Ullmann (Hrsg.), Juden in Schwaben, München 2010 (im Druck).

Robert Jütte, Stigma-Symbole. Kleidung als identitätsstiftendes Merkmal bei spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Randgruppen (Juden, Dirnen, Aussätzige, Bettler), in: Saeculum 44, 1993, 65–89.

Rolf Kießling, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt. (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, Bd. 19.) Augsburg 1971.

Martin Kintzinger, Westbindungen im spätmittelalterlichen Europa. Auswärtige Politik zwischen dem Reich, Frankreich, Burgund und England in der Regierungszeit Kaiser Sigmunds. (Mittelalter-Forschungen, Bd. 2.) Stuttgart 2000.

Guido Kisch, The Yellow Badge in History, in: Ders., Forschungen zur Rechts-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Juden. Sigmaringen 1979, 115–164.

Silke Knippschild, Fundamentalismus im Spanien der Omayaden. Die Märtyrer von Córdoba – Überlegungen zum Zusammenleben von Christen und Muslimen im al-Andalus des 9. Jahrhunderts, in: Pedro A. Barceló (Hrsg.), Fundamentalismo político y religioso. De la Antigüedad a la Edad Moderna. Segundo coloquio internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica Religión Poder y Monarquía Castelló de la Plana – Vinaròs (España) 11, 12 y 13 de noviembre de 2002. (Collecció „Humanitats", Bd. 11.) Castelló de la Plana 2003.

Jürgen Kocka, Comparison and Beyond, in: History and Theory 42, 2003, 39–44.

Rudolf Kögel, Sagibaro, in: Zeitschrift für Deutsches Alterthum und Deutsche Litteratur 33, 1889, 13–24.

Heinrich Koller (Hrsg.), Reformation Kaiser Siegmunds. (MGH Staatsschriften 6.) Stuttgart 1964.

Pieter Sjoerd van Koningsveld, The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature. Leiden 1977.

Stephan Lang, Die Ravensburger Ritualmordbeschuldigung von 1429/30, ihre Vorläufer, Hintergründe und Folgen, in: Ulm und Oberschwaben. Zeitschrift für Kunst, Geschichte und Kultur 55, 2007, 114–153.

Juan Carlos Lara Olmo, El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia, in: Hispania sacra. Revista española de historia eclesiástica 51, 1999, 55–89.

Yaacov Lev, The Dismemberment of the Fatimid States and the Emergence of the New Ayyubid Elite in Egypt, in Urbain Vermeulen / Kristof d'Hulster (Hrsg.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras V. Proceedings of the 11th, 12th and 13th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2002, 2003 and 2004. (Orientalia Lovaniensia analecta, Bd. 169.) Löwen 2007, 129–152.

Yaacov Lev, Saladin in Egypt. Leiden 1999.

Yaacov Lev, State and Society in Fatimid Egypt. Leiden 1991.

Bernard Lewis, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. München 1987.

Ramón López Domech, De nuevo sobre las dos mártires mozárabes Nunilo y Alodia, in: Qurṭuba 5, 2000, 121–145.

Hyam Maccoby (Hrsg.), Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages. Rutherford (NJ) u. a. 1982.

Hyam Maccoby, The Tortosa Disputation, 1413–1414, and its Effects, in: Luc Dequeker / Werner Verbeke (Hrsg.), The Expulsion of the Jews and their Emigration to the Southern Low Countries (15th–16th C.). (Mediaevalia Lovaniensia. Ser. 1: Studia, Bd. 26.) Löwen 1998, 23–34.

Leslie S. B. MacCoull, A Note on the Career of Gabriel III, Scribe and Patriarch of Alexandria, in: Arabica 43, 1996, 357–360.

Christine Magin, „Wie es umb der iuden recht stet". Der Status der Juden in spätmittelalterlichen deutschen Rechtsbüchern. (Göttinger Philosophische Dissertation, Bd. D7.) Göttingen 1999.

Nabil Malek, The Copts: From an Ethnic Majority to a Religious Minority, in: David W. Johnson (Hrsg.), The Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Bd. 2. Rom 1993, 299–311.

Matthias Maser, Die Mozaraber. Ein undefinierbares Phänomen? In: Klaus Herbers / Matthias Maser (Hrsg.), Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung. Beiträge des Internationalen Workshops, Erlangen 11. und 12. Juli 2008. (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Bd. 7.) Münster u. a. 2010, 9–37.

Linda A. McMillin, „Weighed Down with a Thousand Evils". Images of Muslims in Hrovit's Pelagius, in: Phyllis R. Brown / Linda A. McMillin / Katharina M. Wilson (Hrsg.), Hrotsvit of Gandersheim. Contexts, Identities, Affinities and Performances. Toronto u. a. 2004, 40–55.

Joaquín Mellado Rodríguez, Samson Cordubensis abb., in: Paolo Chiesa / Lucia Castaldi (Hrsg.), La Trasmissione dei Testi Latini del medioevo. Mediaeval Latin Texts and their Transmission, Bd. 1. Florenz 2004, 397–401.

Marcelino Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, Bd. 2: Período de la reconquista. Hrsg. v. D. Enrique Sánchez Reyes. (Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, Bd. 36.) Santander 1947.

Gerd Mentgen, Juden. Zwischen Koexistenz und Pogrom, in: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.), Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Warendorf ^{3}2001, 335–387.

Gerd Mentgen, Die Judenvertreibungen im mittelalterlichen Reich. Ein Forschungsbericht, in: Aschkenas 16, 2006, 367–403.

Agustín Millares Carlo, Corpus de códices visigóticos, 2 Bde. Hrsg. v. Manuel Cecilio Díaz y Díaz / Anscari Manuel Mundó / José Manuel Ruiz Asencio u. a. Las Palmas de Gran Canaria 1999.

Dominique Millet-Gérard, Chrétiens mozarabes et culture islamique dans L'Espagne des VIII^{e}–IX^{e} siècles. Paris 1984.

Jörg R. Müller, „Sex and Crime" in Augsburg: Das Komplott gegen den Juden Joehlin im Jahre 1355, in: Frank G. Hirschmann / Gerd Mentgen (Hrsg.), „Campana pulsante convocati". Festschrift anläßlich der Emeritierung von Prof. Dr. Alfred Haverkamp. Trier 2005, 395–419.

Sabine Mütschele, Juden in Augsburg, 1212–1440. Stuttgart 1996.

Janet L. Nelson, The Franks, the Martyrology of Usuard and the Martyrs of Córdoba, in: Diana Wood (Hrsg.), Martyrs and Martyrologies. Papers Read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History. (Studies in Church History, Bd. 30.) Oxford 1993, 67–80.

Albrecht Noth, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: Saeculum 29, 1978, 190–204.

Dolores Oliver Pérez, Los arabismos en la documentación del reino de León (siglos IX–XII), in: Orígenes de las lenguas romances en el reino de León. Siglos IX–XII, Congreso internacional, León, 15–18 octubre 2003. León 2004, 99–291.

Diane Owen Hughes, Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City, in: Past & Present 112, 1986, 3–59.

José Palacios Royán, El colaboracionismo de Hostegesis, Obispo Malagüeño del Siglo IX, in: Analecta Malacitana 16, 1993, 217–226.

Michel Pauly (Hrsg.), Sigismundus von Luxemburg: Ein Kaiser in Europa. Tagungsband des historischen und kunsthistorischen Kongresses in Luxemburg, 8.–10. Juni 2005. Mainz 2006.

Miguel Pérez Fernández / Julio Trebolle Barrera, Historia de la Biblia. Excurso de José Manuel Sánchez Caro. Madrid 2006.

Justo Pérez de Urbel, Origen de los Himnos Mozárabes, in: Bulletin Hispanique 28, 1926, 5–21, 113–139, 209–245, 305–320.

Bernd Peters, Die Integration moderner Gesellschaften, in: Peter Imbusch / Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften. (Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration.) Wiesbaden 2008, 75–92.

Heidemarie Petersen, Die Predigttätigkeit des Giovanni di Capistrano in Breslau und Krakau 1453/54 und ihre Auswirkungen auf die dortigen Judengemeinden, in: Manfred Hettling / Andreas Reinke / Norbert Conrads (Hrsg.), In Breslau zu Hause? Juden in einer mitteleuropäischen Metropole der Neuzeit. Hamburg 2003, 22–29.

Igor Pochoshajew, Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 2007.

Diego Quaglioni, Gli ebrei nei *consilia* del Quattrocento veneto, in: Ingrid Baumgärtner (Hrsg.), Consilia im späten Mittelalter. Zum historischen Aussagewert einer Quellengattung. (Studi. Schriftenreihe des Deutschen Studienzentrums in Venedig, Bd. 13.) Sigmaringen 1995, 189–204.

Diego Quaglioni / Giacomo Todeschini / Gian Maria Varanini (Hrsg.), Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione: linguaggi a confronto (sec. XII–XVI). (Collection de l'Ecole Française de Rome, Bd. 346.) Rom 2005.

Benjamin Ravid, From Yellow to Red: On the Distinguishing Head-Covering of the Jews of Venice, in: Jewish History 6, 1992, 179–210.

Andreas Reckwitz, Die Kontigenzperspektive der „Kultur". Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm, in: Friedrich Jaeger / Burkhard Liebsch / Jürgen Straub u. a. (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart 2004, 1–20.

Tonio Sebastian Richter, Greek, Coptic and the ‚Language of the Hijra': The Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt, in: Hannah M. Cotton et al. (Hrsg.), From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East. Cambridge 2009, 401–446.

Rotraud Ries, „De joden to verwisen". Judenvertreibungen in Nordwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert, in: Friedhelm Burgard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen (Hrsg.), Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit. (FGJ.A 9.) Hannover 1999, 189–224.

Adolf Martin Ritter, Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1. Göttingen 1982, 99–283.

Jörg Rogge, Für den Gemeinen Nutzen. Politisches Handeln und Politikverständnis von Rat und Bürgerschaft in Augsburg im Spätmittelalter. Tübingen 1996.

Bernd Roling, Paradysus carnalium? Das körperliche Paradies in der christlich-islamischen Kontroverse, in: *Felicitas Schmieder* (Hrsg.), Produktive Kulturkonflikte. (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Bd. 10.2.) Berlin 2005, 74–125.

Ekkehart Rotter, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F., Bd. 11.) Berlin 1986.

Marlis J. Saleh, Art. Copts, in: Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia, Bd. 1. New York 2006, 173–175.

Khalil Samir, Art. Safī ibn al-Assāl, al-, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 7. New York 1991, 2075–2079.

Khalil Samir, The Role of Christians in the Fatimid Government Services of Egypt to the Reign of al-Hafiz, in: Medieval Encounters 2, 1996, 177–192.

Danièle Sansy, Chapeau juif ou chapeau pointu? Esquisse d'un signe d'infamie, in: Gertrud Blaschitz / Helmut Hundsbichler / Gerhard Jaritz u. a. (Hrsg.), Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburtstag. Graz 1992, 349–375.

Georg Scheibelreiter, Gegner, Feinde, Gegenspieler. Überlegungen zur Typologie der hagiographischen Konfrontation, in: MIÖG 112, 2004, 53–79.

Benjamin Scheller, Die Bettelorden und die Juden. Mission, Inquisition und Konversion im Südwesteuropa des 13. Jahrhunderts: ein Vergleich, in: Wolfgang Huschner / Frank Rexroth (Hrsg.), Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag. Berlin 2008, 89–122.

Benjamin Scheller, Die politische Stellung der Juden im mittelalterlichen Süditalien und die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292, in: Ludger Grenzmann (Hrsg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Berichte über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden). (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. N. F., Bd. 4.) Göttingen 2009, 143–172.

Bernhard Schimmelpfennig, Christen und Juden im Augsburg des Mittelalters, in: Rolf Kießling (Hrsg.), Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches. Berlin 1995, 23–38.

Matthias Schmandt, Judei, cives et incole. Studien zur jüdischen Geschichte Kölns im Mittelalter. (FGJ.A 11.) Hannover 2002, 197–207.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, Bd. 335.) Frankfurt a. M. u. a. ^{3}1997.

Klaus Schreiner, Das „gelbe zeychen". Norm und Praxis einer den Juden aufgezwungenen Kennzeichnungspflicht, in: Andrea Bendlage / Andreas Priever / Peter Schuster (Hrsg.), Recht und Verhalten in vormodernen Gesellschaften. Festschrift für Neithard Bulst. Bielefeld 2008, 67–101.

Klaus Schreiner, Zum Wahrheits- und Reliquienverständnis des Mittelalters, in: Saeculum 17, 1966, 131–169.

Jürgen Schriewer, Problemdimensionen sozialwissenschaftlicher Komparatistik, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer (Hrsg.): Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a. 2003, 9–52.

Rainer Christoph Schwinges / Klaus Wriedt (Hrsg.), Gesandtschafts- und Botenwesen im spätmittelalterlichen Europa. (VuF 60.) Stuttgart 2003.

Philippe Sénac, L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre. Paris ^{2}2000.

Adel Y. Sidarus, Essai sur l'Age d'Or de la Litterature Copte Arabe (XIII^{e}–XIV^{e} siècles), in: David Johnson (Hrsg.), Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies. Washington (DC) 1992, 443–462.

Hannes Siegrist, Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft. Gesellschaft, Kultur und Raum, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer (Hrsg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a. 2003, 305–339.

Francisco Javier Simonet, Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes, 4 Bde. Madrid 1897–1903, ND Madrid 1983.

Shlomo Simonsohn, The Apostolic See and the Jews, Bd. 7: History. (Studies and Texts, Bd. 109.) Toronto 1991.

František Smähel, Die hussitische Revolution, 3 Bde. (MGH Schr. 43.1–3.) Hannover 2001.

Francesco Somaini, Les relations complexes entre Sigismond de Luxembourg et les Visconti, ducs de Milan, in: Michel Pauly (Hrsg.), Sigismundus von Luxemburg: Ein Kaiser in Europa. Tagungsband des historischen und kunsthistorischen Kongresses in Luxemburg, 8.–10. Juni 2005. Mainz 2006, 157–198.

Richard William Southern, Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart 1981.

Gabrielle M. Spiegel, The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography. (Parallax.) Baltimore (Md.) 1999.

Fritz Leopold Steinthal, Geschichte der Augsburger Juden im Mittelalter. Berlin 1911.

Norman A. Stillman, Art. Dhimma, in: Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia, Bd. 1. New York 2006.

Raphael Straus, The „Jewish Hat" as an Aspect of Social History, in: Jewish Social Studies 4, 1942, 59–72.

Jacques Tagher, Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims 640 to 1922. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, Bd. 10.) Altenberge 1998.

Matthias M. Tischler, Spaces of ‚Convivencia' – Spaces of Polemics'? Tracking Manuscripts of Christian Anti-Muslim Traditions in the Intellectual Landscape of the Iberian Peninsula, 9th to 13th Centuries, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies, 2010 (im Druck).

Ariel Toaff, The Jewish Badge in Italy during the 15th Century, in: Alfred Ebenbauer / Klaus Zatloukal (Hrsg.), Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Wien u. a. 1991, 275–280.

Michael Toch, Die Verfolgungen des Spätmittelalters, in: GJ 3.3. Tübingen 2003, 2298–2327.

Michael Toch, Die wirtschaftliche Tätigkeit, in: GJ 3.3. Tübingen 2003, 2139–2164.

John Tolan, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. New York 2002.

Dominique Urvoy, Les aspects symboliques du vocable „Mozarabe". Essai de réinterprétation, in: Studia Islamica 78, 1993, 117–154.

Dominique Urvoy, La pensée religieuse des mozarabes face à l'islam, in: Traditio 39, 1983, 419–432.

Fernando Valdés Fernández, Die Gesandtschaft des Johannes von Gorze nach Cordoba, in: Matthias Puhle (Hrsg.), Otto der Große, Magdeburg und Europa. Eine Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg vom 27. August–2. Dezember 2001. Katalog der 27. Ausstellung des Europarates und Landesausstellung Sachsen-Anhalt, Bd. 1: Essays. Mainz 2001, 525–536.

Jacques Verger, Pedro de Luna / Benoit XIII. et l'université de Montpellier, in: Jean Louis Biget (Hrsg.), Le Midi et le grand schisme d'Occident. (Cahiers de Fanjeaux, Bd. 24.) Toulouse 2004, 271–289.

Peter Wagner, Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität, in: Aleida Assmann / Heidrun Friese (Hrsg.), Identitäten. (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 3.) Frankfurt a. M. 1998, 44–72.

Stephen L. Wailes, Spirituality and Politics in the Works of Hrotsvit of Gandersheim. Selinsgrove 2006.

Christian Wilhelm Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historien der Kezereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, bis auf die Zeiten der Reformation. Dritter Theil. Leipzig 1766.

Helmut G. Walther, Der gescheiterte Dialog. Das Ottonische Reich und der Islam, in: Albert Zimmermann / Ingrid Craemer-Ruegenberg / Gudrun Vuillemin-Diem (Hrsg.), Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter. (MM 17.) Berlin u. a. 1985, 20–44.

David J. Wasserstein, The Language Situation in al-Andalus, in: Alan Jones / Richard Hitchcock (Hrsg.), Studies on the Muwaššah and the Kharja. Oxford 1991, 1–15.

Sabine Wefers, Das politische System Kaiser Siegmunds. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte, Bd. 138 / Beiträge zur Sozial- und Verfassungsgeschichte des Alten Reichs, Bd. 10.) Stuttgart 1989.

Markus Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursachen und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert. (Beih. zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 14.) Wien u. a. 1981.

Terry G. Wilfong, The Non-Muslim Communities: Christian Communities, in: Carl F. Petry (Hrsg.), The Cambridge History of Egypt, Bd. 1. Cambridge 1998, 175–197.

John Williams, The Bible in Spain, in: Ders. (Hrsg.), Imaging the Early Medieval Bible. University Park (Pa.) 1999, 179–218.

Dietmar Willoweit, Die Rechtstellung der Juden, in: GJ 3.3. Tübingen 2003, 2165–2207.

Kenneth Baxter Wolf, Christian Martyrs in Muslim Spain (Cambridge Iberian and Latin American Studies. History and Social Theory.) Cambridge u. a. 1988.

Kenneth Baxter Wolf, The Earliest Latin Lives of Muhammad, in: Michael Gervers / Ramzi Jibran Bikhazi (Hrsg.), Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries. (Papers in Medieval Studies, Bd. 9.) Toronto 1990, 89–101.

Kenneth Baxter Wolf, Muḥammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba, in: Mark D. Meyerson (Hrsg.), Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change. (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, Bd. 8.) Notre Dame (Ind.) 2000, 3–19.

Roger Wright, The End of Written Ladino in Al-Andalus, in: Maribel Fierro / Julio Samsó (Hrsg.), The Formation of al-Andalus, Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences. (The Formation of the Classical Islamic World, Bd. 47.) Aldershot u. a. 1998, 19–35.

Bat Ye'or, Les Chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude: VII^{e}–XX^{e} siècle. Paris 1991.

Jason R. Zaborowski, The Coptic Martyrdom of John of Phanijōit. Leiden 2005.

Jason R. Zaborowski, From Coptic to Arabic in Medieval Egypt, in: Medieval Encounters 14, 2008, 15–40.

Franz-Josef Ziwes, Territoriale Judenvertreibungen im Südwesten und Süden Deutschlands im 14. und 15. Jahrhundert, in: Friedhelm Burgard / Alfred Haverkamp / Gerd Mentgen (Hrsg.), Judenvertreibungen in Mittelalter und früher Neuzeit. (FGJ.A 9.) Hannover 1999, 165–187.

Michael Brauer / Ulisse Cecini / Julia Dücker /
Daniel König / Şevket Küçükhüseyin

Rückblickend nach vorn gewandt

Funktionen kultureller Rückbindung von Alfred dem Großen zu den Osmanen (9.–16. Jahrhundert)

Einleitung

Der Troja-Mythos ist eine der erfolgreichsten Ursprungsgeschichen der römischen Antike und des Mittelalters, auf die unter anderem Julius Caesar für seine Familiengeschichte, Vergil für die römische Vorgeschichte, Fredegar für die Herkunft der Franken sowie zahlreiche andere Gruppen des Mittelalters zurückgegriffen haben.[1] Trotz aller Variationen im Einzelnen bietet es sich auf den ersten Blick an, verschiedene Formen des Rückgriffs auf die Vergangenheit als Ausdruck eines aktiven Strebens nach historischer Legitimation zu deuten, der sich im Rahmen einer bewusst vollzogenen Indienstnahme der Vergangenheit manifestiert. Es scheint, als würden mittels der direkten Rückbindung und des Verweises auf eine Tradition Ansprüche auf eine Kontinuität zur Gegenwart formuliert, die wiederum bestimmte Formen gegenwärtigen und zukünftigen Handelns ermöglichen sollen. Wie die Bezugnahme vorgenommen, ausgestaltet und gelenkt wurde, scheint dabei von den Bedürfnissen der Zeit abzuhängen, von der aus in die Vergangenheit geblickt wird.[2]

Ein Blick in die historische Forschung, die schon mehrere Thesen im Hinblick auf das aktiv gestaltete Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit formuliert hat, schützt allerdings vor Pauschalerklärungen, die der Vielfalt solcher Verhältnisse nicht gerecht werden können: Otto Gerhard Oexle mit der ‚Memoria',[3] Hans-Werner Goetz mit dem ‚Geschichtsbewusstsein'[4] oder Aleida und Jan Assmann mit der ‚Erinnerungs-

1 Einen umfassenden Überblick über den ‚Mythos Troja' als historischen Bezugspunkt bietet u. a. der Sammelband *Zimmermann*, Traum (2006). Zum Verhältnis von Troja und Rom vgl. *Walter*, Rache (2006). Zu Caesar vgl. *Sumi*, Ceremony (2005), 44f.; *Fantham*, Caesar (2009), 155; *Syme*, Roman Revolution (2002), 68. Zu Vergil vgl. *Ehlers*, Zwischen Kolosseum und Olymp (2005), 51–67; *Glei*, Vergils Aeneis (2006). Zu Fredegar und den Franken vgl. *Ewig*, Troja (1998); *Anton*, Troja-Herkunft (2000); *Plassmann*, Origo gentis (2006), 151–153, mit weiterer Literatur dort in Anm. 210; *Coumert*, Origines (2007), 267–382. Zur weiteren Nutzung des Mythos im Mittelalter vgl. *Graus*, Troja (1989); *Görich*, Troia (2006); für einen Vergleich der französischen, englischen und italienischen Überlieferungen im 12. Jahrhundert vgl. jetzt *Wolf*, Troja (2009).

2 Vgl. dazu auch *Ulf*, Mythisch-historische Vergangenheiten (2008).

3 *Oexle*, Memoria (1995).

4 *Goetz*, Geschichtsschreibung (1999).

kultur' und dem ‚kulturellen Gedächtnis'[5] liefern neben vielen Anderen Konzepte, die zumindest in der deutschen Mediävistik allgemein bekannt sind. Dabei fällt auf, dass Vergangenheit und Gegenwart in unterschiedlichem Verhältnis zueinander stehen können: Wenn etwa Aleida Assmann den „langen Schatten der Vergangenheit" beschwört[6] oder Jean-Marie Sansterre einen Sammelband unter den Titel ‚L'autorité du passé' stellt,[7] so gestehen sie der Vergangenheit ein Eigengewicht zu, das deren Indienstnahme verhindert oder zumindest erschwert. Schon Arnold Toynbee hat aus diesem Grunde im Rahmen makrohistorischer Überlegungen zum Thema „Contacts between civilizations in time" darauf hingewiesen, dass zwischen Gesellschaften der Gegenwart und den gerade von ihnen abgelösten Gesellschaften der Vergangenheit ein „relationship of Apparentation-and-Affiliation" besteht, dass also die unmittelbare Vergangenheit immer in die Gegenwart greift und diese prägt.[8]

Um auch andere Formen aktiver Beziehungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit terminologisch fassen zu können, empfiehlt sich daher zunächst der von Claire Sotinel und Maurice Sartre im Rahmen eines weiteren Sammelbandes verwendete Titel ‚L'usage du passé'.[9] Eine solche Terminologie impliziert allerdings sogleich, dass die Vergangenheit aktiv und zu wohldefinierten Zwecken genutzt wird. Dies mag für den Trojamythos zutreffen. Fraglich ist aber, ob der legitimatorische Aspekt immer im Vordergrund stehen muss, wie auch die Bandbreite der Beiträge in einem kürzlich unter dem Titel ‚The Making of Memory in the Middle Ages' erschienenen Sammelband impliziert.[10] Aus diesem Grunde wird im vorliegenden Artikel unter Betonung des aktiven Umgangs der Gegenwart mit der Vergangenheit mit dem Ausdruck ‚Rückbindung' ein Begriff gewählt, der die Frage nach der Funktion zunächst einmal offen lässt und auch nicht von vorne herein, wie zum Beispiel Christoph Ulf, davon ausgeht, dass der Umgang mit der Vergangenheit sogleich bestimmten „Denkmuster[n] der ‚Rückerinnerung'" gehorchen muss.[11]

5 *Assmann*, Erinnerungsräume (2006); *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2007).

6 *Assmann*, Langer Schatten (2006).

7 *Sansterre*, Autorité du passé (2004).

8 Dem stellt Toynbee zwei andere Formen der Beziehung gegenüber, die sich beide durch einen aktiven Umgang der Gegenwart mit der Vergangenheit auszeichnen. Unter ‚Archaism' versteht er die von bestimmten gesellschaftlichen Gruppen aktiv betriebenen Bemühungen, zu einem früheren gesellschaftlichen Daseinszustand zurückzukehren. Als ‚Renaissance' wiederum definiert er den aktiven Rückgriff einer Gesellschaft auf eine schon längst vergangene Gesellschaft der Vergangenheit. Der Renaissancebegriff ist allerdings auf ein Phänomen wie die oben beschriebene Nutzung des Trojamythos nur schwer anzuwenden, impliziert er ja aufgrund seiner Nutzung als Epochenbegriff das Vorhandensein einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung, die im Falle des Trojamythos nicht unbedingt gegeben sein muss. Vgl. *Toynbee*, Study of History (1987), 241f.

9 *Sotinel / Sartre*, Usage du passé (2008).

10 *Doležalova*, Making (2010). Der Verlagsbeschreibung zufolge behandelt der Sammelband „memory as means of storing and recuperating knowledge (arts of memory and memory aids), and, on the other hand, memory as remembering and constructing the past (including the subject of forgetting)".

11 *Ulf*, Mythisch-historische Vergangenheiten (2008), 3.

Im Anschluss an das kulturwissenschaftlich inspirierte Modell von Peter Burke soll davon ausgegangen werden, dass die Rückbindung in die Vergangenheit wie jede Form des kulturellen Austauschs ein konstruktiver Akt ist. Die Traditionen, auf die sich die historischen Akteure beziehen, werden nicht unverändert aufgenommen, sondern unterlaufen immer einen komplexen Prozess der De- und Rekontextualisierung, bei dem sie an die Bedürfnisse des Rezipienten angepasst werden.[12] Dabei kann für die hier verfolgte Fragestellung offen bleiben, wie stark die ‚ursprünglichen' historischen Traditionen oder Objekte transformiert werden, ob es sich also eher um eine Imitation oder eine stärker eingreifende Appropriation[13] handelt.

Um die Frage nach den Funktionen von Rückbindung beantworten zu können, haben sich in der praktischen Arbeit vier Parameter als besonders geeignet erwiesen: Neben (1) den Objekten der Rückbindung sind (2) die unterschiedlichen Methoden und Arten von Rückbindungsbemühungen darzulegen sowie (3) Ziele und Absichten dafür auszuloten, um auf dieser Grundlage schließlich (4) grundlegende Ursachen und Auslöser einer Rückbindung zu suchen. Um zu möglichst weitreichenden Aussagen kommen zu können, werden hierzu Beispiele aus fünf unterschiedlichen Regionen und Zeiten mit unterschiedlichen Quellen(-typen) zunächst einzeln vorgestellt: Ein Pamphlet zur Verteidigung der Märtyrer von Córdoba, die Übersetzungsbemühungen des englischen Königs Alfred des Großen aus dem 9. Jahrhundert, die westgotische Genealogie eines muslimischen Gelehrten aus dem umayyadischen Spanien des 10. Jahrhunderts, die Abstammung des ungarischen Königs Matthias Corvinus aus dem 15. Jahrhundert sowie die Entstehung einer osmanischen Origo-Erzählung im 15. Jahrhundert geraten dabei ins Blickfeld. Im anschließenden systematischen Vergleich werden die aus den Einzelstudien gewonnenen Befunde miteinander konfrontiert und anhand der genannten Parameter verglichen. Untersucht werden soll, inwiefern sich mittels des entworfenen Vergleichsmodells die vielschichtigen Funktionen sowie die verschiedenen Arten des Funktionierens kultureller Rückbindung aufzeigen lassen. Über die Diskussion der Ziele und der Ursachen lässt sich, so die Hoffnung, auch der Beitrag von kulturellen Rückbindungen zu Prozessen der Integration und Desintegration ermessen.

Michael Brauer, Ulisse Cecini, Julia Dücker,
Daniel König, Şevket Küçükhüseyin

Albarus' Verteidigung der Märtyrer von Córdoba

Das apologetische Werk ‚Indiculus luminosus' des Albarus von Córdoba (gest. um 861) zur Verteidigung der sogenannten freiwilligen Märtyrer bietet ein gutes Untersuchungs-

12 *Burke*, Kultureller Austausch (2000).
13 Vgl. *Ashley / Plesch*, Cultural Processes (2002); *Nelson*, Art. Appropriation (1996).

feld für die Dynamik kultureller Rückbindungen.[14] Gleichzeitig erlaubt die Analyse dieses Werkes, den Prozess von Integration und Desintegration, der in Albarus' Argumentationsweise impliziert ist, ans Licht zu bringen. Nach der Beschreibung des historischen Kontextes um die Märtyrer und der Quellenlage, wird die Analyse auf Albarus' Verwendung der Bibel- und Kirchenväterzitate fokussiert. Durch die Analyse der kulturellen Rückbindung an die lateinische textuelle und exegetische Tradition wird erörtert, welche Bedeutung Albarus diesem kulturellen Erbe zuschreibt und wie er es in seiner Argumentation anwendet. Dabei wird deutlich, welches Identitätsbild des Christentums Albarus bei seinen Glaubensgenossen in Córdoba verbreiten möchte. Welche Integrations- und Desintegrationsprozesse in einer solchen Argumentation und einem solchen Identitätsbild impliziert sind, wird außerdem betrachtet.

Die Märtyrer von Córdoba: Kontext und Quellen

In den fünfziger Jahren des 9. Jahrhunderts wurden im umayyadischen Córdoba etwa fünfzig Christen hingerichtet, nachdem sie öffentlich den Propheten Muḥammad und seine Lehre geschmäht hatten oder aber der Apostasie vom Islam bezichtigt worden waren.[15] Die meisten von ihnen gingen freiwillig vor den Richter, ohne die Konsequenzen ihres Handelns zu fürchten, oder – wie die Quellen berichten – sogar mit der Absicht, den von ihnen als Martyrium angesehenen Tod zu erlangen.

Christliche Texte apologetischer und propagandistischer Natur sind die einzigen Quellen zu diesen Ereignissen, die es erlauben, Rückschlüsse auf die Lebensbedingungen der Christen in Córdoba sowie ihre Haltung sowohl zu den Muslimen als auch zu denjenigen ihrer Glaubensgenossen zu ziehen, die eine so offene Auseinandersetzung mit den Muslimen führten.[16] Muslimische Quellen liegen nur zu vergleichbaren

14 Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Michele C. Ferrari, ohne dessen Anregungen und Hinweise dieser Beitrag nicht hätte entstehen können.

15 Bei Letzteren handelte es sich oftmals um Personen, die aus konfessionell gemischten Ehen stammten, in denen der Vater ein Muslim und die Mutter eine Christin war. Weil der Glaube des Vaters von den islamischen Autoritäten als maßgebend angesehen wurde, galten diese offiziell als Muslime, waren aber häufig von ihren Müttern oder Verwandten christlich erzogen worden und praktizierten das Christentum heimlich. Als sie sich öffentlich zum Christentum bekannten, waren sie also der Apostasie vom Islam schuldig. Für den Überblick zu den einzelnen Personen, die hingerichtet wurden, vgl. *Wolf*, Christian Martyrs (1988), 23–35. Allgemein über die Märtyrer von Córdoba vgl. *Franke*, Freiwillige Märtyrer (1958), und *Colbert*, Martyrs of Córdoba (1962). Von der neueren Forschung seien die Monographien *Wolf*, Christian Martyrs (1988); *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995); *Pochoshajew*, Martyrs (2008), genannt. Abschnitte über die Märtyrer von Córdoba finden sich auch in den folgenden Werken: *Collins*, Early Medieval Spain (1983), 213–219; *Christys*, Christians (2002), 52–79; *Tolan*, Saracens (2002), 85–104; *Hitchcock*, Mozarabs (2008), 25–39; *Pochoshajew*, Früher Andalus (2008), 37–61.

16 Es handelt sich vor allem um die Schriften des Priesters Eulogius von Córdoba, der 859 selber wegen Schmähung des Propheten hingerichtet wurde, und seines Laien-Freundes Albarus (gest. um 861). Eulogius verfasste von 851 bis 857 das ‚Memoriale Sanctorum', eine apologetische

Ereignissen späteren Datums vor, sodass sich die Perspektive der muslimischen Behörden in den 850er Jahren nur mittels der natürlich parteiischen Märtyrerakten rekonstruieren lässt.[17]

Dies muss bei der Untersuchung der in den Texten enthaltenen Informationen berücksichtigt werden. Immer muss man sich vor Augen führen, dass das Bild vom Christentum und die Haltung gegenüber dem Islam, die in diesen Texten vertreten werden, nicht für alle Christen Córdobas gelten. Gerade die Tatsache, dass das Verhalten der sogenannten Märtyrer verteidigt werden musste, lässt darauf schließen, dass dieses unter den Christen von Córdoba nicht unumstritten war.[18] Im Gegenteil sieht es in den Quellen so aus, als ob viele unter ihnen, von der Basis bis zu der Spitze, die sogenannten Märtyrer als unruhestiftende Provokateure angesehen haben, die durch ihr Verhalten die Spannung zwischen Christen und Muslimen erhöht, die harte Reaktion der Regierung verursacht und den anderen Glaubensgenossen nur Schwierigkeiten bereitet

Chronik der in diesem Zeitraum stattgefundenen Martyrien. Er setzte die Chronik in dem ‚Liber Apologeticum Martyrum' bis zu seinem Todesjahr, 859, fort. Ferner hatte er 851 das ‚Documentum Martyriale' geschrieben, ein Büchlein, das er zwei inhaftierten Frauen, Flora und Maria, zukommen ließ, um sie zu ermutigen, sich dem Martyrium zu stellen. Dieses zeigt, wie Eulogius, der ebenfalls im Gefängnis war, als er das ‚Documentum' verfasste, nicht nur die Märtyrer befürwortete, sondern auch zum Zustandekommen der Martyrien aktiv beitrug. Über die Situation in Córdoba berichtet Eulogius auch in einem Brief an den Bischof von Pamplona, Wiliesindus. Unter Albarus' Schriften sind die folgenden für die Erforschung der Märtyrer von Córdoba von Bedeutung: Der ‚Indiculus luminosus', eine Abhandlung zur Rechfertigung der Märtyrer, die ‚Vita Eulogii', die er kurz nach Eulogius' Tod verfasste, und die Briefe 9 bis 13 seiner Briefsammlung. Alle bisher genannten Texte wurden von *Juan Gil Fernández* in seinem ‚Corpus Scriptorum Muzarabicorum' (Madrid 1973) ediert. Einige Märtyrer von Córdoba (29) sind in Usuards von Saint-Germain (gest. 877) Martyrologium enthalten (dazu vgl. *Gaiffier*, Notices hispaniques [1937]; allgemein über Usuard und sein Martyrologium vgl. den einleitenden Text zur Edition von Jacques Dubois: Martyrologe d'Usuard. Ed. *Dubois*, 10–141). Aimoin von Saint-Germain-des-Prés (gest. 896) verfasste einen Bericht über die Reliquientranslation von drei Märtyrern von Córdoba nach Paris im Jahr 858. (Aimoin, De translatione. Ed. *Migne*).

17 In einem biographischen Kompendium über die Richter Córdobas des malikitischen Rechtsgelehrten al-Ḫušānī (gest. ca. 371/981) findet sich im Abschnitt über den im Jahre 300/913 von ʿAbd ar-Raḥmān III. zum Richter eingesetzten Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz ein später arabischer Hinweis auf den Umgang mit und die Einschätzung von Christen, die durch gezielte Provokation des islamischen Establishments das Martyrium zu provozieren suchten. Vgl. al-Ḫušānī, Historia. Ed. *Ribera y Tarragó*, 186f. (arab.); 232f. (span.); dazu *Wolf*, Christian Martyrs (1988), 116. Ferner enthält die Sammlung islamischer Rechtsgutachten [*fatāwā*] des al-Wanšarīsī (gest. 914/1508) eine *fatwā* des Ibn Lubāba (gest. 314/926), die von der Verurteilung einer Christin namens Dalǧa berichtet, die sich als Christin ausgegeben, Jesus Göttlichkeit zugesprochen und das Prophetentum Muḥammads geleugnet habe; vgl. *Lagardère*, Histoire (1995), 55 (*fatwā* Nr. 204).

18 Sogar die Bezeichnung als Märtyrer war nicht von allen akzeptiert, sodass 852 ein Konzil einberufen werden musste, um den Status der angeblichen Märtyrer zu präzisieren. Zu diesem Konzil siehe unten 108.

hätten.[19] Die Kritikpunkte, gegen welche die Apologeten argumentieren, und die Vorwürfe, die sie an ihre Gegner richten, lassen uns einige Rückschlusse in Bezug darauf ziehen, was die ‚anderen' Christen in Córdoba über die sogenannten Märtyrer und über das Zusammenleben von Christen und Muslimen gedacht haben.

Ein gutes Beispiel für die Perspektive der Apologeten bietet eine Passage des Briefes, den Eulogius an Albarus schickte, um ihn um seine Zustimmung für das von ihm verfasste ‚Memoriale Sanctorum' zu bitten. Eulogius erklärt in seinem Brief, wie er anfing, die Chronik kurz nach den ersten freiwilligen Martyrien zu verfassen, nachdem er beobachtet hatte, dass viele Christen, die unmittelbar nach der ersten Hinrichtung empört auf die Straße gegangen waren, um gegen die Muslime zu protestieren, und die den Hingerichteten wie einen Märtyrer verehrt hatten, aus Furcht vor der gewaltsamen Reaktion der Regierung – so Eulogius – zu Gegnern der Märtyrer geworden waren und nur wenige davon ihren ursprünglichen Meinungen treu geblieben waren. Er schreibe die Chronik, um ein Zeugnis für die Nachwelt abzulegen, damit diese ein gerechtes Urteil treffen könne, wobei Eulogius mit dem Preis Gottes als Verteidiger der Gerechtigkeit gewissermaßen schon rechnet.[20] Das zeigt seine propagandistische Haltung und sein monolithisches Bild der christlichen Gemeinde Córdobas. Er beschreibt, wie alle Christen der Stadt über die Hinrichtungen empört waren und nennt die Angst vor den Muslimen als einzigen Grund für den ‚Meinungswechsel' und die folgende innerchristliche Auseinandersetzung über die vermeintlichen Märtyrer. Als Christ könne man nur auf der Seite Eulogius' und der Märtyrer sein; wenn man ihre Sicht nicht teile, so die Apologeten, könne das nur durch das Eingreifen von Muslimen erklärt werden. Auch das Konzil, das 852 einberufen wurde, um das umstrittene Verhalten der Märtyrer zu beurteilen, wird von Eulogius der Initiative des Emirs ʿAbd ar-Raḥmān II. (206–238/ 822–852) zugeschrieben.[21] Das Urteil des Konzils macht übrigens deutlich, wie kompliziert die Situation war: Die bis dahin geschehenen Martyrien wurden nicht verurteilt, die Verehrung der mutmaßlichen Märtyrer sowie ihre Nachahmung wurden aber verboten. Es wurde anscheinend das Gleichgewicht zwischen verschiedenen Meinungen gesucht, um den Frieden wiederherzustellen.[22]

Weitere Hinweise auf die interne Auseinandersetzung der Christen von Córdoba über das Zusammenleben mit den Muslimen finden sich im ‚Indiculus luminosus' von Albarus. In einer Passage beklagt Albarus, wie die seiner Meinung nach lauen (*tepidi*)

19 Vgl. z. B. Albarus, Indiculus luminosus, 3. Ed. *Gil Fernández*, 28f.: Manche Christen bezeichnen – laut Albarus – das Verhalten der Märtyrer als eine übermütige Reaktion (*responsum temeritatis*) im Verhältnis zu den zeitgenössischen Umständen. Im Folgenden wird diese Edition zitiert als IL.

20 Eulogius, Epistula. Ed. *Gil Fernández*, 363f.

21 Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 15.3. Ed. *Gil Fernández*, 435, Z. 1f.

22 Das entspannte aber die Situation nicht. Weitere Christen gingen freiwillig zum Richter und wurden hingerichtet. Die Propagandisten verurteilten das Konzil als von der Regierung beeinflusst und nicht dem ‚wahren' Christentum entsprechend, das natürlich ihrer Meinung nach von den Märtyrern vertreten war. Gegen das Konzilurteil vgl. z. B. IL, 15.20f., 287; über das Konzil vgl. *Colbert*, Martyrs of Córdoba (1962), 193.

Christen, wenn sie unter Muslimen sind (*coram etnicis*), um diese nicht zu irritieren, auf das Kreuzzeichen verzichten und Christus nicht als „Gott", sondern als „Wort Gottes" oder „Geist" bezeichnen.[23] Zudem beklagt Albarus, dass die christliche Jugend sich eher für die prachtvolle arabische Literatur als für die lateinischen Bibel- und Kirchenvätertexte interessiere, und dass das Lateinische so verkommen sei, dass viele Christen kaum einen Brief in korrektem Latein schreiben, sie jedoch besser als die Muttersprachler arabische Gedichte verfassen könnten.[24] Dabei zeigt Albarus, wie er auf der einen Seite die öffentliche Behauptung von christlichen Glaubenssätzen, und auf der anderen Seite die lateinische Texttradition[25] sowie die lateinische Sprache[26] selbst für unentbehrliche Elemente der christlichen Identität hält. Auch die Arbeit am Hof, die einige Christen ausübten, wurde von den Apologeten, welche dies als Kollaboration sahen, kritisiert.[27] Ebenfalls wird von ihnen oft die Unterdrückung und die Diskriminierung unterstrichen, denen die Christen ausgesetzt gewesen seien. Damit antworteten die Apologeten anscheinend auf Christen, die die Märtyrer und ihre Befürworter dafür verantwortlich gemacht hatten, die Spannung zwischen Christen und Muslimen und die Feindseligkeit gegenüber Christen erhöht zu haben, indem sie nicht nur zeigten, dass diese schon vorher bestanden hätten, sondern auch, dass die untergeordnete Rolle der Christen und ihre Diskriminierung die Bereitschaft zum Martyrium erst geschaffen hätten. In seinem ‚Indiculus luminosus' beschreibt Albarus, wie die Christen dem Spott[28] und die Kirchen der Beschädigung ausgesetzt gewesen seien;[29] wie die christliche Bevölkerung durch eine teilweise willkürliche Steuerregelung finanziell belastet und benachteiligt gewesen sei;[30] wie, wegen des Verbots der Konversion zum

23 IL, 9.1f., 281.

24 IL, 35.24–64, 314f.

25 Dabei geht es in erster Linie um die Bibel und die lateinischen Kirchenväter. IL, 43f., 314: *Quis, rogo, odie sollers in nostris fidelibus laycis inuenitvr, qui scripturis sanctis intentus uolumina quorumquumque doctorum Latine conscripta respiciat?* Heidnische Texte werden aber auch gelesen von den Apologeten, wahrscheinlich wegen ihres Werts als stilistische Modelle, obwohl sie als teuflisch und götzendienerisch bezeichnet werden (vgl. Albarus, Epistula IV, 19.8. Ed. *Gil Fernández*, 175). Dazu vgl. auch Albarus, Vita Eulogii. Ed. *Gil Fernández*, 335f. Einzelne Nachweise für Klassikerzitate vgl. *Millet-Gérard*, Chrétiens mozarabes (1984), 67.

26 Über die Rolle und die Verwendung der lateinischen Sprache bei Eulogius und Albarus vgl. *Banniard*, Viva voce (1992), 423–484; *González Muñoz*, Latinidad mozárabe (1996), 26–30.

27 Vgl. IL, 9.3f., 281.

28 Vgl. z. B. IL, 5.2f., 277. Dort wird beschrieben, wie Christen bei Bestattungsprozessionen geschmäht werden, und Priester von Muslimen respektlos behandelt werden (ebd., 6.19–38, 278f.). Der gelehrte Kleriker Leovigildus, von dem nicht viel bekannt ist (vgl. dazu *Colbert*, Martyrs of Córdoba [1962], 142f.), schrieb übrigens ein ‚De habitu clericorum', „a treatise urging clergy to dress in full robes even though doing so might incur Muslim hostility" (*Coope*, Martyrs of Córdoba [1995], 54), was eine gewisse Schwierigkeit belegen würde, öffentlich als Christ aufzutreten.

29 IL, 7, 279.

30 Albarus beschwert sich unter anderem auch über die Kopfsteuer: IL, 3.33f., 275. Die Steuern wurden anscheinend erhöht als Strafe für das Verhalten der Märtyrer; vgl. ebd., 18, 290. Von

Christentum, im Fall von Mischehen die Kinder oder die eventuell nur dem Anschein nach zum Islam konvertierte christliche Ehefrau darauf verzichten müssten, den eigenen Glauben frei zu bekennen. So seien sie gezwungen gewesen, als versteckte Christen (*christiani occulti*) zu leben.[31] Nicht nur diese Christen aber „versteckten" sich laut den Cordobeser Autoren: Wie oben gesagt verzichteten viele auf die öffentliche Zurschaustellung ihres Glaubens.[32] Manche Christen ließen sich sogar beschneiden, was „crucial to their acceptance at the court"[33] gewesen sein soll.[34] Zwei Auffassungen vom Christentum können in dieser Debatte erkannt werden:[35] Die einen betrachteten es eher als eine persönliche Angelegenheit und unterschieden zwischen innerer Überzeugung und öffentlichem Auftreten. Obwohl manche von ihnen auch nur ungern so gehandelt haben könnten, fanden sie es wahrscheinlich wegen der Umstände vernünftiger, in der Öffentlichkeit nicht durch die Zurschaustellung ihres Glaubens und den Widerstand gegen Anpassung aufzufallen. Die anderen wollten im Gegenteil, dass man sich als Christ von den Muslimen unterscheidet und stolz seinen Glauben zeigt.

Die Berichterstattungen der Cordobeser Autoren sind bestimmt überspitzt und so formuliert, dass sie ihre apologetischen Zwecke unterstützen; eine gewisse Diskriminierung der Christen dürfte es aber gegeben haben, die solche Aussagen veranlassten und das Verhalten der Märtyrer mindestens aus ihrem Gesichtspunkt erklärten. Unter solchen Bedingungen, die sicher auch dazu beitrugen, die entsprechenden Spannungen zu schüren, die der Märtyrerbewegung einen Nährboden verschafften, rückte die Frage nach dem Wesentlichen des Christseins in den Vordergrund. Bei den Befürwortern der Märtyrer wird diese Frage dezidiert mit dem Bezug auf das lateinische Erbe und mit einer klaren Opposition zum Islam beantwortet: Jeder Kompromiss mit den Muslimen zugunsten eines friedlichen Zusammenlebens wird als Ergebnis der Unterdrückung und

Steuern sprechen auch Eulogius, Memoriale lib. 1, cap. 21. Ed. *Gil Fernández*, 385, Z. 5, und Leovigildus, Liber de habitu clericorum, praef., 1.14. Ed. *Gil Fernández*, 668.

31 Die Bezeichnung *christiani occulti* stammt von Eulogius: vgl. z. B. Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 4. Ed. *Gil Fernández*, 417, Z. 5. Dazu vgl. auch IL, 6, 278 sowie 15, 288.

32 Auch manche Priester gingen nicht als solche bekleidet, was Leovigildus veranlasste ‚De habitu clericorum' zu verfassen. Die *fatuitas* und die Mangel an *alacritas* in der Bekleidung und Disziplin der Kleriker, die er kritisiert, führt Leovigildus ebenfalls auf die muslimische Unterdrückung der Christen (*ob Smaelitarum oppressionem*; *gentilium seva crudelitas*) zurück; vgl. Leovigildus, Liber de habitu clericorum, 2. Ed. *Gil Fernández*, 668. Das Werk soll nach 850 in der Märtyrerzeit entstanden sein; vgl. *Colbert*, Martyrs of Córdoba (1962), 143f.

33 *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 58.

34 Vgl. auch *Coope*, Martyrs of Córdoba (1995), 82: „Muslims at the palace refused to work with men who did not respect Muslim food restriction or who were uncircumsised." Albarus drückt seine Empörung über die Beschneidung der Christen aus in IL, 35.21f., 313f. Über beschnittene Christen empört sich auch Johannes von Gorze (um 900–974) etwa ein Jahrhundert später; vgl. Jean de Saint-Arnoul, La Vie de Jean. Ed. *Parisse*, 148f.

35 Die hier geschilderte Polarisierung der Meinungen ist natürlich eine Vereinfachung, die die extremen Positionen zeigt. Zwischen dezidierten Gegnern und Befürwortern der Märtyrer kann es Personen gegeben haben, die Nuancierungen von beiden Meinungen verkörperten.

als Identitätsverlust gesehen. Andere Christen hingegen zogen das friedliche Zusammenleben einem offenen Widerstand vor. Einige von ihnen sahen in der Arabisierung möglicherweise keine Bedrohung der eigenen Identität: Manche könnten darin sogar eine Handlungsalternative gesehen haben, die ihnen besser geeignet schien, die christliche Identität zu bewahren, als die offene Auseinandersetzung.[36] Unter diesen mag es wohl Personen gegeben haben, die sich zwar unterdrückt fühlten, aber nicht den Mut hatten, zu rebellieren, und nicht bereit waren, die Folgen einer offenen Auseinandersetzung zu tragen; es mag aber auch diejenigen gegeben haben, die die christliche Identität und ihre Bewahrung nicht nach den gleichen Kriterien wie Eulogius und Albarus auffassten. Einer Erwähnung wert ist an dieser Stelle die entweder am Ende des 9. oder am Ende des 10. Jahrhunderts von Ḥafṣ b. Albar angefertigte arabische Psalmenübersetzung, die auch damals innerhalb der christlichen Gemeinde Gegner fand, die aber als ein Werk von einem Vetreter dieser Position gesehen werden kann.[37]

Die Verteidigung der Märtyrer im ‚Indiculus luminosus'

Es soll nun ein genauerer Blick auf den ‚Indiculus luminosus' geworfen werden, um zu zeigen, wie Albarus bei der Verteidigung der Märtyrer vorgeht und wie er die gespaltene Gemeinde der Christen Córdobas zu einen versucht. Dabei werden exemplarisch einige Passagen zitiert, die Albarus' Argumentationsweise und seine Verwendung der Bibel- und Kirchenväterzitate besonders anschaulich machen.

Das Werk kann in zwei Sektionen unterteilt werden: Nach dem Vorwort, in dem betont wird, dass sich das Werk nicht auf das unbeständige menschliche Urteil stütze (*non humano tenui confidens arbitrio*),[38] sondern auf Gott, dem das Werk auch gewidmet ist, soll im ersten Teil bewiesen werden, dass das Verhalten der Märtyrer rechtgeleitet sei und dem christlichen Glauben entspreche. Im zweiten Teil werden vielfältige Verbindungen zwischen Muḥammad und dem Antichristen hergestellt, dessen Vorläufer Muḥammad sein soll – manchmal wird Muḥammad sogar als der Antichrist selbst dargestellt. Seine Schmähung wird unter anderem dadurch gerechtfertigt.

Im ersten Teil antwortet Albarus auf Anschuldigungen gegen die Märtyrer und ihre Befürworter. Hauptsächlich geht es um den Vorwurf, die Märtyrer handelten gegen die Lehre der Kirche und die Spannungen in Córdoba würden von den Märtyrern verur-

36 Vgl. *Aillet*, Identité chrétienne (2006), 66: „L'arabisation n'est pas un stigmate de la dissolution du christianisme en Espagne musulmane, mais plutôt le signe d'une mutation culturelle qui intervient à partir de la seconde moitié du IX^{e} siècle: les chrétiens d'*Al-Andalus* font le choix de l'arabe afin de mieux préserver leur existance et de mieux exprimer leur identité culturelle et religieuse au sein de la société dominante". Ebd.: „L'arabisation, avant d'être une politique volontaire et assumée, est une réalité culturelle du milieu du IX^{e} siècle".

37 Über die Datierung der Übersetzung vgl. Psautier Mozarabe. Ed. *Urvoy*, IV: „La dernière section de l'*urjûza* donne une datation en *abjad* (= par lettres), qui peut être lue comme 989 mais également, selon une tradition maghrébine, comme 889." Vgl. auch ebd., XIV–XVII.

38 IL, Praef., 1f., 270.

sacht. Um zu zeigen, dass das Gegenteil der Fall ist, stützt sich Albarus einerseits auf Bibel- und Kirchenväterzitate, andererseits auf Erzählungen über die Lage der Christen in Córdoba und den Anfang der Martyrien. Die Bibel- und Kirchenväterzitate sollen die Argumentation unterstützen, indem sie ihr durch ihre Autorität Anspruch auf Universalität und Allgemeingültigkeit verleihen sollen. Albarus hatte, wie oben erwähnt, bereits im Vorwort gesagt, dass es nicht um menschliche Auffassung ginge, sondern um Gottes, also darum, was Gott befohlen habe und die Menschen Gottes (Heilige, Propheten, Märtyrer), Vorbilder der Christen, getan hätten. Albarus möchte zeigen, dass es „von Anfang an befohlen wurde, gegen die Feinde des göttlichen Glaubens mit geistiger Kraft aufzustehen“,[39] und dass deswegen das Verhalten der Märtyrer trotz der scheinbaren Alterität der Zeiten und der Umstände in Kontinuität zu diesen normativen Vorbildern im zeitgenössischen Córdoba steht.[40]

Dem Vorwurf, die Märtyrer hätten durch ihre öffentlichen Aussagen gegen den Islam die Muslime provoziert, gegen die Christen zu handeln, stellt Albarus eine Passage aus dem moralischen Hiob-Kommentar Gregors des Großen[41] gegenüber, in dem gesagt wird, dass man sich für die Verteidigung der Gerechtigkeit gegen die Übeltäter wenden müsse, auch wenn man nicht direkt von diesen angegriffen werde.[42] Abgesehen davon zeigt Albarus in den folgenden Abschnitten, wie die Christen schon vor dem Beginn der freiwilligen Martyrien durchaus schikaniert wurden.[43] An dieser Stelle erzählt er die Geschichten von dem Priester Perfectus und dem Händler Johannes, zwei Christen, die – seinem Bericht nach – erst nachdem sie von Muslimen provoziert worden waren, Muḥammad geschmäht hatten, wofür sie dann strafrechtlich verfolgt wurden.[44] Damit möchte Albarus seinen Gegnern zeigen, dass die Christen (sogar ein Priester wie Perfectus) unterdrückt und verfolgt wurden, was gewissermaßen das Entstehen eines öffentlichen Protestes verursachte und rechtfertigte. Die Märtyrer seien also diejenigen

39 IL, 1.1f., 272: (…) *ab ipso primordio iniunctum est fidei contra hostes Domini spiritali uigore exurgere.*

40 Vgl. IL, 1.26, 273: (…) *nec univs operis gestum uarietate temporum mutilamus. Et quam hec uniuersalis sit nostra credulitas in secundo huius operis libro maiorum firmabit auctoritas.* Die Gegner sahen also Unterschiede in den Umständen, die in den alten Zeiten den Kampf der Christen gegen die ‚Feinde Gottes‘ veranlasst hatten, und in der Ausführung der ‚Martyrien‘ selbst. Albarus möchte zeigen, dass es diese Unterschiede in der Tat nicht gibt. Albarus kam nicht dazu, das geplante zweite Buch zu verfassen. Dieser Satz gilt aber durchaus für den ganzen ‚Indiculus‘.

41 Gregorius Magnus, Moralia in Iob, 31.28.56. Ed. *Adriaen*, 1591, über Hi 39,21.

42 IL, 2.42, 274.

43 Z. B. IL, 3.33f., 275.

44 Perfectus starb am 18. April 850, Johannes wurde in April oder Mai 851 verhaftet. Der Bericht darüber, wie es dazu kam, dass sie vor den Richter gebracht wurden, vor dem sie dann Muḥammad schmähten, findet sich bei IL, 3, 275f. (Perfectus), und ebd., 277f. (Johannes), und auch bei Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 1. Ed. *Gil Fernández*, 397–401 (Perfectus), und lib. 1, cap. 9, 377f. (Johannes).

gewesen, die auf eine Provokation reagiert hätten, nicht umgekehrt.[45] Die Christen können laut Albarus ihren Glauben nicht frei ausüben und werden „jeden Tag" (*cotidie*) verfolgt,[46] können allerdings, wenn sie keine Schwierigkeiten machen, den Luxus am Hof genießen. Deswegen griffen sie die Märtyrer an, welche Unruhe stiften, indem sie für ihren Glauben kämpften.[47] Die Kirchen, so erzählt Albarus, werden außerdem auch beschädigt.[48] Darauf zitiert er Bibelstellen, die Gewalt gegen die Feinde Gottes preisen.[49] Manchmal zitiert er die Kirchenväter nicht direkt, dennoch lassen sich Anspielungen erkennen, wie z. B. in seiner Aussage, dass, wer die Märtyrer angreife, die Kirche selbst angreife, deren Kern die Märtyrer seien: Darin wird wahrscheinlich auf eine Stelle in Ambrosius' Lukaskommentar angespielt, wo wiederum Paulus zitiert wird.[50] Die Christen Córdobas zögen es aber vor, am Hof zu arbeiten und nicht durch ihren Glauben aufzufallen,[51] und verfluchten diejenigen, die „für den wahren Gott kämpften", um das Wohlwollen des muslimischen Herrschers und materielle Güter zu gewinnen.[52]

Die öffentliche Verkündigung des wahren Glaubens – also das, was die Märtyrer laut Albarus durch ihre Aussagen gegen den Islam tun – gehöre zum Kern des Christentums und Albarus möchte dies anhand biblischer Zitate wie Mt 26,13[53] und Ps 18,7[54] zeigen.

45 Unmittelbar nach der Erzählung des Martyriums von Perfectus schreibt Albarus: „Ich frage euch jetzt, wer hat denn mit der Verfolgung angefangen?" (IL, 4.3, 277: *A quibus nunc ortam, rogo, persecutjonem esse videtis?*). Dazu vgl. auch Eulogius, Memoriale, lib. 2, cap. 1.6, Ed. *Gil Fernández*, 401, Z. 1f.

46 Vgl. IL, 6.2f., 278; ebd, 6.19f., 278.

47 Vgl. IL, 6.13f., 278: *Et non solum mente iucunda, acceptione serena, respectjone modesta uenena recipimus, potjones liuamus, germina letifera pregustamus, set, quod perniciosius est, aduersantibus et zelo Dei ut Elias zelantibus aduersamus, hac surda aure cum inimicis summi Dei amicitjas conligamus et placentes eis nostre fidei derogamus*. Interessant ist, dass Albarus in der ersten Person Plural spricht, wenn er über das Verhalten der Gegner redet. Hieraus wird deutlich, wie sehr er die Christen Córdobas als *eine* Gemeinde versteht: Alle müssen den gleichen Verhaltensregeln folgen, da alle davon betroffen sind, wenn nur einige ausscheren.

48 IL, 7, 279.

49 IL, 8.3f., 279, zitiert z. B. Jdc 5,23–26, das Iaël als Mörderin von Sisara preist.

50 IL, 8.26f., 280, spielt wahrscheinlich an auf Ambrosius, Expositio in Lucam, 5.960f. Ed. *Adriaen*, 165, der wiederum Phlm 20 zitiert.

51 IL, 9.1–4, 281.

52 Vgl. IL, 9.12f., 281.

53 Vgl. IL, 10.8f., 281: *Quomodo impleuitur quod Dominus futurum esse predixit nulla in gentibus predicatjone tonante? ‚Quum predicatum fuerit hoc euangelium in huniuersa creatura, tunc erit finis'* [Mt 26,13].

54 An dieser Stelle lehnt Albarus seine Auffassung an jene von Arnobius an, wodurch seine Aussage bekräftigt wird: IL, 10.39f., 282: *Hoc est quod egregius doctor Arnobius in hoctauo decimo Psalmo exposuit: ‚Nec est', inquid, ‚qui se abscondat a calore eius'* [Ps 18,7]. *‚Nulla enim', inquid, ‚gens erit in seculo ad cuius notitjam non adtingat calor fidei Christiane, in quo est lex Domini inreprensiuilis conuertens animas, inuitans ab herrore ad iter rectum, a mendacio ad ueritatem, ubi sunt letitje letificantes corda'* [vgl. Arnobius, Commentarii, 18.34f. Ed. *Daur*, 25]. *Uere calorem fidei Christiane hec Ismahelitica gens ignorat* (...).

Dass Albarus durch den Verweis auf die Heilige Schrift außerdem deutlich machen will, dass Christen den Handlungen der Märtyrer zustimmen müssen, wenn sie sich an der Bibel (und den Kirchenvätern) als Anhaltspunkt orientieren (und es kann nach Albarus' Logik natürlich nicht anders sein), zeigt folgendes Beispiel: „Halten nicht alle Elias für einen großen Propheten?" fragt Albarus im elften Kapitel des ‚Indiculus'. „Er ist aber gewiss derjenige, der sich aus Eifer für Gott, nicht nur mit den Worten, sondern auch mit dem Schwert nicht fürchtete, mehr als vierhundert prophezeiende Baal-Verehrer zu durchbohren", fährt er fort.[55] Er zitiert weiter die Psalmen: „Soll ich nicht die hassen, die dich, Herr, hassen, und deine Feinde verabscheuen? Ich hasse sie mit uneingeschränktem Hass, und sie sind zu meinen Feinden geworden",[56] und nach den Beispielen unter anderem Sauls (I Sam 15f.) und Elis (I Sam 3f.), die von Gott wegen ihrer von ihm nicht gewollten Barmherzigkeit bestraft wurden,[57] zitiert er die Worte des Hieronymus, laut denen eine fromme Handlung im Sinne Gottes nicht als Grausamkeit betrachtet werden könne.[58] So werden die Märtyrer „von Gott, nicht von den Menschen" (das heißt aus Selbstgefälligkeit oder Suche nach Ruhm) ermutigt, ihren Weg zu gehen, der „nicht der gewöhnliche Weg" für das zeitgenössische Córdoba, sondern „ein seit alten Zeiten vergessener Weg" sei, wie Albarus von Isaak sagt, dem ersten der freiwilligen Märtyrer.[59]

Denjenigen, die wegen der schwierigen Verhältnisse in Córdoba empfehlen, sich nicht in aller Öffentlichkeit (wie die Märtyrer) zum christlichen Glauben zu bekennen, antwortet Albarus, dass der einzige legitime Grund für die Lügen (so fasst Albarus vorsichtiges Verhalten auf) wäre, wenn man dadurch viele retten könnte. Er erklärt diese Aussage mit einem Zitat aus dem Buch der Könige (II Reg 10,18), in dem der König Jehu sagt, dass er ein Götzenbild verehren wolle, um mehrere Priester von Baal töten zu können.[60] Albarus zitiert dann das Beispiel von Eleazar, aus dem Zweiten Buch Makkabäer: Jener lehnte den Vorschlag einiger Freunde ab, so zu tun, als ob er verbo-

55 IL, 11.3f., 283: *Nonne Helias ab omnibus profeta magnus habetur? Et certe ipse est qui zelo Dei non solum uerbis, set ense accinctus ultra quadringentos Bahal non timuit profetizantes truncare cultores* [vgl. II Reg 18].

56 IL, 11.42, 284: *Dicit et Dauid: ‚Nonne qui te oderant, Domine, oderam et super inimicos tuos tauescebam? Perfecto odio oderam illos. Inimici facti sunt mici.'* [Ps 138,21f.].

57 IL, 11.48f., 284: [*Nostri misericordes*] *desinant in rebus diuino sermone sacratis pietatem et humilitatem pretendere, pro qua Saulem a regno reiectum et Eli sacerdotjo uel uita legunt exemtum.*

58 IL, 11.52f., 284: *Et qui in suis contumeliis erecti, elati, superbi sunt et inflexi et contra ostes Dei humiles, mansueti, simplices apparent et quieti, discant tam a Christo rerum omnium Deo quam hab omnibus prophetis, apostolis seu patribus uniuersis ad inlata obprobria propria existere humiles et deiecti et pro diuinitatis ulciscendum contemtum fortes et rigidos esse debere et non pietatem horum incongruam, set crudelitatem hanc sanctam utere. ‚Non est enim crudelitas', ut beatus Iheronimus ait, ‚pro Deo pietas'* [vgl. Hieronymus, Lettres, Nr. 109, 3.28f. Ed. *Labourt*, Bd. 5, 204].

59 IL, 12.2f., 285: [*Ysaac*] *non humana instigatjone, set diuina comotus nec usitatum callem nostris temporibus, set obliteratum incedens antiquitus* (...).

60 IL, 16.1f., 288.

tene Speise esse, um dann erlaubte Speisen im Geheimen zu essen. Hätte er sich verstellt, wäre er nicht hingerichtet worden und hätte gleichzeitig das eigene Gesetz nicht verletzt. Er lehnte aber ab, um kein schlechtes Vorbild für die Jüngeren zu sein und um seine Seele nach dem Tod vor der Rache Gottes zu bewahren.[61] Albarus schliesst diese Erzählung mit den folgenden Worten: „Es gehört sich, diese der Zustimmung werte Tat nachzuahmen, und nicht für Schweinefleisch, wie dieser ehrwürdige alte Mann, aber für die Wahrheit, die Gott ist, bis zum Vergießen des eigenen Blutes zu kämpfen".[62] Denn die Schwierigkeiten der Christen seien nicht von den Märtyrern, sondern „von dem Laster, der Unreinheit, der Unzüchtigkeit" der Christen selbst hervorgerufen worden.[63] Die Ankunft Muḥammads, die Entstehung des Islam sowie sein Erfolg seien die Strafe Gottes dafür.[64] Der Erfolg des Islam sei aber nur vorübergehend und biete den Christen eine Gelegenheit, ihre Sünden zu bereuen, bevor Gott das Urteil fälle.[65]

Mit Kapitel 21 beginnt der zweite Teil des ‚Indiculus', in dem Albarus Stellen der Heiligen Schrift heranzieht, um zu beweisen, dass Muḥammad der Antichrist bzw. dessen Vorläufer sei. Er kommentiert, teilweise Vers für Vers, Passagen aus dem Buch Daniel (Dan 7–8; 11–12: Indiculus, cap. 21–25), aus dem Buch Hiob (Hi 40,10–41,25: Indiculus, cap. 26–31) und aus dem Buch der Apokalypse (Apk 13,16–18: Indiculus, cap. 35). Es handelt sich zum Großteil um Beschreibungen des Antichristen, von denen Albarus zeigen möchte, wie sie zu Muḥammad passen. Dabei verwendet er auch die Kommentare des Hieronymus für das Buch Daniel (‚Commentarium in Danielem') und Gregors des Großen für das Buch Hiob (‚Moralia in Iob').[66] In den Kapiteln 21, 22, 31, 34 und 35 wird erörtert, wie in früheren Kommentaren bei der Auslegung die gleichen, dem Antichristen gewidmeten Bibelstellen mit anderen historischen Persönlichkeiten verknüpft wurden: Die Anwendung auf Muḥammad hätte also den Vorwurf entstehen lassen können, dass Albarus den Autoritäten, die er zitiert und auf die er die Gültigkeit seiner Argumentation stützt, doch nicht folgt.[67] Albarus aber möchte beweisen, dass er in der exegetischen Tradition der Autoritäten steht.[68] Das tut er, indem er anhand von Zitaten zeigt, dass in der Heiligen Schrift verschiedene Bedeutungsebenen koexistieren und wahr sein können und dass eine neue (selbstverständlich gut begründete) Ausle-

61 IL, 17, 289, zitiert hier ausführlich die Aussagen von Eleazar nach II Makk 6,24–28 und 6,30.

62 IL, 17.25f., 289: *Huius imitare decuit factum prouabilem et non pro suillas carnes, ut ipse uenerauilis senex, set pro ueritate que Deus est usque ad effusionem sanguinis oportuit decertare*

63 IL, 18.1f., 289: (...) *probare nostro uitjo, inlatum iterum intentauo flagellum. Nostra hec, fratres, nostra desidia peperit mala, nostra inpuritas, nostra leuitas, nostra morum obscenitas.*

64 IL, 18.8f., 289f.

65 IL, 18.27f., 290.

66 Vgl. IL, 21.4f., 293.

67 IL, 21.14f., 293: *Si enim Domitjum Neronem pro inmanitate scelerum Antichristum aliqui firmauere et Antjocum eundem figurare dixere uel ceteras pestes contra eclesiam insurgentes precursores ipsius nefande bestie doctores probatissimi adstruxere, quid nos post odie incongrue garrient posuisse qui neuum operibus aliorum conant inponere?*

68 IL, 21.22, 293: (...) *a patrum regulis in deuium non diuertam.*

gung andere Interpretationen nicht ausschließt. In Kapitel 22 erklärt er,[69] die ewige Gültigkeit der Heiligen Schrift impliziere, dass „in einem einzigen Text die Ursachen bzw. die Tatsachen von verschiedenen Zeiten offenbart werden"[70] und dass „die Propheten nicht nur das mit göttlichem Geist verkündet haben, was in ihrer Zeit passiert ist, sondern auch das deutlich vorhergesehen haben, was in allen Zeiten passieren wird, sodass das göttliche Wort in einem einzigen Text die Ereignisse aller Zeiten darstellt".[71] In Kapitel 31 schreibt er bei der Auslegung von Hi 41,23, dass, obwohl diese Stelle von Gregor dem Großen gegen die Origenisten interpretiert wurde,[72] „ein vielfacher Sinn nicht gegen die katholische Lehre ist, und die Heilige Schrift in einem Text oder mit einer Metapher vieles darstellt"[73].

In den Kapiteln 34 und 35 bekräftigt Albarus diese Behauptungen zunächst, indem er sagt, dass „diejenigen, die behauptet hatten, dass Antiochus und Nero und die anderen, die die seligen (Kirchen-)Väter wiederholt erwähnen, Vorläufer des Antichristen waren, ebenso sagen würden, dass dieser [d. h. Muḥammad] ein Werkzeug des Antichristen sei, wenn sie in unseren Zeiten leben würden".[74] Dann zitiert Albarus auch Hieronymus, der Antiochus im Danielkommentar ebenfalls als *tipus* des Antichristen so beschrieb, dass „was in ihm teilweise passierte, in dem Antichristen vollkommen wird",[75] und im Matthäuskommentar sagt er, dass „alle Häresieanführer Antichristen sind".[76] Schließlich zitiert er den Ersten Johannesbrief[77] und seine Verwendung bei Hilarius von Poitiers in dessen Werk ‚Gegen die Arianer', in dem gesagt wird: „Dass es mehrere Antichristen gibt, wissen wir auch aus der Verkündigung des Apostels Johannes. Jeder,

69 Anhand von Dan 12,4: *Pertransibunt plurimi et multiplex erit scientja.*

70 IL, 22.11, 295: (...) *diuersorum temporum cause uno fuerint reuelate sermone.*

71 IL, 22.20f., 295: (...) *non solum profetas temporis ipsorum dicamus spiritu diuino nuntjasse quae gesta sunt, set aetjam omnium seculorum que gerenda erant euidentissime presagasse, ut sermo diuinus uno contextu sermonis totjvs seculi exponeret casus.*

72 Zur Erklärung der Stelle von Gregor vgl. Gregorius Magnus, Commento Morale. Ed. *Siniscalsco / Gandolfo / Spagnolo*, Bd. 4, 532, Anm. 1.

73 IL, 31.31f., 309: *catholice doctrine multiplex sensus non obiat et plerumque scriptura sacra uno sermone uel figura multa designat.*

74 IL, 34.5f., 312: *Et puto quod qui Antjocum et Neronem et alios quos beati doctores replicant Antichristi preuios firmauere, hunc Antichristo organum dicerent si in hec nostra tempora deuenirent.*

75 IL, 34.12f., 312: *(Doctor noster Iheronimus* (...) *firmauit dicens:) ‚Sicut igitur Salbator abet Solomonem et alios sanctos in tipum aduentus sui, sic et Antichristus pessimum regem Antjocum, qui sanctos persecutus est templumque uiolauit, recte tipum suum habuisse credendus est'* [vgl. Hieronymus, Commentariorum in Danielem Libri, lib. 11, cap. 21. Ed. *Glorie*, 915, Z. 36f.] *et: ‚Que in illo ex parte precessit, in Antichristo explenda'* [vgl. Hieronymus, Commentariorum in Danielem Libri, lib. 11, cap. 21. Ed. *Glorie*, 915, Z. 22f.]

76 IL, 34.17f., 313: *‚Ego', inquid, ‚reor omnes eresiarcas Antichristos esse et sub nomine Christi ea docere que contraria Christo sunt.* (...)*'* [vgl. Hieronymus, Commentariorum in Matheum Libri, lib. 4, cap. 24.5. Ed. *Hurst / Adriaen*, 223, Z. 396f.].

77 IL, 34.21f.: *Audistis quia Antichristus uenturus est. Nunc autem Antichristos multi sunt* [vgl. I Joh 2,18].

der Christus, wie er von den Aposteln verkündet wurde, leugnet, der ist ein Antichrist. Die Eigentümlichkeit des Namens ‚Antichrist' ist, gegen Christus zu sein".[78] Für Albarus ist es wichtig, zu beweisen, dass seine Auslegung in Einklang mit den Autoritäten steht, das Verhalten der Märtyrer also von Instanzen gerechtfertigt wird, an die jeder Christ sich zu halten hat.

Die Auslegung der Heiligen Schrift und ihre Rekontextualisierung

Die Verwendung der Bibel- und Kirchenväterzitate soll einerseits zeigen, wie sich die Märtyrer an ein grundlegendes Prinzip des christlichen Glaubens gehalten haben (nämlich, die Feinde Gottes zu bekämpfen); andererseits soll sie durch Albarus' Auslegung Muḥammad als den schon in der Heiligen Schrift verkündeten größten Feind Gottes entlarven.

In diesem zweiten Fall verwendet Albarus die Zitate nicht nur, um eine Parallele aufzustellen (z. B. wie Elias, Jaël oder Eleazar, so auch die Märtyrer), sondern überträgt sie auf die zeitgenössische Situation und versieht sie mit einer neuen, islamfeindlichen Interpretation, die in den Kommentaren, die er verwendet, nicht enthalten sein konnte. Deswegen rechtfertigt er sich im Voraus und entgegnet der Kritik, sich widersprüchlich zu verhalten, indem er sich als Verteidiger und Fortführer der Tradition präsentiert und neue Auffassungen der Schrift einführt.

Eine Stelle des ‚Indiculus' ist für diese Herangehensweise an die Heilige Schrift besonders aussagekräftig. Sie befindet sich im ersten Teil des Werkes und wird interessanterweise nicht mit anderen Kommentaren der Heiligen Schrift verknüpft. Im achten Kapitel des ‚Indiculus' zitiert Albarus eine Passage aus dem Paulusbrief an die Galater (Gal 1,8f.): Hier konstatiert Paulus, dass derjenige verflucht (*anathema*) sein solle, der ein Evangelium predigt, das im Widerspruch zu den apostolischen Verkündigungen steht, selbst wenn es sich um einen Engel handele. Albarus ist der Ansicht, dass Paulus an dieser Stelle in einer Art Zukunftsvision auf die noch zu formulierende Lehre Muḥammads verwies, da ja Muḥammad nicht nur selbst behauptet habe, seine Offenbarungen vom Erzengel Gabriel erhalten zu haben, sondern, als erster seit der Zeit Paulus', auch Anspruch darauf erhoben habe, ein göttliches Gesetz zu verkünden. Albarus' Text lautet wie folgt: „Hat Paulus, unser Lehrer, der Meister der Kirchen Christi, der Apostel der Heiden, das auserwählte Gefäß Christi, auf diesen Engel nicht etwa mit dem Finger gezeigt und ihn mit prophetischem Geist nicht wie folgt verflucht: ‚Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündigen würde, als das, das ihr empfangen habt, sei er verflucht, amen. Auch wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigen würde, sei er verflucht, amen.'? [Gal 1,8f.] Seht, jener

78 IL, 35.1f., 313: *‚Antichristos plures esse', inquid, ‚etjam apostolo Ioanne predicante cognouimus. Quisquis enim Christum qualis ab apostolis est predicatus negauit Antichristus est. Nominis Antichristi proprietas est Christo esse contrarius'* [vgl. Hilarius, Contra Arianos, cap. 2. Ed. *Migne*, 610].

verfluchte Engel zeigt sich, der das, wozu Paulus mit Autorität ermahnt hat, durch einen anderen Weg zu zerstören versucht, es sei denn, dass ihr vielleicht entweder sagt, dass ein guter Engel von einem so großen Apostel verflucht wurde oder aber mit frechem Spott der sich beschwerenden Welt gegenüber behauptet, dass dieser überaus Unreine [d. h. Muḥammad], der sich selbst dem äußerst unreinen Engel zum Bewohnen angeboten hat, dasselbe predigte wie Paulus. Außerdem ist es unumstritten, dass kein Anderer seit der Zeit des genannten Hochmeisters [d. h. Paulus] im Namen eines Engels von Paulus' Verkündigung abweichende und dem Evangelium entgegengesetzte Lehrsätze zu einer Sekte bildete, außer diesem, der im Namen Gabriels die Menschen betrogen hat, indem er ihnen sagte, er habe ihnen ein anderes Gesetz gebracht. Und obwohl viele Anführer von Häresien von dunklen Engeln getäuscht wurden, die von ihnen Besitz ergriffen, hat trotzdem keiner von ihnen gewagt, als Gott eine Schrift für sich zu reklamieren. Wenn also ein Engel aus dem Himmel, der von unserem Glauben abweichende Lehrsätze verkündigt, vom Mund des Apostels verflucht wird, was soll man über jenes äußerst schmutzige Gefäß denken, wenn sein Bewohner mit einem so harten Schlag des Fluches verdammt wird?"[79]

Albarus behandelt das Pauluszitat, als ob es sich direkt auf Muḥammad beziehe. Dabei scheint ihm seine Logik so stringent, dass er auch keinen Verweis auf Kirchenväter braucht. Er hatte aber schon früher auf die Universalität der Heiligen Schrift hingewiesen und darauf, dass ihre Anwendung (und daher auch Auslegung) nicht an eine bestimmte Epoche gebunden sei. Wenn der Leser an dieser Stelle im Kopf behält, dass Albarus in späteren Kapiteln seine islamfeindlichen Auslegungen in die exegetische Tradition der Kirchenväter einbetten wird, wird er diese Passage umso besser verstehen, die sich somit als musterhaft für die Rekontextualisierung der Heiligen Schrift bei Albarus' kultureller Rückbindung erweist. Ausgehend vom zeitgenössischen Kontext verleiht Albarus dem autoritativen Text eine Auslegung, die über den historischen Hintergrund seiner Entstehung sowie die traditionellen Auslegungen vom reinen Inhalt her hinausgeht. Dabei möchte er aber seinen Adressaten klarmachen, dass er dem Bild sei-

79 IL, 8.28f., 280: *Numquid non doctor noster, eclesiarum Christi magister, Paulus gentjum apostolus, uas Christi electus, hunc angelum digito quasi denotans presago spiritu maledixit dicens: ‚Si quis uobis aliut euangelizauerit preter id quod accepistis, anathema sit amen. Etjam si angelus de celo euangelizauerit uobis aliut, anathema sit amen'?* [Gal 1,8f.] *Ecce angelus ille maledictus ostenditur qui Pauli monita auctoritate alia uia dextruere conatur, nisi forte aut angelum bonum a tanto apostolo maledictum esse dicatis aut hunc inpurissimum, qui se prebuit ad hauitandum inpurissimo angelo, ipsut predicasse quod Paulus procaci dicacitate reclamanti mundo profertis. Et uerum est quod a tempore iam dicti summi magistri nullus alius sub nomine angeli deuia eius predicatjoni et euangelice aduersa adducere ausus est secte, nisi iste qui sub nomine Gabrielis alteram Dei se hominibus detulisse mentitus est legem. Et licet multi ereseorum auctores angelorum tenebrarum inuasione fuisse[n]t delusi, tamen nullus eorum testamentum uice Dei presumtus est usurpare. uerum si angelus de celo deuia nostre fidei proferens ore anathematur apostoli, quid putandum est uaso illi nequisimo conuenire, si abitator eius tam acerbo maledictjonis uulnere condemnatur?*

ner selbst und der Märtyrer als Bewahrern des authentischen und traditionellen Christentums nicht widersprochen, sondern nur eine weitere, in der Tradition der Apostel und Kirchenväter stehende Sichtweise neben die klassischen Auffassungen gestellt hat. Indem Albarus zeigt, dass seine Vorgehensweise dem von den Autoritäten verwandten Auslegungsprinzip folgt[80] und dass die Schrift mehrere auf die jeweiligen historischen Epochen angewendeten Interpretationen ihrem Wesen nach erlaubt,[81] stellt er seine Auslegung in die Tradition: Auf diese Weise bestätigen die traditionellen Auslegungen die seine, anstatt ihr zu widersprechen.

So kann Albarus seiner Argumentation Autorität verleihen und den ‚anderen' Christen Córdobas den „rechten und wahren Weg" auf eine Weise zeigen, die in Eintracht mit seinem Bild des Christseins steht. Dieses beinhaltet nämlich die Berücksichtigung und die Bewahrung der lateinischen sprachlichen, textuellen und exegetischen Tradition und die Abgrenzung von jeglicher als fremd empfundenen Kultur, so eben auch der des Islam.

Fazit

In der sozialen Spannungssituation zwischen Christen und Muslimen in Córdoba um die Mitte des 9. Jahrhunderts findet bei Albarus eine kulturelle Rückbindung statt, die aus einer präzisen Identitätsvorstellung der eigenen kulturellen Gruppe hervorgeht. Die zwar in der Vergangenheit entstandenen Texte der Bibel und Kirchenväter, die jedoch diesem Identitätsbild nach einen überzeitlichen und normativen Wert für die Gemeinde besitzen, welche auf ihr basiert, werden für die Verteidigung der Märtyrer herangezogen, um der Argumentation Autorität und Stringenz zu verleihen. Dabei werden sie teilweise auf den neuen zeitgenössischen Kontext angewendet und bekommen eine neue Interpretation.

Diese Interpretation wird aber anhand von autoritativen Interpretationsmustern gerechtfertigt und widerspricht also aus der Sichtweise des Autors nicht dem Anspruch auf Traditionsbewahrung. Das Bemühen darum, die Glaubensgenossen mittels eines Identitätsbilds zu einen und zu integrieren, das anhand von normativen Texten und Verhaltensmustern definiert ist, impliziert auf der anderen Seite eine Abgrenzung bzw. Desintegration sowohl von abweichenden Meinungen und Identitätsvorstellungen innerhalb der eigenen Glaubensgemeinde als auch von anderen Kulturen. Prozesse der Integration und Desintegration stehen also im bearbeiteten Fall dynamisch nebeneinander.

Ulisse Cecini

80 Nämlich das Auslegungsprinzip, das in historischen Figuren *tipi* des Antichristen sieht. Siehe z. B. oben 116, Anm. 75.

81 Siehe oben 116, Anm. 71.

Das Bildungs- und Herrschaftsprogramm Alfreds des Großen. Übersetzung und Verbreitung patristischer Literatur im angelsächsischen Kontext

Alfred und sein Übersetzungswerk

König Alfred der Große von Wessex und England (regn. 871–899) ist neben seinen erfolgreichen Kämpfen gegen die Wikinger im Lande vor allem bekannt für die umfangreichen Übersetzungsaktivitäten vom Lateinischen ins Altenglische, die er an seinem Hof initiierte und zum Teil selbst durchführte.[82] Die Übersetzungen, die Alfred selbst aufgrund von Hinweisen oder stilistischen Vergleichen zugeschrieben werden, umfassen die ‚Regula pastoralis' Gregors des Großen, Boethius' ‚De consolatione Philosophiae', Augustins ‚Soliloquiorum libri duo' sowie die ersten fünfzig Psalmen. Daneben war Alfred mit der Kompilation und Kodifizierung von Gesetzen in der Volkssprache befasst. Die ‚Dialogi' Gregors des Großen und der altenglische Orosius sind nicht von Alfred verfasst, gehören aber wahrscheinlich in den größeren Rahmen seines Übersetzungsvorhabens. Dagegen bleiben die ‚Angelsächsische Chronik' und der altenglische Beda an dieser Stelle außen vor, weil sie nach dem jetzigen Stand der Forschung nicht unter Alfreds Ägide entstanden sind.[83]

Alfreds Übersetzungswerk stellt einen Sonderfall des herrscherlichen Mäzenatentums dar, das im westlichen Europa besonders seit der Bildungsreform unter Karl dem Großen vielfache Ausprägung erfahren hat, dabei jedoch meist die lateinische Sprache bevorzugte.[84] Allerdings ist Alfred der Große mit seiner Pflege der Volkssprache kein Einzelfall in seiner Zeit. Im Frühmittelalter ist der Gebrauch der Volkssprache meist mit dem Anspruch verbunden, das Christentum in der Gesellschaft zu verankern, was sich zum Beispiel bereits in der Anweisung Karls des Großen äußert, die Heilige Schrift in der Vernakularsprache auszulegen.[85] In diese Richtung werden auch die volkssprachlichen Bibeldichtungen interpretiert, die im Umfeld Ludwigs des Deutschen im ostfränkischen Reichsteil entstanden sind, also Otfrids von Weißenburg althochdeutsche ‚Evangelienharmonie', das althochdeutsche ‚Muspilli' und der altsächsische ‚Heliand'. Diese Werke sollten die christliche Botschaft in ‚weltlichen' Genres unter einem größeren Laienpublikum verbreiten.[86] Die Übersetzungen unter Alfred dem Großen mit ihrer biblisch-patristischen Grundtendenz – soviel sei hier vorausgeschickt – sollten ebenfalls der Ehre des christlichen Gottes dienen, aber wohl weniger zu katechetischen

82 Für den aktuellen Forschungsstand vgl. die Beiträge in *Reuter*, Alfred the Great (2003).

83 Die diesbezüglichen Erkenntnisse der altenglischen Philologie werden zusammengefasst von *Bately*, Alfredian Canon (2003), bes. 109.

84 Zum Mäzenatentum vgl. *Mollat*, Art. Mäzen (1993); Committenti e produzione artistico-letteraria (1992); *Fried*, Mäzenatentum (2007).

85 So im Jahr 813 das Concilium Remense, cap. 15; vgl. *Geuenich*, Volkssprachige Überlieferung (1983), 120 mit Anm. 78.

86 So aus historischer Sicht *Geuenich*, Ludwig der Deutsche (2000), bes. 328; für die Altgermanistik vgl. *Haubrichs*, Anfänge (1995); *Ders.*, Ludwig der Deutsche (2004).

als zu gelehrten und politischen Zwecken. Für ähnliche Übersetzungen gelehrter Schriften in dieser Zeit muss man den römisch-katholischen Einflussbereich verlassen und sich dem byzantinisch-orthodoxen Raum zuwenden, in dem sich die Ausbreitung des Christentums viel stärker auf die Volkssprache der Zielkultur ausrichtete (Altkirchenslavisch). So wollte Zar Symeon von Bulgarien (893/914–927), der selbst in Konstantinopel studiert hatte, durch die Übersetzung von Werken griechischer Kirchenväter zur Unterrichtung seines Volkes beitragen.[87] Erst im hohen Mittelalter kommt es besonders in den Kontaktzonen der lateinisch-christlichen mit der islamischen und griechisch-christlichen Kultur zu einem Aufschwung der Übersetzungstätigkeit, der sich mit einer stetigen Zunahme der volkssprachigen Textproduktion in allen Bereichen verbindet, die das späte Mittelalter kennzeichnet.[88]

Das ‚Hierdebōc': Die Übersetzung der ‚Regula pastoralis' Gregors des Großen

Übersetzung ist zu einem wichtigen Thema der Kulturwissenschaften geworden, seit die Übersetzungswissenschaften in den 1970ern nicht mehr nur normativ von den Quellen (Sender) aus blickten, sondern die Rezeption und den Bezug zum Publikum (Empfänger) in den Vordergrund stellten.[89] Wenn mittlerweile von einem ‚Translational turn' gesprochen wird, dann liegt ein weiteres Verständnis von Übersetzung zugrunde, das nicht nur Übertragungen in eine andere Sprache, sondern kommunikative Praktiken und Institutionen, ja Kultur schlechthin als Übersetzung verstanden wissen möchte.[90]

Dieses weite Verständnis liegt der Untersuchung der Übersetzung der ‚Regula pastoralis' Gregors des Großen zugrunde.[91] Das Werk gilt als die erste Übersetzung Alfreds, die sprachlich allerdings nah am lateinischen Text blieb, sodass nicht weiter auf die philologischen Aspekte eingegangen werden soll.[92] Vielmehr soll im Folgenden den Fragen nachgegangen werden, welche Ziele Alfred mit seinem Übersetzungsvorhaben verfolgte und welche Gebrauchssituationen sich erschließen lassen. Diese Übersetzung stellt einen Fall von kultureller Rückbindung dar, in dem auf einen zurückliegenden, spätantik-frühmittelalterlichen Text Bezug genommen wird.

Die ‚Regula pastoralis' ist am Beginn von Gregors Papsttum im Jahr 591 entstanden und behandelt in vier Teilen die Bedeutung des Episkopats und die Vorbereitung darauf, das sittliche Leben der kirchlichen Leiter, Belange der Predigt sowie Fragen des

87 *Shepard*, Ruler (2003); vgl. auch *Curta*, Southeastern Europe (2006), passim.

88 Vgl. mit aktuellen Nachweisen *Rentiis / Haustein / Haye*, Literatur (2008).

89 *Burke / Hsia*, Introduction (2007).

90 *Bachmann-Medick*, Cultural turns (2007), 238–283; *Burke*, Cultures of Translation (2007); *Budick / Iser*, Translatability (1996).

91 An allgemeinen mediävistischen Arbeiten vgl. *Copeland*, Rhetoric (1991), sowie die Schriftenreihe ‚The Medieval Translator' (= ‚Traduire au moyen age'), die seit 1989 zu teils übergreifenden, teils spezifischen Themen erscheint; vgl. darin besonders *Beer*, Medieval Translators (1989); *Voaden / Tixier / Sanchez Roura*, Theory and Practice (2003).

92 Dies unternimmt *Schreiber*, King Alfred's Old English Translation (2003).

Amtsverständnisses. Vor dem historischen Kontext der Langobardeneinfälle und einer Pestwelle war es das Ziel der ‚Hirtenregel', die Bischöfe in inhaltlicher und moralischer Hinsicht zu erziehen. Gregor der Große benutzt zur Ansprache seiner Zielgruppe meist den Begriff *rector*. Dabei ist besonders relevant für die spätere Rezeption, dass die Rede von den *rectores* auch weltliche Konnotationen hat, die daraus resultieren, dass der Klerus auch politische und militärische Funktionen ausgeübt hatte.[93]

Die ‚Regula pastoralis' war in England seit der Mission des Augustinus bekannt, etwa bei Aldhelm und Bonifatius, und stellte einen Schlüsseltext zur Ordnung des religiösen Lebens dar. Außerdem war sie auch ein Vorbild für die karolingische *renovatio*: Alkuin etwa empfiehlt sie Missionaren für die Predigt und in moralischer Hinsicht Bischöfen und Großen. Zu Alfred ist die Kenntnis aus dem Frankenreich durch Grimbald von Saint-Bertin gelangt, der auf Nachfrage des Königs nach spiritueller Stärkung von Erzbischof Fulcher von Reims zu den Angelsachsen geschickt wurde.[94]

Alfreds Vorwort als Entwurf eines Übersetzungsprogramms

Alfred der Große hat der Übersetzung der ‚Regula pastoralis' ein namentlich gekennzeichnetes und in der ersten Person Singular verfasstes Vorwort beigegeben,[95] das die wichtigste Quelle zum Verständnis der in dieser Zeit entstandenen altenglischen Übersetzungen darstellt. Die Einleitung ist dabei durchgehend von einer Gegenüberstellung von ‚damals' und ‚heute' geprägt: So waren die Könige von *Angelcynn* (England) früher gottesfürchtig, sorgten im Land für Frieden und erweiterten das Territorium nach außen; „sie waren damals erfolgreich sowohl im Kampf als auch in der Weisheit".[96] Die Geistlichkeit kümmerte sich um Unterricht, Gelehrsamkeit und Gottesdienst. Heute allerdings müsse man außer Landes nach Weisheit und Unterricht suchen, und kaum noch jemand verstehe es, ein Schriftstück vom Lateinischen ins Englische zu übersetzen. Alfred erinnert sich an die Zeit vor den Verheerungen (durch die Wikinger), als die Kirchen noch mit Schätzen und Büchern gefüllt waren, kaum jemand sie aber lesen konnte, weil sie nicht in der Muttersprache geschrieben waren. Angesichts der

93 *Schreiber*, King Alfred's Old English Translation (2003), 1–4; ebd., 4: „in many passages in the Regula pastoralis it is thus unclear if the term rectores designates political rulers or the leaders of the Church". Vgl. allerdings *Markus*, Gregory the Great (1997), 27–33, der in Gregors Gebrauch von *rector* meist einen Bezug auf den Bischof sieht, und ein Verständnis im weltlichen Sinn eher in späteren Zeiten findet.

94 *Schreiber*, King Alfred's Old English Translation (2003), 6–10.

95 King Alfred's West Saxon Version. Ed. *Sweet*, 3: *Alfred kyning hatеð gretan Wærferð biscep his wordum luflice & freondlice; & ðe cyðan hate ðæt me com swiðe oft ōn gemynd* (…). (König Alfred lässt Bischof Waerferth liebevoll und freundlich grüßen; ich lasse Dich wissen, dass mir sehr oft in den Sinn kommt (…). – Alle Übersetzungen vom Verfasser nach dem Hatton Ms., das auch Sweets englischer Übersetzung zugrunde liegt.)

96 King Alfred's West Saxon Version. Ed. *Sweet*, 3: *& hu him ðā speow ægðer ge mid wige ge mid wisdome.*

Tatsache, dass bereits die Bibel vom Hebräischen ins Griechische, dann wiederum ins Lateinische und später in andere Sprachen übersetzt worden ist,[97] fasst er folgenden Plan: „Deshalb erscheint es mir besser (…), dass wir auch einige Bücher, deren Kenntnis am notwendigsten für alle ist, in die Sprache übertragen, die wir alle verstehen können, und solches tun, wie wir es sehr leicht mit Gottes Hilfe tun, wenn wir denn Frieden haben, dass allen jungen freien Männern in Angelcynn, die die dafür notwendigen Mittel haben, befohlen werden soll, sich dem Lernen zuzuwenden, wenn sie keine andere Aufgabe haben, bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie englische Schrift gut lesen können. Man unterrichte sodann diejenigen im Lateinischen, die man weiter lehren und zu höherem Stand aufsteigen lassen will. Dann dachte ich daran, wie die Schulung in Latein zuvor niedergegangen war in Angelcynn, und doch viele englische Schrift(en) lesen konnten, da begann ich inmitten der anderen misslichen und mannigfaltigen Aufgaben dieses Königreiches das Buch ins Englische zu übersetzen, das man auf Latein ‚Pastoralis', und auf Englisch ‚Hirtenbuch' [*Hierdebōc*] nennt (…)."[98]

Ziele des Übersetzungsprogramms: zwei konträre Interpretationsansätze

Jede der folgenden Interpretationen über die Ziele des Übersetzungsprogramms kann eine gewisse Plausibilität aufweisen, sie unterscheiden sich vor allem dadurch, wie die Hauptquellen zu dieser Frage ausgewertet und gewichtet werden: Neben der Einleitung Alfreds zur ‚Regula pastoralis' ist das vor allem Assers ‚Lebensbeschreibung Alfreds' (‚De rebus gestis Alfredi').[99] Asser war ein walisischer Mönch und Bischof, der später in Alfreds Hofkreis aufgenommen und zum Bischof von Sherborne geweiht wurde. Seine Biographie schrieb er noch zu Lebzeiten Alfreds und ließ sie vermutlich unvollendet (893).[100]

97 Alfred geht nicht auf die Übersetzungsgeschichte des Neuen Testaments ein und übertreibt auch ansonsten, dass alle christlichen Völker einen Teil der Schrift in ihre Volkssprache übertragen hätten, um sein Vorgehen zu rechtfertigen.

98 King Alfred's West Saxon Version. Ed. *Sweet*, 6: *Forðy me ðyncð betre* (…), *þæt we eac sumæ bec, ða ðe niedbeðearfosta sien eallum monnum to wiotonne, ðæt we ða ōn ðæt geðiode wenden ðe we ealle gecnawan mægen, & ge dōn swæ we swiðe eaðe magon mid Godes fultume, gif we ða stilnesse habbað, ðæ[te] eall sio gioguð ðe nu īs ōn Angelcynne friora monna, ðara ðe ða speda hæbben ðæt hie ðæm befeolan mægen, sien to liornunga oðfæste, ða hwile ðe hie to nanre oðerre note ne mægen, oð ðone first ðe hie wel cunnen Englisc gewrit arædan: lære mōn siððan furður ōn Lædengeðiode ða ðe mōn furðor laeran wille & to hieran hade dōn wille. Ða ic ða gemunde hu sio lar Lædengeðiodes ær ðissum afeallen wæs giond Angelcynn, & ðeah monige cuðon Englisc gewrit arædan, ða ōngan ic ōngemang oðrum mislicum & manigfealdum bisgum ðisses kynerices ða boc wendan ōn Englisc ðe īs genemned ōn Læden Pastoralis, & ōn Englisc Hierdebōc* (…).

99 Asser's Life of King Alfred. Ed. *Stevenson*. – Übersetzung: Asser's Life of King Alfred. Ed. *Keynes / Lapidge*, 66–110.

100 Zu Asser vgl. *Wormald*, Art. Asser (1980); Asser's Life of King Alfred. Ed. *Keynes / Lapidge*, 48–58.

Interpretation I: Ein Bildungsprogramm für die Bischöfe

Die erste Interpretation, die die ältere Forschung dominierte, nimmt Alfred beim Wort: Das Vorwort zur ‚Regula pastoralis' ist jeweils an einen Bischof adressiert, und eine Abschrift des Buches soll an jede Kathedralkirche geschickt und dort sicher verwahrt werden. Außerdem ermahnt er den Adressaten, sich so oft wie möglich von weltlichen Geschäften loszumachen und die Weisheit, die Gott ihm gab, anzuwenden. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Lesart ergeben, dass also die Gelehrsamkeit und Latinität in solch einem Niedergang begriffen waren, dass der hohe Klerus, der einer lateinischen Tradition folgend ausgebildet wurde, die wichtigsten Texte in der Volkssprache lesen musste, um überhaupt noch etwas zu verstehen, erscheinen dann allerdings skandalös. Alfred Smyth etwa bezeichnet diese Stellen als „rhetorical exaggeration", als „useful device to bolster the achievement of the king and perhaps also of his scholarly circle. It was a device, too, which was calculated to persuade his bishops to accept the need for education and for his translation programme."[101]

Andere Teile des Vorworts müssen bei dieser Interpretation allerdings ausgeblendet werden. So weist Smyth zurück, dass die ‚Regula pastoralis' für Schüler gebraucht wurde, wie von Alfred im Vorwort skizziert wurde. Vielmehr sei sie ausschließlich für Bischöfe bestimmt gewesen. Mit der Schule sei eine Ausbildung von Notaren und Kirchenoffiziellen durch Bischöfe in Kathedralschulen gemeint.[102]

Die genaue Untersuchung der pragmatischen Schriftlichkeit hat jedoch ergeben, dass einige Urkunden in sehr fehlerhaftem Latein existieren, die von kirchlichen Institutionen in und vor Alfreds Zeit hergestellt worden sind, wodurch sich Alfreds Niedergangsszenario zu bestätigen scheint.[103] Allerdings hat die moderne Forschung auch die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass die Gleichsetzung von Latein mit ‚zivilisiert' und ‚gebildet' sowie von Volkssprache mit ‚unzivilisiert' oder ‚ungebildet', die in der älteren Forschung immer mitschwingt, eine anachronistische Rückprojektion darstellt und dass vielmehr das spezifische Potential und die Dynamik von Volkssprachen in ‚Lateineuropa' Beachtung finden müssen. Denn mangelhafte Lateinkenntnisse mögen zwar einige ‚schlechte' Stücke aus Canterbury und Kent erklären, daneben stehen aber in Wessex weiterhin diplomatische Traditionen auf hohem Niveau.[104] Dass also ab dem frühen 9. Jahrhundert immer mehr altenglische Urkunden verfasst wurden, hat nicht unbedingt mit einem Mangel an Latein zu tun, sondern mit den funktionalen Vorteilen der Volkssprache: Altenglisch war laut Susan Kelly einfacher und akkurater als Latein, wenn es um spezielle Begriffe ging oder um die Notwendigkeit, eine wörtliche Aussage aufzuzeichnen. Zudem machte die Volkssprache Urkunden zugänglich für eine größere

101 *Smyth*, King Alfred (1995), 550.

102 Vgl. *Smyth*, King Alfred (1995), 559–561.

103 Vgl. zur pragmatischen Schriftlichkeit bei den Angelsachsen *Wormald*, Uses of Literacy (1977); *Kelly*, Anglo-Saxon Lay Society (1990); *Keynes*, Royal Government (1990); *Ders.*, Power (2003).

104 *Keynes*, Power (2003), 185.

Öffentlichkeit: „A document written in English could reflect more closely the oral procedures which it recorded and could be read out to the interested parties, their supporters and witnesses. While it lacked the dignity and arcane authority associated with the use of Latin, it was more functional in a secular context than any Latin document could be."[105]

Interpretation II: Ein Disziplinierungsprogramm für den Adel

Die zweite Interpretation knüpft an die Untersuchungen zur pragmatischen Schriftlichkeit im Altenglischen an: Wäre es nicht plausibel, für die alfredischen Übersetzungen insgesamt die Aristokratie als Zielgruppe anzunehmen – geistliche und weltliche Machthaber? Während die Bischöfe die direkt genannten Adressaten darstellen, gehört die ‚Regula pastoralis' doch offensichtlich für Alfred zu den Büchern, „deren Kenntnis am notwendigsten für alle ist". Eine wichtige Rolle in diesem Argument spielt das ‚Leben Alfreds' von Asser, der in seiner Biographie keinen Tatsachenbericht geben will, aber doch ein – sicherlich mit Alfred, der ihn als seinen Helfer bei der Übersetzung des ‚Hierdebōc' nennt,[106] abgestimmtes – Idealbild von Alfreds Herrschaft und dessen Zielen, was die Quelle gerade für die hier behandelten Fragen besonders ergiebig macht.

Asser berichtet von einer ‚Hofschule', in der Alfreds jüngster Sohn Æthelweard mit den Söhnen des lokalen Adels und anscheinend auch einigen von „geringerer" Geburt im Lateinischen und Englischen unterwiesen wurde. Aber auch die Kinder Edward und Ælfthryth werden in den Psalmen sowie in englischen Büchern und Gedichten unterrichtet.[107] Wichtiger noch ist die Episode über die Versuche, Aristokraten im gestandenen Mannesalter mit Büchern in Kontakt zu bringen, mit der Asser seine Biographie beendet. So soll Alfred diejenigen Großen, die als Richter in ihrem Verantwortungsbereich tätig waren und deren Urteil er misstraute, vor folgende Wahl gestellt haben: Da sie von Gott und ihm selbst das Amt und den Status von Weisen verliehen bekommen, das Studium und die Anwendung der Weisheit aber vernachlässigt hätten, sollten sie entweder augenblicklich ihr Amt niederlegen oder sich mit größerer Hingabe der Weisheitssuche widmen. Daraufhin sollen die Großen, aufgeschreckt wie sie waren, versucht haben, entweder selbst lesen zu lernen oder sich Bücher vorlesen zu lassen.[108]

Obwohl vermutet worden ist, dass die Großen durch die ‚Schulpflicht' lediglich in die Lage versetzt werden sollten, die von Alfred codifizierten Gesetze zur Kenntnis zu nehmen,[109] hat in letzter Zeit David Pratt in anspruchsvollen Arbeiten zu demonstrieren versucht, dass im alfredischen England das in Bücher gegossene göttliche Wissen (*sapientia*, *wīsdom*) nicht, wie im Frankenreich, vor allem für die hohe Geistlichkeit bestimmt,

105 *Kelly*, Anglo-Saxon Lay Society (2000), 57.
106 King Alfred's West Saxon Version. Ed. *Sweet*, 7: *Assere minum biscep*.
107 Asser's Life of King Alfred, cap. 75. Ed. *Stevenson*, 57–59.
108 Asser's Life of King Alfred, cap. 106. Ed. *Stevenson*, 92–95.
109 Asser's Life of King Alfred. Ed. *Keynes / Lapidge*, 110, Anm. 259.

sondern im Medium der Volkssprache an den Adel gerichtet war.[110] Für diese Argumentation ist Asser ein Kronzeuge. Gegen Assers Darstellung der Unterrichtung des Adels durch Alfreds Übersetzungen ist – abgesehen von der Frage nach der Authentizität der Quelle[111] – eingewendet worden, dass die übersetzten Bücher insgesamt viel zu kompliziert für eine Schullektüre und eher für spekulative Diskussionen im gelehrten Hofkreis geeignet waren.[112]

Der angebliche Widerspruch lässt sich auflösen, wenn man mit kulturgeschichtlichem Instrumentarium stärker nach performativen und symbolischen Aspekten der Übersetzungen und ihrer Rezeption sucht und weniger danach fragt, ob denn alle Beteiligten die Texte (im Sinne des 19. Jahrhunderts) ‚richtig verstanden' haben. Wichtige Impulse liefert wiederum Pratt, der von einer Selbstinszenierung Alfreds als Salomon redet oder nach den Aufführungssituationen der Texte fragt. Dabei ist allerdings fraglich, ob man wie Pratt wirklich alle Feinheiten der Werke auf ihre politische Umsetzung hin interpretieren kann. Die weitere Forschung sollte sich an den Stellen bei Asser orientieren, die ein anderes Licht auf die ‚Weisheit' Alfreds werfen: Sei es, dass Alfred in Assers Worten Tag und Nacht Bücher las oder sich vorlesen ließ,[113] sei es, dass Alfred am Hof gespannt Lesungen aus der Heiligen Schrift zuhörte, sogar in der Anwesenheit von ausländischen Gästen.[114] Hier ist ein Umgang mit Wissen angesprochen, bei dem Meditation oder die reine Tatsache der Aufführung zu überwiegen scheinen.

Fazit

König Alfred hat mit der Übersetzung der ‚Regula pastoralis' Gregors des Großen je nach Lesart unterschiedliche Ziele verfolgt, die auch mit jeweils anderen Gebrauchssituationen verbunden waren: einmal ein Bildungsprogramm für die Bischöfe, das auf die mangelhafte Latinität der Geistlichkeit reagiert, einmal ein Disziplinierungsprogramm für den Adel, das die Ausübung von Herrschaft an bestimmte Bildungsstandards bindet. Während die zweite Interpretation im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen eine höhere Plausibilität beanspruchen kann, rücken beide Lösungen in der Perspektive der kulturellen Rückbindung doch wieder näher zusammen: So steht in beiden Fällen die Binnenwirkung innerhalb eines Reiches im Vordergrund, die auf bestimmte Eliten (Bischöfe bzw. geistliche und weltliche Aristokraten) gerichtet ist.

Michael Brauer

110 Vgl. *Pratt*, Political Thought (2007), bes. 130–178.

111 Insgesamt geht es in dem umstrittenen Werk von *Smyth*, King Alfred (1995), darum, die ‚Vita' als Fälschung zu entlarven und den ‚wahren' Alfred zu rehabilitieren. Vgl. dazu allerdings den Kommentar von *Keynes*, Power (2003), 181, dass in der Forschung immer dann Zweifel an der Authentizität der ‚Vita' formuliert wurden, wenn man ein traditionelles Bild des Königs wünschte.

112 Vgl. *Smyth*, King Alfred (1995), 561–564.

113 Asser's Life of King Alfred, cap. 81. Ed. *Stevenson*, 67; vgl. auch ebd., cap. 77, 63.

114 Asser's Life of King Alfred, cap. 76. Ed. *Stevenson*, 60.

Rückbindung an die westgotische Vergangenheit. Zur Interpretation der Genealogie des Ibn al-Qūṭiyya

Die genealogische Anbindung an die Westgoten

Im Jahre 367/977 starb in Córdoba der Qāḍī und Rechtsgelehrte, Dichter, Lexikograph und Grammatiker, Überlieferer von Traditionen und Historiograph Ibn al-Qūṭiyya,[115] dem gemeinhin ein Geschichtswerk unter dem Titel ‚Tārīḫ iftitāḥ al-Andalus' (‚Geschichte der Eroberung von al-Andalus') zugeschrieben wird, das eine genealogische Verbindung zwischen Ibn al-Qūṭiyya und dem westgotischen Königshaus der Witizianer herstellt.[116]

Das Geschichtswerk liefert folgende Informationen: Bei seinem Tod hinterlässt der Westgotenkönig Ġaiṭaša (Witiza) drei minderjährige Söhne namens Almund, Waqala und Arṭabāš. Gegen die Regentschaft der Mutter rebelliert ein gewisser Luḏrīq (Roderich). Zu Beginn der islamischen Invasion der Iberischen Halbinsel bittet Roderich die mittlerweile erwachsenen Söhne Witizas um Hilfe gegen den gemeinsamen Feind. Voller Misstrauen entscheiden sich die Söhne Witizas allerdings dafür, mit dem muslimischen Heerführer Ṭāriq b. Ziyād zu kollaborieren, dem sie gegen ein Schutzversprechen anbieten, überzulaufen. Dabei weisen sie ihn unter anderem darauf hin, dass ihnen die Domänen ihres Vaters – dreitausend Landgüter, die später als „Krongüter" (*ṣafāyā al-mulūk*) bezeichnet werden – weggenommen wurden. Mit einem Schreiben ausgestattet, das ihnen anscheinend Schutz und Güter garantiert, machen sich die Söhne Witizas daraufhin nach Nordafrika zu dessen Gouverneur Mūsā b. Nuṣair auf, der sie wiederum zum Kalifen al-Walīd b. ʿAbd al-Malik (regn. 86–96/705–715) nach Damaskus schickt. Dieser ratifiziert die mit Ṭāriq b. Ziyād gemachten Vereinbarungen und verpflichtet sie schriftlich zum neutralen Verhalten sowohl im Innern als auch nach außen.

Zurück in al-Andalus usurpiert Arṭabāš, Witizias jüngster Sohn, nach dem Tode seines älteren Bruders Almund dessen Güter. Almunds Tochter Sāra, der der Beiname ‚die Gotin' (*Sāra al-Qūṭiyya*) gegeben wird, reist daraufhin nach Damaskus, wo sie sich persönlich beim Kalifen Hišām b. ʿAbd al-Malik (regn. 105–125/724–743) beschwert. An dessen Hof lernt sie dabei den jungen ʿAbd ar-Raḥmān b. Muʿāwiya, den zukünftigen ersten Umayyadenherrscher von al-Andalus (regn. 138–172/756–788), kennen, mit dem sie später in enger Verbindung stehen soll. Der Kalif verheiratet sie mit einem seiner Klienten namens ʿĪsā b. Muzāḥim und schickt sie mit offiziellen Schreiben zurück nach al-Andalus, wo sie ihre Güter von ihrem Onkel Arṭabāš wieder zurückerhält. In diesem Kontext wird ʿĪsā b. Muzāḥim, der Klient der Umayyaden, als Vorfahre von Ibn al-Qūṭiyya definiert. Dabei scheint Ibn al-Qūṭiyya der Ururenkel von Sāra gewesen

115 *Bosch-Vilá*, Art. Ibn al-Ḳūṭiyya (1979).

116 Die im Folgenden behandelten Quellenstellen liegen mittlerweile in drei Übersetzungen vor: Conquête de l'Espagne. Ed. *Cherbonneau*; Ibn al-Qūṭiyya, Historia de la conquista. Ed. *Ribera y Tarragó*; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*.

zu sein und damit sechs Generationen von Witiza entfernt. So wird er in dieser Darstellung über Sāra zum Nachfahren des Westgotenkönigs Witiza erklärt.[117] Die Heirat Sāras mit dem Muslim und umayyadischen Klienten ʿĪsā b. Muzāḥim stellt wiederum eine direkte Verbindung zwischen Ibn al-Qūṭiyya zu den Umayyaden und damit zum arabisch-islamischen Syrien her. Die aus der Abkunft von Sāra hergeleitete Vorzüglichkeit wird durch eine weitere Information unterstrichen: Nach dem Tod ihres ersten Mannes habe diese erneut geheiratet. Die Kinder, die ihr zweiter Mann ʿUmair b. Saʿīd al-Laḫmī mit ihr gezeugt habe, seien indes edler als die Kinder, die jener mit anderen Frauen gezeugt habe.[118]

Bezüglich Arṭabāš, dem oben genannten Onkel Sāras der Gotin, werden noch weitere Anekdoten erzählt. Diese spielen für die Forschungsinterpretation der westgotischen Genealogie eine wichtige Rolle, da sie möglicherweise eine Aussage darüber treffen, wie Ibn al-Qūṭiyya sich gegenüber den in al-Andalus herrschenden Umayyaden positionierte. Eine Anekdote beschreibt das Verhältnis zwischen Arṭabāš und Vertretern arabisch-islamischer Eliten vor der Machtübernahme durch die Umayyaden in al-Andalus: Arṭabāš empfängt eines Tages Besuch von aṣ-Ṣumail – dem einflussreichen Berater des letzten muslimischen Statthalters von al-Andalus vor der Machtübernahme durch die Umayyaden im Jahre 138/756 – und anderen hochgestellten Arabern – offensichtlich arabische Immigranten, die nach der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel im Rahmen einer syrischen Einwanderungswelle nach al-Andalus gekommen waren. Diesen Gästen bietet Arṭabāš Sitzplätze um seinen reich verzierten Sessel an und empfängt daraufhin in ihrer Anwesenheit einen ihrer Klienten (*mawlā*). Diesen platziert er nicht nur sofort auf seinem eigenen Sessel, sondern schenkt ihm auch ein ganzes Landgut mit den zugehörigen Einnahmen, als dieser ihm erklärt, dass seine Ländereien aufgrund der großen Unruhen im Orient, das heißt wahrscheinlich dem Sturz der Umayyaden durch die ʿAbbāsiden, verloren gegangen seien. Daraufhin merkt aṣ-Ṣumail an, dass Arṭabāš deswegen nicht die Königswürde seines Vaters Witiza innehabe, weil er den falschen Leuten Großzügigkeiten erweise. Anstatt ihm, dem Herrn der Araber auf der Halbinsel, und seinen Anhängern Geschenke zu machen, verschwende er diese an Untergebene. Arṭabāš verweist daraufhin auf die religiöse Pflicht von sowohl Christen als auch Muslimen zur Großherzigkeit gegenüber Bedürftigen und bringt aṣ-Ṣumail auf diese Weise zum Schweigen. Dennoch stattet er auch diesen und seine Anhänger großzügig mit Gütern aus, als diese darum bitten.[119]

Die andere Anekdote beschreibt das Verhältnis zwischen Arṭabāš und dem ersten umayyadischen Herrscher in al-Andalus, ʿAbd ar-Raḥmān I.: Dieser konfisziert die Güter des Arṭabāš, nachdem er im Rahmen seiner Besuche bei diesem neidisch bemerkt

117 Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 23. Die Genealogie lautet wahrscheinlich: Ġaiṭaša (Witiza) – Almund – Sāra – Ibrāhīm (der eigentliche „Sohn der Gotin") – ʿAbd al-ʿAzīz – ʿUmar – Muḥammad (der Autor des Geschichtswerks).

118 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 29–32; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 49–51.

119 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 58–60. Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 76f.

hat, dass Arṭabāš von seinen Untergebenen viele Einkünfte bezieht. Zunächst von der Familie seines Bruders ausgehalten, macht sich Arṭabāš nach Córdoba auf, als seine finanzielle Situation unerträglich geworden ist. Dort erwirkt er ein Gespräch mit ʿAbd ar-Raḥmān, der angesichts des heruntergekommenen Aussehens von Arṭabāš erstaunt ist. Arṭabāš wirft ihm vor, ihn ohne jeglichen Grund und entgegen dem Vertrag der Witiza-Söhne mit dem Umayyadenkalifen von Damaskus enteignet zu haben. Daraufhin fragt er ʿAbd ar-Raḥmān, ob er beabsichtige, eine solide Herrschaftsbasis für seine Nachkommen zu errichten, zählt ihm alle von ihm verübten Akte der Tyrannei auf und fordert ihn auf, seine Politik gegenüber seinen Untertanen zu ändern. ʿAbd ar-Raḥmān nimmt diese offene Kritik wohlwollend entgegen. Er restituiert Arṭabāš nicht nur, sondern verleiht ihm auch als erstem in al-Andalus den Titel *qūmis* (*comes*).[120]

Authentizität der Genealogie

„Zahlreiche Probleme sind es, die diese Erzählung aufwirft, manche von ihnen fast unlösbar", schreibt Eduardo Manzano Moreno in Bezug auf die oben dargestellte Berichterstattung und fragt sich, wie es sein kann, dass die minderjährigen Söhne Witizas zum Zeitpunkt der Invasion von einem Jahr auf das andere plötzlich erwachsene Männer werden, die fähig sind, mit den Invasoren zu verhandeln.[121] Auch andere Forscher sind überzeugt, dass bestimmte Elemente der Erzählung entweder als Fiktion oder als Übertreibung abgetan werden müssen.[122] Ferner könnte erwähnt werden, dass die bei Ibn al-

120 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 57f.; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 75f. Zum Titel *qūmis* und seiner Bedeutung in al-Andalus vgl. *Chalmeta Gendrón*, Art. Ḳūmis (1986).

121 *Manzano Moreno*, Conquistadores (2006), 45f.: „Son muchos los problemas que suscita este relato, algunos casi irresolubles"; vgl. auch: *Dhannūn Tāhā*, Muslim Conquest (1989), 89.

122 Chalmeta Gendrón bezweifelt etwa, dass das Überlaufen der Söhne von Witiza wirklich entscheidend für die Schlacht zwischen Roderich und den Invasoren war. Für unrealistisch hält er auch, dass die Söhne Witizas Ṭāriq b. Ziyād im Austausch für einige Ländereien ihr königliches Erbrecht übertragen hätten. Martinez-Gros und Chalmeta Gendrón halten ferner für unwahrscheinlich, dass die Söhne Witizas nach ihrer Vereinbarung mit Ṭāriq b. Ziyād zunächst zu Mūsā b. Nuṣair nach Nordafrika, dann zum Kalifen al-Walīd b. ʿAbd al-Malik nach Damaskus gereist seien. Zum einen hätte Mūsā, der später die Ehre der Eroberungsleistung keinesfalls seinem Klienten Ṭāriq überlassen wollte, in keinem Fall westgotische Adlige zum Kalifen reisen lassen, die ihn über genau diesen Umstand informiert hätten. Wenn überhaupt, wären die Söhne Witizas also nach der Eroberung mit Mūsā zusammen nach Damaskus gereist, dann aber als unauffälliger Teil einer reichen Beute an Wertgegenständen und Gefangenen. Noch unwahrscheinlicher aber sei, dass der Kalif, den Chalmeta Gendrón als „stärksten Exponenten einer Politik, den Untertanen die Assimilierung zu verweigern" („máximo exponente de la política de no-asimilación de los sometidos") bezeichnet, den Söhnen Witizas mittels eines Vertrages die Integration in das neue islamische Herrschaftsgefüge ermöglichte. Chalmeta Gendrón stuft ferner die Relevanz der von Ibn al-Qūṭiyya als „Krongüter" bezeichneten Ländereien herab, die die Söhne Witizas im Gegenzug für ihre Kollaboration erhalten haben sollen. Zum einen hebt er hervor, dass Krongüter eigentlich an den im Amt befindlichen Herrscher gebunden und deswegen eigentlich nicht erblich seien. Zum anderen weist er darauf hin, dass die Söhne Witizas nicht die einzigen gewesen seien,

Qūṭiyya angegebenen Namen der Söhne Witizas – Almund, Waqala und Arṭabāš – in anderen arabischen Quellen unterschiedlich lauten: Die anonyme arabische Chronik des 11. Jahrhunderts unter dem Titel ‚Aḫbār maǧmūʿa' nennt Oppa (Ubbah) und Sisbert (Šišbart) als Söhne Witizas, während Ibn Ḫallikān (gest. 681/1282) Oppa (Wabba), Arṭābaš und Sīda (Sisbert?) anführt. Die Tatsache, dass die ‚Continuatio hispana', eine auch unter dem Namen ‚Chronica muzarabica' bekannte lateinische Chronik des 8. Jahrhunderts, keinerlei Söhne von Witiza erwähnt, dagegen aber Oppa als Witizas Bruder bezeichnet, macht es nicht einfacher zu beurteilen, welche Quellenaussage als Maßstab genommen werden muss bzw. ob man den Angaben des Ibn al-Qūṭiyya wirklich trauen kann.[123]

Obwohl man seine Leistungen ansonsten sehr schätzte, wurde Ibn al-Qūṭiyya von seinem Biographen Ibn al-Faraḍī (gest. 403/1018) und auch von Anderen Ungenauigkeit bei der Überlieferung historischen Traditionswissens vorgeworfen.[124] Angesichts einer solchen Tendenz zur Faktenverzerrung, die Ibn al-Qūṭiyya sowohl von Historikern als auch von Zeitgenossen zugeschrieben wird, erscheint es gerechtfertigt zu fragen, ob es sich bei der behaupteten Abstammung vom Westgotenkönig Witiza tatsächlich um eine authentische genealogische Verbindung handelt.[125] Ibn Ḫallikān, Autor eines biographischen Kompendiums, führt das Kognomen ‚Ibn al-Qūṭiyya' zwar einerseits auf Sāra und die Witizianer, andererseits aber auch auf Qūṭ, einen Enkel Noahs, zurück und liefert damit eine alternative Interpretation für den gemeinhin als „Sohn der Gotin" übersetzten Beinamen ‚Ibn al-Qūṭiyya'.[126]

Handelt es sich um eine echte Genealogie, müsste man eigentlich erwarten können, dass Ibn al-Qūṭiyya Zugriff auf eine familiäre Tradition und damit letztlich auf ‚westgotisches' Quellenmaterial hatte. In diesem Zusammenhang hat Maribel Fierro hervorgehoben, dass man höchstens die zwischen den Söhnen des Witiza auf der einen, den Eroberern und dem umayyadischen Kalifen auf der anderen Seite geschlossenen Vereinbarungen als familiäre Tradition ansehen könne, wobei ein diesbezügliches Dokument unter der Bezeichnung *siǧill* zwar erwähnt, aber nicht zitiert werde.[127]

---

denen im Falle einer Kooperation mit den Invasoren der Besitz garantiert wurde. Was in der Darstellung des Ibn al-Qūṭiyya wie ein Sonderfall aussehe, repräsentiere tatsächlich das ganz übliche Verfahren während der Unterwerfung der Iberischen Halbinsel. Vgl. *Martinez-Gros*, Adoption de l'Occident (1991), 19; *Chalmeta Gendrón*, Invasión (2003), 140–142.

123 Vgl. Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 8 (Vorwort); Ajbar Machmuâ. Ed. *Lafuente y Alcántara*, 5; 8 (arab.), 19; 22 (span.); Ibn Ḫallikān, Wafayāt. Ed. *ʿAbbās*, § 650, 370; Continuatio hispana. Ed. *Mommsen*, § 70, 353: *per Oppam filium Egiche regis.*

124 Ibn al-Faraḍī, Tārīḫ ʿulamāʾ. Ed. *al-Abyārī*, Nr. 1316, 747f.; vgl. *Bosch-Vilá*, Art. Ibn al-Ḳūṭiyya (1979); *Chalmeta Gendrón*, Invasión (2003), 53.

125 Vgl. auch Roger Collins, der den Anspruch auf eine Familengeschichte mit westgotischen Wurzeln als „accompaniment of contemporary social status" bezeichnet: *Collins*, Early Medieval Spain (1983), 190.

126 Ibn Ḫallikān, Wafayāt. Ed. *ʿAbbās*, 370; vgl. *Christys*, History (2003), 338.

127 *Fierro*, Obra histórica (1989), 501. Vgl. ferner *Blois / Little / Faroqhi*, Art. Sidjill.

Ansonsten werden nur muslimische Gelehrte als Garanten für Details seiner Genealogie und der mit Arṭabāš verbundenen Geschichten angeführt:[128] Ganz zu Anfang werden im Kontext der Rebellion Roderichs nach dem Tod des Witiza die Gelehrten Šaiḫ Muḥammad b. ʿUmar b. Lubābā, Muḥammad b. Saʿīd b. Muḥammad al-Murādī, Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Ayman und Muḥammad b. Zakariyyā b. aṭ-Ṭanǧiyya al-Išbīlī erwähnt.[129] Die genealogischen Ausführungen zu Sāra werden mit dem Hinweis beendet, dass diese Informationen dem Geschichtswerk des ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, der ‚Urǧūza' des Tamām b. ʿAlqama, einem Gedicht über die Eroberung von al-Andalus im *raǧaz*-Versmaß, sowie anderen Werken entnommen seien.[130] Die Anekdoten über Arṭabāš werden mit Hinweis auf „die Gelehrten" (*rawaināhā ʿan al-ʿulamaʾ*) abgestützt,[131] von denen nur der bereits erwähnte Ibn Lubābā namentlich genannt wird.[132] Hinzuzufügen ist, dass das Geschichtswerk des Ibn al-Qūṭiyya eigentlich keine Information über die Westgoten enthält, die über die Periode vor dem Tod des Witiza Auskunft geben. Dabei gab es im späten 10. Jahrhundert schon mindestens zwei arabischsprachige Texte auf der Iberischen Halbinsel, die solches Material enthielten: Zum einen die arabische Übertragung der ‚Historia adversos paganos' des Orosius, die anscheinend bis 711 fortgeführt worden war und somit Material zur westgotischen Geschichte enthielt,[133] ferner das Werk eines Zeitgenossen von Ibn al-Qūṭiyya namens Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī (gest. 344/955) unter dem Titel ‚Aḫbār mulūk al-Andalus' (‚Nachrichten zu den Herrschern von al-Andalus').[134] Fierro kommt also berechtigterweise zu dem Schluss, dass sich die Existenz einer authentischen Familientradition letztlich nicht sicher nachweisen lässt.[135]

Diese Feststellung erlaubt allerdings weder die Existenz einer familiären Tradition noch die Authentizität der Genealogie in Frage zu stellen. Zum einen sei darauf hingewiesen, dass das unter anderem bei Ibn al-Faraḍī verwendete Kognomen ‚Sohn der Gotin' in der arabischen biographischen Literatur der Folgezeit allgemein akzeptiert wurde. Zum zweiten wird deutlich, dass auch die Genealogie in diesen Quellen unhinterfragt überliefert wird. Schließlich spricht auch die kaum negierbare Originalität der mit der Genealogie in Verbindung stehenden Anekdoten für die Existenz einer familiär-

128 Vgl. den detaillierteren Überblick bei Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 34–38.

129 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 29; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 49.

130 Dabei ist allerdings – gegen James – nicht ganz eindeutig, ob sich diese Referenz auf die vorhergehenden oder die nachfolgenden Informationen bezieht. Vgl. Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 32; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 51, aber auch *Dunlop*, Art. Ibn ʿAlḳama (1971), 702.

131 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 31; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 37.

132 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī* (1989), 57; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 76.

133 Kitāb Hurūšiyūš. Ed. *Penelas*, 14–16; *Levi della Vida*, Traduzione (1954), 267f.

134 Vgl. z. B. Aḥmad ar-Rāzīs rekonstruierte Ausführungen über den Westgotenkönig Leovigild aus dem späten 6. Jahrhundert: *Lévi-Provençal*, Description de l'Espagne (1953), 80; vgl. *Pons Boigues*, Historiadores (1972), 64.

135 *Fierro*, Obra histórica (1989), 501.

en Tradition und damit für deren Authentizität.[136] Die Oberflächlichkeit der Information zu den Westgoten ließe sich dabei nicht unbedingt mit dem oben erwähnten Vorwurf der wissenschaftlichen Ungenauigkeit sondern vor allem damit erklären, dass das familiäre Gedächtnis der mittlerweile vollständig in der arabisch-islamischen Kultur beheimateten Familie der Banū Qūṭiyya eben nicht über die sechste Generation und damit über die Zeit der Eroberung hinausging.[137] Das fast ausschließliche Zitieren arabisch-islamischen Quellenmaterials könnte man wiederum mit der Notwendigkeit begründen, in einer Gelehrtenkultur Aussagen mit Hilfe anderer Gelehrter abzusichern, um seriös zu wirken und dem Vorwurf zu entgehen, Geschichtsklitterung in eigener Sache zu betreiben – gerade wenn es sich um die Geschichte der eigenen Familie handelte.

Interpretationen der Genealogie

In der Forschung dient die Genealogie mit den damit verbundenen Erzählungen häufig als Grundlage für Überlegungen zur sozialen und politischen Stellung von Ibn al-Qūṭiyya im umayyadischen Spanien des 10. Jahrhunderts. Dabei werden dem Gelehrten häufig explizite Motive zugeschrieben, auf seine Nachkommenschaft zum westgotischen Königshaus hinzuweisen bzw. eine solche zu behaupten. Ob es sich dabei um eine echte oder nur behauptete Nachkommenschaft handelt, ist dabei zunächst zweitrangig. Nur wenn sich wirklich sicher nachweisen ließe, dass es sich bei der Genealogie um eine Erfindung des Ibn al-Qūṭiyya handelt, ließe sich der Vorwurf erhärten, dass der Gelehrte mit ihrer Dokumentation bestimmte Ziele verfolgte.

Um diesbezüglich zu einem Urteil zu kommen, muss zunächst berücksichtigt werden, dass es sich bei dem vorliegenden einzigen Manuskript des Geschichtswerkes um Schülernotizen handelt. Diese waren entweder während einer Vorlesung des Gelehrten gemacht worden oder repräsentieren die Abschrift eines von Ibn al-Qūṭiyya selbst verfassten Geschichtswerkes.[138] In seiner Analyse des noch vorhandenen Manuskriptes weist James darauf hin, dass das Geschichtswerk in mehreren anderen Werken zitiert wird, diese Zitate allerdings keinen direkten Bezug zum einzigen noch vorliegenden Manuskript vorweisen. Er schließt hieraus, dass das Werk möglicherweise in mehreren Versionen im Umlauf war, von denen einige vom Autor eventuell selbst geschrieben oder zumindest beglaubigt waren, andere wiederum nur Mitschriften repräsentierten.[139] Sicher ist, dass es sich bei dem einzigen überlieferten Manuskript nicht um eine von Ibn al-

136 Vgl. hierzu auch *Manzano Moreno*, Conquistadores (2006), 46. Dieser hält, wie auch viele andere Forscher, die Genealogie für historisch authentisch und sogar die Übertragung der genannten „Krongüter" an die Söhne Witizas und die Nachkommen Sāras für wahrscheinlich. Auch James spricht sich für die Authentizität aus: Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 38.

137 So auch Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 37.

138 *Chalmeta Gendrón*, Invasión (2003), 53, und *Dhannūn Tāhā*, Muslim Conquest (1989), 7, sehen den Text als Schüler*mitschrift* an. *Sezgin*, Geschichte des Arabischen Schrifttums (1997), 364, besteht darauf, dass es sich um eine Schüler*abschrift* handelt.

139 Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 18.

Qūṭiyya selbst autorisierte Fassung handelt.[140] Soweit eine Datierung und Definition möglich ist, handelt es sich um die korrumpierte Kurzversion einer Mit- oder Abschrift, die im oder nach dem späten 11. Jahrhundert hergestellt wurde.[141] Von einer Autorenschaft des Ibn al-Qūṭiyya kann also nur insofern gesprochen werden, als dass die in dem Werk enthaltenen Informationen nach Aussage des Textes selbst von Ibn al-Qūṭiyya vermittelt wurden: So beginnt die Schrift mit den Worten: „Es informierte uns [*aḫbaranā*] Abū Bakr Muḥammad b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz [d. h. Ibn al-Qūṭiyya]. Er sagte [*qāla*] (…).“[142] Ebenso endet das Werk mit dem Satz: „Somit endet die Geschichte des Ibn al-Qūṭiyya, Preis sei Gott, der Lobpreisung verdient.“[143] Kann man aber sicher sein, dass es sich bei dem heute vorliegenden Text tatsächlich um einen Text handelt, der es erlaubt, genaue Rückschlüsse auf die Motivationen eines vielleicht nur bedingt als ‚Autor‘ zu bezeichnenden Gelehrten des späten 10. Jahrhunderts zu schließen?[144]

Nur auf dieser letztlich sehr fragilen Quellengrundlage lässt sich die Frage stellen, ob Ibn al-Qūṭiyya eine genealogische Verbindung zu den Witizianern mit expliziten Hintergedanken an seine Schüler vermittelte, mit dieser Form der kulturellen Rückbindung also klar definierbare Ziele verfolgte. Um nicht den häufig begangenen Fehler zu wiederholen, Historiographie mit dem Ziel überzuinterpretieren, jedem Wort und jedem Satz ideologischen Ballast abzuringen, muss mit Ann Christys von Anfang an klar gestellt werden, dass die Genealogie zum Kanon arabisch-islamischer Gelehrtenkultur gehörte, genealogische Angaben also nicht automatisch als politisch oder sonstwie motivierte Äußerung verstanden werden müssen.[145] Auch sei darauf hingewiesen, dass die Angaben zu den Söhnen des Witiza in der Sekundärliteratur, so etwa bei Manzano Moreno, auch als Beispiel für die Integrationsmechanismen der Invasionsepoche und frühen Umayyadenzeit herangezogen werden. In solchen Fällen dienen sie dazu zu erklären, wie es sowohl den Invasoren als auch den später hinzukommenden Syrern gelang, in Kooperation mit den einheimischen Eliten auf der Iberischen Halbinsel Fuß zu fassen. Die Genealogie mitsamt den dazugehörigen Anekdoten wird in solchen Inter-

140 Abschriften von Texten durch Schüler wurden häufig von den Lehrern beglaubigt (arab.: *iǧāza*), vgl. *Vajda*, Art. Iǧāza (1971); zu diesem Fall: Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 18.

141 Das überlieferte Geschichtswerk zeichnet sich u. a. durch sprunghafte Überleitungen von einem Thema zum anderen bzw. von einer Anekdote zur anderen aus und vermittelt darum – im Unterschied zu anderen Werken der Epoche – häufig den Eindruck, nicht systematisch durchkonzipiert zu sein. Zu diesem Phänomen und der Manuskriptgeschichte vgl. Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 1–19, bes. 18; 29–31 mit Überlegungen zum Editor des Textes. Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 17, weist aber auf die Schwierigkeiten hin, das Manuskript genau zu datieren.

142 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 29; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 49; vgl. *Bosch-Vilá*, Art. Ibn al-Ḳūṭiyya (1971); Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 29–31, mit ausführlichen Überlegungen zum letztendlichen Herausgeber des Werkes.

143 Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 127; Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 3; 141.

144 Vgl. nochmals die Zweifel bei Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 41.

145 *Christys*, Christians (2002), 168–170; *Christys*, History (2003), 338. Vgl. auch Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 38.

pretationen der Sekundärliteratur damit zum historiographisch verarbeiteten Ausdruck sozialer Realitäten und gesellschaftlicher Prozesse der Epoche.[146]

Daneben finden sich Forschungsmeinungen, denen zufolge Ibn al-Qūṭiyya mit konkreten Hintergedanken auf seine genealogischen Verbindungen zum westgotischen Königshaus zu sprechen kam. Einige Forscher interpretieren die Genealogie als Anspruch auf soziales Prestige. Dabei verweisen sie auch auf andere Zeitgenossen von Ibn al-Qūṭiyya, die sich ebenfalls auf eine zumindest adlige westgotische Herkunft berufen konnten.[147] Als prestigeträchtig wird dabei nicht das Alter der Familie oder gar die ethnische Herkunft gedeutet, sondern vor allem die Tatsache, dass man sich an westgotische Familien rückband, die aufgrund ihrer Kooperation mit den Invasoren zum Gelingen der Invasion beigetragen, diese vielleicht sogar ermöglicht hatten.[148] In manchen Interpretationen wird Ibn al-Qūṭiyya gar zum selbstfixierten Propagandisten, der die Bedeutung seiner eigenen Vorfahren hervorheben wollte: Ron Barkai zufolge war Ibn al-Qūṭiyya davon überzeugt, dass durch die Heirat der Königsenkelin Sāra mit einem Vertreter der erobernden Eliten eine Dynastie geboren worden war, die an Adel nicht übertroffen werden konnte. Dabei berücksichtigt er allerdings nicht, dass Sāras Bräutigam ʿĪsā b. Muzāḥim ein Klient des Kalifen Hišām b. ʿAbd al-Malik wahrscheinlich nicht-arabischen Ursprungs (*mawlā*) war,[149] der sich nicht an der Invasion beteiligt hatte.[150] Martinez-Gros geht noch einen Schritt weiter: Ihm zufolge stilisierte sich Ibn al-Qūṭiyya zum Nachfahren einer Familie, die den Umayyaden gleich zweifach die Herrschaft über die Iberische Halbinsel übergeben hatte. Mit dem Hinweis auf einen direkten Vertragsabschluss der Söhne des Witiza mit dem Kalifen in Damaskus habe Ibn al-Qūṭiyya behaupten wollen, dass seine Vorfahren als Erben des letzten legitimen Westgotenkönigs dem Kalifen von Damaskus die Herrschaft über die Iberische Halbinsel übergeben hätten. Dieselbe Botschaft werde auch im Rahmen der Anekdote vermittelt, der zufolge Arṭabāš sowohl die orientalischen Araber als auch deren Klienten nach der ʿabbāsidischen Revolution mit Gütern auf der Iberischen Halbinsel ausstattet. Hiermit habe Ibn al-Qūṭiyya klarstellen wollen, dass sein Vorfahr zum Fortleben der aus dem Orient geflohenen oder vertriebenen Anhänger der Umayyaden und damit der umayyadischen Dynastie beigetragen habe.[151] Hier fragt man sich zum einen, welches konkrete Ziel Ibn al-Qūṭiyya mit solchen Behauptungen oder Ansprüchen verfolgt

146 *Manzano Moreno*, Conquistadores (2006), 109–111; vgl. auch *Dhannūn Tāhā*, Muslim Conquest (1989), 7.

147 Vgl. den Fall der Banū Qasī: *Chalmeta Gendrón*, Art. Banū Ḳasī (1978).

148 *Collins*, Early Medieval Spain (1983), 190; *García Moreno*, Spanish Gothic Consciousness (1999), 304f.; *Christys*, Christians (2002), 183; *Manzano Moreno*, Conquistadores (2006), 41; *Barkai*, Enemigo (2007), 64f. Dagegen Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 38, der den Verweis auf vorislamische Wurzeln nicht als prestigeträchtig erachtet.

149 Zum Begriff *mawlā* vgl. *Wensinck / Crone*, Art. Mawlā (1991).

150 *Barkai*, Enemigo (2007), 64f. Derselbe Fehler unterläuft *Manzano Moreno*, Conquistadores (2006), 40.

151 *Martinez-Gros*, Adoption (1991), 19.

haben sollte, die – gerade in der Öffentlichkeit formuliert – ja als politisch extrem brisant einzuschätzen wären. Zum anderen erscheint bei einer solchen Interpretation nicht hinreichend erklärt, warum Ibn al-Qūṭiyya in den im Zusammenhang mit der Genealogie angeführten Anekdoten gerade Arṭabāš wählte, um die vermeintliche Herrschaftsübergabe darzustellen. Schließlich hatte Arṭabāš immerhin versucht, Sāra die Gotin und damit die direkten Vorfahren von Ibn al-Qūṭiyya um ihren Besitz zu bringen. Damit eignet er sich eigentlich nicht so gut als Protagonist für eine ideologische Konstruktion, der zufolge die umayyadische Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel letztlich der Familie des Ibn al-Qūṭiyya zu verdanken sei.

Andere Forscher wiederum deuten Ibn al-Qūṭiyya als gesellschaftspolitischen Aktivisten, der versucht habe, im Rahmen der Genealogie und der Anekdoten über Arṭabāš die Stellung der *muwalladūn*, also vom Christentum zum Islam konvertierter autochthoner Familien, durch das Mittel der Geschichtsschreibung historisch aufzuwerten.[152] Einige gehen dabei so weit, dass sie darin das politische Manifest des *muwallad* Ibn al-Qūṭiyya erkennen. Dieser wird bei Maribel Fierro zum „partidario de la integración de las diferentes etnias que coexistían entre los musulmanes de al-Andalus", bei Luís García Moreno gar zum „spokesman of the noble Muwallad groups of his times". Mit dieser selbstgewählten Funktion des Historiographen habe sich die politische Motivation verbunden, ehemals christlichen Adel und arabisch-islamische Aristokratie als gleichberechtigte Partner darzustellen, die es im umayyadischen al-Andalus zu verschmelzen gelte.[153] Unterstützendes Argument ist hierbei der Verweis auf die im Werk des Ibn al-Qūṭiyya widergespiegelte Haltung gegenüber den *muwallad*-Rebellen des 9. Jahrhunderts, die sich deutlich positiv von deren Verurteilung durch den späteren andalusischen Historiographen Ibn Ḥayyān (gest. 469/1076) absetze.[154] Untersucht man allerdings die Stellen des Werkes, an denen Ibn al-Qūṭiyya Christen und insbesondere *muwalladūn* erwähnt, erscheint diese Haltung aber bei weitem nicht so explizit, dass sie erlauben würde, Ibn al-Qūṭiyya eindeutig zum selbsternannten und aktiven Interessenvertreter dieser sozialen Gruppe und damit zum Propagandisten einer politischen Leitidee zu stilisieren.[155] Dies fällt vor allem auf, wenn man das ihm zuge-

152 Z. B. *Manzano Moreno*, Conquistadores (2006), 41.

153 Vgl. *Barkai*, Enemigo (2007), 64f. Vorangegangene Zitate: *Fierro*, Obra histórica (1989), 510f.; *García Moreno*, Spanish Gothic Consciousness (1999), 311f.

154 *Fierro*, Obra histórica (1989), 510f.; *García Moreno*, Spanish Gothic Consciousness (1999), 311f.

155 Folgende Stellen weisen z. B. eher darauf hin, dass der Autor zwar Verständnis für die Gründe der jeweiligen Rebellionen hatte, Loyalität zu den Umayyaden und eine stabile und gerechte Herrschaft aber sehr hoch einschätzte und deswegen nicht um jeden Preis bereit war, Partei für die *muwalladūn* zu ergreifen: Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ. Ed. *al-Abyārī*, 106f. (Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 121.), wo der Autor auf die Gefahren hinweist, den jungen Geiseln der rebelliösen Banū Qasī, d. h. einer Gruppe von *muwalladūn*, militärische Tugenden beizubringen. Vgl. auch Ed. *al-Abyārī*, 124f. (Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 140.), wo der Autor beschreibt, wie der von Gott gesegnete Kalif ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad die Rebellen wieder unterordnet, der Rebell Ibn Ḥafṣūn dem Kalifen wieder Treue schwört und nur dessen Sohn

schriebene Geschichtswerk mit der Polemik eines Ibn García vergleicht, der im al-Andalus des 11. Jahrhunderts in einem polemischen Brieftraktat massiv das ethnische Überlegenheitsgefühl vorgeblich arabischer Eliten der Halbinsel angriff und dabei auch harten Widerstand erntete.[156] Wenn Ibn al-Qūṭiyya überhaupt eine rekonstruierbare Leitidee formulierte, dann scheint er – der für Recht und Ordnung zuständige Richter von Córdoba – im Rahmen moralischer Anekdoten eher versucht zu haben, die notwendigen Voraussetzungen für ein stabiles umayyadisches Staatswesen zu erörtern. Dabei ging es ihm – das scheint die Summe der Anekdoten anzudeuten – wohl vor allem darum, die Botschaft zu vermitteln, dass ein solches Staatssystem angesichts vielfältiger und begründeter Interessen nicht allein auf der von Willkür gekennzeichneten Machtvollkommenheit eines (umayyadischen) Herrschers gründen dürfe.[157]

Fazit

Damit wirft die Chronik ‚Tārīḫ iftitāḥ al-Andalus' so viele Fragen auf, dass es große Schwierigkeiten bereitet, zu klaren Aussagen zu kommen. Demnach lässt sich auch nur schwer eine These formulieren, welche die hier behandelte Form der kulturellen Rückbindung deutlich zu fassen weiß. Entweder folgt man Forschungsmeinungen, denen zufolge Ibn al-Qūṭiyya nicht nur aus Stolz auf die eigene Herkunft, sondern vor allem aus sozialpolitischem Engagement für die politische und soziale Gleichberechtigung der *muwalladūn* auf seine Genealogie zu sprechen kam und dabei vielleicht soweit ging, dass er bewusst die Botschaft vermittelte, die Herrschaft über die Iberische Halbinsel sei den Umayyaden direkt von seiner Familie übergeben worden. Dies würde zum einen bedeuten, dass Ibn al-Qūṭiyya – immerhin anerkannter Richter von Córdoba – sich sehr stark mit den *muwalladūn* identifiziert hätte, was aus dem oben behandelten Geschichtswerk in dieser Weise nicht herauszulesen ist. Auch hieße dies, dass er vergleichsweise öffentlich und relativ explizit für die Sache der *muwalladūn* eingetreten wäre, und mit entsprechenden Hintergedanken in höchst literarischer Form die Reichsübergabe von Witizianern zu Umayyaden geschildert hätte. Da diese zwei Themen einer gewissen soziopolitischen Sensibilität nicht entbehren, müsste man eigentlich erwarten, dass ein solcher öffentlicher Aktivismus entsprechende Konsequenzen gezeitigt hätte, was aber – urteilt man nach der Überlieferung – nicht der Fall gewesen zu sein scheint.

Überzeugender erscheint es deswegen, dass Ibn al-Qūṭiyya aus einem persönlichen Interesse, durchaus auch mit einem gewissen Stolz auf seine Genealogie zu sprechen kam, die er angesichts einer vergleichsweise schwachen Familientradition mit fragmen-

weiter rebelliert, bis Gott ihn untergehen lässt. Auch in anderen Passagen des Werkes, die hier nicht alle im Einzelnen aufgeführt werden können, lässt sich eine solche politische Leitidee nicht erkennen.

156 Vgl. *Monroe*, Shu'ūbiyya, 8–15; 24; 27. Weiterführend *Larsson*, Ibn García's shu'ūbiyya Letter (2003).

157 So auch Ibn al-Qūṭiyya, History. Ed. *James*, 41.

tarischen Informationen bestückte, die ihm dank anderer Gelehrter zur Verfügung standen. Damit läge eine selbstbewusste autobiographische Aussage vor, die aber nicht unbedingt als soziopolitisches Manifest gedeutet werden müsste. Vielmehr wäre die Genealogie dann Ausdruck des Selbstverständnisses eines dem politischen System gegenüber kritischen, dieses aber durchaus bejahenden Mannes, der sich nicht nur als Nachfahre einer westgotischen Königsfamilie, sondern auch als Nachkomme eines umayyadischen Klienten (nämlich ʿĪsā b. Muzāḥim) definierte, und dessen berufliche Stellung und Nachleben davon zeugen, dass es sich bei ihm um einen vollintegrierten Repräsentanten der muslimischen Eliten im umayyadischen al-Andalus handelt. Dieser hätte, als Nachkomme einer an der muslimischen Invasion der Iberischen Halbinsel beteiligten und mittlerweile zu den Eliten des Umayyadenreiches gehörenden Familie, im Rahmen ‚akademischer' Vorlesungen ein schwindendes familiäres Gedächtnis mit der etablierten Interpretation der Eroberungsperiode in Einklang gebracht, um damit ohne konkrete politische Ziele die eigene Position in der Geschichte und im gesellschaftlichen Gefüge des umayyadischen Spanien zu definieren.

Daniel König

Konstruktion einer ruhmreichen Vergangenheit: Die Abstammung des ungarischen Königs Matthias Corvinus

Einführung

„Aus dieser Region aber kam Johannes (…), der von herausragenden Ahnen, von Nachfahren der Römer abstammte; er bezog sein Geschlecht nämlich auf die antike Familie der Corvini." Mit diesen Worten erläuterte der Dominikaner Petrus Ransanus (1428–1492) in seiner Abhandlung über das Leben des ungarischen Reichsverwesers János Hunyadi (‚De Ioanne Corvino'), warum dieser den Beinamen ‚Corvinus' getragen habe. Zeit seines Lebens habe János, so führte Ransanus weiter aus, Beweise für seine Abstammung von der ruhmreichen Familie der Corvini vorlegen können und auf dem Gebrauch des ehrbaren Beinamens ‚Corvinus' bestanden.[158] Ransanus, der seinen Traktat über János Hunyadi wohl in den 1450er Jahren verfasste, gilt damit als Urheber der Idee, die Geschichte der Familie Hunyadi über die Person des János auf die römische Senatorenfamilie zurückzuführen und diese Verbindung im Kognomen ‚Corvinus' zu manifestieren. Rund zwei Jahrzehnte später verwendete auch der Florentiner Gelehrte Bartholomäus Fontius (1445–1513) die Bezeichnung ‚Corvinus', erstmals jedoch für den ungarischen König Matthias, den Sohn János Hunyadis. Fontius berichtete in einem Brief an den italienischen Gelehrten Baptista Guarino, er habe soeben von dem furchtbaren Schicksal zweier

158 *Ab ea regione Ioannes* (…) *ex praeclaris natus maioribus, hoc est ex Romanorum posteris, oriundus est, genus nanque suum refert in antiquissimam Corvinorum familiam.* Petrus Ransanus, De Ioanne Corvino. Ed. *Kulcsár*, 34. (Eigene Übersetzung).

Freunde erfahren. Johannes Vitéz, der Erzbischof von Gran, sei von dem ungarischen König Matthias Corvinus (*a Mathia Corvino rege*) verhaftet worden, Bischof Janus Pannonius von Fünfkirchen aber auf der Flucht vor diesem verstorben.[159] Beide Prälaten, langjährige Vertraute des Königs, hatten sich an einer Verschwörung gegen König Matthias beteiligt, welche dieser nach ihrer Aufdeckung energisch bekämpfte.[160] Der von Fontius beinahe beiläufig verwendete Beiname ‚Corvinus' sollte sich in den folgenden Jahrzehnten vor allem über einen kleinen Kreis italienischer Humanisten rasch verbreiten und dank der von ihnen darum gewobenen Erzählungen fest etablieren.[161] Fontius' Brief, in dem der Beiname nicht näher erläutert wird, gilt als erster schriftlicher Nachweis der Verwendung des Kognomens ‚Corvinus' für König Matthias und fungiert damit gleichsam als Ausgangspunkt für die Entwicklung der sogenannten ‚Corvinus-Legende'. Der maßgeblich von Péter Kulcsár geprägte Begriff der ‚Corvinus-Legende' bezeichnet die mythisierende Erzählung von der Abstammung des ungarischen Königs Matthias von einem Zweig der römischen Patrizierfamilie der Valerier; dessen Angehörige führten seit der Zeit des Marcus Valerius Corvus (4. Jh. v. Chr.) das Kognomen ‚Corv(in)us', wie etwa Livius im siebten Buch seiner ‚Römischen Geschichte' berichtete.[162]

159 Schreiben vom 19. April 1472, in: Bartholomaeus Fontius, Epistolarum Libri. Ed. *Juhász*, Nr. 16, 11f. Vgl. auch *Lupescu*, Matthias Hunyadi (2008).

160 Hintergrund dieser Verschwörung ungarischer Magnaten war eine grundlegende Kritik an der Regierungsweise des Königs, mit der Matthias seit etwa 1470 mehrfach konfrontiert worden war. Die beteiligten Vertreter des politisch und wirtschaftlich einflussreichen Hochadels warfen ihm vor, die Herausforderung der Türkenabwehr an der ungarischen Südgrenze zu vernachlässigen und zur Finanzierung seiner Politik den Adel mit zu hohen Steuern zu belasten. Der König sollte deshalb mit der militärischen Unterstützung des polnischen Prinzen Kazimierz entmachtet und abgesetzt werden; der minderjährige Kazimierz, der als Urenkel des römischen Kaisers und ungarischen Königs Sigismund erbliche Ansprüche auf den ungarischen Thron geltend machen konnte, sollte unter der Vormundschaft des ungarischen Adels neuer König werden. Die Verschwörung wurde jedoch aufgedeckt und niedergeschlagen; wie Fontius berichtet hatte, kamen Vitéz und Pannonius infolge der Kämpfe und ihrer Flucht zu Tode. Zum Kontext der Verschwörung vgl. *Birnbaum*, Matthias Corvinus (1996), 133, sowie *Kubinyi*, Vitéz János (2000).

161 Auf die immense ‚Erfolgsgeschichte' dieses Namens verwies auch der Historiker Péter Kulcsár, der sich eingehend mit der Verbreitung des Kognomens und den dazu gehörenden Legenden beschäftigt hat, nachdrücklich: „Ich kann wahrhaft nicht verstehen, wie es in den folgenden Zeiten zu einer derartigen Beliebtheit des Namens Matthias Corvinus kam, dass unseren König sogar manche Lexika unter dem Lemma ‚C' anführen". – „Őszintén szólva nem is értem, hogyan jutott a következő időkben oly nagy népszerűségre a Corvin Mátyás nevezet, hogy királyunkat a lexikonok némelyike is a C betű alatt veszi fel"; *Kulcsár*, Corvinus-legenda (1990), 18. (Eigene Übersetzung.)

162 *Kulcsár*, Corvinus-legenda (1990). Zum Bericht von Livius vgl. Titus Livius, Ab Urbe Condita, lib. 7, cap. 26. Ed. *Weissenborn*, 125–128.

Kampf um das Königtum Matthias': Interregnum und Durchsetzung

Matthias Hunyadi, Sohn des walachischen Bojaren János Hunyadi und der siebenbürgischen Adelstochter Erzsébet Szilágyi, wurde im Januar 1458 vor allem dank der Unterstützung des Gemeinadels zum ungarischen König gewählt.[163] Damit wurde zugleich eine jahrzehntelange Periode innenpolitischer Auseinandersetzungen und Konkurrenz um die ungarische Krone beendet.[164]

So war, nachdem König Albrecht II. 1439 ohne einen Erben verstorben war, zunächst seine Witwe Elisabeth, die zu jener Zeit ein Kind erwartete, als „Herrin Ungarns" anerkannt worden. Schon 1440 wählten ungarische Adelige jedoch den polnischen König Władysław zum ungarischen Herrscher, offenbar in Sorge um die Geschicke des Reichs. Da Elisabeth nach der Geburt ihres Sohnes Ladislaus Postumus im selben Jahr jedoch den ungarischen Thron für ihn beanspruchte, wurden im Abstand weniger Monate zwei Könige inthronisiert: Władysław in Krakau und der Säugling Ladislaus in Stuhlweißenburg, der traditionellen ungarischen Krönungsstätte. Auch nach der Durchsetzung Władysławs schwelte der Konflikt zwischen den beiden ‚Wahlparteien' weiter, eskalierte jedoch nicht – die Herausforderung militärischer Auseinandersetzungen mit osmanischen Truppen bestimmte das politische Denken und Handeln. Sie begründeten auch eine lange Phase der Reichsferne des Königs: Władysław führte persönlich die an den Südgrenzen des Reichs kämpfenden ungarischen Truppen an. Nach seinem Tod in der Schlacht bei Varna (1444) vereinbarten die ungarischen Adeligen auf einem Reichstag, einen Reichsverweser zu ernennen, der das Land mit den Rechten eines Königs für einige Zeit regieren sollte.[165] Ihre Wahl fiel auf János Hunyadi, der sich im Kampf ge-

163 Der ungarische Adel, dessen Anteil an der ungarischen Gesamtbevölkerung im 15. Jahrhundert etwa 3–5 Prozent betrug, lässt sich anhand wirtschaftlicher und machtpolitischer Faktoren in die Gruppe der Magnaten, Angehörige von ca. 60–80 sehr vermögenden Familien, und die des einfachen Komitatsadels unterscheiden. Da hohe politische Ämter zumeist von Magnaten besetzt wurden, verfügten Angehörige des gemeinen Adels in den Komitaten, den Verwaltungsdistrikten, zunächst nur über geringe politische Einflussmöglichkeiten. Dies änderte sich, als seit den turbulenten 1440er Jahren immer regelmäßiger Reichstage abgehalten wurden, auf denen Vertreter des Adels über allgemeine Fragen des Landes entschieden. Vgl. *Hoensch*, Matthias Corvinus (1998), 15–17. Im 16. Jahrhundert wurde die Unterscheidung zwischen Hochadel und (niederem) Adel durch die Festlegung einer Ämterrangordnung in der Rechtsschrift ‚Tripartitum' von István Werbőczy kodifiziert. Vgl. dazu *Bömelburg*, Magnaten (1996), 121.

164 Vgl. für die folgenden Ausführungen die Studien von *Bak*, Königtum (1973), sowie *Hoensch*, Matthias Corvinus (1998).

165 Diesem Beschluss waren die Entscheidung zur Anerkennung des Ladislaus Postumus als ungarischen König sowie lange Verhandlungen mit dessen Vormund vorausgegangen, dem römischen König (und späteren Kaiser) Friedrich III., der seit einem Wien-Aufenthalt der Königin Elisabeth zudem die ungarische Stephanskrone verwahrte. Da ein baldiger Abschluss dieser Verhandlungen nicht absehbar schien, wurde das Amt des Reichsverwesers eingeführt. Während bereits unter König Sigismund königliche Stellvertreter in Abwesenheit des Herrschers das Land regiert hatten, war die Bestimmung einer Person, die von den Ständen gewählt wurde und aufgrund dieser Wahl

gen die Osmanen großen Ruhm in und auch außerhalb Ungarns erworben hatte.[166] Er fungierte bis zum Herrschaftsantritt Ladislaus' Postumus im Jahre 1453 als Reichsverweser; danach übertrug ihm der neue König die bedeutenden Ämter des Generalkapitäns und Verwalters der königlichen Einkünfte. János' älterer Sohn, Ladislaus Hunyadi, wurde nach dem Tod des Vaters in diesen Ämtern zunächst bestätigt; als im November 1456 jedoch Ulrich von Cilli, der Onkel des Königs, von Anhängern Hunyadis ermordet wurde, ließ König Ladislaus Postumus beide Hunyadi-Söhne, Matthias und Ladislaus, verhaften und kurz darauf Ladislaus Hunyadi hinrichten. Dieses harte Vorgehen des ‚fremden' – bei Friedrich III. im Reich aufgewachsenen – Königs gegenüber den Söhnen des legendären ‚Türkenbesiegers' Hunyadi rief in Ungarn große Empörung hervor.[167] Wohl aufgrund der massiven Kritik an der Verhaftung der Hunyadi-Söhne verließ Ladislaus Postumus das Land und verstarb wenig später (November 1457). Über seine Nachfolge wurde auf einem Reichstag verhandelt. Während sich eine einflussreiche Magnatenpartei für Friedrich III. einsetzte, der als Vormund Ladislaus' Postumus Ansprüche auf den Thron anmeldete, versuchte die Familie Hunyadi, die über keinerlei dynastisch begründete Thronansprüche verfügte, die Wahl Matthias', des jüngeren Hunyadi-Sohnes, durch ein Bündnis mit dem mächtigen Palatin László Garai durchzusetzen; um die Macht der Familie zu demonstrieren, erschien Matthias' Onkel mütterlicherseits, Mihály Szilágyi, mit einer Armee von 7 000 Gefolgsleuten auf dem Wahltag. Wie der italienische Chronist Antonio Bonfini (1427/1434–1503) berichtete, trug vor allem die Erinnerung an das Ansehen seines Vaters János wesentlich zur einstimmigen Wahl des jungen Matthias bei. [168]

---

herrscherliche Rechte wahrnehmen durfte, neu. Dem Reichsverweser wurde zur Unterstützung ein Rat aus zwölf Adeligen zur Seite gestellt. Dazu *Bak*, Königtum (1973), 51.

166 János Hunyadi hatte unter den Königen Sigismund, Albrecht und Władysław gegen Hussiten und Osmanen gekämpft. Seinen Ruf als hervorragender Feldherr erwarb er sich etwa 1443, als er an der Spitze eines Kreuzfahrerheeres bis nach Sofia vorrückte. Nach den Niederlagen des christlichen Heeres gegen die Türken in der Schlacht bei Varna und auf dem Amselfeld (*Kosovo Polje*) 1448 widmete sich Hunyadi verstärkt dem Kampf gegen die Türken. Der Sieg über Sultan Meḥmed II. in der Schlacht bei Belgrad (1456), wo János Hunyadi wenig später vermutlich an der Pest verstarb, festigte in Ungarn und im christlichen Europa endgültig seinen Ruhm als „Verteidiger des christlichen Glaubens" (*christianae fidei defensor*), als den ihn Papst Calixt III. in der Totenmesse ehrte. Vgl. *Hoensch*, Matthias Corvinus (1998), 42.

167 *Bak*, Königtum (1973), 111, Anm. 97.

168 Bonfini berichtet, dass Matthias' Onkel sich auf den Ruhm der Familie als „Befreier von den Türken" berief, als er den Vorschlag machte Matthias zu wählen: *Corvina gens, que tot annos a Turcorum et finitimorum nos bello liberavit, cuncta, que reipublice mala imminebant, ipsa subivit et, quando ad salutem Ungarie nata fuit, nunc etiam pro publica se incolumitate devovit.* Antonius de Bonfinis, Rerum Ungaricarum Decades, Dec. III, lib. 9, cap. 33–72; Ed. *Fógel / Iványi / Juhász*, 208–211, hier 211. (Im Folgenden als RUD zitiert.) Vgl. auch *Lupescu*, Election (2008).

Stabilisierung und Herausforderungen der Herrschaft Matthias'

Auch nach seiner Wahl zum ungarischen König musste sich Matthias mit mannigfachen konkurrierenden Machtansprüchen im In- und Ausland auseinandersetzen. Als Kontinuum seiner Politik ist die Auseinandersetzung mit Kaiser Friedrich III. anzusehen: Unter Verweis auf seine erblichen Ansprüche und den Besitz eines wesentlichen Legitimitätssymbols der ungarischen Königsherrschaft, der Stephanskrone, war dieser 1459 von ungarischen Magnaten in Wiener Neustadt auch zum König in Ungarn gewählt worden. Im Wissen um die Bedeutung der Stephanskrone als Inbegriff aller Rechte des Königreichs lehnte Matthias die ihm von Vertretern des niederen Adels angebotene Krönung mit einem ‚Ersatzdiadem' ab, und bemühte sich auf dem Verhandlungsweg um die Wiedererlangung der Stephanskrone. Dies gelang ihm erst mit der Vereinbarung des Vertrags von Wiener Neustadt 1463/1464: Im Gegenzug für den Erhalt der Krone stimmte Matthias darin zu, dass Ungarn den Habsburgern zufallen würde, sollte der König ohne legitime männliche Erben sterben.[169] Trotz der klaren Bestimmungen wurde die Auseinandersetzung zwischen beiden Herrschern jedoch nicht beigelegt, sondern in den folgenden Jahrzehnten politisch und militärisch fortgeführt, etwa im Kontext des Konflikts um die böhmische Krone,[170] oder im Zuge der Auseinandersetzung um die Flucht des Erzbischofs von Gran ins Reich.[171] Ein durchaus symbolischer Höhepunkt des Konflikts zwischen Kaiser und König wurde mit der Besetzung Wiens (1485) und der Wiener Neustadt (1487) durch ungarische Soldaten erreicht. Freilich führte diese jahrzehntelange Konkurrenz um die Vormachtstellung im südlichen Mittel- und Osteuropa dazu, dass Matthias zeit seiner Herrschaft vor allem mit Angelegenheiten an der ungarischen Westgrenze beschäftigt war. Gleichzeitig war er jedoch vor die Herausforderung gestellt, die seit den 1440er Jahren an den ungarischen Südgrenzen geführten

169 *Nehring*, Matthias Corvinus (1989), 15.

170 Im Kampf gegen die Türken auf die finanzielle Unterstützung des Papstes angewiesen, setzte sich Matthias entgegen seiner anfänglichen Annäherung an den 1458 zum böhmischen König gewählten Utraquisten Georg (Jiři) von Poděbrad nach dessen Exkommunikation durch Papst Paul II. an die Spitze eines katholischen Widerstandes gegen den „Ketzerkönig" und bekämpfte Georg vor allem in Mähren und Schlesien. 1469 wurde Matthias selbst von Vertretern des katholischen böhmischen Adels zum König von Böhmen gewählt und bemühte sich in den folgenden Jahren um die Anerkennung dieser Wahl. Das Verhältnis zu Friedrich III., der sich gegen Matthias' Ambitionen in Böhmen aussprach, wurde auch durch zwischenzeitlich vereinbarte Abkommen, den Vertrag von Korneuburg mit der Vereinbarung ewigen Friedens und gegenseitiger Nicht-Einmischung in innere Angelegenheiten etwa oder die ungarisch-böhmische Übereinkunft von Olmütz mit Matthias' Verzicht auf weitere Ansprüche in Böhmen, nicht dauerhaft befriedet. Vgl. dazu *Nehring*, Matthias Corvinus (1989), 91, sowie *Hoensch*, Matthias Corvinus (1998), 167.

171 Erzbischof Johann Beckensloer war 1476 aus Ungarn ins Reich geflohen und erhob mit Unterstützung des Kaisers von dort aus Ansprüche auf das Erzbistum Salzburg. Die Hilfsbitte des Salzburger Erzbischofs an König Matthias lieferte schließlich den Anlass für militärische Auseinandersetzungen: Ungarische Truppen eroberten ab 1480 nach und nach wichtige Städte und Festungen des Fürsterzbistums Salzburg. Vgl. *Csáky*, Johann Beckensloer (1982).

Kämpfe gegen türkische Truppen und die Abwehr weiterer Einfälle nach Südungarn zu organisieren.

Innerhalb Ungarns galt es, den Einfluss der kritischen Magnaten, welche die habsburgische Kandidatur für den ungarischen Thron unterstützt hatten, einzudämmen. Darüber hinaus hatten die Kämpfe gegen türkische Truppen sowie gegen die Parteigänger des böhmischen Königs Poděbrad die finanziellen Ressourcen des Landes beträchtlich belastet. Als probates Mittel zur Deckung dieser immensen Kosten sah der König die Erhebung außerordentlicher Steuern an, deren Häufung im Königreich freilich Unzufriedenheit und Protest hervorriefen.[172]

Neben diesen konkreten Auseinandersetzungen sah sich der König, der nicht auf eine traditionsreiche genealogische Geschichte zurückblicken konnte, aus welcher Macht, Herrschaft und Ansehen für die Gegenwart zu gewinnen waren, mit zahlreichen Schmähungen seiner Herkunft konfrontiert: Zeitgenossen im Reich oder in Polen etwa sprachen abwertend von dem „walachischen Emporkömmling", dem der ungarische Thron nicht zukomme.[173] Es waren die Popularität und der Ruhm des Vaters, die Matthias eine Legitimationsgrundlage für seine Herrschaftsansprüche boten. Gleichzeitig ließ sich daraus auch eine Zukunftsvision für eine zu etablierende Dynastie der Hunyadi als Führer Ungarns entwerfen, das selbst wiederum als Speerspitze Europas gegen die Türken präsentiert wurde. Tatsächlich standen die Frage der Nachfolgesicherung und Dynastiebildung zunehmend im Mittelpunkt des politischen Agierens Matthias', blieben doch seine Ehen mit Kateřina Poděbrad (1461–1464) und Beatrix von Aragón (1476–1490) kinderlos. Das einzige Kind des Königs wurde 1473 geboren – der uneheliche Sohn Johannes ging aus einer Beziehung zu der Wiener Bürgerin Barbara Edelpöck hervor. Aufgrund der Vereinbarungen des Wiener Vertrages (1463/1464), dass nämlich Ungarn im Falle des Todes von Matthias ohne Hinterlassen eines legitimen männlichen Erben den Habsburgern zufallen sollte, bemühte sich Matthias verstärkt um den Aufbau seines Sohnes als sein Nachfolger.[174] Dabei galt es auch, die Eignung und Berechtigung des Hauses Hunyadi für die Herrschaft über Ungarn zu betonen.

Der Entwurf einer jahrhundertelangen Kontinuität des Geschlechts wurde jedoch erst von italienischen Humanisten vorgenommen, die infolge der Vermählung Matthias' mit der neapolitanischen Königstochter Beatrix im Jahre 1476 nach Ungarn gekommen

172 So etwa die Rebellion unter der Führung von Vitéz und Pannonius 1470; siehe dazu oben 138.

173 So schrieb der Rat Gregor Heimburg 1469 an den brandenburgischen Markgrafen Albrecht Achilles über laufende Verhandlungen mit dem polnischen König: *Wir nahen sere zusamen mit dem kung von Polan zu besliessn dodurch der Unger wider getribn werde als sein eltern gewest seien*. Kaiserliches Buch. Ed. *Höfler*, Nr. 107, 210–214, hier 214. Ein Eintrag in den polnischen ‚Heiligkreuz-Annalen' vermerkt für das Jahr 1490 knapp den Tod des „Königs der Ungarn, von walachischem Geschlecht, Sohn des Hunyadi, eingedrungen ins ungarische Reich." (*...obiit Mathias rex Ungarorum..., qui fuit genere Valachus, Ioannis de Hunyad filius, regni Ungariae intrusus*.). Rocznik świętokrzyski. Ed. *Bielowski*, 87. Vgl. zu dieser Problematik auch *Nehring*, Bemerkungen (1979), sowie grundlegend *Kellner*, Zur Konstruktion (2004).

174 Siehe dazu die Erläuterungen oben 141.

waren und mit königlicher Förderung am Hof von Buda wirkten. Ein wesentlicher Bestandteil dieses Entwurfs war die Einführung des Beinamens ‚Corvinus', der wohl von dem lateinischen Wort für Rabe (*corvus*) hergeleitet wurde – einem der Wappentiere der Familie Hunyadi.[175] Verschiedene zumeist italienische Gelehrte und Geschichtsschreiber rekurrierten in ihren Werken auf die Abstammung der Familie Hunyadi von der antik-römischen Senatorenfamilie der Corvini und lieferten sagenhafte Erklärungen für die Bedeutung des Raben.[176] Indem sie die Konstruktion einer langen Familientradition, das Lob der tugendhaften Taten ihrer prominenten Vertreter und legendäre Anekdoten zusammenfügten, entstanden historische Narrationen, die Matthias Hunyadi gleichsam als Knoten- und Höhepunkt dieser fiktiven Elemente präsentierten.[177] Dieser machte seinen Hof durch die Förderung von Künstlern und Gelehrten zu einem Zentrum von Kunst und Kultur: Äußerer Glanz sowie die Demonstration von Bildung und Gelehrsamkeit wurden von Matthias zur Repräsentation königlicher Macht genutzt und werden in der Forschung als wesentliche Bestandteile seines herrschaftlichen Selbstverständnisses bewertet.[178] Das legt zunächst die plausible Annahme nahe, dass mit der Rückbindung an die Antike eine ruhmreiche Vergangenheit für den König entworfen wurde, die es ihm ermöglichen sollte, seine Herrschaftsansprüche zu legitimieren.[179] Während Matthias in zahlreichen Briefen, Gedichten und Darstellungen humanistischer (zumeist ausländischer) Gelehrter wie etwa bei Fontius als „König Matthias Corvinus" bezeichnet wurde, übernahm er selbst diesen Namen nicht ein einziges

175 Das viergeteilte Wappen, auf dem neben einem steigenden Löwen mit einer goldenen Krone in der Pranke auch ein flugbereiter Rabe mit einem goldenen Ring im Schnabel zu sehen war, hatte János Hunyadi zusammen mit dem Rang eines Grafen und verschiedenen Besitztümern 1453 von König Ladislaus erhalten. Verleihungsurkunde in: Hunyadiak 10. Ed. *Teleki*, Nr. 177, 365–368. Es ist jedoch fraglich, ob das Wappen den Anstoß zur Entwicklung der Legende gab; vielmehr ist anzunehmen, dass Bezüge auf das Wappen als Belege für die Richtigkeit der Abstammung dienen sollten. Vgl. *Kulcsár*, Corvinus-legenda (1990), 18.

176 Wie Kulcsár verdeutlichte, handelte es sich hierbei um einen relativ kleinen Autorenkreis, dem v. a. Fontius, Naldius, Bonfini, Cortesius, Marliani, Ransanus und Brandolinus zuzurechnen sind. Einzig aus ihren Schriften ist die hier beschriebene Rückbindung der Hunyadi an die Corvini bekannt. *Kulcsár*, Corvinus-legenda (1990), 18. Zu den überlieferten Sagen und Mythen vgl. *Harrauer*, Mythos als Propaganda (2003).

177 Mit Formen des Umgangs mit der Vergangenheit und der Konstruktion von Traditionen in der humanistischen Geschichtsschreibung beschäftigte sich jüngst *Hirschi*, Wettkampf (2001), 214. Zu den Besonderheiten ostmitteleuropäischer Renaissance-Hofgeschichtsschreibung vgl. *Wünsch*, Zur Funktion (2006), bes. 221.

178 *Nehring*, Bemerkungen (1979), 112. Zur Kunst und Kultur am Hofe von König Matthias vgl. das kunsthistorische Standardwerk *Balogh*, Művészet (1966), sowie die jüngste Studie von *Pataki*, Rex doctus (2008).

179 Vgl. dazu die Darstellung von Beate Kellner: „Diese Verschränkung von Vergangenheit, Ge-genwart und Zukunft zwischen den einzelnen Gliedern der Genealogie wiederum ist es, welche die Kontinuität der Reihe garantiert und bewirkt, dass Genealogien auf diese Weise *stabilitas* und Dauer in den Wechselfällen der Zeit zuzuschreiben ist." *Kellner*, Zur Konstruktion (2004), 41f.

Mal.[180] Stattdessen begann Matthias in den 1480er Jahren, das Kognomen ‚Corvinus' beharrlich für die Bezeichnung seines unehelichen Sohnes Johannes in der Öffentlichkeit zu verwenden. Dieser paradox erscheinende Umgang des Königs mit der ihm zugeschriebenen Vergangenheit wirft Fragen nach den Entstehungsbedingungen, der Ausgestaltung und Funktionen von Rückbindungsakten auf. Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden ‚Corvinus-Erzählungen' am Beispiel der Geschichtschreibung Antonio Bonfinis sowie deren Rezeption untersucht werden.

Der Traum von einer glanzvollen Zukunft: „Johannes Corvinus"

Im November 1484 verfügte König Matthias, dass dem „hervorragenden und begabten Jungen Johannes Corvinus, dem Herzog von Liptau usw., unserem Sohn" unwiderruflich und für alle Zeit die Burgen, Siedlungen und Besitztümer verliehen werden sollten, die einst Matthias' Mutter Erzsébet als Erbe ihres Mannes János Hunyadi erhalten hatte.[181] Dieser Akt kann in zweierlei Hinsicht als Wendepunkt bezeichnet werden. So kamen die von Matthias mit dieser Urkunde verliehenen Besitzungen ihrem Ausmaß und ihrer Herkunft (Erbe der Königsmutter) nach durchaus einem Thronfolger zu; ihr Empfänger war jedoch Matthias' 1473 unehelich geborener Sohn. Zudem setzte Matthias seine Unterschrift eigenhändig unter ein Schriftstück, in dem sein Sohn, der bis dahin kaum in offiziellen Dokumenten erwähnt worden war, erstmals als „Johannes Corvinus" bezeichnet wurde. Matthias, der außer Johannes Corvinus keine weiteren Kinder hatte, bemühte sich in den folgenden Jahren nachhaltig um die Etablierung des Sohnes als sein Nachfolger. Ein beständiges Bemühen um die Sicherung seiner Herrschaft kann gleichsam als ein wesentliches Movens in Matthias' Herrschaftszeit bezeichnet werden. Das ist

180 Der Beiname ‚Corvinus' findet sich auf keinem der aus seiner Zeit überlieferten Dokumente, Münzen oder Siegel des Königs. Vgl. *Kulcsár*, Corvinus-legenda (1990), 18. In seiner Schrift ‚De egregie, sapienter, jocoso dictis ac factis regis Matthiae' (1485) hielt Galeotto Marzio in Bezug auf die Benennung von Städten oder Regionen sogar ausdrücklich fest, dass Matthias nichts von der Antikisierung geographischer Namen halte. So verwende der König den von italienischen Humanisten vielfach bemühten, antikisierenden Begriff der *Pannonia* niemals, sondern bezeichnete sein Herrschaftsgebiet stets als *Hungaria* und sich selbst als *rex Hungariae*. Galeottus Martius Narniensis, De egregie. Ed. *Juhász*, cap. 26. Ausführlich dazu *Klaniczay*, Concepts (1995). Inwiefern Matthias' Abneigung gegen antike Namensbezüge auch für Personennamen galt, ist fraglich. Zwar scheint die Überlegung, dass durch den Hinweis auf die negative Meinung des Königs zu antiken Benennungen dem Vorwurf begegnet werden wollte, Matthias rühme sich unrechtmäßig einer Verbindung in die Antike, zunächst durchaus denkbar; bei weiterer Lektüre der Schrift erweist sie sich jedoch als nicht haltbar, beschrieb doch Galeotto, der Matthias' ablehnende Haltung eindeutig auf die Benennung von Regionen und Städten bzw. sein Herrschaftsgebiet bezog, an anderer Stelle die Vorliebe des Königs für die römische Antike. Galeottus Martius Narniensis, De egregie. Ed. *Juhász*, cap. 10. Vgl. auch *Balogh*, Művészet (1966), Bd. 1, 682 und 684.

181 (...) *illustris et optime indolis pueri Johannis Coruini Ducis Liptouie etc. nati nostri*; Hunyadiak 12. Ed. *Teleki*, Nr. 719, 270.

zunächst auf die Probleme seiner eigenen Durchsetzung und Etablierung innerhalb Ungarns, aber auch benachbarten Reichen gegenüber zurückzuführen, wie eingangs bereits erläutert wurde. Eingedenk der Regelungen von Wiener Neustadt 1463/1464 offenbarte sich die Notwendigkeit einer Nachfolgesicherung immer deutlicher, als auch die Ehe mit Beatrix von Aragón kinderlos zu bleiben schien. Matthias stärkte deshalb etwa seit 1480 die Position seines Sohnes immer wieder durch Besitzschenkungen, Titelvergaben und die Unterstützung getreuer Adeliger; innerhalb weniger Jahre avancierte Johannes auf diese Weise zu einem einflussreichen und zum wohlhabendsten Mann in Ungarn.[182]

Macht und Ruhm der Familie und des Herrscherhauses wurden stärker denn je in den Vordergrund gerückt, und so erscheint es nur folgerichtig, dass auch die verstärkte Anwerbung von humanistischen Gelehrten, Künstlern und Schriftstellern für den Hof von Buda sowie der massive Ausbau der prächtigen ‚Bibliotheca Corviniana' in diesen Zeitraum der 1480er Jahre fallen. Zudem künden Ereignisse wie etwa die Entgegennahme des Treueschwurs der besetzten Stadt Wien durch Vater und Sohn im Sommer 1485 davon, dass Johannes auch offen als Königssohn präsentiert wurde.[183] In einer Instruktion, die Matthias 1489 für seinen Gesandten zum Herzog von Kalabrien ausfertigte, schrieb er explizit von seinen Vorstellungen für die Nachfolge auf den ungarischen Thron und den Plänen, seinen Sohn – sofern Königin Beatrix kein Kind zur Welt bringen würde – noch zu seinen Lebzeiten zum Nachfolger und künftigen König zu bestimmen; wiederum war von „Johannes Corvinus" die Rede.[184] Im Kontext der seit Spätsommer 1489 zwischen kaiserlichen und ungarischen Vertretern geführten Verhandlungen über einen Friedensschluss beabsichtigte Matthias offenbar auch, Johannes Corvinus durch Friedrich III. als König von Bosnien und Kroatien anerkennen zu lassen, konnte dies wegen einer Erkrankung jedoch nicht persönlich mit dem Kaiser besprechen. Weitere Gespräche, die unter der Vermittlung von Friedrichs Sohn Maximilian I. über die Rückgabe habsburgischer Gebiete und die Zahlung ausstehender Schulden geführt wurden, haben in der Forschung Anlass zu freilich nicht verifizierten Spekulationen über die königlichen Heiratspläne für Johannes Corvinus gegeben: So habe Matthias möglicherweise angestrebt, Johannes' Ehe mit der mailändischen Prinzessin Bianca Maria Sforza annullieren zu lassen, um eine Eheschließung mit Maximilians Tochter Margarete zu arran-

182 Neben dem Besitz von Matthias' Mutter Erzsébet Szilágyi handelte es sich dabei zumeist um Ländereien, die nach dem Tod ihrer Herren in den Besitz des Königs zurückgegangen waren. Vgl. etwa die Vergabe der Ländereien des Magnaten Jób Garai an Johannes, der dabei (1482) noch nicht Corvinus genannt wurde: Hunyadiak 12. Ed. *Teleki*, Nr. 687, 217f. Dazu auch *Spekner*, To Be Judged (2008), 513. Wie Kubinyi zeigte, ließ Matthias zur Sicherung der Zukunft seines Sohnes auch Güter beschlagnahmen und von Vertretern des mittleren Adels verwalten, die treu zur Familie Hunyadi standen. Vgl. *Kubinyi*, Komitatsgespanschaften (1999).

183 Beschreibung von Johannes' Einzug in die Stadt und dem Empfang des Treueschwurs in Johann Tichtel's Tagebuch. Ed. *Karajan*, 34.

184 *Optabant verum quidem, & a nobis instanter petebant, ut Illustrissimum filium nostrum Joannem Corvinum Ducem Slesiae* (…) *nobis adhuc viventibus pro nostro successore & eorum futuro Domino & Rege, eligendi et nominandi* (…); Instructio ad Ducem Calabriem. Ed. *Kovachich*, 344.

gieren. Tatsächlich bat Matthias 1490 am mailändischen Hof offenbar um Verständnis, dass der Vollzug der durch Stellvertreter geschlossenen Ehe zwischen Johannes und Bianca Maria wegen „dringlicher Angelegenheiten" aufgeschoben werden müsse.[185]

Wie Péter Kulcsár gezeigt hat, wurde der Name Corvinus vor allem im Zuge der Verhandlungen um die Verlobung von Johannes Corvinus und Bianca Maria Sforza außerhalb Ungarns verbreitet. Ausgehend von der Hypothese, dass der Kontext des Namens Corvinus in Ungarn kaum bekannt oder von Bedeutung war, erörterte Kulcsár die kritische Frage, wem die Verwendung des latinisierten Kognomens und die dahinterstehende Rückbindung an die römische Familie eigentlich nutzte. Demnach habe der Beiname ‚Corvinus' weniger in Ungarn, als vielmehr zuvorderst in italienischen Kreisen seine beeindruckende Wirkung entfaltet.[186] Der von Matthias für seinen Sohn eingeführte Beiname wurde jedoch auch in Ungarn von den Zeitgenossen aufgegriffen und im Sprachgebrauch verankert: Johannes Corvinus selbst hielt an der dargebotenen Identität fest und unterzeichnete fortan alle von ihm ausgegebenen Urkunden mit diesem Namen; in einer der ersten Urkunden des neuen Königs Władysław II. wurde 1490 auf eine Verständigung mit „Herzog Johannes Corvinus" hingewiesen.[187]

Freilich konnte die väterliche Unterstützung des Johannes Corvinus den Ausgang der nach Matthias' Tod (1490) erfolgenden Königswahl nicht zu seinen Gunsten beeinflussen: Während Johannes Corvinus auf die Unterstützung der ungarischen Prälaten und Barone vertraute, beanspruchten sowohl Maximilian I. – auf die vertraglichen Vereinbarungen zwischen den Vätern verweisend – als auch die jagiellonischen Brüder Władysław und Jan Olbracht – unter Berufung auf die Abstammung von Albrecht II. – die ungarische Krone. Obwohl sich eine Gruppe ungarischer Adeliger zunächst zu Corvinus bekannt hatte, wechselten deren Mitglieder gegen reiche Entlohnung nach und nach in das Gefolge Władysławs. Auf dem Wahltag in Pest kam es zu erhitzten verbalen und schließlich auch militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Parteigängern des böhmischen Königs und des ungarischen Prinzen. Johannes Corvinus lenkte angesichts der militärischen Dominanz seines Kontrahenten ein und einigte sich mit Władysław, der wenig später zu Matthias' Nachfolger proklamiert wurde.[188]

185 RUD, Dec. IV, lib. 8, 160. Für einen Überblick über die einschlägigen Forschungsthesen vgl. *Hoensch*, Matthias Corvinus (1998), 225.

186 Kulcsár vermutet deshalb, der Beiname ‚Corvinus' und die dazugehörige Legende seien überhaupt erst im Zuge dieser Hochzeits-Verhandlungen entstanden und etabliert worden. So sei das Ansehen der ungarischen Verhandlungspartei gesteigert worden; die italienischen Vertreter am Hofe aber konnten sich mit der Bekanntschaft eines traditionsreichen Könighauses rühmen. *Kulcsár*, Corvinus-legenda (1990), 35.

187 Brief an den Ban von Slawonien (1489), in: *Schönherr*, Hunyadi Corvin János (1894), 2. Buch, Anm. 55.; vgl. die Urkunde Władysławs vom 31. Juli 1490, in: Supplementum Ed. *Kovachich*, 270–282, bes. 271.

188 Es dauerte freilich noch ein weiteres Jahr, bis Władysław sich gegenüber seinem Bruder Jan Olbracht und Maximilian I. durchsetzen konnte. Die Einigung mit dem Habsburger erfolgte schließlich im November 1491 im Vertrag von Pressburg, mit dem die Bestimmungen der

Die Rückbindung an die römischen Valerii Corvini in der humanistischen Historiographie am Beispiel der ‚Ungarischen Geschichte' Antonio Bonfinis

Eine beachtliche Zusammenschau zeitgenössischer Abstammungserzählungen über die Familie Hunyadi findet sich im Geschichtswerk Antonio Bonfinis (‚Rerum Ungaricarum Decades'), das in den Jahren 1488–1497 entstand. Bonfini war 1486 erstmals an den Hof von Buda gereist, um sich bei Königin Beatrix zu empfehlen. In seinem Gepäck befand sich neben verschiedenen Übersetzungen verschiedener Werke antiker Autoren[189] auch das eigens für diese Vorstellung verfasste ‚Büchlein über die Herkunft des Corvinischen Hauses' (‚Libellus de Corvinianae domus origine'), in dem Bonfini die Abstammung der Familie Hunyadi detailliert bis zur römischen Familie Corvinus zurückverfolgte.[190] Tatsächlich wurde Bonfini sogleich am Königshof beschäftigt. Zunächst als Vorleser der Königin tätig, erhielt er 1488 von König Matthias die Aufgabe, eine neue ungarische Geschichte zu verfassen. Diese sollte von den Hunnen als ungarischen Vorfahren ausgehen.[191] Nach Matthias' Tod (1490) arbeitete Bonfini im Auftrag des neuen ungarischen Königs Władysław (László II.), der zugleich König von Böhmen war und der polnischen Jagiellonendynastie entstammte, noch weitere sieben Jahre an seinem gewaltigen Werk. Vor diesem Hintergrund muss auch die Frage nach einer panegyrischen Prägung des Werkes neu überdacht werden. Bonfini, der in bewusster Abgrenzung zu chronikalischen Werken eine umfassende Geschichte Ungarns im europäischen Kontext entworfen hatte, musste während seiner Arbeit den Anforderungen zweier in Herkommen, Person und Interesse unterschiedlicher Mäzene gerecht werden: Hatte Matthias großen Wert auf eine Verbindung der ungarischen Geschichte

Vereinbarung von Wiener Neustadt 1463 und damit der habsburgische Anspruch auf Ungarn erneuert wurden. Vgl. *Hoensch*, Matthias Corvinus (1998), 223–236.

189 Dazu gehörten u. a. folgende Werke: ‚Translatio Hermogenis Praestantissimi Graecorum Rhetoris et Iureconsulti Excellentissimi' (1483), ‚Traductio in Philostratum' (1487/1488) sowie ‚Traductio in Architecturam Antonii Verulini' (1488). Vgl. *Balogh*, Művészet (1966), 658; *Lázár*, Traduzione (2005).

190 RUD, Dec. IV, lib. VII, cap. 178f., 143. Die ursprüngliche Fassung des Textes ist verloren gegangen; der Text wurde aber als Teil von Bonfinis Ungarischer Geschichte überliefert (RUD, Dec. III, lib. 9, cap. 192–290, 218–224). Vgl. auch *Feuer-Tóth*, Art (1990), 75.

191 Seit dem 13. Jahrhundert war die Identifikation ungarischer Geschichte mit der Geschichte der Hunnen ein beliebtes historiographisches Motiv. Mitunter wurden auch einzelne Herrscher mit dem legendären Hunnenkönig Attila in Verbindung gebracht, sowohl in panegyrischer als auch in pejorativer Weise. Während der ungarische Geschichtsschreiber Jan Thuróczy in seiner ‚Chronik der Ungarn' (‚Chronica Hungarorum', 1488) in der Herrschaft König Matthias' Elemente der legendären Herrschaft Attilas zu sehen glaubte und pries, schloss der italienische Gelehrte Filippo Buonaccorsi, genannt Callimachus (1437–1496), Verweise von dem negativ charakterisierten Attila auf König Matthias in sein Werk ‚Attila' ein. Vgl. dazu *Baczkowski*, Kallimachs Stelle (1997). Wegen der Konzentration auf die ‚Corvinus-Legende' wird die Bedeutung des Hunnenmythos für die Herrscherrepräsentation im Folgenden nicht weiter behandelt. Einen Überblick über das Attilabild in der mittelalterlichen ungarischen Historiographie gibt *Bozoky*, Représentation idéale (2005).

mit den Eroberungen der Hunnen gelegt, so forderte Władysław eine genaue Darstellung der Geschichte Ungarns und seiner Beziehungen zu den Nachbarreichen. Thomas Wünsch hat deutlich herausgearbeitet, dass Bonfini diesen Unterschied durch die Prononcierung des übergeordneten Themas der expansiven Kriegsführung zu überwölben verstand. Für die Begrenzung der vierten Dekade, einem der Zeitabschnitte, in die sein Geschichtswerk gegliedert war, wählte Bonfini mit der Belagerung von Jajce (1463 – Sieg der Ungarn über die Türken) und der Krönung Władysławs 1490 nämlich durchaus ungewöhnliche Eckdaten: Klassisch wäre wohl eine Orientierung an den Regierungs- oder Lebenszeiten eines Königs, etwa der Krönung und dem Tod von Matthias, gewesen. Indem Bonfini also seine zeitliche Grenze nicht direkt zwischen Matthias und Władysław zog, versuchte er zu demonstrieren, dass „die ungarische Großmachtpolitik und Türkenabwehr regenten- und sogar geschlechterübergreifend war".[192]

Matthias' Herrschaftslegitimation gründete in der Schilderung Bonfinis auf zwei historischen Größen: So wurde die Rückbindung an die römischen Corvini durch die Beschwörung des immensen Ruhms János Hunyadis, der sich als „Türkenbezwinger" innerhalb des Erfahrungs- und Sinnhorizonts Ungarns wie auch großer Teile der lateinisch-christlichen Welt befand, noch verstärkt. Freilich stellte Bonfini auch die Person des János Hunyadi in die Tradition der römischen Corvini: Bei der Darstellung der Herkunft János' betonte Bonfini, dass dieser sich durch die zahlreichen Tugenden seines Ahnenhauses auszeichnete.[193] Auf dieser Grundlage entwarf Bonfini das Bild János' als „Vater Ungarns und Beschützer der Christenheit" (*Ungarie pater, vindex Christiane gentis*), eine Würde und Verantwortung, die nicht nur als Argument für die Wahl Matthias' gedient habe, sondern auch gleichsam zum Auftrag für seine Herrschaft wurde.[194] Um dem Sohn Anteil am Charisma des Vaters zu erteilen und somit Matthias' Berechtigung auf die Fortführung von dessen Lebenswerk zu untermauern, zeichnete Bonfini den König als wahren Erben sämtlicher väterlicher Eigenschaften – wie der Vater war er zu Größerem berufen und gleichfalls durch Ruhm und Ehre ausgezeichnet.[195]

192 *Wünsch*, Zur Funktion (2006), 228. Die Gliederung von Bonfinis Werk lehnte sich deutlich an die gleichfalls in Dekaden untergliederte ‚Römische Geschichte' des Livius an. Überdies griff Bonfini einzelne narrative Elemente aus Livius' Schrift auf, wie z. B. die bereits erwähnte Geschichte der Verleihung des Kognomens ‚Corv(in)us' an Marcus Valerius Corvus. Zu den Parallelen im Werk von Livius und Bonfini vgl. *Havas / Kiss*, Geschichtskonzeption (2002), 295f.

193 *Vir fuit, in quo magnam Corvinorum virtutem, item magnanimitatem, sapientiam, fortitudinemque Romanam recognoscere licebat*; RUD, Dec. III, lib. 4, cap. 263, 95f.

194 Zitat aus RUD, Dec. III, lib. 7, cap. 286, 175. Bonfini ließ in seiner Chronik auch Mihály Szilágyi, den Onkel von Matthias, bei der Königswahl 1458 mit der Schutzfunktion der Familie Corvinus für Ungarn für die Wahl seines Neffen werben; ebd., Dec. III, lib. 9, cap. 33–72, 208–211. Vgl. auch *Wünsch*, Zur Funktion (2006), 228.

195 Bonfini weist in seiner Charakterisierung der beiden Söhne János' sogar darauf hin, dass János seinen jüngeren Sohn Matthias am liebsten an seiner rechten (besseren) Seite gehen sah. Vgl. RUD, Dec. III, lib. 8, 191.

Den großen Rückgriff auf die römische Familie der Corvini leistete Bonfini durch eine Erzählung von der Abstammung János Hunyadis in demjenigen Kapitel, das der Etablierung Matthias' als ungarischem König gewidmet war. Darin berichtete er, dass bereits János sich auf die *gens Corvina* berufen und zum Beleg seiner Abstammung Beweise (*insignia*) vorgewiesen habe. Der Chronist bemühte sich um eine möglichst genaue Rückverfolgung der Abstammungslinie: Angefangen bei den beiden altrömischen Geschlechtern der (ersten) Valerier und Sabiner sowie einem kurzen Seitenverweis auf eine mögliche Abstammung von Jupiter selbst, folgte er dem valerischen Familienzweig bis ins 4. Jahrhundert v. Chr. zu Marcus Valerius Corv(in)us, dem einer Legende zufolge in einem Zweikampf mit einem Gallier ein Rabe zur Hilfe gekommen war. Der Rabe war von den Anwesenden als göttliches Zeichen für die bevorstehende Schlacht gegen die Gallier gewertet worden; nach dem Sieg in der Schlacht und dem politischen Aufstieg des Marcus Valerius wurden Valerius und seine Nachfahren gleichsam mit dem Raben, in Form des Beinamens ‚Corv(in)us' ausgezeichnet.[196]

Durch Marcus Valerius Messala Corvinus im 1. Jahrhundert in Pannonien verbreitet sei der Name Corvinus mit der Geburt des János Hunyadi in einem Dorf namens Corvinus schließlich wieder aufgeblüht. So wie die römischen Corvini einst durch ein göttliches Zeichen zur Befreiung des römischen Volkes von den Barbaren beauftragt worden seien, obliege es den gegenwärtigen Corvini nun, die Christenheit von der Sklaverei der Ungläubigen zu befreien.[197] Mit diesem Argument der Auserwähltheit beider Corvinus-Familien zur Errettung ihrer jeweiligen lebensweltlichen *universitas*, dem antiken Rom bzw. dem lateinisch-christlichen Europa, vor den barbarischen Feinden schuf Bonfini außerdem eine inhaltliche Parallele, welche die Familie in der Gegenwart mit derjenigen in der Vergangenheit verband.[198] In durchaus kunstvoller Weise fügte er mehrere zeitliche Ebenen zusammen: Die funktionale genealogische Rückbindung an die römischen Corvini, deren Tradition sich bildlich im Wappen manifestierte, rekurrierte durch den Auftrag zum Türkenkrieg implizit auch auf János Hunyadi, dessen Ruhm und Anerkennung auf genau diesem Engagement gründeten. Aus der Rückbindung an die ferne und die nahe Vergangenheit wurden schließlich die politischen Aufgaben Matthias' abgeleitet: Bonfini schrieb Matthias, der durch die Abstammung, Tradition und das Ansehen seiner Vorfahren gestützt und legitimiert war, gegen Ende seiner Herrschaft die Verantwortung zum Schutz und zur Bewahrung Ungarns zu. Im Anschluss an diesen Abschnitt thematisierte Bonfini eine Legende, der

196 *Et hic deinde Corvinus a preclaro facinore cum universa posteritate cognominatus est.* Die ganze Episode in RUD, Dec. III, lib. 9, cap. 228–230, 220f.

197 *Hic igitur per tot deinde tempora sanguis Corvinus sane delituit, in Corvino tandem pago repullalavit. Ne id quidem sine magno divum numine factum est, ut, veluti Corvinis auspiciis per tot annos populus Romanus a barbaris, ita nunc iisdem ducibus Christiana respublica provincias has a profana servitude liberaret*; RUD, Dec. III, lib. 9, 286–288.

198 Auf die Stigmatisierung der Türken als ungebildete Barbaren durch die Humanisten an Matthias' Hof verwies deutlich *Fodor*, View (2000).

zufolge Matthias der Enkel des römischen Kaisers und ungarischen Königs Sigismund aus einer Beziehung mit einer walachischen Adelstochter war. Durch den abschwächenden Hinweis, dass es sich bei dieser sagenhaften Erzählung lediglich um ein unhaltbares Gerücht halte, das von den Deutschen zur Schmähung von Matthias' wahrer Abstammung verbreitet worden war, verlieh Bonfini seiner Abstammungsgeschichte zusätzlich Glaubwürdigkeit.[199]

In der ‚Geschichte Ungarns' begegnet damit eine Zusammenstellung mehrerer humanistischer Deutungsmuster zur Herkunft der Familie Hunyadi und zur Legitimierung ihres Herrschaftsanspruches in Ungarn. Es ist daher zu überlegen, ob diese Konstruktion einer traditionsreichen Vergangenheit der Familie Hunyadi fernab der historiographischen oder panegyrischen Werke rezipiert wurde, in welchem Kontext sich also das Kognomen ‚Corvinus' erhielt und welche Gründe es dafür gab.

Zusammenfassung

Sicherlich ist es richtig, dass das Verständnis der mit dem Namen ‚Corvinus' einhergehenden Rückbindung an die römischen Corvini zunächst einem kleinen Rezipientenkreis vorbehalten blieb, etwa Gelehrten und Künstlern, welche die konstruierten Traditionslinien nachvollziehen konnten. Die beharrliche Verwendung des Namens für Matthias' Sohn Johannes und die Rezeption durch die Zeitgenossen im In- und Ausland zeigen aber auch, dass dem jungen Herzog offenbar erfolgreich ein eigenes Gesicht verliehen worden war, das zeitweise imstande schien, die fehlende Legitimität seiner Position auszugleichen.

Die letzten Jahre der Herrschaft von König Matthias waren deutlich von dem Wunsch nach der Anerkennung der Familie Hunyadi als einer europäischen Königsfamilie wie auch nach der Akzeptanz der Thronfolge Johannes' Corvinus geprägt. In diesem Kontext begann Antonio Bonfini mit der Arbeit an seiner ‚Ungarischen Geschichte'. Dabei nahm er bereits bestehende Vorstellungen von der Abstammung der Hunyadi auf und führte sie in eine umfassende Gesamterzählung zusammen.[200] Es ist jedoch nicht einfach die Konstruktion einer Familiengeschichte mit antiken Ursprüngen, welche die ‚Corvinus-Legende' zu einem bemerkenswerten Beispiel einer kulturellen Rückbindung macht. Die Besonderheit liegt vielmehr in der Vielschichtigkeit ihrer Bezüge und ihrer Funktionen: Manifest in der Verwendung des Beinamens ‚Corvinus' für Matthias wurde die Idee der Verbindung der Familien Hunyadi mit einer fernen Vergangenheit (Familienzweig des Valerius Corv[in]us) von einem kleinen Kreis humanistischer Autoren konsequent aufrechterhalten. Matthias hingegen machte für

199 Vgl. RUD, Dec. III, lib. 10. Vgl. auch *Harrauer*, Mythos als Propaganda (2003), 418–421.

200 Bonfini verzichtete jedoch weitgehend auf überschwängliche Lobpreisungen des Königs, wie sie vor allem aus den Gedichten seiner Zeitgenossen bekannt waren. *Wünsch*, Zur Funktion (2006), 229. Für einen Überblick über die humanistische ‚Corvinus-Panegyrik' vgl. auch *Harrauer*, Mythos als Propaganda (2003), 410–418 sowie *Dies.*, Zur Typologie (1994).

sich selbst weder von dem Namen noch von den damit verbundenen Vorstellungen Gebrauch, sondern bemühte sich vielmehr um eine Kontinuitätsbildung über die nahe Vergangenheit (János Hunyadi).

Julia Dücker

Die osmanische Hofgeschichtsschreibung im Dienste von Identitätskonstruktion und Herrschaftslegitimation

Die osmanische Herrschaft etablierte sich in einer Grenzzone zwischen der islamischen und christlichen Welt. Ihre Expansionsbewegungen führten die Osmanen sowohl auf christliche Gebiete als auch auf muslimisches Territorium. Widerstand leisteten beide Seiten. Der Balkanraum wurde militärisch erobert. Was ihre muslimischen Nachbarn anbelangt, bedienten sich die Osmanen dagegen einer Vielzahl an Mitteln: Heiratspolitik und Länderkauf gehörten ebenso dazu, wie die gezielte Einmischung in interne Angelegenheiten und nicht zuletzt auch militärische Aggression. Die Eroberung des Balkans bedurfte keiner weitschweifigen Legitimation, da es sich dabei aus Sicht des anatolischen Glaubenskämpfertums um das Land der Ungläubigen handelte. Die Eroberung und Unterwerfung muslimischer Herrschaften und Territorien setzte die Osmanen dagegen immer wieder in einen Rechtfertigungszwang. Zur Bewältigung dieser Herausforderung verfolgten die Osmanen unterschiedliche Strategien, die sich mit der Zeit immer wieder wandelten oder ergänzten. Eine wichtige Rolle spielte der Entwurf einer elaborierten Genealogie, die den (Welt-)Herrschaftsanspruch der Osmanen in eine zeitlich ungebrochene Kontinuität setzen und legitimieren sollte. Die folgenden Ausführungen widmen sich der Entwicklung und Gestaltung dieses genealogischen Konzepts, so wie es in den Werken der frühosmanischen Hofgeschichtsschreibung bis zur Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert erkennbar wird.[201]

Zur Quellenlage

Die Rekonstruktion der historischen Ereignisfolge und der frühen Phase der Entwicklung der osmanischen Herrschaft sind ohne die Informationen außerosmanischer und insbesondere nicht-muslimischer Quellen nicht denkbar.[202] Auffällig ist, dass keines

201 Aus praktischen Gründen wurde auf einen Überblick über die ersten knapp 180 Jahre osmanischer Herrschaft verzichtet. Bezüglich derjenigen Aspekte frühosmanischer Geschichte, die für das hier behandelte Thema von besonderer Bedeutung sind, sei u. a. verwiesen auf: *Zachariadou*, Emirate of Karasi (1993), 225–236; *Flemming*, Landschaftsgeschichte (1964); *Werner*, Geburt (1978); *Kafadar*, Between Two Worlds (1995); *İnalcık*, Rise (1993); *Imber*, Ottoman Empire (2002).

202 *Zachariadou*, Oğuz Tribes (1994), 288: „After all, it is the Greek sources which are the fundamental ones for the history of Anatolia in the early fourteenth century". Zu einigen dieser byzantinischen Quellen vgl. etwa *Tinnefeld*, Pachymeres (1971); *Beldiceanu-Steinherr*,

dieser Werke zeitgenössischer Beobachter und Interessierter irgendwelche Informationen über Herkunft und Genealogie der Osmanen vermittelt.[203] Besonders dürftig wird es, wenn wir uns muslimischen Quellen zuwenden, die in zeitlich nächster Nähe zu den Anfangsjahren der Osmanenherrschaft, also im Verlauf des 14. Jahrhunderts entstanden sind. So erwähnt der anatolische Finanzbeamte Maḥmūd-i Aqsarāʾī die Osmanen in seinem um 733/1323 verfassten Geschichtswerk ebenso wenig wie der Mawlawī-Derwisch Aḥmad-i Aflākī, der um 754/1353 eine umfangreiche Hagiographiensammlung fertigstellte, welche ansonsten tiefe Einblicke in die politische Verfasstheit des türkisch-islamisch dominierten Anatoliens vermittelt. Dies ist insofern bemerkenswert, als die Osmanen zur Zeit der Fertigstellung dieses Werks bereits auf das europäische Festland übergesetzt waren und erste Erfolge gegen die Christen des Balkans errungen hatten.

Einige vage Angaben liefern der mamlūkische Kanzlist al-ʿUmarī (gest. 749/1348), in seiner Übersicht ‚Über das Land der Türken in Kleinasien' (‚fī mamlakat al-atrāk bi ʾr-rūm')[204] und der Reisebericht des Ibn Baṭṭūṭa (gest. zwischen 770–779/1368–1377).[205] Doch auch diese Quellen wissen über die Herkunft der Osmanen nicht mehr zu sagen, als dass es sich um Turkmenen handelte und dass ihr Ahnherr den Namen Osmān trug.

Die älteste anatolisch-muslimische narrative Quelle, in der auch die Osmanen vorkommen, ist die um 799/1396 verfasste Herrscherchronik ‚Bazm u Razm' (zu deutsch ‚Gelage und Schlacht') des ʿAzīz b. Ardašīr Astarābāḏī.[206] Gegenstand des Werks ist die Herrschaft des Richters und gelehrten zentralanatolischen Herrschers Qāḍī Burhān ad-Dīn Aḥmad (745 bis ca. 800/1345 bis ca. 1398), mit dem die Osmanen im Zuge ihrer Ostexpansion in Konflikt gerieten.[207] Auch dieses umfangreiche Werk bietet jedoch keinerlei Angaben über die Herkunft und Identitätsvorstellungen der ‚Söhne Osmans'. Was wir dagegen erfahren, ist die Haltung der etablierten turkmenischen Fürstentümer gegenüber dieser aufstrebenden Macht, die sich nicht allein im (Glaubens-)Kampf gegen die Christen des Balkans engagierte, sondern sich eben auch erdreistete, gegen die muslimischen Herrschaften Anatoliens mobil zu machen. Da heißt es etwa über Murād I. (regn. 761–791/1360–1389), dass er „ein ungebildeter Mongole"[208] gewesen sei, wobei der Ausdruck ‚Mongole' seinerseits eine starke pejorative Konnotation hat. Über dessen Sohn Bāyazīd I. (regn. 791–804/1389–1402) lautet das Urteil, dass er „die Rechte des Brot- und Salzessens und der Brüderlichkeit

Pachymère (2000); *Phillipides-Braat*, Captivité (1979); *Arnakis*, Gregory Palamas (1951); Johannes Kantakuzenos, Geschichte. Ed. *Fatouros / Krischer.*

203 Auf mögliche Gründe der byzantinischen Autoren geht ein *Zachariadou*, Oġuz Tribes (1994)

204 Vgl. Al-ʿUmarī's Bericht. Ed. *Taeschner*, 22; 41f.

205 Ibn Baṭṭūṭa, Travels. Ed. *Gibb*, 451f.

206 Bazm u Razm. Ed. *Köprülü*; *Giesecke*, Werk (1940).

207 Es sei nur am Rande darauf hingewiesen, dass wir auch in diesem Fall auf griechische Quellen zurückgreifen müssen. Vgl. hierzu *Zachariadou*, Manuel II Palaeologos (1980).

208 Bazm u Razm. Ed. *Köprülü*, 382: *pesar-e ʿoṯmān ke moġol-e sāde būd.*

nicht achtete" und „Freund nicht von Feind und Gut nicht von Böse unterscheiden"[209] konnte. Dabei wird dem Umstand, dass gerade die Osmanen sich im (Glaubens-)Kampf wider die Ungläubigen engagierten, durchaus Aufmerksamkeit gezollt, eine wie auch immer geartete Vorzüglichkeit des Geschlechts wird davon aber nicht abgeleitet.

Bis in die Zeit des Interregnums nach Bāyazīd I. (804–816/1402–1413) verfügen wir über kein narratives Werk, das sich aus osmanischer Sicht über die Geschichte der Dynastie äußert. Die erste nachweisliche Quelle, die über die Geschichte der Osmanen und ihren Platz in der Welt aus der Binnensicht heraus reflektiert, ist die mit ‚Tawārīḫ-i mulūk-i āl-i ʿuṯmān wa ġazw-i īšān bā-kuffār' (‚Die Geschichte der Herrscher des Hauses Osmān und ihres Glaubenskampfs mit den Ungläubigen') betitelte panegyrische Verschronik des Dichters und Gelehrten Aḥmedī (gest. 815/1413), der am Hofe des osmanischen Teilherrschers Emīr Sulaymān (gest. 813/1411) in Edirne Aufnahme gefunden hatte. Auf Aḥmedī folgt eine ca. ein halbes Jahrhundert andauernde Stille, die lediglich durch einige annalistische Jahresberichte (*takvīm*)[210] und eine anonyme Schilderung der Schlachten von Izladi und Varna (1443–1444)[211] aus der Zeit Murāds II. (824–855/1421–1451) durchbrochen wird. Der Wendepunkt ist erst mit der Eroberung Konstantinopels (1453) erreicht. Ungefähr sechs Jahre nach diesem Ereignis entstand die persischsprachige Universalgeschichte ‚Behǧet ut-tewārīḫ' (‚Die Schönheit/Freude der Historie') des in osmanischen Diensten stehenden Gelehrten Mawlānā Šükrullāh (gest. n. 869/1464), die auch einen Abschnitt über die osmanische Geschichte bis zum Ende der Regierungszeit Murāds II. bietet.[212] Etwa 870/1465 entstand mit dem ‚Düstūrnāme' (‚Das Buch der Erzählung von den Herrschenden'?) des Enverī ein weiteres literarisches Werk, dem eine Osmanengeschichte als Anhang beigefügt ist.[213] Der osmanische Wesir (Qaramānī) Nišānǧı Meḥmed Paša (gest. 886/1481) verfasste schließlich eine kurze arabischsprachige Prosachronik der Dynastie mit dem Titel ‚Tawārīḫ as-salāṭīn al-ʿuṯmāniyya' (‚Die Geschichte der osmanischen Sultane'), die bis 885/1480 reicht.[214] Ein gewisser Ḥasan b. Maḥmūd Bayātī verfasste kurz nach 886/1481 einen umfangreichen Stammbaum der Osmanen.[215] Um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert entstand wiederum die kompilatorische Universalgeschichte des Meḥmed Nešrī, deren sechster Band den Osmanen gewidmet ist. Im Folgenden gilt es, die Kontinuitätsentwürfe in diesen Werken der frühosmanischen Hofgeschichtsschreibung und die hierin erkennbaren Akte kultureller Rückbindung im Zusammenhang mit dem Prozess der Bildung einer osmanischen Identität und der Legitimierung der osmanischen Herrschaft zu beleuchten.

209 Bazm u Razm. Ed. *Köprülü*, 388, zit. n. *Giesecke*, Werk (1940), 82.
210 Näheres hierzu bei *İnalcık*, Rise (1962); *Ménage*, Annals of Murād II (1976).
211 Gazavât-ı Sultân Murâd. Ed. *İnalcık / Oğuz*.
212 Behǧet ut-tewārīḫ. Ed. *Seif*.
213 Destân d'Umur Pacha. Ed. *Mèlikoff*; Düstūrnāme-i Enverī. Ed. *Öztürk*.
214 Tārīh-i Nišānǧı Meḥmed Paša. Ed. *Ramaḍān-zāde*; eine Übertragung ins Türkei-türkische bietet Qaramānī Nišānǧı Meḥmed Pāšā, Tewārīḫ. Ed. *Hakkı*.
215 Câm-ı Cem Âyîn. Ed. *Kırzıoğlu*.

Formen und Funktionen kultureller Rückbindung
im Prozess osmanischer Identitätskonstruktion

Der erste Ansatz, oder: Wie man aus der Not eine Tugend macht

Wenden wir uns zuerst Aḥmedī zu. Dieser schrieb am Hof des osmanischen Teilherrschers (Emīr) Sulaymān, dessen Kerngebiet die rumelischen Besitzungen der Osmanen waren und der in Edirne residierte. Es ist anzunehmen, dass Aḥmedī um 1404, also etwa zwei Jahre nach der verheerenden Niederlage von Ankara, am Hofe Sulaymāns Aufnahme fand. Bis ca. 789/1387 hielt er sich am Hofe des Germiyāniden Sulaymān Šāh in Kütahya (dem ehemals byzantinischen Cotyaeum) auf. Das Fürstentum Germiyān war seinerzeit nicht nur einer der bestimmenden Machtfaktoren unter den westanatolischen Fürstentümern, im Gegensatz zum Herrschaftsbereich der Osmanen war es auch eines der kulturellen Zentren Kleinasiens.[216] Aḥmedī verließ die germiyānische Fürstenresidenz jedoch, vermutlich weil diese einen Großteil ihres Glanzes durch die andauernden Gebietsverluste an die Osmanen eingebüßt hatte. Wohl auf Veranlassung des kunstsinnigen Germiyān-Fürsten Sulaymān Šāh hatte er jedoch schon mit der Arbeit an seinem in gebundener türkischer Sprache verfassten ‚Iskendernāme' (‚Alexander-Buch') begonnen, die er wohl um 792/1390 abschloss. In Form von Gesprächen zwischen Alexander und Aristoteles bietet Aḥmedī in diesem enzyklopädischen Werk unter anderem auch eine Weltgeschichte mit einzelnen Darstellungen und Bewertungen der bedeutenden Königreiche und Herrschaften.[217]

Am osmanischen Hof in Edirne angelangt, stieg Aḥmedī rasch zum Gesellschafter Emīr Sulaymāns auf und widmete ihm dann auch sein ‚Iskendernāme'. Bei der Hofgesellschaft hinterließ das Werk jedoch nicht den erwarteten Eindruck, was vermutlich daran lag, dass die lange Reihe der vorgestellten Herrschaften mit den Ǧalā'iriden endete. Der Begründer dieser Dynastie fungierte seinerzeit als mongolischer Statthalter in Anatolien, seine Nachfahren herrschten dagegen als Teilerben des letzten Ilkhan[218] Abū Sa'īd (regn. 717–736/1317–1335) über ein kurzlebiges Reich im westiranisch-mesopotamischen Raum mit Bagdad als Zentrum. Aus osmanischer Sicht muss aber gerade die Tatsache, dass die Reihe allbekannter Herrschergeschlechter mit den Ǧalā'iriden ihr Ende fand, besonders ehrenrührig gewirkt haben. Schließlich fand Sultan Aḥmad Ǧalā'ir (784–813/1382–1410)[219] vor der Verfolgung Tīmūrs bei Bāyazīd I. Aufnahme. Bāyazīds I. brüske Ablehnung der Forderung Tīmūrs, den flüchtigen Regionalfürsten auszuliefern, bildete zudem einen der Anlässe der folgenreichen Schlacht von Ankara. Es ist unschwer nachzuvollziehen, dass die Hofgesellschaft, in der sich Aḥmedī behaupten musste, auch einen Platz für die Dynastie der Osmanen im ‚Iskendernāme' beanspruchte. Diesem Druck kam der Dichter schließlich

216 Vgl. hierzu auch *Kafadar*, Between Two Worlds (1995), 134.
217 Vgl. *Kortantamer*, Leben und Weltbild (1973), 18.
218 Als Ilkhane (Īlḫāne) bezeichneten sich die mongolischen Herren Irans.
219 Vgl. hierzu *Jackson*, Art. Jalayerids (2008).

nach. Er verfasste in kurzer Zeit eine ca. 330 Doppelverse umfassende panegyrische Verschronik zur Geschichte der Osmanen und fügte sie seinem über 8 740 Doppelverse zählenden Opus Magnum bei, bezeichnenderweise direkt nach den Kapiteln zu den Ǧalā'iriden.

Am Hof in Edirne hielten sich zu jener Zeit eine Vielzahl altgedienter osmanischer Heerführer auf, die an bedeutenden Schlachten Bāyazīds I. und auch dessen Vater Murāds I. teilgenommen hatten. Es ist anzunehmen, dass dieser Personenkreis auch eine Vorstellung von der Herkunft der Osmanen und ihrer Rolle im Weltgeschehen hatte. Auffällig und für die vorliegende Untersuchung von besonderer Bedeutung ist nun der Umstand, dass der von Aḥmedī präsentierte historische Rahmen nicht über Ertuġrıl, also den Vater des Dynastiebegründers Osmān, hinausreicht. Das Wenige was Aḥmedī über Ertuġrıl zu sagen weiß, ist schnell wiedergegeben: In Begleitung zweier weiterer Führergestalten namens Kündüz Alp und Kök Alp – es bleibt unklar, ob dies Brüder oder Weggefährten Ertuġrıls sind – und einem Anhang oġuzischer (turkmenischer) Krieger, gesellt sich Ertuġrıl zum seldschukischen Sultan, der den Vorsatz zum Glaubenskrieg gefasst hat. Der Zug richtet sich in das spätere Kerngebiet der Osmanen. In der anschließenden Schlacht (gegen Ungläubige) schlägt sich Ertuġrıl wacker, macht viel Beute und erwirbt sich einen Namen.[220] Der seldschukische Sultan überträgt ihm schließlich die Führerschaft im Kampf gegen die Ungläubigen. In der Folge gelingt es Ertuġrıl, dessen Anhang stetig wächst, das zukünftige Stammland der Osmanen zu erobern. Hierauf folgt die Episode Osmāns, die mit lediglich sechs Doppelversen allerdings die kürzeste in der ganzen Dynastiegeschichte ist![221] Die Darstellung deckt sich weitgehend mit unseren heutigen historischen Kenntnissen: Osmān erobert die ersten festen Plätze in Bithynien und belagert Bursa (Brussa), stirbt aber noch vor der Eroberung der Stadt durch seinen Sohn Orḫān (1326). Mit der Schilderung der Entwicklungen unter Orḫān beginnt nach Aḥmedī dann die eigentliche Geschichte des Herrschergeschlechts. Mehr erfahren wir über die Herkunft der Osmanen und die Geburtsjahre ihrer Herrschaft aus diesem Werk nicht. Anstatt sich auf die Konstruktion einer genealogischen Herleitung zu kaprizieren, konzentrierte sich Aḥmedī vielmehr auf das Bild einer Dynastie, deren Vorrangstellung sich aus ihrer bedingungslosen Hingabe an das vermeintliche Gebot des Glaubenskampfs ergab. Eine Diskussion der Motivation Aḥmedīs würde den hier gesteckten Rahmen sprengen. Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, ist, dass Aḥmedīs Quellen, worunter in erster Linie mündliche Gewährsmänner zu verstehen sind, ihm offensichtlich keine entsprechenden Informationen boten. Zwar besteht die Möglichkeit, dass er einige Angaben ignorierte. Dies ist angesichts der Notwendigkeit, seine Anwesenheit am Hof zu rechtfertigen, jedoch nur schwer nachzuvollziehen. Jedenfalls ist die genealogische Dürftigkeit in Aḥmedīs Werk

220 Auf die historischen Zusammenhänge geht ein *İnalcık*, Osman Ghazi's Siege (1993).

221 Aḥmedi, İskender-Nāme. Ed. *Ünver*, 65b, 7587–7592.

bemerkenswert und es ist durchaus anzunehmen, dass die frühen Osmanen tatsächlich nicht über eine über Ertuġrıl hinausreichende Stammestradition verfügten.[222]

Strategien zur Bewältigung von ‚Herkunftslosigkeit'

Offensichtlich war diese ‚Herkunftslosigkeit' jedoch eine nicht unwesentliche Belastung für das osmanische Selbstbewusstsein, zumal anzunehmen ist, dass sie sich gerade auch in der Auseinandersetzung mit den turkmenischen Fürstentümern Anatoliens, die über eine längere Herrschaftstradition verfügten, nachteilig auswirkte. Die in hohem Grade anachronistische, episch verbrämte Geschichte der Karamanen, der vehementesten turkmenischen Gegner der Osmanen, aus der Feder eines gewissen Šikārī (gest. um 912/1506), lässt zumindest erahnen, mit welchen Argumenten die stammverwandten Herrschaften Anatoliens gegen die Osmanen polemisierten. Unter den anti-osmanischen Argumenten finden sich an vielen Stellen dieses Werks zwar Aussagen über die Wort- und Vertragsbrüchigkeit der Osmanen[223] wie auch der schon im ‚Bazm u Razm' vorhandene Vorwurf, dass diese Freund nicht von Feind unterscheiden konnten.[224] Weit häufiger und gehaltvoller sind dagegen Formulierungen, die sich auf die Herkunftslosigkeit bzw. die nicht-fürstliche Abkunft der Osmanen beziehen.[225] Die Bedeutung dieser Karamanengeschichte liegt darin, dass sie – in Bezug auf die osmanischen Darstellungen – eine alternative Geschichtsdeutung und einen kontrastiven Identitätsentwurf bietet, der zumindest eine Ahnung von der Beschaffenheit des Legitimationsdrucks vermittelt, mit dem sich die Osmanen in Anatolien konfrontiert sahen.

Eine zielgerichtete Auseinandersetzung mit dieser Frage fand auf osmanischer Seite jedoch erst zur Zeit Murāds II. (824–855/1421–1451) statt, die für die osmanische Geschichtsschreibung und Identitätskonstruktion von nachhaltiger Bedeutung war. Murād II. leitete nicht nur eine Phase der ‚expansiven Restauration' ein, er tat sich vielmehr auch als Förderer von Wissenschaft und Kunst und von Übersetzungen persisch- und arabischsprachiger Texte ins Osmanisch-Türkische hervor.[226] Zwar entstanden unter seiner Ägide keine Werke, die sich ausdrücklich mit der Geschichte der Dynastie beschäftigten. Sie ist für die kommende osmanische Geschichtsschreibung dennoch insofern von großer Bedeutung als zu jener Zeit die ersten annalistischen Jahresberichte entstanden, die zu einer wichtigen Quelle osmanischer Geschichtsschreibung werden sollten. Auch setzte dieser Herrscher einen Grundstein für die Entdeckung und Festschreibung einer ganz besonderen türkisch- bzw. oġuzisch-osmanischen Identität.

222 Vgl. hierzu auch *Werner*, Geburt (1978), 99–101; *Imber*, Ottoman Empire (2002); *Kafadar*, Between Two Worlds (1995).

223 Şikârînin Karaman Oğulları Tarihi. Ed. *Koman*, 142; 159; 161f.; 165; 182.

224 Şikârînin Karaman Oğulları Tarihi. Ed. *Koman*, 165.

225 Şikârînin Karaman Oğulları Tarihi. Ed. *Koman*, 78; 130f.; 141; 161–163.

226 *Björkmann*, Art. Die Altosmanische Literatur (1965), 426. Vgl. hierzu auch *Köprülü*, Art. Türken (1934); *Lindner*, Anatolia (2009), 134f.; *Ocak*, Social, Cultural and Intellectual Life (2009) 406–411.

Dies zeigt sich etwa darin, dass Murād II. gezielt Bezug nahm bzw. nehmen ließ auf oġuzische Abstammungsmythen und Identitätsmerkmale, wie sie nun auch durch die ins Türkische übersetzten Quellen bekannt wurden und zur Verfügung standen. Von nachhaltiger Bedeutung war in dieser Beziehung das kompilatorische Übersetzungswerk ‚Selčuknāme' bzw. ‚Oġuznāme' des Yazıġıoġlu ʿAlī aus dem Jahre 829/1425.[227] Als Grundlage seines Werks diente Yazıġıoġlu ʿAlī, der vermutlich ein Kanzleibeamter war, die in hochelaboriertem Persisch verfasste Geschichte der Rūmseldschuken des spätseldschukischen Beamten Ibn Bībī (gest. n. 1284). Yazıġıoġlu ʿAlī reicherte diese stilistisch zwar verbose, mit Blick auf die historiographische Darstellung jedoch umso nüchternere Seldschukengeschichte, die den Zeitraum von 588/1192 bis 679/1280 abdeckt, allerdings mit einer Vielzahl an Versatzstücken aus anderen, schriftlichen wie mündlichen Quellen (und eigenen Erfindungen?) an.[228] Was dabei herauskam, war eine alles andere als wort- und inhaltsgetreue Wiedergabe des von Ibn Bībī verfassten Textes, der es durchaus vermied, die genealogische und ethnische Herkunft der rūmseldschukischen Dynastie zu thematisieren. Yazıġıoġlu dagegen lieferte eine Geschichte der Oġuzen, das heißt derjenigen türkischen Stämme Mittelasiens, aus denen die beiden Herrschergeschlechter der Seldschuken und der Osmanen hervorgegangen sein sollen. Als eine seiner schriftlichen Quellen lässt sich rasch die in persischer Sprache verfasste Universalgeschichte ‚Ǧāmiʿ at-tawārīḫ' (‚Sammler der Historien') des ilkhanischen Historiographen, Gelehrten und Staatsmanns Rašīd ad-Dīn Faḍlullāh (gest. 718/1318) identifizieren.[229] Im Gegensatz zu den anderen Teilen seiner Universalgeschichte beruht die Oġuzengeschichte Rašīd ad-Dīns nicht auf schriftlichen Quellen. Sie ist vielmehr die Niederschrift „mündlicher, volkstümlicher Überlieferung[en], in welchen Legende und Realität (…) miteinander verschmelzen".[230]

Im Zentrum dieser Überlieferungen steht der Heros eponymos ‚Oġuz'. Ausschlaggebend für die Zwecke der osmanischen Identitätskonstruktion und Superioritätspropaganda war jedoch weniger die Darstellung seiner Welteroberung und -ordnung, als vielmehr das Verhältnis zwischen seinen sechs Söhnen und deren insgesamt vierundzwanzig Nachkommen, die wiederum als Urväter der vierundzwanzig oġuzischen Stämme galten.[231] Yazıġıoġlu ʿAlī übernahm die Darstellung Rašīd ad-Dīns,[232] wonach

227 Yazıcızâde ʿAlī, Tevârîh-i Âl-i Selçuk. Ed. *Bakır*. Vgl. hierzu auch *Imber*, Ottoman Dynastic Myth (1987), 16f.

228 Vgl. hierzu auch *Erzi*, İbn Bîbî (1987), 715f.

229 An dieser Stelle sei lediglich auf die deutsche Übersetzung der Oġuzengeschichte im Ǧāmiʿ at-tawārīḫ verwiesen: Geschichte der Oġuzen. Ed. *Jahn*.

230 Geschichte der Oġuzen. Ed. *Jahn*, 7.

231 Die älteste Aufzählung dieser Stämme findet sich im enzyklopädischen Lexikon ‚Diwān-i Luġat at-Turk' von Maḥmūd al-Kašġarī (verfasst um 470/1077), worin allerdings nur 22 Stämme namentlich erwähnt sind. Die älteste komplette Liste lieferte Rašīd ad-Dīn. Zu al-Kašġarī vgl. *Dankoff*, Qarakhanid Literature (1992); *Ders.*, Kāšġārī (1972).

232 Vgl. hierzu auch *Sümer*, Oğuzlar (1999), 229f.

der Haupterbe des Oġuz sein ältester Sohn Kün („Sonne") Ḫān[233] war, den wiederum dessen Sohn Qayı beerbte. Diesen Qayı reklamierte Yazığıoġlu ʿAlī als Stammvater der Osmanen,[234] eine Praxis, die die anschließende osmanische Geschichtsschreibung in mehr oder weniger abgewandelter Form übernehmen sollte. Dass Murād II. sich gezielt dieser genealogischen Stammesliste bediente und die Propaganda der Abkunft seines Geschlechts vom vermeintlich vornehmsten Oġuzenstamm forcierte, geht u. a. auch daraus hervor, dass er das Stammeszeichen der Qayı, das bei Rašīd ad-Dīn und dann auch bei Yazığıoġlu ʿAlī aufgeführt wird, als Siegel auf seine Münzen prägen ließ.[235] Trotz des offenkundigen Interesses dieses Herrschers an der Konstruktion historischer Kontinuitäten und der Etablierung einer bestimmten Vorstellung vom Ablauf von Geschichte, kam es erst in der Ära seines Sohnes Meḥmeds II., des Eroberers Konstantinopels und Vollenders der Zentralisierungsbestrebungen zur Entstehung einer regelrechten Reichsgeschichtsschreibung.[236]

Die Weiterentwicklung der osmanischen origo-Erzählung.

Das erste historiographische Werk aus dieser Zeit ist die um 864/1459 verfasste Universalgeschichte ‚Behǧet üt-tewārīḫ' des osmanischen Diplomaten und Gelehrten Mawlānā Šükrullāh.[237] Dieser berichtet, wie er im Jahre 852/1449 von Murād II. als Botschafter an den Hof des hochgebildeten und seinerzeit mächtigen Qaraqoyūnlū-Fürsten Mīrzā Ǧihānšāh[238] (vermutl. in Tabrīz) gesandt wurde. Die Dynastie der Qaraqoyūnlū entstammte vermutlich dem Stamm der Yıva (oder Īvä) und wies als solche ebenfalls eine oġuzische Stammesgenealogie auf. Šükrullāh berichtet, wie er von Ǧihānšāh zu einer vertraulichen Privataudienz geladen wurde, bei welcher der Herrscher auf verwandtschaftliche Bindungen zwischen seinem und dem Hause Osman hingewiesen habe. Zum Beweis sei dem Botschafter eine „in mongolischer Schrift abgefasste" Oġuzengeschichte vorgelegt worden, aus welcher er die Namen der sechs Söhne des Oġuz erfahren habe. Oġuz selbst sei wiederum ein Nachfahre Japhets, des Sohnes Noahs. Mīrzā Ǧihānšāh habe ihm sodann die genealogische Abkunft der Osmanen erklärt: Diese stammten demnach nicht wie von Yazığıoġlu ʿAlī behauptet von Kün („Sonne") Ḫān ab, sondern von einem anderen Sohn des Oġuz namens Kök

233 *Kün* = türk. „Sonne"; die anderen Söhne Oġuz Ḫāns heißen *Kök* = „Himmel", *Yir* = „Erde", *Teñiz* = „Meer", *Ay* = „Mond", *Yıldız* = „Stern".

234 Vgl. *Imber*, Dynastic Myth (1987), 17.

235 Vgl. *Imber*, Dynastic Myth (1987), 12; *Kabaklarlı*, Mangır (1998), 109f.; 121; 134. Ich danke Herrn Prof. Lorenz Korn für diesen Hinweis. *Edhem*, Meskukat-ı Othmānī (1334/1916), 49; 58; 68.

236 Vgl. hierzu *Werner*, Sultan Meḥmed (1982). Zu *Franz Babingers* Werk ‚Meḥmed der Eroberer' (1953), das vor allem außerhalb der Osmanistik immer noch als unverzichtbar bewertetet wird, vgl. jetzt *Heywood*, Meḥmed II (2008).

237 Zur Person, dem Werk und der Handschriften vgl. Behǧet ut-tewārīḫ. Ed. *Seif.* und Behçetü't-Tevârih. Ed. *Atsız*, 39–44.

238 Zu dieser historischen Persönlichkeit vgl. *Minorsky*, Jihān-Shāh Qaraqoyūnlū (1954).

(„Himmel") Alp – man erinnere sich an dieser Stelle des gleichnamigen Weggefährten Ertuġrıls in Aḥmedīs Chronik! Ertuġrıl wiederum sei dessen Nachfahre in der 45. Generation,[239] während die Qaraqoyūnlū-Abkömmlinge des Teñiz („Meer") Alp seien. Interessant ist die Schlussfolgerung, die Ğihānšāh nach Šükrullāh aus dieser Genealogie abgeleitet haben soll. Zwischen beiden Geschlechtern bestehe ein Unterschied wie zwischen „Himmel" (*Kök*) und „Meer" (*Teñiz*), was wiederum bedeute, dass die Abkunft der Osmanen (buchstäblich) höher sei als die der Qaraqoyūnlū.[240] Šükrullāh legte sein Werk um 1459 Meḥmed II. vor. Die Urfassung stieß beim Sultan jedoch auf Ablehnung, eben weil in ihr von einem Verwandtschaftsverhältnis der Osmanen zu den Qaraqoyūnlū die Rede war. Dies widersprach offenbar der Programmatik dieses Herrschers, der die Superiorität der Osmanen gegenüber allen anderen türkischen Herrschaften zu zementieren suchte. In der überarbeiteten Fassung verzichtete Šükrullāh denn auch auf den Passus der vermeintlichen Verwandtschaft zwischen Osmanen und Qaraqoyūnlū. Er macht in dieser zweiten Version zwar keine Angaben zu seinen Quellen, neben den annalistischen Jahresberichten (*takvīm*) stützte er sich jedoch unzweifelhaft auch auf das Werk Aḥmedīs. Von ihm übernahm er die Stilisierung der Osmanen zu vollkommenen Glaubenskämpfern, relativierte dabei aber auch das in dieser Vorlage angedeutete Verhältnis Ertuġrıls zum seldschukischen Sultan. So sei dieser Ahnherr der Osmanen nicht nur „mit gleich (sic) dem Hause Salguḳ" nach Kleinasien gelangt, sondern habe dem Sultan gegenüber auch selbstbewusst „seine Bedingungen für eine Gefolgschaftsleistung" vorgebracht, worauf er „vollkommene ehrenvolle Anerkennung" gefunden habe.[241] Den Osmanen wird hiermit nicht nur eine, mit Blick auf die Turkmenen Anatoliens, vorzügliche Abkunft beschieden. Der Ahnherr Ertuġrıl wird vielmehr als ein seiner Herkunft und Stellung bewusster und selbstbewusster Führer dargestellt, der sogar von den allseits geachteten seldschukischen Sultanen respektiert wurde.

Enverī, der um 870/1465 das epische Werk ‚Düstūrnāme' verfasste, hinterließ wiederum eine eigene Version der Oġuzen- resp. Osmanengeschichte. Die Originalität Enverīs beschränkt sich indessen nicht auf eine von den älteren abweichende Genealogie, die im Endeffekt den osmanischen Suprematieanspruch freilich ebenso stützt. Die Darstellung im ‚Düstūrnāme' ist vielmehr auch das Produkt einer Integrationsleistung. Enverī verband die Oġuzengeschichten einerseits mit der islamischen Prophetengeschichte und anderseits mit populären epischen Überlieferungen aus dem persischen Kulturraum, die zum kulturellen Gemeingut der muslimischen Bevölkerung auch Kleinasiens gehör(t)en. Aus dem mythischen Stammvater Oġuz wird bei Enverī der Sohn einer (engelsgleichen!) türkischen Prinzessin und eines Prophetengefährten. Nach Enverī hörte Oġuz eigentlich auf den gut islamischen Namen Sulaymān (Salomo) und

239 Vgl. hierzu aber auch die widersprüchliche Angabe in der Version im Behçetü't-Tevârih. Ed. *Atsız*, 51.

240 Vgl. Behçetü't-Tevârih. Ed. *Atsız*, 51.

241 Vgl. Behğet ut-tewārīḫ. Ed. *Seif*, 76f.

war ein gläubiger Muslim. Er heiratete ein Mädchen aus dem Geschlecht der Seldschuken. Die Braut stellte sich jedoch rasch als Ungläubige heraus (!), weshalb er sie verstieß und eine Tochter der ehrbaren Wesirsdynastie der Barmakīden[242] zur Frau nahm. Es sei diese glückliche Verbindung gewesen, aus der Qayı hervorging, der – in Analogie zum mythischen iranischen Weltenherrscher – auch Ǧamšīd genannt wurde und die Herrschaft über die Welt (und seine fünf Brüder) innehatte. Enverī verband hiermit geistig-moralische Vorzüglichkeit mit traditionellem Herrschertum und erklärte diese Eigenschaften zum erblichen Besitz der osmanischen Dynastie.[243]

Auch der osmanische Staatsmann (Nišānǧı) Qaramānī Meḥmed Paša nahm in seiner 885/1480 fertiggestellten Weltgeschichte die osmanische Abkunft von Oġuz Ḫān auf, präsentierte dabei aber ebenfalls eine eigene Variante. Auch in seiner Konstruktion ist Qayı(q) Alp ein Nachfahre des Oġuz (und Japhets), der sich durch vornehme Abkunft, reines Wesen und edle Gesinnung auszeichnete. Dieser sei 656/1258, das heißt dem Jahr der mongolischen Eroberung Bagdads, ‚gemeinsam' mit den Seldschuken vor dem Terror der ungläubigen Mongolen nach Kleinasien geflüchtet. Von diesem stamme, über einen gewissen Kök Alp und dessen Sohn (!) Kündüz Alp – man denke erneut an den Namenkatalog bei Aḥmedī – Ertuġrıl ab. Dieser sei ein „heldenhafter, großer Emīr" gewesen, dem neben Anstand, Großmut und Aufrichtigkeit die unbedingte Treue gegenüber dem Glaubenskampfgebot zu Eigen war und dem im Traum die künftige Weltherrschaft seines Geschlechts offenbart wurde. Mit dieser auf Arabisch, der Sprache der Gelehrten, abgefassten Darstellung lieferte Meḥmed Paša als Angehöriger des engsten Kreises um Sultan Meḥmed II. einen weiteren Beitrag, der das überragende Selbstbild der Osmanen und ihren Vorzüglichkeitsanspruch stützte.

Kurz nach 886/1481 entwarf Ḥasan b. Maḥmūd Bayātī, der dem prominenten oġuzischen Stamm der Bayāt entstammte, ein ausführliches Geschlechtsregister des Hauses Osman mit dem Titel ‚Ǧām-i Ǧem āyīn'. Bayātīs Werk ist insofern bedeutsam, als es der bis dahin mehr oder weniger vagen Genealogie der Osmanen durch die Präsentation eines lückenlosen Stammbaums von siebzig (!) Generationen, der vom Stammvater Adam über Seth, Methusalem, Noah, Oġuz usw. bis zum damaligen osmanischen Herrscher Bāyazīd II. (886–918/1481–1512) reicht, eine veritable Form gab. Das Besondere hieran ist, dass Bayātī es nicht allein bei der Auflistung von Namen beließ. Jedes Glied in der Kette wurde von ihm mit einem eigenen Abschnitt bedacht, worin in unterschiedlich ausführlicher Form die wichtigsten ‚Fakten' aus dem Leben der jeweiligen Figur, wie Lebensdauer, Geistesart, Tugenden und Taten erläutert werden. Zu den (heidnisch-)türkischen Namen, die im Gegensatz zu denen aus der (biblisch-)islamischen Tradition notwendigerweise in der Überzahl sind, lieferte der Verfasser zudem Etymologien, die bisweilen jedoch nicht minder phantastisch anmuten als die gesamte Liste. Es ist durchaus anzunehmen, dass zeitgenössische Rezipienten

242 Zu dieser legendären persischen Wesirsdynastie aus der Frühzeit des ʿabbāsidischen Kalifats vgl. *Sourdel*, Art. Al-Barāmika (1979).

243 Vgl. *Imber*, Dynastic Myth (1987), 18.

dieser pseudo-dokumentarischen Übersicht sogar referenzielle Bedeutung zumaßen, da die präsentierte ungebrochene Linie keinesfalls ein Novum darstellt, sondern sich als Vervollständigung der bereits etablierten, aber nicht lückenlos durchleuchteten Kontinuitätsfiktion verstehen lässt. Dies zumal Bayātī der Notwendigkeit eines Autoritätsnachweises durch die geschickte Behauptung nachkam, dass seine Darstellung lediglich die Paraphrase eines (angeblichen) älteren ‚Oġuznāme', das heißt einer bereits verschrifteten Geschichte der Oġuzen – etwa das Werk des Yazığıoğlu ʿAlī? – sei.

Gewissermaßen den Abschluss dieses nur bedingt gelenkten und lenkbaren organischen Prozesses der Entdeckung und Etablierung einer historischen Selbstverortung bildet die Weltgeschichte ‚Ğihān-nümā' (‚Weltenschau') des osmanischen Gelehrten Meḥmed Nešrī. Der sechste und einzig erhaltene Teil dieses Werks ist, im Sinne des hier diskutierten Prozesses der Stiftung von Kontinuität bzw. Aneignung von Geschichte, dem Hause Osman gewidmet. Der zeitliche Rahmen dieser stilistisch schlicht gehaltenen Darstellung, die mit den Worten *Haḏā kitāb-u tārīḫ-i āl-i ʿOṯmān*, das heißt „Dies ist das Buch der Geschichte des Hauses Osman", eingeleitet wird, reicht von der mythischen Vorzeit bis in das Jahr 886/1481 bzw. 890/1485. Nešrī beginnt bei einem gewissen, von Bayātī aufgeführten Bolğas, Sohn des Japhet,[244] der als Urvater der türkischen und mongolischen Völkerschaften und Großvater des bereits hinlänglich bekannten mythischen Oġuz vorgestellt wird. Auf die Taten des Oġuz und seiner Erben folgt die Darstellung der Herrschaft der Seldschuken, wobei unzweifelhaft das Geschichtswerk des Yazığıoğlu ʿAlī als Vorlage diente. Hieran schließt sich die eigentliche Geschichte des Hauses Osman an. Was die Angaben im Einzelnen angeht, ist das Werk durchaus nicht originell. Auch handelt es sich offensichtlich um eine Kompilation, die Nešrī unter Umständen sogar nur kopiert und nicht selbst angefertigt hat. All dies tut der Bedeutung dieser Osmanengeschichte, vor allem unter dem hier beachteten Gesichtspunkt, jedoch keinen Abbruch. Denn Nešrī war von überragender Bedeutung für die auf ihn folgende Reichsgeschichtsschreibung und beeinflusste in gewissem Sinn auch die ältesten literarischen Darstellungen osmanischer Geschichte in Europa: „In the Ottoman Empire his work was used extensively by nearly all the historians of the Classical Age of literature which began during that reign [d. h. der Herrschaft Bāyazīds II. 1481–1512]; while in Europe, long before Hammer used it for his ‚Geschichte des Osmanischen Reiches' (1828–35), Neshrī's account of events had been known from Leunclavius's ‚Historiae musulmanae Turcorum … libri xviii' (Frankfurt, 1591), which served as a main source of Richard Knolles's ‚Generall historie of the Turkes' (London, 1603)".[245] Zu Nešrīs Zeit hatte sich das durch die vorhergehenden Autoren entdeckte und stetig weiter entwickelte spezifische ‚Wissen' um die Herkunft und welthistorische Bedeutung des osmanischen Herrschergeschlechts

244 Nach Bayātī lautete sein eigentlicher Name ‚Türk'! Vgl. Câm-ı Cem Âyîn. Ed. *Kırzıoğlu*, 382.
245 *Ménage*, Neshrī's History (1964), XIII.

offensichtlich bereits zu einem festen Bestandteil eines kollektiven Bewusstseins entwickelt. Träger dieses Bewusstseins war eine immer größer werdende Masse von Menschen, die, bedingt auch durch den real erfahrbaren Erfolg des osmanischen Projekts, sukzessive eine im weitesten Sinne als osmanisch zu bezeichnende Identität entwickelte. Nešrī gelang es, dieses Wissen in einer Form zu präsentieren, die alle vorherigen Deutungsentwürfe in den Schatten stellte. Dies gelang ihm durch eine ungleich elaboriertere narrative Struktur und einen ungleich stärkeren Bezug zum Erfahrungs- und Auslegungshorizont seiner Zeitgenossen.

Die frühosmanische (Hof-)Geschichtsschreibung im Spiegel kultureller Rückbindung

Theodor Seif deutete die Entstehung der frühosmanischen Geschichtsschreibung als eine Reaktion auf die Erkenntnis, ein Reich errichtet zu haben.[246] Deutlicher wurde Victor Ménage, dem zufolge die Osmanen, nachdem sie unter der Herrschaft Murāds II. nicht nur eine besonders prekäre Phase überwunden, sondern sich sukzessive zu einer potenten Regionalmacht mit anhaltend guten Chancen entwickelt hatten, ihr gefestigtes und starkes Selbstbewusstsein auch zur Sprache bringen wollten.[247] Für Colin Imber spielt das Bedürfnis, das Eigene in einen zeitgemäßen Sinnrahmen zu stellen, dagegen eine untergeordnete Rolle. Er betont die Notwendigkeit der Osmanen, ihre Herrschaft und ihren Anspruch auf Suprematie über andere türkisch-muslimische Herrschaften zu legitimieren.[248] Dies ist insofern berechtigt, als der faktische osmanische Alleinherrschaftsanspruch, zumindest aus Sicht der unterlegenen bzw. gegnerischen turkmenischen Herrschaften Anatoliens einen unerhörten Traditionsbruch darstellte (vgl. etwa Šikārī, Astarābādī). Allerdings will Imber in den vorgestellten genealogischen Herleitungen und pseudo-historischen Konstrukten lediglich Phantasiegebilde erkennen, die vorrangig zu Legitimationszwecken entwickelt worden seien.[249] Dem ist entgegenzuhalten, dass diese Konstrukte auf historisches Wissen rekurrierten, das im türkisch-muslimischen Anatolien bereits weitgehend etabliert war. Zwar verdanken sich die osmanischen (Re-)Kontextualisierungen dieses Wissens auch einem Legitimationsdefizit. Ihre Deutung als allein phantastische Erfindungen eines bewussten, rein politischen Willens wird der Komplexität des historischen Prozesses jedoch nicht gerecht. Die in den historiographischen Werken artikulierten Vorstellungen sind vielmehr auch das Resultat der Teilhabe der Osmanen an diesem Wissen. Folglich sollte bei einer Betrachtung dieses Komplexes das eigene Interesse der Osmanen an historischer Verwurzelung nicht unterbewertet werden. Zweifellos aber entwickelte sich in diesem Prozess der Rückbindung auch ein vielschichtiges Argumentationsgerüst, dem sich die Osmanen, die von Westen aggressiv in den türkisch-muslimischen Raum

246 Vgl. Behǧet ut-tewārīḫ. Ed. *Seif*, 64.
247 *Ménage*, Beginnings (1962).
248 Vgl. *Imber*, Dynastic Myth (1987).
249 Vgl. *Imber*, Dynastic Myth (1987), 18.

eindrangen, ausnehmend zu Zwecken ihrer Legitimation und Vorzüglichkeitspropaganda bedienten. Dies gelang ihnen unter anderem durch die Forcierung schriftlicher Fixierungen ganz bestimmter historischer Kontinuitätsvorstellungen, die auf ihre Herrschaft ausgerichtet waren.

Ein Großteil der (pseudo-)historischen Informationen der hier vorgestellten Werke geht also auf eine lebendige mündliche Tradition zurück, die weit in vorosmanische Zeit reicht und ein Amalgam verschiedener Überlieferungsmuster unterschiedlicher Herkunft darstellt (vgl. insbes. Yazığioğlu, Šükrullāh, Enverī). Der Vergleich der frühosmanischen Chroniken mit Vertretern anderer Genres, wie den populären Volksromanen oder der semi-historiographisch(-hagiographisch)en Ġazavāt- und Menāqıb-nāme-Literatur bezeugt, dass es sich bei diesen Bildern keinesfalls nur um Vorstellungsmuster der elitären und literaten Hofgesellschaft handelte, sondern ausdrücklich um zeitgenössische populäre Bilder in den Köpfen der islamisch-turkophonen Bevölkerung Anatoliens und des Balkans. Dass diese Bilder und Muster „letztlich Teil der quasi-offiziellen dynastischen Genealogie wurden“[250] (insbes. Nešrī), liegt an ihrer Persistenz und bestimmenden Rolle, die sie insbesondere in der kriegerischen Grenzerkultur des turkmenisch dominierten Anatoliens und des osmanischen Balkans spielten.[251] Die osmanische Legitimitäts- und Vorzüglichkeitspropaganda konnte an eine Anknüpfung auch an diese traditionellen Vorgaben offensichtlich nicht verzichten.

Zu bedenken ist auch, dass für die frühosmanische Zeit eine klare Trennung der Sphären der Hoch- und der Volksliteratur nicht vorgenommen werden kann. Hier konnten Werke volkstümlicher Gattungen aus der Oralität in die literarischen Formen gebildeter Schichten übergehen, verschriftlichtes Bildungsgut wiederum konnte durchaus „in die orale Tradition zurück[kehren]“.[252] Denn insgesamt waren Texte der Volksliteratur „weder radikal anders als die Literatur der Gebildeten, noch waren sie völlig durch diese bestimmt.“[253] Mündliche Überlieferung ist jedoch, „so wichtig sie auch (als Quelle) für die Geschichtsschreibung ist, wenig dauerhaft. Sie rückt zudem leicht in den Bereich der Sage (der fabula), des Gerüchts (der fama) und der Dichtung (des Fiktiven). Schriftlichkeit hingegen scheint die dem Tatbestand des Historischen angemessene Form der Vergangenheitskenntnis zu sein.“[254] Nicht umsonst verweisen denn auch einige der Autoren auf angebliche ältere Texte, die ihnen vorgelegt worden seien (Šükrullāh) oder die sie selbst eingesehen und ihrem eigenen Werk zu Grunde gelegt hätten (Bayātī, Nešrī). Mit der Verschriftlichung wandelt sich jedoch auch die grundlegende gesellschaftliche Funktion historischer Überlieferung. Trug sie ehedem –

250 *Imber*, Dynastic Myth (1987), 8, eigene Übersetzung.

251 Eine anschauliche Diskussion der allgemeinen Bedingungen im Anatolien des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts, die zur Aufrechterhaltung dieser Geisteshaltung und zur Entwicklung einer tradierungswürdigen Überlieferung beitrugen bietet *İnalcık*, Osman Ghazi's Siege (1993).

252 *Flemming*, Verhältnis (1990), 477.

253 *Flemming*, Verhältnis (1990), 477.

254 *Goetz*, Verschriftlichung (1993), 232; vgl. hierzu auch *Bowra*, Heldendichtung (1964), 590f.

neben einem durchaus ernst zu nehmenden Unterhaltungswert – eine selbstvergewissernde und kontinuitätsstiftende Funktion vor allem innerhalb eines größeren, das heißt islamischen Rahmens (Vertreter des Islam gegen den ‚Unglauben'), so wurde die sozialisierende und binnenintegrative Rolle des (mündlich) überlieferten Wissens durch die offensichtlich auch politisch motivierte Verschriftlichung zielgerichtet im Sinne der Stiftung und Festigung eines spezifischen osmanischen Wir-Gefühls funktionalisiert. Auf eine solche Entwicklung spielt Franz H. Bäuml an, wenn er feststellt, dass „ein Kanon (…) regulative Funktionen [hat]: er fördert die Festigung der Macht durch normierende Setzung von Werten und Bewertungen".[255] Betont sei allerdings, dass die Verfasser der vorgestellten Quellen keinesfalls ein festgefügtes Corpus an Informationen bzw. eine starre Rekonstruktion vermeintlich historischen Geschehens lieferten. Vielmehr entnahmen sie ihrerseits einem umfangreichen Schatz an Gewissheiten immer nur bestimmte Teile, während sie manches Andere übergingen – man denke etwa an das unliebsame Verwandtschaftsverhältnis mit dem Herrscherhaus der Qaraqoyūnlū oder an die allenthalben erkennbaren kleinen und größeren Unterschiede zwischen den einzelnen Werken. So sind auch die frühosmanischen (Hof-)Geschichtsschreiber, die oft in einem starken Abhängigkeitsverhältnis zu den Herrschenden standen, Schleusenwärter des historischen Wissens, indem sie manches durchließen und anderes nicht, indem sie eine Sichtweise tradierten und eine andere im Sande verlaufen ließen. Wir haben es also weniger mit der bloßen Repetition historischen Wissens zu tun als vielmehr mit der Integration von Teilen historischer Gewissheiten in einen ganz bestimmten, nicht beliebigen Interpretationsrahmen.

Die hier vorgestellten frühosmanischen historiographischen Produktionen, in denen sich ganz bestimmte kulturelle Rückbindungsakte niederschlugen, bestätigen den Befund Jan Assmanns, dass „jeder tiefere Kontinuitäts- und Traditionsbruch (…) zur Entstehung von Vergangenheit führen [kann], dann nämlich, wenn nach solch einem Bruch ein Neuanfang versucht wird" und dass diese „Neuanfänge, Renaissancen, Restaurationen (…) immer in der Form eines Rückgriffs auf die Vergangenheit"[256] auftreten. Ein Umstand, den der Osmanist Cemal Kafadar mit Bezug auf die hier beleuchteten genealogischen Entwürfe der Osmanen treffend als „creative rediscovery"[257] bezeichnet. Diese kreative Wiederentdeckung hängt eng einerseits mit dem dezidierten historischen Interesse Murāds II. zusammen, der durch seine Eigenschaft als Förderer von Kunst und Literatur als eigentlicher Motor einer osmanisch-oġuzischen Renaissance zu betrachten ist. Andererseits ist auch ein deutliches politisches Interesse sowohl Murāds II. als auch seines Sohnes Meḥmeds II. zu erkennen. Beide förderten in unterschiedlichem Maße Werke, die durch gezielte Anbindung an eine (fiktive) Stammesgenealogie dazu beitrugen, die Legitimität des Herrschaftsanspruchs der Dynastie zu untermauern. Die Leistung der unter ihrer Ägide schreibenden Historiographen liegt in

255 Vgl. *Bäuml*, Verschriftlichte Mündlichkeit (1993), 259.
256 *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2007), 32.
257 *Kafadar*, Between Two Worlds (1995), 122.

der Kontextualisierung eines unter der türkisch-muslimischen Bevölkerung etablierten historischen Wissens, in eine auf die Osmanen hinführende Weltsicht. Dies diente auch dem Ziel, eine hinlängliche Erklärung für das faktische historische Geschehen, das heißt die zunehmende Machtakkumulation der osmanischen Herrschaft zu liefern. Die kreative Wiederentdeckung der osmanischen Herkunft aus dem vornehmsten Stamm der Oġuzen (Qayı) war folglich auch eine Sache affektiver Bindung.[258] Diese (wieder-) entdeckte Genealogie ist folglich nicht allein als propagandistisches Mittel zur Untermauerung des osmanischen Herrschaftsanspruchs über andere türkisch-muslimische Gruppen und Herrschaften in Anatolien zu werten. Vielmehr entspricht sie wohl auch einer als wahr angenommenen Vorstellung von der Abkunft des Herrscherhauses, die das Eigene, das heißt das Osmanisch-Sein in eine Tradition der Vorzüglichkeit setzte. Andernfalls wäre sowohl die dauerhafte Rechtfertigung der Osmanen als gottgewollte und per se sieg- und ehrenreiche Herrscherdynastie als auch der befriedigende Bezug zu ihr nicht aufrecht zu erhalten gewesen.

Şevket Küçükhüseyin

Systematischer Vergleich

Nach der Darstellung der Einzelbeispiele geht es im vorliegenden Kapitel nun darum, diese systematisch miteinander zu vergleichen, um auf dieser Grundlage Aussagen zum Funktionieren und den Funktionen kultureller Rückbindung treffen zu können. Hierzu ist es notwendig, sich mit den verschiedenen ‚Objekten der Rückbindung', den dabei verwendeten ‚Methoden, Modi und Präsentationsformen', den damit verbundenen ‚Zielen und Absichten', schließlich deren ‚Ursachen' auseinanderzusetzen.

Quellengrundlage und Interpretationsfreiräume

Zuvor ist jedoch Folgendes zu berücksichtigen: Jedes Fallbeispiel wurde auf der Basis unterschiedlicher Quellen rekonstruiert. Da die Quellengrundlage letztlich die jeweils vorhandenen Interpretationsfreiräume festlegt, erscheint es sinnvoll, sich zunächst vergleichend mit der Aussagekraft der Quellen zu beschäftigen: Den eindeutigsten Fall liefert dabei das Beispiel der Märtyrer von Córdoba. Hier haben wir es mit einem apologetischen Werk des Albarus zu tun, das unter anderem auf der Grundlage kanonischer christlicher Texte die Legitimität der Märtyrerbewegung beweisen will. Es handelt sich somit um einen argumentativen Text, der ein festgesetztes Ziel verfolgt und unter Zuhilfenahme einer durchdachten Beweisführung zu überzeugen sucht.

In anderen Fällen ist die Aussagekraft der Quellen in Bezug auf das Gesamtthema weniger eindeutig oder liegt zumindest auf einer anderen Ebene. Zum Beispiel können

258 Vgl. *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2006), 34; vgl. hierzu auch *Straub*, Geschichten erzählen (1998), 131f.

Fragen der Autorschaft die Interpretation erschweren, so etwa bei der Analyse der westgotischen Genealogie des Ibn al-Qūṭiyya: Diese ist in einen historiographischen Text eingebettet, der zwar Ibn al-Qūṭiyya zugeschrieben wird, bei dem es sich allerdings um eine korrumpierte und zudem noch vergleichsweise spät entstandene Zusammenfassung von Schülernotizen handelt. Ob diese den originalen Wortlaut und die Ziele und Absichten des Ibn al-Qūṭiyya getreu wiedergeben, kann zumindest in Frage gestellt werden. Die Funktion der Genealogie ist damit wesentlich schwerer zu bestimmen. Die Frage der Autorschaft stellt sich in anderer Form auch im Fallbeispiel des ungarischen Königs Matthias Corvinus: Hier ist zwischen der humanistischen Konstruktion einer funktionalen Genealogie für die Familie Corvinus und ihrem Gebrauch im (politischen) Alltag durch die Königsfamilie zu unterscheiden. Der offenkundige legitimatorische Nutzen der Abstammungsgeschichte scheint zunächst zu implizieren, dass der König selbst die Konstruktion dieser Abstammungsgeschichte erwünscht, geplant und in Auftrag gegeben hat. Der vollkommene Verzicht von König Matthias auf die Inanspruchnahme der ‚Corvinus-Legende' und des Kognomens ‚Corvinus' für seine eigene Person erlaubt es jedoch, in Frage zu stellen, ob der König selbst als Initiator und energischer Förderer dieser Rückbindung angesehen werden muss. Bei der Konzeption der Familiengenealogie scheint es sich vielmehr um die kreative Leistung einer am Königshof tätigen humanistischen Bildungselite gehandelt zu haben, deren Vertreter durch das Aufgreifen der Familiengeschichte in historiographischen und poetischen Werken ihre eigene Position am ungarischen Königshof absichern wollten. Die Benennung von Matthias' unehelichem Sohn als ‚Corvinus' zeigt indes auch, dass der Königsfamilie das in diesem Kontext aufgekommene Kognomen zur Etablierung des Sohnes als Thronfolger dienlich erschien.

Selbst wenn die genutzte Hauptquelle eine eindeutige Aussage dazu trifft, wer als Initiator einer Rückbindung anzusehen ist, können sich allerdings weitere Interpretationsspielräume ergeben, sobald andere Quellen hinzugezogen werden, so etwa im Falle Alfreds des Großen: Die Übersetzungsbemühungen Alfreds des Großen lassen sich auf der Basis einer vom König selbst geschriebenen Einleitung, ferner mittels der biographischen Berichterstattung über den König, schließlich anhand der im Rahmen dieser Übersetzungsbemühungen ins Altenglische übertragenen Werke rekonstruieren. Da Alfred selbst erklärt, warum er als Übersetzer tätig geworden ist und Mitstreiter am Hof zu ähnlichen Leistungen animiert hat, ergibt sich zunächst ein vergleichsweise klares Bild der Hintergründe und Absichten, die diesen Fall der kulturellen Rückbindung bestimmen. Wenn man andere Quellen, vor allem die Biographie Assers, hinzuzieht, eröffnen sich weitere Interpretationsmöglichkeiten: Sowohl die zeitgenössischen erzählenden als auch die urkundlichen Quellen bieten zusätzliche Erklärungen an, die zumindest ansatzweise berücksichtigt werden müssen, weil sie eine differenziertere Sicht auf das konkrete Funktionieren dieses Falls der Rückbindung bereitstellen.

Schließlich ist auch zu berücksichtigen, dass die Art des Zugangs zum Thema die Erarbeitung unterschiedlicher Ergebnisse ermöglicht: Während die bisher genannten

Quellen zur Rekonstruktion von Fällen kultureller Rückbindung auf mikrohistorischer Ebene dienten, bietet es sich wie im Fallbeispiel der osmanischen Ursprungs- und Herkunftserzählungen auch an, durch die Untersuchung einer Serie von Texten aus einem größeren Zeitraum das Phänomen der kulturellen Rückbindung aus einer weiteren Perspektive zu betrachten: Im Beispiel der Osmanen wurden Quellen beleuchtet, die im Verlauf des 15. Jahrhunderts entstanden und im weitesten Sinn der Hofgeschichtsschreibung zuzurechen sind. Die Autoren verarbeiteten in unterschiedlichem Maße und auf verschiedene Weise Elemente sowohl aus dem mündlich überlieferten kollektiven historischen Wissensbestand der turkophonen muslimischen Bevölkerung Anatoliens als auch solche aus schriftlichen Quellen. Im Ergebnis lagen damit mehrere Varianten osmanischer Herkunftserzählungen vor, in denen dieses Material unter anderem zum Zweck der Legitimierung osmanischer Herrschaft und in der Absicht, eine spezifische osmanische Identität zu stiften bzw. zu stärken, kontextualisiert wurde.

Aus dieser Gegenüberstellung wird deutlich, dass die Rekonstruktion von Akten der Rückbindung im Einzelfall vor unterschiedliche Herausforderungen gestellt ist, die es bei der vergleichenden Analyse zu beachten gilt.

‚Objekte' der Rückbindung

Aus der Analyse der einzelnen Fallbeispiele geht hervor, dass Rückbindungen an sehr unterschiedliche ‚Objekte' erfolgen. Die jeweils untersuchten Texte beziehen sich dabei entweder auf historische Kontexte oder aber auf normative Vorbilder.

Rückbindungen an historische Kontexte können teilweise sehr konkret sein: In der Chronik des Ibn al-Qūṭiyya wird eine genealogische Verbindung zwischen diesem und dem Westgotenkönig Witiza hergestellt und somit ein konkreter Bezug zur Periode kurz vor der arabisch-islamischen Invasion der Iberischen Halbinsel geschaffen. Teilweise ist der jeweilige historische Kontext aber auch (halb-)fiktiver Natur: In der Chronik des Antonio Bonfini erfolgt eine Rückbindung sowohl an einen konkreten historischen als auch an einen halbfiktiven historischen Kontext. So wird etwa mit der Erinnerung an die Leistungen von Matthias' Vater auf konkrete Ereignisse rekurriert. Ein halbfiktiver Kontext liegt dagegen vor, wenn die Ursprünge der Herrscherfamilie in die römische Antike verlegt werden oder die Abstammung vom römischen Kaiser Sigismund dementiert wird. In den osmanischen Quellen schlagen sich schließlich historische Kontinuitätsfiktionen nieder, die das Eigene auch über konkrete historische Bezüge mit einer mythischen Vorzeit verbinden. Insgesamt scheint es, als weise die Rückbindung an historische Kontexte einen eher ‚säkularen' Charakter auf, da religiöse Rückbezüge, wenn überhaupt, eine untergeordnete Rolle spielen.

Dies kann sich ändern, sobald eine Rückbindung zu normativen Vorbildern hergestellt wird. Letztere werden hier verstanden als Autoritäten, das heißt als Handlungsvorbilder und/oder Vertreter bestimmter Normvorstellungen und Lehren, die

in Form von Schrifttum und Tradition vermittelt werden. In einigen Fällen sind diese normativen Vorbilder religiös konnotiert: Albarus von Córdoba bezieht sich auf Paulus als Garant eines ‚authentischen' Christentums. Als eines der ersten Werke zur Übersetzung wählt Alfred der Große die ‚Regula pastoralis' Gregors des Großen, der stellvertretend für christliche Herrschaftskonzepte, Wertvorstellungen und Normen steht. Im osmanischen Fallbeispiel wiederum stützen sich die Vorzüglichkeitsbehauptungen nicht allein auf das Argument einer qua Herkunft zur Herrschaft berufenen Dynastie. Das Argumentationsgerüst wird – in unterschiedlicher Intensität – vielmehr auch durch Verweise auf besondere geistig-moralische Vorzüge des Herrscherhauses, eine ererbte Glaubensfestigkeit und die unbedingte Hingabe an das vermeintliche Gebot des Glaubenskampfs verstärkt.

Gleichwohl steht auch bei der Orientierung an Autoritäten der Faktor Religion nicht unbedingt im Vordergrund: Die Chronik des Ibn al-Qūṭiyya sichert zwar die Authentizität der westgotischen Genealogie mit dem Verweis auf arabisch-islamische Gelehrte ab, die man der religiösen Sphäre zuordnen könnte. In der Chronik treten sie allerdings nicht in ihrer Funktion als Religionsvertreter, sondern als Vermittler von Traditionswissen – in diesem Fall der westgotischen Genealogie – auf. Auch im Fallbeispiel des Matthias Corvinus scheint der religiöse Faktor nur auf den ersten Blick eine Rolle zu spielen: Als deutliches Handlungsvorbild für den König wird in der Chronik des Antonio Bonfini der Vater János Hunyadi präsentiert, dessen charakterliche Tugenden wie auch seine Lebensleistung, der engagierte Kampf gegen die Türken, mehrfach gepriesen werden. Auch der mit der Geschichte des Hauses Hunyadi verknüpften antiken Familie der Corvini weist Bonfini eine Vorbildfunktion zu: Hatten die Corvini Rom vor den Barbaren beschützt, so kommt im 15. Jahrhundert mit der Verteidigung Europas vor den Türken der Familie Hunyadi eine entsprechende Aufgabe zu. Im Mittelpunkt scheint dabei jedoch nicht der christliche Auftrag zur Wahrung des Glaubens vor einem als Bedrohung empfundenen Islam zu stehen, sondern vielmehr der Schutz der eigenen Lebenswelt vor barbarischen Feinden.

Sowohl in Bezug auf historische Kontexte und normative Vorbilder lässt sich feststellen, dass die jeweils gewählten Objekte der Rückbindung alle ein gewisses historisch und/oder religiös legitimiertes Prestige verkörpern, das damit als wichtigstes Merkmal dieser Objekte erkannt werden kann.

Methoden und Modi, Adressaten und Präsentationsformen

Entscheidend für die Interpretation von Akten der Rückbindung ist, auf welche Art und Weise sie erfolgen, an welches Publikum sie sich richten und welche ‚Öffentlichkeitswirksamkeit' sie letztlich erreichen.

Anhand der untersuchten Fallbeispiele lassen sich zwei Methoden der Rückbindung erkennen. Die erste lässt sich als ‚Übersetzung' im Sinne eines sprachlichen und/oder

ideellen Transfers definieren.[259] Der Transfer erfolgt dabei aus der in Form eines Textes repräsentierten Vergangenheit in die Gegenwart: Albarus von Córdoba greift auf die Autorität des Paulus zurück, dessen Leitsätze auf die Gegenwart angewandt werden. Alfred der Große wiederum greift auf die elaborierte lateinisch-christliche Schriftkultur zurück, deren Übersetzung ins Altenglische die volkssprachliche Kultur auf ein neues Niveau hebt. Bei der zweiten Methode der Rückbindung handelt es sich um die Konstruktion einer Verbindung in eine konkrete historische Vergangenheit. Diese Verbindung kann die Form einer genealogischen Verbindungskette annehmen: Die Chronik des Ibn al-Qūṭiyya legt klar dar, in welchem Verwandtschaftsgrad dieser zu seiner Vorfahrin Sāra, einer Enkelin des Westgotenkönigs, steht. Solch eine genealogische Verbindungskette muss aber nicht unbedingt in menschliche Realitäten, sondern kann auch in die mythische Vergangenheit zurückführen: Das unter anderem auch durch Übersetzungen persischsprachiger Texte (wieder-)entdeckte Wissen über den mythischen Stammvater und Weltenherrscher Oġuz wird von den osmanischen Historiographen zur Überhöhung des osmanischen Herrscherhauses genutzt. Es wird eine Genealogie konstruiert, die schließlich in die Entwicklung eines lückenlos durchleuchteten elaborierten Stammbaums gipfelt, der die Dynastie zu Haupterben des Oġuz erklärt. Nach dieser Deutung beanspruchten die Osmanen mit der Alleinherrschaft nicht mehr und nicht weniger als das ihnen zustehende Erbe. Nicht immer scheint die Herstellung einer lückenlosen genealogischen Verbindung unbedingt notwendig: Zwar spielt das genealogische Prinzip auch im Falle des Matthias Corvinus, dessen Herkunft von der antikrömischen Familie Corvini abgeleitet wird, eine tragende Rolle. Anstelle einer lückenlosen Genealogie liefern die verantwortlichen Historiographen, allen voran Bonfini, aber nur genealogisch deutbare Ausschnitte, etymologische Anknüpfungen an bestimmte Orte oder auch legendäre Geschichten und Motive – wie den Kampf gegen die Barbarei –, die mit dem Kognomen ‚Corvinus' in Verbindung gebracht werden. Diese Form der Verbindung mit der römischen Vergangenheit, gleichsam eine ‚funktionale Genealogie', scheint zu genügen, um Alter und Würde des königlichen Familienhintergrundes glaubhaft zu vermitteln, die Herrschaft der Familie zu rechtfertigen und diese für die Zukunft mit der Bekämpfung der Barbaren zu beauftragen.

In einigen Fällen erfolgt die Rückbindung direkt: Im Falle der Anführung eines Pauluszitates durch Albarus von Córdoba oder der persönlichen Übersetzungsleistung Alfreds des Großen handelt es sich um einen direkten Zugriff auf die durch einen Text repräsentierte Vergangenheit. Häufig lassen sich allerdings auch Zwischeninstanzen erkennen, die dem Zugriff einen indirekten Charakter geben. Zwischeninstanzen tauchen zum einen auf, weil sie die Authentizität und Richtigkeit der vorgebrachten Information gewährleisten: Albarus von Córdoba bedient sich u. a. der Kirchenväter zur Unterstützung seiner Argumentation. Die Chronik des Ibn al-Qūṭiyya zitiert eine Überlieferungskette arabisch-islamischer Traditionsvermittler, deren Anführung garan-

259 Siehe zum Thema ‚Übersetzung' die oben 121, Anm. 90f. genannte Literatur.

tieren soll, dass die Darstellung des ausgehenden Westgotenreiches korrekt ist. Die osmanischen Historiographen wiederum kommen der Notwendigkeit eines Autoritätsnachweises zumeist durch Verweise auf ältere schriftliche Quellen nach. Zwischeninstanzen können aber auch eine viel eigenständigere Rolle einnehmen, wenn sie allein dazu fähig sind, eine Rückbindung herzustellen: Nur die Gelehrten und Künstler, die mit königlicher Förderung am Hof des Matthias Corvinus in Buda wirkten, verfügten etwa als ‚Spezialisten' über das notwendige historiographische und ikonographische Wissen, um eine Abstammung des Königs zu entwerfen und auf mannigfache Weise zu präsentieren.[260]

Schließlich ist darauf aufmerksam zu machen, dass die jeweiligen Akte von Rückbindung unterschiedlich präsentiert werden und sich an gänzlich verschiedene Adressatenkreise richten. Gelegentlich sind die Adressaten klar definierbar: Albarus von Córdoba richtet sich mit seinem ‚Indiculus luminosus' mit einem Arsenal von Argumenten an die christliche Gemeinde von Córdoba, die er von der Legitimität der Märtyrerbewegung überzeugen will. Dabei wendet er sich wahrscheinlich sowohl an Gleichgesinnte als auch an diejenigen, die die Legitimität der Märtyrerbewegung in Frage gestellt haben. In anderen Fällen müssen die Adressaten aus den Präsentationsformen abgeleitet werden: Im Falle Alfreds des Großen zeigt die Herstellung von mit kostbaren Lesezeichen versehenen *codices*, dass der König die Bedeutung des Übersetzungswerks durch eine reichhaltige materielle Ausstattung betonte. Durch systematische Verteilung solcher *codices* an alle Bischöfe warb Alfred aber nicht nur bei den geistlichen Führungseliten des Reiches um Unterstützung seiner angestrebten Bildungsreform.[261] Die Wahl der Volkssprache unterstreicht, dass er den Rezipientenkreis nicht mehr auf den Klerus beschränkte, sondern auf die weltliche Aristokratie erweiterte. Denn die große Bedeutung des Vorlesens in der Rezeption erleichterte die Partizipation von nicht Lesekundigen. In begrenzterem Maße dienen sprachliche Kriterien und stilistische Eigenheiten auch hinsichtlich der vorgestellten osmanischen Werke der Ermittlung des Adressatenkreises. Angesichts der Vielzahl von analysierten Texten lässt sich ein für alle geltender Adressatenkreis nicht identifizieren. Aḥmedī hatte in erster Linie die differenzierte Gesellschaft am Hof Emīr Sulaymāns vor Augen. Šükrullāh und Meḥmed Paša, die zu verschiedenen Ebenen der administrativen Elite gehörten, schrieben wohl in erster Linie für ihre Standesgenossen. Dies lässt sich auch

260 Angelockt von der Prachtentfaltung und dem Reichtum des ungarischen Hofes konnten viele Künstler ihre Projekte mit der finanziellen Unterstützung durch König Matthias realisieren. Neben der Abfassung von historiographischen oder lyrischen Werken wurde die Vergangenheit des Königs auch in Skulpturen und zahlreichen Bildern thematisiert; dabei entsprach besonders die Vielfalt der Bildprogrammatik „der Vielgestaltigkeit herrscherlichen Vermögens in der repräsentativen Öffentlichkeit." Vgl. dazu *Verspohl*, Kleinform – Großform (2000), 164.

261 Allerdings hat bereits Alfred mit einer weiteren Verbreitung durch Verleihen und Kopieren gerechnet. So ordnete er an, dass die Bischöfe ihr eigenes Exemplar immer in der Kirche aufbewahren sollten, es sei denn, sie wollten es bei sich haben, es sei ausgeliehen oder jemand kopiere es; vgl. King Alfred's West Saxon Version. Ed. *Sweet*, 9.

aus der Wahl der von ihnen verwendeten Sprachen – Persisch bzw. Arabisch – schließen. Doch auch die türkischsprachigen Quellen lassen sich nicht eindeutig einem gesellschaftlichen Segment zuordnen. Dennoch scheinen gerade sie einen hohen propagandistischen Wert gehabt zu haben, da sie auf Grund ihrer verhältnismäßig schlichten sprachlichen und stilistischen Ausgestaltung bestens dazu geeignet waren, auch breitere Schichten vor allem der städtischen turkophonen Bevölkerung zu erreichen.

Somit lässt sich eindeutig zeigen, dass Akte der Rückbindung unterschiedlich präsentiert werden und verschiedene Gruppen ansprechen. Dabei wird zum Beispiel auf mehrere Medien zurückgegriffen, so etwa im Falle des Matthias Corvinus: Die historiographischen oder lyrischen (häufig panegyrischen) Werke wurden am ungarischen Königshof geschaffen und im Kreis der dort anwesenden Gelehrten und Adeligen präsentiert. Es ist deshalb von einem elitären gebildeten Rezipientenkreis auszugehen. Stellvertretend für den gelehrten Rahmen der symbolischen Herrschaftsrepräsentation Matthias' Corvinus steht die Errichtung der für das Spätmittelalter exzeptionellen ‚Bibliotheca Corviniana', deren Umfang und Gehalt auch außerhalb Ungarns den Ruf des Königs als eines gebildeten und kunstinteressierten Herrschers verbreiteten. Weitere Kreise der Gesellschaft dürfte das Bildprogramm erreicht haben, das die Kernelemente der ‚Corvinus-Legende' – den Raben und den Ring im königlichen Wappen – aufgriff und in Buchkunst, Statuen und Architektur sichtbar machte. Überdies ist davon auszugehen, dass die erzählenden Mittel der Herrschaftsrepräsentation in Form von Anekdoten die Gelehrtenkreise des Hofes verließen und in die Gesellschaft diffundierten.[262]

Auch ein einziges Medium kann aber vielschichtig genug sein, um verschiedene Gruppen anzusprechen: Bei der ‚Geschichte der Eroberung von al-Andalus' handelt es sich um eine Schrift, die dem ‚akademischen Milieu' des Unterrichts in der Moschee zu entstammen scheint: In der dritten Person formuliert, ist das Geschichtswerk des Ibn al-Qūṭiyya als Manuskript in Form von Schülernotizen überliefert. Wie Zitate in anderen Werken deutlich machen, waren allerdings noch andere Versionen in Umlauf, die heute nicht mehr existieren. Als Adressatenkreis müssen damit zunächst gelehrte Kreise in Betracht gezogen werden. Die im Rahmen moralisierender Anekdoten vermittelten politikgeschichtlichen Inhalte der Chronik suggiereren allerdings, dass diese auch der Bildung politischer Eliten dienen sollte. Wie weit das Werk aber über die Schüler- und Gelehrtenwelt hinaus rezipiert worden ist, ist aufgrund mangelnder Quellen nicht nachzuweisen.

262 Rund um Matthias Corvinus entstanden in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Märchen, folkoristische Geschichten und Sprichwörter, die sich in mehreren ostmitteleuropäischen Ländern verbreitet und dort mitunter bis heute erhalten haben. Vgl. dazu *Szövérffy*, History (1968).

Ziele und Absichten von Rückbindungen

Kann ein bestimmter Adressatenkreis ermittelt werden, so ist davon auszugehen, dass die Urheber eines bestimmten Aktes der Rückbindung eine gewisse gesellschaftliche Wirksamkeit intendierten. Nicht deutlich ist allerdings, ob man in jedem Fall von einer gezielten Verbreitungsmethode sprechen kann: Im Falle von Albarus und Alfred lässt sich ein klares Programm erkennen, gesellschaftliche Verhältnisse im Interesse einer bestimmten Idee oder Überzeugung umzugestalten. Vergleichbares lässt sich auch für Ibn al-Qūṭiyya und Matthias Corvinus annehmen, aber kaum oder nur sehr viel schwieriger nachweisen. Bei Ibn al-Qūṭiyya lässt sich weder klar belegen, dass seiner Genealogie tatsächlich ein explizites gesellschaftspolitisches Programm zugrunde liegt, noch ob eine solches Programm tatsächlich über den Schüler- und Gelehrtenkreis in die weitere Öffentlichkeit wirken sollte. Auch für das Beispiel des Matthias Corvinus gilt, dass zwischen dem vermeintlichen Urheber, den Präsentationsformen und dem Adressatenkreis nicht immer ein eindeutiger Zusammenhang hergestellt werden kann. Zwar ist bekannt, dass der König Gelehrte an seinem Hof unterhielt und ihnen somit auch die Mittel zur Verfügung stellte, ihre Werke in seinem Sinne zu gestalten. Ein klarer Auftrag des Königs, seinen Herrschaftsanspruch durch die Entwicklung einer genealogischen Erzählung legitimatorisch zu untermauern, ist allerdings nicht belegt. Die osmanischen Quellen lassen zweierlei erkennen: Zum einen sind sie das Resultat eines sich stetig weiter entwickelnden historischen Bewusstseins einer sich als Osmanen definierenden Gruppe. Vor diesem Hintergrund erscheinen sie als Mittel der Selbstvergewisserung. Andererseits handelt es sich bei ihnen offensichtlich auch um Medien der Propaganda. Es wird in ihnen ein legitimistisches Konstrukt festgeschrieben, das sich in hohem Maße solcher Bezugsschemata bedient, die zum unbewusst und gemeinschaftlich geteilten Katalog an Wahrnehmungs- und Deutungsmustern eines großen Teils der muslimischen turkophonen Bevölkerung Anatoliens gehörten.

Erst auf der Grundlage einer Untersuchung der Ziele und Absichten von Akten der Rückbindung ist auch eine Analyse der Ursachen und damit der Funktion von Rückbindungen möglich. Ein wichtiges Ziel von Rückbindungen scheint die Definition oder Benennung von ‚Ursprüngen' unterschiedlicher Natur gewesen zu sein: Albarus von Córdoba weist mit seinem Pauluszitat auf ‚authentische' christliche Ursprünge zurück und setzt sich damit – überspitzt formuliert – von einem laut seiner Auffassung des biblischen Textes durch Kollaboration ‚pervertierten' Christentum ab, dem es entgegenzutreten gilt. Alfred der Große bezieht sich auf ein vergangenes ‚Goldenes Zeitalter' der Angelsachsen, das vom Dienst an Gott, mächtigen und weisen Königen und einem hohen Bildungsstand getragen worden sein soll. Die Aneignung eines patristischen ‚Klassikers' soll dabei helfen, die korrumpierte Gegenwart zu überwinden und diesen Idealzustand wiederherzustellen. Bei Ibn al-Qūṭiyya treten klare Bezüge zur westgotischen Vergangenheit hervor. Weniger relevant scheint dabei der ethnische oder religiöse Faktor zu sein als vielmehr die Tatsache, dass seine Familie einem Teil der westgotischen Elite zugehörte, die aufgrund ihrer Bereitschaft zur Kollaboration zum Gelingen der muslimischen

Invasion der Iberischen Halbinsel und damit zur Entstehung eines islamischen Gemeinwesens beigetragen haben soll. In der Chronik von Antonio Bonfini geht es deutlich um die Konstruktion prestigereicher dynastischer Ursprünge, die der Rechtfertigung der Herrschaft der königlichen Familie Hunyadi und ihrer Sicherung für die Zukunft dienten. Die Vielzahl der historiographischen Ausarbeitungen des osmanischen Ursprungs wiederum kann als Hinweis auf die Bedeutung dieser rückblickenden Festschreibungen für die Absicherung des osmanischen Herrschaftsanspruchs gewertet werden. Dieses vermittelt allerdings auch einen Eindruck von den Legitimationsdefiziten und der Gegnerschaft, denen die Osmanen im türkisch-islamisch dominierten Anatolien begegneten.

Durch die Definition der Ursprünge wird in den behandelten Fällen gleichzeitig eine Zukunftsprojektion entworfen, die je nach Kontext sehr unterschiedlich ausfällt. Albarus von Córdoba will, unter anderem durch den Verweis auf die grundlegenden Texte des christlichen Glaubens, erreichen, dass sich die Christen Córdobas ihrer Ursprünge besinnen und damit die Legitimität der Märtyrerbewegung anerkennen. Was diese Anerkennung genau impliziert bzw. was sie in Albarus' Augen für Folgen zeigen soll, ist dabei nicht eindeutig zu ermitteln: Einerseits ging es ihm wohl darum, die Christen seines Umfeldes darauf aufmerksam zu machen, dass ihnen die Freiheit zustehen sollte, den Islam zu kritisieren und in Frage zu stellen. Andererseits scheint er das Ziel verfolgt zu haben, weiterer Kollaboration, einer fortschreitenden Arabisierung christlicher Kultur auf der Iberischen Halbinsel sowie weiteren Bekehrungen zum Islam vorzubeugen. Für die Annahme, dass Albarus sich in letzter Konsequenz vorstellte, dass der von ihm geforderte Widerstand in einen Aufstand der Christen, deren Lösung von der islamischen Herrschaft sowie deren Herrschaft als dominante religiöse Gruppe münden sollte, liefern die Quellen keine eindeutigen Hinweise. Äußerst klar erscheinen die Ziele Alfreds des Großen, der explizit ein Programm zur Bildungs- und, damit zusammenhängend, zur Herrschaftsreform ausformuliert. Denn schließt man sich der Interpretation an, dass die gesamte geistliche und weltliche Aristokratie über die Lektüre Gregors des Großen auf christliche Grundregeln für ihre Lebens- und Amtsführung verpflichtet werden sollte, dann ist nicht mehr nur der Stand der Gelehrsamkeit in Wessex Thema. Vielmehr ist hier ein Anspruch formuliert, der auch andere Aktivitäten Alfreds auszeichnet: eine Ausrichtung (potentiell) aller Lebensbereiche auf eine vom königlichen Herrscher getragene christliche Mitte hin. So wird etwa den von Alfred erlassenen Gesetzen die Tendenz zugeschrieben, eine ganze Gesellschaft zur ‚Rechtschaffenheit' erziehen zu wollen.[263] Letztendlich darf man diese normativen Vorstellungen jedoch nicht, wie in der älteren Forschung häufig geschehen, mit der Rechtswirklichkeit verwechseln.[264]

263 Vgl. *Campbell*, Placing King Alfred (2003), 11. Dieses christliche Ordnungsdenken erinnert an Karl den Großen, der als Vorbild für Alfred ins Spiel gebracht worden ist; vgl. *Nelson*, Alfred's Carolingian Contemporaries (2003), 310, die an einen „imagined Charlemagne" denkt.

264 Die vertiefte Verchristlichung einer Gesellschaft ist im Mittelalter immer ein jahrhundertelanger, mit Ambivalenzen verbundener Prozess gewesen, weil zum einen die Mittel zur Durchsetzung von

Nicht immer lassen sich solche ‚Zukunftsprojektionen' jedoch so genau festmachen: Die genauen Ziele des Ibn al-Qūṭiyya zum Beispiel sind unklar: Die Chronik liefert keine konkreten Hinweise darauf, dass Ibn al-Qūṭiyya – wie etwa Alfred der Große – willentlich und mit bestimmten Hintergedanken in die westgotische Vergangenheit zurückgegriffen hat. Die von einigen Forschern angestellten Überlegungen, denen zufolge die Genealogie als explizite und aktive Parteinahme für die nicht-arabischen Muslime des umayyadischen Spanien (*muwalladūn*) sowie als Plädoyer für deren Anerkennung und soziale Gleichstellung gedeutet werden muss, überzeugen in dieser Schärfe nicht. Zwar scheint Ibn al-Qūṭiyya in seinen Beschreibungen von Rebellionsversuchen solcher Gruppen diesen gegenüber eine grundsätzlich verständnisvolle Haltung einzunehmen. Im Unterschied zum späteren Ibn García[265] formuliert er allerdings keine eindeutige Opposition zwischen Muslimen arabischen und nicht-arabischen Ursprungs und definiert sich auch nirgends explizit als *muwallad*. Seine westgotische Genealogie hat einen eher persönlichen Charakter: Ibn al-Qūṭiyya verweist auf den königlich-westgotischen Hintergrund seiner Familie, nicht aber einer gesamten gesellschaftlichen Gruppe von zum Islam konvertierten Christen. Damit kann die Genealogie aber trotzdem nicht automatisch als Rechtfertigung der eigenen familiären Besitzverhältnisse oder gar als Anspruch auf Herrschaft verstanden werden. Nicht geleugnet werden soll, dass der Hinweis auf eine Herkunft des Ibn al-Qūṭiyya von den Witizianern einer historischen und gesellschaftlichen Eigenpositionierung gleichkommt, die als familiärer Tatsachenbericht die Vergangenheit und gesellschaftliche Situation eines *muwallad* und der Gruppe von *muwalladūn* in eine historische Perspektive stellte und damit sowohl Ibn al-Qūṭiyya als auch den *muwalladūn* ein gewisses Prestige verlieh. Um ein politisches Manifest, ein Instrument der Politik, das einen klar definierten Gesellschaftszustand heraufbeschwören soll, handelt es sich bei der Genealogie allerdings nicht. Nur was das Gesamtwerk angeht, lässt sich feststellen, dass die Chronik des Ibn al-Qūṭiyya im Rahmen moralisierender Anekdoten bestimmte Vorstellungen von der guten und gerechten Leitung eines von den Umayyaden geführten islamischen Gemeinwesens formuliert.

In anderen Fällen ist der Urheber einer zunächst klar erscheinenden Zukunftsprojektion nicht so eindeutig zu ermitteln, wie es auf den ersten Blick aussieht: Das Beispiel der ‚antiken Abstammung' des Matthias Corvinus scheint zwar zunächst eindeutig im legitimatorischen Sinne interpretierbar, gestaltet sich jedoch umso differenzierter, desto tiefer man in die Vielfalt und Details der Quellen vordringt. Ein klares Interesse bzw. eine deutliche Absicht ist zunächst nur bei den Dichtern und Gelehrten anzunehmen, die in ihren Werken die Idee der antiken Wurzeln der Familie Hunyadi verarbeiteten, um eine Position am königlichen Hof in Buda zu erhalten oder zu sichern. Deutlich wird dies am Beispiel von Antonio Bonfini, der sich dem König

in Gesetzen formulierten Normvorstellungen fehlten, zum anderen sich die Vorstellungen darüber, was ‚christlich' sei, wiederholt änderten.

265 *Monroe*, Shu'ûbiyya in al-Andalus (1970), 24; 27.

bei seinem ersten Aufenthalt in Buda dezidiert mit einer kurzen Familiengeschichte zu empfehlen versuchte. Da sich König Matthias, obwohl er sich zeit seiner Herrschaft um deren Anerkennung innerhalb und außerhalb Ungarns bemühte, selbst wohl nie direkt mit der ihm dargebotenen Familiengeschichte in Verbindung brachte, erweist sich die Frage des ‚politischen Nutzens' der genealogischen Anbindung vor allem im Hinblick auf das Problem der Thronfolge als vielversprechend: Im Zuge der Bemühungen um die Etablierung und Stärkung seines unehelichen Sohnes Johannes durch Besitzschenkungen und Titelvergaben begann der König auch, diesen in öffentlichen Dokumenten mit dem Kognomen ‚Corvinus' zu titulieren, wohl um Johannes' historisch begründete Berechtigung auf die Herrschaft in Ungarn überzeugend vermitteln zu können. Zumindest einprägsam scheint die Benennung gewesen zu sein: Obwohl sich Johannes im Kampf um die Nachfolge seines Vaters nicht durchsetzen konnte, wurde der Name Corvinus zeit seines Lebens sowohl von ihm selbst als auch von seinen Zeitgenossen verwendet. Wirklich förderlich mag die Benennung Johannes' Corvinus vor allem bei den Verhandlungen um eine Heiratsverbindung mit dem Hause Sforza gewesen sein. Obgleich nicht zu belegen ist, dass Matthias eine Anbindung seiner Familie an die Antike in Auftrag gegeben hatte, förderte er humanistische Künstler und Gelehrte nachhaltig und band sie durch verschiedene Zuwendungen an seinen Hof. Die in diesem Kontext entstandenen vielfältigen Präsentationsformen der ‚Corvinus-Legende' in Text, Bild oder Architektur kündeten ebenso wie das den Zeitgenossen wohl bekannte Mäzenatentum von dem selbstbewussten Herrschaftsverständnis und Reichtum des Königs. Über eine rein legitimatorische Absicht des Königs hinaus ist im Wissen um die Zeugnisse seines Interesses an Geschichte, Kunst und Wissenschaft freilich auch das persönliche Vergnügen des Matthias an den Abstammungslegenden in Betracht zu ziehen, um die beschriebene Förderung und ihr Ausmaß zu erklären.

Trotz aller Einschränkungen wird in allen Fällen deutlich, dass Vergangenheitskonstruktion und mehr oder weniger explizite Zukunftsprojektion miteinander verschränkt sind. Ein weiter angelegter Zugang zu dem Phänomen der kulturellen Rückbindung, der mehrere Varianten miteinander vergleicht, lässt dies unter Umständen deutlicher erkennen, als die Untersuchung individueller Beispiele: Die vorgestellten osmanischen Ursprungserzählungen sind alle in einem Zeitraum entstanden, in dem sich die Osmanen mit unterschiedlichen Herausforderungen konfrontiert sahen. Hierzu gehörten insbesondere die Gegnerschaft der ‚alteingesessenen' turkmenischen Fürstentümer Anatoliens und die gesellschaftliche Opposition gegen die zunehmende Zentralisierung vor allem der militärischen und administrativen Struktur. Diese Widerstände scheinen, neben dem Bedürfnis nach einer historischen Verankerung des Eigenen, die ‚Entdeckung' historischer Kontinuitäten und die Verbreitung dieses Wissens seitens der Osmanen mit bedingt zu haben. Die Unterschiede zwischen den Darstellungen und Deutungen der einzelnen hier vorgestellten Texte machen deutlich, dass die Osmanen nicht von vornherein über eine ausformulierte Strategie zur Bewältigung dieser Herausforderungen verfügten, zumal ihnen diese Strategie ja erst im Zuge der Aus-

weitung ihrer Herrschaft begegneten, sondern dass diese erst sukzessive entwickelt wurde. Zu bedenken ist, dass jeder einzelne Text für sich nicht mehr als ein Standbild bietet, von dem sich nur schwer auf eine langfristige und zukunftsorientierte Programmatik schließen lässt. Erst durch die Untersuchung des Gesamtphänomens der frühen osmanischen Ursprungs- und Geschichtsdefinition in seiner Langzeitentwicklung wird erkennbar, wie sehr die Geschichtsschreiber in ihren Entwürfen auf die jeweiligen politischen und sozialen Kontexte rekurrierten. Die zukunftsorientierte Legitimationspropaganda folgte also keinem starren Schema. Sie setzte sich vielmehr aus verschiedenen, flexibel miteinander kombinierbaren Komponenten zusammen, was wiederum die Möglichkeiten bot, die legitimationsrelevanten Kontinuitätsentwürfe durch die Integration neuer Argumente oder durch die Umdeutung bekannter Elemente entsprechend der jeweiligen Bedarfslage nachzujustieren. Dies verweist wiederum auf den Umstand, dass der Entwurf historischer Kontinuität(en) nicht nur eine große Rolle bei der Absicherung politischer Herrschaft spielt, sondern auch ein Mittel sein kann, die Möglichkeiten der Umsetzung gesellschaftlicher Planspiele auszuloten.

Ursachen von Akten der Rückbindung

Zur Beantwortung der Frage nach den Ursachen kultureller Rückbindung gilt es, die Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen Spannungssituationen und Strategien der Identifikation und Abgrenzung aufzuzeigen. Wie dabei zu zeigen ist, stehen Akte der Rückbindung letztendlich in einem ursächlichen Zusammenhang mit Prozessen der Integration und Desintegration.

Die Rückbindung an historische Kontexte und/oder normative Vorbilder impliziert eine kulturelle Zugehörigkeit, erlaubt ihre Analyse doch Einblicke in die Identifikations- und Abgrenzungsvorstellungen der beteiligten Akteure: Albarus von Córdoba positioniert sich in der lateinischen exegetischen Tradition, um die Rückbesinnung auf ein lateinisches Christentum einzufordern. Damit definiert er die Grenzen zwischen Christentum und Islam für die christliche Gemeinde von Córdoba. Er grenzt sich von den Glaubensgenossen ab, die sich mit dem Leben in einer islamisch dominierten Gesellschaft arrangiert haben und identifiziert sich mit einer ideellen Gemeinschaft ‚authentischer' Christen. Alfred der Große wiederum deklariert sich und sein Herrschaftsgebiet zum Erben lateinisch-christlicher Herrschaftstraditionen. Er bezieht sich explizit auf eine imaginierte zurückliegende Epoche der Gelehrsamkeit, deren Verfall er als Charakteristikum der eigenen Zeit hervorhebt. Diese identifikatorischen Vorgänge können gleichzeitig als stärkere Positionierung gegenüber dem Karolingerreich gewertet werden, übte dieses doch einen bedeutenden politisch-kulturellen Einfluss auf die angelsächsischen Königtümer aus. Zwar ist das Übersetzungswerk Alfreds nicht ohne das Vorbild der karolingischen Renaissance und die Mitwirkung von Gelehrten aus den karolingischen Reichen denkbar. Allerdings zeigen sowohl die Tatsache, dass Alfred auf (vergangene) einheimische Traditionen Bezug nimmt, vor

allem aber seine Wahl des Englischen als Literatursprache, dass es sich um eine eigenständige Adaption dieses Vorbilds handelt. Deutliche Identifikationsvorstellungen lassen sich in den im Umfeld des Matthias Hunyadi produzierten Texten, vor allem aber in der Chronik von Antonio Bonfini ausmachen: Indem er auf die römischen Wurzeln der Familie Hunyadi und die im Kontext der Türkenabwehr erbrachten Leistungen von Matthias' Vater verwies, vermittelte der Chronist den Anspruch des Königs auf einen gleichrangigen Platz im mitteleuropäischen ‚Mächtekonzert'. Diese Darstellung korrespondiert mit der Perspektive von König Matthias selbst, der in politischen Verhandlungen und Auseinandersetzungen mit auswärtigen Herrschern und Fürsten beständig an die Tradition des Stephansreichs und dessen eigenständige Position im christlichen Europa erinnerte. Auch bezüglich der osmanischen Herkunfts- und Geschichtskonstruktionen lässt sich ein eindeutig integratives Moment erkennen: Durch die Benennung historischer, aber auch mythischer Ursprünge wird das osmanische Gemeinwesen mitsamt seiner Führung nicht nur erhöht, sondern zunächst überhaupt einmal als historisch existente Größe definiert, dabei gleichzeitig kulturell und in Beziehung zu anderen Gemeinwesen und Gruppen verortet, wobei sich Letztere durch einen unterschiedlichen Grad an Zugehörigkeit auszeichnen.

Allerdings ist die hier besprochene kulturelle Zugehörigkeit nicht immer so eindeutig, zum Beispiel entlang bekannter ethnischer oder religiöser Grenzen, zu definieren: Die Genealogie des Ibn al-Qūṭiyya etwa ist nur bedingt als Ausdruck einer Identifikation mit einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder als Ausdruck eines Bemühens um Abgrenzung zu sehen. Ibn al-Qūṭiyyas Identifikation mit den zum Islam konvertierten Christen (*muwalladūn*) ist weniger politisch und religiös als historisch: Die Tatsache, dass er die Religion der Westgoten nicht explizit benennt, ebenso der generelle Charakter seines Werkes machen deutlich, dass Ibn al-Qūṭiyya sich in keiner Weise vom Islam oder den Muslimen abgrenzt. Die erwähnte umayyadentreue Tendenz der Chronik mit ihrem Bemühen, durch Anekdoten herrschaftsstabilisierendes und herrschaftsschwächendes Verhalten zu definieren, spricht – trotz eines gewissen Verständnisses für die Situation der *muwallad*-Rebellen – eher für als gegen eine grundsätzliche Bejahung des politischen Systems. Kulturelle Zugehörigkeit ist in diesem Falle also nicht nach klaren religiösen oder ethnischen Grenzlinien zu definieren. Vielmehr ist sie das Produkt eines Integrationsprozesses, dessen Nachhaltigkeit und Erfolg im Rahmen sorgfältiger und kluger politischer Maßnahmen gewahrt werden soll.

Dem integrativen Moment der Bemühungen um Rückbindung steht gleichzeitig ein desintegratives Moment gegenüber. Letzteres kann als Merkmal oder Folge einer gesellschaftlichen Spannungssituation definiert werden. Dies ist darauf zurückzuführen, dass deren Bestehen es überhaupt notwendig macht, bestimmte Zugehörigkeiten zu definieren, um sich damit gleichzeitig von dem abzugrenzen, was nicht als zugehörig betrachtet wird: Gesellschaftliche Spannungen zwischen Christen und Muslimen sowie die innerchristliche Diskussion über die Stellung der Christen zu einer vom Islam dominierten Gesellschaft veranlassen Albarus von Córdoba, nach einer Identitäts-

bildung zu streben, die auf einer islamfeindlichen Interpretation der Heiligen Schrift und der Kirchenväter gründet. Die Herrschaft Alfreds des Großen war von der Auseinandersetzung mit den Wikingern bestimmt. Auf ihre dauerhafte Besatzung des östlichen England reagierte Alfred mit der Gründung von befestigten Siedlungen und einer Umstrukturierung der Armee, mit Eingriffen in Landbesitz und Handel.[266] In diesen Kontext reformerischer Initiativen gehören auch die kulturellen Aktivitäten wie die Übersetzung und Verbreitung der ‚Regula pastoralis', die den Versuch darstellen, neue Herrschafts- und Bildungsgrundlagen zu legen. Während der rund dreißig Jahre der Herrschaft des Matthias Corvinus befand sich das Königreich Ungarn beinahe kontinuierlich in verschiedenen militärischen Konfrontationen, etwa mit türkischen Einheiten im Süden, böhmischen Soldaten im Norden oder kaiserlichen Truppen im Westen. Diese Spannungssituation nach außen hin wurde durch politische Machtkämpfe innerhalb des Adels, zwischen oppositionellen Magnatengruppen und Anhängern des Königs verschärft. König Matthias sah sich dabei vor die Herausforderung gestellt, seine Herrschaftsberechtigung und sein Königtum zu behaupten. Der wegen seiner Abstammung von den Zeitgenossen häufig politisch geschmähte *homo novus* verschaffte sich besonders durch die nachhaltige Förderung von Wissenschaft und Kunst ein eigenes Profil. Indem er auf die humanistische Konstruktion einer glorreichen Vergangenheit zurückgriff, vermochte er den Hunyadi eine würdige Familientradition zu verleihen und damit zugleich eine Grundlage für die Sicherung ihrer Herrschaft in der Zukunft, konkret der Nachfolge des Johannes Corvinus, zu bilden. Durch diese „Verschränkung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" wurde der Versuch unternommen, der Herrschaft seiner Familie Kontinuität und Stabilität zu verleihen.[267]

Nicht immer müssen entsprechende Akte der Rückbindung als direkte Antwort auf gesellschaftliche Spannungen gesehen werden: Im Unterschied zu Albarus von Córdoba und Alfred dem Großen lebte und argumentierte Ibn al-Qūṭiyya nicht in einer akuten gesellschaftlichen Krisensituation, die von harten Diskussionen um das westgotische Erbe geprägt war. Vielmehr sind seine Person und Stellung als erfolgreiches ‚Resultat' des Zusammenwachsens von vorislamischen und islamischen Eliten auf der Iberischen Halbinsel zu sehen. Als erfolgreicher Gelehrter und Richter in Córdoba konnte sich Ibn al-Qūṭiyya – im Gegensatz zu den erwähnten *muwallad*-Rebellen – umayyadentreu geben. Die westgotische Genealogie ist damit weniger als politisches Argument im Rahmen eines noch aktiven gesellschaftlichen Disputes zu sehen. Vielmehr scheint sie Ausdruck eines Bemühens zu sein, das teilweise spannungsgeladene, teilweise aber auch konfliktfreie Zusammenwachsen vorislamischer autochthoner und eingewanderter islamischer Eliten aus der Perspektive eines Mannes historisch zu bewältigen, dessen Karriere und gesellschaftliche Position vom potentiellen Erfolg dieses Zusammenwachsens zeugte. Im Falle der osmanischen Herkunfts- und Geschichtsdarstellungen ist

266 Vgl. *Pratt*, Political Thought (2007), 93–111.
267 *Kellner*, Zur Konstruktion (2004), 41.

wieder einmal zu beachten, dass es sich im Rahmen dieser Interpretation nicht um eine Einzelanalyse unterschiedlicher Entwürfe handelt, sondern um eine sich über einen längeren Zeitraum vollziehende Geschichtskonstruktion. Ein solcher Entwurf muss nicht unbedingt mit Bezug auf eine akute, konkrete und damit zeitlich begrenzte gesellschaftliche Spannungssituation interpretiert werden, sondern kann – wie im Falle des Ibn al-Qūṭiyya – auch als Reaktion auf eine grundlegende gesellschaftliche Problemstellung gewertet werden, die es zu bewältigen gilt.

Im Fall Ibn al-Qūṭiyyas handelt es sich um ideelle Herausforderungen, die sich stellen, wenn eingewanderte Gruppen in eine neue Landschaft hineinwachsen, mit der schon vorhandenen Bevölkerung verschmelzen und damit Identifikationsgrundlagen hervorbringen müssen, die diesen Prozess sowohl während seines Verlaufs als auch im Rückblick erklären. Bei den Osmanen galt es nicht allein, den langfristig ausgerichteten Vorzüglichkeitsanspruch der Dynastie gegenüber anderen türkisch-islamischen Herrscherhäusern in Anatolien zu rechtfertigen, sondern auch ein politisches System zu legitimieren, das mit seinen zunehmenden Zentralisierungsbemühungen im militärischen und vor allem wirtschaftlichen Bereich auf den Widerstand breiter Bevölkerungsschichten stieß.

Diese Beobachtungen lassen annehmen, dass Akte der Rückbindung sowohl kurz- aber auch langfristige Folgeerscheinung gesellschaftlicher Spannungssituationen und damit tatsächlicher oder befürchteter Desintegrationsprozesse sein können. Die Gegenüberstellung der behandelten Einzelbeispiele lässt den Schluss zu, dass Akte der Rückbindung zum einen als Gegenstrategien gedeutet werden können, deren Ziel es ist, in einer konkreten gesellschaftlichen Spannungssituation Identifikationsgrundlagen neu zu schaffen oder zu bestätigen und auf publizistisch wirksame Weise an potentielle Träger einer solchen Identität zu vermitteln. Zum anderen können sie als Verarbeitung und damit als eher implizite und nachträgliche Antwort auf grundlegende gesamtgesellschaftliche Problemlagen begriffen werden, in denen die Identitätsdefinition sowohl der Eliten als auch des gesamten Gemeinwesens zur Diskussion stand.

Fazit

Mit den im Rahmen dieses Artikels thematisierten Beispielen liegen zeitlich und regional verschiedene Fälle kultureller Rückbindung vor. ‚Kulturelle Rückbindung' – dieser Begriff suggeriert, dass Menschen und soziale Gruppen unter bestimmten Bedingungen symbolische Anbindungsprozesse durchlaufen. Festgestellt wurde, dass es sich hierbei im wahrsten Sinne des Wortes um Rück-Bindung handelt, das heißt um einen Rekurs auf Vergangenheit, um An-Bindung an etwas vermeintlich Eigenes, das in einer zeitlich zurückliegenden Periode erkannt wird. Dabei kann diese Vergangenheit historisch oder normativ verstanden werden.

In allen Beispielen lassen sich bestimmte Bedarfssituationen erkennen, die als Krise oder – wertneutral ausgedrückt – als Herausforderung gedeutet werden können: dies insoweit, als in den diskutierten Fällen Reaktionen auf Brüche im jeweiligen Erfahrungs-, Wertungs- und/oder Deutungshorizont der betreffenden Gruppen erkennbar sind. Als ein zentrales Anliegen von Rückbindung scheint denn hier auch oft der Versuch vorzuliegen, genau diese Lücken zu schließen. Damit sind Prozesse kultureller Rückbindung gleichzeitig auch Prozesse der Ausformulierung und Bestätigung von Identität.

Geschichte als Bestandteil des kollektiven Wissens wendet den Blick der ‚Wissenden' jedoch nur scheinbar in die Vergangenheit. Deutlich wird vielmehr ein impliziter, gelegentlich auch expliziter gesellschaftlicher Gestaltungsanspruch, der sich an die Gegenwart und in die Zukunft richtet. Mit dem Verweis auf eine angebliche, ideale oder als faktisch wahr dargestellte historische Situation wird ein Gesellschaftsentwurf ausformuliert, dessen Realisierung man als gegeben oder wünschenswert betrachtet.

Bewegt man sich aber im Bereich des Kollektiven, dann tut man dies auch im Bereich des Kommunikativen: So liegt in allen Fällen a) eine Information vor, die b) auch mitgeteilt wird; doch ob und wenn ja, von wem, in welchem Grad und mit welcher Wirkung diese c) auch als Mitteilung verstanden wird, ist auf der Grundlage der Quellen nicht immer nachvollziehbar. Übrig bleibt ein unzureichender Bestand an Evidenzen, der es nur bedingt erlaubt, die Wirkung dieser Information auf mögliche Rezipienten einschätzen zu können.

Hinzu kommt ein weiterer Umstand, der oft nicht angesprochen wird, nämlich zum einen die Verbreitung des jeweiligen Wissens, zum anderen auch die Frage nach den eigentlichen Trägern und Propagandisten einer (bzw. der hier vorgestellten konkreten) Vorstellung(en). Es besteht die Gefahr, dass man sich der Vorstellungswelt elitärer Gruppen unterwirft, die nicht nur politische Gestaltungsabsichten hegten, sondern auch die Mittel zur Verfügung hatten, diese Absichten zu artikulieren, zu verbreiten und vielleicht sogar erfolgreich umzusetzen. Allerdings spiegeln die vorgestellten Beispiele keinesfalls nur Diskurse wider, die in begrenzten gesellschaftlichen Gruppen oder Schichten stattfanden. Sie illustrieren vielmehr, was Menschen bewegte und was in bestimmten Konstellationen denkbar und somit auch sagbar war. Eine Erkenntnis hieraus ist die folgende Feststellung: Es sind nicht einfach beliebige Bilder und Vorstellungen, die man benutzen kann, derer man sich ‚erinnern' kann, die es wert sind (re-)konstruiert zu werden. Wenn man sicher sein will, dass sie auch von einem wie auch immer gearteten Adressatenkreis rezipiert werden (können), müssen sie auch Teil von dessen Vorstellungswelt sein bzw. dürfen deren Rahmen nicht sprengen.

Auch die Frage nach den möglichen Nutzanwendungen drängt sich auf. Antworten hierauf können sich allerdings erst durch die soziale und kulturelle Verortung von Autor und Text ergeben. Wer war gegenüber wem in der Lage was zu sagen, zu vermitteln, zu fordern bzw. zu suggerieren? In den vorgestellten Beispielen wird deutlich, wann und warum sich das Bedürfnis nach kultureller Rückbindung ergab und wie entsprechende Kräfte dieses Bedürfnis zu befriedigen versuchten. Zugleich ist erkennbar, auf welches

(vermeintliche) Wissen die Akteure zurückgriffen. Doch auch in diesem Zusammenhang gilt es zu betonen, dass sich nicht immer genau bestimmen lässt, wer alles an diesem Wissen teilhatte.

Rückbindungsprozesse sind also Inhalt und Ergebnis gesellschaftlicher Kommunikation im Rahmen oder als Folge gesellschaftlicher Spannungssituationen. Anders ausgedrückt sind sie damit Bestandteil von Integrationsprozessen, die vermeintlichen oder tatsächlichen Desintegrationsprozessen entgegenwirken, teilweise bewusst entgegenwirken sollen. Nicht auszuschließen ist dabei, dass Akte der Rückbindung wiederum zu Auslösern weiterer Desintegrationsprozesse werden. Wie der systematische Vergleich der Einzelbeispiele verdeutlicht hat, folgen Akte kultureller Rückbindung keinem einheitlichen Schema; vielmehr bestimmen der jeweilige historische und gesellschaftliche Kontext die Entstehung, Form und Zielrichtung der Rückbindung. Aufgrund der zeitlichen und regionalen Verschiedenheit der ausgewählten Fallbeispiele konnte mit Hilfe einer differenzierten Vergleichsskala der Variantenreichtum kultureller Rückbindung abgebildet werden. Die vergleichende Gegenüberstellung verschiedener Objekte, Methoden und Modi, Adressatenkreise und Präsentationsformen sowie Ziele und Absichten erlaubte dabei einen Einblick in die Vielfalt der solchen Akten der Rückbindung zugrunde liegenden Muster.

Michael Brauer, Ulisse Cecini, Julia Dücker,
Daniel König, Şevket Küçükhüseyin

Literaturnachweise

Quellen

Ajbar Machmuâ, colleción de tradiciones, crónica anónima del siglo XI. Ed. und übers. v. *Emilio Lafuente y Alcántara.* (Collección de obras arábigas de historia y geografía.) Madrid 1867.

Aḥmedi, İskender-Nāme (İnceleme – Tıpkıbasım). Ed. *İsmail Ünver.* (Türk Tarih Kurumu Yayınları, Bd. 504.) Ankara 1983.

Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, De translatione SS martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisios. Ed. *Jacques Paul Migne*, in: PL 115, 939–960.

Albarus Cordubensis, Epistulae. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 1. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 144–270.

Albarus Cordubensis, Indiculus luminosus. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 270–315.

Albarus Cordubensis, Vita vel passio beatissimi presbiterii Eulogii. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 1. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 330–343.

Ambrosius von Mailand, Expositio Evangelii Secundum Lucam. Cura et studio *Marcus Adriaen.* (CCSL 14.) Turnhout 1957.

Arnobius Iunioris, Commentarii in Psalmos. Cura et studio *Klaus-D. Daur.* (CCSL 25.) Turnhout 1990.

Antonius de Bonfinis, Rerum Ungaricarum Decades, Bd. 3: Decas III. Ed. *József Fógel / Béla Iványi / László Juhász.* (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum.) Leipzig 1936.

Antonius de Bonfinis, Rerum Ungaricarum Decades, Bd. 4.1: Decades IV et dimidia V. Ed. *József Fógel / Béla Iványi / László Juhász.* (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum.) Budapest 1941.

Asser's Life of King Alfred and Other Contemporary Sources. Transl. with an Introduction and Notes by *Simon Keynes / Michael Lapidge.* London 1983.

Asser's Life of King Alfred, together with the annals of Saint Neots Erroneously Ascribed to Asser. Ed. *William Henry Stevenson.* Oxford 1904.

Bartholomaeus Fontius, Epistolarum Libri III. Ed. *Ladislaus [László] Juhász.* (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum.) Budapest 1931.

Bazm u Razm. Ed. *Meḥmed Fu'ād Köprülü.* Istanbul 1928.

Behçetü't-Tevârih. Ed. *Nihal Atsız*, in: Ders. (Hrsg.), Osmanlı Tarihleri, Bd. 1. Istanbul 1949, 37–76.

[Behğet ut-tewārīḫ]. Ed. *Theodor Seif*, Der Abschnitt über die Osmanen in Şükrullāh's persischer Universalgeschichte, in: Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte 2, 1925, 63–128.

Câm-ı Cem Âyîn. Ed. *Fahrettin Kırzıoğlu*, in: Nihal Atsız (Hrsg.), Osmanlı Tarihleri, Bd. 1. Istanbul 1949, 371–403.

Conquête de l'Espagne par les musulmans. Übers. *Auguste Cherbonneau.* Paris 1857.

Continuatio hispana. Ed. *Theodor Mommsen*, in: MGH AA 11, Berlin 1894, 323–369.

Le Destān d'Umur Pacha. Texte, Traduction et Notes par *Iréne Mèlikoff.* (Bibliotheque Byzantine. Documents, Bd. 2.) Paris 1954.

[Düstūrnāme-i Enverī]. Ed. *Necdet Öztürk*, Fatih Devri Kaynaklarından Düstūrnāme-i Enverī. Osmanlı Tarihi Kısmı (1299–1466). Istanbul 2003.

Eulogius Cordubensis, Epistula ad Albarum Cordubensem. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 363–364.

Eulogius Cordubensis, Memoriale Sanctorum. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 365–459.

Galeottus Martius Narniensis, De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae ad ducem Iohannem eius filium liber. Ed. *Ladislaus [László] Juhász.* (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum.) Leipzig 1934.

Gazavât-ı Sultân Murâd ibn Mehemmed Hân. Izladi ve Varna Savaşları (1443–1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme. Ed. *Halil İnalcık / Mevlûd Oğuz.* (TTK Yayınları 18. Dizi – Sa. 1.) Ankara 1978.

Die Geschichte der Oġuzen des Rašīd ad-Dīn. Übers. v. *Karl Jahn.* (Forschungen zur islamischen Philologie und Kulturgeschichte, Bd. 4.) Wien 1969.

Gregorius Magnus, Commento Morale a Giobbe, a cura di *Paolo Siniscalsco*, traduzione di *Emilio Gandolfo*, indici di *Elisabetta Spagnolo*, 4 Bde. Rom 1992–2001.

Gregorius Magnus, Moralia in Iob. Cura et studio *Marci Adriaen*, 3 Teilbde. (CCSL, Bd. 143.) Turnhout 1979–1985.

Hieronymus, Commentariorum in Danielem Libri III <IV>. Cura et studio *Franciscus Glorie.* (CCSL 75.) Turnhout 1964.

Hieronymus, Commentariorum in Matheum Libri IV. Cura et studio *David Hurst / Marcus Adriaen.* (CCSL 77.) Turnhout 1969.

[Hieronymus =] Saint Jérome, Lettres. Texte établi et traduit par *Jérôme Labourt*, 8 Bde. Paris 1949–1963.

Hilarius, Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem. Ed. *Jacques Paul Migne*, in: PL 10, 609–618.

Hunyadiak kora Magyarországon, Bd. 10: Albert király és Erzsébet királyné ufjukóri aczélmetszetű képeivel, és hét hásonmással. Ed. *József Teleki.* Pest 1853.

Hunyadiak kora Magyarországon, Bd. 12: Szilágyi Erzsébet aczélmetszetű képével és két hásonmással. Ed. *József Teleki*. Pest 1857.

Al-Ḫušānī, Historia de los jueces. Ed. *Julián Ribera y Tarragó*. Madrid 1914.

Ibn Baṭṭūṭa, Die Wunder des Morgenlandes. Reisen durch Afrika und Asien. Nach der arab. Ausg. v. Muhammad al-Bailuni ins Dt. übertr., komm. u. mit einem Nachw. vers. v. *Ralf Elger.* München 2010.

Ibn Baṭṭūṭa, The Travels, A. D. 1325–1354. Translated with Revisions and Notes from the Arabic Text Edited by C. Defrémery and B. R. Sanguinetti by *Hamilton A. R. Gibb*, Bd. 2. Cambridge 1962.

Ibn al-Faraḍī, Tārīḫ ʿulamāʾ al-Andalus. Ed. *Ibrāhīm al-Abyārī*, Bd. 2. Beirut u. a. ^{2}1989.

Ibn Ḫallikān, Wafayāt al-aʿyān wa anbāʾ abnāʾ az-zamān. Ed. *Iḥsān ʿAbbās*, Bd. 4. Beirut 1971.

[Ibn al-Qūṭiyya], Historia de la conquista de España de Aben al-Cotia. Übers. v. *Julián Ribera y Tarragó.* Madrid 1926.

[Ibn al-Qūṭiyya], The History of Ibn al-Qūṭīya. Übers. v. *David James.* (Culture and Civilization in the Middle East, Bd. 15.) London 2009.

Ibn al-Qūṭiyya, Tārīḫ iftitāḥ al-Andalus. Ed. *Ibrāhīm al-Abyārī*. Beirut u. a. 1989.

Instructio ad Ducem Calabriem Cognatum suum [Matthiae Corvini]. Ed. *Martinus Georgius Kovachich*, in: Scriptores Rerum Hungaricarum Minores, Bd. 1. Buda 1798, 341–350.

Johannes Kantakuzenos, Geschichte. Übers. u. erl. v. *Georgios Fatouros / Tilman Krischer*, 2 Bde. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 21.) Stuttgart 1982–1986.

Jean de Saint-Arnoul, La Vie de Jean, Abbé de Gorze. Présentée et traduite par *Michel Parisse.* Paris 1999.

Johann Tichtel's Tagebuch 1477–1495. Ed. *Theodor Georg von Karajan.* (Fontes Rerum Austriacarum. 1. Abtheilung, Bd. 1.) Wien 1855.

Das kaiserliche Buch des Markgrafen Albrecht Achilles. Vorkurfürstliche Periode 1440–1470. Ed. *Constantin Höfler.* (Quellensammlung zur fränkischen Geschichte, Bd. 2.) Bayreuth 1850.

King Alfred's West Saxon Version of Gregory's Pastoral Care. From the Hatton Ms. and the Cotton Mss.; with an English Translation, the Latin Text, Notes, and an Introduction. Ed. *Henry Sweet*, 2 Bde. (Early English Text Society. Original Series, Bd. 45/50.) London 1871.

Kitāb Hurūšiyūš, traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio. Ed. *Mayte Penelas*. Madrid 2001.

Leovigildus, Liber de habitu clericorum. Ed. *Juan Gil Fernández*, in: Corpus Scriptorum Muzarabicorum, Bd. 2. (Manuales y anejos de Emerita, Bd. 28.) Madrid 1973, 665–684.

Le martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire par *Jacques Dubois*. (Subsidia Hagiographica, Bd. 40.) Brüssel 1965.

Mehmed Neşri, Kitâb-ı Cihan-Nümâ, Neşrî Tarihi. Ed. *Faik Reşat Unat / Mehmed A. Köymen*, 2 Bde. (Türk Tarih Kurumu Yayınları, III. Dizi – Sa. 2a2.) Ankara ^{3}1995.

Petrus Ransanus, De Ioanne Corvino, in: Petrus Ransanus, Epithoma rerum Hungararum. Ed. *Péter Kulcsár*. (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Series Nova, Bd. 2.) Budapest 1977, 29–36.

Psautier Mozarabe de Hafs le Goth. Édition et traduction de *Marie-Thérèse Urvoy*. Toulouse 1994.

Qaramānī Nišānǧı Meḥmed Pāšā, Tewārīḫ as-salāṭīn al-'uṯmāniya. Übers. v. *Konyalı İbrahim Hakkı*, in: Nihal Atsız (Hrsg.), Osmanlı Tarihleri, Bd. 1. Istanbul 1949, 321–369.

Rocznik świętokrzyski do roku 1490. Ed. *August Bielowski*, in: Monumenta Poloniae Historica, Bd. 3. Lwów 1887, 53–87.

Şikârînin Karaman Oğulları Tarihi. Ed. u. transkr. v. *Mesut Koman*. Konya 1948.

Supplementum ad Vestigia Comitiorum apud Hungaros. Ed. *Martinus Georgius Kovachich*, Bd. 2. Buda 1800.

Târîh-i Nišānǧı Meḥmed Paša. Ed. *Ramaḍān-zāde Meḥmed Çelebi*. Istanbul 1279 [1862].

Titus Livius, Ab Urbe Condita Libri. Erkl. v. *Wilhelm Weißenborn*, Bd. 3: Buch VI–X. Leipzig 1884.

Al-'Umarī's Bericht über Anatolien in seinem Werke Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār. Ed. *Franz Taeschner*, Bd. 1: Text. Leipzig 1929.

Yazıcızâde 'Alī, Tevârîh-i Âl-i Selçuk [Selçuklu Tarihi]. Ed. *Abdullah Bakır*. Istanbul 2009.

Sekundärliteratur

Cyrille Aillet, Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^{e} siècle, in: Jacques-Olivier Boudon / Françoise Thelamon (Hrsg.), Les chrétiens dans la ville. Mont-Saint-Aignan 2006, 65–77.

Hans Hubert Anton, Troja-Herkunft, origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, in: MIÖG 108, 2000, 1–30.

George Georgiades Arnakis, Gregory Palamas among the Turks and Documents of his Captivity as Historical Sources, in: Speculum 26, 1951, 104–118.

Ibrahim Artuk / Cevriye Artuk, İstanbul Arkeoloji Müzeleri teşhirdeki islami sikkeler Kataloğu, Bd. 2. Istanbul 1974.

Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München ^{3}2006.

Aleida Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. München 2006.

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ^{6}2007.

Kathleen Ashley / Véronique Plesch, The Cultural Processes of „Appropriation", in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 31.1, 2002, 1–15.

Franz Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke. Leipzig 1927.

Franz Babinger, Meḥmed der Eroberer und seine Zeit. Weltenstürmer einer Zeitenwende. München 1953.

Doris Bachmann-Medick, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek b. Hamburg ^{2}2007.

Krzysztof Baczkowski, Kallimachs Stelle in der Kulturgeschichte Polens, in: Stephan Füssel / Jan Pirożyński (Hrsg.), Der polnische Humanismus und die europäischen Sodalitäten. Akten des polnisch-deutschen Symposiums vom 15.–19. Mai 1996 im Collegium Maius der Universität Krakau. Wiesbaden 1997, 73–90.

János M. Bak, Königtum und Stände in Ungarn im 14.–16. Jahrhundert. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 6.) Wiesbaden 1973.

Jolán Balogh, A művészet Mátyás király udvarában, 2 Bde. Budapest 1966.

Michel Banniard, Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^{e} au IX^{e} siècle en Occident latin. (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen-Age et Temps Modernes, Bd. 25.) Paris 1992.

Ron Barkai, El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval. Madrid 2007.

Ömer L. Barkan, Art. Timar, in: İA 12.1. Istanbul 1970–1974, 286–333.

Janet Bately, The Alfredian Canon Revisited: One Hundred Years On, in: Timothy Reuter (Hrsg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3.) Aldershot 2003, 107–120.

Franz H. Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit und vermündlichte Schriftlichkeit. Begriffsprüfungen an den Fällen Heliand und Liber Evangeliorum, in: Ursula Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 53.) Tübingen 1993, 254–266.

Jeanette Beer (Hrsg.), Medieval Translators and their Craft. (The Medieval Translator, Bd. 1.) Kalamazoo (Mich.) 1989.

Irène Beldiceanu-Steinherr, Analyse de la Titutlature d'Orḫān sur deux inscriptions de Brousse, in: Turcica 34, 2002, 223–240.

Irène Beldiceanu-Steinherr, Pachymère et les Sources Orientales, in: Turcica 32, 2000, 425–434.

Marianna D. Birnbaum, Matthias Corvinus in Humanist and Popular Perspective, in: Dies. (Hrsg.), The Orb and the Pen. Janus Pannonius, Matthias Corvinus and the Buda Court. Budapest 1996, 130–142.

Walter Björkmann, Art. Die altosmanische Literatur, in: Philologiae Turcicae Fundamenta, Bd. 2. Wiesbaden 1965, 403–426.

François C. de Blois / Donald P. Little / Suraiya Faroqhi, Art. Sidjill, in: EI^{2} 9. Leiden 1997, 538–545.

Hans-Jürgen Bömelburg, Die Magnaten: Avantgarde der Ständeverfassung oder oligarchische Clique, in: Joachim Bahlcke / Hans-Jürgen Bömelburg / Norbert Kersken (Hrsg.), Ständefreiheit und Staatsgestaltung in Ostmitteleuropa. Übernationale Gemeinsamkeiten in der politischen Kultur vom 16.–18. Jahrhundert. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa.) Leipzig 1996, 119–133.

Jacinto Bosch-Vilá, Art. Ibn al-Ḳūṭiyya, Abū Bakr b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz b. Ibrāhīm b. ʿĪsā b. Muzāḥim, in: EI^{2} 3. Leiden 1971, 847.

Clifford Edmund Bosworth, Art. Sipāhi, in: EI^{2} 9, Leiden 1997, 656f.

Cecil M. Bowra, Heldendichtung, Eine vergleichende Phänomenologie der heroischen Poesie aller Völker und Zeiten. Stuttgart 1964, zuerst engl.: Heroic Poetry. London ^{2}1961.

Edina Bozoky, La représentation idéale d'Attila et de son royaume dans l'historiographie médiévale de Hongrie, in: Anne-Hélène Allirot / Gille Lecuppre / Lydwine Scordia (Hrsg.), Royautés imaginaires (XII^{e}–XVI^{e} siècles). (Culture et societé médiévales, Bd. 9.) Turnhout 2005, 19–31.

Sanford Budick / Wolfgang Iser (Hrsg.), The Translatability of Cultures. Stanford 1996.

Peter Burke, Cultures of Translation in Early Modern Europe, in: Peter Burke / Ronnie Po-Chia Hsia (Hrsg.), Cultural Translation in Early Modern Europe. Cambridge 2007, 7–38.

Peter Burke, Kultureller Austausch. Aus dem Englischen von Burkhardt Wolf. (Erbschaft unserer Zeit, Bd. 8.) Frankfurt a. M. 2000.

Peter Burke / Ronnie Po-Chia Hsia, Introduction, in: Dies. (Hrsg.), Cultural Translation in Early Modern Europe. Cambridge 2007, 1–4.

James Campbell, Placing King Alfred, in: Timothy Reuter (Hrsg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3.) Aldershot 2003, 3–23.

Pedro Chalmeta Gendrón, Art. Banū Ḳasī, in: EI^2 4. Leiden 1978, 712.

Pedro Chalmeta Gendrón, Art. Ḳūmis, in: EI^2 5. Leiden 1986, 376.

Pedro Chalmeta Gendrón, Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus. Jaén 2003.

Ann R. Christys, Christians in al-Andalus (711–1000). Richmond 2002.

Ann R. Christys, The History of Ibn Habib and Ethnogenesis in al-Andalus, in: Richard Corradini / Max Diesenberger / Helmut Reimitz (Hrsg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts. (The Transformation of the Roman World, Bd. 12.) Leiden u. a. 2003, 323–348.

Edward P. Colbert, The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources. (Studies in Mediaeval History. N. S., Bd. 17.) Washington (DC) 1962.

Roger Collins, Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400–1000. London 1983.

Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale, 4–10 aprile 1991, 2 Bde. (Settimane di studio, Bd. 39.) Spoleto 1992.

Magali Coumert, Origines des peuples: les récits du Haut Moyen Âge occidental (550–850). (Collection des études augustiniennes. Série Moyen Âge et temps modernes, Bd. 42.) Paris 2007.

Jessica A. Coope, The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an age of Mass Conversion. Lincoln (Neb.) u. a. 1995.

Rita Copeland, Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts. Cambridge 1991.

Moritz Csáky, Johann Beckensloer, in: Matthias Corvinus und die Renaissance in Ungarn 1458–1541. Katalog zur Ausstellung auf der Schallaburg, 8. Mai–1. November 1982. (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums. N. F., Bd. 118.) Wien 1982, 271–273.

Florin Curta, Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250. Cambridge 2006.

Robert Dankoff, Kāšġārī on the Tribal and Kinship Organization of the Turks, in: Archivum Ottomanicum 4, 1972, 23–43.

Robert Dankoff, Qarakhanid Literature and the Beginnings of Turco-Islamic Culture, in: Hasan B. Paksoy (Hrsg.), Central Asian Monuments. Istanbul 1992, 73–80.

ʿAbdulwāḥid Dhannūn Tāhā, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain. London / New York 1989.

Lucie Doležalova, The Making of Memory in the Middle Ages. Leiden 2010.

Douglas M. Dunlop, Art. Ibn ʿAlḳama, Tammām, in: EI^2 3. Leiden 1971, 702.

Halil Edhem [*Eldem*], Meskukat-ı Othmānī. Sultan Osman Han-ı evvel'den Sultan Murād Han-ı salisin saltanatının sonuna kadar. Qostantiniye 1334 [Konstantinopel 1916].

Widu-Wolfgang Ehlers, Zwischen Kolosseum und Olymp. Adaption und Transformation griechischer Mythen in Rom, in: Martin Vöhler / Bernd Seidensticker (Hrsg.), Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption. Berlin u. a. 2005, 51–67.

Adnan S. Erzi, Art. İbn Bîbî, in: İA 5.2. Istanbul 1987, 712–718.

Eugen Ewig, Troja und die Franken, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 62, 1998, 1–16.

Elaine Fantham, Caesar as an Intellectual, in: Miriam Griffin (Hrsg.), A Companion to Julius Caesar. Malden 2009, 141–156.

Rózsa Feuer-Tóth, Art and Humanism in Hungary in the Age of Matthias Corvinus. (Studia Humanitatis, Bd. 8.) Budapest 1990.

Pál Fodor, The View of the Turk in Hungary. The Apocalyptic Tradition and the Legend of the Red Apple in Ottoman-Hungarian Context, in: Benjamin Lellouch / Stéphane Yerasimos (Hrsg.), Les

traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. (Varia Turcica, Bd. 33.) Paris 2000, 99–131.

María Isabel Fierro, La obra histórica de Ibn al-Qutiyya, in: al-Qantara 10.2, 1989, 485–512.

Barbara Flemming, Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 35.1.) Wiesbaden 1964.

Barbara Flemming, Das Verhältnis von Hoch- und Volksliteratur im Türkischen, in: NHL 5: Orientalisches Mittelalter. Wiesbaden 1990, 475–481.

Franz Richard Franke, Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam. Nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 13, 1958, 1–170.

Johannes Fried, Mäzenatentum und Kultur im Mittelalter, in: Ulrich Oevermann / Johannes Süßmann / Christine Tauber (Hrsg.), Die Kunst der Mächtigen und die Macht der Kunst. Untersuchungen zu Mäzenatentum und Kulturpatronage. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 20.) Berlin 2007, 47–72.

Baudoin de Gaiffier, Les notices hispaniques dans le Martyrologe d'Usuard, in: Analecta Bollandiana 55, 1937, 268–283.

Luís A. García Moreno, Spanish Gothic Consciousness Among the Mozarabs in Al-Andalus (VIIIth–Xth Centuries), in: Alberto Ferreiro (Hrsg.), The Visigoths. Studies in Culture and Society. (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400–1453, Bd. 20.) Leiden u. a. 1999, 303–323.

Dieter Geuenich, Die volkssprachige Überlieferung der Karolingerzeit aus der Sicht des Historikers, in: DA 39, 1983, 104–130.

Dieter Geuenich, Ludwig „der Deutsche" und die Entstehung des ostfränkischen Reiches, in: Wolfgang Haubrichs /Ernst Hellgardt /Reiner Hildebrandt u. a. (Hrsg.), Theodisca. Beiträge zur althochdeutschen und altniederdeutschen Sprache und Literatur in der Kultur des frühen Mittelalters. (RGA, Ergänzungsbd. 22.) Berlin u. a. 2000, 313–329.

Heinz H. Giesecke, Das Werk des ʿAzīz ibn Ārdašīr Āstarābāḏī. Eine Quelle zur Geschichte des Spätmittelalters in Kleinasien. Leipzig 1940.

Reinholf F. Glei, Vergils Aeneis. Geschichte der Größe, in: Elke Stein-Hölkeskamp / Karl-Joachim Hölkeskamp (Hrsg.), Erinnerungsorte der Antike: die römische Welt. München 2006, 140–155.

Knut Görich, Troia im Mittelalter – der Mythos als politische Legitimation, in: Martin Zimmermann (Hrsg.), Der Traum von Troia. Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt. München 2006, 120–134.

Hans-Werner Goetz, Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im hohen Mittelalter. Berlin 1999.

Hans-Werner Goetz, Verschriftlichung von Geschichtskenntnissen. Die Historiographie der Karolingerzeit, in: Ursula Schaefer (Hrsg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 53.) Tübingen 1993, 229–253.

Fernando González Muñoz, Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álbaro de Córdoba. La Coruña u. a. 1996.

František Graus, Troja und trojanische Herkunftssage im Mittelalter, in: Willi Erzgräber (Hrsg.), Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Sigmaringen 1989, 25–43.

John Haldon, The Ottoman State and the Question of State Autonomy: Comparative Perspectives, in: Halil Berktay / Suraiya Faroqhi (Hrsg.), New Approaches to State and Peasant in Ottoman History. (Journal of Peasant Studies Series, Bd. 18.3–4.) London 1992, 18–108.

Christine Harrauer, Mythos als Propaganda. Matthias Corvinus und die Legenden über seine Herkunft, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 43, 2003, 407–422.

Christine Harrauer, Zur Typologie der Lobgedichte auf Matthias, in: Tibor Klaniczay / József Jankovics (Hrsg.), Matthias Corvinus and the Humanism in Central Europe. (Studia Humanitatis, Bd. 10.) Budapest 1994, 119–139.

Wolfgang Haubrichs, Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60). (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Bd. 1: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, Teil 1.) Tübingen ^{2}1995.

Wolfgang Haubrichs, Ludwig der Deutsche und die volkssprachige Literatur, in: Wilfried Hartmann (Hrsg.), Ludwig der Deutsche und seine Zeit. Darmstadt 2004, 203–232.

László Havas / Sebestyén Kiss, Die Geschichtskonzeption Antonio Bonfinis, in: Johannes Helmrath (Hrsg.), Diffusion des Humanismus. Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten. Göttingen 2002, 281–307.

Colin Heywood, The 1337 Bursa Inscription and its Interpreters, in: Turcica 36, 2004, 215–232

Colin Heywood, Meḥmed II and the Historians: The Reception of Babinger's Meḥmed der Eroberer During Half a Century, in: Turcica 40, 2008, 295–344.

Caspar Hirschi, Wettkampf der Nationen. Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit. Göttingen 2005.

Richard Hitchcock, Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences. Aldershot 2008.

Jörg K. Hoensch, Matthias Corvinus. Diplomat, Feldherr und Mäzen. Graz u. a. 1998.

Colin Imber, The Ottoman Dynastic Myth, in: Turcica 19, 1987, 7–27.

Colin Imber, The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power. Basingstoke u. a. 2002.

Halil İnalcık, Art. Tīmār, EI^{2} 10. Leiden 2000, 502–507.

Halil İnalcık, Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus, in: Elisabeth A. Zachariadou (Hrsg.), The Ottoman Emirate (1300–1389). Halcyon Days in Crete I. A Symposium Held in Rethymnon 11–13 January 1991. Rethymnon 1993, 77–103.

Halil İnalcık, The Rise of Ottoman Historiography, in: Bernard Lewis / Peter M. Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East. (Historical Writing on the Peoples of Asia, Bd. 4.) London u. a. 1962, 152–67.

Peter Jackson, Art. Jalayerids, in: Encyclopaedia Iranica, Bd. 14. New York 2008, 415–429.

Ronald C. Jennings, Some Thoughts on the Gazi-Thesis, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 76, 1986, 151–161.

Necdet Kabaklarlı, Mangır. Osmanlı İmparatorluğu Bakır Paraları / Copper Coins of Ottoman Empire. 1299–1808. (Uşaklılar Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, Bd. 1.) Istanbul 1998.

Cemal Kafadar, Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State. Berkeley u. a. 1995.

Ludvik Kalus, L'inscription de Bursa au nom du sultan Orhan, datee de 738/1337–38: comment faut-il la lire?, in: Turcica 36, 2004, 233–251.

Beate Kellner, Zur Konstruktion von Kontinuität durch Genealogie. Herleitungen aus Troja am Beispiel von Heinrichs von Veldeke ‚Eneasroman', in: Gert Melville / Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), Gründungsmythen – Genealogien – Memorialzeichen. Beiträge zur institutionellen Konstruktion von Kontinuität. Köln u. a. 2004, 37–59.

Susan Kelly, Anglo-Saxon Lay Society and the Written Word, in: Rosamond McKitterick (Hrsg.), The Uses of Literacy in Early Medieval Europe. Cambridge 1990, 36–62.

Simon Keynes, The Power of the Written Word. Alfredian England 871–899, in: Timothy Reuter (Hrsg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3.) Aldershot 2003, 175–197.

Simon Keynes, Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England, in: Rosamond McKitterick (Hrsg.), The Uses of Literacy in Early Medieval Europe. Cambridge 1990, 226–257.

Tibor Klaniczay, The Concepts of Hungaria and Pannonia in the Age of the Renaissance, in: Hungarian Studies 10, 1995, 173–189.

Meḥmed Fu'ād Köprülü, Art. Türken. III. Die Osmanisch-Türkische Litteratur, in: EI^{1} 4. Leiden u. a. 1934, 1011–1033.

Tunca Kortantamer, Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Ahmedī, unter besonderer Berücksichtigung seines Diwāns. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 22.) Freiburg i. Br. 1973.

András Kubinyi, Die Komitatsgespanschaften im Jahre 1490 und das Problem der Thronfolge von János Corvin, in: Ders. (Hrsg.), Matthias Corvinus. Die Regierung eines Königreichs in Ostmitteleuropa 1458–1490. (Studien zur Geschichte Ungarns, Bd. 2.) Herne 1999, 113–135.

András Kubinyi, Vitéz János és Janus Pannonius politikája Mátyás uralkodása idején, in: István Bartók / László Jankovits / Gábor Kecskeméti (Hrsg.), Humanista műveltség Pannóniában. Pécs 2000, 7–26.

Péter Kulcsár, A Corvinus-legenda, in: Gábor Barta (Hrsg.), Mátyás király (1458–1490). Budapest 1990, 17–40.

Vincent Lagardère, Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miʿyār d'al-Wanšarīsī. Madrid 1995.

Göran Larsson, Ibn García's shuʿūbiyya Letter: Ethnic and Theological Tensions in Medieval al-Andalus. Leiden 2003.

István Dávid Lázár, La traduzione latina dedicata a Matthia Corvino del Trattato del Filarete, in: Camoenae Hungaricae 2, 2005, 73–78.

Giorgio Levi della Vida, La traduzione araba delle storie di Orosio, in: al-Andalus 19, 1954, 257–293.

Évariste Lévi-Provençal, La „description de l'Espagne" d'Aḥmad al-Rāzī. Essai de reconstitution de l'original arabe et traduction arabe, in: Al-Andalus 18, 1953, 51–108.

Rudi Paul Lindner, Anatolia, 1300–1451, in: Kate Fleet (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, Bd. 1: Byzantium to Turkey, 1071–1453. Cambridge 2009, 102–137.

Radu Lupescu, The Election and Coronation of King Matthias, in: Péter Farbaky / Enikő Spekner / Katalin Szende u. a. (Hrsg.), Matthias Corvinus, the King. Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court 1458–1490. Exhibition Catalogue, Budapest History Museum, 19 March 2008–30 June 2008. Budapest 2008, 191–195.

Radu Lupescu, Matthias Hunyadi: From the Family Origins to the Treshold of Power, in: Péter Farbaky / Enikő Spekner / Katalin Szende u. a. (Hrsg.), Matthias Corvinus, the King. Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court 1458–1490. Exhibition Catalogue, Budapest History Museum, 19 March 2008–30 June 2008. Budapest 2008, 35–49.

Eduardo Manzano Moreno, Conquistadores, émires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus. Barcelona 2006.

Robert A. Markus, Gregory the Great and his World. Cambridge 1997.

Gabriel Martinez-Gros, L'adoption de l'Occident chez les Omeyyades de Cordoue, in: Augustin Redondo (Hrsg.), Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain. Actes du Colloque organisé à la Sorbonne per le GRIMESREP. Paris 1991, 15–22.

Josef Matuz, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte. Darmstadt [3]1994.

Victor L. Ménage, The ‚Annals of Murād II', in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 39, 1976, 570–584.

Victor L. Ménage, The Beginnings of Ottoman Historiography, in: Bernard Lewis / Peter M. Holt (Hrsg.), Historians of the Middle East. (Historical Writing on the Peoples of Asia, Bd. 4.) London u. a. 1962, 168–179.

Victor L. Ménage, Neshrī's History of the Ottomans. The Sources and Development of the Text. (London Oriental Series, Bd. 16.) London u. a. 1964.

Dominique Millet-Gérard, Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII[e]–IX[e] siècles. Paris 1984.

Vladimir F. Minorsky, Jihān-Shāh Qaraqoyūnlū and his Poetry, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 16.2, 1954, 271–297.

Michel Mollat, Art. Mäzen, Mäzenatentum, in: LMA 6. München 1993, 430–433.

James Monroe, The Shuʿūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations. Berkely u. a. 1970.

Karl Nehring, Bemerkungen zur Legitimitätsvorstellung bei Matthias Corvinus, in: Ungarn-Jahrbuch 10, 1979, 109–115.

Karl Nehring, Matthias Corvinus, Kaiser Friedrich III. und das Reich. Zum hunyadisch-habsburgischen Gegensatz im Donauraum. (Südosteuropäische Arbeiten, Bd. 72.) München ^{2}1989.

Janet L. Nelson, Alfred's Carolingian Contemporaries, in: Timothy Reuter (Hrsg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3.) Aldershot 2003, 293–310.

Robert S. Nelson, Art. Appropriation, in: Critical Terms for Art History. Chicago 1996, 116–128.

A. Yaşar Ocak, Social, Cultural and Intellectual Life, 1071–1453, in: Kate Fleet (Hrsg.), The Cambridge History of Turkey, Bd. 1: Byzantium to Turkey, 1071–1453. Cambridge 2009, 353–422.

Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), Memoria als Kultur. (VMPIG 121.) Göttingen 1995.

Zita Ágota Pataki, Rex doctus – rex augustus. Herrscherbild und Herrscherrepräsentation am Hof des Königs Matthias Corvinus, in: ars 41, 2008, 29–54.

Anna Phillipides-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: dossiers et commentaire, in: Travaux et mémoires 7, 1979, 109–222.

Igor Pochoshajew, Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien. Bonn 2008.

Igor Pochoshajew, Martyrs, Madmen or Criminals. Christian Selfsacrifications in 9th-Century Cordoba from the Prospective of Different Historiographical Traditions. Rostock 2008.

Alheydis Plassmann, Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen. (OMed 7.) Berlin 2006.

Francisco Pons Boigues, Los historiadores y geógrafos arábigo-españoles 800–1450 A. D. Ensayo de un diccionário bio-bibliográfico. Madrid 1898, ND Amsterdam 1972.

David Pratt, The Political Thought of King Alfred the Great. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. 4. Ser., Bd. 67.) Cambridge u. a. 2007.

Timothy Reuter (Hrsg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3.) Aldershot 2003.

Dina de Rentiis / Jens Haustein / Thomas Haye / Kaarina Hollo / Walburga Hülk-Althoff / Norbert Kösinger / Huw Lewis / Stephan Müller / Ursula Schaefer / Wolfgang Tenhagen / Stefanie Würth, Literatur, in: Gert Melville / Martial Staub (Hrsg.), Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 2. Darmstadt 2008, 1–60.

Jean-Marie Sansterre, L'autorité du passé dans les sociétés médiévales. (Collection de l'école française de Rome, Bd. 333.) Rom 2004.

Claire Sotinel / Maurice Sartre (Hrsg.), L'usage du passé entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge. Rennes 2008.

Gyula Schönherr, Hunyadi Corvin János 1473–1504. Bearb. v. Sándor Szilágyi. Budapest 1894.

Carolin Schreiber, King Alfred's Old English Translation of Pope Gregory the Great's Regula Pastoralis and its Cultural Context. A Study and Partial Edition According to All Surviving Manuscripts Based on Cambridge, Corpus Christi College 12. (Münchner Universitätsschriften. Texte und Untersuchungen zur englischen Philologie, Bd. 25.) Frankfurt a. M. u. a. 2003.

Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. 1. Leiden ^{2}1997.

Jonathan Shepard, The Ruler as Instructor, Pastor and Wise: Leo VI of Byzantium and Symeon of Bulgaria, in: Timothy Reuter (Hrsg.), Alfred the Great. Papers from the Eleventh-Centenary Conferences. (Studies in Early Medieval Britain, Bd. 3.) Aldershot 2003, 339–358.

Alfred Smyth, King Alfred the Great. Oxford 1995.

Dominique Sourdel, Art. Al-Barāmika, in: EI^{2} 1. Leiden 1979, 1033–1036.

Enikő Spekner, „...to be Judged Worthy of Your Illustrious Father and to rule over the Hungarians...". Matthias' Struggle for John Corvinus' Succession, in: Péter Farbaky / Enikő Spekner / Katalin Szende u. a. (Hrsg.), Matthias Corvinus, the King. Tradition and Renewal in the Hungarian Royal Court 1458–1490. Exhibition Catalogue, Budapest History Museum, 19 March 2008–30 June 2008. Budapest 2008, 513–515.

Jürgen Straub, Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung, in: Ders. (Hrsg.), Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 1.) Frankfurt a. M. 1998, 81–169.

Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler). Tarihleri – Boy Teşkilatı – Destanları. Istanbul ^{5}1999, 229–230.

Geoffrey S. Sumi, Ceremony and Power. Performing Politics in Rome Between Republic and Empire. Ann Arbor 2005.

Ronald Syme, The Roman Revolution. Oxford 2002.

Joseph Szövérffy, History and Folk Tradition in Eastern Europe: Matthias Corvinus in the Mirror of Hungarian Slavic Folkore, in: Journal of the Folklore Institute 5, 1968, 68–77.

Franz Tinnefeld, Pachymeres und Philes als Zeugen für ein frühes Unternehmen gegen die Osmanen, in: Byzantinische Zeitschrift 64, 1971, 46–54.

John Tolan, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. New York 2002.

Arnold Toynbee, A Study of History. Abridgement of Volumes VII–X by D. C. Somervell. Oxford 1987.

Barbara W. Tuchman, A Distant Mirror. The Calamitous 14th Century. New York 1978.

Christoph Ulf, Mythisch-historische Vergangenheiten als Teil funktionaler Erinnerungskulturen im archaischen und klassischen Griechenland, in: Eva Dewes / Sandra Duhem (Hrsg.), So nah – so fern. Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext. (Vice versa, Bd. 1.) Berlin 2008, 1–20.

Georges Vajda, Art. Iǧāza, in: EI^{2} 3. Leiden 1971, 1020.

Hermann Vámbéry, Reise in Mittelasien von Teheran durch die Turkmanische Wüste an der Ostküste des Kaspischen Meeres nach Chiwa, Bochara und Samerkand. Leipzig ^{2}1873.

Franz-Joachim Verspohl, Kleinform – Großform: Italienisches Feingefühl und ungarisches Anspruchsniveau. Die Kunstentfaltung am Hof des Matthias Corvinus, in: Max Seidel (Hrsg.), L'Europa e l'arte italiana. Convegno internazionale per i cento anni dalla fondazione del Kunsthistorisches Institut in Florenz. Venezia 2000, 156–185.

Rosalynn Voaden / René Tixier / Teresa Sanchez Roura u. a. (Hrsg.), The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages. (The Medieval Translator, Bd. 8.) Turnhout 2003.

Uwe Walter, Die Rache der Priamos-Enkel? Troia und Rom, in: Martin Zimmermann (Hrsg.), Der Traum von Troia. Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt. München 2006, 89–103.

Arent Jan Wensinck / Patricia Crone, Art. Mawlā, in: EI^{2} 6. Leiden 1991, 874.

Ernst Werner, Die Geburt einer Grossmacht – Die Osmanen (1300–1481). Ein Beitrag zur Genesis des türkischen Feudalismus. (Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte, Bd. 13.) Berlin ^{4}1978.

Ernst Werner, Sultan Meḥmed der Eroberer und die Epochenwende im 15. Jahrhundert. (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd. 123.2.) Berlin 1982.

Kenneth Baxter Wolf, Christian Martyrs in Muslim Spain. (Cambridge Iberian and Latin American Studies. History and Social Theory.) Cambridge u. a. 1988.

Kordula Wolf, Troja – Metamorphosen eines Mythos: französische, englische und italienische Überlieferungen des 12. Jahrhunderts im Vergleich. (Europa im Mittelalter, Bd. 13.) Berlin 2009.

Patrick Wormald, Art. Asser, in: LMA 1. München 1980, 1119–1120.

Patrick Wormald, The Uses of Literacy in Anglo-Saxon England and Its Neighbours, in: Transactions of the Royal Historical Society. Fifth Series 27, 1977, 95–114.

Thomas Wünsch, Zur Funktion der humanistischen Geschichtsschreibung im politischen Konzept ostmitteleuropäischer Höfe am Ende des 15. Jahrhunderts (Krakau und Buda), in: Rudolf Schieffer / Jarosław Wenta (Hrsg.), Die Hofgeschichtsschreibung im mittelalterlichen Europa. Projekte und Forschungsprobleme. (Subsidia Historiographica, Bd. 3.) Toruń 2006, 219–230.

Elizabeth A. Zachariadou, The Emirate of Karasi and That of the Ottomans: Two Rival States, in: Dies. (Hrsg.), The Ottoman Emirate (1300–1389), Halcyon Days in Crete I. A Symposium Held in Rethymnon 11–13 January 1991. Rethymnon 1993, 225–236.

Elizabeth A. Zachariadou, Manuel II Palaeologos on the Strife between Bāyezīd I and Ḳaḍī Burhān al-Dīn Aḥmad, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 43.3, 1980, 471–481.

Elizabeth A. Zachariadou, The Oġuz Tribes: the Silence of the Byzantine Sources, in: Raoul Curiel / Rika Gyselen (Hrsg.), Itinéraires d'Orient. Hommage à Claude Cahen. (Res Orientales, Bd. 6.) Bures-sur-Yvette 1994, 285–289.

Martin Zimmermann (Hrsg.), Der Traum von Troia. Geschichte und Mythos einer ewigen Stadt. München 2006.

Roni Zirinski, How did the Ottomans Become Ottoman? The Construction of Imperial Brand Name in the Time of Cultural Big Bang, in: Archivum Ottomanicum 22, 2004, 125–158.

Christa Jochum-Godglück / Verena Linseis / Daniel Potthast /
Christian Saßenscheidt / Andreas Schorr

Im Spannungsfeld der Religionen

Textuelle Konstruktionen des ‚Anderen' in Europa seit dem Frühmittelalter

Einführung

Die Integration von Kulturen setzt Selbstbeschreibungen voraus, die es ermöglichen, bestimmte, oftmals vorher nicht bekannte oder gar abgelehnte kulturelle Elemente oder Muster als eigene zu betrachten. Auch eine Besinnung auf Traditionen, auf verbürgte oder imaginierte ‚Ursprünge' ist ein Bestandteil solcher Prozesse. Selbstbeschreibungen, nicht nur im Mittelalter, sind offensichtlich Konstruktionen. Sie kommen nicht aus ohne Gegenbilder, die eine Abgrenzung ermöglichen. Die Mittelalterwissenschaften haben sich in den vergangenen Jahren intensiv damit auseinandergesetzt. Auch in den Gegenbildern treffen wir auf Konstruktionen, auf Bilder vom ‚Anderen'. Prozesse der Selbst- und Fremdkonstruktion mündeten nicht zwangsläufig in Desintegration, in Auflösung oder gar Zerstörung und Gewalt. Auch eine Selbstabschottung einerseits und eine Segregation des ‚Anderen', seien es Menschen oder Ideen, können die Folge sein. Bei der Verwendung des Konstruktionsbegriffes gehen wir von der von der sozialwissenschaftlichen Forschung herausgearbeiteten asymmetrischen Struktur von Gegenbegriffen, hier von unterschiedlichen Religionen, aus. Unterstellt wird dabei, dass die Konstruktion von Unvertrautem und der Ausgrenzung des unvertraut ‚Anderen' zunächst einseitig aus der dominanten Perspektive der sich Abgrenzenden geschieht. Mit einer differenzierteren Sichtweise des jeweils Anderen kann diese asymmetrische Struktur ursprünglich antagonistischer Positionen durchaus relativiert werden.[1]

Die gewählten, zumeist aus den jeweiligen Arbeitsschwerpunkten der Teilprojekte sich ergebenden Ansätze sind, in der Reihenfolge des Auftretens der Beiträge, die mediävistische Personennamenforschung, die literarische Onomastik, die mediävistisch-germanistische Literaturwissenschaft, die geschichtswissenschaftliche Mediävistik mit Spanienschwerpunkt sowie nicht zuletzt die Arabistik und Islamwissenschaft, ebenfalls mit einem regionalen Schwerpunkt auf der Iberischen Halbinsel.

Auch vor dem Hintergrund der Heterogenität des gewählten Textcorpus sowie der Verwendung von Namen lassen sich diese sehr wohl hinsichtlich kultureller Sach-

1 Vgl. *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1975); zum Begriff der Asymmetrie bei Koselleck vgl. etwa auch *Gumbrecht*, Pyramiden (2006), 22.

verhalte und Entwicklungen befragen, wenn auch Verschieden- und Besonderheiten in Rechnung gestellt, aber auch Hierarchisierungen vermieden werden sollten.[2]

Texte wurden und werden häufig unterteilt in historisch und literarisch, in faktional und fiktional, um sie sich verständlich und dienstbar zu machen oder um sie von den eigenen Untersuchungen ausschließen zu können. Diese Grenzziehungen lassen sich bei vielen mittelalterlichen Texten nur schwerlich durchführen und ergaben aus zeitgenössischer Sicht wenig Sinn, oder wurden bewusst umgangen, indem man sich auf andere Texte und Autoritäten berief und so das eigene Werk legitimierte. „Literarische Fiktion ist das Ergebnis literarischer Imagination", und diese wiederum nimmt Anleihen in der Realität, den „gedachte[n] Ordnungen" und „die Muster, in denen wir diese Alltagswelt erfahren, mental organisieren, mit denen wir sie zu beeinflussen suchen, sie zum Ziel unserer Erwartungen und Wünsche machen usw."[3] Die Erfahrung des Alltags ist also bereits narrativ erschließbar und bietet sozusagen „vorliterarische Erzählmuster (…), in denen die erfahrene oder überlieferte Realität angeeignet wird".[4] Abhängig von unterschiedlichen Faktoren wie beispielsweise Gattung, Publikum und Intention kann Literatur diese Muster mehr oder weniger stark referieren oder abstrahieren.

Deshalb ist es für eine Untersuchung gewinnbringender, wenn die „literarischen Verfahren und fiktionalen Stilisierungen" nicht als „verzerrend, überhöhend usw. eliminiert werden".[5] Man muss berücksichtigen, „dass diese fiktiven Elemente keinen beliebigen Charakter haben, sondern von einer vorgegebenen Wahrheit gesteuert werden. Man arrangiert die Fakten so, dass die Wahrheit, die man schon hat und vermitteln möchte, sichtbar wird."[6]

In den nachfolgenden Fallbeispielen werden nach vorliterarischen und literarischen Mustern, anhand der Kriterien von Auswahl, Anordnung und Deutung,[7] Bilder anderer Religionen konstruiert. Dabei handelt es sich um ein narratives und inhaltliches Konstruieren von Wahrheit, die erst durch das Medium der Fiktion evident wird, und nicht um eine ausgeklügelte Fälschung.[8] Auch unsere Überlegungen zu diesen Texten sind selbst Texte, die literarischen und wissenschaftlichen Strukturen folgen und „die (mindestens) ebensoviel über den Autor wie über die Sache aussagen".[9] Diese Eigenschaft macht sie aber nicht unwissenschaftlich. Ohne den Text seinem Kontext zu entheben und aktualisieren zu wollen, ebnet dieser persönliche und perspektivische Zugang vielmehr das Verständnis für einen autor- und zeitspezifischen Text, der versucht, die Welt um sich herum zu deuten.

2 Vgl. *Müller*, Höfische Kompromisse (2007), v. a. 6–9; 35–41.
3 *Müller*, Imaginäre Ordnungen (2003), 41.
4 *Müller*, Imaginäre Ordnungen (2003), 42.
5 *Müller*, Aporien (1986), 57.
6 *Haug*, Wahrheit (2003), 134.
7 *Goetz*, Konstruktion (2003), 234.
8 *Bloh*, Spielerische Fiktionen (2009), 432.
9 *Goetz*, Konstruktion (2003), 228f.

Dabei stellt sich die Frage nach den Grundlagen der Konstruktion des jeweils Anderen. Hierbei muss notwendigerweise zunächst auf bekannte Kategorien zurückgegriffen werden, um eine Einordnung in geläufige Muster zu ermöglichen. Dabei boten die Überlieferungen der jeweils eigenen Religion bzw. des eigenen Bildungshorizontes die wesentliche Grundlage für die Bewertung divergierender Glaubenssysteme ebenso wie einen Fundus an Kommunikationsgrundlagen, wie dies etwa das Arabische für den muslimischen Bereich und das Latein der Vulgata für Lateineuropa war. Hier ist die überragende Rolle gerade der den drei monotheistischen Religionen gemeinsamen Rolle der jeweils eigenen Schrift herauszustellen, doch stand diese nicht alleine da; ergänzt wurde sie etwa für Lateineuropa durch die Texte der Patristik[10] sowie der klassischen Antike, für das muslimische Spanien standen neben dem Koran als unmittelbarem Gotteswort ebenso etwa die Texte des islamischen Rechts sowie die bereits aus dem Orient bekannten Auseinandersetzungen zwischen Christen, Juden und Muslimen zur Verfügung.

Viele dieser Texte lieferten direkt oder indirekt Kategorien, die zur Bewertung des ‚Anderen' dienen konnten (etwa die Rolle der Juden und Christen im Koran, das *ḏimmī*-Recht, die heilsgeschichtliche Rolle der Juden in der Passionsgeschichte und die spätantiken Häresiologien), und gaben somit zunächst den Deutungsrahmen für fremdreligiöse Phänomene vor.

Die Systeme von Deutungsmöglichkeiten sollten die fremde Religion zwar so konstruieren, dass das Ergebnis eine hohe Plausibilität aufweist, in Einzelfällen versagten sie aber, da eine normativ vorgegebene Deutungsmöglichkeit mit einem einzelnen Phänomen kollidierte. Beispielhaft kann dies am christlichen Verständnis des Islam aufgezeigt werden: Beide Religionen haben sich als Endprodukt einer religiösen Entwicklung verstanden, nach der es keine weitere Offenbarung gebe würde. Im Fall des Christentums wurde dieser Ausschließlichkeitsanspruch durch den Islam herausgefordert. Religiöse Konkurrenz wurde entweder als Häresie, die das Christentum nur falsch auslegen würde, oder als Heidentum behandelt, während eine neuartige monotheistische Religion gar nicht denkbar war.

Die ältesten christlichen Zeugnisse über den Islam analysieren ihn im Rahmen dieses Häresiediskurses,[11] obwohl er in unserer heutigen Sicht durch die Anzahl seiner Differenzen zum Christentum und sein Selbstverständnis als eigenständige Religion betrachtet werden muss. Im weiteren Verlauf und unter dem Eindruck der zunehmenden

10 Vgl. hierzu etwa *Martínez Gázquez*, Santos Padres (1998).

11 Angefangen mit Johannes von Damaskus wird Muḥammad als ψευδοπροφήτης verstanden. Während die Bezeichnung als lügnerischer Prophet immer noch eine hohe Auslegungsbreite auch in Richtung einer religiösen Eigenständigkeit zulässt, führten die mittelalterlichen Muḥammadbiographien, in denen er als Schüler eines häretischen Mönchs, meist arianischer oder nestorianischer Prägung, dargestellt wird dazu, dass der Islam in ein Raster bekannter Häresien eingeordnet werden konnte. Zu diesen verschiedenen mittelalterlichen Darstellungen Muḥammads vgl. *Bobzin*, Mohammed (2000), 9–18.

Ausbreitung des Islam haben christliche Autoren die Muslime immer häufiger als Heiden apostrophiert. Am Übergang zwischen dem Häresiediskurs und dem Heidendiskurs steht Petrus Venerabilis mit seiner unentschiedenen Haltung in dieser Frage.[12] Um das angebliche Heidentum der Muslime vor dem Hintergrund der eigenen Traditionen plausibel zu machen, wurde ihnen in Analogie zum antiken Heidentum Vielgötterei und Götzendienst unterstellt.[13] Zwar haben im Mittelalter einige Christen erkannt, dass ihre Konstruktion des Islam als Häresie nicht zutreffend war, jedoch waren sie nicht in der Lage, eine Einordnung jenseits der beiden möglichen Deutungsmuster Häresie oder Heidentum zu treffen.[14]

Von unserem Standpunkt aus belegen solche Paradoxien eine Innovationsnotwendigkeit, um aufgrund von Erfahrungen, die bisherigen Deutungen widersprechen und daher neue erfordern, wieder eine plausible Konstruktion fremder Religion zu erlauben. Die Unmöglichkeit, trotz der Differenz zwischen erlebter und imaginierter fremder Religion zu Konstruktionen zu gelangen, die auch angesichts neuer Erfahrung Bestand haben, stößt uns darauf, dass Deutungen auf Grundlage eines normativ zu verstehenden Textcorpus bestimmte Deutungskonstruktionen nahelegen. Denn die religiösen Normen sind vollständig festgelegt, sodass es kaum möglich war, sich auch nur vorzustellen, dass es weitere Deutungsoptionen geben könnte. Auch wenn es sich bei der mittelalterlichen Religionskonstruktion um eine vorwissenschaftliche Betrachtung handelt, scheint der von Thomas S. Kuhn geprägte Begriff des ‚Paradigmas' auf diese Deutungsmöglichkeiten anwendbar.[15] Dadurch wird deutlich, dass die christliche Polemik gegen den Islam in keiner Weise ein Sonderfall ist; es zeichnet auch die anderen Religionen aus, dass die Deutungsvorgaben ihrer eigenen Religion den Erkenntnishorizont einschränken, sodass eine objektive Beschreibung des Anderen verunmöglicht wird. Im Gegensatz zum Christentum war eine Probabilität der Konstruktion jedoch zu erreichen, ohne dass größere Paradoxien aufgetreten sind, sodass auch kein Anstoß vorhanden war, die religiöse Konstruktion des Anderen mittels eines anderen Paradigmas durchzuführen. Die Weite des Paradigmabegriffes ermöglicht es, diese außerwissenschaftlichen Phänomene trotz aller Bedenken, die die Verwendung dieser Theorie schon in nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen gefunden hat,[16] mit ihm zu beschreiben. Da unsere eigene Religionsdeskription eine Konstruktion ist, müssen wir weitergehen und feststellen, dass wir einem anderen Paradigma folgen, sodass zwischen mittelalterlichen und modernen Beschreibungen eine Inkommensurabilität[17] besteht, die dazu führt, dass letztlich keine Verständigung zwischen einem

12 Siehe hierzu auch den Beitrag von Christian Saßenscheidt, unten 228–238.

13 Vgl. *Southern*, Islambild (1981), 27; *Kassimova*, Bekehrung (2006), 85–87; passim. Siehe hierzu auch den Beitrag von Christa Jochum-Godglück, unten 208–218.

14 Vgl. *Southern*, Islambild (1981), 27.

15 *Kuhn*, Struktur (1976), 57–64.

16 *Kjørup*, Humanities (2001), 90–92.

17 *Kuhn*, Struktur (1976), 209–216.

religiös vorgeprägten und einem eher empirischen Verständnis fremder Religionen besteht. Bei den von uns gewählten Fallbeispielen werden diese Probleme aber nur in der christlichen Polemik gegen den Islam sichtbar. Alle anderen Konstruktionen fremder Religion erfolgen mit – teils nur hermeneutisch erschließbaren – Deutungsschemata, die die Differenz zwischen erlebter Religion und konstruierter Religion nicht bewusst werden lassen.

In den folgenden Beiträgen werden aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven europakundlicher Mittelalterwissenschaften Konstruktionsprozesse sowohl der Integration als auch der Segregation nachgezeichnet, die sich auf das kulturelle System der Religion beziehen. Es werden, in Selbst- oder Fremdwahrnehmung, sowohl die großen monotheistischen Religionen, Christentum, Judentum und Islam, als auch die paganen Traditionen berührt. Die vereinzelt auffindbaren Anzeichen für eine explizite Christianisierung des Namenschatzes und für den Umgang mit heidnisch konnotierten Personennamen in einem christlichen Kontext analysiert der Beitrag von Andreas Schorr. In dem hochmittelalterlichen Kreuzzugsepos ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach fallen eine Vielzahl von Namen, sowohl Personennamen als auch Ortsnamen wie auch Namen von Sachen, zum Beispiel Waffen, auf, die im Hinblick auf ihre Verortung in einer heidnischen oder christlichen Erzählsphäre von Christa Jochum-Godglück betrachtet werden. Der Beitrag von Verena Linseis widmet sich der literarischen Gestaltung der Juden im volkssprachigen geistlichen Drama des Spätmittelalters. Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht untersucht Christian Saßenscheidt die Konstruktion des Islam in dem hochmittelalterlichen Traktat ‚Summa totius Haeresis Saracenorum' des Cluniazenserabtes Petrus Venerabilis. Die Grundlagen der gegenläufigen, antichristlichen Religionspolemik des muslimischen andalusischen Gelehrten Ibn Ḥazms aus der Zeit der Wende des 10. zum 11. Jahrhundert sind Thema des abschließenden Beitrages von Daniel Potthast.

Christa Jochum-Godglück, Verena Linseis,
Daniel Potthast, Christian Saßenscheidt, Andreas Schorr

Personennamen und die Konstruktion der Christenheit. Die Christianisierung der Namen und die Integration heidnischer Elemente in den christlichen Namenschatz

Neben der identifikatorischen Funktion, die zweifellos primär ist, transportieren Personennamen auch Vorstellungen der Familie, der Sippe und größerer Gemeinschaften, die über die reine Benennung hinausgehen.[18] Zusammenhänge zwischen Personennamen und religiösen Vorstellungen sind sowohl in den indogermanischen als auch in den semitischen Sprachen seit frühester Zeit bekannt. Mit der Ausbreitung des Christen-

18 Der folgende Beitrag basiert auf *Schorr*, Namen (2009).

tums im Römischen Reich wurde auch die Verbindung von christlichen Vorstellungen und Namen bedeutsam. In der Spätantike bildeten sich Ansätze einer spezifisch christlichen Namengebung heraus.[19] Dabei sind sowohl vielfältige Berührungspunkte zu anderen Religionen gegeben wie auch das Bedürfnis erkennbar ist, sich von anderen Religionen abzugrenzen. Im Folgenden sollen einige Aspekte der spätantiken und frühmittelalterlichen christlichen Namengebung aufgezeigt werden, und zwar sowohl die onomastische Integration paganer Elemente als auch die Abgrenzung zum antiken wie zum gentilen Heidentum, hier in erster Linie der germanischen Religion. Außerhalb bleibt der Namengebrauch des orthodoxen bzw. katholischen Christentums im Verhältnis zum Judentum und zum Islam, auch wenn letzterer in mittelalterlicher christlicher Perspektive oft dem Heidentum zugerechnet wurde.[20] Da gerade theophore Personennamen, die einen Gottesbegriff oder die Namen einzelner Götter in sich tragen, von Zeitgenossen und von heutigen Forschern leichter zu identifizieren sind, sollen sie im Mittelpunkt der folgenden Beobachtungen und Überlegungen stehen. Leitfragen sind: Warum hat sich im Westen, anders als im Osten, semantisch eindeutig christliches Namengut nicht stärker durchgesetzt? Finden sich frühmittelalterliche Texte, die auf den semantischen Gehalt von Personennamen und auf die Frage, ob sie als christlich oder heidnisch empfunden wurden, referieren?

Eine religiöse Aufladung der Rufnamen bei Christen erfolgte schon in der Antike vor allem aus zwei Gründen: Da die älteren Religionsgemeinschaften teilweise religiöse Konnotationen in ihren Personennamen transportierten, entstand die Möglichkeit, bei Erwachsenen die Bekehrung zum Christentum durch eine Namensänderung oder eine Namenserweiterung zu verdeutlichen, im Sinne einer Abgrenzung von den älteren Verhältnissen oder auch vom irdischen Dasein. Hier konnten Namen spezifisch christlichen Inhalts zum Tragen kommen, vor allem handelte es sich dabei um Nachbenennungen nach vorbildlichen Gestalten. Zweitens konnte nach der Ausbreitung der Kindstaufe den Kindern im Zusammenhang mit der Taufe von den Eltern oder Paten ein dezidiert christlicher Name beigelegt werden. Das Repertoire war dabei identisch, doch wenn sich der Konvertitenname nicht immer durchzusetzen vermochte, so bestand, da seit der Spätantike weitgehend Einnamigkeit herrschte, bei den Taufnamen die Gewissheit, dass der christliche Name auch zum Rufnamen wurde.

Die Forderung vonseiten der Kirche an die Eltern, ihren Kindern christliche Namen zu geben, findet sich früh bei Johannes Chrysostomos (gest. 407).[21] In der Verehrung des Johannes Chrysostomos und der Rezeption seiner Werke in der oströmischen Orthodoxie liegt vielleicht ein Ausgangspunkt für die Verchristlichung des Namen-

19 Zur frühen Entwicklung der christlichen Namengebung vgl. z. B. *Harnack*, Mission (1924); *Marrou*, Problèmes généraux (1977); *Kippenberg*, Name and Person (1990); *Solin*, Transformazioni (2003).

20 Zur mitunter schwierigen Zuordnung spätantiker Personennamen zu einer christlichen Sphäre vgl. *Solin*, Heidnisch und christlich (1994).

21 Vgl. *Harnack*, Mission (1924), 444.

schatzes im Osten. Der Hintergrund einer solchen Mahnung war, dass auch im Osten lateinische und griechische Personennamen, die wie *Heraclius*, *Mercurius*, *Dionysius* oder *Saturninus* der heidnischen Mythologie entstammten, unter den frühen Christen nicht selten waren.[22] Gegen Ende des 4. Jahrhunderts, als das Christentum auch Staatsreligion wurde, wurde der frühchristliche Brauch aus der Minderheits- und Verfolgungszeit, neben dem weltlichen Namen den Namen *Christianus* als christlichen Namen zu führen,[23] obsolet. Es lag nicht fern, dass sich erste Ansätze zur Verchristlichung des Namenschatzes im Osten bemerkbar machten, wo wegen der Verbreitung der griechischen Sprache die inhaltlichen Bezüge vieler Personennamen zum Heidentum noch eher nachvollziehbar waren als im Westen mit seinen rasch schwindenden Kenntnissen der griechischen Sprache. Der Übergang von der Erwachsenentaufe zur Kindstaufe, die in enger zeitlicher Nähe zur Namenwahl durch die Eltern stand, erleichterte ebenfalls die christliche Namengebung, doch galt diese Voraussetzung für alle christianisierten Gebiete.

Ein frühes Zeugnis für Nachbenennung stammt aus der ‚Kirchengeschichte' des Eusebius von Caesarea. Der Kirchenvater überliefert ein Schreiben des Bischofs Dionysius von Alexandrien (gest. 264/265), der auf die bewusste Eigenbenennung nach dem Apostel Johannes und auf die Beliebtheit von *Paulus* und *Petrus* als Taufnamen bei christlichen Eltern hinweist: „Nach meiner Meinung trugen viele Männer den Namen des Apostels Johannes. Aus Liebe zu ihm, aus Bewunderung und Nacheiferung und im Verlangen, gleich ihm vom Herrn geliebt zu werden, haben sie sich den gleichen Namen beigelegt, wie denn auch der Name Paulus und der Name Petrus häufig bei Kindern der Gläubigen vorkommt."[24] Sowohl aus dem Alten als auch aus dem Neuen Testament war den frühen Christen die Möglichkeit des Namenwechsels bekannt. Die frühen Tendenzen der allmählichen Verchristlichung des Namenschatzes, die Nachbenennung nach biblischen Gestalten (Patriarchen und Propheten aus dem Alten Testament, Apostel aus dem neuen Testament) und christlichen Vorbildern (Märtyrern und Bekennern) einerseits und die semantische Christianisierung durch theophore Namen (z. B. *Theodorus* „Geschenk Gottes") oder die Thematisierung christlicher Glaubensinhalte (*Sanctus* „heilig") waren allerdings nicht einheitlich und nicht umfassend.[25]

Die Entwicklung der christlichen Namengebung im Westen muss auch vor dem Hintergrund des Wechsels im Namensystem gesehen werden: Mit der regional fast vollständigen Übernahme germanischer Personennamen im frühen Mittelalter

22 Weitere Beispiele bei *Harnack*, Mission (1924), 437.

23 Vgl. mit weiteren Hinweisen *Kippenberg*, Name and Person (1990), 116–120.

24 Eusebius, Kirchengeschichte. Ed. *Häuser*, 351. Zum Namen *Petrus* vgl. auch *Solin*, Heidnisch und christlich (1994).

25 Zusammenfassend *Mitterauer*, Ahnen (1993), 92: „Religiös motivierte Formen außerfamilialer Nachbenennung reichen im Christentum zwar sehr weit zurück, sie sind jedoch keineswegs die einzige und bei weitem nicht die dominante Art der Namengebung."

schwanden zunächst viele lateinische bzw. graeko-lateinische Anthroponyme aus dem Namenschatz der frühromanischen Sprachen, ob sie nun christlich konnotiert waren oder nicht.[26] Eine solche Entwicklung blieb im Osten aus. Im Bereich der Personennamen behauptete sich vielmehr die spätantike christliche griechisch-römische Tradition. Es mangelte im Osten an der gesellschaftlichen Grundlage für eine Übernahme germanischer Personennamen. Der spätantike römische Antigermanismus hatte sich im Osten gegen die starke Rolle der Goten im Heer gerichtet, während er mit der Etablierung der gentilen Reiche auf römischem Boden im Westen keine Rolle spielte. Im Osten konnte die Kirche immer mehr Einfluss auf die christliche Namengebung erlangen und ihre Vorstellungen allmählich immer weiter durchsetzen. In der Westhälfte des Römischen Reiches hingegen veränderte das Entstehen gentiler Reiche die Lage auch für die Kirche dramatisch: Die mächtigen gentilen Verbände integrierten sich nur teilweise in die römische Welt. Ihre *regna* transportierten auch eigene, nichtrömische Werte. Zur zeitweilig größten Herausforderung für das römische Christentum wurden allerdings nicht die paganen Religionen,[27] die als Stammesreligionen keine Strahlkraft über die Grenzen der je eigenen Ethnie hinaus entfalten konnten, sondern die mit der Orthodoxie konkurrierende homöische, schon von den Zeitgenossen aus orthodoxer Perspektive arianisch genannte Strömung des Christentums. Die *gentes* bekannten sich jedoch nach ihrer Christianisierung nicht alle zur homöischen Variante des Christentums. Die historisch bedeutsame Bekehrung der Franken zur westlichen, katholischen Orthodoxie ermöglichte die romanisch-germanische Kultursymbiose, die so bedeutsam für das westeuropäische Mittelalter wurde. Der Übertritt von der arianischen zur katholischen Variante des Christentums konnte – wie die Bekehrung zum Christentum – durch einen Namenwechsel verdeutlicht werden. Als der westgotische Königssohn Hermenegild (gest. 585) zum katholischen Glauben übertrat, erhielt er als sichtbares Zeichen seiner *conversio* den Namen *Johannes*,[28] wohl nach dem Täufer. Für seinen später, im Jahr 587, zum Katholizismus konvertierten Bruder Rekkared ist Gleiches nicht überliefert. Das mag damit zusammenhängen, dass Rekkared damals schon als König herrschte und gegenüber der katholischen Kirche selbstbewusster auftreten konnte.

Im Osten verlief die Missionierung der Bulgaren, Serben und weiterer Völker des Balkans und Osteuropas unter byzantinischem Einfluss. Während die Serben von Anfang an als Slaven identifiziert werden können, übernahmen die turksprachigen Protobulgaren die Sprache der von ihnen beherrschten Slaven. Die Nordmission der

26 Vgl. dazu aus der Arbeit der interdisziplinären Forschergruppe *Nomen et gens* z. B. die Beiträge in *Hägermann / Haubrichs / Jarnut*, Akkulturation (2004). Zum Schwund griechischer Personennamen im Westen zuletzt *Schorr*, Greek Personal Names (2009).

27 Die germanische Religion war nicht einheitlich, es stand also kein einheitliches germanisches Pantheon einem römischen oder griechischen gegenüber, worauf u. a. *Wood*, Pagan Religion (1995), 264, hingewiesen hat, der daher im Plural von ‚paganisms' spricht.

28 Vgl. *Castritius*, Art. Ostrogotho (2003), 350.

orthodoxen oströmischen Kirche galt nicht nur slavischsprachigen Völkern, doch war sie unter Süd- und Ostslaven sehr erfolgreich. Als der bulgarische Khan Boris 863/864 die Taufe annahm, musste er unter dem machtpolitischen Druck aus Byzanz Kaiser Michael III. (842–867) als Paten akzeptieren.[29] Nach seinem Paten erhielt er einen zweiten, christlichen Namen: *Michael*. Nun wurde in der Folge durch die Verehrung von Boris durch Nachbenennung auch dessen wohl ursprünglich mongolischer bzw. turko-tatarischer, aus griechischer Sicht sicherlich barbarischer Name als Taufname beliebt, vor allem bei den Bulgaren und Russen. Durch den Brauch, den slavischen Herrschern neben dem einheimischen Namen auch christliche beizugeben, vor allem aber durch die in den von den südslavischen Missionaren mitgebrachten Monatsmenäen enthaltenen Heiligennamen,[30] die als Taufnamen Verwendung fanden, breiteten sich die christlichen Namen zunehmend aus und drängten schließlich die slavische Namengebung – mit regionalen Unterschieden – in einem Jahrhunderte andauernden Prozess stark zurück. Im ostslavischen Bereich konnten sich später nur die alten Namen der konvertierten Herrscher der slavisch-christlichen Frühzeit behaupten.[31]

Im Westen blieben Namenwechsel zumeist auf Kleriker beschränkt.[32] Zunächst ohne Nachfolge und ohne Kommentar blieb ein spektakuläres Beispiel: *Mercurius* nannte sich, nachdem er im Jahr 533 zum Papst gewählt wurde, *Johannes* (II.).[33] Die in der Forschung

29 Vgl. *Nikolov*, Pagan Bulgars (2000), 325.

30 Vgl. *Nitschke*, Novgoroder Namenlandschaft (2006), 125.

31 Vgl. *Unbegaun*, Heidnisches und Christliches (1970). Allerdings war die Taufe der Herrscher nur der Startpunkt für einen langsamen, doch durchgreifenden Prozess. Zusammenfassend hierzu *Superanskaja*, Eastern Slavic Names (1995), 813f.: „In the 11th–13th centuries, there were few Russian Christian names. They were easily absorbed by the system of Russian pagan names. Later on, they formed the kernel of the Russian Christian names. By the 14th century, both old Russian and Byzantine names were used on equal terms." Und zum Fortleben paganer Namen ebd., 813: „Russian pagan names did not survive the 17th century. They were replaced by Christian names, and are no longer used as first names." Zu dem dann erreichten Stand vgl. auch *Nitschke*, Novgoroder Namenlandschaft (2006). Auch bei den westlichen Slaven, die durch Missionierung katholisch wurden, wandelte sich seit dem Hochmittelalter der Namenschatz unter dem Einfluss der Kirche. Vgl. z. B. *Kazimierz*, Westslavische Namen (1995), 811: „Nach der Christianisierung, die alle westslawischen Gebiete bis Ende des 10. Jahrhunderts erreichte, stand die Anthroponymie unter dem Einfluss der christlichen Namengebung. Die katholische Kirche empfahl den Gebrauch von Namen von als heilig anerkannten und seliggesprochenen Personen. Grundlage für die Übernahmen wurden Namen in westeuropäischer, latinisierter Form. Dieser Prozeß begann im 10. Jahrhundert und potenzierte sich in den nachfolgenden Jahrhunderten." Zu dem Nebeneinander von neuen christlichen und traditionellen Namen bei serbischen Herrschern vgl. *Gerogiorgakis / Schorr*, Kulturkontakt (2008), 390f.

32 Ein schwierig zu fassender Bestand sind die Ordensnamen, die seit dem Frühmittelalter beim Eintritt ins Kloster angenommen wurden, da in den frühmittelalterlichen Mönchslisten meist nur ein Name aufgeführt wird. Sehr wahrscheinlich trugen die Mönche des frühen Mittelalters aber ihre Taufnamen weiter.

33 Liber pontificalis. Ed. *Mommsen*, 141. Der Namenwechsel wird an dieser Stelle allerdings nicht kommentiert.

verbreitete Annahme, dass Mercurius wegen heidnischer Anklänge des Namens den Papstnamen *Johannes* erwählte, ist wohl zutreffend. Allerdings hatte der griechischsprachige Papst (oder Gegenpapst) *Dioscorus* (530) seinen Namen nicht geändert, obwohl ihm der Bezug seines Namens zu den Dioskuren, den Zeussöhnen Castor und Pollux, sicherlich nicht unbekannt war. Vielleicht blieb ihm in den zweiundzwanzig Tagen Amtszeit bis zu seinem Tod auch keine Zeit dazu. *Mercurius/Johannes* ist gleichzeitig das erste Beispiel für die Nachbenennung eines Papstes nach einem früheren Papst.[34] Erst im Laufe des 10. Jahrhunderts wurde der Namenwechsel im Rahmen der Papstwahl zur Regel. Auf der Ebene der Bischöfe sind bekannte Beispiele die angelsächsischen Missionare *Winfrith Bonifatius* und *Willibrord Clemens*. Solche Namenwechsel sind nicht nur religiös zu verstehen, sondern haben auch eine politische Dimension. In diese Reihe gehört ein Fall aus dem 9. Jahrhundert, der des in der ‚Vita Anskarii' erwähnten Missionsbischofs Gauzbert, des späteren Bischofs von Osnabrück: „Gauzbert erhielt von ihnen in der Weihe zu Ehren des Apostels den Namen Simon (…)".[35]

Es gab auch den umgekehrten Weg, den Namenwechsel eines Klerikers bei der Rückkehr in die weltliche Sphäre. Der gewesene Kleriker legte dann seinen christlich geprägten Namen ab und nahm unter Umständen wieder einen traditionellen Namen aus ursprünglich paganer Tradition an. Besonders eindrücklich, aber auch ein Sonderfall, ist das Beispiel des Klerikers *Daniel* aus königlichem Geblüt, der seinen merowingischen Herrschernamen *Chilperich* (**Helparīkaz* zu germ. **helpō* fem. „Hilfe" und **rīkz*/**rīkaz* masc. „Herrscher"),[36] erst erhielt, als er aus dem Kloster geholt und als König eingesetzt wurde.[37]

Besaß man im Frühmittelalter nun Möglichkeiten, Heidnisches in den traditionellen Namen zu erkennen? Die christlichen Missionare ordneten die Elemente germanischer Religion(en) mittels ihres Vorwissens aus der römischen Antike ein und verbanden sie mit dem antiken römischen und griechischen Heidentum. Sofern nicht nur von Dienern des Teufels und Dämonen die Rede war,[38] sondern einzelne Götter benannt wurden, gesellte man sie mit dem bekannten Verfahren der Interpretatio Romana zu den Namen antiker Götter, wie es Jonas von Bobbio in der Vita des Columban mit Wodan und Merkur tat: „Sie erwiderten, sie wollten ihrem Gotte namens Wodan, den sie, wie andere berichten, auch Merkur nannten, ein Opfer darbringen."[39] Wie ausgeprägt dieses Wissen

34 Zu den Papstnamen vgl. *Hergemöller*, Art. Onomastique pontificale (1994), mit weiterer Literatur.

35 Rimbert, Vita Anskarii, cap. 14. Ed. *Waitz*, 36: *Praedictus itaque Gauzbertus, quem ipsi consecrantes honore apostolici nominis Symonem vocaverunt* (…). Die Übersetzung in Rimbert, Vita Anskarii. Ed. *Trillmich*, 51.

36 Zur Etymologie der Namenelemente vgl. *Orel*, Handbook (2003), 168 (s. v. **xelpō*); 305 (s. v. **rīkz*).

37 Gemeint ist Chilperich II. (neustrischer König 715–721). Liber historiae Francorum. Ed. *Krusch*, 326. Hierzu *Thoma*, Namensänderungen (1985), 127f.

38 Folglich wurden die Heiden als ‚Teufelskinder' gesehen; vgl. *Angenendt*, Frühmittelalter (1995), 427f.

39 Ionas von Bobbio, Vita Columbani, cap. 27. Ed. *Krusch*, 102: *Illi aiunt se Deo suo Vodano nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant, velle litare*. Die Übersetzung aus: Ionae Vitae Columbani. Ed. *Haupt*, 485.

war, lässt sich aus den Quellen kaum erschließen. Jedenfalls wurde es für die Deutung germanischer Personennamen, für die sich in der mittellateinischen Literatur des frühen Mittelalters doch eine beachtliche Anzahl von Beispielen findet, nicht in Anschlag gebracht.[40]

Ein wichtiges Ereignis für die Ausbreitung des katholischen Christentums in Westeuropa ist die Taufe des Frankenkönigs Chlodwig um das Jahr 497. Dabei wird weder der Name beim Akt der Taufe geändert, noch wird ihm ein weiterer, christlich konnotierter Name hinzugefügt, wie dies später im Osten zum Beispiel bei der erwähnten Taufe des Bulgarenherrschers Boris geschah. Noch im Vorfeld der Taufe des Chlodwig berichtet Gregor von Tours von dem starken Wunsch der Gemahlin des Chlodwig, der Königin Chrodichilde, ihren gemeinsamen Sohn taufen zu lassen. Sie zweifelt die Macht der alten Götter an, wobei der Erzähler Gregor auf die römischen Namen der Götter referiert, er sich als Galloromane also der Interpretatio Romana, eher sogar einer Interpretatio Christiana,[41] befleißigt. Es heißt unter anderem: „Und Mars und Mercurius, wie weit reichte denn ihre Macht? Zauberkünste mochten ihnen zu Gebot stehen, aber die Macht einer Gottheit hatten sie nimmer". Weiter: „Ihr Sohn aber, den man Ingomer nannte, starb, als er getauft, noch in den weißen Kleidern, in denen er das Bad der Wiedergeburt empfangen hatte".[42] Hier wird schon im Vorfeld der Taufe des Chlodwig deutlich, dass an den alten germanischen Namen festgehalten wird. Die rekonstruierte germanische Form des Namens ist mit **Ingw(i)amē[1]r(ij)az* anzusetzen. Das zweite Element ist eindeutig das Adjektiv **mē[1]r(ij)az*, „berühmt", das Erstelement ist entweder zu dem Stammesnamen der *Ingwäonen* oder dem zugrunde liegenden Theonym **Ingwaz* (aengl. *Ing*) zu stellen. In der merowingischen Herrscherfamilie waren die pagan-religiösen Anklänge des Namens *Ingomeris* offensichtlich kein Hinderungsgrund, ihn einem Christen beizulegen. Da Chlodwig seinen germanischen Personennamen, der aus den Elementen germ. **hludaz* Adj. „berühmt"[43] und germ. **wīgaz* masc. „Krieger"[44] gebildet ist und somit die alten kriegerischen Werte in sich trägt, beibehält, verstrich eine wichtige Gelegenheit, die eine stärkere Hinwendung der Franken zu christlich geprägten Namen hätte einleiten können. Doch in seiner Haltung

40 Zur mittelalterlichen Namendeutung vgl. *Haubrichs*, Veriloquium Nominis (1975); *Ders.*, Namendeutung (1995), mit Hinweisen zur älteren Literatur; *Ders.*, Identität (2004).

41 Zum Verfahren vgl. z. B. *Achterberg*, Interpretatio christiana (1930), und *Fraesdorff*, Barbarischer Norden (2005), 212 (zu Rimbert); 231 (zu Thietmar); 328 (zu Helmold).

42 Gregor von Tours, Libri historiarum, lib. 2, cap. 29. Ed. *Krusch / Levison*, 74: *Quid Mars Mercuriusque potuere? Qui notius sunt magicis artibus praediti, quam divini nominis potentiam habuere.* Weiter: *Baptizatus autem puer, quem Ingomerem vocitaverunt, in ipsis, sicut regeneratus fuerat, albis obiit. Qua de causa commotus felle rex, non signiter increpabat regina, dicens: ‚Si in nomine deorum meorum puer fuisset decatus, vixisset utique; nunc autem, quia in nomine Dei vestri baptizatus est, vivere omnino non potuit'.* Die Übersetzung aus Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten. Ed. *Buchner*, Bd. 1, 115.

43 Vgl. *Orel*, Handbook (2003), 178 (s. v. **hludaz*).

44 *Orel*, Handbook (2003), 465 (s. v. *wīgaz* Adj.: „Burg[undian] s[ubstantive] **wigs* ‚fighter").

konnte er sich auf ein großes Vorbild berufen: Er wird im Taufbericht des Gregor von Tours direkt in die Nachfolge Konstantins gesetzt, der ebenfalls seinen Namen behielt.[45]

Wie am Beispiel des Namens des Chlodwig zu ersehen ist, wurden die traditionellen, teilweise auch die religiösen Vorstellungen der germanischen *gentes* in ihren semantisch aufgeladenen Personennamen weiter getragen. Zu diesen Tugenden gehören Kampfeskraft, Tapferkeit und Klugheit, aber auch Elemente der paganen Religiosität, die sich in den theophoren Personennamen zeigen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen allgemeinen Gott-Begriffen und den Namen der wichtigen germanischen Einzelgötter, die erst spät und dann gesichert nur in nordgermanischen Personennamen, Verwendung finden.

Wie heidnisch waren nun die germanischen Namen? Es ist in der Forschung bekannt, dass in den älteren germanischen Personennamen nur die Gottes- bzw. Götterbezeichnungen germ. **Ansu-* (zu germ. **ansuz* masc.)[46] und **Guda-* (zu germ. **gudan* neutr., jünger, unter christlichem Einfluss als Maskulinum **gudaz*),[47] ferner **Ingwa-*[48] und **Ragina-*[49] als Vordergliede"r Verwendung finden.[50]

Das Wort **ansuz* masc., im Norden im Plural für das Göttergeschlecht der Asen (altwestnord. *æsir*) gebräuchlich, wird von Jordanes in den ‚Getica' euhemeristisch als *semideos* „Halbgötter" gedeutet.[51] Als Namenelement ist **ansuz* bei den Franken, den Angelsachsen und den Langobarden[52] recht beliebt. Die stammerweiterten Formen wie im langobardischen Frauennamen *Ansilperga*[53] lassen womöglich schon auf eine semantische Verdunklung des Namenelementes schließen. Meines Wissens wurde das

45 Gregor von Tours, Libri historiarum, lib. 2, cap. 31. Ed. *Krusch / Levison*, 77: *Procedit novos Constantinus ad lavacrum.* – „Er ging, ein neuer Constantin, zum Taufbad hin"; Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten. Ed. *Buchner*, Bd. 1, 119.

46 Vgl. *Sitzmann / Grünzweig*, Altgermanische Ethnonyme (2008), 34–36 (s. v. ANS 2), mit zahlreichen Hinweisen zur älteren Literatur (auch für die folgenden Lemmata). Dass die Asen bei den südlicher sitzenden Germanen eine definierte Götterfamilie bezeichneten, ist nicht beweisbar.

47 Im polytheistischen Horizont war das ursprüngliche Neutrum womöglich ein Klassenbegriff für verschiedene Gottheiten, unter dem Einfluss des Christentums bezeichnete das Maskulinum den einen Gott.

48 Vgl. *Sitzmann / Grünzweig*, Altgermanische Ethnonyme (2008), 181–183 (s. v. INGAEVO).

49 Vgl. *Maier*, Religion (2003), 34. Ein Bezug zur religiösen – hier verchristlichten – Sphäre des zu Grunde liegenden Appellativs wird auch im altsächsischen Terminus *regan(o) giskapu*, „Bestimmungen der göttlichen Vorsehung, Schicksal" der Helianddichtung offenbar. Vgl. *Ilkow*, Nominalkomposita (1968), 335f.

50 Zu den theophoren Personennamen als Quelle für die altgermanische Religion vgl. insgesamt skeptisch *Andersson*, Orts- und Personennamen (1992), 522: „Die sakralen Personennamen geben keine direkte konkrete Auskunft über die altgermanische Religion. Sie bekunden aber durch Erstglieder wie **Guða-* und **Ansu-* die Abhängigkeit der Menschen von den göttlichen Mächten." Letzteres verdeutlicht die Bedeutung theophorer germanischer Personennamen für die Missionsgeschichte und Verchristlichung des Namenschatzes.

51 Jordanes, Getica, lib. 13, cap. 78. Ed. *Mommsen*, 76: *iam proceros suos, quorum quasi fortuna vincebat, non puros homines, sed semideos id est Ansis vocaverunt.*

52 Zu den Verhältnissen bei den Langobarden vgl. *Francovich Onesti*, Vestigia (2000), 177f.

53 Vgl. *Francovich Onesti*, Vestigia (2000), 178.

Namenelement von mittelalterlichen Autoren nicht im Hinblick auf die religiöse germanische Bedeutung thematisiert. Hingegen verband Paulus Diaconus in seiner Langobardengeschichte den Namen *Anschis* (das ist *Ansegis[il]*, der Sohn des Karolingerstammvaters Arnulf von Metz) nach der Ähnlichkeit der langobardischen Graphie <ch> (statt <g>) mit *Anchises*, dem Vater des antiken Helden Aeneas. Damit gelang ihm eine genealogische Ansippung an die Römer mittels des Anschlusses an die antike Trojanersage.[54]

Das Erstelement *God-*, *Got-*, *Gud-*, *Gut-* ist in Personennamen immer nicht leicht zu identifizieren. Neben dem germanischen Gott-Begriff **gudan* neutr./**gudaz* masc. kann oftmals auch eine Namenbildung mit dem Adjektiv germ. **gōdaz*, „gut" erwogen werden. Wegen der unterschiedlichen Vokalqualität kann man zum Beispiel in althochdeutschen Quellen diese Namenelemente unterscheiden (vor-ahd. *gōd* > ahd. *guot* gegenüber ahd. *got* mit Senkung von *u* zu *o* vor ursprünglich folgendem *a*). Im späten Ostgotischen hingegen entwickelte sich der Langvokal *ō* zu *ū*, womit für *Gud*-Namen mit gotischem Kontext sowohl **guda-* als auch **gōda-* (spätgot. also **gūd-*) zur Deutung herangezogen werden können. Hinzu kommen vulgärlateinische bzw. romanische Entwicklungen: Wegen der Entwicklung des lateinischen Kurzvokals *ŭ* zu (west-)romanisch *o̯* können ins Romanische integrierte und lateinisch verschriftlichte Personennamen mit dem Erstelement *God-* ebenso beiden Etyma zugeordnet werden. Dies betrifft ein Gebiet von der Iberischen Halbinsel über Gallien bis Norditalien.

Das Namenelement germ. **Ingw(ij)a-* ist gemeingermanisch, aber bei den einzelnen Namen bereitet die Unterscheidung zwischen dem Theonym germ. **Ingwaz* ‚(Gott) *Ing*' und dem davon abgeleiteten Ethnonym germ. **ingwiaz* „Ingwäone" Schwierigkeiten.[55] Dass aber die mit der germanischen Gottheit verbundenen religiösen Vorstellungen durchaus noch ihren (literarischen) Niederschlag gefunden haben, hat Richard North vor allem anhand der altenglischen Literatur zu beweisen versucht.[56] Für die jeweilige Missionsgrenze und Missionszeit[57] ist auch auf dem Kontinent mit dem Vorhandensein solcher Kenntnisse des *Ing*-Kultes zu rechnen.

Ob germ. **raginan* neutr. „Rat" in diese Reihe gehört, ist nicht ganz sicher. Nur im Altwestnordischen bedeutet der Plural *regin* „Götter", vielleicht mit einer älteren Bedeutung auch „Ratgeber".[58] Thorsten Andersson möchte das Namenelement ausschließlich auf die gemeingermanische Bedeutung „Rat" beziehen.[59] Dafür spricht got.

54 Paulus Diaconus, Historia gentis Langobardorum, lib. 6, cap. 23. Ed. *Waitz*, 172: *Anschis* (...) *de nomine quondam Troiano creditur appellatus.* Der Zusammenhang mit Troja wird von Paulus Diaconus auch hergestellt in den Gesta episcoporum Mettensium. Ed. *Pertz*, 264f. Vgl. auch *Haubrichs*, Namendeutung (1995), 358.

55 Vgl. *Andersson*, Orts- und Personennamen (1992), 509f., z. B. früh im Namen des Cheruskerhäuptlings *Inguimeres*, ferner altenglisch *Inguald* und altwestnordisch *Ingimarr*, zum Namen ebd.

56 Vgl. *North*, Heathen Gods (1997).

57 Vgl. z. B. *Maier*, Neuer Gott (2004); *Palmer*, Defining Paganism (2007).

58 Vgl. *Orel*, Handbook (2003), 294.

59 Vgl. *Andersson*, Orts- und Personennamen (1992), 509.

ragin „Rat, Entscheidung“,[60] doch wird in der Westgermania mit altsächs. *regino giskapu* „göttliches Schicksal“ der semantische Aspekt des Göttlichen auch fassbar.[61]

Erst ab dem 9. Jahrhundert, mit der beginnenden Wikingerzeit, wurden die Götternamen *Donar/Thor* und *Balder/Baldr* als Erstglied Bestandteil von Personennamen, während die mit *Odin-* beginnenden Personennamen in der Forschung nicht dem Götternamen *Odin/Wodan* zugeordnet werden.[62] Mit germanischen Götternamen gebildete Personennamen gehörten also im Norden zur Namenwirklichkeit und wurden später ebenfalls in die christliche Namengebung integriert. Vor diesem Hintergrund konnte im 11. Jahrhundert der Chronist Adam von Bremen das Erstelement im Namen des dänischen Bischofs *Odinkar* offensichtlich in dieser Weise deuten: *Deo carus* „Gott lieb“.[63] Lat. *deus* „Gott“ im Erstelement setzt als Interpretationsrahmen Adams den Götternamen *Odin/Wodan* voraus, den er auf den christlichen Gott hin uminterpretierte.[64] Die Gleichsetzung des Zweitelements *-kar* mit lat. *carus* „lieb“ verdeutlicht das auf der Klangähnlichkeit des Zweitelements beruhende, an Isidor von Sevilla geschulte etymologisierende Verfahren Adams.[65] Die Gleichsetzung des Erstelements *Odin-* mit dem lateinisch-christlichen Gottesbegriff ermöglichte die Integration des nordischen Traditionsnamens in christliche Zusammenhänge.[66]

---

60 Vgl. *Orel*, Handbook (2003), 294 (s. v. *ragin*).

61 Die in der Helianddichtung belegten Komposita, die mit *regin(o)-/regan(o)-* gebildet wurden, behandelt ausführlich *Ilkow*, Nominalkomposita (1968), 332–337, der *regano giskapu* als „Bestimmungen der göttlichen Vorsehung, Schicksal“ interpretiert. Vgl. ferner *Berr*, Etymological Glossary (1971), 316f. Die Personennamenbelege aus altgermanischer Zeit finden sich bei *Reichert*, Lexikon (1987), 549–551, z. B. der Frankenkönig *Ragnacharius* oder die westgotische Königstochter *Ragnahilda*.

62 Vgl. z. B. *Andersson*, Orts- und Personennamen (1992), 514. Zur Forschungsgeschichte vgl. auch *Reichert*, Altgermanische Personennamen (1992). Zu christlichen Einflüssen auf die mittelalterliche nordgermanische Namengebung vgl. *Johannessen*, Kristne personnavn (2000); *Kvaran*, Kristen (2000).

63 Adam von Bremen, Gesta, lib. 2, cap. 36. Ed. *Schmeidler*, 97: *Unde et Deo carus nomen sortiri meruit.* – „So wurde er seines Namens ‚Gott-lieb‘ würdig“; Adam von Bremen, Gesta. Ed. *Trillmich*, 273.

64 Gegen die älteren etymologischen Gleichsetzungen des Erstelements mit dem germanischen Götternamen *Odin/Wodan* auch in der Forschung wandte sich *Sørensen*, Odinkar (1974). Ihm folgten u. a. *Andersson*, Orts- und Personennamen (1992), 515, und *Gelting*, Kingdom of Denmark (2007), 73.

65 Allerdings teilen der Göttername *Odin/Wodan* und das als Erstelement angesetzte Apellativum germ. **wōđana-* „Wut, Raserei“ nach herrschender Sichtweise die etymologische Grundlage. Daraus folgt, dass die Namenelemente nicht nur für den Zeitgenossen Adam von Bremen schwer zu unterscheiden waren. Die Etymologisierung des Namens *Odinkar* – in Anlehnung an die Methoden des Isidor von Sevilla – mit *Deocarus* drückt auch die Wertschätzung der Person und deren Integration in die christliche Welt aus, denn der Däne Odinkar wird von Adam von Bremen unter die *nostri* gerechnet; Adam von Bremen, Gesta, lib. 2, cap. 49. Ed. *Schmeidler*, 110. Mit den *nostri* sind nicht allein Christen, sondern enger gefasst die Hamburger Missionare gemeint. Vgl. dazu *Scior*, Eigenes (2002), 60; 67.

66 Zur Durchdringung germanischer und christlicher Deutungen – auch an diesem Beispiel – vgl. *Pohl*, Art. Gentilismus (1998), 97, und weiter *Wolfram*, Origo et Religio (2005), 84.

Die integrierende Deutung des Namens *Odinkar* erinnert an die von Lutz von Padberg als „Akkommodation durch Umwidmung“[67] bezeichnete Missionsmethode, die es erlaubte, vorchristliche, aus christlicher Sicht also heidnische Traditionen unter veränderten Vorzeichen zu tolerieren und weiter zu tragen. So wie Papst Gregor der Große in seinem Schreiben vom 18. Juli 601 an Abt Mellitus, dem späteren Bischof von London und Erzbischof von Canterbury, bemerkte, dass man solide gebaute heidnische Heiligtümer nicht zerstören müsse, sondern lediglich die Götterbilder daraus entfernen und sie mit Altären und Reliquien ausstatten solle,[68] so programmierte Adam von Bremen vor dem Hintergrund der Nordmission den Namen *Odinkar* semantisch um: Die sprachliche Hülle blieb erhalten und wurde mit einem christlichen Kern ausgefüllt. Man muss einräumen, dass dieses Beispiel in seiner Explizitheit singulär ist. Sicher wurden auf diesem Wege jedoch die vielen mit *Gud-*, *Got-* etc. beginnenden Vornamen integriert, da sie auch weiterhin produktiv waren.[69] Ob die mit *Ans-* (aengl. *Os-*) beginnenden Vornamen lediglich tradiert oder in neuer Deutung christlich resemantisiert wurden, wird wohl kaum zu klären sein.

Das Beharrungsvermögen der gentil geprägten Gesellschaft auf ihren germanischen Namenbräuchen war also sehr stark. Es bereitete im 9. Jahrhundert Ermoldus Nigellus, dem aquitanischen Dichter und Höfling Königs Pippin I., keine Schwierigkeiten, in seinem panegyrischen Gedicht auf Ludwig den Frommen, die Namenelemente inhaltlich richtig zu deuten und dabei das Zweitelement *Wicgh*, das aus germ. **wīgaz* masc. „Krieger“ herzuleiten ist, personifizierend mit *Mars* zu übersetzen.[70] Auf die antike Tradition inklusive des paganen Pantheons konnte hier als Bildungshorizont referiert werden, während die Schriften aus dem Missionszusammenhang die antiken Götternamen benutzten, um das zeitgenössische Heidentum zu etikettieren und zu diffamieren. Anders als im römischen Osten, wo es in der Spätantike und im Frühmittelalter zu einer langsamen, aber nachhaltigen Christianisierung der Personennamen kam, blieb diese Entwicklung im Westen schon in den römischen Gesellschaften stecken. Während Ostrom im weiteren Verlauf des Mittelalters auch in den nördlichen Missionsgebieten die

67 *Padberg*, Mission (1995), 151–158.

68 Die Briefstelle ist überliefert in Bede's Ecclesiastical History, lib. 1, cap. 30. Ed. *Colgrave / Mynors*, 106f: *uide quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur*. Zu dieser ‚Verchristlichung heidnischer Kultelemente‘ zuletzt *König*, Bekehrungsmotive (2008), 121–125, bes. 122 mit Anm. 109 (mit weiteren Hinweisen).

69 Eine neue Namenprägung unter christlichen Vorzeichen liegt wohl vor im Namen des westgotischen Bischofs *Gudesteus* von Orense (Spanien, erwähnt 646), belegt bei *Reichert*, Lexikon (1987), 391. Formal ist der Name ein Genetivkompositum zum Zweitelement germ. **þewaz* masc. ‚Diener‘, also ‚Gottesdiener‘. Vgl. dazu auch *Haubrichs*, Neue Wormser Inschrift (2004), 160, Nr. 20, und 164f., Anm. 74. Vgl. ferner den formal und semantisch gleich zu bewertenden Namen des westgotischen Presbyters *Gudescalcus* (zu germ. **skalkaz* masc. ‚Knecht‘) aus Osma, erwähnt 653, belegt bei *Reichert*, Lexikon (1987), 391.

70 Vgl. *Haubrichs*, Veriloquium Nominis (1975), 248.

christlich geprägte Namengebungspraxis weiter verbreitete, übte die katholische Kirche im Westen auf die Auswahl der Personennamen nicht einen solchen Einfluss aus. Ob dies gar nicht beabsichtigt war oder ob sie, anders als die Ostkirche, nicht aus einer Position vergleichbarer staatskirchlicher Stärke handeln konnte, wird nur schwer zu klären sein. Wurden schon die paganen theophoren Personennamen der griechisch-lateinischen Antike im Westen nicht ganz zurückgedrängt, so kamen im Norden neue aus dem germanischen Namensystem hinzu, wie sich überhaupt wohl durch das Prestige der herrschenden gentilen Eliten deren Namensystem in den frühen romanischen Sprachen ausbreitete. Der religiöse Gehalt der möglicherweise theophoren Personennamen im Süden ist hingegen nicht deutlich zu bestimmen. Es fällt auf, dass in den von Klerikern verfassten Texten, in denen Namendeutungen vorkommen, fast keine Aussagen zu den theophoren heidnischen Namenelementen gemacht werden. Dabei verfügen wir über anderweitige Hinweise, dass die Götterbezeichnungen verstanden wurden. Für das Namenelement *Ans-* finden sich euhemeristische und genealogische Deutungen, die eine Ansippung an und eine Integration in die mediterrane antike Tradition ermöglichten.

Andreas Schorr

Die Christen und die ‚Anderen'. Namen in Wolframs von Eschenbach ‚Willehalm'

Wolframs von Eschenbach im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts abgefasstes, aber unvollendetes Epos ‚Willehalm' ist zweifellos eines der prominentesten Werke des Hochmittelalters zum Thema ‚Krieg zwischen Christen und Heiden'.[71] Wie viele andere mittelhochdeutsche Texte folgt auch ‚Willehalm' einer französischen Vorlage, deren historischen Kern die Geschehnisse um Wilhelm, einen fränkischen Adeligen und Grafen von Toulouse, bilden. Unter Ludwig dem Frommen, der als König von Aquitanien in Südfrankreich regierte, war er an mehreren kriegerischen Auseinandersetzungen mit eindringenden ‚Sarazenen' in Südfrankreich und Spanien beteiligt. Sein späterer Klostereintritt beförderte Legendenbildung und Heiligenverehrung, die im 12. Jahrhundert ihre dichterische Ausprägung in einem Epenzyklus um Guillaume d'Orange fand.[72] ‚Aliscans', eine dieser Chansons de geste, diente Wolfram von Eschenbach als Vorlage für seinen ‚Willehalm'.[73] Bei Wolfram lernt der Protagonist Willehalm, Sohn

71 Der folgende Beitrag basiert auf *Jochum-Godglück*, Namen (2009), und wurde überarbeitet und ergänzt. – ‚Willehalm' ist neben ‚Parzival' und dem nur fragmentarisch erhaltenen ‚Titurel' das dritte Großepos Wolframs. Zu Wolfram von Eschenbach vgl. die umfassende Monographie von *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004). Der Text des ‚Willehalm' wird zitiert nach der kritischen Ausgabe: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Ed. *Heinzle*.

72 Zu den historischen Grundlagen, der Entstehung von Sagen und Mythen sowie der Ausbildung epischer Darstellungen vgl. *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 375–390.

73 Maßgebliche Edition: Aliscans. Ed. *Régnier*. Zum Verhältnis von ‚Willehalm' zu der französischen Vorlage vgl. *Bacon*, Source (1910).

des mächtigen Grafen Heimrich von Narbonne, im Zuge kriegerischer Auseinandersetzungen mit dem heidnischen König Tybald in *Arâb(î)* dessen Frau Arabel kennen, gewinnt sie zur Frau, womit sie gleichzeitig zum christlichen Glauben übertritt und mit ihrer Taufe den Namen Gyburg annimmt. Tybald und Gyburgs Vater Terramer verfolgen Willehalm und seine Frau in die Provence, wohin das Paar zwischenzeitlich zurückgekehrt ist. Was zunächst noch wie die Privatfehde zwischen verlassenem Ehemann und erzürntem Vater und der abtrünnigen Ehefrau und Tochter aussehen mag, ist aber von Beginn an auch und vor allem eine Auseinandersetzung zwischen Christen- und Heidentum. Mit gewaltiger Heeresmacht brechen die heidnischen Truppen ein, und es kommt zu einer Reihe erbitterter und gewalttätiger Auseinandersetzungen. Zwischen den Fronten – im wahrsten Sinne des Wortes – steht Gyburg. Zwar ist ihre Hinwendung zum Christentum entschieden und unumkehrbar, doch tritt sie auch in ihrer berühmt gewordenen ‚Toleranzrede' mit Leidenschaft für „das Recht des Andern"[74] und für die Gleichstellung von Heiden und Christen ein, da beide Gottes Geschöpfe seien. Kontrovers geführt wird die Forschungsdiskussion darüber, ob Gyburgs Position als Schibboleth einer sich um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert allmählich wandelnden, verständnisvolleren und friedfertigeren Haltung von Christen gegenüber Heiden zu werten ist oder sich in einen durchaus bereits vorhandenen gesellschaftlichen Diskurs einer stärkeren religiösen Toleranz einbetten lässt.[75]

Namen in Texten sind generell für deren Aufbau und Ablauf entscheidend mitverantwortlich, sind also „textkonstitutive lexikalische Einheiten".[76] Für Namen in literarischen Texten im Besonderen gilt, dass sie das Ergebnis eines vom Autor sehr bewusst betriebenen Auswahl- bzw. Neuschöpfungsverfahrens und deshalb häufig auch erlesener als solche in nichtliterarischen Texten sind. In diesem Sinne sind sie auch Merkzeichen für den Leser, denn „der Name ist nicht nur eine Wahl, sondern Signal der entscheidenden Textstrategie".[77] Wie bei allen anderen Namen besteht die primäre Funktion von Namen in Literatur in der Identifizierung.[78] Hinzu kommt hier aber als Spezifikum eine poetische, konnotative, bisweilen physiognomische Komponente[79] mit unterschiedlichen Ausprägungsmöglichkeiten.

Auffällig am ‚Willehalm', ähnlich beim ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, ist die Überfülle der dort erwähnten Namen. „Ich bewundere Wolframs Gedächtnis. Eine

74 *Bertau*, Recht (1983), Titel.

75 Vgl. *Schnell*, Christen (1993), 192–202; *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 338.

76 *Kalverkämper*, Eigennamen (1994), bes. 224. Vgl. auch *Ders.*, Textlinguistik (1978); *Ders.*, Textgrammatik (1995).

77 Der Autor Hugo Dittberner brieflich an *Debus*, Namen (2002), 133. Vgl. auch ebd., 52–57 und 125–152, mit einer Reihe weiterer Stellungnahmen von Autoren zu ihrem Procedere der Namenwahl.

78 Vgl. zusammenfassend (mit weiterer Literatur) etwa *Hansack*, Wesen des Namens (2004). Zur Identifizierungsfunktion von Personennamen als ‚anthropologischer Konstante' vgl. *Schmitt*, Entwicklung (1995), 616f. Zur Identifizierungsfunktion von Namen in literarischen Texten vgl. *Debus*, Namen (2002), 74f.

79 Vgl. *Krien*, Namenphysiognomik (1973).

Menge von Verhältnissen, die oft zufällig scheinen oder es wirklich sind, von Sachen und Namen ist ihm gegenwärtig, ein heutiger Dichter würde sich hundertmal verwirren", schreibt Jakob Grimm 1823 an Karl Lachmann, den Herausgeber der ersten kritischen Ausgabe des ‚Willehalm' aus dem Jahr 1833[80] – man möchte hinzufügen, dass solche Verwirrung auch für den heutigen Leser gelten dürfte. Daher entstanden als Handreichung ausführliche Namenregister[81] sowie auch bereits eine Reihe von Spezialuntersuchungen einzelner Namen oder Namengruppen, zum Teil auch im Vergleich mit dem ‚Parzival'; besonderes Interesse fanden dabei die sogenannten Orientalia.[82] Solche Arbeiten bilden einen unverzichtbaren Baustein der vor allem in den letzten Jahrzehnten, gerade auch mit wichtigen Impulsen aus der philologischen Mediävistik[83] entwickelten, stärker als zuvor methodisch ausgerichteten literarischen Onomastik, die sich als Brücke zwischen Sprach- und Literaturwissenschaft versteht.[84]

Eine nach den bisherigen Vorschlägen mit weitgehendem Konsens geltende Typologie literarischer Namen lässt sich nach Gattung und Epoche nur ganz unterschiedlich zur Anwendung bringen. Für mittelalterliche Texte von besonderer Bedeutung sind redende und klangsymbolische Namen. Vor allem ab dem 17. Jahrhundert häufiger verwandt werden klassifizierende Namen, die Assoziationen unter anderem an bestimmte nationale, soziale, religiöse Gruppen von Namenträgern hervorrufen sollen. Die Kategorie der sogenannten verkörperten oder präfigurierten Namen umfasst solche Namen, deren Semantisierung vor allem auf der Assoziation mit einer real oder fiktional existierenden Person beruht.[85] Die genannten Namentypen lassen sich potentiell den unterschiedlichen Funktionskategorien von Namen in literarischen Texten zuordnen, mit deren Klärung zur Erhellung der Fiktion des Werkes insgesamt beigetragen werden kann. Unterschieden werden fünf Funktionen, die allerdings nicht

80 Briefwechsel. Ed. *Leitzmann*, 384.

81 Die Namenregister – wobei dasjenige von Joachim Heinzle zweifellos das profundeste ist – enthalten Angaben zur Situierung von Ortsnamen, zu Verwandtschaftsverhältnissen der handelnden Personen usw., aber auch zur Provenienz und Deutung der Namen. *Passage*, List (1973); *Schröder*, Namenregister (1978); *Heinzle*, Namenverzeichnis (1991). Zu den Namen in ‚Aliscans' vgl. *Rasch*, Verzeichnis (1909).

82 Vgl. u. a. *Knapp*, Lautstand (1974); *Kunitzsch*, Arabica (1996); *Ders.*, Orientalische Ländernamen (1996); *Ders.*, Zur Typologie (1996); *Rosenfeld*, Namen (1974).

83 Vgl. die ausführliche Besprechung der entsprechenden zu mittelalterlichen Werken vorliegenden Forschungsliteratur bei *Wittstruck*, Dichterischer Namengebrauch (1987), 1–37.

84 Grundlegend: *Birus*, Poetische Namengebung (1978); *Ders.*, Vorschlag (1987); *Lamping*, Name (1983); *Sobanski*, Eigennamen (2000); *Debus*, Namen (2002); zusammenfassend auch *Nicolaisen*, Methoden (2004); *Krüger*, Literarische Onomastik (2005). Ein Literaturbericht mit Diskussion der wichtigsten Forschungsansätze der literarischen Onomastik und der Frage von deren Anwendbarkeit auf mittelalterliche Texte stammt von *Schwarz*, Literarische Onomastik (2005). Siehe auch unten 211, Anm. 86.

85 Vgl. *Debus*, Namen (2002), 57–73; zusammenfassende Darstellungen bei *Nicolaisen*, Methoden (2004), 225, und *Schwarz*, Literarische Onomastik (2005), 329f.

strikt voneinander zu trennen sind:[86] Grundfunktionen sind Identifizierung und Illusionierung. Hinzu kommt die wichtigste, die Charakterisierung vor allem von Personen, die deren Aussehen, Wesen, Beruf, Herkunft oder auch Stellung innerhalb der Figurenkonstellation kennzeichnet. Als nachgeordnete Funktion einzustufen ist die Mythisierung, die von der Auffassung ausgeht, dass Eigenname und benanntes Individuum unzertrennlich miteinander verschmolzen sind, was dem Dichter gestattet, durch die bloße Nennung solcher Namen mythische und beschwörende Vorstellungen zu evozieren. Die doppelte Funktion der Akzentuierung bzw. Anonymisierung schließlich hat zu tun mit der Figurenkonstellation innerhalb eines Werkes. Dies impliziert zunächst, dass das gesamte Inventar der in einem Werk vorkommenden Namen, also neben denen von Personen auch diejenigen von Orten, Ländern, Landschaften, Sachen usw., zu berücksichtigen ist.[87] Hier geht es nun, unter Beachtung der angesprochenen methodischen Ansätze, um die Frage, in welcher Weise Namen an der Konstruktion der zu Beginn blockhaft gegeneinander gerichteten christlichen und heidnischen Sphären im ‚Willehalm' beteiligt sind. Konkretisiert werden diese durch die Schilderung von Schlachten zwischen den Glaubensgegnern, Orte der Frömmigkeit, die jeweiligen politischen Gebilde, aber auch – wie in hochmittelalterlichen Texten eher selten – in Glaubensmanifestationen, Religionsgesprächen und Predigten diskursiv erörtert. Im literarischen Werk sind Räume in jedem Fall vom Autor neu zu schaffen, auch wenn sie an topographische, historische, gesellschaftliche oder religiöse „Raum-Wirklichkeit"[88] anschließen. Wenn hier von ‚den Heiden' die Rede ist, meint dies die im Werk vermittelte, noch von spätantik-frühmittelalterlichen Auffassungen geprägte Vorstellung von der islamischen Welt.

Das fiktive Geschehen im ‚Willehalm' ist im Wesentlichen im mitteleuropäischen Raum und hier vor allem in Frankreich angesiedelt und deckt sich damit auch weitgehend mit dem Verbreitungsgebiet christlichen Glaubens. Die eigentlichen Handlungen zwischen Christen und den mit Vehemenz in deren Sphäre eingebrochenen Heiden sind fast ausschließlich auf diesen Raum konzentriert. Lediglich die als knappe Vorgeschichte in das Epos integrierte erfolgreiche Werbung Willehalms um Arabel/Gyburg findet im Land ihres Vaters jenseits des Mittelmeeres statt (7,23–30). Der engere kriegerische Aktionsraum zwischen Christen und Heiden,[89] der im übrigen nicht nur der Rückgewinnung Gyburgs, sondern auch der der ehemaligen, von Willehalm entfremdeten Besitzungen Tybalts in der Provence gilt, wird von nur wenigen Orts-

86 Vgl. *Debus*, Namen (2002), 73–90, sowie auch die 210, Anm. 84 genannte Literatur.

87 So auch *Sobanski*, Eigennamen (2000), 57; *Nicolaisen*, Methoden (2004), 254f. Anders etwa *Gutschmidt*, Namenarten (1985), 69, der Namen realer Personen und Objekte ausschließt. Auch *Birus*, Vorschlag (1987), 39, Anm. 3, geht bei seinem grundlegenden Vorschlag zur Typologie literarischer Namen von solchen im engeren und weiteren Sinne aus. Zur Definition des ‚literarischen Namens' vgl. auch *Debus*, Namen (2002), 34–40.

88 *Petsch*, Raum (1975), 36; *Ders.*,Wesen (1942), 181.

89 Vgl. hierzu auch *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 354f.

namen abgesteckt: Die Stadt *Orangis/Oransch(e)* ist die Residenz Willehalms. *Ali(t)schanz/Ali(t)schans*, im Mündungsbereich des *Roten* (Rhône) zu situieren, ist Schauplatz der beiden großen Schlachten, aber auch narrativer Ort der Reflexion und Rede über Glaube und Religion.[90] In *Munlêûn* (Laon) in Nordfrankreich residiert Ludwig der Fromme, *der Karles sun Lôîs* (354,3) und *von Rôme der künec* (284,9), der nach langem Zögern zusammen mit seinem Schwager Willehalm gegen die Heiden kämpfen wird. Eine Reihe von Landschafts- und Ortsnamen, die als Angaben zu Herrschaftsbereichen und als Herkunftsnamen genutzt werden, wie *Provenz(e)*, *Schampâne*, *Lahrein* (Lothringen) und *Karkassûn* (Carcasonne in Südfrankreich), *Tolûs* (Toulouse in Südwestfrankreich), *Rôems* (Rouen in der Normandie) oder *Meilanz* (Mailand) verweisen auf feudale Strukturen, die sich in ihren Abmessungen nicht sicher rekonstruieren lassen, aber eindeutig an das christlich bestimmte, ehemalige römische Reich angebunden sind. Landschafts- und Städtenamen wie *Berbester* (Barbastro) in Nordspanien oder *Nar(i)bôn/Nerbôn* in Südfrankreich werden aber auch als Schlachtrufe und damit als akustisch wahrnehmbares Etikett christlichen Kampfeswillens von Willehalm an mehrere Kampfeinheiten verliehen (329,1–30); nach deren Auseinanderfallen werden sie durch solche wie *Arraz* in Nordfrankreich, *Iper* in Flandern oder *Nanzei* in Lothringen abgelöst, die auf die Herkunftsorte der jetzt in der Niederlage quasi nur noch als Einzelkämpfer agierenden Anführer referieren (437,1–30).[91] Nahezu alle der *kristenheit* zuzuschreibenden Toponyme können als reale Bildungen eingestuft werden und sind identifizier- und verortbar;[92] gleichwohl sind die benannten Orte nicht identisch mit den realen Orten und Landschaften gleichen Namens, sondern bilden eine eigene, „außerordentliche Landkarte" aus.[93]

Der größte Teil des den Christen zuzurechnenden, ganz überwiegend männlichen Personals trägt Namen germanischer Provenienz, die zumeist der französischen Vorlage entnommen sind. Dies mag zunächst erstaunen, ist aber mit der Entwicklung beim Aufeinandertreffen der pagan-gentilen Gesellschaften mit der christlich geprägten römischen Zivilisation des Römischen Reiches und damit auch des germanischen und römischen Namensystems während Spätantike und frühem Mittelalter in Mittel- und Südeuropa gut zu erklären. Das germanische Namensystem setzte sich mit großer Deutlichkeit durch, während in weiten Teilen des Imperium Romanum auch römisch-lateinische Traditionen dominierten, allem voran natürlich die lateinische Sprache. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts waren im westlichen und mittleren Europa mit regionalen

90 Zu der Beobachtung, dass die Kommentare des Erzählers zu Fragen des Glaubens vor allem in die Schlachtschilderungen integriert, Reflexionen und Äußerungen der handelnden Personen hingegen auf die Zeiten der Waffenruhe konzentriert sind, vgl. *Kiening*, Reflexion – Narration (1991), 177–189, v. a. 188.

91 Zu dem Kampfruf *Monschoi(e)* siehe unten 215 mit Anm. 106.

92 Nicht identifizierbar ist etwa *Tandernas*, als Heimat oder auch Herrschaftsbereich des *Schilbert* genannt, sowie auch als Schlachtruf genutzt (329,19). Vgl. *Heinzle*, Namenverzeichnis (1991), 1231.

93 Zitat von Ingeborg Bachmann nach *Debus*, Namen (2002), 71.

Unterschieden der weitaus größte Teil aller Personennamen germanische Namen. Diese wurde schließlich phonologisch und morphologisch in die romanischen Sprachen integriert und bilden dort bis heute als angepasste romanische Personennamen germanischer Etymologie einen erheblichen Anteil an dem jeweiligen Namenschatz.[94]

Der Name *Guillaume* ist die lautgerechte romanische Entwicklung des germanischen Kompositums **Wilja~helma-z*, dessen Elemente germ. **weljōn* masc. und germ. **helma-z* masc. soviel wie „Wille" und „Helm" bedeuten. Damit gehört *Willehalm* zu der großen Gruppe germanischer Namen, die der kriegerischen Sphäre entstammen. Solche Namen, die Aspekte von Gewalt, Kampf und Krieg, Macht und Herrschaft thematisieren, waren allerdings nicht negativ konnotiert, sondern gerade im Gegenteil ein Identifikationsangebot für eine von kriegerischen Lebensentwürfen mit entsprechend kämpferisch orientierten Vorbildern durchdrungene Gesellschaft.[95] Bei der Rückübersetzung des Namens *Guillaume* vom Altfranzösischen ins Mittelhochdeutsche wurde das Erstelement germ. **weljōn* korrekt restituiert, während *-halm* statt *-helm* vermutlich als Teilanpassung an die französische Lautform zu interpretieren ist.[96] Bei *Anshelm*, einem Ritter aus *Poitouwe* (428,27 korr.), den bereits das ‚Rolandslied' nennt,[97] ist *-helm* hingegen gemäß der germanischen Lautentwicklung wiedergegeben. Auch die Eltern Willehalms sowie die Brüder tragen germanische Namen;[98] teilweise lassen sie sich wieder dem Denotatbereich von ‚Kampf' und ‚Gewalt' zuweisen.[99] Die semantische Transparenz, die für solche

94 Vgl. zuletzt *Haubrichs,* Hybridität (2008); *Jochum-Godglück / Schorr*, Violentia und Potestas (2008). – Speziell der Erforschung dieser Prozesse widmet sich das Projekt ‚Onomastik und Akkulturation. Die Entwicklung der Namengebung, ihrer Semantik und Motivation in der Begegnung von Christentum, Imperium und barbarischen *gentes* zwischen Spätantike und frühem Mittelalter (4.–8. Jh.)', das Teil des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter' ist.

95 *Jochum-Godglück*, Schiltolf (2006); *Jochum-Godglück / Schorr*, Violentia und Potestas (2008). Fast alle Lexeme germanischer Personennamen lassen sich neben den Denotatbereichen ‚Kampf und Krieg' und ‚Macht, Herrschaft und Gesellschaft' auf die Wortfelder ‚Mythos und Kult' sowie ‚Werte und Ethos' beziehen. Vgl. *Haubrichs*, Romano-germanische Hybridnamen (2004), 179f.

96 In diesem Sinne auch *Knapp*, Lautstand (1974), 210.

97 Vgl. *Heinzle*, Namenverzeichnis (1991), 1189.

98 *Heimrîch/Heimrîs* (germ. **Haima~rīka-z*, germ. **haima-z* masc. „Heim", „Welt" + germ. **rīka-z* masc. „Herrscher"); *Ir(e)menschart/Irmenschart* (germ. **Ermina~gardi-z*, germ. **ermina-z* Adj. „groß", „erhaben" + germ. *gardōn* masc. „Zaun", „Einfriedung", „Garten"); *Arnalt/Ernalt* (germ. **Arnu~walda-z*, germ. **arnu-z* masc. „Adler" + germ. **walda-z* neutr. „Macht" bzw. Adj. „mächtig"); *Bern(h)art* (germ. **Bernu~hardu-z*, germ. **bernu-z* masc. „Bär" + germ. **hardu-z* Adj. „hart"); *Ber(h)tram* (germ. **Berhta~hrabna-z*, germ. **berhta-z* Adj. „glänzend", „berühmt" + germ. **hrabna-z* masc. „Rabe"); *Buov(e)/Buovun* (germ. **Bōbōn* < germ. **bōb-* „Knabe", „Diener"); *Gîbert* (germ. **Geba~berhta-z*, germ. **geba-* „geben" + germ. **berhta-z* Adj. „glänzend", „berühmt"); *Heimrich der schêtîs*.

99 Hierzu gehören *Arnalt/Ernalt, Bern(h)art und Ber(h)tram*, die mit den Bezeichnungen für die Tiere Adler, Bär und Rabe gebildet sind. Die Verwendung der Bezeichnungen für aggressive und starke Raubtiere in Namen schien offenbar besonders geeignet, dem Wunsch des Menschen nach Identifizierung und Gleichstellung mit bestimmten Tieren und deren positiv besetzten Eigenschaften

Bildungen noch bis zum frühen Mittelalter unterstellt werden kann,[100] ist hier vermutlich verloren oder vielleicht noch auf einzelne Namenelemente beschränkt. Die Wiederaufnahme des Namen *Heimrîch/Heimrîs* in der Vater-Sohn-Konstellation sowie die Alliteration bei *Bern(h)art-Ber(h)tram-Buov(e)/Buovun* in der synchronen Verwandtschaftsbeziehung sind aber bereits im Germanischen beliebte Stilmittel, die die Markierung und Wahrnehmung einer Sippe unterstützen, in dieser Funktion also sprechend sind und damit eine wichtige intratextuelle Funktion erfüllen. Denn die Ausgestaltung verwandtschaftlicher Beziehungen gehört zu den tragenden „thematische[n] Horizonte[n]" im ‚Willehalm'. Die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden werden vor allem durch die beiden aufeinandertreffenden Großfamilien von Heimrich und Terramer repräsentiert. Die Heirat von Willehalm mit Gyburg verflechtet die Sippen; Gyburg und ihr heidnischer, ebenfalls im christlichen Land lebender Bruder Rennewart werden zu prominenten Mittlerfiguren.[101] Die tragischen Konflikte zwischen blutsverwandtschaftlicher und durch Einheirat gewonnener Doppelbindung werden unter anderem auch an der Gestalt des Vîvîanz exemplifiziert, des im Kampf gegen die Heiden gefallenen Neffen Willehalms, den Gyburg wie eine Mutter erzogen hatte; er trägt im Übrigen einen romanischen, mit lateinisch *vivere*, „leben" oder *vivus*, „lebendig" gebildeten Namen.[102]

Christliche Namen kommen auffälligerweise kaum vor. Die Ausbreitung des Christentums und seine Etablierung als Staatsreligion im 4. Jahrhundert begünstigte die Erweiterung des Reservoirs antiker Traditionsnamen insbesondere um Heiligen- und biblische Namen.[103] Im hohen Mittelalter hatte die Nachbenennung nach Heiligen und Gestalten des Alten Testaments besondere Konjunktur.[104] Ein Neffe Willehalms trägt den

---

wie Kraft, Mut, Geschicklichkeit usw. Ausdruck zu verleihen. Auffällig sind die zahlreichen Komposita aus Tierbezeichnungen und Elementen aus dem Wortfeld ‚Kampf und Krieg', die von deren Trägern und denen, die die Namen vergaben, als ‚Kriegernamen' verstanden wurden (zu den Personennamen der ‚kriegerischen Sphäre' siehe oben 213 mit Anm. 95). Zu den theriophoren Personennamen vgl. *Jochum-Godglück*, Wolf und Bär (im Druck).

100 Vor allem zur Bildung früher germanischer zweigliedriger Vollnamen dienten bereits im appellativen Wortschatz vorhandene, allerdings zumeist seltene und erlesene, zum Teil bereits archaische Elemente als Namenbausteine; die entstandenen Komposita waren deshalb auch semantisch durchschaubar (‚sprechend'), gelegentlich sogar poetisch (vgl. *Schramm*, Namenschatz [1957], 53 und passim). Eine wertvolle Hilfe bei der Rekonstruktion von Bedeutungsinhalten von Namen in der zeitgenössischen Interpretation sind die frühmittelalterlichen Namendeutungen, die sogenannten *veriloquia nominis* (auch *praesagium nominis* oder *auspicium nominis*), die in der Tradition der antiken Etymologie und rhetorischen Namendeutung stehen. Vgl. hierzu *Haubrichs*, Veriloquium nominis (1975); *Ders.*, Identität (2004).

101 Vgl. *Kiening*, Reflexion – Narration (1991), 190–205. Das voranstehende Zitat ebd., 169; *Przybilski*, sippe und geslehte (2000); *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 343–351.

102 Vgl. *Morlet*, Noms de personne (1972), 118.

103 Vgl. u. a. *Gauthier*, Première Belgique (1975), 82–93; *Mitterauer*, Ahnen (1993), 86–122; *Solin*, Transformazioni (2003).

104 Vgl. *Mitterauer*, Ahnen (1993), 330–367.

biblischen Namen *Samsôn/Sansôn*. Nur ganz am Rande wird der Kaplan Gyburgs mit dem Heiligennamen *Stevan* erwähnt. Vielleicht ist der Umstand, dass Arabel/Gyburg bei ihrer Taufe den germanischen Namen *Gîburc/Gîburge* (germ. **Widu~burg-z*, germ. **widu-* „Wald" + germ. **burg-* fem. „Berg" bzw. „Burg") erhielt, einzig mit dem Hinweis auf die als zweite Frau des Guillaume d'Orange historisch überlieferte *Guitburgis/ Vuithburgis* zu erklären,[105] deren Name *Guiborc* in der französischen Vorlage zudem mit *Guillaume* alliteriert und so auch die Ansippung an die Familie des Ehemanns anzeigt. Gleichwohl hätte die Verleihung eines christlichen Namens für Gyburg, die vor ihrer Taufe den sprechenden Namen *Arabel(e)/Arable* trug und sie damit bereits als arabisch, also heidnisch, charakterisiert, einen deutlichen erzählerischen Akzent für ihre Konversion setzen können, an deren Ende im ‚Willehalm' sogar ihre Heiligkeit steht. In ihrer Funktion als kirchliche Schutzpatrone werden die Heiligen *Dîonîse*, der erste Bischof von Paris und Schutzpatron und Nationalheiliger der Franzosen (*sant Dîonîse de Franze gunde sîme landes des lasters niht*; 330,20f.), der Apostel *Jâkob* von Galizien und *Marke*, der Stadtpatron von Venedig, genannt. Der christlichen Welt im ‚Willehalm' entspricht jedenfalls aber keine ausgeprägt christliche Namengebung.

Mehrfach verwendet sind sprechende oder redende Namen, deren Semantik auf Ähnlichkeitsassoziationen mit Elementen des appellativischen Wortschatzes beruht. Zu den Namen für Sachen gehört *Schoiûs(e)*, das Schwert Willehalms. Ebenfalls mit französisch *joie* „Freude" gebildet ist der Kampfruf *Monschoi(e)*, den Willehalm von Karl dem Großen geerbt hatte und der bereits im ‚Rolandslied' als überregionaler Schlachtruf diente.[106] Zu den sprechenden Namen zählt auch *Glôrjet* (zu lat. *gloria*), der Name des Palasts von Willehalm in Orange. Die Entschlüsselung solcher Namen lateinischer und französischer Etymologie war für die kulturell stark auf Frankreich ausgerichteten Rezipienten sicherlich kein Problem.

Räumlich *über mer*, auf einem anderen Kontinent, liegt die angestammte Welt derjenigen, die keinen rechten Glauben haben: Heiden, Juden und Ketzer (*die halt sind des wâren gelouben âne: juden, heiden, publikâne*; 162,28–30). Der von den Heiden dominierte Raum ist ungleich viel größer als der der Christen. Im Schwerpunkt entspricht er der zeitgenössischen mittelalterlichen Vorstellung der islamischen Welt des Orients, wie sie vor allem auch durch die Kreuzzugsbewegung geprägt war. Dass der Einfluss der Heiden aber bereits deutlich über diesen Raum hinausreicht, zeigen deren verwandtschaftliche und herrschaftliche Beziehungen, die bis nach *Skandinâvîa*, sogar bis nach *Gruonlant*, aber auch bis nach *Indîâ/Indîant* reichen. Entsprechend ist auch der Aufwand an Namen für Personen, Länder und Landschaften, die zur Ausstaffierung dieser heidnischen Sphäre genutzt werden, erheblich größer als der für die christliche

105 Vgl. *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 378.

106 Vgl. *Schmid*, Der rehten franzoiser (1995), 136–142. Grundlegend zur Diskussion um die Herkunft des Erstelements: *mon* oder *mont* (mit Playdoyer für die zweite Lesart) *Heisig*, Munjoie (1951). Auch das Schwert Willehalms wird im ‚Rolandslied' als Schwert Karls des Großen genannt.

Welt und bildet auch auf diese Weise die erdrückende Übermacht der Heiden ab: Im Verlauf der ersten Schlacht auf Alischanz stehen auf heidnischer Seite rund fünfmal so viele Könige und Fürsten wie auf christlicher Seite einander gegenüber, die namentlich benannt und zumeist mit ihrem Herkunftsnamen aufgeführt sind (13,11–57,28).[107] Das siebente Buch mit der Schilderung der zweiten Schlacht auf Alischanz ist das „Buch der Namen", in dem, Mehrfachnennungen eingerechnet, mehrere hundert Namen für heidnische Kämpfer aufgeführt werden.[108] Auch der Verwandtschaftsverband des Terramer ist personell viel stärker ausgebaut als der der christlichen Heimrich-Sippe.[109] Offenbar war Wolfram auch daran gelegen, den Namenbestand seiner französischen Hauptquelle mit weiteren Namen aufzufüllen. Neben einer Reihe von Namen, die er dem ‚Parzival' entnahm und damit auch intertextuelle Bezüge herstellte,[110] lässt sich als weitere sichere Quelle die lateinische Fassung des Gerhard von Cremona einer astronomischen Abhandlung des arabischen Gelehrten al-Farġānī nachweisen. Aus ihr stammen die in dem sogenannten Herrscherkatalog (74,3–25) aufgeführten, offenbar ‚en bloc' übernommenen Herkunftsnamen, die er in Erweiterung der französischen Vorlage den dort genannten fünfzehn Heidenkönigen beigefügt hat.[111]

Entsprechend variantenreich sind Typen, Provenienz und Bildungsweise der verwendeten Namen. Im toponymischen Bereich sind es wieder eine Reihe realer Namen, darunter so bekannte Länder und Städte wie *Persîâ*, *Alexandrîe* und *Meckâ*. Teilweise werden zeitgenössische antikisierende Formen wie *Marroch* für Marrakesch oder *Baldac*, das ist Bagdad, verwendet. Formen wie *Hap(p)e* für *Halap*, das ist Aleppo, konnten aber von den Rezipienten wohl kaum noch erkannt, folglich auch nicht verortet werden.[112] Als länderübergreifende Namen, die sich, wenn auch unscharf, wohl auf die gesamte arabische, heidnische Welt beziehen, fungieren *Arâbîa* und das singulär genannte und gegenüber der Vorlage neu eingeführte *Morlânt* (125,13). Der Name *Orient(e)*/*Uriende* wird nur wenige Male erwähnt und dann nicht zur Bezeichnung der östlichen Weltgegend, sondern in einer Auflistung von mehreren Ländern als das Reich des Heidenkönigs *Poid(e)jus*.[113] Hinzu kommen auch eine ganze Reihe sprechender Namen, und zwar sowohl zur Benennung von Örtlichkeiten als auch von Personen, Tieren und Sachen. Beispiele sind Namen wie das genannte *Môrlant*, das französische *Bêâterre* („schönes Land") und das ebenfalls französische *Valfundé* „Tal der Tiefe", vermutlich eine metaphorische Höllenbezeichnung für die Herrschaft des heidnischen

107 Vgl. dazu *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 281.

108 Vgl. *Bumke*, Wolfram von Eschenbach (2004), 308f., mit vorangegangenem Zitat 308.

109 Die Heimrich-Sippe umfasst nur wenig mehr als ein Drittel der zur Terramer-Sippe gehörigen Personen. Vgl. *Przybilski*, sippe und geslehte (2000), 137. Zu den Verwandtschaftsbeziehungen siehe auch oben 214 mit Anm. 101.

110 Vgl. *Schröder*, Namen (1982). Zu Namen, die sich bereits im ‚Rolandslied' finden, siehe oben 213 mit Anm. 97 sowie oben 215 mit Anm. 106.

111 Vgl. *Kunitzsch*, Orientalische Ländernamen (1996).

112 Vgl. *Kunitzsch*, Arabica (1996), 190f.

113 Vgl. *Heinzle*, Frabel (1991), 178–189.

Königs Halzebier. Weitere Fälle sind die Namen der Heidenkönige *Glôriax* und *Glôrîôn* mit Assoziation an das lateinische *gloria*, „Ruhm", oder das *Prezjôse* genannte Schwert des Heidenkönigs Baligan, das durch Raub in den Besitz von Willehalms Bruder kam. Der Name des Hauptwidersachers der Christen, *Terramêr/Terremêr*, vereint lat. *terra*/franz. *terre* mit franz. *mer* zu dem für den ‚über Land und Meer' herrschenden König gut passenden Namen. Inspiriert ist der Name durch die Form *Desramé* der französischen Vorlage, die ihrerseits wohl auf einen arabischen Namen (*ʿAbd ar-Raḥmān*) zurückgeführt werden kann.[114]

Im Kontrast zum christlichen Monotheismus wird der ebenfalls monotheistische und darüber hinaus bilderlose Islam als polytheistische Glaubensrichtung stilisiert und teilweise verunglimpft, in der natürlich auch die Götter Namen tragen. Zu ihnen gehört der Prophet *Mahmet/Mahumet*, der hier als Gott verehrt wird. Daneben taucht dann der antike Göttername *Ap(o)lle/Apollo* auf. Hinzu kommen *Kahûn* sowie der rätselhafte *Tervagant/Tervigant* (auch Schlachtruf), deren Etymologie umstritten ist. Dieses topische (erweiterbare) ‚Set' heidnischer Götter findet sich auch in zahlreichen weiteren Chansons de geste.[115] Im ‚Willehalm' spielt zudem noch der Liebesgott *Amor* eine Rolle, der vom Heidenkönig *Nou(p)patrîs* verehrt wird. Dass der als *Altissimus* (100,28 und passim) bezeichnete, christliche Gott hier überlegen ist, bleibt ganz unbestritten.[116]

Eine weitere umfangreiche Gruppe von Namen sind solche, die aufgrund ihrer ungewöhnlichen Lautform irritieren und kaum zu enträtseln sind: Wie soll man Namen wie die Herkunftsbezeichnungen *Assigarziunde*, *Gorgosangi/Gorgozâne*, *Jetakranc* oder den Personennamen *Trohazzabé* beurteilen? Mit den immer wieder unternommenen Versuchen zu ihrer Klärung hängen unterschiedliche Positionen zu möglichen weiteren Quellen für ‚Willehalm' außerhalb der schon bekannten zusammen, zur Herkunft der dort genannten Namen, zu der Möglichkeit der Bildung von Phantasienamen etc.[117] Für die Frage nach der Funktion dieser Namen im Text spielen solche Überlegungen aber keine große Rolle. Beispiele wie *Hip(p)ipotikikûn* oder *Schipelpunte* können sicherlich als klangsymbolische Namen eingestuft werden, deren Semantisierung auf Klangspielen beruht und die – neben den sprechenden Namen – in besonders eindrücklicher, charakterisierender Weise Assoziationen von Exotismus und Orientatmosphäre bei den Rezipienten zu wecken vermochten. Das „Infiltrieren"[118] realer und bekannter Namen, vor allem Ortsnamen, kann durch deren Authentizität die Illusionisierung einer der Realität nahen, poetischen Wirklichkeit noch begünstigen. *Mekka* oder *Bagdad* sind ‚Schlüsselnamen',

114 Vgl. *Knapp*, Lautstand (1974), 210; *Kunitzsch*, Arabica (1996), 45, Anm. 41.

115 Vgl. *Raucheisen*, Orient und Abendland (1997), 55f., Anm. 231 (mit den entsprechenden Belegstellen); 76f.; *Kassimova*, Bekehrung (2006), 115–121; *Hammer*, Kere und var (2009), 110. Siehe auch unten 229.

116 Vgl. *Strohschneider*, Kreuzzugslegitimität (1992), 27.

117 Vgl. hierzu etwa die verschiedenen Beiträge von Kunitzsch mit entsprechender Diskussion unter 210, Anm. 82.

118 *Nicolaisen*, Methoden (2004), 253.

die nicht nur mit individuellen Kenntnissen und Vorerfahrungen zu tun haben, sondern für eine Gesellschaft, die schon seit über einem Jahrhundert an Kreuzzügen beteiligt war, auch einen hohen „sozialen Konnotationswert" besaßen.[119]

Offenbar ganz selbstverständlich sind in diese ‚orientalische' bzw. ‚pseudoorientalische' Namenwelt auch einige germanische Namen integriert. Ausgerechnet *Tîbald*, der Heidenkönig und erste Gatte der Gyburg, trägt einen mit den Elementen germ. **þeudō* fem. „Volk" und germ. **balþa-z* Adj. „tapfer", „kühn" komponierten Namen. Der Name des Heiden *Renne(w)art*, der Bruder Gyburgs, der als Kind geraubt und an den französischen Königshof entführt wurde und dort an der Seite der Christen kämpft, ist mit den Elementen germ. **raginan* neutr. „Rat", „Beschluss" und germ. **warda-* „schützen", als Nomen agentis „Schützer", gebildet; *Renne(w)art* wird auch zum Schlachtruf der christlichen Kämpfer funktioniert.[120]

Resümee: Zu Beginn der Handlung im ‚Willehalm' stehen sich Christen und ‚Ungläubige' noch mit unversöhnlichen und strikt desintegrativen Positionen einander gegenüber, die aus den unterschiedlichen Glaubenshaltungen resultieren. Die antagonistische Grundeinstellung der Christen wird durch die Begegnung mit dem aus christlicher Perspektive Fremden und Unvertrauten sukzessive aufgelöst, aber nicht gänzlich aufgegeben: Integrative und weiterhin desintegrative Momente mischen und überlagern sich. Die große Anzahl der im Text verwendeten und nach Provenienz, Bildungsweise und Etymologie sehr unterschiedlichen Namen konstruieren diesen facettenreichen Prozess mit, dies jedoch keineswegs linear und parallel hierzu: Die christliche Welt des ‚Willehalm' ist die bekannte und vertraute Welt. Sie wird konkretisiert durch fast ausschließlich reale Namen, die durch eine Reihe lokaler Anspielungen aus dem Wirkungsbereich Wolframs die Verortung in der ‚mental map' der Rezipienten noch steigern. Zur Vergegenwärtigung der Glaubenssphäre genügte offenbar das Aufrufen Karls des Großen, des Apostels Petrus, Roms oder des heiligen Jacobus von Santiago, einem der drei wichtigsten Pilgerorte des Mittelalters. Zur Evokation der heidnischen Welt des Orients und der dieser zugeschriebenen Charakteristika wie Ferne, Fremdheit, Bedrohung, Exotismus hingegen wurde ein fast schon überbordendes und im Vergleich zur christlichen Sphäre viel größeres Repertoire verschiedenster, eklektisch vermengter Namentypen eingesetzt. Insbesondere wurden hier sprechende und klangsymbolische Namen verwendet, die bei der Ausgestaltung des christlichen Einflussbereiches kaum vorkommen. Es liegen also durchaus unterschiedliche Namenkonzepte vor, die allerdings auch nicht ohne Brüche und Ungereimtheiten bleiben. Mithin erweist sich auch die Untersuchung und funktionale Deutung von Namen in Texten als gut geeignet, Prozesse der Persistenz, Distanz und Akkulturation, hier der religiösen, aber auch politisch-sozialen Fremdwahrnehmung, mit aufzudecken und zu beschreiben.

Christa Jochum-Godglück

119 *Kalverkämper*, Eigennamen (1994), 225f.

120 Zum Schlachtruf *Rennewart* vgl. *Schmid*, Der rehten franzoiser (1995), 138–142. Zu Rennewart siehe auch oben 214 mit Anm. 101.

Die Konstruktion der Juden im geistlichen Drama des Mittelalters

Wie in den vorhergehenden Beispielen spielt auch im Geistlichen Spiel das funktionalisierte Einsetzen von Namen eine wichtige Rolle. Es wird mit gewissen Einschränkungen zur mittelalterlichen Gattung des Dramas gezählt, das sich aufgrund seiner Inhalte in geistliche und weltliche Spiele aufgliedern lässt. Eine eindeutige Zuordnung erweist sich jedoch in vielen Fällen als undurchführbar.[121] Folgt man der etablierten Trennung, so schöpft das Geistliche Spiel aus biblischen, legendarischen und anderen religiösen Texten. Es entwickeln sich parallel zu den lateinischen Feiern, die an den Kirchenraum gebunden sind, auch gemischt- und volkssprachliche Passions- und Osterspiele, Fronleichnams-, Weihnachts-, Propheten- und Heiligenspiele und vieles mehr. Sie werden auf den großen Plätzen der Städte für ein Publikum aus einem großen Einzugsbereich zugänglich und mehr oder weniger gut sichtbar aufgeführt. Die Themen aus Passionszeit und Osterkreis beanspruchen dabei bei weitem den größten Raum. Die Geistlichen Spiele nehmen innerhalb der mittelalterlichen Literatur eine Sonderstellung im Hinblick auf Fiktionalität und Faktionalität ein. Die enge Verkettung mit Kult und Liturgie, das zielgerichtete Verwenden von Sprachen, die Inszenierung von Körper und Gebärde und die Interaktion mit dem Publikum verhindern moderne Kategorisierungen.

In einzigartiger Weise wird bei den Spielen, die ja Aufführungs- und Lesetexte umfassen, die Grenze verwischt zwischen sakraler und profaner Welt, liturgischem Ritual und Mimesis, Heilsgeschehen und Aufführungszeit, Heiligem Land und Aufführungsort, aber auch zwischen Rollen und Darstellern, Szene und Publikum und sogar derber Unterhaltung und religiöser Didaxe. Diese Elemente finden sich im gleichen Text, ohne sich auszuschließen oder in Konflikt miteinander zu geraten.

Dies umreißt die viel betonte Sonderstellung innerhalb der mittelalterlichen Literatur. Eine direkte Übertragung von Text oder Drama auf außerliterarische Wirklichkeit[122] verbietet sich hier schon allein deshalb, weil Literatur immer mehr als bloße Abbildung ist. Im Fall der Geistlichen Spiele sprengt alles den Rahmen der Abbildung, was über das reine Erzählen der historischen Heilsgeschichte hinausgeht, beginnend bereits bei der theatralen und öffentlichen Form der Aufführung. Darüber hinaus bieten die Spiele zusätzliche Informationen über Kultur- und Deutungsmuster, Mentalität, soziale Interaktionen etc., die aber nicht unbesehen als historische Fakten geglaubt werden dürfen. Sie verfolgen bestimmte Intentionen und können deshalb nicht ohne weiteres in Mentalitätsgeschichte[123] übersetzt werden.

Die Juden im Geistlichen Spiel wurden bereits mehrfach mentalitätsgeschichtlich untersucht. Neben komplexen reziproken außerliterarischen Einflüssen von Geschichte und Kultur, wie beispielsweise Epidemien und Pogromen, gibt es noch sehr verschie-

121 Vgl. hierzu den Beitrag von *Linke*, Unstimmige Opposition (2001), 75–126.

122 So noch bei *Holdschmidt*, Jude (1935), 165.

123 Näheres zur Mentalitätsgeschichte in der Mediävistik bei *Röcke*, Mentalitätsgeschichte (1996), 21–37.

dene literarische Quellen für die Darstellung dieser Religionsgemeinschaft. Ich möchte versuchen, aus den Ansätzen der Forschung einiges zu kombinieren und so einen knappen Einblick in das Bild der Juden zu geben. Dabei müssen der Konstruktionscharakter des Judenbildes und die öffentliche Aufführungssituation der Spiele, von denen die Juden in den Städten ausgeschlossen waren und vereinzelt sogar unter Schutzhaft gestellt wurden,[124] immer mitgedacht werden.

Den größten Raum bei den Geistlichen Spielen nehmen die Oster- und Passionsspiele ein. Ihr Gegenstand ist die Heilsgeschichte und diese benötigt unbedingt die Rolle der Juden. Bereits in den Evangelien tauchen einige antijüdische Passagen auf, die allerdings wohl eher literarisch antizipierend als generell judenfeindlich zu deuten sind.[125] Das Judentum wurde in der Bibel nicht generell als falsche Religion gewertet, schließlich gehörte auch Jesus dieser Religion an. Nur über das richtige Verständnis des Judentums war man sich uneins.[126]

Diese Passagen wurden durch die Jahrhunderte ihrem Kontext enthoben und als alte, durch Konventionen bestärkte Deutungsmuster tradiert. Sie zeigten, wie die Juden angeblich schon immer waren: arglistig, böse, grausam, verstockt, geizig, gierig, betrügerisch und feige. Es entwickelt sich ein literarisches Muster, ein Klischee vom Juden, das mit dem Bild der Bibel und dessen Intention nicht mehr viel zu tun hat. Wo sich sonst bei vielen Figuren des Heilsgeschehens im Rahmen von theatralischer Ausweitung Individualisierungen herausbilden, wurden die Juden meist in ihrem sozialen, moralischen und religiösen Verhalten typisiert. Das Bild der Evangelien wurde angereichert durch Elemente aus Predigten,[127] Fastnachtspielen, Legenden, Apokryphen, Chroniken, kirchlichen Lehrschriften und vielem mehr. Es geht hier nicht um ein Abbild der städtischen oder biblischen Wirklichkeit, sondern um rhetorische und dramaturgische Mittel, die mit einer verfälschten Tradition gerechtfertigt werden.

Hier zeigt sich deutlich der Status der Geistlichen Spiele zwischen Fiktion bzw. Mimesis und der davon untrennbaren biblischen Heilsgeschichte, die für die Christen historischer Tatsachenbericht war. Die Spiele erhalten nie die Bezeichnung ‚Theater' und sie lösen sich nie ganz von ihrem Ritualcharakter, der unter anderem immer wieder in Antiphonen aufscheint. Außerdem wird bewusst nicht zwischen Heilsgeschehen und Aufführungszeit getrennt.[128] Durch die beständige Rückbindung an eine historische Zeit entsteht eine Art Überzeitlichkeit. Deswegen wird es möglich, die biblischen Juden mit

124 Z. B. in Frankfurt, vgl. dazu *Neumann*, Geistliches Schauspiel (1987), Nr. 1500, 312.

125 *Rommel*, ob mann jm vnrehtt thutt (2002), 185–187.

126 *Rommel*, ob mann jm vnrehtt thutt (2002), 187f.

127 Vgl. beispielsweise die Predigt von Johannes Geiler von Kaysersberg, Schiff (1514), fol. 92$^{va–b}$, der den aktuellen Ritualmord an Simon von Trient mit Augustinus durch einen Blutfluss begründet, unter dem jüdische Frauen und Männer seit ihrer Selbstverfluchung (Mt 27,25) litten, und der nur durch Christenblut heilbar sei.

128 Dies zeigt sich immer wieder am plötzlichen Wechsel zum Präsens, den Appellen zu gemeinsamen Gebeten, Benennung unpersonifizierter Figuren mit zeitgenössischen Namen, aktueller Kleidung und Requisiten, und vielem mehr.

den Juden der Städte des Mittelalters kurzzuschließen. Die bislang form- und gesichtslosen Juden der Bibel erhielten nun stereotype Kleidung, Namen und Aussehen[129] stadtbekannter jüdischer Zeitgenossen.

Die Rollen der Juden im Geistlichen Spiel waren bei den durchweg christlichen Darstellern wegen ihres schlechten Images und der Schwierigkeit, hebraisierend zu singen, derart unbeliebt, dass sie als einzige Gruppe zusätzlich zum Festessen entlohnt wurden.[130] Das ‚Pseudo-Hebräisch' ist ein weiteres parodistisches aber auch Angst einflößendes Charakteristikum dieser Rollen. Gemeinsam mit der unverhältnismäßig großen Anzahl der Judenrollen sollte es die Angst vor der Fremdheit dieser Kultur und ihrer (in der städtischen Wirklichkeit nicht vorhandenen) Übermacht verstärken.[131] Es wurde mit allen Mitteln versucht, die Juden möglichst böse und negativ darzustellen. Ihre innerlichen Defizite und Defekte wurden äußerlich sichtbar gemacht, indem sie auf der Bühne auf der Seite von Hölle und Teufeln platziert wurden. Sie wurden so für jedermann sichtbar hässlich, verunstaltet und vor allem als anders gezeigt. Sie stellten die Feinde Christi, also die Feinde des Guten vor. Die Grenzen waren somit beim Geistlichen Spiel andere als beim klassischen Theater der Neuzeit. Nicht zwischen Szene und Publikum, sondern zwischen Christenheit und gottverlassener Welt bzw. der Gegenwelt wurde getrennt.[132] Es zählt wie in der Realität die religiöse Grenze, denn das Bühnengeschehen bindet das Publikum in eine große Glaubensgemeinschaft ein. Die Juden werden gemeinsam mit den Teufeln auf der Bühne zum Sündenbock[133] für den Tod des Religionsstifters. Im Einklang mit den theologischen und moral-pädagogischen Intentionen des Geistlichen Spiels werden die Juden als zeitlich und räumlich entgrenztes Feindbild konstruiert.

Im Folgenden soll, ohne auf die dogmatischen Streitgespräche zwischen Ecclesia und Synagoga[134] einzugehen, anhand mehrerer Szenen aus Geistlichen Spielen die christliche Konstruktion des Anderen – der Juden – illustriert werden, indem besonderes Augenmerk auf die äußere Erscheinung und das Gebaren der Figuren gelegt wird.

Wie bereits erwähnt, wurden die Juden in den Spielen zeitgenössisch oder überspitzt exotisch eingekleidet, damit die Zuschauer sie leichter zuordnen konnten. Dazu gehörten der jüdische Spitzhut,[135] bevorzugt gelbe oder braune Kleidung, die mit jüdischen Schriftzeichen benäht war, rote Haare und Bärte als Zeichen der Verwandtschaft und Komplizenschaft mit den Teufeln, meist eine gleichartige Kleidung, aber auf jeden Fall als Gruppe befremdend. Manchmal soll die Kleidung jedoch möglichst uneinheitlich und

129 Nähere Angaben dazu finden sich bei *Frey*, Pater noster Pyrenbitz (1992), 55–57.

130 *Frey*, Pater noster Pyrenbitz (1992), 57: „So heißt es in Wien 1511: *Auf die judenschul per Hannßen Pfeffer ausgeben auff 45 person ungeverlich umb prott, fleisch, hamen* (?)*, wein und den juden irn lonn.*"

131 *Bartoldus*, We dennen menschen (2002), 125.

132 Vgl. *Müller*, Mimesis (1998), 560.

133 *Müller*, Mimesis (1998), 542.

134 Eine sehr umfassende Untersuchung hierzu bietet beispielsweise *Niesner*, Wer mit juden (2005).

135 Neben zahlreichen Ausgabeeinträgen auch belegt durch die Illustration am Rand des Kopenhagener Weltgerichtspiels; vgl. *Blosen*, Illustrationerne (1976), 115.

auffallend sein, beispielsweise bei den Juden Osias, Salatiel, Zacharias Jud und Lamech in einem Osterspiel aus Luzern von 1560: *alls judisch, ie seltzamer je ansichttiger, und einer nit wie der ander.*[136] In den meisten Fällen war aber scheinbar die schlichte Anweisung *judisch*[137] ausreichend. Hier wird Differenz augenscheinlich gemacht.

Die Andersartigkeit äußert sich ferner an der unverständlichen und beängstigenden, aber wohl auch komischen Sprache. Vor allem der Sprachgestus rückt sie in die Nähe der Teufel und zeigt, dass sie nicht menschlich sind.[138] Die verballhornte Mischung aus mehreren Sprachen schafft erneut Distanz. Im Innsbrucker Osterspiel verdeutlicht ein dreimal an verschiedenen Stellen wiederholter Judengesang, dass es dabei nicht um einen situationsbezogenen, sinnvollen und verstehbaren fremdsprachlichen Text ging.

Chodus chados adonay
sebados sissim sossim
chochun yochun or nor
yochun or nor gun
ymbrahel et ysmahel
ly ly lancze lare
vcerando ate lahu dilando
sicut vir melior yeses
ceuca ceuca ceu
capiases. amel![139]

Besonders bemerkenswert ist bei diesem und anderen Gesängen die Anspielung auf die christliche Gebetspraxis, hier durch das *amel* am Ende des Gesangs. Im Unterschied zu den Christen können oder wollen die Juden jedoch nicht richtig beten. Sie beten den falschen Gott oder sogar Götzen an – da nützt auch kein fehlerhaftes christliches Schlusswort mehr.

Aber bei diesen Gesängen ist nicht nur die Andersartigkeit, sondern auch der Wiedererkennungseffekt charakterisierend für die Gruppe der Juden. Das Hebräisch war zumindest dem Klang nach bekannt, und einige besonders häufige Worte prägten sich womöglich auch den christlichen Mitbürgern als Erkennungsmerkmal ein.[140] Ein grammatikalisch richtiges Hebräisch war für die Zuordnung nicht nötig, einige typische Teile reichten völlig aus.

---

136 *Neumann*, Geistliches Schauspiel (1987), Nr. 2115, 529.

137 Insgesamt zehnmal belegt für die Aufführung von 1560; vgl. *Neumann*, Geistliches Schauspiel (1987), Nr. 2115, 528–530.

138 Vgl. dazu *Frey*, Das jüdisch gsatz (1994), 186: „Juden als handelnde Gruppe ‚murmeln', ‚lallen', ‚raunen' (manchmal wird extra vermerkt: ‚hebräisch' [‚ululant hebraice']!), äußern sich also unverständlich und geheimnisvoll, oder aber sie singen als ‚Judenschule' oder ‚Synagoga' Gesänge, deren Sprache – oft aus hebräischen, aramäischen, jiddischen, deutschen, lateinischen und anderen, auch puren Nonsens-Brocken bunt zusammengewürfelt – sie stigmatisieren soll."

139 Innsbrucker Osterspiel, V. 57–66; 89–98; 157–166. Ed. *Meier*, 8; 10; 14.

140 *Frey*, Pater noster Pyrenbitz (1992), 67.

Hinzu kamen Mimik und Gestik, die bei dieser Gruppe besonders auffällig gestaltet waren. Ihr unberechenbares, unzivilisiertes Verhalten schürte bei den Zuschauern Angst und Hass. Im Donaueschinger Passionsspiel heißt es mehrmals in den Regieanweisungen *vff das fachent die iuden alle an mit luter stim zeschrÿen* (nach V. 2939; 2975; 3000), oder sie *fallen* (...) *aber all in den saluator mit růffent vnd schlachen* (nach V. 3142).[141] An anderen Stellen reicht ein einziges Wort in den Anweisungen für die Darsteller, wie beispielsweise *zornlich* (nach V. 1466), *vngestümlich* (nach V. 3158), *vntugentlich* (nach V. 3208) oder *spotlich* (nach V. 3418). Auch in anderen Spielen sollte ihr Verhalten stereotyp sein: „Lautes, höhnisches Lachen (*nimio cachinno*), allgemeines Lärmen, Dazwischenreden, Unwille zum Zuhören, Schütteln des Kopfes und des ganzen Körpers, Aufstampfen mit dem Fuß und dem Stab und Murren (*murmur*) als Ausdruck des Missfallens."[142] Die Juden im Drama werden von ihren Affekten beherrscht. Sie kennen kein Maß für ihr Verhalten, sondern sie werden von den schlechtesten Emotionen wie Hass, Neid, Gier, blinder Wut und Rachegelüsten geleitet und somit zum abschreckenden Negativexempel.

Die Spiele bieten über die dramatischen Ausformungen hinaus ein verzerrtes Halbwissen über Sitten und Gebräuche der Juden, die nur durch einen näheren Kontakt mit dieser Religionsgemeinschaft innerhalb der Städte entstehen konnten, etwa das Speiseverbot für Schweinefleisch. Unkenntnis und absichtliches Ignorieren ihrer eigenen Gesetze wird den Juden in den Spielen immer wieder vorgeworfen.[143] Das jüdische Gesetz kann aber auch andere Verunglimpfungen erfahren, wie bei dem Tabu von Schweinefleisch. In einem Bozner Osterspiel wird es mit der Liebschaft eines Juden mit einem Schwein begründet.[144]

Eine weitere Unterstellung ist der angebliche Gestank der Juden,[145] der ursprünglich als Zeichen des Unglaubens und als Korrelat zum Gestank der Hölle galt und allein durch die Taufe zu tilgen war. Später wurde er ganz wörtlich als Körpergeruch aufgrund eines übermäßigen Verzehrs von Knoblauch und Zwiebeln gedeutet. Gemeinsam mit der Bezeichnung als Hunde[146] wurden diese Motive in den Spielen gerne aufgenommen:

141 Donaueschinger Passionsspiel. Ed. *Touber*.

142 *Freise*, Geistliche Spiele (2002), 437.

143 Donaueschinger Passionsspiel, V. 603–620. Ed. *Touber*.

144 Bozner Osterspiel, V. 9–24. Ed. *Lipphardt*, 75.

145 So schon im 13. Jahrhundert bei Berthold von Regensburg, Predigten. Ed. *Pfeiffer*, 270; 302; 323.

146 Diese und andere tierische Verwandtschaft ebenso wie viele andere Vorwürfe erscheinen sehr viel drastischer in Fastnachtsspielen von Hans Folz, Nr. 1; 20; 106 in: Fastnachtspiele. Ed. *Keller*; und in den Reimpaarsprüchen ‚Die Wahrsagebeeren', ‚Der falsche Messias', ‚Christ und Jude' und ‚Jüdischer Wucher', in: Hans Folz, Reimpaarsprüche. Ed. *Fischer*, 60–72; 92–98; 226–242; 310–318. Vgl. dazu auch *Schönleber*, der juden schant (2002), 163–182.

Wane, er boßen, schebigen Judden!
ir stincket als die ridden!
er sijt boßer dan eyn hont:[147]

Bei diesen scheinbar haltlosen Beleidigungen, bei denen den Juden „das Menschsein abgesprochen wird",[148] handelt es sich ursprünglich um Metaphern der Kirchenväter. Man griff damit auf eine lange Tradition zurück.[149]

Ähnlich wie die Aussagen über die äußerliche Erscheinung durch Traditionen gerechtfertigt werden konnten, haben auch die vorgeblich typisch jüdischen Charaktermerkmale einen derartigen Ursprung. Generell werden die Juden als böse, grausam, blutrünstig, betrügerisch, feige, gierig, hinterlistig, verstockt und blind, lärmend, kriecherisch und vor allem als Wucherer dargestellt. Der Nährboden für ein solches Bild ist neben Bibelstellen, wie der Vertreibung der Händler aus dem Tempel, auch in den mittelalterlichen Lebensumständen der Juden zu suchen. Sie wurden beruflich in das Geldgeschäft gezwungen und waren deshalb ständig mit Misstrauen, Neid und Hass konfrontiert. Viele der Eigenschaften, die den Juden auf der Bühne zugeschrieben werden, erklären sich aus dieser negativ konnotierten Profession.

Die Gewalttätigkeit hat ihren Ausgang in der Passion selbst und deren dramatischer Ausgestaltung und kontrastiert die zwei großen Opponenten des Geistlichen Spiels: Jesus als das Opfer mit den ihm nachfolgenden Christen, zu denen dann auch die Zuschauer der Spiele gehören, und im Gegensatz dazu das Böse, also Teufel und Juden als unbarmherzige Folterknechte, die Schuld am Tod Jesu haben. Während die Römer sich davon meist abgrenzen lassen und weder positiv noch negativ besetzt sind, werden die Juden als Mörder Christi dargestellt. Dieser selbst wirft ihnen bei der Vertreibung der Händler aus dem Tempel vor, dass sie das *bet huss* zu *einer morder hüli* gemacht hätten.[150] Um Jesus besonders strahlend erscheinen zu lassen, müssen die Juden umso böser und schwärzer gezeichnet werden, obwohl oder gerade weil in manchen Spielen Jesus ebenfalls als Jude identifiziert wird.[151] Dieser Befund zeigt, dass das Judenbild durchaus positive Seiten haben kann. Ein weiteres Anzeichen dafür ist neben dem jüdischen Glauben Jesu ihre unverzichtbare Rolle in der ganzen Heilsgeschichte. Das Judentum ist die Wurzel des Christentums und Jesus kommt aus seiner Mitte.[152] Ohne die Juden wäre Jesus nicht für die Sünden der Menschen gestorben und die Heilsgeschichte hätte keine Zeugen.

147 Alsfelder Passionsspiel, V. 4546–4548. Ed. *Froning*, 743.

148 *Schulze*, wan ir unhail (2002), 132f.; hier findet sich ein guter Überblick zum Thema innerhalb eines anderen einflussreichen Massenmediums des Mittelalters, der Predigt.

149 Zum Ursprung dieser Motive vgl. *Wenzel*, Synagoga und Ecclesia (1988), 60f.

150 Donaueschinger Passionsspiel, V. 448–455. Ed. *Touber*.

151 Donaueschinger Passionsspiel, V. 665. Ed. *Touber*: [Die Samaritana sagt:] *vnd du* [*bist*] *ein iud das gesich ich wol.*

152 Donaueschinger Passionsspiel, V. 708. Ed. *Touber*: *wan vss denn iuden das heile kümpt.*

Trotz ihrer Zeugenrolle lassen sie sich meist auch durch viele für die Christen unwiderlegbare Wunder Jesu nicht zum ‚wahren Glauben' bekehren, denn sie sind entweder verstockt oder blind. Vielfach wird ihnen dabei Trotz und pure Bosheit unterstellt – sie wüssten eigentlich, dass Jesus der Messias ist, und glaubten damit an die christliche Lehre.[153] Weil sie das aber nie eingestehen würden, töten sie ihn. Demgegenüber wird versucht ihre Unbekehrbarkeit mit Blindheit zu begründen. Den Juden wird vorgeworfen, dass sie nicht einmal ihre eigene Schrift, den Talmud, und damit ihre eigenen Propheten verstehen. Sie werden als „blinde Buchträger" [154] vorgestellt. Nur die Christen verstehen den wahren Sinn der Bibel.

Eine Sammlung aller negativen Eigenschaften bietet die Rede eines Conclusors:

Nun schreit uber die Juden alle,
Die so gar mit grossem schalle
Unsern herrn haben gefangen
Mit knutteln schwertten und stangen.
We euch, ir fursten und edelman,
Wie wenig gedenckt ir dar an;
Wan ir den Juden guttlich thut,
Das thut ir umb das zeitlich gut.
Sie haben die cristenheit nit lieb,
Si seindt erger, dan die dieb.
Man sech iern grossen wucher an,
So vindet man stez an abelan,
Das si rauben und stellen
Und wellens mit irm gesez verhellen.
Darumb ist das gar ein gutter sit,
Das man heunt ûber die Juden pit:
Waffen und zetter soldt man melden
Und si immer und ewig schelden.
Secht, wie Jhesus ist durch schlagen
Und muß dar zu jemerlich tragen
Leider! das bitter creůze sein
Zu der grossen martter und pein.
Si schreien alle in bőssem wan:
Creůzigen, creůzigen den valschen man![155]

153 Donaueschinger Passionsspiel, V. 875–880. Ed. *Touber*: *wie wellent wir disen sachen tün / er spricht er sy gottes syn / mir zwifflet nit zů dirre frist / das der so der gewar messias ist / me zeichen tüg dan disser kann / So er kompt ze richten ÿeder man.*

154 *Haug*, Wahrheit (2003), 138.

155 Egerer Fronleichnamsspiel, V. 5676–5699. Ed. *Milchsack.*

Am Ende des zweiten Spieltages wird also noch einmal die ganze Schlechtigkeit der Juden thematisiert: sie sind die Mörder Christi, sie rauben und stehlen, sie verstecken sich hinter ihrem Gesetz, sie sind grausam, gewalttätig, von Grund auf böse, ungezügelt und haben den falschen Glauben, einen *bőssе[n] wan*.

Bereits in diesem kurzen Einblick in die dramatischen Darstellungsmöglichkeiten der äußeren und inneren Erscheinung der Juden innerhalb des Geistlichen Spiels zeigen sich einige Intentionen dieser Konstruktion. Die einzelnen Spiele gewichten jeweils verschiedene Aspekte unterschiedlich stark und erzielen damit eine sehr heterogene Wahrnehmung der Juden bei den Zuschauern. Die verschiedenen Funktionen sollen nun noch einmal gesondert herausgestellt werden.

Vorrangig bietet die fremdartige und bunte Darstellung natürlich einen großen Unterhaltungswert. Dahinter stehen allerdings noch andere Intentionen. Indem man sich von der Andersartigkeit der Juden überzeugte, konnte man sich von ihren mittelalterlichen Nachfahren, die sich in den Vorurteilen der Christen durch nichts von den biblischen Juden unterschieden, besser abgrenzen. Die christliche Gemeinschaft und damit der Zusammenhalt innerhalb der Städte sollte vor allem in Krisenzeiten dadurch gestärkt werden, dass man einen gemeinsamen Feind ausmachte. Dazu musste er stark und Furcht einflößend sein, aber nur so mächtig, dass er von einem vereinten Kollektiv besiegt werden konnte. Die Angst vor den Juden ist im Mittelalter sehr stark und wird von Gerüchten und Verdächtigungen geschürt, die bei Ritualmord, Hostienfrevel und Brunnenvergiftung[156] noch lange nicht aufhören. In den Spielen werden diese Vorwürfe aber nicht angesprochen. Hier gibt es andere Mittel, wie die Darstellerzahl, die Kostüme oder das ungebärdige Verhalten, um die Furcht in den Zuschauern zu wecken. Es wird vor allem das Fremde und Unbekannte herausgestellt, das man nicht versteht und es deshalb fürchtet. Die Juden sollen als böse Gegenspieler und abschreckendes Beispiel gezeigt werden. Andererseits wird das Negative personifiziert und derart karikiert und ins Lächerliche überspitzt, dass man als christliche Gemeinde die Juden durch ein erlösendes und befreiendes (Aus-)Lachen[157] ausgrenzen kann.

Eine andere Funktion des zur Schau gestellten Judenbildes ist die Didaxe. An eine Bekehrung der Juden kann dabei wegen ihrer Abwesenheit bei den Spielen und ihrer unterstellten Verstocktheit nicht gedacht werden. Besonders das Streitgespräch zwischen Ecclesia und Synagoga soll allem Anschein nach dem Publikum theologisch fundierte und tradierte Argumente an die Hand geben, die für sie im täglichen Umgang mit den Juden ihrer Zeit nützlich sein könnten. Dieses hochgesteckte Ziel erweist sich jedoch genauso schnell als Vorwand für Beleidigungen, wie die Begründung mit der Bibel. Bei genauerer Betrachtung entpuppen sich die meisten ‚Argumente' als haltlose und unbegründete Vorurteile. Die Bibel liefert zwar den Rahmen, doch gibt sie selten Auskunft

156 Ausführlich zu diesen Unterstellungen u. a. *Graus*, Pest (1994), 275–340; *Poliakov*, Geschichte (1989).

157 Zum befreienden Osterlachen (*risus paschalis*) als theatrale Form der Überwindung des Bösen vgl. *Warning*, Ritus (1990), 211–239.

über Motivationen und Emotionen der Figuren. Diesen Freiraum nutzen die Spiele um den Juden im wörtlichen Sinn ein Gesicht zu geben. Die Juden bekommen nicht nur ein Gesicht und einen Körper, sondern oft auch einen Namen, für den sogar stadtbekannte Juden Pate stehen konnten.[158] Meist sind diese Namen im gesprochenen Text zu finden, was sicherlich nicht die Wirkung bei Darstellern und Zuschauern verfehlte. Dabei geht es nicht um das Einwirken von Realität auf Text, sondern genau entgegengesetzt: „Ein chimärisches Konstrukt erzeugte Wirklichkeit und setzte sich tief gegen alle mögliche Erfahrung fest."[159] Der Hass gegen die Juden konnte durch ein deutliches Feindbild, das sich leicht von der Bühne aus übertragen ließ, gesteigert werden.

Eine andere Funktion wurde bereits angesprochen: die Juden als historische Gruppe und unentbehrliche Funktionsträger in der Passion darzustellen. Ihre Zeugenschaft muss nicht im scharfen Gegensatz zu anderen Intentionen stehen. Die Darstellungsweise kann auch mehrfach funktionalisiert und motiviert sein. Außerdem verunglimpfen nicht alle Spiele die Juden. Es gibt neben der undifferenzierten und neutralen Zeugenrolle auch harmonisierende Ansätze und Versuche, sie etwa lediglich als Werkzeuge des Teufels vorzuführen, deren Handeln vorbestimmt ist. Dann sind die Juden keine substantielle Bedrohung für die Christen, denn am Ende unterliegt immer das Böse, und das erhält seine Berechtigung nur durch Gottes Willen.

Die Darstellung musste bei mehrtägigen Spielen auch nicht immer gleich negativ sein.[160] Darüber hinaus gibt es Zeugnisse, die zeigen, dass zu drastische Spieltexte verboten oder entschärft wurden. „In der Urkunde, die die Juden 1338 in der Stadt [Freiburg] zuließ und unter besonderen Schutz der Grafen von Freiburg stellte, wird ausdrücklich untersagt: *das ieman kein spiel ze Friburg uffen sie mache, das inen laster oder schande mug gesin*."[161]

Die Frage nach der Funktion des Judenbildes im Geistlichen Spiel schließt die Frage nach dessen Wirkung unmittelbar ein. Man darf annehmen, dass diese Zurschaustellung von Fremdenhass, der seinen Ursprung, wie gezeigt wurde, nicht nur in politischen, sozialen, wirtschaftlichen und anderen Unruhen der Zeit hat, nicht ohne Folgen blieb. Es gab zwar keine Pogrome, die als unmittelbare Folge einer derartigen Aufführung bezeugt wären, anhand der ausdrücklichen Ausgehverbote und Schutzmaßnahmen muss jedoch davon ausgegangen werden, dass eine unmittelbare Gefahr für die jüdischen Stadtbewohner nicht von der Hand zu weisen war.

Die Geistlichen Spiele waren allerdings nur ein „Teil eines antijüdischen Kommunikationszusammenhangs",[162] der zum Hass gegen eine leicht zu isolierende Gruppe aufrief. Die Vermischung von sakraler und profaner Ebene, von liturgischen Bestand-

158 Ausführlich hierzu *Arndt*, Personennamen (1904), 4–16; 31–37.

159 *Dittmar*, Antijüdische Darstellung (1999), 50.

160 Vgl. z. B. zu Alsfeld: *Freise*, Geistliche Spiele (2002), 445.

161 *Neumann*, Geistliches Schauspiel (1987), Nr. 1563, 337.

162 Dazu gehören auch Prozessionen, Malereien, Predigten und anderes; vgl. *Frey*, Vergifteter Gottesdienst (1997), 213.

teilen, epischen Relikten und dramatischer Ausgestaltung, von Heilsgeschichte und mittelalterlicher Alltagswelt erschwerte es sicher den Zuschauern, einen Fiktionalitätsvertrag für die Aufführung aufrecht zu erhalten. Ob dieser in Bezug auf die Juden überhaupt von den Autoren, Regieführenden und Schauspielern intendiert war und bewusst überspielt wurde, ist unwahrscheinlich. Wenn dazu noch persönliche Vorurteile und Abneigungen, möglicherweise sogar Schulden bei den Juden kamen, dann boten sicher auch die Geistlichen Spiele einen willkommenen Vorwand, um auf die Mörder Jesu inmitten einer deutschen Stadt des Mittelalters loszugehen. Sie werden im Geistlichen Spiel zuerst als notwendige Gruppe in die eigene Heilsgeschichte der Christen integriert, damit sie dann über den Weg der Polarisierung und Karikierung als des Deicids schuldiger Fremdkörper aus der christlichen Gemeinschaft desintegriert werden können, die daraus gestärkt hervorgeht.

Verena Linseis

Die Konstruktion des Anderen am Beispiel des Islam in der ‚Summa totius haeresis Saracenorum' des Petrus Venerabilis

Unter dem Aspekt der Konstruktion einer fremden Religion ist eine Persönlichkeit des hohen Mittelalters unter den Zeitgenossen in besonderer Weise herausragend: Petrus Venerabilis. Dieser fand sich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in einer Situation, in der die Auseinandersetzung mit dem Islam spürbar auf die Tagesordnung drängte.[163]

Die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der islamischen Eroberungen war seit dem 8. Jahrhundert auch für die lateinische Christenheit in Spanien (und später Sizilien) zu einem Thema geworden.[164] Dabei ist allerdings erkennbar, dass ein Interesse an der anderen Religion lange Zeit nicht vorliegt oder doch mindestens in großen Teilen Lateineuropas keinen Schwerpunkt der Auseinandersetzung ausmacht. Die Muslime werden als Gegner wahrgenommen, die meist nicht als Inhaber einer eigenen, monotheistischen Religion gekennzeichnet sind, sondern durch ihre Gegnerschaft zum Christentum oder durch ihre ethnische Zugehörigkeit zu einer eigenen *gens*.[165] Zudem

163 Hierzu ausführlich *Iogna-Prat*, Ordonner et exclure (1998).

164 Für das griechische Christentum der Ostkirchen war die Auseinandersetzung mit dem Islam aus rein praktischen Gründen seit dem 7. Jahrhundert ein präsenteres Thema; vgl. hierzu *Bádenas de la Peña*, Islam (2005); *Khoury*, Polemique byzantine (1972). Für manche der von der byzantinischen Reichskirche getrennten Autoren wurden die Muslime auch zur gerechten Strafe Gottes; vgl. hierzu *Ducellier*, Chrétiens (1996), 27–32. Durch diesen Umweg konnte ein muslimischer Befehlshaber in der erzählenden Literatur des Westens sogar zu einem strafenden Engel Gottes umgedeutet werden; vgl. hierzu ausführlich *Rotter*, Vom Saif Allāh (2009).

165 Außen vor gelassen werden in diesem Artikel die politischen Kontakte zwischen muslimischen und christlichen Herrschern; vgl. hierzu die Ausführungen von *Goetz*, Sarazenen (2009), 54–58. Zum Islambild vgl. *Tolan*, Saracens (2002), 21–39, den ausführlichen Forschungsüberblick von *Blanks*, Western Views (1999), sowie *Rotter*, Abendland (1986). An dieser Stelle seien außer-

fanden die Produkte der Auseinandersetzung in Spanien nur sehr geringen Widerhall im restlichen Europa.[166]

Das geringe faktische Wissen zeigt sich auch in einer Form, die hier nicht ausführlich besprochen werden soll: Seit dem 12. Jahrhundert entstanden zeitlich parallel zu den Bemühungen des Petrus in den volkssprachlichen Literaturen Vorstellungen, in denen Muḥammad selbst als Gott angebetet wurde und der Koran kein Buch, sondern Teil eines Pantheons sei; nebst Apollo wurde auch eine Wesenheit namens Tervagant gelegentlich in den Götterhimmel der Muslime gesetzt.[167] Gerade diesem Wesen war eine erhebliche literarische Nachwirkung in der Epik des Mittelalters, etwa im ‚Chanson de Roland' oder anderen Erzeugnissen der volkssprachlichen Literaturen in Europa beschieden.[168] Diese Vorstellungen verfestigten sich derart zu literarischen Topoi, dass sie bis ins Spätmittelalter nachwirkten. Es ist allerdings auffällig, dass diese Vorstellungen eben auf volkssprachliche Werke beschränkt bleiben – selbst Petrus erwähnt nichts dergleichen in seinem Werk, obwohl er wiederholt auf Irrtümer über den Islam eingeht.

Auch über die Person Muḥammad war man im Allgemeinen schlecht informiert.[169] Ein besonderes Kuriosum stellt in dem Zusammenhang die kurze Schrift ‚Tultu sceptrum de libro domini Metobii' dar, in welcher der – deutlich erkennbare – muslimische Gebetsruf sogar zu einer *aduocatjo demonum* und Muḥammad zu einem von einem gefallenen Engel zur Dämonenanbetung gebrachten päpstlichen Gesandten gemacht wird.[170]

Im Laufe des 12. Jahrhunderts änderte sich die Intensität der Auseinandersetzung mit dem Islam erheblich. Das Aufkommen der Kreuzzugsideologie, in Spanien flankiert von der Vorstellung der ‚Reconquista', förderte zunächst vor allem ein Klima der militärischen Konfrontation. Dies soll hier aber nicht weiter besprochen werden, denn der eigentliche Fokus dieses Fallbeispiels liegt nicht auf der Konstruktion des Islam als militärisch zu bekämpfendem Gegner, sondern in dem Versuch Petrus Venerabilis', die

dem die wichtigen Pionierarbeiten auf diesem Gebiet gewürdigt: *Daniel*, Islam (1960), der das Islambild des Hoch- und Spätmittelalters untersuchte, sowie die Schriften von Marie-Thérèse d'Alverny, deren wichtigste Arbeiten in *Alverny*, Connaissance (1994), gesammelt sind.

166 Vgl. hierzu *Southern*, Islambild (1981), 25f.; *Goetz*, Sarazenen (2009), 48f.

167 Vgl. *Tolan*, Saracens (2002), 105f. Siehe hierzu auch oben 217.

168 Chanson de Roland. Ed. *Segre*. Hier verdient auch das deutsche ‚Rolandslied' mit seiner komplexen Beziehung zum französischen Original genannt zu werden; vgl. hierzu *Geith*, Deutsches und französisches Rolandslied (1997); Rolandslied. Ed. *Kartschoke*. Es ist bemerkenswert, dass sich die Vorstellung des polytheistischen Sarazenen als Teil der Typologie dieses Volkes über mehrere Jahrhunderte hielt. So finden sich noch im Guy of Warwick, einem englischen Versroman aus dem 13. Jahrhundert, der sich über mehrere Jahrhunderte großer Beliebtheit erfreute, wiederholt entsprechende Anspielungen in den Äußerungen sarazenischer Protagonisten, etwa der berühmte Ausruf (Guy of Warwick, V. 3415f. Ed. *Schleich.*): *So helpe me Mahown of might / and Termagaunt, my god so bright* sowie weitere Stellen wie (ebd., V. 3471): *All the gods, that we honour aye* oder (ebd., V. 3481): *‚Gods' he sayd, ‚evil mote ye thee'.*

169 Vgl. *Sénac*, Occident médiéval (2000), 53f.

170 Zu den frühen lateinischen Muḥammad-Viten vgl. *Wolf*, Earliest Latin Lives (1990), mit einer Edition des hier zitierten Textes.

Auseinandersetzung auf intellektueller Ebene fortzuführen.[171] Dies war im Kontext des geringen Wissens über den Islam unter den Christen kaum möglich, wie Venerabilis sicherlich durch Petrus Alfonsis ‚Dialogi contra Judaeos'[172] bewusst wurde, die auch eine kurze und sachkundige Widerlegung des Islam enthalten. Praktische Möglichkeiten zur persönlichen Erfahrung mit dem Islam erhielt Petrus Venerabilis aber anscheinend erst mit seiner Reise auf die Iberische Halbinsel, wahrscheinlich im Jahre 1142, einer der wenigen Fälle, in denen ein Cluniazenserabt die Reise über die Pyrenäen auf sich nahm.[173] Dies ist eigentlich verwunderlich, denn im Kastilien der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war der Einfluss Clunys außerordentlich groß: So waren die Bischöfe Toledos ebenso wie weite Teile ihrer Domkapitel (französische) Cluniazenser.[174]

Im Kontext seiner Spanienreise kam Petrus erstmals selbst in Kontakt mit Muslimen (es ist bemerkenswert, dass sich ein Muslim unter den von ihm bezahlten Übersetzern befindet) und scheint durch diesen Kontakt das Ausmaß des eigenen Unwissens über den Islam erst vollständig begriffen zu haben. In jedem Falle initiierte Petrus im Laufe dieser Reise das umfassende Übersetzungswerk, dessen Ergebnisse uns unter der Bezeichnung ‚Corpus Toletanum'[175] vorliegen. Dieses Corpus, übersetzt von einer Reihe von Gelehrten,[176] eventuell aus dem Toletaner Umfeld, offenbart den Versuch, sich breit angelegte Informationen aus erster Hand zu verschaffen. Die Übersetzung war sicherlich nicht billig, wie Petrus nicht verschweigt, diente aber einem klaren Ziel: einer Widerlegung des Islam.

Als um das Jahr 1143 der Übersetzungsteil des ‚Corpus Toletanum'[177] beendet wurde, war für die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam eine geistes-

171 Wobei die Annahme, Petrus habe diese Form der Auseinandersetzung als einen Ersatz für Gewaltanwendung gesehen, wohl abzulehnen ist; ihm ging es eher um die Flankierung anderer Maßnahmen durch die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem jetzt auch als ideologische Bedrohung aufgefassten Islam. Zur Einstellung des Petrus gegenüber dem Kreuzzugsgedanken vgl. *Brolis*, Crociata (1987), *Kedar*, Crusade and Mission (1984), 99–112, und *Dreyer*, Auseinandersetzung (2004), 627.

172 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth.*

173 Die Details der Reise finden sich ausführlich aufgearbeitet in *Bishko*, Peter the Venerable's Journey (1956).

174 Zum cluniazensischen Einfluss auf der Iberischen Halbinsel, v. a. aber in Toledo vgl. auch *Bishko*, Abbey (1989)

175 In der neueren Forschung versucht v. a. José Martínez Gázquez eine neue und zutreffendere Bezeichnungen wie etwa ‚Corpus Toletanum-Cluniazense' zu finden; vgl. *Martínez Gázquez*, Corán (2005), 72. Da der Begriff des ‚Corpus Toletanum' allerdings in der Forschung seit über einem Jahrhundert üblich ist, wird er auch hier im Weiteren verwendet.

176 Er benennt dabei Hermann von Dalmatien, Petrus von Toledo, Robert von Ketton und einen Muslim namens Muḥammad; vgl. *Glei*, Einleitung (1985), XVIIIf.

177 Eine kritische Edition des vollständigen ‚Corpus Toletanum' existiert derzeit nicht, wenn sie auch durch José Martínez Gázquez wiederholt angekündigt wurde. Die beiden Schriften des Petrus Venerabilis, die im Folgenden behandelt werden, werden zitiert nach: Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, bzw. Petrus Venerabilis, Liber. Ed. *Glei.*

geschichtliche Situation geschaffen, die so vorher nie bestanden hatte: Aufgrund des Übersetzungswerkes[178] waren dem lateinischen Europa erstmals wesentliche Texte des Islam (vor allem der Koran) in lateinischer Übersetzung zugänglich.

Auf dieser Grundlage sollte nun an eine Refutatio des Islam gegangen werden. Das Projekt scheint Petrus sehr am Herzen gelegen zu haben: Seinen Aussagen nach versuchte er verschiedentlich, vor allem Bernhard von Clairvaux für dieses Unternehmen zu gewinnen; er selbst hatte anscheinend wenig Interesse daran, diese Arbeit zu beginnen. Da jedoch Bernhard über Jahre nicht antwortete und sich auch ansonsten niemand des Studiums dieser Texte befleißigte, nahm Petrus dieses Werk schließlich selbst in Angriff.[179]

In unserem Kontext interessant ist die Frage, wie Petrus sein eigenes Bild des Islam konstruiert. Es erscheint dabei aus verschiedenen Gründen sinnvoll, nicht von einem einheitlichen Islambild auszugehen, da die beiden von ihm verfassten Schriften zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstanden, beide mit unterschiedlicher Zielrichtung agieren (zumindest den Selbstaussagen der Texte nach), an ein jeweils anderes Publikum gerichtet und unterschiedlichen literarischen Gattungen angehörig sind: Die ‚Summa totius haeresis Saracenorum' als Sammlung der Glaubensinhalte des Islam, primär als Informationsschrift für christliche Glaubensbrüder gedacht, entstand in großer zeitlicher Nähe zum Übersetzungswerk und dient, wie der Name schon programmatisch verkündet, als eine kleine ‚Summa' der islamischen Vorstellungen aus christlicher Perspektive; die Refutatio, der ‚Liber contra sectam sive haeresiam Saracenorum',[180] ist nicht nur weit umfangreicher, sondern er richtet sich primär an Muslime und steht in der Tradition antiislamischer Polemiken. Der Text gibt in puncto Datierung und ursprünglichem sowie geplantem Umfang (anscheinend waren vier Bücher geplant, jedoch existieren unserer Kenntnis nach nur zwei) noch einige Rätsel auf. Zeitdruck und das Alter des Autors, eventuell auch der gescheiterte zweite Kreuzzug,[181] haben sichtliche Spuren in seinem Wirken hinterlassen; gerade die oftmals nur noch oberflächliche Kenntnis zuvor konsultierter Quellen sorgt für erhebliche Missverständnisse von geradezu peinlichem Ausmaß, die Zweifel an der programmatischen Benennung eines arabischen Publikums als Adressaten erlauben.

Das äußerst vielschichtige Bild des Islam und vor allem der Muslime bei Petrus sind bisher von der Forschung nur begrenzt gestreift worden. Es wurde herausgestellt, dass

178 Dieses Werk wurde im Zusammenhang mit einer Reise des Cluniazenserabtes nach Spanien begonnen. Eine ausführliche Darstellung enthält *Kritzeck*, Peter the Venerable (1964), 3–50.

179 Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Petrus' Werk – ebenso wie die Schriften des ‚Corpus Toletanum' – eine gewisse, aber relativ geringe, Verbreitung fand; eine Auflistung der vorhandenen Manuskripte samt Beschreibung finden sich in *Alverny*, Quelque manuscrits (1956). Zu den Motiven der Übersetzung vgl. *Martínez Gázquez*, Santos Padres (1998), 354–356, der auch Zweifel an der Datierung des ‚Liber contra sectam Saracenorum' formuliert hat, sowie *Martínez Gázquez / Petrus*, Motivaciones (2006), 231–236.

180 Petrus Venerabilis, Liber. Ed. *Kritzeck*; Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Kritzeck*.

181 Zur Veränderung seiner Rhetorik vgl. auch *Torell / Bouthillier*, Satan (1984), 76–78.

Petrus den Islam für eine christliche Häresie hielt oder dass er Muslime als Verstandesmenschen begriff, die mit Vernunftgründen zu überzeugen wären. Hier wird selten zwischen zwei grundsätzlichen Polen unterschieden: Dem Menschenbild des Cluniazenserabtes, das jedem Menschen die Fähigkeit zur Vernunft (und das damit verbundene Streben nach Erkenntnis) zugestand, und dem Bild, das er selber vom Islam als Religion – durchaus losgelöst von seinen Anhängern – besaß.[182] So wurde treffend bemerkt: „Faßt man die Überlegungen des Petrus zusammen, so ist eine vom Wahrheitsinteresse bestimmte, mit den Mitteln der Rationalität durchgeführte und damit letztlich an wissenschaftlichen Standards orientierte Auseinandersetzung mit den Lehren des Islam aus folgenden Gründen geboten: Ein solches Verhalten entspricht 1. einer langgeübten christlichen Tradition, 2. der sittlichen Verpflichtung eines Gelehrten, 3. dem Gebot der Feindesliebe und schließlich 4. den Forderungen der Vernunft selbst (…)".[183]

Für den analytischen Zugriff auf die Konstruktion und die Deutungsmuster, denen Petrus unterworfen war, scheint aufgrund der unterschiedlichen Rezeptionskontexte und des großen zeitlichen Abstandes der Entstehung eine separate Analyse beider Werke sinnvoll; exemplarisch soll hier aus Platzgründen aber nur die ‚Summa totius haeresis Saracenorum' einer genaueren Analyse unterworfen werden. In dieser Schrift[184] manifestiert sich für uns am deutlichsten das Islambild, das Petrus sich nach der Lektüre der Übersetzungen im Jahre 1143 angeeignet hatte.[185] Geplant war diese Schrift als Einleitung in das ‚Corpus Toletanum' und richtet sich so explizit an Kleriker westlicher Prägung ohne besondere Vorkenntnisse des Islam. Im Vergleich zum späteren ‚Liber contra sectam Saracenorum' zeigt sich ein deutlich weniger von polemischen Tönen bestimmtes Werk,[186] das seinen primären Fokus auf den Vergleich muslimischer und christlicher Glaubensinhalte legt. Im Folgenden werden nebst einer kurzen Betrachtung der Struktur des Werkes drei Aspekte der Darstellung des Islam genauer untersucht: der Vergleich von

182 Stärker als in der ‚Summa' zeigt sich dies im ‚Liber'; vgl. *Menard*, Remarques (1979), 1002; 1004.

183 *Dreyer*, Auseinandersetzung (2004), 627.

184 Gerade in der älteren Forschung findet sich gelegentlich auch die Bezeichnung ‚Summula brevis contra haereses et sectam Saracenorum, sive Ismaelitarum', so z. B. bei *Mandonnet*, Pierre (1893), 331.

185 Diese Feststellung bleibt unberührt von der Tatsache, dass wir heute über eine leicht überarbeitete Version der ‚Summa' verfügen. Diese wurde nachträglich um ein Nachwort erweitert, in dem Petrus das Ausbleiben einer Refutatio von anderer Hand bedauert und eine eigene ankündigt; diese Zufügungen sind also auf ca. 1153 zu datieren. Vgl. *Glei*, Einleitung (1985), XIX. Diese Datierung ist nicht völlig frei von Problemen, da es auch Hinweise auf eine frühere Abfassung des ‚Liber' gibt; vgl. hierzu *Martínez Gázquez*, Santos Padres (1998), 355.

186 Diese Formulierung soll nicht suggerieren, dass die ‚Summa' keine zutiefst ablehnende Haltung einnähme und nicht ebenfalls häufig in polemische Töne verfiele. Schon der einleitende Satz (Petrus Venerabilis, Summa 1.1f. Ed. *Glei.*), *Summa totius hareresis ac diabolicae sectae Saracenorum sive Ismaelitarum haec est* („das Folgende ist eine zusammenfassende Darstellung der gesamten Häresie und teuflischen Irrlehre der Sarazenen, auch Ismaeliten genannt") spricht eine deutliche Sprache: Ein teuflischer Ursprung des Islam stand für Petrus offenbar niemals zur Disposition!

christlichem und islamischem Glaubensinhalten auf Basis von Gemeinsamkeiten, die eschatologische Rolle des Islam und Muḥammads und die rhetorische Nutzung von Häresievergleichen.

Die ‚Summa' wurde von Petrus anscheinend keiner graphisch erkennbaren strukturellen Aufteilung, etwa in einzelne capitula, unterzogen; die für die derzeit vorliegenden Editionen maßgebliche Handschrift, Ms. 1162 der Bibliothèque de l'Arsenal in Paris, enthält keine derartige Einteilung.[187] Demgegenüber hat eine neuere Ausgabe der Texte eine Einteilung in einzelne Sinnabschnitte vorgenommen, der inhaltlich und aufgrund der Übersichtlichkeit hier gefolgt werden soll.[188]

Die Analyse der Struktur der Schrift zeigt deutlich eine Wandlung ihres Charakters im Fortlauf ihrer Entwicklung, die von Petrus in einer Schlussbetrachtung des Werkes als Ereiferung stilisiert wird.[189] Hierbei wird das Islambild laufend in negativeren, vor allem aber detaillierteren Formen gezeichnet: Zu Beginn stehen Gemeinsamkeiten und – aus Sicht des Petrus – Fehldeutungen durch den Islam im Vordergrund (cap. 1–2). Daran schließt sich eine längere Betrachtung der historischen Entwicklung und des Ursprungs des Islam an (cap. 3–5), die zwar von stark polemischem Ton geprägt ist und Muḥammad vor allem als herrschsüchtigen Machtmenschen zeichnet, aber sehr wohl korrekte chronologische Einordnungen enthält (so wird zum Beispiel in cap. 4 die Lebenszeit des Propheten mit ca. 550 Jahren vor der Zeit des Petrus angegeben, was korrekt und eine deutlich objektivere Information als die meist sehr diffusen historischen Vorstellungen der Zeit ist). Der nächste Abschnitt verstärkt die Qualität der Polemik durch den attestierten Einfluss eines nestorianischen Mönches (cap. 6) und von Juden (cap. 7) auf Muḥammad. Nachdem so vermeintlich erklärt ist, dass und warum Muḥammad irrt, geht Petrus auf offenkundigere Unterschiede zwischen Christentum und Islam ein (cap. 8–10), die vor allem das Verhältnis zur Bibel und die aus Petrus' Sicht verabscheuungswürdigen religiösen Praktiken des Islam betreffen. Damit ist der theologische Vergleich de facto abgeschlossen. Ab cap. 11 wird der Ton spürbar polemischer und die Menge an neuen und grundsätzlich korrekten Fakten nimmt deutlich ab. Im zwölften Kapitel ist endgültig die Grenze zur Polemik überschritten, indem die Frage aufgeworfen wird, ob es sich beim Islam um eine pagane oder häretische Religion handelt; entsprechende Ausfälle in stetig steigender Intensität bestimmen die folgenden Kapitel bis zum Ende der Schrift. Das achtzehnte Kapitel schließlich fügt, weitgehend inhaltlich losgelöst vom Rest der Schrift, eine

187 Hierfür berufe ich mich auf die editorischen Notizen bei *Kritzeck*, Peter the Venerable (1964), 203.

188 Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, führt diese Einteilung ein.

189 *unde ego magis eligens contremiscere, / quam disputare, ista breuiter prenotaui, ut qui legeret intelligat, et si talis est, qui contra totam heresim istam scribere et uelit et possit, cum quali hoste pugnaturus sit agnoscat.* – „Ich habe aber dies kurz vorausgeschickt (wobei ich freilich weniger wissenschaftlich disputiert als vielmehr mich heftig ereifert habe) damit der Leser das folgende besser versteht und damit jemand, der gegen diese ganze Häresie schreiben will und es sich auch zutraut, weiß, mit was für einem Feind er es aufnehmen muß." Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 20f.

Erklärung über den Entstehungszusammenhang des vorliegenden Werkes im Rahmen der Spanienreise an und begründet die Abfassung der ‚Summa'.

Eine Gesamtschau der Struktur ergibt folgendes Fazit: Die Schrift beinhaltet ein hohes Maß an sachlich korrekter Information über den Islam. Gleichwohl wird bewusst eine Stellungnahme für den Islam vermieden; im Gegenteil ist das Werk so gestaltet, dass es den Eindruck einer sich zunehmend ereifernden, spontanen Niederschrift erwecken soll, aber sowohl die sorgfältige Anordnung des Stoffes als auch die geschickte Rhetorik sprechen deutlich gegen eine solche Interpretation. Zusammen mit der Vermittlung des reinen Informationsgehaltes wird eine ansteigende Spannungskurve der Ereiferung sichtbar, die schließlich in polemischen Ausfällen am Ende der Schrift ihren Höhepunkt findet.

Werfen wir nun einen Blick auf die Konstruktion der Andersartigkeit des Islam. Ausgangspunkt von Petrus' Darstellung des Islam ist das grundlegende Gottesbild beider Religionen: der fundamentaltheologische Unterschied zwischen strengem Monotheismus des Islam und der christlichen Vorstellung der Trinität. Dieses Thema dominiert bereits die ersten Sätze der ‚Summa'. Dass beide Religionen den gleichen Gott verehren, setzt Petrus also voraus bzw. akzeptiert dies, aber er sieht das Gottesbild des Islam als falsch an.

Entsprechend leitet er im zweiten Abschnitt zu Fragen der Christologie über, denen – wenig überraschend – von allen Einzelfragen auch der breiteste Raum insgesamt gewidmet ist. Hier wie auch an zahlreichen anderen Stellen des Werks gesteht Petrus dem Islam zu, Teilwahrheiten zu vertreten – nämlich dort, wo muslimische Glaubenssätze dem christlichen Dogma entsprechen. In relativ großer Genauigkeit werden diverse Eigenschaften Jesu aufgezählt, die diesem auch im Islam zugerechnet werden, wie etwa die Geburt durch eine Jungfrau oder die Freiheit von Schuld und Sünde; auch die Stellung Jesu als Prophet wird deutlich erwähnt. Relativ ausführlich behandelt Petrus dabei die islamische Auffassung vom Kreuzestod, die im Wesentlichen korrekt wiedergegeben wird. Auch die eschatologische Rolle Christi im Islam (im Kontext des Jüngsten Gerichts) wird weitgehend richtig dargestellt.

Die tendenzielle Betonung von Gemeinsamkeiten tritt im weiteren Verlauf zunehmend hinter die Betonung von Differenzen zurück, und schließlich wird sogar die Ebene des Häresievergleiches (cap. 3.3) verlassen. Im zwölften Kapitel, kurz vor Schluss des Traktates,[190] diskutiert Petrus kurz die Frage, ob die Sarazenen nun *haeretici* oder *pagani* seien. Als Argument für die zweite Möglichkeit führt er an, dass sie kein einziges der Sakramente kennen, weder Taufe noch Beichte oder andere, und sich damit auch außerhalb der christlichen Häresien stellen. Hier wird erneut auf fundamentaltheologischer Basis argumentiert: Wenn es auch zwischen diversen Fraktionen des Christentums immer wieder unterschiedliche Auffassungen vom Wesen der Sakramente gegeben habe, so war die Taufe doch als Initiationsritus allen Petrus bekannten und als Häresie qualifizierten Strömungen gemeinsam.

190 Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 14f.

Die Konstruktion des Islam als dem Christentum ähnliche Religion wird also über die explizite Benennung und Konkretisierung von Gemeinsamkeiten erreicht, wobei diese Ähnlichkeiten vor allem zwei Funktionen besitzen: Sie vermitteln sachliche Information, und sie erlauben einem christlichen Leser des 12. Jahrhunderts einen Einstieg in die ihm fremde Glaubenswelt über den Umweg bekannter Phänomene und Konzepte.

Gleichzeitig bietet der permanent spürbare polemische Unterton den Interpretationsrahmen der dargebotenen Informationen: Die Ablehnung wird nicht nur als selbstverständlich erachtet, sondern auch rhetorisch gestützt.[191] Hier spielt sicher auch hinein, dass Petrus als Pionier der Beschäftigung mit dem Islam stets auch in einem Legitimationszwang steht; die mehrfache Betonung der Notwendigkeit der korrekten Information sowie des eigenen Abscheus dient der bewussten, öffentlichen und unbezweifelbaren Distanzierung.

Ein weiterer Aspekt des kleinen Werkes ist der massive Rückgriff auf die Häresiologie, der zweierlei Ursachen hat: Zum einen – der nachgeordnete Aspekt – legitimiert diese Klassifikation das Projekt von Übersetzung und Widerlegung (so ausführlich in cap. 17 erläutert; dies wird im ‚Liber contra sectam Saracenorum' deutlich ausgebaut). Zum anderen – und eingedenk des informativen Charakters der Schrift sicherlich wesentlicher – verortet sie den Islam innerhalb des Weltbildes von Petrus' Zielpublikum.[192]

Mit der Übernahme der Sergius-Legende (der zufolge ein nestorianischer Mönch namens Sergius zu den Lehrern Muḥammads gehörte), sowie einem polemischen Ausfall gegen die Juden, die *et ne verus Christianus fieret dolose praecaventes*,[193] wird der Islam sowohl in eine christlich-häretische als auch in eine jüdische Tradition eingegliedert; beide Bereiche waren so rhetorisch im Übel des Islam gleichsam zur höchsten Bedrohung der Christenheit vereint.

Nach einer Aufzählung islamischer Paradiesvorstellungen kommt Petrus so zu dem Schluss: *Inter ista omnes paene antiquarum heresum faeces, quas diabolo imbuente sorbuerat, removens cum Sabellio trinitatem abnegat, cum suo Nestorio deitatem abicit, cum Manichaeo mortem domini diffitetur, licet regressum eius non neget ad caelos.*[194]

Diese Einreihung in bekannte Häresien folgt gänzlich dem Muster der gesamten Schrift: Aus dem Christentum Bekanntes identifiziert Petrus in ähnlicher Form auch

191 Dieses Vorgehen findet sich auch an anderer Stelle im Corpus Toletanum. Vgl. dazu *Martínez Gázquez*, Lenguaje (2005).

192 Dabei ist zu beachten, dass derartige Häresie-Vergleiche bereits in den ostkirchlichen Auseinandersetzungen mit dem Islam eine Rolle spielten. Die Beschäftigung mit der Häresie als solcher ist in einem weiteren Kontext der Zeit zu sehen, vgl. hierzu ausführlich *Moore*, War (2008), 190–194.

193 „insgeheim Vorsorge [trafen], daß er kein rechter Christ wurde"; Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 8f.

194 „Unter diesen Lehren finden sich fast alle schäbigen Überreste alter Häresien, die er vom Teufel eingeflüstert bekommen und in sich aufgesogen hatte, und die er nun wiederkäut: Mit Sabellius leugnet er die göttliche Dreieinigkeit, mit seinem Vorbild Nestorius verwirft er die Göttlichkeit Christi, und mit Mani streitet er den Tod des Herrn ab, wenn er auch die Himmelfahrt nicht leugnet"; Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 11–13.

innerhalb des Gedankengebäudes des Islam und versucht so, christlich-häretische Quellen für dessen Lehren aufzuzeigen, denn die islamische Version der Offenbarung des Koran durch den Erzengel Gabriel konnte natürlich in den Augen des Cluniazensers keinen Wahrheitsanspruch erheben. Dabei bleibt die Paraphrasierung der frühchristlichen Bewegungen (Nestorianer, Arianer) nur auf Ansätze beschränkt, sodass der Eindruck entsteht, diese Begriffe dienten eher als Schlagworte der Kategorisierung, die – damit polemische wie didaktische Funktionen erfüllend – einerseits einen gewissen Informationsgehalt besitzen, andererseits durch ihre negative Konnotation den Abscheu Petrus' gegenüber dem Islam zum Ausdruck bringen und einen solchen auch im Leser wecken sollen.

Neben der Legitimation der eigenen Beschäftigung mit dem Islam und der Auseinandersetzung mit seinen Glaubensinhalten durchzieht eine weitere Tendenz das Werk: Immer wieder wird Muḥammad die Schuld am Abfall großer Völkerschaften vom wahren Glauben zugewiesen. Die zunehmende Verstärkung dieser Tendenz zeigt sich unter anderem in den beiden divergierenden Angaben über die Menge an Menschen, die sich inzwischen zum Islam (und damit aus Petrus' Sicht zum Teufel) bekennen: Während er eingangs von *tertiam humani generis partem*[195] spricht, steigert sich dies schließlich im polemischen Schluss des Werkes zu *gentem maximam et quae iam paene dimidia pars mundi*.[196] Die Bedrohung wird so in immer stärkeren Formen geschildert.

Die Behandlung der Person Muḥammads schließt sich direkt an die Klärung der fundamentalen Unterschiede (Gottesbild, Christologie) zum Islam an: *Sic enim docuit eos miserrimus atque impiissimus Mahumetus, qui omnia sacramenta Christianae pietatis, quibus maxime homines salvantur, abnegans*.[197]

Mit diesen Worten wird die Person Muḥammads erstmals eingeführt und sogleich mit mehreren pejorativen Superlativen (*miserrimus*, *impiissimus*) bedacht. Diese Bemerkung schließt nicht nur die theologische Betrachtung ab, sondern leitet zur Schilderung von Muḥammads Leben über, die einen relativ weiten Raum in dem Werk einnimmt. Die nun folgenden biographischen Notizen erteilen den im Westen geläufigen Vorstellungen vom Leben Muḥammads eine strikte Absage, was natürlich auch zur rhetorischen Unterstreichung der Notwendigkeit des Übersetzungswerkes dient: *sicut lectionis incuriosi et rerum gestarum ignari, sicut et in aliis casibus falsa quaelibet opinantur*.[198] Dem setzt Petrus eine kurze, in ihren Grundzügen aber der islamischen Überlieferung entsprechende Biographie entgegen. Nach Petrus ist es vor

195 Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 2.

196 Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 18.

197 „So nämlich hat es Muḥammad sie [die Sarazenen] gelehrt, jener elende und gottlose Mensch, der alle Heilmittel christlicher Frömmigkeit, durch die doch die Menschen am besten gerettet werden können, ablehnt"; Petrus Venerabilis, Summa 2.23–26. Ed. *Glei*, 4f.

198 „(…) so unbekümmert sie um den Wortlaut des Textes, so unkundig sie der historischen Tatsachen sind, so leicht glauben sie auch in anderen Fällen jeden beliebigen Unsinn." Petrus Venerabilis, Summa 3.8–10. Ed. *Glei*, 4f.

allem sozialer Aufstieg, der Muḥammad gierig werden lässt. Das Streben nach Herrschaft bestimmt sein Wesen bereits kurz nach Beginn der Darstellung; das Ergebnis von Aufstieg und erfolgreichem Mord sei gewesen, dass er *ad regnum suae gentis aspirare coepit*.[199]

Dieses Motiv bleibt weiterhin wirksam: Das Streben nach Herrschaft (*regnum*) ist es, das ihn antreibt. Die Aneignung des Prophetentitels entspricht diesem Ziel. Dabei wird durchaus anerkannt, dass er die Araber von der – für Petrus ebenfalls verachtenswerten – Idolatrie wegführte, doch *non tamen ad verum deum*, sondern zu seiner *haeresis*. Ab diesem Zeitpunkt – als Einfluss und Macht errungen sind, Mord begangen wurde und Muḥammad sich die Würde eines Propheten anmaßte (Taten, die Petrus noch aus dessen eigenen Antrieb entstanden sieht) – lässt er den Teufel eine immer wichtigere Rolle spielen. Die teuflische Vermischung häretischer und jüdischer Vorstellungen sind die Voraussetzungen, die Muḥammad zum Autor des Koran machen, den er *ex fabulis Iudaicis quam ex haereticorum neniis confectam nefariam scripturam barbaro illo suo modo contexuit*.[200] Man beachte die deutliche Abgrenzung von jedem christlichen Inhalt – trotz der zuvor mehrfach geäußerten Auffassung, dass im Islam einige Dinge gemeinsam mit dem Christentum geglaubt würden, nennt Petrus nur jüdische und häretische Elemente als Grundlage der heiligen Schrift des Islam, die natürlich Muḥammad als Urheber zugeschrieben wird – ihr göttlicher Ursprung wird wird im selben Kapitel als erdichtet verworfen.

Hierbei verschweigt Petrus aber Aspekte wie Almosen und Gebete nicht, wendet rhetorisch allerdings auch diese durch ein Horazzitat zu einem Merkmal von Muḥammads Schlechtigkeit: Durch die Formulierung *humano capiti cervicem equinam et plumas avium copulat*[201] zeichnet er im Rückgriff auf Horaz' ‚Ars Poetica' das Bild des Islam als das einer fehlgeleiteten Schöpfung. Das Horazzitat ist sicherlich nicht zufällig gewählt, beleuchtet es in seinem originären Kontext doch die Ergebnisse ausgiebiger Integration von Versen bzw. Versatzstücken, deren literarische Qualität die der Eigenschöpfung des Dichters übersteigen. Auf diese Weise wird der Koran rhetorisch endgültig zu einem schlechten literarischen Erzeugnis Muḥammads, dessen – aus Petrus' Sicht – wahre und gute Anteile durch die Zusammenstellung und Kombinationen mit Häresien und Elementen des Judentums pervertiert werden.

Schließlich weist Petrus Muḥammad eine Rolle im Rahmen endzeitlicher Erwartungen zu: *merito impiissimus Mahumetus inter utrumque* [Arius und Antichrist, zwischen denen Petrus ihm eine Mittlerrolle zuweist] *medius a diabolo provisus ac praeparatus esse*

199 Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 6.

200 „(…) ein ebenso aus jüdischen Legenden wie häretischen Schwätzereien bestehendes Teufelswerk in der ihm eigenen Weise zusammenstoppelte." Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 8f.

201 „So verband er (…) ein menschliches Haupt mit einem Pferdenacken und Vogelfedern"; vgl. Petrus Venerabilis, Summa. Ed. *Glei*, 12f.

videtur, qui et Arii quodammodo supplementum et Antichristi peiora dicturi apud infidelium mentes maximum fieret nutrimentum.[202]

Somit bleibt folgendes Resümee zu ziehen: Petrus Venerabilis konstruiert sein Bild des Islam in der ‚Summa totius haeresis Saracenorum' auf der Basis der ihm vorliegenden Texte des ‚Corpus Toletanum' und ist dabei um eine korrekte Darstellung der Glaubensinhalte sehr bemüht, verfolgt jedoch zugleich polemische Absichten. Zentrales Deutungsmuster ist dabei das Bild des Islam als einer christlichen Häresie, das jedoch mehrfach durchbrochen wird; die Frage der endgültigen Wertung – Häresie oder pagane Religion – bleibt scheinbar unbeantwortet, wenn auch das ganze Werk hindurch eine eindeutige Tendenz hin zur Wertung als Häresie spürbar ist. Eventuell ist gerade der zwischenzeitlich formulierte Zweifel an der Häresie-Deutung eines der diversen stilistischen Mittel, zu denen Petrus greift, um seine Darstellung zu untermauern. Durch die heilsgeschichtliche Einbindung Muḥammads in eine Reihe mit Arius und dem Antichristen widerspricht diese Konstruktion mehreren zuvor geläufigen Vorstellungen und eröffnet dem lateinisch geprägten Zielpublikum einen genaueren Blick auf den Islam. Aus Petrus' Sicht positive Aspekte – etwa Wohltätigkeitsverpflichtungen und gemeinsame Glaubenssätze – werden sehr wohl aufgezeigt, das Gesamtbild aber dennoch der Einflusssphäre des Teufels zugerechnet. Dabei bedient sich Petrus bildhaft diverser Vergleiche mit bekannten Häresien (Nestorianismus, Arianismus und anderen), ohne diese allerdings auszuführen. Insgesamt bleibt dieser Vergleich rhetorisch und dient der theologischen Einordnung des Islam.

Christian Saßenscheidt

Die Konstruktion des Christentums in der religiösen Polemik Ibn Ḥazms

Die Konstruktion einer fremden Religion im Rahmen des Islam soll anhand des ‚Kitāb al-faṣl fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal' (‚Das Buch der Aufteilung: Die Glaubensgemeinschaften, Sekten und religiösen Gruppen') des andalusischen Universalgelehrten Ibn Ḥazm[203] (994–1064) und seinen Beschreibungen des Christentums dargestellt werden. In der modernen Forschung differieren die Einordnungen dieses Werks stark: Während es teilweise als Beginn einer deskriptiven Religionskomparatistik gesehen wird,[204] verweisen andere Autoren darauf, dass es, obwohl sein Autor den Andalus nie verlassen hat, keinerlei Quellenwert für die Beschreibung nicht-islamischer Religionen im Andalus bietet.[205] Ibn Ḥazms Analyse des Christentums beschränke sich vollkommen auf

202 „Daher scheint der Frevler Muḥammad zu recht als Mittler zwischen beiden vom Teufel ausersehen und bestellt worden zu sein, da er ja in gewisser Weise sowohl eine Ergänzung zu Arius als auch ein hervorragender Nährboden für den Antichristen, der noch Schlimmeres als er behaupten wird, in den Seelen der Gläubigen geworden ist." Petrus Venerabilis, Summa 13.13. Ed. *Glei*, 16f.

203 Vgl. *Arnaldez*, Art. Ibn Ḥazm (1971).

204 Vgl. *Hitti*, History of the Arabs (1951), 558; *Aasi*, Muslim Understanding (2004), passim.

205 Vgl. *Burman*, Religious Polemic (1994), 89–91; *Kassis*, Arabic-Speaking Christians (1994), 411.

die Beschreibung der orientalischen Kirchen, die aus älterer muslimischer Literatur übernommen wurde, und eine Textkritik der Bibel. Da der Andalus heute oft als eine multikulturelle, multireligiöse und multiethnische Gesellschaft idealisiert wird, die sogar eine Vorbildfunktion für die Integration muslimischer Migranten in die modernen europäischen Staaten besitzen könne, ist es jedoch nicht nur von besonderem Interesse, festzustellen, wie die verschiedenen Religionen zusammenlebten, sondern auch wie sich die führenden muslimischen Intellektuellen dieses Zusammenleben vorstellten. Auch wenn das von Ibn Ḥazm entworfene Bild keine objektive Wiedergabe der religiösen Verhältnisse im Andalus ist, wurde es jedoch nicht als eine Fiktion geschaffen, sondern hat für den muslimischen Leser eine hohe Probabilität aufgewiesen.

Das Bild des Christentums formt sich bei Ibn Ḥazm aus vier verschiedenen Quellen, die zumindest zum Teil für alle Muslime ein System von Deutungsmöglichkeiten nicht-islamischer Religionen gebildet haben:

1. Als normative Grundlage für sein Verständnis der anderen Religion dient ihm natürlich der Islam, der sich dadurch, dass er in einem Milieu entstand, das auch durch Juden- und Christentum geprägt war, seit der Zeit Muḥammads mit den anderen monotheistischen Religionen auseinandersetzte. Schon im Koran wird in Differenz zum Christentum festgestellt, dass Jesus nur als Prophet[206] die Botschaft des nicht-trinitarischen Gottes verkündete und ungekreuzigt in den Himmel aufgenommen wurde.[207] Seine Botschaft, der *inǧīl* (Evangelium), wurde darauf von den Christen verändert (*taḥrīf*),[208] sodass die Sendung des letzten Propheten Muḥammad notwendig wurde. Da der Islam recht weit entfernt von den geistigen Zentren der Spätantike entstand, bezieht er sich teilweise auf nur von christlichen Minderheiten vertretene Auffassungen, was etwa die Vorstellung von Gott, Jesus und Maria als Trinität betrifft.[209]

2. Obwohl für den Islam die Existenz des Christentums immer schon erklärlich war und er anfangs auch kein Interesse an Mission besaß, entstand schon früh eine Gattung religiöser Polemik gegen nicht-islamische Religionen.[210] Dabei wurde versucht, die

206 „Und (damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: ‚Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern [wörtl.: zu zwei Göttern]!'?' Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. (…) Ich habe ihnen nur gesagt, was du mir befohlen hast (nämlich): ‚Dienet Gott, meinem und eurem Herrn!'" Koran, Sure 5,116f. Ed. *Paret*, 92.

207 „Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten [wörtl. wurde ihnen ähnlich gemacht; *šubbiha lahum*]). Und diejenigen, die über ihn (oder: darüber) uneins sind, sind im Zweifel über ihn (oder: darüber). Sie haben kein Wissen über ihn (oder: darüber), gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet (d. h. sie können nicht mit Gewissheit sagen, daß sie ihn getötet haben)." Koran, Sure 4,157. Ed. *Paret*, 76.

208 „Sie entstellen die Worte (der Schrift), nachdem sie (ursprünglich) an ihrer (richtigen) Stelle gestanden haben [*min baʿdi mawāḍiʿihī*]"; Koran, Sure 5,41. Ed. *Paret*, 83.

209 Diese Trinitätsvorstellung wird auf die Kollyridianer zurückgeführt, die laut Epiphanius von Salamis in Arabien verbreitet gewesen sein sollen. Vgl. *Busse*, Theologische Beziehungen (1991), 23f.

210 Ein Überblick über ihre Geschichte bei *Thomas*, Early Muslim Responses (2003), 231–254.

Richtigstellungen des Koran an christlichen Lehren und das Prophetentum Muḥammads von einer gemeinsamen Verständigungsbasis aus zu beweisen. Als Grundlage wählte man entweder eine autoritative Argumentation mit der Bibel, die von den Christen falsch interpretiert würde (*taḥrīf al-maʿnā*), oder eine rationale, wonach Trinitätsglauben und Christologie der Logik widersprechen würden. Im Verlauf der Entwicklung der islamischen Polemik kumulierte daher das Wissen über diese Inhalte christlicher Theologie, wobei nur die Konfessionen der Melkiten, Jakobiten und Nestorianer dargestellt wurden.[211]

3. Ohne eine religiöse Zielsetzung sammelten auch einige kulturhistorisch interessierte Literaten wie al-Yaʿqūbī (gest. 905), al-Masʿūdī (893–956) und al-Bīrūnī (973 bis ca. 1050) Informationen über das Christentum. Wegen der deskriptiven Absicht standen aber nicht der Wahrheitsgehalt der fremden Religion, sondern deren Geschichte, Geographie, Bräuche etc. im Zentrum der Aufmerksamkeit. Im Gegensatz zur polemischen Literatur handelt es sich hier um eine deskriptive Darstellung, die eine recht hohe Übereinstimmung mit einem existierenden Christentum aufweist. Da diese Darstellung wegen einer weniger religiös bestimmten Zielsetzung nicht so stark durch religiöse Normen beeinflusst wurde, finden sich hier nicht nur Ergänzungen zum Bild des Christentums, sondern teilweise auch Korrekturen. So wird etwa das Dreierschema der christlichen Konfessionen durchbrochen und es werden weitere Spaltungen im Christentum referiert.

4. Auch wenn dies im Einzelnen nur schwer nachzuweisen ist, wird Ibn Ḥazm Kenntnisse vom andalusischen Christentum gehabt haben. An wenigen Stellen beruft er sich auf christliche Gesprächspartner;[212] nachweisbar ist aber die Nutzung christlich-arabischer Literatur, insbesondere von Bibelübersetzungen, aus dem Andalus.[213]

Während die ersten beiden Quellen Ibn Ḥazm dazu gedient haben, die normativen Ansprüche des Islam erfüllen zu können, erlauben es ihm die beiden letzten Quellen, insbesondere Elemente, die auf andalusische Christen zurückgehen, eine hohe Plausibilität für andalusische Muslime zu erreichen, die im alltäglichen Leben eine oberflächliche Kenntnis des Christentums erworben hatten.

211 Zur Geschichte der islamischen antichristlichen Polemik vgl. *Bouamama*, Literature polémique (1988); *Fritsch*, Islam und Christentum (1930).

212 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī / al-Ḫānaǧī*, Bd. 2, 44. Der ‚Kitāb al-faṣl' ist bisher nur in dieser Ausgabe und ihren Nachdrucken erschienen. Eine kritische Edition ist ein unbedingtes Desiderat, insbesondere da Handschriften existieren, die wohl eine spätere Bearbeitung durch Ibn Ḥazm darstellen. – Zur Frage nach der Vokalisation des Titel als *fiṣal* oder *faṣl* vgl. *Aasi*, Muslim Understanding (2004), 60–63.

213 Die Nutzung der Evangelienübersetzung von Isḥāq b. Bilašk (Velasco) wurde schon lange vermutet; vgl. *Baumstark*, Markus Kap. 2 (1934), 232f. Nachweise dafür und für die Nutzung der Psalmenübersetzung durch Ḥafṣ b. Albar, der mozarabischen Paulusübersetzung, einer ansonsten nicht erhaltenen mozarabischen Apokalypsenübersetzung und der zwar orientchristlichen Apologetik der ‚Risālat al-Kindī', die aber auch ins Lateinische übersetzt wurde, folgen in einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit von Daniel Potthast zur Entwicklung der andalusischen Polemik.

Bei einer reinen Deskription des Christentums hätte Ibn Ḥazm Unterschiede zwischen andalusischen und orientalischen Formen feststellen müssen. Zwar war das andalusische Christentum arabisiert worden, in seinem Sprachgebrauch nahm es sich jedoch nicht das orientalisch-christliche Arabisch zum Vorbild, sondern orientierte sich am muslimischen Hocharabisch und nutzte viele lateinische Fremdwörter.[214] Zudem hatten wohl weder Jakobiten noch Nestorianer bedeutenden Einfluss im Andalus.[215] Eine Subsumption der andalusischen Christen unter die Melkiten war zwar zu Ibn Ḥazms Zeit formal noch möglich, da aber einige der zur Spaltung in orthodoxe und katholische Kirche führenden Streitigkeiten – insbesondere das *filioque* – von der Iberischen Halbinsel ausgegangen waren,[216] erscheint dies nicht sinnvoll.

Eine Berücksichtigung dieser Sonderstellung des andalusischen Christentums findet sich bei Ibn Ḥazm in erstaunlich geringem Maß. Seine Darstellung der christlichen Theologie beruht allein auf orientalischen Quellen. So wird das Nicäno-Konstantinopolitanum ohne den Zusatz des *filioque* zitiert.[217] Eindeutige Bezüge zum Andalus sind dagegen äußerst selten: Eine durch einen christlichen Gesprächspartner vermittelte Bibelexegese,[218] eine Erwähnung des Erzbischof Julian II. von Toledo[219] und der Hinweis, dass die Christen des Andalus beschnitten waren.[220] Diese letzte Stelle ist von besonderem Interesse, da Ibn Ḥazm in der Tradition der islamischen Polemik die unbegründete Aufgabe jüdischer Gesetzesbestimmungen kritisiert, wozu auch die Aufgabe der Beschneidung (*tark al-ḫitān*) gehört. Für ihn stellt es keinen Widerspruch dar, die Christen dafür zu tadeln, dass sie nicht beschnitten sind,[221] und gleichzeitig zu bekräftigen, dass die ihm bekannten Christen beschnitten sind. Ihm ist es damit vorrangig darum gegangen, das Christentum nach den Vorgaben aus Koran und Polemik zu konstruieren; eine Darstellung eines real existierenden Christentums oder auch nur eine Polemik, die zumindest eine Chance auf Rezeption bei Christen gehabt hätte, weil sie sich auf von ihnen anerkannte Fakten gestützt hätte, kann er nicht beabsichtigt haben. Dieser Widerspruch zwischen seinen eigenen Beobachtungen über die Beschneidung

214 Vgl. *Koningsveld*, Latin-Arabic Glossary (1977), 55f.; *Abu-Haidar*, Document (1987), 227–230; *Kassis*, Arabic-speaking Christians (1994), 417f.

215 Engere Kontakte zwischen orientalischen und andalusischen Christen wurden zwar immer wieder behauptet, konnten aber bisher nur in Einzelfällen nachgewiesen werden – etwa bei einem der Märtyrer von Córdoba im neunten Jahrhundert, der aus dem palästinensischen Kloster Mār Sābā stammte. Einen Überblick über mögliche Hinweise gibt *Monferrer Sala*, Circularon textos (2008), 168f.

216 *Orlandis* / *Ramos-Lissón*, Synoden (1981), 108–110.

217 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī* / *al-Ḫānaǧī*, Bd. 1, 54–55.

218 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī* / *al-Ḫānaǧī*, Bd. 2, 44.

219 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī* / *al-Ḫānaǧī*, Bd. 2, 35. Die ihm hier zugeschriebenen Lehren hat er jedoch nicht vertreten! Möglicherweise muss man die Passage auch als „Julian und ein Erzbischof von Toledo" lesen. Vgl. *Ljamai*, Ibn Hazm (2003), 84.

220 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī* / *al-Ḫānaǧī*, Bd. 2, 70. Auch in lateinischen Reiseberichten wird die Beschneidung der andalusischen Christen bestätigt.

221 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī* / *al-Ḫānaǧī*, Bd. 1, 63.

und den Vorgaben, nach denen er konstruierte, ist auch der einzige Fall einer Paradoxie, die letztlich zur Infragestellung der religiösen Deutungsmuster hätte führen können. Diese Deutungsmuster waren für Ibn Ḥazm jedoch so alternativlos, dass er gar nicht die Selbstwidersprüchlichkeit der sich daraus ergebenden Konstruktion bemerkte.

Den Konstruktcharakter erkennt man deutlich daran, wie Ibn Ḥazm mit unzutreffenden Aussagen des Koran über fremde Religionen umgeht. Die koranische Behauptung einer christlichen Trinität bestehend aus Gott, Jesus und Maria war von den bisherigen islamischen Polemikern ignoriert worden. Ibn Ḥazm bezieht sich insoweit auf sie, dass er diese Vorstellung keiner der drei christlichen Konfessionen unterstellt. Stattdessen führt er dafür eine eigene Sekte der *Barbarānīya* ein, zu der er keine weiteren Informationen gibt.[222] Parallel dazu wird die koranische Behauptung, die Juden würden Esra als Gott verehren,[223] damit erklärt, dass eine Sekte – hier als *Ṣadūqīya* / Sadduzäer bezeichnet – im Jemen diese Lehre vertreten würde.[224] In der übrigen islamischen Literatur zum Judentum wird der *Ṣadūqīya* diese Lehre nicht zugeschrieben. Da die *Barbarānīya* wohl von keinem anderen Muslim erwähnt wird, kann man davon ausgehen, dass Ibn Ḥazm mit ihnen nur versuchte, seine Darstellung fremder Religionen mit dem Koran in Übereinstimmung zu bringen.

Hier stellt sich natürlich die Frage, warum Ibn Ḥazm diese Konstruktion so umfangreich ausgeführt hat – vom Umfang übertrifft der ‚Kitāb al-faṣl' jedes frühere Werk der islamischen Polemik gegen das Christentum und es gibt Hinweise, dass Ibn Ḥazm ihn zwischen seiner Erstfassung von ca. 1028 bis zu seinem Tod 1064 mehrmals überarbeit hat.[225] Auch der Hinweis darauf, dass es sich um ein Kompendium aller muslimischen und nicht-muslimischen Irrlehren handelt, das seinem Leser die Argumentation gegen sie ermöglichen sollte, trägt nicht weit, da auch dafür eine möglichst wahrheitsgetreue Beschreibung der fremden Religion benötigt würde. Die Funktion von Ibn Ḥazms Religionskonstruktion kann nur über eine Analyse seiner politischen und gesellschaftlichen Vorstellungen erfolgen. In der Zeit, als er literarisch tätig war, war nach einem längeren Bürgerkrieg (1008–1031) jeder Versuch aufgegeben worden, den Andalus unter der Herrschaft eines Kalifen, dem zumindest laut Theorie die gesamte islamische Welt untertan sein sollte, zu vereinigen. Ibn Ḥazm hatte immer zu den Kämpfern für einen legitimen Kalifen aus der Dynastie der Umayyaden gehört, was dazu führte, dass er während des Bürgerkriegs lange Zeit auf

222 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī / al-Ḫānaǧī*, Bd. 2, 48: *Wa-min-hum al-barbarānīya wa-hum yaqūlūna inna ʿĪsā wa-ummu-hu ilahān min dūna llāh.* – „Zu ihnen gehören die Anhänger der *Barbarānīya*, die sagen, dass Jesus und seine Mutter zwei Götter ohne Gott sind." Bei der *Barbarānīya* handelt es sich um einen in der arabischen Literatur singulären Begriff, sodass auch nicht bekannt ist, wie Ibn Ḥazm ihn kennengelernt hat.

223 „Die Juden sagen: ‚ʿUzair (d. h. Esra) ist der Sohn Gottes.'" Koran, Sure 9,30. Ed. *Paret*, 135.

224 Vgl. *Adang*, Muslim Writers (1996), 98.

225 Vgl. *Ljamai*, Ibn Ḥazm (2003), 47. Die unzureichende moderne Edition gibt wohl den Bearbeitungsstand um 1040 wieder.

der Flucht oder in Gefangenschaft lebte.[226] Auch nach dem Bürgerkrieg blieben seine Lebensumstände ungesichert und er stieß auf viel Ablehnung. So ließ etwa der muslimische König von Sevilla seine Schriften verbrennen und Ibn Ḥazm war mehrmals gezwungen, in ein anderes andalusisches Kleinkönigreich auszuwandern. Neben dieser politischen Opposition gegenüber den andalusischen Kleinkönigen war sein Leben aber auch immer durch Konfrontationen mit Nicht-Muslimen geprägt. Neben seinen verschiedenen Polemiken[227] verweist darauf sein erster belegter öffentlicher Auftritt 1013, ein Streitgespräch mit dem Juden Ibn an-Naġrīla, gegen den er später eine Polemik verfasste. Eben jener Ibn an-Naġrīla machte unter den Kleinkönigen Karriere und wurde zum Großwesir in Granada. Überhaupt bot die damalige Epoche Christen und Juden zahlreiche Karrierechancen, ohne dass sie zur Konversion gezwungen waren.[228] Da daneben Bündnisse muslimischer Reiche mit den christlichen Reichen im Norden nicht ungewöhnlich waren, bot die Kritik an Juden und Christen die Möglichkeit, indirekt die muslimischen Herrscher zu kritisieren.[229] An anderer Stelle bezeichnet Ibn Ḥazm die Politik gegenüber Juden und Christen als unislamisch, da durch sie fremde Religionen in die islamische Gesellschaft integriert wurden.[230] Ibn Ḥazms Ideal einer islamischen Gesellschaft, in der Angehörige der Buchreligionen zwar leben durften, aber ihr Kontakt zu Muslimen und ihre sozialen Einflussmöglichkeiten minimiert waren, war im Andalus des 11. Jahrhunderts nur im beschränkten Maß gegeben.

Durch diese Funktion können weitere Charakteristika des ‚Kitāb al-faṣl' erklärt werden: Im Gegensatz zu den früheren Vertretern der polemischen Literatur durchzieht ein sehr feindselig-polemischer Ton dieses Werk.[231] Frühere islamische Polemiker waren zwar auch überzeugt, die einzig wahre Religion zu vertreten, haben sich aber in ihren Schriften nie auf das Niveau der persönlichen Beleidigung eines christlichen Gegenübers begeben, weil für sie von den Christen keine Bedrohung ausging. Auch inhaltlich fällt das Urteil Ibn Ḥazms viel härter aus: Während sich sonst differenzierte Beurteilungen der verschiedenen Konfessionen finden, wobei insbesondere die Arianer als nicht-trinitarische Konfession gelobt werden,[232] erwähnt Ibn Ḥazm sie zwar, deutet

226 Zur Biographie Ibn Ḥazms vgl. vor allem *Asín Palacios*, Abenházam de Córdoba (1927–1928), Bd. 1, 13–329 und Bd. 2, 9–79; *Behloul*, Ibn Ḥazms Evangelienkritik (2002), 225–241; *Chejne*, Ibn Hazm, (1982).

227 Für eine Übersicht seiner polemischen Werke vgl. *Aasi*, Muslim Understanding (2004), 59; *Adang*, Muslim Writers (1996), 64–69.

228 Vgl. *Wasserstein*, Rise and Fall (1985), 190–246.

229 Vgl. *Pulcini*, Exegesis (1998), 173.

230 Vgl. Ibn Ḥazm, Rasā'il. Ed. *ʿAbbās*, Bd. 3, 173.

231 Vgl. *Adang*, Islam (1994), 56.

232 Vgl. *Hainthaler*, Einwände (2008), 113–128, insb. 119. Ein Beispiel für einen späteren andalusischen Polemiker aus dem frühen 13. Jahrhundert, der den Arianer als guten Christen benennt, ist al-Qurṭubī, Al-Iʿlām. Ed. *as-Saqqā*, 127.

aber keine positive Beurteilung an.[233] Am deutlichsten unterscheidet sich er sich von seinen Vorgängern in der Beurteilung der Bibel: In seinem Frühwerk ‚Kitāb al-uṣūl wa-l-furū'' (‚Buch der Prinzipien und Ableitungen') nutzt er sie noch, wie es in der polemischen Literatur üblich war, um das Prophetentum Muḥammads zu beweisen. Im ‚Kitāb al-faṣl' dagegen macht eine Textkritik der Bibel den Großteil der antijüdischen und antichristlichen Polemik aus, wobei er zu belegen versucht, dass Juden und Christen sie nicht falsch interpretieren, sondern absichtlich vollständig gefälscht haben (*taḥrīf an-naṣṣ*). Damit verschärft er nicht nur die Polemik gegen Nicht-Muslime, die bewusst die Wahrheit verschleiern, sondern ermöglicht es auch, die Degenerierung des Glaubens Mose bzw. Jesu historisch zu fassen. Im Fall des Christentums kommt dabei dem Apostel Paulus besondere Bedeutung zu, der Trinitätsglauben und Vergöttlichung Jesu in jüdischem Auftrag verbreitet haben soll. Ibn Ḥazm parallelisiert seinen Fall mit ʿAbdallāh b. Sabā,[234] dem vorgeworfen wurde, in jüdischem Auftrag Gerüchte über die Göttlichkeit ʿAlīs gestreut zu haben, die zur Entstehung der Schia führten.[235] Damit erweitert Ibn Ḥazm seine Konstruktion des Christentums um eine historische Dimension, nach der die eigentliche Lehre Jesu durch Juden vernichtet wurde, sodass sich das Christentum in verschiedene Konfessionen aufgespalten hat.[236] Von diesem Gedanken aus kann er argumentieren, dass die interne Zerstrittenheit ein Entscheidungskriterium für die Wahrheit einer Religion ist, sodass die Funktion des ‚Kitāb al-faṣl' als Kritik an der Zersplitterung des Andalus in viele muslimische Kleinreiche wieder deutlich wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ibn Ḥazms Konstruktion des Christentums dazu dient, die zu große Nähe zwischen Muslimen und Christen zu kritisieren. Die Entwicklung von Juden- und Christentum sieht er als paradigmatische Beschreibung des Verfalls der wahren Religion. Damit sieht er seine Polemik als Warnung für die andalusischen Muslime, denen durch ihre internen Konflikte, Kontakte mit nicht-islamischen Religionen und ihre Ignoranz religiöser Pflichten eine vergleichbare Entwicklung droht. Durch die Konstruktion fremder Religion versucht er, die Notwendigkeit einer Rückkehr zu seiner Vorstellung einer islamischen Idealgesellschaft zu verdeutlichen. Für diese Funktion ist es nicht wichtig, dass die Konstruktion dem real existierenden Christentum entspricht, sondern es muss nur in Übereinstimmung mit den sonstigen islamischen Lehren seine Falschheit aufgezeigt werden. Mit dem Gedanken einer jüdischen Verschwörung gegen die Offenbarung Gottes verbunden, entwickelt sich die Kritik am Christentum zu einer Dystopie für den Islam, deren Ursachen in zeitgenössischen Missständen lagen.

233 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī / al-Ḫānaǧī*, Bd. 1, 48.

234 *Hodgson*, Art. ʿAbd Allāh b. Saba' (1960), 51; *Halm*, Islamische Gnosis (1982), 33–42.

235 Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī / al-Ḫānaǧī*, Bd. 1, 137–140.

236 Durch dieses Element der Konstruktion führt Ibn Ḥazm wieder einen Widerspruch in seine Darstellung des Christentums ein, da an anderer Stelle die Entstehung des trinitarischen Christentums in die Zeit Konstantins des Großen verlegt wird. Vgl. Ibn Ḥazm, Kitāb al-fiṣal. Ed. *al-Ǧamālī / al-Ḫānaǧī*, Bd. 1, 48.

Mit der Restrukturierung der andalusischen Gesellschaft, die Ibn Ḥazm zu bewirken versuchte, gelangt man zu der Frage, was eine textuelle Konstruktion über kulturelle Integration aussagen kann. Es ist natürlich anachronistisch zu behaupten, dass Ibn Ḥazm erkannt hat, dass er eine Kultur mit den arabisierten Christen des Andalus teilt. Als überindividuelle Entitäten kennt er Ethnien[237] und in erster Linie Religionen. Eine multireligiöse Gesellschaft kann er sich vorstellen, allerdings nur nach einer engen Auslegung der Rechte für die *ḏimmīyūn*, sodass Kontakte zwischen Muslimen und *ahl al-kitāb* minimiert werden; eine Integration in eine muslimische Gesellschaft kann für ihn allein über die Konversion zum Islam möglich sein. Dies führt dazu, dass er eine kulturelle Annäherung verschiedener Religionen ablehnen muss, da dadurch Kontakt unvermeidlich wird. Selbst seine eigenen Kenntnisse von Juden- und Christentum sind daher schon ein Anzeichen für den Verfall der andalusischen Gesellschaft.[238] Ibn Ḥazm präsentiert sich damit als Intellektueller, der belegt, dass es zwar im Andalus zu einer gegenseitigen Durchdringung lateinisch-europäischer und muslimisch-orientalischer Kultur gekommen ist, dessen Ideal aber die Segregation verschiedener Religionen ist.

Auch wenn Ibn Ḥazm zu Lebzeiten keine politischen Veränderungen bewirken konnte, haben sich seine Vorstellungen von religiöser Segregation im Andalus doch noch unter dem durch die ‚Reconquista' entstandenem Druck durchsetzen können. Ab 1086 gab es bis zur Entscheidungsschlacht von Las Navas de Tolosa 1212, durch die der Islam als politische Macht trotz des Weiterbestehens des Königreichs Granada als christlichem Vasallenstaat auf der Iberischen Halbinsel beseitigt wurde, mit den Almoraviden bzw. den Almohaden eine einzige Macht, die jeweils lange Zeit den Andalus vereinigen konnten. Beiden Dynastien wird eine betont islamische Politik unterstellt; ab 1126 sind Massendeportationen von Christen in den Maġrib bzw. ihre Flucht in die christlichen Reiche belegt, sodass der Andalus im 12. Jahrhundert als weit weniger multikulturell bezeichnet werden kann als zur Zeit Ibn Ḥazms.

Daniel Potthast

Fazit

Der methodische Leitbegriff der Konstruktion erweist sich als sehr wohl tauglich, um aus unterschiedlichen fachlichen Perspektiven und an sehr verschiedenen Texten des Mittelalters die Konfrontation zwischen den Religionen und die je eigene Reaktion, sei sie

237 Durch die zahlreichen Konflikte zwischen Arabern, Berbern, *muwalladūn* (zum Islam konvertierte Hispanier) und *saqāliba* (Militärsklaven aus Mitteleuropa), die im Bürgerkrieg 1008 bis 1031 gipfelten, waren den andalusischen Muslimen ethnische Distinktionen bewusst. Vgl. vor allem *Barkai*, Cristianos (1984), 59–104. Trotz aller Schärfe in der gegenseitigen Polemik wurde die ethnische Zugehörigkeit niemals auf einer theoretischen Ebene als ein Distinktionsmerkmal ausgearbeitet, das mit der religiösen Zugehörigkeit vergleichbar war.

238 Vgl. *Pulcini*, Exegesis (1998), 177.

auf Integration oder Segregation gerichtet, zu analysieren: Für die Konstruktion einer auch im Alltag präsenten Christenheit spielen die Personennamen, die im Spätmittelalter und in der Neuzeit so deutlich mit der religiösen Sphäre verbunden sind, in der Spätantike und im Frühmittelalter zunächst keine prominente Rolle. Abzulesen ist dies an der augenscheinlich problemlosen Integration heidnischer Elemente in den christlichen Namenschatz. In den von Klerikern verfassten Texten, in denen Namendeutungen vorkommen, deuten die seltenen Aussagen zu den theophoren heidnischen Namenelementen auf eine Missionspraxis, die als ‚Akkomodation durch Umwidmung' beschrieben werden kann. Die Untersuchung von Namen in literarischen Texten – hier des vielfältigen Nameninventars im ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach, einem mittelhochdeutschen Paradetext, zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Christen und Heiden – belegt deren relevanten Anteil an der Konstruktion religiöser und politisch-sozialer Fremdwahrnehmungen sowie deren Wandlungen unter neuen Erfahrungsperspektiven. Die Konstruktion des Judenbildes der mittelalterlichen deutschsprachigen Dramen erweist sich als Aktualisierung alter Vorurteile und Ängste. Der tägliche Umgang mit jüdischen Zeitgenossen und die Furcht vor einer zunehmenden Verwischung der Grenzen zu dieser den christlichen Zeitgenossen unverständlich erscheinenden Religionsgemeinschaft erfordern eine Selbstvergewisserung und beständige Stärkung der Unterschiede, eine Desintegration dieser Gruppe aus der eigenen christlichen Gemeinschaft, die durch die Figuren der Juden im Geistlichen Spiel immer wieder propagiert wird. Petrus Venerabilis' Projekt der Darstellung (und Widerlegung) des Islam zeigt sich als ein nach wie vor in polemischen Traditionen stehendes, gleichwohl massiv um Information bemühtes Unternehmen; das Bewusstsein, dass der Islam eine eigenständige, neue Religion bildet, ist allerdings nach wie vor nicht vorhanden, vielmehr wird auf das verfügbare Repertoire der Häresiologie zurückgegriffen. Die Konstruktion der Religion des Islam ist primär missionarisch legitimiert und bleibt bei aller Bemühung doch auf die Deutung innerhalb bekannter Muster beschränkt, auch wenn deren Unzulänglichkeit erkannt wird. Die Analyse von Ibn Ḥazms ‚Kitāb al-faṣl', eines zentralen Werks der islamischen Religionspolemik, verdeutlicht, dass die Konstruktion fremder Religionen durch muslimische Autoren erfolgte, um aktuelle politische Situationen zu bewerten. Durch die Konstruktion der fremden Religion machte man sich den Kern der eigenen Kultur bewusst, um sich von anderen Kulturen zu segregieren. Dadurch wird aber auch offensichtlich, dass es zumindest im Andalus des elften Jahrhunderts zu einer intensiven Vermischung christlicher, jüdischer und muslimischer Kultur gekommen ist.

Christa Jochum-Godglück, Verena Linseis,
Daniel Potthast, Christian Saßenscheidt, Andreas Schorr

Literaturnachweise

Quellen

Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Ed. *Bernhard Schmeidler.* (MGH SS rer. Germ. i.u.s. 2.) Hannover u. a. 1917.

Adam von Bremen, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Übers. v. *Werner Trillmich*, in: Werner Trillmich / Rudolf Buchner (Hrsg.), Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 11.) Darmstadt ^{7}2000, 137–499.

Aliscans. Publié par *Claude Régnier*, 2 Bde. (Les classiques français du moyen âge.) Paris 1990.

Al-Qurṭubī, al-Iʿlām bi-mā fī dīn an-naṣārā min al-fasād wa-l-awhām wa-iẓhār maḥāsin dīn al-islām wa-iṯbāt nubuwwat nabīyi-nā Muḥammad ʿalay-hi aṣ-ṣalāt wa-s-salām. Ed. *Aḥmad Ḫiǧāzī as-Saqqā*, Kairo [1980].

Das Alsfelder Passionsspiel. Ed. *Richard Froning*, in: Das Drama des Mittelalters. Bd. 3: Passionsspiele. Weihnachts- und Dreikönigsspiele. Fastnachtsspiele. (Deutsche National-Litteratur, Bd. 14.) Stuttgart o. J. [1891–1892], ND Darmstadt 1964, 567–859.

Bede's Ecclesiastical History of the English People. Ed. *Bertram Colgrave / Robert A. B. Mynors.* Oxford 1969.

Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anm. und Wörterbuch. Ed. *Franz Pfeiffer*, Bd. 1. Wien 1862, ND (Deutsche Neudrucke. Texte des Mittelalters.) Berlin 1965.

Bozner Osterspiel I, 1. Teil. Ed. *Walter Lipphardt*, in: Die geistlichen Spiele des Sterzinger Spielarchivs. Nach den Handschriften hrsg. v. Walther Lipphardt / Hans-Gert Roloff, Bd. 1. (Mittlere deutsche Literatur in Neu- und Nachdrucken, Bd. 14.) Bern u. a. ^{2}1986, 73–106; 137–169; 471–473; 477–481.

Briefwechsel der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm mit Karl Lachmann. Hrsg. v. *Albert Leitzmann*, Bd. 1. Jena 1927.

La Chanson de Roland. Ed. *Cesare Segre.* Mailand 1971.

Das Donaueschinger Passionsspiel. Nach der Handschrift mit Einleitung und Kommentar neu hrsg. v. *Anthonius Hendrikus Touber.* Stuttgart 1985.

Egerer Fronleichnamsspiel. Ed. *Gustav Milchsack.* (Bibliothek des Litterarischen Vereins Stuttgart, Bd. 150.) Tübingen 1881.

Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte. Übers. v. *Philipp Häuser.* (Bibliothek der Kirchenväter. Reihe 2, Bd. 1.) München 1932.

Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Ed. *Adelbert von Keller*, 4 Bde. (Bibliothek des Litterarischen Vereins Stuttgart, Bd. 28–30; 46.) Stuttgart 1853–1858, ND 1965.

Gregor von Tours, Libri historiarum X. Ed. *Bruno Krusch / Wilhelm Levison.* (MGH SS rer. Merov. 1.1.) Hannover 1937.

Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten. Ed. *Rudolf Buchner.* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 3.) Darmstadt ^{4}1970.

Guy of Warwick. Ed. *Gustav Schleich.* (Plaestra. Untersuchungen und Texte aus der Deutschen und Englischen Philologie, Bd. 139.) Leipzig 1929.

Hans Folz, Die Reimpaarsprüche. Ed. *Hanns Fischer.* (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 1.) München 1961.

[Ibn Ḥazm], Kitāb al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-n-niḥal li-l-imām Abī Muḥammad ʿAlī bin Aḥmad bin Ḥazm. Ed. *Aḥmad Nāǧī al-Ǧamālī / Muḥammad Amīn al-Ḫānaǧī*, 5 Bde. Kairo 1317–1320 [1899–1903].

[Ibn Ḥazm], Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī. Ed. *Iḥsān ʿAbbās*, 4 Bde. Beirut ^{2}1975.

Ionae Vitae Columbani Liber primus. Ed. u. übers. v. *Herbert Haupt*, in: Andreas Kusternig / Wolfram Herwig (Hrsg.), Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 4a.) Darmstadt 1982, 295–497.

Ionas von Bobbio, Vita Columbani. Ed. *Bruno Krusch*, in: MGH SS rer. Merov. 4. Hannover u. a. 1902, 64–108.

Das Innsbrucker Osterspiel. Das Osterspiel von Muri. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch. Hrsg., übers., mit Anmerkungen u. einem Nachwort versehen v. *Rudolf Meier*. Stuttgart 1962.

Johannes Geiler von Kaysersberg, Das Schiff der penitentz vn[d] buoßwürckung. Augspurg 1514, online: Bayerische Staatsbibliothek, http://www.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00020112/images/ (Zugriff: 24.04.2010).

Jordanes, Getica. Ed. *Theodor Mommsen*. (MGH AA 5.1.) Berlin 1882.

Der Koran. Übers. v. *Rudi Paret*. Stuttgart [10]2007.

Liber historiae Francorum. Ed. *Bruno Krusch*. (MGH SS rer. Merov. 2.) Hannover 1888.

Liber pontificalis. Ed. *Theodor Mommsen*. (MGH GPR 1.) Berlin 1898.

Paulus Diaconus, Gesta episcoporum Mettensium. Ed. *Georg Heinrich Pertz*. (MGH SS 2.) Hannover 1829.

Paulus Diaconus, Historia gentis Langobardorum. Ed. *Georg Waitz*. (MGH SS rer. Lang.) Hannover 1878.

Petrus Alfonsi, Dialogus contra Iudaeos. Ed. *Klaus-Peter Mieth*, Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition. Diss. phil. Berlin 1982.

Petrus Venerabilis, Liber contra sectam sive haeresiam Saracenorum. Ed., ins Deutsche übers. u. komm. v. *Reinhold Glei*. Altenberge 1985, 30–224.

Petrus Venerabilis, Liber contra sectam sive haeresiam Saracenorum. Ed. *James Kritzeck*, Peter the Venerable and Islam. Princeton 1964, 220–291.

Petrus Venerabilis, Summa totius haeresis Saracenorum. Ed., ins Deutsche übers. u. komm. v. *Reinhold Glei*. Altenberge 1985, 2–22.

Petrus Venerabilis, Summa totius haeresis Saracenorum. Ed. *James Kritzeck*, Peter the Venerable and Islam. Princeton 1964, 204–211.

Rimbert, Vita Anskarii. Übers. v. *Werner Trillmich*, in: Werner Trillmich / Rudolf Buchner (Hrsg.), Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Bd. 11.) Darmstadt [7]2000, 3–133.

Rimbert, Vita Anskarii. Ed. *Georg Waitz*. (MGH SS rer. Germ. i.u.s. 55.) Hannover 1884.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mit einem neuen Vorwort u. einem Index nominum v. *Dieter Kartschoke*. München 1971.

Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text. Übers., komm. u. hrsg. v. *Joachim Heinzle*. (Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 69 / Bibliothek des Mittelalters, Bd. 9.) Frankfurt a. M. 1991.

Sekundärliteratur

Ghulam Hayder Aasi, Muslim Understanding of Other Religions. A Study of Ibn Ḥazm's Kitāb al-faṣl fī al-milal wa al-aḥwā' wa al-niḥal. New Dehli 2004.

Jareer Abu-Haidar, A Document of Cultural Symbiosis. Arabic Ms. 1623 of the Escorial Library, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1987, 223–235.

Herbert Achterberg, Interpretatio christiana. Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden. Leipzig 1930.

Camilla Adang, Islam frente a Judaísmo. La polémica de Ibn Ḥazm de Córdoba. Madrid 1994.

Camilla Adang, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm. (Islamic Philosophy, Theology, and Science, Bd. 22.) Leiden 1996.

Marie Thérèse d'Alverny, La connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval. Hrsg. v. Charles Burnett. (CStS 445.) Aldershot u. a. 1994.

Marie Thérèse d'Alverny, Quelques manuscrits de la „Collectio Toletana", in: Giles Constable / James Kritzeck (Hrsg.), Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death. Rom 1956, 202–218.

Thorsten Andersson, Orts- und Personennamen als Aussagequelle für die altgermanische Religion, in: Heinrich Beck / Detlev Ellmers / Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. (RGA, Ergänzungsbd. 5.) Berlin u. a. 1992, 509–540.

Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart u. a. 1995.

Roger Arnaldez, Art. Ibn Ḥazm, in: EI^2 3. Leiden 1971, 790–799.

Wilhelm Arndt, Die Personennamen der deutschen Schauspiele des Mittelalters. Breslau 1904.

Miguel Asín Palacios, Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, 11 Bde. Madrid 1927–1933.

Susan Almira Bacon, The Source of Wolfram's Willehalm. Tübingen 1910.

Pedro Bádenas de la Peña, El Islam como herejía en la obra de Juan Damasceno, in: Miquel Barceló / José Martínez Gázquez (Hrsg.), Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII. Bellaterra 2005, 9–24.

Ron Barkai, Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo. Madrid 1984.

Thomas Bartoldus, We dennen menschen die schuldig sind. Zum Antijudaismus im geistlichen Spiel des späten Mittelalters, in: Arne Domrös / Thomas Bartoldus / Julian Voloj (Hrsg.), Judentum und Antijudaismus in der deutschen Literatur im Mittelalter und an der Wende zur Neuzeit. Ein Studienbuch. Berlin 2002, 121–146.

Anton Baumstark, Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velazquez, in: Oriens Christianus 31, 1934, 226–239.

Samuel-Martin Behloul, Ibn Ḥazms Evangelienkritik. Eine methodische Untersuchung. (Islamic Philosophy, Theology, and Science, Bd. 50.) Leiden 2002.

Samuel Berr, An Etymological Glossary to the Old Saxon Heliand. Bern u. a. 1971.

Karl Bertau, Das Recht des Andern. Über den Ursprung der Vorstellung von der Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach, in: Wolfdietrich Fischer / Jürgen Schneider (Hrsg.), Das Heilige Land im Mittelalter. Neustadt a. d. Aisch 1982, 127–143, ND in: Karl Bertau, Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983, 241–258.

Hendrik Birus, Poetische Namengebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings „Nathan der Weise". Göttingen 1978.

Hendrik Birus, Vorschlag zu einer Typologie literarischer Namen, in: LiLi 67, 1987, 38–51.

Charles Julian Bishko, The Abbey of Santa Maria de Batres and the Cluniac Presence at Toledo from Alfonso VI to Alfonso VII, in: Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo: Actas del II Congresso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20–26 mayo 1985). (Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes. Series historica, Bd. 5.) Toledo 1987–1989, 187–218.

Charles Julian Bishko, Peter the Venerable's Journey to Spain, in: Giles Constable / James Kritzeck (Hrsg.), Petrus Venerabilis 1156–1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death. Rom 1956, 163–175.

David R. Blanks, Western Views of Islam in the Premodern Period: A Brief History of Past Approaches, in: David R. Banks / Michael Frasetto (Hrsg.), Western Views of Islam in Medieval an Early Modern Europe. Perception of the Other. New York 1999, 11–53.

Ute von Bloh, ‚Spielerische Fiktionen'. Parasitäre Verselbständigungen einzelner Szenen aus Geistlichen Spielen (Erlauer Magdalenenspiel, Melker Salbenkrämerspiel, Vigil Rabers Ipocras), in:

Ursula Peters / Rainer Warning (Hrsg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters. Jan-Dirk Müller zum 65. Geburtstag. München 2009, 407–432.

Hans Blosen, Illustrationerne i et københavnsk manuskript af det senmiddelalderlige tyske dommedagsspil, in: Convivium. Årsskrift for humaniora kunst og forskning, 1976, 108–133.

Hartmut Bobzin, Mohammed. München 2000.

Ali Bouamama, La literature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origins jusqu'au XIII^{e} siècle. Algier 1988.

Maria Teresa Brolis, La Crociata per Pietro il Venerabile. Guerra di Armi o Guerra di Idee?, in: Aevum 61, 1987, 327–354.

Joachim Bumke, Wolfram von Eschenbach. Stuttgart ^{8}2004.

Thomas E. Burman, Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs. Leiden 1994.

Heribert Busse, Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum. Darmstadt ^{2}1991.

Helmut Castritius, Art. Ostrogotho, in: RGA 22. Berlin u. a. 2003, 350.

Anwar G. Chejne, Ibn Hazm. Chicago 1982.

Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image. Edinburgh 1960.

Friedhelm Debus, Namen in literarischen Werken. (Er-)Findung – Form – Funktion. Stuttgart 2002.

Peter Dittmar, Die antijüdische Darstellung, in: Julius H. Schoeps / Joachim Schlör (Hrsg.), Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus – Vorurteile und Mythen. Augsburg 1999, 41–53.

Mechthild Dreyer, Auseinandersetzung mit dem Islam, in: Revista Portugesa de Filosofia 60, 2004, 621–632.

Alain Ducellier, Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^{e}–XV^{e} siècle. Paris 1996.

David Fraesdorff, Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdheitskategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau. (OMed 5.) Berlin 2005.

Nicoletta Francovich Onesti, Vestigia longobarde in Italia (568–774). Lessico e Antroponimia. Rom 2000.

Dorothea Freise, Geistliche Spiele in der Stadt des ausgehenden Mittelalters. Frankfurt – Friedberg – Alsfeld. (VMPIG 178.) Göttingen 2002.

Winfried Frey, das jüdisch gsatz Ihn welchem Gott gschicht großer tratz. Zur Darstellung von Juden in spätmittelalterlichen Heiligkreuzspielen, in: Ulrich Mehler / Anton H. Touber (Hrsg.), Mittelalterliches Schauspiel. Festschrift für Hansjürgen Linke zum 65. Geburtstag (Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik, Bd. 38/39.) Amsterdam u. a. 1994, 183–197.

Winfried Frey, Pater noster Pyrenbitz. Zur sprachlichen Gestaltung jüdischer Figuren im deutschen Theater des Mittelalters, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 2, 1992, 49–71.

Winfried Frey, Der vergiftete Gottesdienst. Zur Funktion von Passionsspielen in der spätmittelalterlichen Stadt am Beispiel Frankfurts am Main, in: Winfried Frey / Silvia Bovenschen / Stephan Fuchs u. a. (Hrsg.), Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brackert zum 65. Geburtstag. Berlin 1997, 202–217.

Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. 17.) Breslau 1930.

Nancy Gauthier, Première Belgique. Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la renaissance carolingienne. Paris 1975.

Karl-Ernst Geith, Das deutsche und das französische „Rolandslied". Aspekte einer Beziehung, in: „Chanson de Roland" und „Rolandslied". Actes du colloque du Centre d'Etudes Médiévales de l'Université de Picardie Jules Verne, 11 et 12 janvier 1996. (Wodan, Bd. 70.) Greifswald 1997, 59–72.

Michael H. Gelting, The Kingdom of Denmark, in: Nora Berend (Hrsg.), Christianization and the Rise of Christian Monarchy. Scandinavia, Central Europe and Rus c. 900–1200. Cambridge u. a. 2007, 73–120.

Stamatios Gerogiorgakis / Andreas Schorr, Kulturkontakt auf dem Balkan. Serbische Namengebung bei Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos und beim Chronisten Daniel, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 390–391.

Reinhold Glei, Einleitung, in: Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam. Ed., ins Deutsche übers. u. komm. v. Reinhold Glei. Altenberge 1985, XI–XXXII.

Hans-Werner Goetz, „Konstruktion der Vergangenheit". Geschichtsbewusstsein und „Fiktionalität" in der hochmittelalterlichen Chronistik, dargestellt am Beispiel der Annales Palidenses, in: Johannes Laudage (Hrsg.), Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung. Köln u. a. 2003, 225–257.

Hans-Werner Goetz, Sarazenen als „Fremde"? Anmerkungen zum Islambild in der abendländischen Geschichtsschreibung des frühen Mittelalters, in: Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock und Lawrence I. Conrad (Hrsg.), Fremde, Feinde und Kurioses. Berlin/New York 2009, 39–66.

František Graus, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. (VMPIG 86.) Göttingen ^{3}1994.

Hans Ulrich Gumbrecht, Pyramiden des Geistes. Über den schnellen Aufstieg, die unsichtbare Dimensionen und das plötzliche Abebben der begriffsgeschichtlichen Bewegung, in: Ders., Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte. München 2006, 7–36.

Karl Gutschmidt, Namenarten und Namenklassen in der schönen Literatur, in: Ernst Eichler / Elke Sass / Hans Walther (Hrsg.), Der Eigenname in Sprache und Gesellschaft. Leipzig 1985, 62–69.

Dieter Hägermann / Wolfgang Haubrichs / Jörg Jarnut (Hrsg.), Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter. (RGA, Ergänzungsbd. 41.) Berlin u. a. 2004.

Theresia Hainthaler, Die Einwände des christlichen Renegaten al-Ḥasan b. Ayyūb gegen die Trinitätslehre und die Göttlichkeit Jesu, in: Martin Tamcke (Hrsg.), Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 126.) Beirut 2008, 113–128.

Heinz Halm, Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die ʿAlawiten. Zürich 1982.

Andreas Hammer, Kere und var zu Criste, oder stirb in kurtzervriste. Zum Zusammenhang von Gewalt und Heidenbekehrung in der Heldenepik, in: Uta Goerlitz / Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. (LiLi 156.) Stuttgart / Weimar 2009, 105–131.

Ernst Hansack, Das Wesen des Namens, in: Andrea Brendler / Silvio Brendler (Hrsg.), Namenarten und ihre Erforschung. Ein Lehrbuch für das Studium der Onomastik. Anlässlich des 70. Geburtstages von Karlheinz Hengst. Hamburg 2004, 51–65.

Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat. Leipzig ^{4}1924.

Wolfgang Haubrichs, Hybridität und Integration. Vom Siegeszug und Untergang des germanischen Personennamensystems in der Romania, in: Wolfgang Dahmen / Günter Holtus / Johannes Kramer u. a. (Hrsg.), Zur Bedeutung der Namenkunde in der Romanistik. Romanistisches Kolloquium XXII. Tübingen 2008, 87–140.

Wolfgang Haubrichs, Identität und Name. Akkulturationsvorgänge in Namen und die Traditionsgesellschaften des frühen Mittelalters, in: Walter Pohl (Hrsg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters. (Denkschriften der Österreichischen Akademie der

Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Bd. 322 / Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 8.) Wien 2004, 85–105.

Wolfgang Haubrichs, Namendeutung im europäischen Mittelalter, in: Ernst Eichler / Gerold Hilty / Heinrich Löffler (Hrsg.), Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, Teilbd. 1. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 11.) Berlin u. a. 1995, 351–360.

Wolfgang Haubrichs, Eine neue Wormser Inschrift aus der Zeit um 500 und die frühen Personennamen auf germ. *-þewaz ‚Diener', in: Albrecht Greule / Eckhard Meineke / Christiane Thim-Mabrey (Hrsg.), Entstehung des Deutschen. Festschrift für Heinrich Tiefenbach. Heidelberg 2004, 153–172.

Wolfgang Haubrichs, Romano-germanische Hybridnamen des frühen Mittelalters, in: Wolfgang Haubrichs / Dieter Hägermann / Jörg Jarnut (Hrsg.), Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter. (RGA, Ergänzungsbd. 41.) Berlin u. a. 2004, 179–203.

Wolfgang Haubrichs, ‚Veriloquium nominis'. Zur Namensexegese im frühen Mittelalter. Nebst einer Hypothese über die Identität des ‚Heliand'-Autors, in: Hans Fromm / Wolfgang Harms / Uwe Ruberg (Hrsg.), Verbum et signum, Bd. 1. München 1975, 231–266.

Walther Haug, Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen 2003.

Joachim Heinzle, Frabel, Friende, Indiant. Beiträge zur Namenkunde von Wolframs ‚Willehalm', in: Waltraud Fritsch-Rößler (Hrsg.), Uf der mâze pfat. Festschrift für Werner Hoffmann zum 60. Geburtstag. Göppingen 1991, 171–182.

Joachim Heinzle, Namenverzeichnis, in: Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text, Übersetzung, Kommentar. Ed. Joachim Heinzle. Frankfurt a. M. 1991, 1186–1238.

Karl Heisig, „Munjoie", in: Romanistisches Jahrbuch 4, 1951, 292–314.

Bernd-Ulrich Hergemöller, Art. Onomastique pontificale, in: Dictionnaire historique de la papauté. Paris 1994, 1208–1212.

Philip Khuri Hitti, History of the Arabs from the Earliest Times to the Present. New York ^{5}1951.

Marshall G. S. Hodgson, Art. 'Abd Allāh b. Saba', in: EI^{2} 1. Leiden 1960, 51.

Hans-Carl Holdschmidt, Der Jude auf dem Theater des deutschen Mittelalters. Emsdetten 1935.

Peter Ilkow, Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung. Ein semantisch-kulturgeschichtliches Glossar. (Ergänzungshefte zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen, Bd. 20.) Göttingen 1968.

Dominique Iogna-Prat, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'herésie, au judaisme et à l'islam, 1000–1150. Paris 1998.

Christa Jochum-Godglück, Namen und die Konstruktion christlicher und heidnischer Räume in Wolfram von Eschenbachs ‚Willehalm', in: Uta Goerlitz / Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. (LiLi 156.) Stuttgart u. a. 2009, 132–144.

Christa Jochum-Godglück, Schiltolf, Uuafanheri und andere. Seltene Namenelemente aus dem Wortfeld ‚Waffen und Rüstung' in zweigliedrigen germanischen Personennamen, in: Dieter Geuenich / Ingo Runde (Hrsg.), Name und Gesellschaft im Frühmittelalter. (Deutsche Namenforschung auf sprachgeschichtlicher Grundlage, Bd. 2.) Hildesheim u. a. 2006, 54–72.

Christa Jochum-Godglück, ‚Wolf' und ‚Bär' in germanischer und romanischer Personennamengebung, in: Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Interferenz-Onomastik. Namen in Grenz- und Begegnungsräumen in Geschichte und Gegenwart. Akten des gleichnamigen Kolloquiums vom 5.–8. Oktober 2006. Saarbrücken. (Im Druck.)

Christa Jochum-Godglück / Andreas Schorr, Violentia und potestas in römischen und germanischen Personennamen, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz

(Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 375–389.

Ole-Jørgensen Johannessen, Kristne personnavn i norsk middelalder, in: Svavar Sigmundsson (Hrsg.), Kristendommens indflydelse på nordisk navngivning. Rapport fra NORNAs 28. symposium i Skálholt 25.–28. maj 2000. Uppsala 2002, 29–57.

Hartwig Kalverkämper, Eigennamen in Texten, in: Peter Canisius / Clemens-Peter Herbermann / Gerhard Tschauder (Hrsg.), Text und Grammatik. Festschrift für Roland Harweg zum 60. Geburtstag. Bochum 1994, 205–238.

Hartwig Kalverkämper, Textgrammatik und Textsemantik der Eigennamen, in: Ernst Eichler / Gerold Hilty / Heinrich Löffler u. a. (Hrsg.), Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, Teilbd. 1. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 11.) Berlin u. a. 1995, 440–447.

Hartwig Kalverkämper, Textlinguistik der Eigennamen. Stuttgart 1978.

Aigul Kassimova, Die Bekehrung der Sarazenen. Untersuchungen zum Bild des Islam in den mittelenglischen Romanzen. Bonn 2006, online: Deutsche Nationalbibliothek, http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?idn=980186854&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=980186854.pdf (Zugriff: 01.05.2010).

Hanna E. Kassis, Arabic-Speaking Christians in al-Andalus in an Age of Turmoil. Fifth/Eleventh Century until A. H. 478 / A. D. 1085, in: Al-Qanṭara 15, 1994, 401–422.

Rymut Kazimierz, Westslavische Namen, in: Ernst Eichler / Gerold Hilty / Heinrich Löffler (Hrsg.), Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, Teilbd. 1. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 11.) Berlin u. a. 1995, 805–811.

Benjamin Z. Kedar, Crusade and Mission. European Approaches towards the Muslims. Princeton 1984.

Adel-Théodore Khoury, Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^{e}–XIII^{e} s.). Leiden 1972.

Christian Kiening, Reflexion – Narration. Wege zum ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach. (Hermaea. N. F., Bd. 63.) Tübingen 1991.

Hans G. Kippenberg, Name and Person in Ancient Judaism and Christianity, in: Hans G. Kippenberg / Yme B. Kuiper / Andy F. Sanders (Hrsg.), Concepts of Person in Religion and Thougt. (Religion and Reason, Bd. 37.) Berlin u. a. 1990, 103–124.

Søren Kjørup, Humanities, Geisteswissenschaften, Sciences humaines. Stuttgart 2001.

Fritz Peter Knapp, Der Lautstand der Eigennamen im ‚Willehalm' und das Problem von Wolframs ‚Schriftlosigkeit', in: Wolfram-Studien 2, 1974, 193–218.

Daniel König, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert). (Historische Studien, Bd. 493.) Husum 2008.

Pieter Sjoerd van Koningsveld, The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature. Leiden 1977.

Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität. München 1975, 65–104, ND in: Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1984, 211–259.

Reinhard Krien, Namenphysiognomik. Untersuchungen zur sprachlichen Expressivität am Beispiel von Personennamen, Appellativen und Phonemen des Deutschen. Tübingen 1973.

James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam. Princeton 1964.

Dietlind Krüger, Literarische Onomastik in Deutschland. Mit einem Beispiel aus der Übersetzungspraxis, in: Onoma 40, 2005, 293–317.

Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M. ^{2}1976.

Paul Kunitzsch, Die Arabica im ‚Parzival' Wolframs von Eschenbach, in: Wolfram-Studien 2, 1974, 9–35, ND in: Ders., Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur.

Gesammelte Aufsätze. (Documenta onomastica litteralia medii aevi. Reihe B: Studien, Bd. 2.) Hildesheim u. a. 1996, 34–61.

Paul Kunitzsch, Die orientalischen Ländernamen bei Wolfram (Wh. 74,3ff.), in: Wolfram-Studien 2, 1974, 152–173, ND in: Ders., Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur. Gesammelte Aufsätze. (Documenta onomastica litteralia medii aevi. Reihe B: Studien, Bd. 2.) Hildesheim u. a. 1996, 63–84.

Paul Kunitzsch, Zur Typologie orientalischer Namen in der mittelalterlichen deutschen und europäischen Literatur, in: Friedhelm Debus / Horst Pütz (Hrsg.), Namen in deutschen literarischen Texten des Mittelalters. Vorträge Symposion Kiel 9.–12.9.1987. (Kieler Beiträge zur deutschen Sprachgeschichte, Bd. 12.) Neumünster 1989, 43–56, ND in: Paul Kunitzsch, Reflexe des Orients im Namengut mittelalterlicher europäischer Literatur. Gesammelte Aufsätze. (Documenta onomastica litteralia medii aevi. Reihe B: Studien, Bd. 2.) Hildesheim u. a. 1996, 189–202.

Guðrún Kvaran, Kristen indflydelse på islandske personnavne, in: Svavar Sigmundsson (Hrsg.), Kristendommens indflydelse på nordisk navngivning. Rapport fra NORNAs 28. symposium i Skálholt 25.–28. maj 2000. Uppsala 2002, 9–19.

Dieter Lamping, Der Name in der Erzählung. Zur Poetik der Personennamen. Bonn 1983.

Hansjürgen Linke, Unstimmige Opposition. „Geistlich" und „weltlich" als Ordnungskriterien in der mittelalterlichen Dramatik, in: Leuvense Bijdragen 90, 2001, 75–126.

Abdelilah Ljamai, Ibn Hazm et la polemique islamo-chretienne dans l'histoire de l'Islam. Leiden 2003.

Bernhard Maier, Neuer Gott und alter Glaube. Überlegungen zur heidnischen Religion der Germanen im Zeitalter des Bonifatius, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88, 2004, 143–157.

Bernhard Maier, Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild. München 2003.

Pierre-Felix Mandonnet, Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam, in: Revue thomiste 1, 1893, 328–342.

Henri-Irénée Marrou, Problèmes généraux de l'onomastique chrétienne, in: Hans-Georg Pflaum / Noël Duval (Hrsg.), L'onomastique latine. Actes du Colloque International sur l'Onomastique Latine organisé à Paris du 13 au 15 oct. 1975. Paris 1977, 431–435.

José Martínez Gázquez, El lenguaje de la violencia en el prologo de la traduccion latina del Coran impulsada por Pedro el Venerable, in: Cahiers d'études hispaniques medievales 28, 2005, 243–252.

José Martínez Gázquez, Los santos Padres. Modelo de Pedro el Venerable en la refutación del Islam, in: Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos 15, 1998, 347–361.

José Martínez Gázquez, Las traducciones latinas del Corán, arma antislámica en la Cristiandad Medieval, in: Cuadernos del CEMYR 13, 2005, 11-28.

José Martínez Gázquez / Nadia Petrus, Las motivaciones generales de las traducciones medievales latinas del Corán, in: Journal of Medieval Latin 18, 2006, 230–246.

Jacques Menard, Remarques sur le rôle de la „philosophie" dans le „Liber contra sectam sive haeresim saracenorum" de Pierre le Venerable, in: Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval. Madrid 1979, 999–1004.

Michael Mitterauer, Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte. München 1993.

Juan Pedro Monferrer Sala, ¿Circularon textos cristianos orientales en al-Andalus? Nuevos datos a partir de una muestra véterotestamentaria andalusí, in: Cyrille Aillet / Mayte Penelas / Philippe Roisse (Hrsg.), ¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX–XII). Madrid 2008, 167–210.

Robert Ian Moore, The War against Heresy in Medieval Europe, in: Historical Research 81, 2008, 189–210.

Marie-Thérèse Morlet, Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI^{e} au XII^{e} siècle, Bd. 2: Les noms Latins ou transmis par le Latin. Paris 1972.

Jan-Dirk Müller, Aporien und Perspektiven einer Sozialgeschichte mittelalterlicher Literatur. Zu einigen neueren Forschungsansätzen, in: Wilhelm Vosskamp / Eberhard Lämmert (Hrsg.), Historische und aktuelle Konzepte der Literaturgeschichtsschreibung. Zwei Königskinder? Zum Verhältnis von Literatur und Literaturwissenschaft. Tübingen 1986, 56–66.

Jan-Dirk Müller, Höfische Kompromisse. Acht Kapitel der höfischen Epik. Tübingen 2007.

Jan-Dirk Müller, Imaginäre Ordnungen und literarische Imaginationen um 1200, in: Jahrbuch des historischen Kollegs 2003, 41–68.

Jan-Dirk Müller, Mimesis und Ritual. Zum geistlichen Spiel des Mittelalters, in: Andreas Kablitz / Gerhard Neumann (Hrsg.), Mimesis und Simulation. Freiburg i. Br. 1998, 541–572.

Bernd Neumann, Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet, Bd. 1. (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 84.) München 1987.

Wilhelm F. H. Nicolaisen, Methoden der literarischen Onomastik, in: Andrea Brendler / Silvio Brendler (Hrsg.), Namenarten und ihre Erforschung. Ein Lehrbuch für das Studium der Onomastik. Anlässlich des 70. Geburtstages von Karlheinz Hengst. Hamburg 2004, 247–257.

Manuela Niesner, „Wer mit juden well disputiren". Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 128.) Tübingen 2005.

Stephan Nikolov, The Pagan Bulgars and Byzantine Christianity in the Eighth and Ninth Centuries, in: Journal of Historical Sociology 13, 2000, 325–364.

Claudia Nitschke, Die Novgoroder Namenlandschaft zu Beginn des 17. Jahrhunderts. (Slavistische Beiträge, Bd. 448.) München 2006.

Richard North, Heathen Gods in Old English Literature. (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, Bd. 22.) Cambridge u. a. 1997.

Vladimir Orel, A Handbook of Germanic Etymology. Leiden u. a. 2003.

José Orlandis / Domingo Ramos-Lissón, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711). Paderborn 1981.

James Palmer, Defining Paganism in the Carolingian World, in: Early Medieval Europe 15, 2007, 402–425.

Lutz E. von Padberg, Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert. Stuttgart 1995.

Charles E. Passage, List of 434 proper Names in Willehalm, in: The Middle High German Poem of Willehalm by Wolfram von Eschenbach. Transl. by Charles E. Passage. New York 1977, 319–404.

Robert Petsch, Raum in der Erzählung, in: Alexander Ritter (Hrsg.), Landschaft und Raum in der Erzählkunst. (Wege der Forschung, Bd. 418.) Darmstadt 1975, 36–44 [zuerst: Robert Petsch, Wesen und Formen der Erzählkunst. Halle ^{2}1942].

Walter Pohl, Art. Gentilismus, in: RGA 11. Berlin u. a. 1998, 91–101.

Léon Poliakov, Geschichte des Antisemitismus, Bd. 2: Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Mit einem Anhang zur Anthropologie der Juden. Worms ^{2}1989.

Martin Przybilski, sippe und geslehte. Verwandtschaft als Deutungsmuster im ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach. (Imagines medii aevi. Interdisziplinäre Beiträge zur Mittelalterforschung, Bd. 4.) Wiesbaden 2000.

Theodore Pulcini, Exegesis as Polemical Discourse. Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures. Atlanta 1998.

Paul Rasch, Verzeichnis der Namen der altfranzösischen Chanson de Geste: Aliscans. Magdeburg 1909.

Alfred Raucheisen, Orient und Abendland. Ethisch-moralische Aspekte in Wolframs Epen ‚Parzival' und ‚Willehalm'. Frankfurt a. M. / Berlin / Bern 1997.

Hermann Reichert, Altgermanische Personennamen als Quellen der Religionsgeschichte, in: Heinrich Beck / Detlev Ellmers / Kurt Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. (RGA, Ergänzungsbd. 5.) Berlin u. a. 1992, 552–574.

Hermann Reichert, Lexikon der altgermanischen Namen, 1. Teil: Text. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Schriftenreihe der Kommission für Altgermanistik. Thesaurus Palaeogermanicus, Bd. 1.) Wien 1987.

Werner Röcke, Mentalitätsgeschichte – ‚New Historicism'. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik, in: MlJb 31.2, 1996, 21–37.

Florian Rommel, ob mann jm vnrehtt thutt, so wollenn wir doch habenn sein blutt. Judenfeindliche Vorstellungen im Passionsspiel des Mittelalters, in: Ursula Schulze (Hrsg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen. Tübingen 2002, 183–207.

Hellmut Rosenfeld, Die Namen in Wolframs ‚Parzival'. Herkunft, Schichtung, Funktion, in: Wolfram-Studien 2, 1974, 36–52.

Ekkehart Rotter, Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter. (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N. F., Bd. 11.). Berlin 1986.

Ekkehart Rotter, Vom Saif Allāh zum Angelus Dei. Rezeption und Transformation des Ḫālid ibn al-Walīd in der Mittelalterlichen europäischen Literatur (7.–13. Jahrhundert), in: Benjamin Jokisch / Ulrich Rebstock / Lawrence Conrad (Hrsg.), Fremde, Feinde und Kurioses. Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam", Bd. 24), Berlin / New York 2009.

Elisabeth Schmid, … der rehten franzoiser het er gern gehabet mêr. Zu einigen Scheidelinien auf der mentalen Landkarte von Wolframs ‚Willehalm', in: Hartmut Kugler (Hrsg.), Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Mittelalter. Berlin / New York 1995, 127–142.

Rüdiger Schmitt, Entwicklung der Namen in älteren indogermanischen Sprachen, in: Ernst Eichler / Gerold Hilty / Heinrich Löffler u. a. (Hrsg.), Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, Teilbd. 1. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 11.) Berlin u. a. 1995, 616–636.

Rüdiger Schnell, Die Christen und die ‚Anderen'. Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven, in: Odilo Engels / Peter Schreiner (Hrsg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu. Sigmaringen 1993, 185–202.

Matthias Schönleber, der juden schant wart offenbar. Antijüdische Motive in Schwänken und Fastnachtsspielen von Hans Folz, in: Ursula Schulze (Hrsg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen. Tübingen 2002, 163–182.

Andreas Schorr, Greek Personal Names in Merovingian and Carolingian Gaul. A Brief Survey, in: Wolfgang Ahrens / Sheila Embleton / André Lapierre (Hrsg.), Names in Multi-Lingual, Multi-Cultural and Multi-Ethnic Contact. Proceedings of the 23rd International Congress of Onomastic Sciences, August 17–22, 2008, York University, Toronto, Canada. Toronto 2009 [CD-ROM], 886–891.

Andreas Schorr, Namen von Heiden und Christen. Heidnische und christliche Namen im frühen Mittelalter, in: Uta Goerlitz / Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. (LiLi 156.) Stuttgart u. a. 2009, 12–27.

Gottfried Schramm, Namenschatz und Dichtersprache. Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen. Göttingen 1957.

Werner Schröder, Die Namen im ‚Parzival' und ‚Titurel' Wolframs von Eschenbach. Berlin u. a. 1982.

Werner Schröder, Namenregister, Wolfram von Eschenbach. Willehalm. Nach der gesamten Überlieferung krit. hrsg. v. Werner Schröder. Berlin u. a. 1978, 617–663.

Ursula Schulze, wan ir unhail … daz ist iwer hail. Predigten zur Judenfrage vom 12. bis 16. Jahrhundert, in: Dies. (Hrsg.), Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen. Tübingen 2002, 109–133.

Jan-Christian Schwarz, Literarische Onomastik und deutschsprachige Literatur des Mittelalters, in: Onoma 40, 2005, 319–356.

Volker Scior, Das Eigene und das Fremde. Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck. (OMed 4.) Berlin 2002.

Philippe Sénac, L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre. Paris ^{2}2000.

Alexander Sitzmann / Friedrich E. Grünzweig, Die altgermanischen Ethnonyme. Ein Handbuch zu ihrer Erforschung. (Philologica Germanica, Bd. 29.) Wien 2008.

Ines Sobanski, Die Eigennamen in den Detektivgeschichten Gilbert Keith Chestertons. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der literarischen Onomastik. Frankfurt a. M. u. a. 2000.

Heikki Solin, Heidnisch und christlich. Überlegungen zur Frühgeschichte des Personennamens Petrus, in: Boreas 17, 1994, 223–229.

Heikki Solin, Le transformazioni dei nomi personali tra antichità e medioevo, in: Flavia de Rubeis / Walter Pohl (Hrsg.), Le scritture dai monasteri. Atti del II° seminario internazionale di studio ‚I monasteri nell'alto medioevo' Roma 9–10 maggio 2002. Rom 2003, 15–45.

John Kousgård Sørensen, Odinkar og andre navne på -kar, in: Namn och Bygd 62, 1974, 108–116.

Richard William Southern, Das Islambild des Mittelalters. Stuttgart 1981.

Peter Strohschneider, Kreuzzugslegitimität – Schonungsgebot – Selbstreflexivität. Über die Begegnung mit den fremden Heiden im ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach, in: Stefan Krimm / Dieter Zerlin (Hrsg.), Die Begegnung mit dem Islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart. Acta Hohenschwangau 1991. (Dialog Schule und Wissenschaft. Deutsch und Geschichte.) München 1992, 23–42.

Aleksandra V. Superanskaja, Eastern Slavic Names, in: Ernst Eichler / Gerold Hilty / Heinrich Löffler (Hrsg.), Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik. Teilbd. 1. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, Bd. 11.) Berlin / New York 1995, 812–816.

Gertrud Thoma, Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa. Kallmünz 1985.

David Thomas, Early Muslim Responses to Christianity, in: Ders. (Hrsg.), The History of Christian-Muslim Relations, Bd. 1. Leiden 2003, 231–254.

John Tolan, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination. New York 2002.

Jean-Pierre Torrell / Denise Bouthillier, Une spiritualité de combat. Pierre le Vénérable et la lutte contre Satan, in: Revue thomiste 84, 1984, 47–81.

Boris Unbegaun, Heidnisches und Christliches in der ostslavischen Namengebung, in: Das heidnische und christliche Slaventum, Bd. 2: Das christliche Slaventum. Beiträge zur literarischen Bildung der Slaven zur Zeit ihrer Christianisierung. (Annales Instituti Slavici, Bd. 6.) Wiesbaden 1970, 94–97.

Rainer Warning, Ritus, Mythos und geistliches Spiel, in: Manfred Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4.) München 1971, ND 1990, 211–239.

David Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002–1086. Princeton 1985.

Edith Wenzel, Synagoga und Ecclesia. Zum Antijudaismus im deutschsprachigen Spiel des späten Mittelalters, in: Hans Otto Horch (Hrsg.), Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur. Tübingen 1988, 51–75.

Wilfried Wittstruck, Der dichterische Namengebrauch in der deutschen Lyrik des Spätmittelalters. München 1987.

Kenneth Baxter Wolf, The Earliest Latin Lives of Muhammad, in: Michael Gervers / Ramzi Jibran Bikhazi (Hrsg.), Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries (Papers in Medieval Studies, Bd. 9.) Toronto 1990, 89–101.

Herwig Wolfram, Origo et Religio. Ethnic Traditions and Literature in Early Medieval Texts, in: Thomas F. X. Noble (Hrsg.), From Roman Provinces to Medieval Kingdoms. Abdingdon 2005, 70–90.

Ian N. Wood, Pagan Religion and Superstitions East of the Rhine from the Fifth to the Ninth Century, in: Giorgio Ausenda (Hrsg.), After Empire. Towards an Ethnology of Europe's Barbarians. (Studies in Historical Archaeoethnology, Bd. 1.) Woodbridge 1995, 253–267.

Differenz als kulturelle Praxis

Marcel Müllerburg / Britta Müller-Schauenburg / Henrik Wels

„Und warum glaubst du dann nicht?“

Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts

Zur Einführung

Wann immer ein Konflikt friedlich beigelegt werden soll, ist rasch vom Dialog die Rede, der hierzu das probate Mittel sei. Durch die Kommunikation ihrer unterschiedlichen Standpunkte würden, so die Erwartung, die Parteien zu gegenseitigem Verständnis kommen, das die Beendigung des Konfliktes in der Duldung einer weiterhin bestehenden Differenz oder in der Einigung alternativlos mache. Der Begriff ‚Dialog‘ beschreibt in seiner heutigen Verwendung somit nicht nur das bloße Faktum der Kommunikation zwischen einer Anzahl von Interlokutoren, sondern führt einen evaluativen Anteil mit sich, der ihn als eine Form der Toleranz und damit als ethisch geboten ausweist.[1] Stets ist die gleichberechtigte Begegnung mit dem Mitmenschen ein zentrales Bedeutungsmoment dieses schillernden Begriffs.[2]

Leicht wird diese Perspektive auf mittelalterliche Religionsdialoge übertragen und so eine moderne Wertschätzung in die Vergangenheit projiziert. Dies verleitet zu einer ‚harmonisierenden‘ Lesart der historischen Texte, die zu dem vielfach ganz und gar nicht harmonischen Verhältnis zwischen Juden und Christen im Mittelalter in nicht unerhebliche Spannung tritt. Eindrucksvoll dokumentiert diese harmonisierende Auffassung die Einleitung zur deutschen Übersetzung der ‚Disputatio iudei et christiani‘ des Gilbert Crispin, der Inszenierung einer jüdisch-christlichen Glaubenskontroverse im England des späten 11. Jahrhunderts.[3] Bereits der Titel der deutschen Ausgabe gibt *disputatio* mit „Religions*gespräch*“ wieder. Die Konnotation des Konflikts, die bei einer Übersetzung mit ‚Disputation‘ noch transportiert worden wäre und die deutlich gemacht hätte, dass dieser Dialog keinen gleichberechtigten Austausch auf Augenhöhe darstellt, fällt weg. Und diese positive Wertung des Gesprächs- und Dialogbegriffs bestimmt auch den Blick auf den Text: Die Einleitung des Bandes konstatiert, in der Art, wie die Gesprächspartner

1 Es handelt sich mithin um das, was in der Philosophie als ‚thick concept‘, als ‚dichter Begriff‘, beschrieben wird, um einen Terminus also, in dem deskriptive und evaluative Anteile unauflöslich miteinander verwoben sind. Vgl. dazu *Millgram*, Inhaltsreiche ethische Begriffe (1995); *Dancy*, In Defense (1995); *Williams*, Ethics (1985), 140.

2 Vgl. etwa *Schrey*, Dialogisches Denken (1970), IX.

3 *Wilhelm*, Einleitung (2005).

miteinander umgingen und Kontroversen mit hohem Risiko für die eigene Überzeugung und mit ebenso hohem Wahrheitsanspruch austrügen, zeige sich „eine Form der Selbstvergewisserung, die ohne nach außen gerichtete Aggressivität" auskomme.[4] Das ist nun freilich eine weitreichende Interpretation. Zumindest ist das Außen ein ‚inneres Außen': Denn wie alle jüdisch-christlichen Religionsdialoge des 11. und 12. Jahrhunderts ist auch die ‚Disputatio' Gilberts kein Gesprächsprotokoll, sondern eine literarische Fiktion, über deren Bezug auf reale Gespräche, die ihr möglicherweise vorangingen, keine sichere Erkenntnis zu gewinnen sein wird.[5] Der christliche Autor des Dialoges, den man deshalb auch nicht voreilig mit dem *Christianus* des Dialoggeschehens identifizieren darf, führt die Feder für beide Figuren. Dabei soll aber die Wahrheit des christlichen Glaubens erwiesen werden. Keinesfalls sucht der Christ das gleichberechtigte Gespräch, das die Einleitung entdecken will.[6]

Die positive Bewertung des Gesprächsbegriffs, die diese Interpretation trägt, wird nicht hinreichend kritisch reflektiert. Eine solche Selbstaufklärung über die Verzerrung des Blicks durch die eigene Lesebrille ist aber geboten, will man die Wertungen aufspüren, die der Autor der ‚Disputatio' und die Figuren des Textes evozieren. Die Einleitung zur Übersetzung führt weiter aus, der Jude richte sich bei der Bibelauslegung „in der Regel nach dem Literalsinn", „wie er auf den ersten Blick zu verstehen" sei, während „der Christ den Text figurativ" betrachte, „d. h. als Aufforderung, etwas mit dem Text nur Angezeigtes und über ihn Hinausreichendes zu suchen". Diese Unvereinbarkeit der Interpretationsweisen führe die Interlokutoren dazu, sich von der Schrift zu trennen und sich der „philosophische[n] Gottesrede" zuzuwenden, die „für beide Seiten sozusagen neutrales Gebiet ist." „Ohne Textbezug", heißt es weiter, „geht es auf dieser Diskussionsebene um den (trinitarischen) Gottesbegriff, seine Implikate, die Vernünftigkeit seiner Konsequenzen etc."[7] Mit der postulierten Gemeinsamkeit des Vernunftgrundes assoziiert ein Leser von heute – und ganz offenbar auch der Herausgeber – einen philosophischen, religionsneutralen Gottesbegriff. Die Parenthese „trinitarisch" macht aber sichtbar, dass es sich hier doch um einen christlichen Gott handelt und somit das vermeintlich „neutrale Gebiet" zur Gänze auf christlichem Boden liegt. Was vom Verfasser der Einleitung als „eine Kontroverse mit hohem Risiko für die eigene Position" imaginiert wird, stellt sich in Wirklichkeit dar als eine Gesprächssituation, die den christlichen Glauben unter Voraussetzung seiner unbezweifelbaren Wahrheit reflektiert.

---

4 *Wilhelm*, Einleitung (2005), 10.

5 Vgl. *Berndt*, Beziehungen (1993), 545. Und dies nicht allein, weil das gesprochene Wort nicht verbatim dokumentiert wird. Vielmehr lassen Dialoge auch deswegen nur begrenzt Rückschlüsse auf reale Gesprächssituationen zu, weil in ihnen alles Parasprachliche und alle Spontaneität der Kommunikation systematisch außen vor gelassen wird. Vgl. zum Verhältnis von Dialog und Mündlichkeit allgemein *Moos*, Gespräch (1997), 239f.; *Ders.*, Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit (1991).

6 Vgl. *Wilhelm*, Einleitung (2005), 15.

7 *Wilhelm*, Einleitung (2005), 19.

Gegen diese Diktion, die die Geschichte der auf Pluralität abzielenden interreligiösen Verständigungsbemühungen unserer Tage bis ins Mittelalter verlängert, ist bereits verschiedentlich eingewandt worden, dass Glaubensdisputationen in einem emphatischen Sinne, also im Sinne eines offenen Gesprächs auf Augenhöhe, im Mittelalter nicht stattgefunden hätten oder doch in den überlieferten Dialogschriften nicht inszeniert worden seien.[8] Der Großteil der einschlägigen Forschung hat das Augenmerk auf die ‚konfrontativen' Aspekte der jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen des Hochmittelalters und auf ihren Beitrag zur Genese des spätmittelalterlichen Antijudaismus gerichtet. Eine zum Ende des 11. und Beginn des 12. Jahrhunderts einsetzende ‚Christianization of reason' habe, so die namentlich durch Anna Sapir Abulafia vertretene These, entscheidend dazu beigetragen, die Juden in der christlichen Auffassung zunehmend zu entmenschlichen. Diese These schließt an die Überlegungen Robert Moores zur Entstehung einer ‚persecuting society' an, die die christliche Gesellschaft zu homogenisieren versuchte, indem sie Lepröse, Häretiker und Juden stigmatisierte und ausgrenzte.[9] Die christlichen Autoren der Frühscholastik hätten, so Abulafia, ihr Interesse mehr und mehr der Menschwerdung Gottes zugewandt, und je intensiver sie sich bemühten, dieses Wunder auch mit den Mitteln der Vernunft zu erklären, desto fraglicher erschien, ob jene, die die Inkarnation bestritten, des göttlichen Funkens der Vernunft überhaupt teilhaftig seien.[10] Von diesem Zweifel an der Vernunftbegabung der Juden sei es dann nur noch ein kleiner Schritt zu der Frage gewesen, ob diese denn überhaupt unter die vernunftbegabten Lebewesen, also die Menschen zu zählen seien. So habe etwa Petrus Venerabilis in seinem um 1145 entstandenen Traktat ‚Adversus Judaeorum inveteratam duritiem' konsequent fragen können, ob er es bei den Juden überhaupt mit Menschen zu tun habe: „Mir ist durchaus nicht klar, ob der Jude ein Mensch sei, der sich weder der menschlichen Vernunft überlässt, noch sich mit seinen eigenen göttlichen Autoritäten zufrieden gibt. Ich

8 Im Vorwort zu ihrem Sammelband ‚Religionsgespräche im Mittelalter', der die Beiträge eines Symposiums gleichen Titels vereint, stellen die Herausgeber fest, sie hätten eine Tagung zu etwas geplant, was es „eigentlich – wie wir später feststellen mußten – nie gegeben hat: Religionsgespräche im Mittelalter.“ *Lewis / Niewöhner*, Vorwort (1992), 7. Vgl. auch *Hildebrandt*, Mittelalterliche Religionsdialoge (2008).

9 *Moore*, Formation (1994). Vgl. dazu kritisch *Nirenberg*, Communities (1998), 3–7.

10 Vgl. insb. *Abulafia*, Christians and Jews (1995); *Dies.*, Twelfth Century Humanism (1996). – Anders als Abulafia sieht Heinz Schreckenberg die herausgearbeitete Gleichsetzung der Juden mit Tieren nicht als Folge, sondern als Bedingung ihrer literarischen ‚Ent-Rationalisierung': *Schreckenberg*, Vernunftlose Wesen (1988). Das Motiv der Tierartigkeit sei, bezogen auf bestimmte symbolische Tierarten (besonders Hund, Schlange und Schwein), so alt wie die christliche antijüdische Polemik. Im 12. Jahrhundert jedoch wandle sich der Tiervergleich dahingehend, dass nun nicht mehr einzelne Tierarten die stereotypen Eigenschaften der Juden allegorisch bebildern, sondern dass das Tier-Sein als solches in der Polemik bemüht wird. Dieser Wandel habe seine Ursache in der „stolze[n] Freude christlicher Theologen über die eindrucksvolle Architektur des mit Ratio und Scriptura errichteten Glaubensgebäudes“. Ebd., 55. Zur Tradition, das Tier ex negativo als nicht vernunftbegabt zu bestimmen vgl. *Eckart / Lühe*, Art. Tier (1998), 1205f.

weiß nicht, sage ich, ob er ein Mensch sei, aus dessen Brust das steinerne Herz noch nicht gerissen, dem noch kein Herz aus Fleisch gegeben worden ist."[11] Und an anderer Stelle: „Dich[, Jude,] unter die Menschen zu zählen, würde ich nicht wagen, wenn ich nicht arg lügen wollte. Denn ich erkenne, dass in dir die Vernunft ausgelöscht, ja begraben ist, die den Menschen von den anderen Lebewesen oder Tieren unterscheidet und ihn zum Herrn über sie macht."[12]

In eine komplexere Gesamtentwicklung ordnet Jeremy Cohen den literarischen Blick mittelalterlicher Christen auf die Juden ein, indem er die bleibende Ambivalenz dieses Verhältnisses betont.[13] Dem christlichen Verhältnis zum Judentum, so seine These, wohne eine Ambivalenz inne, insofern das Christentum die Juden einerseits als Zeugen der Wahrheit der christlichen Lehre anerkannte, aber zugleich das Festhalten am ‚alten Gesetz' in nachmessianischen Zeiten als ständige Provokation empfinden musste. Die Autorität Augustins habe zwar das Verfolgen oder Töten von Juden verboten, doch sei diese Vorstellung bereits in der frühmittelalterlichen Theologie zunehmend verblasst. Im 11. und 12. Jahrhundert sei die lateinisch-christliche Welt zudem in Kontakt mit anderen ‚Anderen' gekommen, sodass der ‚hermeneutische Jude', wie Cohen die Vorstellung der mittelalterlichen Christen von den Juden nennt,[14] seine einzigartige Stellung im christlichen Weltbild verlor. Zudem habe die Begegnung christlicher Autoren mit der nachbiblischen Überlieferung der Juden, insbesondere also dem Talmud, die Rolle der Juden als ‚Bücherträger' der Christen in Frage gestellt. So habe eine zunehmende Ausgrenzung der Juden aus der christlichen Gesellschaft in der Logik der Entwicklung gelegen.[15] Noch stärker als Cohen hat unlängst Steven F. Kruger die Ambivalenz der christlichen Haltung zum Judentum betont. Unter Rückgriff auf eine Gedankenfigur Jacques Derridas[16] beschreibt er den ‚gespenstischen Juden' („the spectral Jew"), den die christlichen Autoren immer zugleich herbei- und hinwegwünschten: Das Christentum, so Kruger, werde die jüdischen Geister, die es rufe, nicht wieder los, und werde permanent durch sie beunruhigt.[17]

11 Petrus Venerabilis, Adversus Iudeorum, lib. 3. Ed. *Friedmann*, 57f., Z. 562–568: *Nescio plane utrum Iudeus homo sit, qui nec rationi humanae caedit, nec auctoritatibus diuinis et propriis adquiescit. Nescio, inquam, utrum homo sit, de cuius carne nondum cor lapidum ablatum est, cui nondum datum est cor carneum* (…).

12 Petrus Venerabilis, Adversus Iudeorum, lib. 5. Ed. *Friedmann*, 125, Z. 6–8: *Hominem enim te profiteri ne forte mentiar, non audeo, quia in te extinctam, immo sepultam quae hominem a ceteris animalibus uel bestiis separat eisque praefert rationem agnosco.* – Vgl. zu Petrus' Auffassung vom christlich-muslimischen Dialog *Tischler*, Manners (im Druck).

13 *Cohen*, Living Letters (1999); *Ders.*, Muslim Connection (1996); *Ders.*, Scholarship (1986); *Ders.*, Friars (1983).

14 *Cohen*, Living Letters (1999), 5; passim.

15 Die These ist in ihren Grundzügen bereits formuliert worden in *Funkenstein*, Basic Types (1971).

16 *Derrida*, Marx' Gespenster (2003).

17 *Kruger*, Spectral Jew (2005). Vgl. etwa ebd., 11: „[T]he attempt to conjure Jews away also serves to conjure them up, into a certain presence".

So richtig die Feststellung dieser tief im christlich-jüdischen Verhältnis liegenden Ambivalenz auch ist, so neigt die ‚konfrontative‘ Perspektive doch auf der einen Seite dazu, die Religionsdialoge in eine lineare Entwicklung des Antijudaismus oder der ‚persecuting society‘ einzuordnen, während andererseits die ‚harmonisierende‘ Perspektive dazu neigt, diese Texte in die Geschichte interreligiöser Toleranz einzureihen. Beide Sichtweisen aber verkennen oder gehen doch stillschweigend hinweg über eine Ambivalenz, die den Religionsdialogen selbst innewohnt und die es hier herauszuarbeiten gilt. Es handelt sich dabei nicht um eine Ambivalenz des ‚hermeneutischen‘ oder ‚gespenstischen‘ Juden, also des christlichen Judenbildes, sondern es handelt sich um ein Phänomen, das wir – in Ermanglung eines adäquateren Begriffs – als ‚Ambivalenz der Vernunft‘ bezeichnen wollen: Dies soll den Umstand beschreiben, dass die Ratio, wenn man sich ihrer bedient, um eine partikulare, einseitige Position zu vertreten, über diesen partikularen Zweck hinaustreibt – und so das Partikulare gerade in seiner Partikularität sichtbar wird.

Für den Kontakt zwischen den Religionen ist diese ‚Ambivalenz der Vernunft‘ besonders virulent. Denn eine Frage drängt umso mehr auf eine Lösung, je grundlegender sie die Lebenswelt ordnet, mit Sinn ausstattet und formt. In der Religion wird man wohl ein kulturelles System sehen dürfen, welches das Leben der mittelalterlichen Menschen in besonders intensiver und umfassender Weise geprägt hat.[18] Doch Religionen, bzw. ihre Sprecher in den inszenierten Glaubenskontroversen, sind denkbar schwierige Dialogteilnehmer, insofern sie einen exklusiven Wahrheitsanspruch erheben.[19] Sie können nicht ohne weiteres einzelne Glaubenssätze verabschieden. Und so geht es jedes Mal ums Ganze, wenn sie in die Diskussion eintreten. In jedem Fall gilt dies für die polemische Literatur, der es um die eine unteilbare Wahrheit geht. Zugleich aber verlangt jede Kontroverse, ob real oder erdacht, ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit zwischen den Gesprächspartnern, selbst, ja gerade dann, wenn der ‚Sieger‘ von vornherein feststeht.

An den lateinischen Religionsdialogen des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts bricht die ‚Ambivalenz der Vernunft‘ deutlich auf, wie wir im Folgenden exemplarisch an einigen Dialogen zeigen wollen, die im Umfeld Anselms von Canterbury entstanden sind. Gilbert Crispin, Abt von Westminster und Verfasser einer ‚Disputatio Iudei et Christiani‘ (1092/1093) und einer ‚Disputatio cum gentili‘, war direkter Schüler

18 Vgl. *Borgolte / Schiel*, Mediävistik (2008), 17f.; *Geertz*, Dichte Beschreibung (2007), 44–95.

19 Vgl. *Waardenburg / Limor / Dingel*, Art. Religionsgespräche (1997), 631: „Religionen sind weder zu dem Zweck gestiftet worden, miteinander ins Gespräch zu treten, noch haben sie diese Fähigkeit kultiviert.“ Man müsse „viel eher von einem Wettkampf als von einem Gespräch zwischen den Religionen sprechen.“ – *Veyne*, Als unsere Welt (2008), 176, Hervorh. v. uns: „Ihrem Wesen nach glaubt allerdings jede Religion letztlich nur an sich selbst, bleibt gegen alle anderen Religionen indifferent (*selbst wenn sie von ‚Dialog‘ spricht*) und lässt sich kaum durch deren Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit verunsichern.“ Vgl. auch zum Wahrheitsanspruch der monotheistischen Religionen *Assmann*, Mosaische Unterscheidung (2003). Dazu *Borgolte*, Wie Europa (2005); *Ders.*, Christen, Juden, Muselmanen (2006). Zu jüdisch-christlichen Religionsgesprächen im Besonderen *Ders.*, Christen und Juden (2008), 359f.

Anselms im nordfranzösischen Kloster Bec und folgte seinem Meister nach England.[20] Gilberts ‚Disputation mit dem Juden' fand rasch große Verbreitung und einen anonymen Fortsetzer, dessen ‚Continuatio' aber nur in einer Handschrift vollständig überliefert ist. Stark von Gilbert und Anselm beeinflusst ist auch der ebenfalls anonyme Autor des ‚Dialogus inter christianum et judaeum de fide catholica', einer Dialogschrift, die vermutlich zwischen 1123 und 1148 im Umkreis der Schule von Laon entstand und Wilhelm von Champeaux zugeschrieben wurde.[21] Odo von Cambrai, Autor der ‚Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii dei' (zwischen 1106 und 1113), war kein unmittelbarer Schüler Anselms von Canterbury, nimmt in seinem Werk jedoch zahlreiche Gedanken des englischen Erzbischofs auf.[22] Die vermutlich am besten bekannte und am weitesten verbreitete jüdisch-christliche Disputationsschrift sind die ‚Dialogi contra Iudaeos' des Petrus Alfonsi (um 1109). Alfonsi, selbst konvertierter Jude, inszeniert darin ein Gespräch zwischen seinem christlichen Selbst Petrus und seinem jüdischen Alter ego Moses. Über das Leben des Autors ist wenig bekannt und eine Auseinandersetzung mit der Schule Anselms von Canterbury ist unsicher, jedoch nicht unwahrscheinlich, da man Alfonsi zwischen etwa 1110 und 1120 in England vermuten darf.[23]

Mit der Auswahl dieser jüdisch-christlichen Religionsdialoge ist selbstverständlich keine Vollständigkeit erreicht.[24] An ihnen lassen sich jedoch unterschiedliche Ansätze zur Lösung einer Spannung beobachten, die allen diesen Texten gemeinsam ist und sich daraus ergibt, dass keiner von ihnen – wie auch zahlreiche andere – die Konversion des jüdischen Gesprächspartners inszeniert. Welches auch immer die Motive der Autoren gewesen sein mögen, eine Konversion der Juden nicht stattfinden zu lassen – mit dieser gestalterischen Entscheidung schrieben sie den Texten, wie zu zeigen sein wird, einen ‚performativen Widerspruch' ein, der die Dialoge dadurch ihrer eigenen Logik zu widersprechen zwingt, indem sie ihr gehorchen. Die Unbeherrschbarkeit dieses performativen Widerspruchs durch die Autoren kann die in den Texten als universal

20 Der Einfluss der Crispin'schen ‚Disputatio' reicht über Alanus ab Insulis am Ende des 12. Jahrhunderts bis zu Hinweisen auf eine Verwendung der ‚Disputatio' in Jakob ben Reubens antichristlicher Polemik ‚Milḥamot HaShem' von 1170. Vgl. *Berger*, Gilbert Crispin (1974); *Abulafia*, Ars disputandi (1998), VI.140. Siehe zu Gilbert Crispin bes. unten 280–286.

21 Siehe zu Pseudo-Wilhelm unten bes. 287–293.

22 Siehe zu Odo unten 293–299.

23 Vgl. *Resnick*, Introduction (2006), 17f.; *Cohen*, Living Letters (1999), 207; *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 9–11; 34f. Siehe zu Petrus Alfonsi unten 299–310.

24 Vgl. zum Überblick *Schreckenberg*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 11.–13. Jh. (1997). Vgl. weiterhin *Ders.*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 1.–11. Jh. (1999); *Ders.*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 13.–20. Jh. (1994); *Perger*, Vorläufiges Repertorium (1999); Religionsgespräche. Ed. *Bunte*. Vgl. weiterhin die jüngeren Arbeiten zur christlich-jüdischen Polemik: *Ben-Sasson*, Art. Disputations and Polemics (2007); *Novikoff*, Dialogue (2007); *Roth*, Art. Disputations (2003); *Friedlein*, Dialog (2004), bes. 2–27; *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), bes. 107–121; *Dies.*, Diálogo literario (2001); *Niesner*, Wer mit juden (2005).

präsentierte Vernunft als einseitig entlarven.[25] Daher ist nun zunächst zu zeigen, dass und wie die Dialoge aufgrund der inneren Logik dieser Darbietungsform bestimmte Gesprächsregeln definieren, ihrem jüdischen Personal die Funktion des ‚Affirmanten‘ zuweisen, den sie zu diesem Zweck mit der Fähigkeit zur Vernunftanwendung ausstatten, und auf diese Weise auf eine Konversion hinauslaufen, die dann jedoch nicht stattfindet. Das Ausbleiben des erwarteten Ergebnisses baut eine Spannung auf, die die Autoren durch unterschiedliche Kunstgriffe zu lösen versuchen und die für die vier ausgewählten Dialoge im Einzelnen dargestellt werden wird.

Die Logik der Dialogik oder Von der Einigkeit zur Einigung

Die Überzeugungskraft einer Argumentation liegt in ihrer inneren Stringenz. Die wesentliche Voraussetzung für eine stringente Argumentation ist eine allgemeinverständliche, oder zumindest doch von den Gesprächsteilnehmern geteilte Rationalität. „Nun denn, lass uns auf dem Felde [*in campo*] wechselseitiger Disputation hin- und hereilen“.[26] Der Austausch der Gesprächspartner auf gemeinsamer Grundlage, „auf dem Felde wechselseitiger Disputation“, wie Petrus Alfonsi es hier formuliert, ist das wesentliche Merkmal des Dialogs, unabhängig davon, ob er nach einem realen Gespräch niedergeschrieben oder am Schreibpult seines Autors ersonnen sein mag. Der Dialog lässt beide Seiten auf einem gemeinsamen Feld zusammenkommen, „hin- und hereilen“ und einen „Wettstreit der Vernunft“ (*contentio rationis nostrae*) austragen.[27] Das Fußen auf einer den Teilnehmern gemeinsamen Grundlage darf nicht als Ergebnisoffenheit des Dialogs oder als Gleichwertigkeit der Interlokutoren missverstanden werden. Zwar kann der Dialog auch die Funktion haben, unterschiedliche Standpunkte einander gegenüberzustellen und dem Leser die Entscheidung zu überlassen, welchem von ihnen er den Vorzug gibt. Doch die Autoren von Religionsdialogen des 11. und 12. Jahrhunderts sehen in der Darbietungsform der Personenrede, anders als etwa die frühneuzeitliche Dialogtheorie, nicht einen „‚ergötzliche[n] Garten‘ (…), in dem alle möglichen Kräuter wachsen (...), so daß jeder

25 Unter dem Begriff des ‚performativen Widerspruchs‘ wollen wir nicht einen logischen Widerspruch verstanden wissen. Anders als Klaus Hempfer diesen Begriff benutzt (vgl. *Hempfer*, Lektüren [2002], 21), soll damit auch nicht die Tatsache formuliert werden, dass der Dialog, anders als andere literarische Formen, in der Lage ist, Widersprüche zwischen den Positionen seiner Figuren zuzulassen, ohne dass damit der Inhalt des Dialogtextes selbst als widersprüchlich gelten muss. Der ‚performative Widerspruch‘ zielt in unserem Verständnis auf die Spannung zwischen den durch die Textentwicklung evozierten Erwartungen des Lesers und deren Enttäuschung.

26 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 68, Z. 4f.: *P*[ETRUS:] (…) *unde in alternę disputationis campum* (...) *verba verbis, mandata mandatis discurramus* (…). – Ähnlich heißt es auch zu Beginn der ‚Dialogi‘ (ebd., 4, Z. 6f.): *Quamobrem peto a te, ut* (…) *uterque in alterne rationis campo discurramus* (…).

27 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1106c. Auf dem *campus* findet das Gespräch auch statt bei [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1050c: *multa adhuc restant quibus te vehementer arctabo, et in campo certaminis hujus immotus astabo.*

Besucher sich daraus seinen eigenen Strauß pflücken und zusammenstellen kann".[28] Vielmehr inszenieren die Texte den exklusiven Wahrheitsanspruch, den monotheistische Religionen zu erheben tendieren.[29] Dies verhindert, dass die Dialogteilnehmer im Geiste der Pluralität *in campo* hin- und hereilen, um sich gegenseitig die Vielfalt der unterschiedlichen Auffassungen zu Bewusstsein zu bringen. Vielmehr ist das Ziel des Wettstreites der Teilnehmer die Reduktion solcher Vielfalt in der Einigung auf eine von beiden als verbindlich anerkannte Wahrheit:[30] „Nun befreie dein Herz von aller Verwirrung", fordert Petrus Alfonsi sein Alter ego Moses auf, „sodass wir gleich Weisen gemeinsam loben [*collaudemus*], was gerecht, und ohne Streit zurückweisen, was ungerecht ist."[31] Ein Nebeneinander der Meinungen können die Dialoge nicht dulden. Der verständig-gemäßigte Vorschlag des Juden in Pseudo-Willhelms ‚Dialogus', seinem Gesetz und dem des Christen gleiche Gültigkeit zuzubilligen, da sie sich doch, wie der Christ selbst sage, nur in der Art und Weise der Auslegung unterschieden, findet kein Gehör.[32] Neutralität ist somit in den Dialogen nicht zu erwarten: Die Texte zielen auf die Apologie des Christentums, dessen Vertreter vermeintlich im Besitz der Wahrheit sind, über die sie ihre Gegenüber belehren können, ohne dass sie selbst ihre Position korrigieren müssten. Die Niederlage der christlichen Figur ist keine darstellerische Option.

28 *Moos*, Gespräch (1997), 251.

29 Ließe sich von den Dialogtexten auf eine reale interreligiöse Auseinandersetzung schließen, so eigneten sie sich hervorragend für die Überprüfung der auch im Schwerpunktprogramm 1173 diskutierten These, dass erst der Monotheismus ein Bewusstsein für die Vielfalt der Kulturen hervorgebracht habe. Vgl. *Borgolte*, Christen und Juden (2008), 364; *Ders.*, Wie Europa (2005).

30 Die von *Hempfer*, Lektüren (2002), 19, vertretene Auffassung, dass ein Dialog für umso typischer dialoghaft gelte, je stärker er divergierende Positionen zum Ausdruck bringe, ist an den Dialogen der Renaissance gebildet und nur zum Teil auf mittelalterliche Texte übertragbar. Denn im Lehrer-Schüler-Dialog etwa ist nicht die Meinungsverschiedenheit das Maßgebliche, sondern die Möglichkeit, mittels der Dialogform komplexes Material zu organisieren. Vgl. differenzierter als Hempfer *Häsner*, Dialog (2004), 34. – Zur gemeinsamen Basis der Vernunft als Voraussetzung des Religionsdialogs vgl. auch *Tischler*, Manners (im Druck).

31 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 4, Z. 11–13: *Nunc itaque nisi omnem a pectore tuo perturbationem dimoveris, ut more sapientium et que iusta sunt collaudemus et que iniusta sine contentione reiciamus* (…).

32 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1047d–1048a: *Si enim istae duae leges inseparabiliter unum sunt, ut asseris et probare contendis, injustissimum est ut nostra lex, quae secundum tuam quoque sententiam principium ac fundamentum est vestrae legis, funditus debeat aboleri; sed, si nova lex tenet re quod vetus significavit specie, teneamus utramque; sed nostra lex prohibet comedi porcum, et vestra lex admitti peccatum; abstineamus a porco pariter et peccato.* – Vgl. auch Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 34f. Ed. *Abulafia / Evans*, 15, Z. 20–25: *Vt seruemus alterum, que ratio est damnare alterum? Seruemus litteram, seruemus et littere figuram. Maneat paruo sensui nostro littera, maneat et uestro, atque addatur spiritualis et concessa uobis a Deo mysterii latentis intelligentia. Abstineamus a porco, quia lex iubet, abstineamus et ab eo, si quod est, quod per porcum significatur, peccato.*

Während die christlichen Disputanten in realen Glaubensauseinandersetzungen den hochgebildeten Juden anscheinend häufig unterlagen,[33] ist das Ziel der lateinischen polemischen Literatur die Überzeugung des (christlichen) Lesers als eines ‚extratextuellen Gesprächspartners‘ von der Überlegenheit des Christentums. Doch im Weg, über den diese Überzeugung erreicht werden soll, unterscheidet sich der Dialog vom Traktat, dessen monologisierende Autorenstimme kein innertextliches Gegenüber hat.[34] Der Leser ist die einzige Instanz, die über die Tragfähigkeit der im Traktat vorgebrachten Argumente befinden kann. Ein Dialog hingegen, für den sich die Wahrheit einer Position in der Einigung der Beteiligten erweist, muss die Richtigkeit der Argumente durch die gegenseitige Zustimmung der Figuren performativ, das heißt durch die Darstellung der Interaktion, bestätigen. Natürlich ist es prinzipiell möglich, Dialogtexte auch so aufzubauen, dass nicht eine Figur das ‚Sprachrohr‘ der Position ist, die als wahr ausgewiesen werden soll, sondern dass diese Position aus dem Verhältnis der Personen zueinander extrapoliert werden muss. „The views of the author of a drama or dialogue“, formuliert Leo Strauss sehr treffend, „must not, without previous proof, be identified with the views expressed by one or more of his characters, or with those agreed upon by all his characters or by his attractive characters. The real opinion of an author is not necessarily identical with that which he expresses in the largest number of passages. In short, exactness is not to be confused with refusal, or inability, to see the wood for the trees.“[35] Diese Möglichkeit ist für die Religionsdialoge des 11. und 12. Jahrhunderts jedoch nicht oder doch nur sehr begrenzt gegeben. Denn zum einen setzt der Wahrheits-

33 Diese Überlegenheit der jüdischen Gesprächspartner spiegelt sich in den Bedenken, die Polemik und Kirchenrecht gegen interreligiöse Kontroversen äußern. Vgl. etwa Anonymi tractatus. Ed. *Migne*, 749b: *Scribimus ergo non ut nostra laudentur, sed ne Judaeis risum nostrae imperitiae praebeamus, qui toties nobis insultant, et quodammodo cum Goliath dicunt: Eligite ex vobis unum qui ineat nobiscum singulare certamen*; Petrus von Blois, Contra perfidiam judaeorum. Ed. *Migne*, 825d: *Utinam nemo qui exercitatos non habeat sensus cum haeretico disputet aut Judaeo! Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta haeresum seges circumquaque silvescit.* Ebd., 826d–827a: *Si enim in theatrum pugnae vulgaris solus et inermis introeas, imminet tibi periculum si succumbas. Si autem viceris inimicum crucis Christi, non ideo convertetur ad cor.* – Vgl. für das Kirchenrecht beispielsweise den Beschluss des Konzils von Tarragona 1233, der den Laien verbietet, öffentlich oder privat über den katholischen Glauben zu diskutieren. Diese regionale Regelung wird in einer Bulle Alexanders IV. auf die gesamte Christenheit ausgedehnt. Vgl. dazu *Dahan*, Polémique (1991), 43f. Das Konzil von Wien 1267 untersagte den Juden, mit *simplicibus* in Dispute über den katholischen Glauben einzutreten. Vgl. dazu *Schreckenberg*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 13.–20. Jh. (1994), 228.

34 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Häsner*, Dialog (2004), 21: „Die Überlagerung mindestens zweier Kommunikationsebenen, einer äußeren [zwischen Autor und Leser] und einer inneren [zwischen den Personen des Dialogs] , und deren unterschiedlicher deiktischer Systeme ist damit die für Dialoge grundlegende und nicht weiter reduzible Bedingung bedeutungskonstitutiver Relationen, die nicht in Funktionen der Theoriebildung, der Generierung von Propositionen und deren logischer Verknüpfung aufgehen, sondern semantische Überschüsse erzeugen oder erzeugen können.“

35 *Strauss*, Persecution (1988), 30. Vgl. zum Verhältnis von Teil- und Makroproposition im Dialog *Hempfer*, Lektüren (2002), 20f.

anspruch, den der Gesprächsgegenstand Religion impliziert, den Christen in den Besitz der Wahrheit und gestattet ihm, diese zu artikulieren. Zum anderen identifizieren sich die Dialogautoren häufig mit der christlichen Figur ihrer Schriften.[36] Beides macht es wahrscheinlich, dass sich die Verfasser selbst zu Vertretern jener Positionen machen, die sie als wahr erweisen wollen. Die Aufgabe der christlichen Figur ist mithin die Verkündung der Wahrheit, die sie von Anfang an kennt und deren Bestätigung durch Zustimmung die Aufgabe der jüdischen Figur ist.

Trotz dieses ungleichen Zugangs zur Wahrheit und der agonalen Grundhaltung können die Dialoge nicht umhin, zum Zwecke der Überzeugung eine verbindende Basis zwischen den Gesprächspartnern herzustellen. Denn ein Argument kann nur dann als solches funktionieren, wenn es in seinen Prämissen auf Überzeugungen rekurriert, die von beiden Seiten geteilt werden.[37] Nicht „die Abwesenheit eines vorgegebenen Ziels",[38] also die Freiheit von einer dogmatischen Festlegung des Argumentationszwecks ist die wesentliche Eigenschaft des Dialogs, sondern die ihm innewohnende Notwendigkeit, eine intersubjektive Grundlage als Ausgangspunkt der Streitsache zu bestimmen. Auch die asymmetrische Gesprächssituation, wie sie in den jüdisch-christlichen Religionsdialogen ausnahmslos inszeniert ist, gewinnt ihren Reiz erst dadurch, dass der Überlegene seine Überlegenheit an einem Gesprächspartner erweist, der in der Lage ist, diese Dominanz auch zu erkennen und sie zu bestätigen. Sei also die Ungleichheit der Partner auch noch so frappierend, der literarische Dialog erhebt sich auf einer Basis intersubjektiver Gemeinsamkeit zwischen seinen Figuren. Um die Wahrheit des christlichen Glaubens unabweislich darzutun, setzen die Dialoge daher oft damit ein, die Regeln der Glaubenskontroverse zu definieren, gleich der Außengrenze eines Turnierplatzes, die in den Staub gezeichnet wird, um den Raum künstlich-erbitterter Auseinandersetzung zu kennzeichnen. Ohne diese Einigung auf einen gemeinsamen Kampfplatz ist ein Treffen unmöglich.

Zu diesen Regeln der Auseinandersetzung zählen unter anderem Umgangsformen, wie sie in den Schulen erprobt werden: „Auch beim Studium der freien Künste," gibt Crispins Christ zu bedenken, „halten sich die Studienanfänger gegenüber der Autorität (ihrer Lehrer) zurück, und es wird ihnen nicht erlaubt, sofort einen eigenen Standpunkt zu vertreten und Thesen anderer zu bestreiten. Vorher müssen sie erst etwas von den Dingen

36 Vgl. Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 3. Ed. *Abulafia / Evans*, 9, Z. 4–6: *pagine commendans que Iudeus quidam olim mecum disputans contra fidem nostram de lege sua proferebat et que ego* (…) *respondebam.* Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1103a: *visum est mihi congruum hanc quaestionem exsequi more dialogi, ut Judaeus quaesivit et ego respondi; et quia Judaeus Leo, et ego dicor Odo, per primas litteras nominum distinctio fiat personarum.* [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1045a: *tandem cogente amore frequenter illi* [*Judaeo*] *suadebam.* Dies ist selbstverständlich auch der Fall bei Petrus Alfonsis Gespräch mit seinem Alter ego Moses. Vgl. etwa Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 3, Z. 14–20.

37 Vgl. *Rühl*, Interaktive Dynamik (1999), 5f.

38 *Drews*, Dogmatischer oder emergenter Dialog (2004), 371. Vgl. zur Kritik dieser Auffassung von Dialog auch *Heyden*, Christliche Transformation (2009), 206f.

selbst zur Kenntnis genommen haben, um sich so besser darauf zu verstehen, Fragen zu stellen und Antworten zu geben.“[39] Diese Anlehnung an Formen der Schuldisputation scheint jedoch eher eine Ausnahme zu sein. Häufiger hingegen sind Aufforderungen zum geduldigen gegenseitigen Zuhören, auf das sich beispielsweise die Gesprächspartner in den Dialogen des Pseudo-Wilhelm und des diesem Pate stehenden Gilbert Crispin verpflichten.[40] Auch die Einigung darauf, der Zustimmungs- oder Unmutsbekundungen eines Publikums nicht zu achten, ist ein Bestandteil des ‚Regelwerks‘.[41] Die Kontroverse soll nicht durch äußere Einflüsse entschieden werden, sei es durch die Interventionen eines Publikums, sei es durch die Dominanz eines der Interlokutoren, sondern allein durch das Einhalten festgelegter Grundsätze, die gegebenenfalls auch während des Gesprächs eingefordert werden können,[42] und durch die Anwendung von Mitteln, die beiden zur Verfügung stehen. Die gemeinsame Grundlage des Glaubensstreites bestimmt sich nach der ‚Schnittmenge‘ zwischen den Gesprächsteilnehmern. Im Gespräch mit einem Heiden, der keine Offenbarung anerkennt, kann der Rekurs auf die Heilige Schrift selbstverständlich keine argumentative Rolle spielen. „Nimm ein für alle Mal zur Kenntnis“, verlangt der Heide in Gilbert Crispins ‚Disputatio cum gentili‘: „Eure Gesetze und Schriften ziehe ich nicht in Betracht, und den aus ihnen abgeleiteten Anspruch erkenne ich nicht an. Du ziehst also nicht meine Gesetze und Schriften in Betracht[,] und ich leite keinerlei Anspruch aus ihnen ab. (...) Folglich haben wir auf einer Ebene gleichberechtigt miteinander zu sprechen, ohne auf die Autorität eurer Schriften zu achten. CHRIST: Gut, lassen wir also die Autorität unserer Schriften unberücksichtigt, solange bis Gott es uns ermöglicht, uns gemeinsam auf sie zu beziehen. Lass uns der Vernunft als unserem Richter folgen (...).“[43] Für den Glaubensstreit zwischen Juden und Christen bot sich

39 Diese Aussage findet sich nicht in der ‚Disputatio iudei et christiani‘, sondern in ihrem „companion-piece“ (Abulafia), der ‚Disputatio cum gentili‘. Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 15. Ed. *Abulafia / Evans*, 65, Z. 34–66, Z. 4: *In studiis quoque artium liberalium cedunt auctoritati qui ad studium accedunt nec permittitur eis ut statim contendant, opponant et obtendant, donec circa rerum ipsarum notitiam aliquantisper affecti querere ac respondere melius sciant et possint.* – Die Übersetzung folgt hier und im Folgenden Gilbert Crispin, Disputatio. Ed. *Wilhelm / Wilhelmi*.

40 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 11. Ed. *Abulafia / Evans*, 10, Z. 28: [*JUDAEUS:*] *toleranti animo mecum agas.* Ebd., 11, Z. 17f.: [*CHRISTIANUS:*] *Sed a te uice pari requiro, ut mecum animo patienti agas.* [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1045b–c: [*JUDAEUS:*] *Si patienter me velles audire et meis quaestionibus aequanimiter respondere.* Ebd.: [*CHRISTIANUS:*] *Hoc idem requiro a te ut patienter me audias.*

41 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 15. Ed. *Abulafia / Evans*, 11, Z. 22: *Nec hominum acclamationes curo.*

42 Vgl. Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 7, Z. 38f.: *Veritatem itaque tenentes vanitatem vitemus, quoniam in rationis exordio sic uterque statuimus.*

43 Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 8f. Ed. *Abulafia / Evans*, 63, Z. 19–64, Z. 3: *Semel accipe dictum: leges ac litteras uestras non recipio, neque sumptas ab eis auctoritates accipio. Nec tu quidem meas recipis, nec ullam auctoritatem sumo ab eis.* (...) *Propterea quisque uestrum legis sue sibi tollit aput nos testimonium. Itaque, omissa Scripturarum uestrarum*

allerdings das Alte Testament als fast natürlicher Bezugspunkt an, da man in ihm einen von beiden Religionen als Offenbarung aufgefassten Text besaß.[44] „Über das Neue Testament", heißt es in einem anonymen, um 1166 entstandenen ‚Tractatus adversus judaeum', „dürfen wir uns mit ihnen [den Juden] auf keinen Streit einlassen. Vielmehr sollten wir das, was wir ihnen entgegenhalten, dem Alten Testament entnehmen, sodass sie dem zustimmen, was sie nicht werden bestreiten können."[45] Auch das jüdische Alter ego des Petrus Alfonsi fordert von seinem christlichen Gesprächspartner, wenn er eine Schriftstelle anführe, möge er dies gemäß der hebräischen Bibel tun. „Das [zu tun] weigere ich mich sicherlich nicht", antwortet der Christ. „Denn ich begehre sehr, dich mit deinem eigenen Schwerte zu töten."[46] Diese Unbestreitbarkeit der alttestamentarischen Überlieferung ist den Disputanten gemeinsam: „Ich selber räume ein," sagt der Jude bei Gilbert Crispin, „dass es die größte Torheit, ja sogar Verrücktheit wäre, wenn einer von uns den eindeutigen Beispielen der Schriftzeugnisse und den allgemein anerkannten Auslegern Widerstand leisten würde."[47] Entsprechend müssen strittige Punkte, wie etwa der Aufenthalt der ehrwürdigen alttestamentarischen Väter in der Hölle, dem Juden mit der Autorität seiner „eigenen Bücher" dargetan werden.[48] Die patristische Literatur konnte keine vergleichbare Autorität beanspruchen, da sie der Jude jederzeit als ausschließlich

auctoritate, ex equo disputemus pari oratione. CHRISTIANUS: *Omittamus igitur Scripturarum nostrarum auctoritatem, donec congruam det nobis Deus inde agendi facultatem. Iudicem sequamur rationem* (…).

44 Den christlichen Polemiken des 12. Jahrhunderts ist das außerbiblische Schrifttum des Judentums – insbesondere Talmud und Mischna – noch weitgehend unbekannt. Eine Ausnahme ist der Konvertit Petrus Alfonsi. Doch Petrus Venerabilis ist nach Alfonsi der erste christliche Autor der den Talmud namentlich zitiert. Vgl. dazu *Dahan*, Intellectuels (1990); *Cohen*, Living Letters (1999), 259f.

45 Anonymi tractatus. Ed. *Migne*, 749c: *De Novo Testamento cum eis nequaquam debemus inire conflictum; sed quidquid eis opponemus de Veteri Testamento sumendum est, ut cum* [sic] *conventi fuerint super his quae negare non poterunt.* Vgl. dazu *Schreckenberg*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 13.–20. Jh. (1994), 202–206; *Dahan*, Intellectuels (1990), 440. Vgl. auch Petrus von Blois, Contra perfidiam judaeorum. Ed. *Migne*, 828a: *Propositi nostri est non intexere de sancta Trinitate et individua unitate tractatum, sed eas duntaxat legis ac prophetarum sententias et auctoritates inducere, quibus adversarii orthodoxae fidei confutentur* (…).

46 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 4, Z. 17–23: *M*[OSES:] *Hoc etiam, si placet, imploro, quod, si aliquam de scripturis auctoritatem attuleris, secundum veritatem Hebraicam hoc facere velis. Quod si aliter facias, me non recepturum esse cognoscas. Sed et ego si aliquam iuxta quod apud nos est tibi adducam, et ut eam volo recipias, et quod verum agnoveris, nullatenus contradicas. P*[ETRUS:] *Et hoc ego certe non abnego, tuo namque ipsius gladio occidere te multum cupio.*

47 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 119. Ed. *Abulafia / Evans*, 40, Z. 5–7: *Ipse quidem fateor summe ineptie, immo dementie esse, seu me seu te contra euidentia Scripturarum exempla et auctoritates resistere* (…).

48 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1050d: *hoc* [*moram patrum in inferno*] *ipsum librorum tuorum auctoritate probabo.* Vgl. auch ebd., 1051a: *Ecce tres idoneos testes tuae legis tibi produxi*; ebd., 1055d: *Hoc* [*adventum Christi*] *ex tuorum auctoritate librorum satis ad probandum est facile.*

christliches Schrifttum zurückweisen konnte. Der Christ in Pseudo-Willhelms ‚Dialogus‘ beispielsweise fordert den Juden auf, eine „unserer Autoritäten“, in diesem Fall Gregor den Großen, anzuhören. Doch da er hiermit aus dem gemeinsamen ‚Turnierfeld‘ ausbricht, fügt er an den Imperativ zuzuhören sogleich das relativierende *si vis*, „wenn du willst“, an.[49] Die argumentative Kraft des Gregor-Zitates ist keine zwingende, sondern lediglich eine gewissermaßen freiwillige. Trotz dieses Bewusstseins für den unterschiedlichen Zugang zur Schrift werden in den Dialogen häufig auch neutestamentarische Stellen zitiert und das, was die Christen ihrem jüdischen Gesprächspartner entgegenhalten, mit „Zeugnissen seines und unseres Gesetzes“ belegt.[50]

Dieses Ungleichgewicht ist aber vom christlichen Dialogteilnehmer nicht zur Benachteiligung seines jüdischen Gegenübers intendiert, sondern ergibt sich aus der typologischen Exegese, nach der das Neue Testament der Schlüssel zum Verständnis des Alten ist. Den Christen ist durchaus bewusst, dass diese Form der Auslegung gegenüber den jüdischen Dialogfiguren der Begründung bedarf und so versuchen sie, die Notwendigkeit einer „von Gott gegebenen“ allegorisch-typologischen Lesart. der Schrift gegenüber einer „menschlichen“,[51] literalen, den Juden zugeschriebenen Auslegung auf verschiedene Weise aufzuzeigen.[52] Da die Juden die Schrift nur *carnaliter*, nicht *spiritualiter* auslegten, wendeten sie sich, so Petrus Alfonsi, lediglich der „schlichten Oberfläche“ der Schrift zu (*solam legis superficiem attendere*).[53] So bestätigt die Exegese den christlichen Lesern das Vorurteil von der jüdischen Fleischlichkeit, der der geistige Sinn der göttlichen Offenbarung verschlossen sei.[54] Ausgangspunkt ist dabei der mehrfache Schriftsinn, der drei oder vier Dimensionen der Bibelexegese

49 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1055c: *Audi si vis quod inde quidam de nostris auctoribus ait: divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Siehe dazu unten 289, Anm. 113.

50 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1045b: *quod dicebam, suae legis et nostrae testimoniis approbabam* (…).

51 Die Opposition „menschlich“ versus „von Gott gegeben“ bei Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 16. Ed. *Abulafia / Evans*, 11, Z. 27f.

52 Dass es sich bei der angeblichen Buchstabentreue der Juden um eine Fremdzuschreibung handelt, belegt die Argumentation mit der die jüdischen Gemeinden Frankreichs nach den Talmudprozessen um die Mitte des 13. Jahrhunderts ihre nicht-biblische Überlieferung zu retten versuchen: Ohne den Talmud seien sie nicht in der Lage, das Mosaische Gesetz richtig auszulegen. Vgl. dazu *Dahan*, Intellectuels (1990), 480.

53 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 5, Z. 10f.: *P*[ETRUS:] *Quoniam video eos solam legis superficiem attendere et litteram non spiritualiter sed carnaliter exponere, unde maximo decepti sunt errore.* Ebd., 52, Z. 31–37: *P*[ETRUS:] *Quicquid autem in tenebrosis dictis prophetarum multis potest accipi modis, ita ut quis ea exponens nec a scripturę testimonio nec a rationis exorbitet semita, nichil est inconveniens, si quis ex diverso sed iusto exposuerit sensu. Si cuius autem talis sit expositio, quę vel a scriptura vel a ratione aut sit aut videatur extranea, ea iusto iudicio carere viribus est estimanda. Quoniam ergo tua explanatio tam scripturę quam rationi invenitur contraria, equitatis iudicio est repellenda.*

54 Vgl. zum Vorwurf der Fleischlichkeit *Abulafia*, Jewish Carnality (1998); *Dies.*, Bodies (1994).

unterscheidet.[55] Doch im Unterschied zu diesem Instrument der Schriftauslegung lässt der Christ nicht mehrere Sinndimensionen nebeneinander bestehen, sondern versucht zu zeigen, dass einige Bibelstellen die literale Lesart, die dem Juden zugeschrieben wird, unmöglich machen, weil durch ihre Anwendung Widersprüche in der Offenbarung entstünden: Wenn Gott alles gut geschaffen hat, warum sollen dann manche Tiere rein, andere aber unrein sein?[56] Warum baut Mose seinem Gott Altäre aus allen möglichen Materialien, nur nicht aus Erde, wie ihm befohlen wurde? Gegen Gottes Gebot wird er ja wohl kaum handeln.[57] Widersprüche dieser Art sind es, die nach Auflösung in der allegorischen Deutung verlangen, die wiederum dadurch möglich wird, dass das Alte Testament durch das Erscheinen Christi gewissermaßen neu beleuchtet worden ist. Die christliche typologische Deutung der Propheten und Gesetzesbücher belegt sich gleichsam selbst. „Denn was im Alten Testament unter figürlicher Rede lange verborgen war, das ist im Neuen durch Gottes Gnade und die Präsenz der Dinge deutlich gemacht worden", heißt es bei Pseudo-Wilhelm.[58] Zwar wird das Neue Testament als Text aus der Debatte ausgeschlossen, aber die durch das Neue Testament legitimierte typologische Hermeneutik wird eben nicht ausgeschlossen. Wie sehr sich die christlichen Dialogautoren bewusst waren, dass diese Form der Argumentation kein ‚Fairplay' mehr war, zeigt die Inszenierung des Widerspruchs, der fast unfehlbar auf die typologische Bibelauslegung folgt. „Es ist höchst erstaunlich," wendet der Jude bei Pseudo-Wilhelm ein, „woher ihr Christen all das nehmt. Denn diese Stelle [Dtn 18,15] spricht vom Propheten und nicht von Christus; vielmehr hat Moses hier von Josua gesprochen. Was also verkehrst du die Schrift nach deinem Belieben?" Ja, er geht noch weiter und fordert: „Es muss die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, dass ihr viel Geschwätz daherredet und bei der Interpretation der göttlichen Schriften nach eurem

55 Vgl. zum mehrfachen Schriftsinn *Peppermüller*, Art. Schriftsinne (2003); *Meyer*, Art. Schriftsinn (1992). Nicht immer ist die typologische Auslegung zwingend, sondern *innumera sunt* [*sententiae*] *quorum quaedam allegorice, quaedam vero moraliter, quaedam autem sola littera valeant aestimari*; [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1048c.

56 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 17. Ed. *Abulafia / Evans*, 12, Z. 1–5: *Cum enim peracta creatione mundi Moyses dicat: ‚Vidit Deus cuncta que fecerat et erant ualde bona', quomodo in discretione animalium postea scribit hec munda et illa animalia esse inmunda, his uti permittit, illa non solum non tangere, sed eum, qui tetigerit, morte multari et puniri mandat? Quod enim est inmundum, quomodo est ualde bonum?*

57 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 20–22. Ed. *Abulafia / Evans*, 12, Z. 25–13, Z. 17: *In Exodo, inter alia precepta de faciendo altari, Dominus Moysi ita precepit: ‚Altare de terra facietis mihi et offeretis super illud holocausta et pacifica uestra.'* [Ex 20,24] (…) *Quomodo ergo Dominus iubet, ut altare de terra faciatis et super illud holocausta uestra offeratis, econtra Moyses fecit altare thimiamatis ligneum, fecit et altare holocausti ligneum? fecit altare eneum, fecit et aureum, fecit aliquando etiam et lapideum? Multum itaque aduersum uidetur, ut aliud et aliter quam Dominus per Moysen iubet ab ipso Moyse agatur. Altius ergo quam littera sonat et hec accipi oportet.*

58 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1048a: *quod enim in Veteri Testamento sub figuris diu occultatum est, in nova idipsum Dei gratia et rerum praesentia propalatum est.*

Belieben vorgeht.“[59] Auch der anonyme Fortsetzer Gilbert Crispins formuliert den Unwillen des Juden in drastischen Worten: „Wo immer ihr wollt, setzt ihr Allegorien und sprachliche Figuren voraus. Und wo immer der buchstäbliche Sinn eurem Verständnis widerspricht, behauptet ihr, dass das, was der buchstäbliche Sinn meint, unter Allegorien und sprachlichen Figuren verborgen ist. Und ihr legt ihn auf diese Weise ganz nach eurem Belieben aus. Bei dieser Vorgehensweise, sage ich, könnt ihr die Schriften an alles, was ihr wollt, angleichen. Denn ihr ordnet euer Verständnis nicht der Schrift unter, sondern unterwerft die Schrift eurem Verständnis.“[60] Der Vorwurf der Beliebigkeit – *ad uestrum arbitrium legis* (...) *obseruantiam determinatis*[61] – wird immer wieder durch das jüdische Dialogpersonal erhoben, das damit einen Topos jüdischer anti-christlicher Polemik wiedergibt.[62]

Diesem Vorwurf versuchen die Christen zu entgehen, indem sie oft eine besonders dunkle Stelle des Alten Testaments heranziehen, die durch ihre Widersprüchlichkeit in sich die Absurdität rein buchstäblicher Auslegung augenfällig werden lassen soll. „Wir sagen,“ belehrt Crispins *Christianus* seinen Gesprächspartner, „dass die Gebote des Gesetzes nach dem von Gott geschenkten Verständnis der Schrift zu verstehen sind. Wenn wir sie nämlich nach dem menschlichen, buchstäblichen Schriftsinn nehmen, bemerken wir, dass sich vieles widerspricht und stark mit sich im Streit liegt.“[63] „Im Gesetz und den Propheten“, so heißt es bei Pseudo-Wilhelm, „steht vieles Verschiedene, ja sogar Entgegengesetzte geschrieben, was wörtlich genommen keinen Bestand haben kann, weshalb es eine spirituelle Auslegung erfordert. Aus den zahllosen Stellen setze ich dir eine vor, damit du durch dieses Beispiel andere Stellen ähnlich anzuschauen befähigt werdest. König David gibt im Psalter folgendes Gleichnis: ‚Wie

59 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1054c: *[I]n quibus advertendum est quod multa inepta profertis, et Scripturas interpretando divinas pro voluntate disponitis.* Das vorhergehende Zitat ebd., 1049b: *Valde mirandum est unde vos Christiani talia praesumitis, nam hoc de propheta dicit non de Christo, sed de Josue Moyses dixit; ut quid ergo Scripturam pro tua voluntate pervertis?*

60 Continuation of the Disputation, § 16. Ed. *Abulafia / Evans*, 58, Z. 8–13: IVDEUS: *Quia, ubicunque uultis, alegorias et figuras ponitis et, ubicunque littera sensui uestro repugnat, aligoriis et figuris litteram obuolutam esse dicitis et ad libitum uestrum exponendo explicatis, ista, inquam, consideratione Scripturas potestis accomodare ad quecunque uultis. Non enim sensum uestrum Scripture subditis, sed sensui uestro Scripturam subponitis.* Vgl. auch Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 119. Ed. *Abulafia / Evans*, 39, Z. 26–40, Z. 10: *Si fas est Christianis hoc modo Scripturas de Christo legere et interpretari, multo plura inuenietis, que ita quoque modo poteritis interpretari.* (...) *Nam, reuera, uos Christiani multa profertis de lege et Prophetis, que non sunt scripta in lege et Prophetis.*

61 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 14. Ed. *Abulafia / Evans*, 11, Z. 12f. Vgl. ganz ähnlich auch Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 104, Z. 18f.: *Quare iam amplius tibi aliquid obiecerem, cum tu auctoritates meas omnes ad tuam explanes voluntatem?*

62 Vgl. dazu *Dahan*, Intellectuels (1990), 481.

63 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 16. Ed. *Abulafia / Evans*, 11, Z. 27–29: *Diuino quidem sensu legis mandata intelligenda esse dicimus, quia, si humano ea omnia sensu et ad litteram accipimus, multa sibi inuicem aduersantia et multum repugnantia uidemus.*

der Tau des Hermon, der auf den Berg Zion niederfällt' [Ps 133,3]. Ihr seht ein, dass es dem historischen Schriftsinn nach verstanden [*secundum historiam*] ganz unmöglich wäre, dass der Tau des Berges Hermon sich auf den Berg Zion niedersenkt. Da es also wörtlich nicht aufgefasst werden kann, muss es allegorisch gemeint sein. Und es bedeutet, dass der Tau des Berges Hermon auf dem Berg Zion niedergeht wie Gottes Gnade, die die Dürre der Herzen benetzt".[64] Mit dieser Stelle will Pseudo-Wilhelm exemplarisch erweisen, dass ihre buchstäbliche Deutung logische Widersprüche produziert und daher jeder Vernunft entbehrt. Der Tau des Berges Hermon ist eben der Tau des Berges Zion, sobald er auf diesem niedergeht. Die Wahrheit der christlich-figurativen Auslegung erweist sich durch ihre Notwendigkeit, und diese wiederum erweist sich in der Unmöglichkeit, logische Widersprüche innerhalb der Schrift zu denken. Indem die *Christiani* der Dialoge auf diese Weise anstreben, die figürliche Auslegung des Alten Testaments als zwingend zu erweisen, bemühen sie sich darum, den gemeinsamen Kampfplatz, der die Grundlage des Gespräches mit dem Juden bildet, nicht zu verlassen. Die Vernunft als Einsicht in die Notwendigkeit ist dabei das Band, das die zwei prinzipiell der Vernunft fähigen Personen verbindet.

Der Anwendung der Vernunft ist die jüdische Figur durchaus fähig. Wie der Jude die Anforderungen der Rationalität an den Gang der Argumentation erkennt,[65] so fordert er sie offensiv von seinem Gesprächspartner ein: „Ich verlangte nämlich von dir, dass du mittels der Vernunft zeigst, aufgrund welcher Notwendigkeit der Sohn Gottes Mensch geworden ist (...)."[66] Wenn er, der Jude, am christlichen Standpunkt etwas erkenne,

64 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1048b–c: (...) *in lege et prophetis multa diversa, imo adversa scripta sunt, quae ad litteram minime stare possunt, quare spiritualem sensum petunt, de quibus innumeris unum tibi proponam ut hoc agnito caetera similiter valeas intueri. Rex David in psalterio quamdam similitudinem faciens ait: Sicut ros Hermon qui descendit in montem Sion; hoc secundum historiam quantum sit impossibile satis advertitis ut ros montis Hermon descendat in montem Sion. Quia igitur litteraliter stare non potest, congruit ut allegorice proferatur et dicatur quod ros montis Hermon tunc descendit in montem Sion, cum Dei gratia quae arentia corda rigat* (...). Bemerkenswert ist die im ersten Satz des Zitats vollzogene Umkehrung der Formel *diversi sed non adversi*, mit der seit der Mitte des 11. Jahrhunderts das Verhältnis der patristischen Autoritäten zueinander beschrieben wurde. Vgl. dazu *Silvestre*, Diversi sed non adversi (1964). Anders als unter den Kirchenvätern gibt es für Pseudo-Wilhelm in der hebräischen Bibel jedoch keine Einheit des Sinns, welche die Widersprüche der biblischen Texte aufzuheben in der Lage wäre. Sie müssen vielmehr durch die metaphorische, das heißt durch die christliche Form der Exegese aufgelöst werden. – Vgl. auch Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 16. Ed. *Abulafia / Evans*, 11, Z. 27–29: *Diuino quidem sensu legis mandata intelligenda esse dicimus, quia, si humano ea omnia sensu et ad litteram accipimus, multa sibi inuicem aduersantia et multum repugnantia uidemus*. Siehe dazu oben 273, Anm. 51.

65 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1054c: *Quia nunc rationis ordo competit ut jam de virginis partu colloquamur, dic mihi quomodo contra naturam parere potuit, quae, sicut ipse dicis, auctorem naturae generavit.*

66 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1070b: *petii a te ratione monstrare qua necessitate Dei Filius factus est homo.*

was fraglich sei, heißt es an anderer Stelle bei Pseudo-Wilhelm, werde er nicht zögern, dem etwas entgegenzuhalten. Dem aber, was die Vernunft seines Gegenübers wahrheitsgemäß kundtue, werde er seine Zustimmung nicht verweigern.[67] Doch bei Gilbert Crispin, dessen Text ‚Disputatio iudei et christiani‘ unter den hier betrachteten Dialogen wohl den versöhnlichsten Ton anschlägt, ist von zustimmenden Antworten des Juden nicht die Rede. Kein einziges Mal pflichtet der Jude seinem christlichen Gesprächspartner bei. In der anonymen ‚Continuatio‘ protestiert der Jude sogar zuweilen gegen den (vermeintlich) mangelhaften Vernunftgebrauch des Christen: „Du hattest dich bei dem, was zu sagen war, auf die Vernunft berufen, hattest mit ihrer Hilfe auf die vorgegebenen Fragen geantwortet. Doch dein Schluss bringt jetzt alles durcheinander. Denn du tust Gott Unrecht.“[68] Auf diese Vorwürfe kann der Christ allerdings stets nachweisen, dass er doch im Recht ist. Ebenso sind die Juden der Religionsdialoge in der Lage, klug, umsichtig und scharfsinnig zu argumentieren und auf diese Weise das gemeinsame Gespräch voranzubringen. Die ‚Disputatio‘ Odos von Cambrai dreht sich um die Frage der Inkarnation, deren Notwendigkeit der Jude Leo zu bestreiten versucht. Wenn Gott die Menschen aus dem Paradies vertrieb, so argumentiert Leo, sie mit der Sterblichkeit bestrafte und sie ihr Brot fortan im Schweiße ihres Angesichts erarbeiten ließ, dann dienten diese Strafen der Sühne für das Kosten von der verbotenen Frucht. Folglich sei es überflüssig, dass Gott Mensch wurde, um die Menschen von ihrer Schuld zu erlösen, denn diese müsse mit der Strafe schon beglichen sein. Hingegen anzunehmen, die Strafe reiche zur Sühne der Sünde nicht hin, widerspreche der Gerechtigkeit Gottes.[69] Das Argument ist schlagend, da es mit den Attributen Gottes begründet, dass bestimmte Aussagen über Gottes Handeln unzulässig sind. Damit ist zwar nicht die Möglichkeit der Inkarnation angegriffen, sehr wohl aber ihre Notwendigkeit. Der Einwand Leos nötigt dem christlichen Gesprächspartner auf diese Weise eine subtile Differenzierung ab, um seine Position zu retten: Die Vertreibung aus dem Paradies und die mit ihr verbundenen Strafen genügen zwar, um die Sünde zu vergelten (*remissio*), jedoch nicht um Gott Genugtuung (*satisfactio*) zu geben, was die Voraussetzung für das Erlangen der Seligkeit ist.

67 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1060b: *Ego quidem desideranter te audiam, sic tamen ut si quid inquirendum vel opponendum tuae narrationi videro, prorsus non taceam: ut tamen non discredam, imo libenter obaudiam, quidquid tua ratio veritatis edicet.*

68 Continuation of the Disputation, § 22. Ed. *Abulafia / Evans*, 59, Z. 25–27: *Rationabiliter que dicenda erant dixeras, rationabiliter ad quesita responderas, [sed] finis turbat et confundit omnia: Deo quippe facis iniuriam.*

69 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1105a–b: *Si has poenas Deus homini dedit pro peccato, aut sufficiant ad expiationem peccati, aut non sufficiant. Si sufficiunt, sequitur ut expiato peccato perveniamus ad gloriam coelestem sine Christo vestro; si non sufficiunt, dicendus est Deus inconvenienter poenas injunxisse quae ad expiationem peccati non sufficiunt. Quod quia nefas est de Deo dicere, probatur quod sapiens Deus, secundum peccati modum, modum exposuit poenarum. Justus enim Deus justam debuit facere vindictam, quae nec peccato minor esset, nec modum excederet. Non debuit minus punire peccatorem justus, nec magis quam merebatur pius.*

Diese Fähigkeit des jüdischen Dialogpersonals, die Spielregeln des gemeinsamen Gesprächs korrekt anzuwenden, erkennen auch die christlichen Interlokutoren an. Sie verteilen nicht selten Lob für klug gestellte Fragen, durchdachte Antworten oder auch passend gewählte Beispiele.[70] „[W]as er vorbrachte, war in sich stimmig und geschlossen," schreibt Gilbert Crispin über seinen jüdischen Gesprächspartner, „und nicht weniger folgerichtig entwickelte er seine Gegenargumente Schritt für Schritt. Unsere Antwort aber folgte seinem Gedankengang in enger Anlehnung".[71] Dieses anerkennende Lob, das die christlichen Figuren zuweilen äußern, bedeutet selbstverständlich nicht, dass der Jude Recht behielte. Gelobt wird er meist dann, wenn er aus eigener Kraft einsieht, was auch der Christ ihm hätte erklären können, wenn er also den Erläuterungen des Christen wie ein eifriger Schüler zuvorkommt. Auch harsche Kritik am Räsonnement des Juden wird nicht selten laut, was er sage, könne vor der Vernunft nicht bestehen.[72] Doch auf diese Verweise folgt fast immer eine Erläuterung, die den Juden zur Einsicht führt – denn von der Einigkeit der Gesprächspartner in den Voraussetzungen der Argumentation führt die Logik des Dialogs zur Einigung. Von einer intersubjektiv verbindlichen Basis aus entwickelt der Dialog eine Argumentation zwischen zwei grundsätzlich der Vernunft fähigen Partnern, an deren Ende der Jude überzeugt ist und wie hier in Petrus Alfonsis ‚Dialogi' bekennt: „Lange und ausgiebig haben wir über unser und euer Gesetz in Für- und Widerrede [*mutua altercatione*] disputiert, du hast alle meine Einwände, wie es sein muss, widerlegt und nichts konnte ich gegen dich ausführen."[73] Der Religionsdialog bedarf der Zustimmung des Juden, denn die Validität der vorgetragenen Argumente erweist sich nicht nur darin, dass der Leser von den vermittelten Inhalten überzeugt wird. Stattdessen tritt mit dem Juden eine weitere, innertextliche Instanz in das Spiel ein, an der sich die christliche Wahrheit bewähren muss. Die Einigkeit der intersubjektiven Ausgangsbasis des Gesprächs ist erforderlich, damit es Einigung geben kann; die Einigung wiederum ist erforderlich, weil sie dem Christen bestätigt, im Recht zu sein.

70 Vgl. etwa Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1105d: *Bene intellexisti*; [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1049d: *Modo bene dixisti*; ebd., 1061a: *Recte quaestionaris*; ebd., 1062a: *Cum ergo inquiris quare mentis ignavia hoc diabolo accidit, rectissime facis*; ebd., 1070b: *Recte memoraris*; ebd., 1072b: *Recte judicasti*, ebd., 1051a: *congruum exemplum dedisti*.

71 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 5. Ed. *Abulafia / Evans*, 9, Z. 16–19: *Et quoniam, que opponebat, conuenienter satis et consequenter opponebat, et ea, que opposuerat, non minus conuenienter prosequendo explicabat, nostra uero responsio uicino satis pede ad proposita illius respondebat.*

72 Vgl. etwa Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 35, Z. 25f.: *quam dixeras supra, nulla ratione stat firma*; ebd., 81, Z. 19f.: *falsum est quod dicis, et hoc per imperitiam astruitis, vel quia Deo nec reverentiam nec honorem exhibetis* (...).

73 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 142, Z. 12–14: *M*[OSES:] *Satis diuque de lege nostra et vestra mutua altercatione disputavimus, et obiectiones meas omnes, prout placuit, persolvisti, et nichil contra te explicare potui.*

Schlusssituationen oder Die Spannung zwischen Konsens und Konversion

Die Darstellung der Konversion des Juden als ultimative Bekräftigung der Einigung wäre die Konsequenz aus der inneren Logik der Dialoge. Wie stark die suggestive Kraft der Dialogform die Leseerwartungen bestimmt, zeigt das Fehlurteil John Tolans, eines Experten auf dem Feld jüdisch-christlicher Polemik im Allgemeinen und Petrus Alfonsis im Besonderen: „[A]lmost all works of medieval religious polemic [conclude] with the conversion of the adversary.“[74] Doch die Konversion bleibt aus und wird in fast keinem der Dialoge inszeniert. Sie scheint ebenso wenig eine Darstellungsoption zu sein wie die argumentative Niederlage des christlichen Gesprächspartners. Doch dieses Ende, das sich aufgrund des Dialogs nicht erwarten ließ, erzeugt eine Spannung in den Texten, die die Autoren unterschiedlich aufnehmen. Im Folgenden werden daher jene Situationen der Dialoge betrachtet, in denen die Bekehrung des jüdischen Personals zu erwarten wäre, in denen sie jedoch ausbleibt. Es versteht sich von selbst, dass dies meist die Schlusssituationen der Dialoge sind. Denn zum einen müsste der Argumentationsfluss, der in den Texten dargestellt wird, fast zwingend in die Einigung münden.[75] Zum anderen endet das interreligiöse Gespräch dort, wo nur noch zwei christliche Partner miteinander die Inhalte ihres gemeinsamen Glaubens zu ergründen suchen.[76] Dabei

74 *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 41.

75 Aus diesem Grund greift die Unterscheidung zwischen einem dogmatischen und einem emergenten Dialogtyp, wie sie Hartmut Westermann und Wolfram Drews für die Betrachtung mittelalterlicher Glaubenskontroversen vorgeschlagen haben, zu kurz. Mit diesen beiden Begriffen will Hartmut Westermann zwei „inkommensurable[.] gesprächstheoretische[.] Idealtypen“ bezeichnen (*Westermann*, Wahrheitssuche [1999], 179; das folgende Zitat ebd. Vgl. auch *Drews*, Dogmatischer oder emergenter Dialog [2004]). Während im dogmatischen Dialog „jeder Kombattant immer und ausschließlich den eigenen Sieg zu erringen sucht, der Gesprächspartner also gerade kein Partner, sondern ein Gegner ist, den es – mit welchen streitkünstlerischen Mitteln auch immer – zu überwinden gilt, sucht man [im emergenten Dialog], dem Ort geteilter Wahrheitsvergewisserung, in gemeinsamer Denkanstrengung nach dem, was allen Gesprächspartnern nach kritischer Prüfung als der am besten gegründete, als der ‚schriftfeste‘ Logos erscheint.“ Diese Bestimmung von Emergenz und Dogmatismus leistet jedoch eben jener ethisch-normativen Aufladung des Dialogbegriffs und damit einer anachronistischen Rückprojektion heutiger Ansprüche an Kommunikationskompetenzen und Toleranz auf das mittelalterliche Gesprächsverständnis Vorschub, die wir eingangs kritisiert haben. Insofern die Religionsdialoge auf den Erweis der Wahrheit einer Position abzielen, sind sie alle dogmatische Dialoge in diesem Sinne. Die Unterscheidung zwischen emergentem und dogmatischem Dialogtyp, wie sie in der Argumentationstheorie gebildet wurde, kommt hingegen ohne einen ethischen Beiklang aus. Ihr geht es um die Frage, ob die Basis geteilter Überzeugungen, die die Voraussetzung verbaler Auseinandersetzung ist, selbst Gegenstand der Aushandlung in der Diskussion ist oder aber aus der Kommunikation ausgeklammert wird. Vgl. dazu *Rühl*, Emergent vs. Dogmatic Arguing (2001); *Ders.*, Arguing (2002); *Ders.*, Interaktive Dynamik (1999).

76 Im Falle des Pseudo-Wilhelm zeigt sich, dass die ‚Schlusssituation‘ in etwa in der Mitte des ‚Dialogus‘ zu suchen ist, nämlich dort, wo das Religionsgespräch endet und in ein Lehrer-Schüler-Gespräch übergeht. Siehe dazu unten 287.

sollen die Texte einzeln betrachtet und in ihrer Besonderheit vorgestellt werden. Sie alle über einen Kamm zu scheren hieße, die Kreativität missachten, mit der die vier Autoren auf originelle Weise mit dieser Spannung zwischen Konsens und Konversion umgehen.

Gilbert Crispin oder Das Ende verlangt die Fortsetzung

Die ‚Disputatio iudaei et christiani' des Gilbert Crispin entstand vermutlich 1092/1093 in Westminster, wo Gilbert seit etwa 1085 Abt des Benediktinerklosters war. Als ein Schüler Anselms von Canterbury soll Gilbert dessen ‚Cur deus homo' maßgeblich beeinflusst haben, als sich der Prior von Bec um die Jahreswende 1092/1093 in England aufhielt.[77] Der Einfluss der ‚Disputation mit dem Juden', die Gilbert seinem Lehrer widmete, kann anhand ihrer über dreißig Handschriften jedoch weit über Anselm und dessen unmittelbaren Schülerkreis hinaus nachgewiesen werden.[78] Die Schrift fand auch durch einen namentlich nicht näher bekannten Autor die bereits erwähnte Fortsetzung, die ‚Continuatio', die jedoch nur in einer einzigen Handschrift überliefert ist.[79] Neben dieser ‚Disputation mit dem Juden' und ihrer ‚Continuatio' existiert ein weiterer Dialog von Gilberts Hand, der den Titel ‚Disputatio christiani cum gentili de fide Christi' trägt, und ebenfalls nur in einer einzelnen Handschrift aus dem 12. Jahrhundert überliefert ist. Der Gesprächspartner ist hier zunächst ein ‚Heide', ein „gerissener Herausforderer des christlichen Glaubens",[80] an dessen Stelle später ein christlicher

77 Zum Verhältnis zwischen Gilbert und Anselm vgl. *Abulafia*, Attempt (1984), 56f.; *Southern*, St. Anselm (1954), 78–115; *Ders.*, St Anselm (1941). Eine Entsprechung zwischen Gilbert und Anselm findet sich etwa in der Definition der *ratio* in Gilberts ‚Disputatio cum gentili': „Die Vernunft (...) ist die Kraft des Geistes, die das Rechte vom Unrechten unterscheidet". Vgl. Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 6. Ed. *Abulafia / Evans*, 63, Z. 6: *Ratio est ea uis animi que iustum ab iniusto discernit.*

78 Für die Handschriften und ihre Verbreitung vgl. Works of Gilbert Crispin. Ed. *Abulafia / Evans*, XI–XX; XXVII–XXX; 1–6. Zu den 32 von Abulafia und Evans genannten Handschriften sind hinzuzufügen: Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 563, 12. Jh.; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 13824, 13. Jh.; Mainz, Stadtbibliothek, Hs I 231a, 2. Viertel 14. Jh., fol. 1^{r}–16^{v} mit einer unvollständigen Fassung. Matthias M. Tischler danken wir für den Hinweis auf die folgenden weiteren Handschriften: Bern, Burgerbibliothek, Cod. 111, 12./13. Jh.; Bern, Burgerbibliothek, Cod. 188, 12. Jh.; Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, Cod. 826, 1391 sowie Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Rehdiger 416, 12. Jh. – Zu Gilberts ‚Disputationes' und ihrer Bedeutung vgl. weiterhin *Borgolte*, Christen und Juden (2008); *Jacobi*, Gilbert Crispin (1999); *Abulafia*, Ars disputandi (1998); *Dies.*, Gilbert Crispin's Disputations (1984); *Gale*, From Dialogue to Disputation (1993); *Saltman*, Gilbert Crispin (1984); *Berger*, Gilbert Crispin (1974); *Werblowsky*, Crispin's Disputation (1960); *Webb*, Gilbert Crispin (1954); *Blumenkranz*, Disputatio Judei (1948); *Robinson*, Gilbert Crispin (1911).

79 Continuation of the Disputation. Ed. *Abulafia / Evans*. Die kritische Edition von Abulafia und Evans nennt hingegen 32 Handschriften der ‚Disputatio iudei', von denen über 20 aus dem 12. Jahrhundert datieren.

80 Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 4. Ed. *Abulafia / Evans*, 62, Z. 26: *christiane fidei* (...) *callidus impugnator.*

Schüler tritt. Die drei Dialoge, die ‚Disputation mit dem Juden‘, ihre Fortsetzung sowie die ‚Disputation mit dem Heiden‘, hängen als „companion-pieces“ eng zusammen,[81] ja es ist die Vermutung geäußert worden, auch in der Figur des Heiden habe Gilbert einen Juden darstellen wollen, wenn auch einen, der sich allein auf die Ratio verlasse.[82]

Kein Teil dieses Triptychons jedoch führt das interreligiöse Gespräch auf einen Endpunkt zu. Das Ende der ‚Disputatio iudei et christiani‘ ist offen und wirkt abrupt. Ganz besonders fällt dies auf, wenn man es mit dem Anfang vergleicht. Im Prolog beschreibt Gilbert den Juden als guten Freund, mit dem er eine enge Geschäftsbeziehung pflege. Die Begegnungen der beiden seien immer, wenn es die Zeit erlaubte, in ein Gespräch über Glaubensfragen übergegangen. Die hohe Bildung des Juden ist Gilbert eine Bemerkung wert: Er sei in Mainz ausgebildet worden, belesen sowohl im Alten Testament als auch in den Texten der Christen, und habe seine Kenntnisse bereits in Streitgesprächen erprobt.[83] Das ist ein präzise situiertes Szenario, und seine Akteure sind vergleichsweise individuell gezeichnet. Im Dialog selbst jedoch treten sich dann recht gesichtslose Figuren eines *Christianus* und eines *Judaeus* gegenüber.

Die Auseinandersetzung berührt in ihrem Verlauf eine ganze Reihe von Themen und mündet in das Problem der Idolatrie. Der Jude hat heftig gegen den vermeintlichen Verstoß der Christen gegen das Bilderverbot geredet, auf den eine schreckliche Strafe stehe. Seine Stimme verklingt in dem Wort *condemnatio*.[84] Der Christ verwahrt sich gegen den Vorwurf der Bilderverehrung in einer langen Antwortrede, die sich ausdrücklich an den Juden wendet und ihn inkludierend in der ersten Person Plural anspricht. Diese Rede mündet in die Aufforderung an den Juden, die Schriften wieder zu lesen, zu überdenken und nochmals zu überdenken.[85] Er solle nämlich das, was die Juden erhoffen, und wann und an welchen Zeichen sie es zu erkennen erwarten, vergleichen mit dem, was er, der Christ, gesagt habe. Dann werde der Jude erkennen, dass dies alles genau so im Alten Testament geschrieben stehe. Der *Christianus* schließt mit einem Bibelwort, in dem er Altes und Neues Testament typologisch aufeinander bezieht. Was er zitiert, sind winzige Fragmente, aber sie haben es in sich: Es ist die alttestamentliche Formel „Erwartung der Völker“ oder, anders übersetzt, „Aussicht der Heiden“ (*expectatio gentium*) aus Gen 49,10, also ausgerechnet aus einem Vers, der vom Ende des Herrschaft Judas spricht, dessen Szepter an den übergeben wird, der

81 *Abulafia*, Gilbert Crispin's Disputations (1984), 512.

82 Vgl. *Abulafia*, Christians Disputing Disbelief (1992), 137f.; *Cohen*, Living Letters (1999), bes. 185.

83 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 3. Ed. *Abulafia / Evans*, 9, Z. 3–9: *Nescio unde ortus, sed apud Maguntiam litteris educatus, legis et litterarum etiam nostrarum bene sciens erat, et exercitatum in scripturis atque disputationibus contra nos ingenium habebat.*

84 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 154. Ed. *Abulafia / Evans*, 51, Z. 13: [JUDAEUS:] *Lex igitur omne eradicat sculptile et eum, qui fecerit, horrenda iudicat condemnatione.*

85 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 162. Ed. *Abulafia / Evans*, 53, Z. 19–23: *Recita ergo Scripturas, legem uidelicet et Prophetas, et uidebis ea, que dixi, omnia scripta esse in lege et Prophetis, aut eadem uerba aut eundem omnino sensum habentia. Cogita, inquam, ac recogita, quid expectatis et usque quo expectatis et quo signa expectata, cum aderunt, dinoscetis.*

selbst die *expectatio gentium* ist. Das neutestamentliche Zitat entstammt dem Schlusssatz des Römerbriefes, ergänzt um das kleine Wort *imperium*, das den Herrschaftsanspruch, der mit dem Genesiszitat bereits anklang, noch unterstreicht. Der Schlusssatz des Römerbriefes – und damit auch die ‚Disputatio' – endet mit *Amen*.[86] Kein Wort von der Reaktion des jüdischen Gesprächspartners, kein kritischer Kommentar, von Zustimmung oder gar einem Bekenntnis zum christlichen Glauben ganz zu schweigen. Auch die Rahmenerzählung wird in keiner Weise noch einmal aufgenommen. Die Situation am Ende ist vollkommen offen. Die stolze Bemerkung in der Einleitung, in Reaktion auf die reale Kontroverse, die seiner ‚Disputatio' zur Vorlage gedient habe, habe sich ein Jude zum Christentum bekehrt und lebe nun als Mitbruder unter ihnen,[87] kann angesichts der Offenheit dieser Schlusssituation des Dialogs nur überraschen. Der Dialog verzichtet auf die literarische Darstellung dieses Bekehrungserfolges. Denn auch wenn der *Christianus* dazu auffordert, das Gespräch zusammenzufassen und bezüglich der Frage der Bilderverehrung zu einem Schluss zu kommen,[88] ist doch die Kontroverse insgesamt weit davon entfernt, beendet zu sein und die denkbaren Einwände des Juden ausgeräumt zu haben. Überhaupt stimmt, wie gesagt, der Jude dem Christen nicht zu, wie man es aus anderen Dialogen kennt, sodass die Überzeugungskraft, die das Vorwort durch den Verweis auf die Konversion eines Juden erwarten lässt, im Dialog selbst nicht eingelöst wird.

Der anonyme Fortsetzer der Gilbert'schen ‚Disputatio' mag seinen Dialog in Reaktion auf einen Schluss verfasst haben, den er als unbefriedigend empfand. Doch wenn dem so war, ist es auch ihm nicht gelungen, dem Gespräch ein Ende zu geben. Wieder endet die Kommunikation, ohne zu einem Abschluss gekommen zu sein. Der Jude hat den Christen vorgeworfen, sie seien völlig verrückt (*omnino amentes*), da sie vor der Beschneidung als dem Siegel der Glaubensgerechtigkeit zurückschreckten. Der Christ stellt dagegen die Unterscheidung einer Gerechtigkeit „aus dem Glauben" (*ex fide*) von einer Gerechtigkeit „aus der Beschneidung" (*ex circumcisione*).[89] Die

86 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 162. Ed. *Abulafia / Evans*, 53, Z. 23–26: *Nam, qui promittebatur mittendus, venit iam missus, sicut attestantur signa, quae praenunciabantur, Ihesus Christus, ‚expectatio gentium', cui honor et imperium per omnia secula seculorum. Amen.*

87 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 8. Ed. *Abulafia / Evans*, 10, Z. 4–15: *Tamen quidam ex Iudeis, qui tunc Londonie erant, opitulante misericordia Dei, ad fidem christianam se conuertit, apud Westmonasterium coram omnibus fidem Christi professus baptismum petiit, accepit, et baptizatus Deo se inibi seruiturum deuouit, et monachus factus nobiscum remansit.* Dieser Zusatz fehlt allerdings in der frühesten Überlieferung der ‚Disputatio' und stammt daher möglicherweise nicht von Gilbert selbst.

88 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 158. Ed. *Abulafia / Evans*, 52, Z. 17f.: *Sermonem colligamus et ad propositefinem questionis accedamus.*

89 Vgl. Continuation of the Disputation, § 25. Ed. *Abulafia / Evans*, 60, Z. 23–30: *Vos Christiani nos Iudeos amentes esse dicitis, sed, pace tua dixerim: uos Christiani omnino amentes estis. Creditis enim Deo sicut Abraham Deo credidit, et reputatur uobis ad iustitiam sicut et illi reputatum est ad iustitiam. Cur ergo erubescitis in carne uestra fieri ‚signaculum iustitie fidei' illius, quando qui-*

‚Continuatio‘ endet mit den Worten, eine Gerechtigkeit nicht *ex fide*, sondern *ex circumcisione* sei „gegen den Anspruch der Wahrheit und die Autorität der Heiligen Schrift“.[90] Weder ist eine eingangs formulierte Frage geklärt, noch eine Einigung zwischen den Gesprächspartnern erzielt worden. So deutet sich im Abbruch der ‚Continuatio‘ die potentielle Endlosigkeit der Exegese an, aus der der Dialog nur einen endlichen Ausschnitt zu präsentieren scheint.

Die ‚Disputatio christiani cum gentili de fide Christi‘ endet sozusagen zweimal, oder man müsste besser sagen: bricht zweimal ab. Ein erstes Mal, indem der ‚Heide‘ den Raum verlässt, nachdem er ein langes Schlusswort gesprochen hat, welches in die Aussage mündet, der Christ werde sich über die Dreifaltigkeit mit ihm weder unterhalten können noch unterhalten wollen.[91] Er steht auf und geht, „weiß ich, wohin“ (*nescio quo*), davon. Damit darf das Gespräch jedoch nicht enden. Das Publikum verlangt, dass die Frage der Trinität verhandelt werde, um dem Eindruck entgegenzutreten, „die Christen [seien] in ihrer Einfalt nicht in der Lage (...), den Glauben an Gott vernünftig zu rechtfertigen.“ Den Platz des Heiden nimmt daher „irgendeiner“ der Zuhörer ein, der als wissbegieriger Schüler über die Heilsnotwendigkeit des Glaubens an die Trinität belehrt zu werden verlangt.[92] Die ausführliche Antwort des *Christianus* gipfelt unter Rekurs auf Mt 16,16 in der Aufforderung, sich taufen zu lassen, wobei der potentielle Adressat dieser Aufforderung als Figur im Text ja gar nicht mehr vorkommt. Der Heide hat den Raum bereits verlassen. Der Appell zur Taufe kann sich daher nur noch an den Leser richten. So erweist sich das *Amen* am

dem, sicut dicitis, ‚signum circumcisionis accepit signaculum iustitie fidei‘? Amentie magne est, ut rei, quam obseruatis et quam obseruandam esse predicatis, ferre signaculum erubescatis.

90 Continuation of the Disputation, § 27. Ed. *Abulafia / Evans*, 61, Z. 11–15: *Quapropter iam ad salutem non sit necessaria circumcisio, quia, si ratione aliqua cogeremur circumcidi, eadem ratione cogeremur non baptizari et iustitia nobis reputaretur non ex fide, sed ex circumcisione, quod contra ueritatis assertionem et Scripture sacre auctoritatem esse probatur.*

91 Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 82f. Ed. *Abulafia / Evans*, 81, Z. 7–11: *De illa questione quam proposui de Trinitate in Deitatis unitate mecum, ut credo, minime uis disputare, quia nec ratione aliqua mihi posses ostendere, nec assensum aliqua disputationis arte ualeres extorquere. ¶ Tunc assurrexit, et nescio quo abiturus animo summisso et uultu discessit.* Interessanterweise wird diese Belehrungssituation bei Petrus Alfonsi zur Initiationssituation umgekehrt: Erklärungen gibt es nur für den Ungläubigen, während Petrus das Gespräch mit einem Gläubigen nun einstellen würde: *Quod si inde cum fideli aliquo agerem, aliud sane non responderem. Quia vero tu incredulus es* (...) *ideo aliquantulum tibi grossius respondebo* (...). Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 121, Z. 20–23.

92 Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 83; 85f. Ed. *Abulafia / Evans*, 81, Z. 11–15; 22–25: *Ad hec fere tota circumstantium contio dixit necessarium esse noster uir ille catholicus magister de questione que erat proposita demonstraret quid catholice inde dicendum esset, ne Gentilis fatuitas insultando diceret quia simplicitas christiana de fide que in Deum est rationem reddere omnino ignoraret.* (...) *¶ Mox nescio quis sedens circa illum intulit: ‚Assumo personam discere uolentis discipuli et tu personam sume docentis magistri nee inuidentis.‘ ¶* DISCIPULUS: *Quero utrum ad salutem anime sit omnino necessarium credere in Deitatis unitate Personarum Trinitatem.* (...) – In der Handschrift wird der *Discipulus* jedoch weiterhin als *Gentilis* bezeichnet.

Schluss der ‚Disputatio iudei' unter allen drei Schlusssituationen der Crispin'schen Dialoge sogar als der zur Logik der Gesprächsargumentation noch konsistenteste Schluss, obwohl der Jude szenisch völlig verschwunden ist: In das *Amen* ist die Perspektive des Juden hinein vereinnahmt, die ‚Continuatio' hingegen bringt die beiden Perspektiven gar nicht mehr zueinander, sondern lässt die Lücken einfach klaffen, der Heide der ‚Disputatio cum gentili' muss sogar den Raum verlassen, und der Christ formuliert zuletzt einen Konversionsappell, dessen Adressat im Text nicht mehr vorkommt.

In der Sprache der ‚Disputatio iudei' sind *fides* und *credere* nicht einem ‚vernünftigen Diskurs' gegenüber gestellt, sondern sind Bestandteil desselben. Die deutsche Übersetzung des Textes gibt, nachgerade symptomatisch, *credere* denn auch einmal mit „glauben", ein andermal aber mit „für (wahr) halten" wieder. Darin bildet sich zwar ab, dass durch *credere* nicht ein suprarationaler Akt bezeichnet ist, aber es verdeckt zugleich, welche Bandbreite durch das Lexem *credere* ausgedrückt wird.

Als Aufforderung des Christen an den Juden, an Christus zu glauben,[93] kommt diese Bandbreite zum Tragen. Das *in quem te oportet credere* bedeutet bei Gilbert Crispin nicht, dass der Jude aufgefordert wird, eine suprarational motivierte Zugehörigkeitsbekundung zu vollziehen, sondern es bedeutet, dass der Jude aufgefordert wird, in diesen Christus hinein für wahr zu halten, das heißt seinen Wahrheitssinn in ihn hinein zu orientieren. Es geht also um eine erkenntnistheoretische Einstellung. *In christum credere* ist eine Positions- und Methodenwahl für die Disputation.

Bei *credere* im Sinne dieses Textes geht es um eine Verstehensoption. Der Jude beharrt auf dem Bewahren des buchstäblichen Sinnes und fragt, welcher *ratio* denn die christliche Haltung folge, das Gesetz bewahren zu wollen und es zu diesem Zwecke zu verwerfen. Damit es bewahrt wird, so sein Votum, darf es nicht verworfen werden, sondern muss bleiben. Höchstens kann noch zusätzlich etwas hinzukommen. Dieses Zusätzliche würde er zwar selbst nicht übernehmen wollen, aber den Christen zugestehen.[94] *Credere* allerdings hieße eben, sein ganzes Für-wahr-Halten ‚in Christus' festzumachen, einschließlich der Prinzipien für die Schriftexegese und einschließlich der Vernunft. Und Gilbert Crispins Christ wird nicht müde, dies immer wieder

93 Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, § 31. Ed. *Abulafia / Evans*, 15, Z. 4–7: *Tandem ergo predestinatis a Deo temporibus uenit ‚mediator Dei et hominum, homo Christus Ihesus'* [I Tim 2,5], *aperiens nobis sensum, ut intelligeremus Scripturas, dissoluens profunda mysteria, que de eo in lege et Prophetis scripta erant, in quem te oportet credere.*

94 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 35. Ed. *Abulafia / Evans*, 15, Z. 21–24: *Maneat paruo sensui nostro littera, maneat et uestro, atque addatur spiritualis et concessa nobis a Deo mysterii latentis intelligentia.* Die Übersetzung von *Wilhelm / Wilhelmi* ist hier sinnentstellend. Unseres Erachtens werden hier *nostro* und *vestro* parallel gesetzt: Der Jude reklamiert für sich die „arme" buchstäbliche Lesart, und will das spirituelle Verständnis des Christen (*vestro*) zusätzlich dazugefügt wissen, nicht, wie die Übersetzung suggeriert, die buchstäbliche Lesart und die spirituelle Hinzufügung für beide gemeinsam allgemein fordern.

anzusprechen und eindringlich zu wiederholen.[95] Genau dieses *credere* aber verweigert der Jude: „Ihr pocht darauf, dass ihr in ihm den Urheber des neuen Kultes, der neuen Institutionen und des Gesetzes besitzt. Und du sagst von ihm, dass ich an ihn glauben soll. Ich halte Christus schon wegen des besonderen Ranges aller seiner Tugenden für den hervorragendsten Propheten und schenke ihm Vertrauen. Aber ich glaube nicht an Christus und ich werde nicht an ihn glauben.“[96] Dies kann der Christ nur als Verstockung ansehen: Trotz Kenntnis Jesu Christi, trotz Hochachtung für ihn, trotz ‚intakter rationaler Grundfunktionen‘ sich nicht für Christus als Verstehens- und Erschließungsoption zu entscheiden.[97]

Aus diesem synthetischen Verhältnis von *credere* und *ratio* heraus kommt es ebenso konsequenterweise zu dem Schluss mit *Amen*, in dem zwar *credere* und *ratio* zusammenstimmen, nicht aber die beiden Gesprächspartner: Im Munde des Christen finden *credere* und *ratio* zusammen, die Stimme des Juden aber ist, obgleich er nirgends im sachlichen Argument unterlegen ist, verschwunden. Und es ist kein Zufall, dass die Fortsetzung der ‚Disputatio iudei‘ gerade das Thema der Bilderverehrung noch einmal aufgreift. Gerade hier bleibt die Lösung unbefriedigend, so sehr auch der Christ des Dialoges die traditionelle Argumentation bemüht.[98] Aber er kommt um den Kern seiner Theologie nicht herum: In Jesus Christus ist Gott sichtbar geworden, er ist nicht unsichtbar geblieben, und deshalb vertrauen die Christen in Symbole, die über die Möglichkeiten des Alten Testaments hinausragen. Das bringt sie gegenüber dem Bilder-

95 „Lass uns zu Christus zurückkehren, von dem ich gesagt habe und jetzt noch einmal sage, dass du an ihn glauben sollst [*ad Christum redeamus, in quem dixi et dico quia te oportet credere*]. Obgleich ich dir nämlich zugestehe, dass es von meiner Position her gesagt ist, und obgleich ich bezeuge, dass es mit der rechten Glaubenslehre übereinstimmt, dass wir nur an Gott und zwar den einen Gott glauben müssen, habe ich dennoch gesagt und sage noch einmal, dass du an Christus glauben sollst [*tamen dixi et dico quia in Christum te oportet credere*]. In keiner Weise missbrauchen wir den Namen Gottes. Denn wir gestehen keiner Kreatur den Namen und die Verehrung Gottes zu, und wir weisen es schärfstens zurück, wenn jemand behauptet, man müsse es tun. Und dennoch habe ich gesagt und sage ich noch einmal, dass du an Christus glauben sollst [*et tamen dixi et dico quia in Christum te oportet credere*]“. Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 71f. Ed. *Abulafia / Evans*, 24, Z. 25–25, Z. 4.

96 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 37. Ed. *Abulafia / Evans*, 16, Z. 2–6: *Nam eum noui cultus, nouarum institutionum ac legis prorsus immutate dicitis uos habere auctorem, in quem dicis quia me oportet credere. Christum credo Prophetam quidem omni uirtutum prerogatiua excellentissimum, et Christo credam; sed in Christum neque credo neque credam, quia non credo nisi in Deum et unum.*

97 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 140. Ed. *Abulafia / Evans*, 47, Z. 4: *Animos itaque uestros ad credendum obstinatos uidit Propheta.*

98 Etwa die Abwehr des Idolatrie-Vorwurfs, der zufolge die Christen nicht das Kreuz anbeten, sondern die Passion Christi verehren, die durch das Kreuz symbolisiert wird. Denn wie die Schrift allegorisch-symbolisch interpretiert werden muss, so kann es auch figürliche Symbole geschriebener Sachen geben. Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 157. Ed. *Abulafia / Evans*, 52, Z. 14–16: *Sicut enim littere quodam modo fiunt uerborum figure et note, ita et picture scriptarum rerum existunt similitudines et note.*

verbot in Verlegenheit. Und die Synthese dieser beiden Perspektiven gelingt nicht. Gerade hier kommt die Ambivalenz der Vernunft zum Tragen. Die Berechtigung der jüdischen Einrede lässt sich durch die Synthese von *ratio* und *credere* nicht aus der Welt schaffen: „Dann kann man also aus deiner Argumentation folgern: auch die Christen sollten zugrunde gehen, weil auch die Christen Götterbilder anbeten und auf ihre selbst gemachten Götzen stolz sind."[99] Wirklich zu entkräften weiß der Christ diesen Vorwurf nicht, daher versucht er eine Reductio ad absurdum: „Wenn, sage ich, das Gesetz jede Abbildung so verdammt und die Darstellung irgendeines Dinges streng verbietet, dann hat sich Mose versündigt, der Abbildungen und Schnitzwerke von Gegenständen schuf, ja sogar der Herr hat sich versündigt, der den Auftrag gab, dass sie abgebildet und geschnitzt würden."[100]

Gilberts ‚Disputatio iudei' inszeniert die Unbeweglichkeit der Gesprächspartner in ihrem Verhältnis zueinander. Nach all den Überlegungen, Schriftbeweisen und dem Hin und Her der Argumentation ist nichts gewonnen – das jüdisch-christliche Verhältnis erscheint fast wie ein Stellungskrieg. Dass die ‚Disputatio' mit der Aufforderung an den Juden endet, die Texte wieder und wieder zu lesen und sie in seinem Kopfe hin- und herzuwälzen, ist symptomatisch für eine Argumentation, deren primäre Methode die Exegese ist. Sie vermag Widersprüche nicht ein für allemal aufzulösen, höchstens mag einer der Interlokutoren eine Interpretation als überlegen postulieren. Aber die Endsituation ist gleich der Ausgangssituation. Die Zuspitzung dieser diskursiven Unabgeschlossenheit in der ‚Continuatio' inszeniert, wohl zutiefst unfreiwillig, die Unendlichkeit der Exegese. Der Jude liest und liest und wird, wie er selbst behauptet, immer dümmer,[101] und das Ende der ‚Continuatio' ist, bezogen auf eine Einigung der Gesprächspartner, noch offener als der ‚Disputatio iudei'. Der ‚Disputation mit dem Heiden' schließlich wurde ausdrücklich ins Programm geschrieben, die Exegese beiseite zu lassen und ‚rein vernünftig' zu sein. Aber sie ist es nicht und kann es nicht sein. Der Vertreter dieser Idee einer ‚reinen Vernunft', der Heide, verlässt den Turnierplatz.

99 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 153. Ed. *Abulafia / Evans*, 50, Z. 26–28: *IUDAEUS: Ex hac igitur illatione tua colligi potest: confundantur et Christiani, quia et Christiani adorant sculptilia et gloriantur in simulachris suis.*

100 Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 155. Ed. *Abulafia / Evans*, 51, Z. 14–17: *Si, inquam, lex ita omne damnat sculptile et nullo modo rei alicuius licet fieri similitudo, peccauit Moyses, qui rerum similitudines effigiauit et exculpsit, immo peccauit Dominus, qui eas effigiari et exculpi mandauit.*

101 Continuation of the Disputation, § 2. Ed. *Abulafia / Evans*, 54, Z. 3–6: *Rogasti, ut cogitarem ac recogitarem de Scripturarum testimoniis, que scripta sunt in lege ac Prophetis et in Euangelio Ihesu Christi. Cogitaui ac recogitaui, et quanto magis cogito ac recogito, tanto magis extra me fio et stupidus fio.*

Pseudo-Wilhelm von Champeaux oder Der Genrewechsel

Den ‚Dialogus inter christianum et judaeum de fide catholica‘, der fälschlich Wilhelm von Champeaux zugeschrieben wurde,[102] hat man häufig als eine misslungene Nachahmung oder gar eine „seconde rédaction“ der ‚Disputatio iudei et christiani‘ Gilbert Crispins abgetan.[103] Und in der Tat lässt sich die Nähe der beiden Religionsdialoge bis in einzelne Formulierungen nachweisen.[104] Doch die Reduktion des „Disputatiönchens“ (*disputatiuncula*)[105] Pseudo-Wilhelms auf eine verschärfte Fassung des Crispin'schen Dialogs oder eine missglückte Adaption des ‚Cur Deus homo‘ Anselms von Canterbury wird dem Text nicht gerecht. Statt eines epigonalen Machwerks hat der Leser „a compendium of Christian teaching on a wide range of subjects“ vor sich,[106] das mit seinem Material durchaus eigenständig umgeht. Ebenso originell wie die Vorlagenverwendung ist auch die Schlusssituation – dies schon deswegen, weil die ‚Schlusssituation‘ ungefähr in der Mitte des Textes zu finden ist. Obwohl auch hier eine Ähnlichkeit mit dem Vorbild Crispin und dessen ‚Gespräch mit dem Heiden‘ zu entdecken ist, findet Pseudo-Wilhelm eine eigene Lösung: Zwar wandelt sich bei Gilbert wie bei Pseudo-Wilhelm der Dialog von einem Gespräch zwischen Christ und Andersgläubigem zu einem Gespräch zwischen Lehrer und Schüler. Doch während Gilbert diesen Wandel ausgiebig thematisiert und deutlich kennzeichnet, dass nun ein christlicher Schüler die Funktion des Heiden übernimmt, findet der Genrewechsel bei Pseudo-Wilhelm völlig unvermittelt statt. Die Identität der Figuren wird beibehalten und lediglich deren Verhältnis zueinander verschoben, ohne dass die Bezeichnung als

102 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*. Die Widmung des Textes an Bischof Alexander von Lincoln erweist diese Zuschreibung als falsch, da Alexander erst ein Jahr nach Wilhelms von Champeaux Tod (1122) den Bischofsthron besetzte, den er bis 1148 innehatte. Die Schrift wird daher in das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts zwischen 1123 und 1148 datiert und in das Umfeld der Schule von Laon eingeordnet, in der auch Alexander seine Ausbildung erhielt. Vgl. *Abulafia*, Jewish-Christian Disputations (1989), 123; *Dies.*, Christians and Jews (1995), 81.

103 *Blumenkranz*, Disputatio Judei (1948), 249–251, das Zitat ebd., 249; *Cuffel*, Gendering Disgust (2007), 120–123; *Schreckenberg*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 11.–13. Jh. (1997), 85–87; *Dahan*, Intellectuels (1990), 418; 343; *Berger*, Mission (1986), 582; *Lévi*, Controverse (1882). Der einzige Text, der sich Pseudo-Wilhelms ‚Dialogus‘ ausführlicher zuwendet, ist unseres Wissens *Abulafia*, Jewish-Christian Disputations (1989).

104 Vgl. etwa diese beiden Stellen: [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1047c: *vetus lex prohibet homicidium, nova damnat iram et odium; illa lex adulterium, ista etiam mentis appetitum*; Gilbert Crispin, Disputatio Iudei , § 46. Ed. *Abulafia / Evans*, 18, Z. 4f.: *Lex prohibet homicidium, Christus iram et odium, lex prohibet adulterium carnis, Christus ipsum etiam appetitum cordis.* – [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1054c: *si virgo concepit et peperit, illud tamen quod vos additis, propheta non addidit, id est, post partum virgo permansit*; Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 121. Ed. *Abulafia / Evans*, 40, Z. 21–24: *Tamen, si hoc ipsum dixisset Isaias, quod dicitis: ‚Ecce uirgo concipiet et pariet filium‘, non tamen addidit, quod uestra ex parte additis, quod uirgo in conceptu mansit et post partum uirgo permansit.*

105 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1045a.

106 *Abulafia*, Jewish-Christian Disputations (1989), 118.

Christianus und *Judaeus* geändert oder der Genrewechsel in anderer Weise markiert würde. Vielmehr verliert der Jude mitten im Dialog seine Funktion als Gegner, die er zuvor noch ausgefüllt hat.[107]

Anna Sapir Abulafia meinte zu erkennen, der Text wolle den Eindruck erwecken, der Jude werde durch den umsichtigen Gebrauch der Vernunft seitens des Christen überzeugt.[108] Diese Lesart macht es sich jedoch zu einfach. Denn bemerkenswerterweise wandelt sich das Religions- gerade an der Stelle zum Lehrer-Schüler-Gespräch, an der die Notwendigkeit der Inkarnation aufgezeigt werden soll: „Gerne hörte ich es," lässt Pseudo-Wilhelm den Juden sagen, „wenn du wahrheitsgemäß erläutern könntest, aufgrund welcher Notwendigkeit Gottes Sohn vom Himmelsthron herabgestiegen ist und sterblicher Mensch zu werden gewürdigt wurde."[109] Warum, lautet die Frage des *Judaeus*, konnte Gott und nur Gott durch seine Fleischwerdung die Erlösung des Menschen herbeiführen? Warum erlöste er ihn nicht mittels seiner Allmacht? Warum delegierte er diese Aufgabe nicht an einen sündenfreien Menschen, warum nicht an einen Engel?

Bis zu diesem neuralgischen Punkt in der Argumentation haben Fragen der Schriftauslegung den Großteil des ‚Dialogus' bestimmt. Schließlich nimmt die Kontroverse – übrigens auch hierin ihrem Vorbild Gilbert Crispin folgend – ihren Ausgang von der Frage des Juden, warum die Anhänger seines Glaubens verfolgt würden, da sie doch die Vorschriften des alten Gesetzes treu beachteten. Diese Klage gibt zu ausführlichen Erläuterungen des *Christianus* Anlass, das Alte Testament verhalte sich zum Neuen wie das Bild (*species*) zum Gegenstand (*res*) oder aber das Zeichen zum Bezeichnetem, und es sei somit durch die Ankunft Christi erst verständlich und zugleich obsolet geworden.[110] Wer wolle schon, so versucht der Christ mit einer Analogie zu zeigen, die Schale der Nuss behalten, wenn ihr Kern freigelegt sei?[111] Nachdem die Unfähigkeit des jüdischen Glaubens, seine Anhänger zum Heil zu führen, erwiesen worden ist, folgt nun der Aufweis, dass der christliche Glaube die Erlangung dieses Heils ermöglicht. In

107 *Gale*, From Dialogue to Disputation (1993), 76: „Halfway through the dialogue, when the Jew enquires about the necessity for the incarnation of Christ, the Christian responds with an Anselmian-sounding maxim specially adapted for missionary purposes: you will not understand the reason unless you open your heart to receive the truth. The Jew accedes to this immediately, and ceases to function as an opponent for the remainder of the dialogue." – Zu mittelalterlichen Lehrgesprächen vgl. *Kästner*, Mittelalterliche Lehrgespräche (1978), sowie *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), 58–103.

108 *Abulafia*, Jewish-Christian Disputations (1989), 122: „[T]he Jew is made to appear to be convinced by [the] judicious use [of reason]".

109 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1060a: *sed libenter audirem si haec tamen veraciter posses ostendere, qua necessitate de coelorum sede descendens Dei Filius, mortalis homo dignatus est fieri.*

110 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1046b: *Nam, quod vetus lex significavit in specie, hoc nova lex praetulit in re.* Vgl. dazu *Dahan*, Intellectuels (1990), 505.

111 Vgl. [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1048d–1049a.

diesem Zusammenhang wird die Funktion der Taufe erörtert, das Konzept der Erbsünde erläutert und Christi Freiheit von der Erbsünde durch seine jungfräuliche Geburt dargestellt. Den Einwand des Juden, es sei doch schwer vorstellbar, dass ausgerechnet der Schöpfer der Natur in dem unnatürlichen Akt einer Jungfrauengeburt zur Welt käme, pariert der Christ mit dem Gleichnis vom Kristall, durch den das Licht scheine, ohne ihn zu zerstören. „So hat auch Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, die Jungfrau kraft seiner Göttlichkeit durchstrahlt und ist, als er Fleisch wurde, durch sie hindurchgegangen, obgleich die Unversehrtheit seiner Mutter bewahrt wurde.“[112] Wie genau das geschehen sei, liege freilich jenseits menschlicher Erkenntnisfähigkeit und müsse geglaubt werden, zumal der Glaube – und hier wird Gregor der Große zitiert – seinen Wert eben aus der Tatsache beziehe, dass er sich nicht vernünftig deduzieren lasse.[113] Nach Abschluss der ausgiebigen exegetischen Auseinandersetzungen über die Trinität, die nun folgen, ergeht dann schließlich die bereits zitierte, den Wechsel zum Lehrer-Schüler-Dialog markierende Aufforderung des Juden, der Christ solle ihm die Notwendigkeit der Inkarnation darlegen.[114] „Wenn du deinen widerspenstigen Geist zur Demut beugen und tatsächlich zum Hören die Ohren aufsperren willst,“ antwortet hierauf der Christ, „eröffne ich dir gerne, aus welcher vernunftgemäßen Nächstenliebe Gott Mensch werden wollte. Denn mit hochmütigem Auge und unersättlichem Herzen kannst du eine Wohltat dieser Art nicht genießen und den Grund nicht erfassen, aus welch gerechter Notwendigkeit und unaussprechlichem Frömmigkeit der Urherber aller die Sterblichkeit angenommen hat.“[115]

112 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1055a: *nonne vides quod radius solis per medium vitrum lucet, et tamen vitrum omnino integrum permanet: sic etiam sol justitiae Christus virtute divinitatis virginem perlustravit et carnem sumens matris integritate servata per eam transivit.* Vgl. dazu auch *Dahan*, Intellectuels (1990), 434.

113 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1055b–c: (...) *sincera fide vivendo credamus ut ejusdem fidei praemia consequamur. Audi si vis quod inde quidam de nostris auctoribus ait: divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Vgl. Gregorius Magnus, Homiliae, lib. 2, homilia 26. Ed. *Étaix*, 218, Z. 3–6: (...) *diuina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis; nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.*

114 Im Anschluss an diese Aufforderung wendet sich der Dialog nun ausführlich dem Fall des Teufels und dem Sündenfall zu, sodass der Jude einige Zeit später mahnt: (...) *sed jam tempus est ut pertingas ad rem cujus causa disputatio nostra produxit, nam petii a te ratione monstrare qua necessitate Dei Filius factus est homo, et quare seipsum non alium voluit incarnari.* [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1070b. Diese Erinnerung betont noch einmal den Genrewechsel, denn die Frage nach der Inkarnation ist ja im eigentlichen Sinne nicht jene *cujus causa disputatio nostra produxit*, sondern statt dessen jene Stelle, an der der Andersgläubige zum Schüler wird.

115 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1060a–b: *Si tuum rebellem animum ad humilitatem velles inflectere, et veraciter intendendo audiendi aures habere, libenter aperiam tibi qua rationabili charitate Deus homo fieri voluit: non enim poteris superbo oculo et insatiabili corde hujusce modi beneficio perfrui, nec ratione percipere quam justa necessitate, vel ineffabili pietate auctor omnium mortalitatem assumpsit. Abulafia*, Jewish-Christian Disputations (1989),

Diese Mahnung mutet nun zunächst seltsam an, weil eine bestimmte Grundhaltung zur Voraussetzung für die Einsicht in eine Notwendigkeit gemacht wird, während es doch gerade das Wesen der Notwendigkeit sein sollte, von der Disposition des Erkenntnissubjekts unabhängig zu sein. Anders ausgedrückt: Wenn es tatsächlich notwendig ist, dass 2 + 2 = 4 ist, dann sollte ich auch „hochmütigen Auges" in der Lage sein, die Richtigkeit dieser Rechnung einzusehen. Doch warum der Christ die Läuterung zur Demut als Voraussetzung zur Einsicht bestimmt, wird deutlicher, wenn man einige Ausführungen Anselms von Canterbury über Notwendigkeit in Betracht zieht.[116] In seinem ‚Cur deus homo' heißt es: „Es gibt nämlich eine vorausgehende Notwendigkeit, welche die Ursache ist, daß ein Ding ist; und es gibt eine nachfolgende Notwendigkeit, welche das Ding schafft. Eine vorausgehende und bewirkende Notwendigkeit besteht, wenn man sagt, der Himmel drehe sich, weil es notwendig ist, daß er sich dreht; eine nachfolgende aber und eine, die nichts bewirkt, sondern die geschieht, liegt vor, wenn ich sage, du sprächest aus Notwendigkeit, weil du sprichst. Denn wenn ich das sage, drücke ich damit aus, daß nichts bewirken kann, daß du, während du sprichst, nicht sprichst; nicht, daß dich etwas zum Sprechen zwänge."[117] Anselm

108, will erkennen, dass sich diese Wandlung des Juden bereits im Prolog ankündige. Offenbar versteht sie den Teilsatz *disputandi gratia resedimus* im Sinne einer Einigung der beiden Gesprächspartner durch die Disputation. Doch diese Lesart will nicht recht zum vorangehenden Teilsatz stimmen, indem Pseudo-Wilhelm feststellt, *cum obdurato corde in sua infidelitate persisteret, atque errorem suum ineptis quaestionibus et argumentationibus tueretur*, woraufhin sich die beiden aus freundschaftlicher Gewohnheit (*amicabili conventione*) zum Gespräch getroffen hätten. Die Zitate [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1045b.

116 Dieser Blick auf Anselm bedarf der Begründung. Denn Pseudo-Wilhelm entwickelt eben jene in der Schule von Laon vertretene Lehre, nach welcher der Teufel durch den Sündenfall Besitzrechte am Menschen erwarb und die Anselm eingangs des ‚Cur Deus homo' zurückweist. Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, lib. 1, cap. 7. Ed. *Schmitt*, 20–25. Vgl. dazu *Southern*, Saint Anselm (2004), 203–205; 207–211. Dennoch meinen wir, zur Erhellung des ‚Dialogus' auf Anselms Ausführungen über Notwendigkeit zurückgreifen zu können. Denn zum einen ist die Differenz zwischen den beiden Schulen, der Laons und der Anselms, alles andere als unüberwindlich. Nicht nur waren ihre führenden Köpfe Schüler Anselms, auch deuten einige Formulierungen im ‚Dialogus' auf den Einfluss Anselm'scher Schriften hin, und auch Anselms Schüler Gilbert Crispin vertritt die Idee eines Besitzrechtes des Teufels am Menschen. Vgl. Gilbert Crispin, Disputatio Iudei, § 103. Ed. *Abulafia / Evans*, 35, Z. 1–4; Sermo, § 5. Ed. *Abulafia / Evans*, 172, Z. 11–16. Zugleich war der Begriff der doppelten Notwendigkeit, um den es im Folgenden geht, in der Interpretation des Boethius von Aristoteles her bestens bekannt. Vgl. dazu ausführlich *Enders*, Wahrheit (1999), 353–450. Wenn auch möglicherweise nicht von Anselm von Canterbury, so wird die Notwendigkeit in dieser doppelten Form unserem Anonymus aus anderer Quelle bekannt gewesen sein.

117 Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, lib. 2, cap. 17. Ed. *Schmitt*, 138–141: *Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur; sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut dum loqueris non loquaris, non quod aliquid te cogat ad loquendum.*

unterscheidet hier also zwischen einer *necessitas praecedens*, nach der es im Begriff des Himmels liegt, sich zu drehen, und einer *necessitas sequens*, der gemäß nicht nicht sein kann, was nun einmal ist. Bei letzterer handelt es sich mithin im Wesentlichen um eine Formulierung des Kontradiktionsprinzips, welche die „(widerspruchsfreie) ‚Selbstverträglichkeit‘ eines Identischen expliziert“.[118] Diese *necessitas sequens*, die selbst nichts bewirkt, sondern bewirkt wird, ist gemeint, wenn von der Notwendigkeit der Inkarnation die Rede ist,[119] da die „vorausgehende“ Form der Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes als Movens zugrundezulegen hieße, Gott durch ihm äußerliche Umstände zur Inkarnation gezwungen zu denken, was dem Attribut seiner Allmacht widerspräche. Die von Anselm vorgenommene Unterscheidung impliziert aber auch, dass das ‚Faktum‘ der Menschwerdung bereits anerkannt sein muss, bevor seine Notwendigkeit eingesehen werden kann und daher die *necessitas sequens* niemandem demonstriert werden kann, der diese Tatsache nicht zuvor anerkannt hat. Der Glaube ist also die Voraussetzung für die Einsicht in die Notwendigkeit der Fleischwerdung Christi. Dieser modallogische Hintergrund erklärt die zunächst befremdliche Mahnung des Christen im ‚Dialogus‘, sein Gegenüber müsse, wolle es die Notwendigkeit verstehen, seinen Geist zur Demut neigen. Die *necessitas sequens*, die hier Gegenstand der folgenden Erörterung Pseudo-Wilhelms wird, kann dem Juden nicht erläutert werden, sofern dieser sich weigert zu glauben, dass der Messias bereits gekommen ist. Soll der Dialog aber dennoch die Notwendigkeit der Inkarnation behandeln, so ist es erforderlich, das Genre zu wechseln und von der Opposition zweier Bekenntnisse zur Kooperation zweier Partner überzugehen.

Vom zentralen Punkt dieses Genrewechsels her fällt Licht auf den Gesamtaufbau der Disputation Pseudo-Wilhelms. Die typologische Auslegung der Heiligen Schrift, deren Notwendigkeit an den inneren Widersprüchen des Bibeltextes erwiesen werden kann, verspricht ein Einverständnis zwischen den Gesprächspartnern herstellen zu können, von dem aus zur nächsthöheren Stufe der Glaubenseinsicht, der Erkenntnis, *qua necessitate Dei Filius factus est homo*, fortgeschritten werden kann. So bescheinigt der Jude denn auch, gleich einem Fazit des bislang Diskutierten, der Christ habe seine Ausführungen mit „unwiderleglichen Autoritäten“ gestützt, und er, der Jude, könne nicht bestreiten, was vom Christen vorgebracht worden sei. Doch im gleichen Atemzug gesteht er, es sei ihm „ganz und gar unmöglich, meine Seele zum Glauben zu bewegen.“[120]

118 *Enders*, Wahrheit (1999), 345. – Daher kann, wie Anselm sehr wohl sieht, „nur uneigentlich von Notwendigkeit die Rede [sein], wo weder irgendein Zwang noch eine Behinderung vorliegt“ (*improbrie dicitur necessitas, ubi nec coatio ulla est nec prohibitio*). Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, lib. 2, cap. 10. Ed. *Schmitt*, 108f.

119 Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, lib. 2, cap. 17. Ed. *Schmitt*, 140: *Hac sequenti et nihil efficienti necessitate* (…) *necesse fuit ut sic esset. Hac homo factus est; hac fecit et passus est quidquid fecit et passus est, hac voluit quaecumque voluit.*

120 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1059d–1060a: *Quoniam satis evidenter de Trinitate et de caeteris copiosissime disputasti, et quod dixisti inevitabili auctoritate firmasti, licet ex toto non possim ad credendum meum animum flectere; tamen te recte locutum fuisse negare non valeo.*

Somit endet der Teil des ‚Dialogus', der eine jüdisch-christliche Religionskontroverse inszeniert, mit der Nicht-Bekehrung des Juden. Das Lehrer-Schüler-Gespräch, das nun beginnt, setzt jedoch eine solche Bekehrung voraus: Einmal dem Inhalt nach, weil die *necessitas sequens* der Inkarnation den Glauben an das Faktum der Inkarnation nicht schafft, sondern voraussetzt; dann aber auch formal, weil Lehrer und Schüler in einem anderen Verhältnis stehen, als die Angehörigen unterschiedlicher Religionen. Zwar will der Jude noch immer einwenden, was ihm den Ausführungen des Christen entgegenzuhalten sinnvoll erscheint, doch zugleich sagt er zu, allem zu folgen, was die Vernunft des Christen der Wahrheit gemäß kundtue.[121] So bekundet er von nun an häufig seine Zustimmung, die er in die Aufforderung kleidet, der Christ möge in der Argumentation fortfahren, da er, der Jude, nicht sehe, was er einwenden könnte.[122] Fragen bleiben zwar nicht aus, jedoch beschränkt sich der *Judaeus* darauf, von seinem Gegenüber genauere Aufklärung zu bestimmten Aspekten zu verlangen. Dennoch verschwindet die religiöse Identität des Juden nicht gänzlich. An zwei Stellen wird flüchtig auf sie Bezug genommen: einmal als es um die Speisevorschriften geht,[123] das andere Mal da der Jude bemerkt, „wir in unseren Büchern" hätten für Engel gehalten, was der Christ als die Gottessöhne anspricht.[124] Beide Male dient das ‚jüdische' Element lediglich als Stichwort, um längere Exkurse des Christen auszulösen. Hatte der *Judaeus* im ersten Teil des ‚Dialogus' noch widersprochen, ja den Christen offen verhöhnt,[125] so verschwindet diese renitente Haltung des Juden im zweiten Teil des ‚Dialogus' völlig.

Doch warum wird anlässlich des Genrewechsels eine religiöse Differenz betont, die im Folgenden nahezu funktionslos wird? Soll hier die stereotype Halsstarrigkeit der Juden inszeniert werden, wie sie auch bei dem im Folgenden zu betrachtenden Dialog

121 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1060b: *Ego quidem desideranter te audiam, sic tamen ut si quid inquirendum vel opponendum tuae narrationi videro, prorsus non taceam: ut tamen non discredam, imo libenter obaudiam, quidquid tua ratio veritatis edicet.*

122 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1063d: *Quoniam de angelis tam rationabiliter et bene dixisti, ut jam non videam quid de ipsis tibi possim objicere*; ebd., 1066b: *Quod dicis negare non valeo, nec ulla ratione pervertere*; ebd., 1067c: *Tam veraciter hoc demonstras quod nunquam contradicere possum*; ebd., 1068b–c: *Satis bene dicis, sed si quid amplius de tua narratione vis prosequi facito, quia quod nunc inquirere possim non video.*

123 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1065c–d: *JUD[AEUS]. Etiam quia lex annuit, eo quod ruminat et ungulam findit. CHRIST[IANUS]. Attende nunc quomodo physice tecum loquar.*

124 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1067a: *Hoc quod nunc de Genesi protulisti in nostris libris non filios Dei, sed angelos habemus.* Vgl. zur rabbinischen Quelle dieser Exegese *Dahan*, Intellectuels (1990), 460. Dem Autor des ‚Dialogus' war die jüdische Vorstellung jedoch vermutlich nicht aus der originalen Überlieferung, sondern aus den ‚Quaestiones hebraicae' des Hieronymus bekannt.

125 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1056c: *Heu! proh dolor! quod ita me verborum tuorum turbine subruis ut unde te magis debilitandum existimo potius ad praecipitium me pellis!* Ebd., 1058b: *O quam longo rotatu meis auribus tuus sermo haud gratus circumvolat! sed cum te modo audirem loquentem a risu vix continere potui.*

Odos von Cambrai anklingt?[126] Wäre dies die Intention des Autors, wäre jedoch die Wandlung des Andersgläubigen zum eifrigen Schüler geradezu kontraproduktiv. Will Pseudo-Wilhelm durch das Ausbleiben der Bekehrung die Fortsetzung des Gesprächs rechtfertigen? Doch hätte er zu diesem Zweck nicht viel eher die Bekehrung ans Ende des Dialogs stellen oder das Gespräch mit einem frisch bekehrten Glaubensbruder fortsetzen können? Die Intention des anonymen Autors wird sich vermutlich nicht aufklären lassen. Doch die oben beschriebene Spannung der interreligiösen Gesprächssituation lässt sich anhand der nicht stattfindenden Konversion des Juden und seiner Haltung als *Discipulus* des christlichen *Magister*, die er gleich darauf folgsam einnimmt, wie unter einem Brennglas betrachten. Dem Leser wird ein Jude vorgeführt, der den Argumenten seines christlichen Gesprächspartners zustimmt und sich dennoch nicht zum Christentum bekennen will. Gleich darauf aber wandelt sich diese Figur – ihrem persistenten Unglauben zum Trotz – zu einem Partner, dessen Funktion für den Dialog die religiöse Differenz so gut wie überflüssig macht. Aufgrund dieser Wandlung kann der *Judaeus* im Folgenden nun Einsicht in eine *necessitas sequens* gewinnen, die ihrer Logik nach den Glauben an die Fleischwerdung Gottes bereits voraussetzt. Indem aber der Genrewechsel unvermittelt und gewissermaßen ‚gegen den erklärten Willen‘ des Juden stattfindet, zeigt sich die Vernunft, mit der das Christentum hier als wahre Religion präsentiert werden soll, als bereits christlich vereinnahmte, als ‚Binnenvernunft‘, die Andersgläubige nicht durch zwingende Folgerichtigkeit zu überzeugen vermag.

Odo von Cambrai oder Scheu an den Grenzen der Vernunft

Eine sehr drastische und doch sensible, weil die Grenzen der Verständigung zugleich inszenierende und kritisch reflektierende Schlusssituation bietet die Disputation des Odo von Cambrai mit dem Juden Leo.[127] Odo von Cambrai (auch: Odo von Tournai, niederländ.: Doornik), 1105–1113 Bischof von Cambrai (niederländ.: Kamerijk), referiert den Dialog unter eigenem Namen. Im Prolog der Disputation, die er zwischen 1095 und 1105 verfasste, gibt er an, der Text sei die schriftliche Zusammenfassung einer mündlichen Abhandlung über die Menschwerdung, die er im Advent vor Brüdern gehalten habe. Auf die Dialogform sei er erst gekommen, weil er zufällig unterwegs auf einer Reise in einer Begegnung mit einem Juden namens Leo dasselbe Thema erörtert

126 Siehe dazu unten 297f.

127 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*. Vgl. zu Odo *Resnick*, Odo of Tournai (2008); *Ders.*, Anselm's School (2005); *Ders.*, Odo of Cambrai (1997); *Ders.*, Anselm of Canterbury (1996); *Ders.*, Odo of Tournai's De peccato originali (1991); *Cohen*, Living Letters (1999), bes. 186–192; *Abulafia*, Twelfth Century Humanism (1996); *Dereine*, Odon de Tournai (1948); *Labis*, Bienheureux Odon (1856). Eine deutsche Übersetzung bietet Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Bunte*.

habe.[128] Odo war Lehrer an der Kathedralschule in Tournai, bevor er zunächst Kanoniker unter der Augustinusregel, dann Abt des Benediktinerklosters St. Martin in Tournai und schließlich Bischof von Cambrai wurde. Konsequent wie kein anderer der Religionsdialoge, die Anselms Theologie gemeinsam zum Hintergrund haben, nimmt Odo dessen Votum für die *ratio* auf. Bereits in der den eigentlichen Dialog einleitenden Frage des Juden, „welchen Nutzen" (*quid utilitatis*) das Kommen Christi der Welt gebracht habe, spiegelt sich die berühmte spezifische Akzentuierung des ‚Cur deus homo' bei Anselm. Odo bestimmt sie interessanterweise sofort zur gemeinsamen Frage beider Gesprächspartner, indem er direkt darauf die Gegenfrage des Christen folgen lässt, welchen Nutzen nach dem Glauben Leos der Messias bringe, von dem die Juden glauben, dass er noch kommen werde. Beide Fragen beginnen in vollkommen paralleler Formulierung: *Dic, o episcope* bzw. *Dic, o Judae*. Dazwischen steht zunächst keine überleitende Antwort des Erstgefragten. Wie ein Parallelismus membrorum klopft dieses Fragenpaar vielmehr die Anselmfrage am Anfang des Gesprächs zunächst einmal fest. Und sie wird dann auch zunächst ganz in der Terminologie des Anselm verhandelt: Den Zusammenhang zwischen Opfer und Sündenvergebung als Ausgleich für die Sünde bringt der Jude von seiner eigenen Tradition her ins Gespräch, der Christ differenziert dann auf dieser Basis weiter zwischen Vergebung der Sünden (*remissio peccatorum*) und Genugtuung (*satisfactio*). Allein die Genugtuung bringt die ewige Herrlichkeit, die dem zeitlichen Glück und Gut und dem Seelenfrieden, der durch Verzeihung der Sünden erreicht wird, unendlich vorzuziehen sind. Odo findet eine Gipfelformulierung, die in gewisser Weise auch Anselms ‚ontologischen Gottesbeweis' in feiner Weise präzisiert und fortschreibt: *beatus esse melior est quam esse*. Der Mensch von sich aus findet nur zur Verzeihung der Sünden (*ad veniam*), nicht aber zur ewigen Herrlichkeit (*ad gloriam*). Die *satisfactio* kann der sündige Mensch durch sich selbst niemals leisten, denn ein Sklave kann seinen Mitsklaven nicht befreien (*servus conservum liberare non potest*).[129]

Nachdem die Notwendigkeit der Inkarnation und die Möglichkeit der Jungfrauengeburt bewiesen ist, lässt Odo den Juden sagen: „Ich höre, was ich tiefgreifender noch nicht gehört habe. Bislang wusste ich nicht, dass ihr [Christen] durch Vernunftgründe von solcher Größe gestützt werdet." Darauf Odo: „Warum glaubst du dann nicht?" Leo: „Weil ich es nicht wage, die Wahrheit unserer Sache euren Worten preiszugeben."[130]

---

128 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1103a–b: *Ideoque rogabas ut memoriam, quam inundatio sententiarum suffocabat, vere praetenuis series formaret digesta stylo manente. Tandemque tuis precibus victus proposui facere quod rogabas, sed cum Pictavos irem ad consilium, quia die quam Silvanectis ipsum negotium congruenter, adjuvante Deo, contra Judaeum quemdam fueram exsecutus, visum est mihi congruum hanc quaestionem exsequi more dialogi, ut Judaeus quaesivit et ego respondi.*

129 Vgl. dazu ausführlich *Resnick*, Introduction (1994); *Ders.*, Anselm of Canterbury (1996).

130 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1112c: *Leo. Audio, quod amplius non audivi, hactenus nescivi vos tantis rationibus fultos. Odo. Cur ergo non credis? Leo. Quia veritatem rei nostrae non audeo committere verbis vestris.*

Leo ist also überzeugt von der ihm dargelegten Vernünftigkeit des christlichen Glaubens und erkennt diese restlos an. Und dennoch beharrt er auf seinem Glauben, der eine Sache (*res*) ist, der mit vernünftigen Worten (*verba*) nicht beizukommen ist. Etwa in der Mitte des Dialoges hat er bereits einen ähnlichen Gedanken artikuliert: „Wenn du (so) vernünftig schlußfolgernd redest, habe ich nichts, was ich dir vernünftig schlußfolgernd entgegenhalten könnte. Gleichwohl glaube ich nicht (an die Erlösung durch Christus), damit ich nicht, durch den Scharfsinn deiner Worte und (deine) Wendigkeit getäuscht, von der im höchsten Grade sicheren Grundlage des heiligen Gesetzes abgehe und zunichte werde.“[131] Die Konversion des Juden scheitert also nicht an mangelnder Einsicht. Und dies aber nicht etwa, weil der Jude, wie der *Judaeus* bei Pseudo-Wilhelm, sich in einen eifrigen Schüler verwandelte, der allem zustimmte und dem Christen nur noch die Stichworte zu dessen glanzvollen Reden bereit stellte. Im Gegenteil: Der Autor Odo lässt den Juden Leo jene klugen, scharfen und vor allem zentralen Gegenfragen stellen, die sich tatsächlich angesichts der Anselm'schen Lehre stellen lassen. Die erste Gruppe von Anfragen betrifft das Problem, ob man tatsächlich von einer Notwendigkeit der Menschwerdung sprechen könne, weil man damit Gott als Schöpfer und Richter, der bereits mit der Vertreibung aus dem Paradies und den dabei verhängten Strafen sicher jenes Strafmaß getroffen habe, das vollkommen angemessen sei, die Sündenschuld zu tilgen, eben diese Vollkommenheit abspreche. Die zweite Frage richtet sich direkt gegen die gläubige Vernünftigkeit des Christentums: Wie solle der Gedanke, dass Gott neun Monate in dem schmutzigen Kerker eines stinkenden Bauches eingeschlossen war und dann im zehnten Monat durch einen Ausgang heraus kam, von dem die Juden ohne Scham nicht sprechen können, vereinbar sein mit einer würdigen Rede von Gott? „Verrückt“ und „lächerlich“ erscheine den Juden das.[132]

Besonders die zweite Frage dreht, bezogen auf die Terminologie, die üblichen Verhältnisse der christlich-jüdischen Streitlinie in einer paradoxen Weise um: Es ist hier der Jude, der den Christen eine mit dem Geist unvereinbare ‚Fleischlichkeit' des Gottesbildes vorwirft. Diesen Vorwurf kontert der Christ erstens mit einem Lob auf den Schöpfer, der alles gut und nichts unrein geschaffen habe. Zweitens rekurriert der Christ hier auf die aus anderen Dialogen als Unterscheidung zwischen literaler und geistlicher Exegese bekannte Distinktion zwischen sinnlicher und geistlicher Urteilskraft. Das sinnliche Urteil gehe nach dem Angenehmen und Nützlichen und schätze die

131 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1109b–c: *Leo. Rationabiliter loquendi non habeo quod rationabiliter objiciam. Non credo tamen, ne, subtilitate verborum et versutia deceptus, a firmissima stabilitate sanctae legis evanescam.* Übers. folgt Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Bunte*, 39.

132 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1110b: *In quodam vos valde ridemus et insanos judicamus. Dicitis enim Deum, in maternis visceribus obceno carcere fetidi ventris clausum, novem mensibus pati, et tandem pudendo exitu (qui intuitum sine confusione non admittit), decimo mense progredi, inferentes Deo tantum dedecus, quantum de nobis, quamvis vere, sine magna tamen verecundia non dicimus.*

stinkenden Genitalien gering, das eigene Haus hingegen, obwohl es toter Stein sei, schätze es höher als ein Lebewesen. Das geistliche Urteil hingegen beurteile ein jedes nach seiner eigenen Natur, schätze das Lebendige immer höher als das nicht Lebendige und betrachte den menschlichen Leib als das höchste unter den materiellen Dingen überhaupt, weil nur der menschliche Leib teilhaben wird an der ewigen Herrlichkeit. Es wird also dem Juden in bekannter Weise das ‚sinnliche' Urteil vorgeworfen und ein ‚rationales' entgegengestellt, aber dies geschieht im Kontext einer christlichen Apologetik des Fleisches.

Dieses ‚Fleisch', dieses „äußerst feine Ding" (*mundius lima*)[133] wird von Odo in seinem Wert auch gegen die Sonne und gegen alle anderen materiellen Körper hervorgehoben. Und von der Vernünftigkeit selbst auch noch dieser Argumentation ist Leo überzeugt. In Bezug auf die Frage der Güte der Schöpfung und der Errettung aus der Sünde reagiert Leo sogar auf eine Weise verständnisvoll, die Odo Respekt abgewinnt: *Bene intellexisti*.[134] Die Gesprächspartner haben sachlich zueinander gefunden in der gemeinsamen Sorge um die Überzeugung, dass die Schöpfung gut ist, und auch in erstaunlich hohem Maße in der Geltung der Regeln einer für die Theologie neuen Art vernünftiger Argumentation, bei der zwar illustrierend, aber im Grunde nicht argumentativ auf die Heilige Schrift, weder auf das Alte, noch das Neue Testament, zurückgegriffen wird.

Der Begriff der *auctoritas* fällt nicht ein einziges Mal. Der Gegenbegriff zu *ratio* ist in diesem Dialog *sensus*. Der Streit über die Schöpfung stützt sich natürlich trotzdem auf den biblischen Schöpfungsbericht, aber das wird als Referenz auf die *auctoritas* nirgends explizit gemacht und besonders erwähnt, so wie es bei Crispin immer und immer wieder explizit gemacht wird und ausdrücklich gegen das vernünftige Argument abgehoben wird. Auch für die Erwiderung Odos auf den Einwurf Leos gegen die Jungfrauengeburt zitiert der Christ einige Male die Schrift, und zwar vor allem – aber nicht nur – das Neue Testament.

Besonders im Vergleich mit den anderen untersuchten Dialogen ist es aber auffällig, dass keine Kontroverse über Interpretation und Geltung des Alten Gesetzes stattfindet. Und dem *ratio*-Begriff wird nicht eine Anbindung an die Schrift gegeben, wie es in anderen Dialogen der Fall ist, wo die Vernünftigkeit einer Aussage explizit mit ihrer Schriftgemäßheit begründet wird. Und es wird auch zum Beispiel nicht im exegetischen Sinne die Schriftgemäßheit der Jungfrauengeburt bewiesen. Und doch scheint es eine Einigkeit der Gesprächspartner gerade auch in diesem Punkt zu sein, die den letzten Schritt zueinander, nämlich eine Konversion, verbietet, die sich erst zeigt, wenn man es etwas anders formuliert: Beide bleiben dem *corpus* treu, dem sie anhangen. Für den Juden ist die Schrift nicht ein beliebig philosophisch umformulierbarer Text, dessen

133 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1111c. Resnick schlägt für *lima* die Lesart *luna* vor und übersetzt „cleaner than the moon"; vgl. Odo von Cambrai, Disputation. Ed. *Resnick*, 96 mit Anm. 31.

134 Odo von Cambrai, Disputatio. Ed. *Migne*, 1105d.

eigentlicher ‚Referenzpunkt‘ ein lebendiger menschlicher Leib (Christi) ist, sondern das Gesetz, die Schrift selbst ist der Körper, die *res*, auf den er das Vertrauen baut.

Möglicherweise ist es dem Juden suspekt, dass die wahrheitsentscheidende Referenz auf die Schrift so ganz wegfällt. Möglicherweise meint er mit der Reserve gegenüber den Worten der Christen, denen er seine Sache nicht anzuvertrauen wagt, sogar mehr die vom Gesetz so frei gelösten ‚philosophischen‘ Worte, als das Neue Testament in Gegenüberstellung zum Alten. Die Formulierung des Autors Odo trifft jedenfalls in ganz feiner Weise ein Problem, das bis heute von jüdischen Religionsgelehrten und Philosophen immer wieder betont wird: Für den Juden ist sein Text nicht ein intellegibler Gedanke in frei formulierbarer und gemäß besserem Verständnis auch umformulierbarer Form, sondern er ist selbst Körper.[135] In diesem Sinne besitzt der Buchstabenbestand eine eigene Dignität. Und dem Buchstabenbestand kommt die eigentliche Wahrheitsreferenz zu und wird die letzte Verehrung zuteil. Auch das Christentum lebt natürlich von diesem Gedanken, aber dort kreuzt sich die Verehrung der Schrift mit der noch höheren Verehrung für den Urheber dieser Schrift, Jesus Christus, aus welcher der menschliche Leib, insofern er Leib Christi und Kirche Christi wird, als eigentliche Wahrheitsreferenz resultiert.

Ein Körper widersteht im letzten der Vernunft. Er lässt sich weder her noch weg denken. Und die Reaktion des Juden im Dialog auf dieses Problem ist im Grunde Scheu. Er wagt nicht, die Körperlichkeit, die die Christen bezogen auf Gott für möglich halten, zu übernehmen, und auch, trotz aller Einsicht, nicht von ‚seinem‘ *corpus* zu lassen oder auch nur einen Millimeter abzuweichen. So besteht in der Treue zum *corpus* zwischen den Dialogpartnern zugleich Einigung und Trennung.

Diese Treue zum Körper der eigenen Tradition erschien Christen immer wieder als ‚Halsstarrigkeit‘ und ‚Verstocktheit‘. Der ‚verstockte Jude‘ ist seit den Paulusbriefen ein geläufiges Motiv der antijüdischen Polemik, aber es knüpft an originäre alttestamentliche Sprache an, wo die Propheten bezogen auf ihr eigenes Volk von Verstockung sprechen.[136] Die Belegstellen in den Dialogen, die dieses Stereotyp aufnehmen und anklingen lassen, sind zahlreich: Der jüdische Dialogpartner wird aufgefordert, „den Schleier von seinem Herzen“ abzuwerfen,[137] die „Augen seines Geistes“ zu öffnen.[138] Er habe ein Herz von

135 Für diesen Zusammenhang grundlegend, wenn auch mit einer anderen Schlussfolgerung als der vorliegende Beitrag: *Derrida*, Schrift (1976).

136 Vgl. zum Begriff der Verstocktheit *Schmid / Dautzenberg*, Art. Vertockung (2005); *Frenschkowski*, Art. Verstockung (2001); *Brandscheid / Eckert / Weismayer*, Art. Verstocktheit (2001); *Schreckenberg*, Christliche Adversus-Judaeos-Texte: 1.–11. Jh. (1999), 111–113; *Geringer*, Art. Contumatia (1994).

137 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1047a; 1050a. Vgl. auch Continuation of the Disputation, § 19. Ed. *Abulafia / Evans*, 59, Z. 4–6: *Vt uelamen hoc auferatur a facie uestra, posito in cruce Domino, uelum templi scissum est, quia misterium, quod latebat in lege et Prophetis, reuelatum atque consummatum est.*

138 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1049d. Vgl. zur ‚Blindheit‘ der Juden ausführlich *Wheatley*, Blind Jews (2002).

solcher Härte, dass man ebenso sehr lachen wie weinen wolle,[139] und einen „widerspenstigen Geist".[140] Die Juden seien überhaupt ein „halsstarriges Volk".[141] Viele Autoren des 12. Jahrhunderts lassen Ratlosigkeit und Fassungslosigkeit spüren, wenn sie von Halsstarrigkeit sprechen. Die Fassungslosigkeit stellt sich ein angesichts der Verweigerung des angebotenen Heils. Ihnen erscheint diese Verstocktheit als Wahnsinn: „Was soll ich tun?", fragt sich Petrus Venerabilis. „Wenn ich der Verrücktheit [der Juden] oder anderem ähnlichen zu antworten beginne, dann erscheine ich fast selbst als verrückt. Denn wird nicht jener verrückt genannt, der dem Menschen entweder unter dem Zwang des Wahns oder durch den rasenden Antrieb der Dämonen antwortet, indem er Fremdes oder vollkommen Absurdes spricht? Wird nicht jener für wahnsinnig gehalten, der mit einem Menschen, in dem alle Vernunft ausgelöscht ist und der nichts als Nichtigkeiten und Dummheiten hervorbringt, auf vernünftige Weise zu disputieren sich bemüht?" Trotz dieser aussichtslosen Beschreibung vermag sich der Abt von Cluny damit zu trösten, dass seine „Disputation"[142] vielleicht dennoch dem einen oder anderen Juden nützen möchte – wenn auch unklar bleibt, wie dies geschehen solle.[143] Nicht wenige christliche Gelehrte

139 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1058d.

140 [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1060a. Auch Petrus Alfonsi kann von der Bezugnahme auf dieses antijüdische Stereotyp nicht lassen und spricht von *vestrę* [*Iudaeorum*] *duritia mentis.* Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 46, Z. 1.

141 Ex 32,9; Ex 34,9; Apg 7,51. Die Formulierung wird aufgegriffen von [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1050d: *Christ*[*ianus*]. *Non est mirum si Dei praecepta contemnitis, quia populus durae cervicis estis; idcirco verba mea tibi sunt gravia, quia in malevolam animam non introibit sapientia, qui est ex Deo verba Dei audit, sed ea animalis homo omnino non percipit*; Petrus von Blois, Contra perfidiam judaeorum. Ed. *Migne*, 827c–d: *Mihi consiliosius videretur fidei nostrae ad tempus dissimulare injuriam, quam cum populo durae cervicis atque pertinaciae vere bestialis certamen inire, et citra omnem spem futuri proventus mittere se in animae fideique discrimen*; Petrus Venerabilis, Adversus Iudeorum, lib. 4. Ed. *Friedmann*, 97, Z. 1049. – Wen Gott verstockt machen wolle, den mache er verstockt, heißt es im Römerbrief (9,18). Das führte Augustinus dazu, die Verstockung als ein Nicht-sich-erbarmen-Wollen Gottes zu deuten; vgl. Augustinus, De diversis quaestionibus, lib. 1, q. 2.15. Ed. *Mutzenbecher*, 40, Z. 422–424: [*Apostulus*] [*c*]*oncluditque ita, Ergo cujus vult miseretur et quem vult obdurat* [Röm 9,18], *cum superius non utrumque sit.* Obwohl Gott damit zum Subjekt dieser Verstockung erklärt ist, ist offensichtlich der Mensch nicht ganz von der Verantwortung für sein Tun und Lassen entbunden.

142 Interessanterweise benennt Petrus seinen *tractatus* hier als Disputation, was wiederum gegen eine zu enge, an formale Kriterien gebundene Auffassung dieser Bezeichnung spricht. Vgl. dazu *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), 285.

143 Petrus Venerabilis, Adversus Iudeorum, lib. 5. Ed. *Friedmann*, 126, Z. 59–127, Z. 68: *Sed quid faciam? Si huic insaniae uel caeteris similibus respondere coepero, pene et ipse insanus uidebor. Annon iudicaretur insanus, qui homini uel maniam patienti, uel impulsu demonis furioso, quando aliena uel absurdissima loquitur, responderet? Annon furiosus uideretur, qui cum huiusmodi homine, in quo tota ratio sepulta est, nichilque nisi inania et stolida proferente uelut, rationabiliter disputare conaretur? Sic plane, sic de me credi posset, nisi me ab hac stultitia certa ratio excusaret. Illa certe ratio, qua et si non omnibus Iudeis hac mea disputatione prodesse, tamen fortassis aliquibus proficere potero.*

des 11. und 12. Jahrhunderts äußern sich allgemein skeptisch gegenüber Verständigungsbemühungen. Petrus Damiani (gest. 1072), Petrus von Blois (gest. 1211/1212) und Adam von Perseigne (gest. um 1221) raten von Disputationen mit Juden ab, deren Bekehrung ohnehin am Ende der Zeiten, nicht aber am Ende einer Argumentationskette zu erwarten sei.[144] Der Dialog als literarische Gattung allerdings kann eine solche Haltung nicht konsequent umsetzen. Denn er muss, wie einleitend bereits ausgeführt wurde, beide Gesprächspartner zumindest mit so viel gegenseitiger Vernunft ausstatten, dass ein Gespräch für sinnvoll und zumindest potentiell zielführend erachtet werden kann. Und wir sehen auch, dass das jüdische Personal der Religionsdialoge keineswegs nur „Nichtigkeiten und Dummheiten“ von sich gibt. Von Sturheit kann nicht die Rede sein, so asymmetrisch die Dialoge auch komponiert sein mögen. Und doch kommt es in der Regel nicht zur Konversion.

Die Darstellung des ‚Scheiterns‘ an dieser Grenze der Vernunft, die sich zugleich als gemeinsam und partikular erweist, haben die hier untersuchten Dialoge gemeinsam – aber wie vielleicht kein zweiter benennt Odo von Cambrai treffend die Scheidelinie zwischen den argumentativen Bemühungen des Dialoggeschehens und dem Bekehrungsziel, das sie nicht erreichen können. Es ist, als habe er es verstanden, und lässt die Dialogpartner den Punkt klar aussprechen, wenn er auf Odos Frage „Warum glaubst du dann nicht?“ Leo antworten lässt: „Weil ich es nicht wage, die Wahrheit unserer Sache euren Worten preiszugeben.“

Petrus Alfonsi oder Philosophische Konversion

Einer der merkwürdigsten und zugleich faszinierendsten, weil ungreifbarsten Religionsdialoge des frühen 12. Jahrhunderts sind die ‚Dialogi contra Iudaeos‘ des Petrus Alfonsi.[145] Garant ihres mittelalterlichen Erfolges[146] ist die Tatsache, dass hier ein hoch gebildeter ehemaliger Jude, der sich zum Christentum bekehrt hat, gegen seine ehemaligen Glaubensgenossen schreibt. So wird dieser Dialog einzigartiger Wissensquell der folgenden Jahrhunderte für ihre Kenntnis der Lehren des Judentums wie des Islam, da beide kundig bekämpft werden.[147]

Jedoch sei an dieser Stelle eine Lektüre gestattet, die jene bereits im Spätmittelalter entwickelte Perspektive einmal verlässt oder zumindest die Möglichkeit eines solchen

144 Vgl. dazu *Berger*, Mission (1986).

145 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*. Vgl. zu Alfonsi auch *Tischler*, Iberischer Grenzraum (2008); *Drews*, Propaganda (2005); *Ders.*, Dogmatischer oder emergenter Dialog (2004); *Ricklin*, Dialogus (1999); *Cohen*, Living Letters (1999), bes. 201–218; *Ders.*, Mentality (1987); *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993). Eine englische Übersetzung bietet Petrus Alfonsi, Dialogue. Ed. *Resnick*.

146 John Tolan zählte 1993 nicht weniger als 79 Manuskripte, denen wohl mindestens weitere zehn hinzuzufügen sind. Vgl. *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 183. Zur Ergänzung weiterer Textzeugen vgl. das Projekt von *Tischler*, Petrus Alfonsi (2010); *Tischler*, Hommes de passage (im Druck), Anm. 20 mit weiterer Literatur, sowie *Reinhardt / Santiago-Otero*, Pedro Alfonso (1999), 19–22.

147 *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 27–33.

Verlassens vorzeichnet. Alfonsi legt in seinem Dialog eine solche breite und gute Kenntnis der Wissenschaften seiner Zeit an den Tag, dass die Vermutung nahe liegt, ein so rational durchdrungener Autor wechsle nur aus einem Grund, nämlich aus rationaler Überzeugung, die Religion. „He wanted to show that his newfound Christianity was compatible with rational philosophy – indeed, that reason underlay Christian doctrine. Judaism and Islam, he sought to show, contradicted reason".[148] In seinen ‚Dialogi' dokumentiert Alfonsi eben jenen Wechsel, indem er seine in der Taufe angenommene christliche Persönlichkeit Petrus mit seinem vormals jüdischen Alter ego Moses über Judentum, Islam und Christentum debattieren lässt.

Man könnte meinen, am Ende eines solchen Gesprächs stünde zweifelsohne die Bekehrung.[149] Aber doch gibt es manche Stellen, die an der Bekehrung zweifeln lassen, und wenn nicht an dieser, dann doch zumindest daran, dass diese aus rationaler Begründung erfolgt und weil das Christentum besser mit der Vernunft harmoniere. Zumindest sollte es erlaubt sein, an einem so einzigartigen Text einmal jenes Lesen zwischen den Zeilen auszuprobieren, wie es Leo Strauss gerade für solche Texte gefordert hat.[150]

Einen ersten Moment der Irritation löst das Ende der ‚Dialogi' aus, denn anders als wirklich geschehen findet keine explizite Bekehrung und Taufe des Juden Moses statt, obgleich dieser in seiner letzten Stellungnahme feststellt: *Multum certe suę tibi deus dedit sapientię et te magna illustravit ratione, quem vincere nequeo, immo tu obiectiones meas confutasti ratione.*[151] Ihm, Petrus, sei viel Weisheit von Gott gegeben und durch große Vernunft sei er erleuchtet worden. Diese vermag Moses nicht zu bezwingen, ja vielmehr seien seine Einwände sogar mit Vernunft widerlegt worden. Darauf reagiert Petrus mit der den Text abschließenden Entgegnung, dies sei zweifelsohne eine Gabe des Heiligen Geistes, den sie – die Christen? die Gesprächspartner? der Autor und sein literarischer Vertreter? – in der Taufe empfangen hätten und der auch ihre Herzen erleuchten würde, damit sie sich nichts Falsches zu glauben vornähmen. Und würde er, Moses, glauben, was sie glaubten, und sich taufen lassen, erhielte er dieselbe Erleuchtung des Heiligen Geistes, um zu erkennen, was wahr ist, und, was falsch ist, zu verwerfen. Nun aber, da er, Petrus, über ihn, Moses, *pietas* habe, erflehe er die Barmherzigkeit Gottes, damit er ihn durch die Fülle seines Geistes erleuchte und ihm ein besseres Ende gewähre, als es sein Anfang war.[152] Es ist also nicht die *ratio*, welche die Bekehrung herbeiführt, sondern die Einsicht

148 *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), XIV.

149 Vgl. *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 41.

150 Vgl. *Strauss*, Persecution (1988).

151 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 143, Z. 15f.

152 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 143, Z. 17–23: *P[ETRUS:] Hoc procul dubio donum est Spiritus Sancti, quem in baptismo recipimus, qui et corda nostra illuminat, ne falsum quid credere presumamus. Quod si tu, quod credimus, ipse etiam crederes et baptizari te faceres, eandem Spiritus Sancti illustrationem haberes, ut, quę vera sunt, cognosceres et, quę falsa, respueres. Nunc autem, quoniam super te pietatem habeo, dei misericordiam imploro, ut Spiritus sui plenitudine te illustret et finem meliorem quam principium tibi prestet. Amen.*

wird erst durch die Taufe vermittelt. Damit klafft aber ein unüberwindlicher Riss zwischen Bekehrung und rationaler Überzeugung zu dieser Bekehrung, denn erst die Bekehrung macht eine rationale Überzeugung möglich, die aber selbst zur Bekehrung hinführen soll – ein wahrhafter Circulus vitiosus, aus dem schwer auszubrechen ist. Wenn *ratio* und *sapientia* Gaben des Heiligen Geistes sind, gibt es keine Basis für ein gemeinsames Gespräch und auch keine Möglichkeit innerhalb von interkonfessionellen Religionsangelegenheiten eine Vermittlung bzw. Überzeugung herbeizuführen, denn der in der ‚alten‘ Religion verharrende Gesprächspartner besitzt weder Voraussetzung noch Möglichkeit zur Einsicht. Wie ist dann aber jene hohe Bildung und jenes Wissen möglich, welches Alfonsi während seiner jüdischen Periode empfangen hat, und für dessen Vermittlung an den lateinischen Westen er geehrt und gelobt wird?

Obgleich das erklärte Ziel der Gespräche darin besteht, seinen ehemaligen Glaubensgenossen gegenüber Rechenschaft abzulegen über die Absicht und die Beweggründe seines Religionswechsels,[153] sind die ‚Dialogi‘ in Latein verfasst worden und nicht in Hebräisch. Diese etwas paradoxe Situation findet sich in der inszenierten Gesprächssituation gespiegelt, da hier der alte Jugendfreund Moses den zum Christentum konvertierten Petrus zur Rede stellt, das Gespräch aber wieder auf Latein stattfindet, obwohl beide *in scriptis prophetarum et verbis nostrorum doctorum* aufgewachsen sind.[154] Als unter den Juden, die Petrus/Moses kannten, sein Übertritt zum Christentum bekannt wurde, kristallisierten sich nach Alfonsis eigenem Bekunden drei verschiedene Meinungen heraus, warum er dies getan habe. Die einen meinten, er habe jede Scham verloren und verachte Gott und das Gesetz. Andere waren der Auffassung, er habe die Worte der Propheten und des Gesetzes nicht recht verstanden. Wieder andere warfen ihm eitle Ruhmsucht vor, und dass er es nur um Reichtum und Ehre willen getan habe.[155] Während die zwei ersten Auffassungen durch den gesamten Text widerlegt werden, wird der dritten nie explizit widersprochen, ja ihre Begründung, dies sei geschehen, weil er das Volk der Christen allen anderen für überlegen erachte, wird sogar durch die gesamte Struktur des Textes bekräftigt, spiegelt diese doch den Bekehrungsweg Alfonsis wider. Die ersten vier Tituli dienen der rationalen Widerlegung des Judentums vom Standpunkt einer natürlichen Theologie aus oder aus philosophischer Perspektive.[156] Hier bekräftigt Moses auch immer wieder in ähnlichen Worten, dass die Argumente unwiderlegbar seien, der Wahrheit entsprächen und rational nicht angreifbar. So heißt es am Beginn des

153 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 2, Z. 17–20: *Hunc igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem proposui, post hec Christianam legem omnibus prestantiorem esse conclusi.*

154 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 3, Z. 26f.

155 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 2, Z. 11–16: *quidam eorum arbitrati sunt me hoc non fecisse, nisi quia adeo omnem abieceram verecundiam, quod et deum et legem contempseram. Alii vero propterea me fecisse dicebant, quod non, ut decuerat, prophetarum et legis verba intellexissem. Alii autem vanę glorię imputabant et me hoc fecisse calumpniabantur ob honorem seculi, eo quod Christianorum gentem ceteris omnibus superesse conspicerem.*

156 Vgl. zum Aufbau der ‚Dialogi‘, Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 2, Z. 29–3, Z. 8.

zweiten Titels: *tu omnia inexpugnabilium luce rationum nec scripturę auctoritate nec cuiuslibet rationis vigore consistere posse monstrasti.*[157] Zu Beginn des dritten Titels stellt Moses bezüglich des zweiten Titels wiederum fest: *inexpugnabilibus et evidentissimis probasti rationibus, nec, quid de ea ulterius aut dubitandum aut querendum sit, video.*[158] Ebenso am Beginn des vierten Titels: *qui et apertissimarum et inexpugnabilium luce rationum huius a me infidelitatis errorem tulisti.*[159] Und zusammenfassend heißt es schließlich zu Beginn des fünften Titels: *Hactenus Iudaicę gentis fides quam inanis et inconstans in omnibus esset, eorumque obsequium quam irrationabile existeret deo atque ingratum, vel cur ab eiusdem fide recesseris, et evidentissimis edidisti probastique rationibus et michi, in quanto permanserim hactenus errore, monstrasti.*[160]

Da also klar geworden ist, dass der jüdische Volksglaube mit Philosophie, natürlicher Theologie und Vernunft nicht zu vereinbaren ist, stellt sich die Frage, zu welcher Religion ein Wechsel sinnvoll wäre, welche den philosophisch-wissenschaftlichen Belangen Alfonsis besser entspricht: Christentum oder Islam. Die Option Islam wird durch die anti-islamische Polemik des fünften Titels ausgeschaltet. „Alfonsi wraps up his attack on Islam by noting that Muslims deny that Christ was crucified and died, whereas Christians and Jews agree at least on this. This underscores the purpose of the anti-Islamic polemic within the Dialogi: to show that Christianity is a more palatable alternative to Judaism than is Islam."[161] Die verbleibenden sechs Titel dienen der positiven Darlegung des christlichen Credo, beginnend mit dem sechsten Titel, der von der Trinität handelt und eine besondere Stellung im Übergang von der rationalen Argumentation zur autoritativen Argumentation einnimmt. Die folgenden Titel handeln dann von der Jungfrauengeburt, von der Inkarnation und weiteren christlichen Themen. Bezeichnenderweise finden sich hier keine Bemerkungen von Moses über eine unwiderlegliche Argumentation vonseiten des Petrus oder ähnliches. Tatsächlich geht es hier größtenteils um Schriftbeweise oder Interpretationen des Alten Testaments, die christliche Glaubensinhalte stützen sollen. Auch werden keine rationalen Argumente aus den ersten vier Titeln, die zum Teil mutatis mutandis ebenso gegen christliche Lehren angeführt hätten werden können, wieder aufgegriffen und ihre Ungültigkeit in diesem Bereich dargetan. Während die Kritik der Religion der *ratio* überlassen bleibt, ist der Glaube Sache der Autorität. Vielleicht liegt es in Alfonsis Absicht, eben jenen Riss zwischen Glauben und Vernunft, wie er auch am Ende des Dialogs auftritt, für jene, die genauer hinsehen, sichtbar zu machen.

Dieser Wechsel von *ratio* zu *auctoritas* innerhalb der Abfolge der einzelnen Tituli, wird auch durch statistische Befunde bekräftigt. In ihrer Arbeit zu ‚Potere' e ‚ragione' nel Dialogus di Pietro Alfonsi' gibt Maria Lodovica Arduini eine Auflistung der

157 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 32, Z. 36f.
158 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 46, Z. 14–16.
159 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 58, Z. 8f.
160 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 62, Z. 14–17.
161 *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 33.

Okkurenzen für das Wortfeld *ratio* in den einzelnen Tituli. Besonders aufschlussreich ist das abnehmende Vorkommen von *ratio / rationalis / rationabilis et similia*: Proemium und Prolog – 5 Mal, 1. Titel – 67 Mal, 2. Titel – 18 Mal, 3. Titel – 44 Mal, 4. Titel – 3 Mal, 5. Titel – 9 Mal, 6. Titel – 6 Mal, 7. Titel – 0 Mal, 8. Titel – 0 Mal, 9. Titel – 2 Mal, 10. Titel – 8 Mal, 11. Titel – 7 Mal, 12. Titel – 7 Mal.[162]

Es sind eben vernünftige Gründe, die Alfonsi zu dem Entschluss führen, sich taufen zu lassen, freilich ohne dass deshalb der christliche Glaube insgesamt gleich als vernunftgemäß einzustufen wäre. Die Bekehrung findet nicht aufgrund eines spirituellen Erlebnisses oder eines unerklärbaren Wandels, der sich in ihm vollzogen hätte, statt, sondern in den Dialogen wird gerade um die Erklärung dieses Wandels gerungen. Nicht die rationale Grundlegung des Christentums ist ihr Zweck, sondern die rationale Erklärung der eigenen Bekehrung, die eben der Einsicht geschuldet ist, dass sich Glaube nicht rational fundieren lässt.

Die Möglichkeit, dass es utilitaristische Erwägungen waren, die Alfonsis Konversion herbeiführten, findet nicht nur in der oben erwähnten Tatsache, dass sich Alfonsi des Vorwurfs seiner ehemaligen Glaubensgenossen, es sei der *honor saeculi*, der ihn zum Übertritt veranlasst habe, nicht weiter erwehrt, Unterstützung, sondern auch in verschiedenen Bemerkungen der ‚Disciplina clericalis‘. In diesem mindestens ebenso erstaunlichen und sogar noch häufiger überlieferten zweiten Hauptwerk des Petrus Alfonsi wird die praktische Philosophie, der angemessene, von Weisheit gekennzeichnete Umgang der Menschen jeglicher Art miteinander, zum eigentlichen Ziel des menschlichen Daseins. Die Betrachtung und geistige Vorwegnahme des Jenseits geschieht einzig um des rechten Verhaltens im Diesseits willen. Mit vollem Recht heißt es über dieses Buch: „In this way, this little book of wordly wisdom, of practical philosophy, leads to a spiritual conclusion: a stoic disdain for the things of this world leads to the asceticism of a hermit, which in turn leads to a contemplation of death and the next life. There is little in this, however, to make the work specifically Christian. Indeed, were we expunge the brief invocations to Christ in the prologue and epilogue, the Disciplina could be the work of a Muslim or a Jew.“[163] Es ist sicher kein Zufall, dass Alfonsi in diesem glaubensindifferenten Werk daran erinnert, dass auch das wesentlichste Gebot des Neuen Testaments bereits von Moses ausgesprochen wurde: „Der Vater bemerkte hierauf: Das ist ihm zu Recht geschehen; denn wenn er sich an das Gebot des Moses gehalten hätte, daß man seinen Bruder lieben soll wie sich selbst, wäre ihm das nicht passiert.“[164]

---

162 Vgl. *Arduini*, Potere e ragione (1994), 262–264. Weniger signifikant ist das Vorkommen von *auctoritas*, der Vollständigkeit halber folgt die Zahlenreihe der Abfolge des Prologs und der Tituli: 1 – 13 – 15 – 9 – 3 – 2 – 3 – 4 – 0 – 3 – 3 – 3 – 1.

163 *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 90.

164 Petrus Alfonsi, Kunst. Ed. *Hermes*, 186; der Übersetzer verweist für das Gebot der Nächstenliebe auf Lev 19,18 und Mk 12,31. Vgl. auch die Petrus Alfonsi, Disciplina Clericalis. Ed. *Hilka / Söderhjelm*, 31, Z. 35–38: *Ad hec pater: Merito hoc illi accidit, quia si custodiret quod Moyses precepit, ut diligeret fratrem suum sicut se ipsum, hoc ei non euenisset.*

Bezeichnenderweise wird in dem Kapitel über den Reichtum (‚De divitiis') an erster Stelle der Spruch eines Weisen zitiert, der sehr wohl auch eine individuelle Motivation für den Übergang vom Judentum zum Christentum charakterisieren könnte: „Laß dich nicht auf eine Sache ein, die ihre Zeit gehabt hat, und versäume nicht, dich einer Sache zu widmen, die im Kommen ist."[165] Dem wird einige Zeilen später noch hinzugefügt, dass man seine Entscheidungen nicht übereilen, sondern das Nützliche wohl überlegt anstreben solle.[166] Dass Besitz, Reichtum, Geld und allerlei weltliche Ehren nicht ohne praktischen Verstand einhergehen sollten, hat Alfonsi bereits zuvor in dem Kapitel über die Weisheit deutlich zu machen versucht. Inwieweit es sich um dieselbe Weisheit handelt, von der Alfonsi am Schluss der ‚Dialogi' feststellt, dass sie eben ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, welches man mit der Taufe empfängt, sei dahingestellt. In der ‚Disciplina clericalis' ist sie eine der möglichen Gaben: *Huius mundi dona diuersa sunt: quibusdam enim datur rerum possessio, quibusdam sapiencia.* Auf die Frage eines anderen an einen Sohn, was er denn lieber hätte, ob Geld oder Weisheit, antwortet dieser philosophisch abgewogen: „Jedes von beiden hat das andere nötig."[167] Diese Zweigleisigkeit bekräftigt nochmals ein Ausspruch am Ende des Abschnitts: *Claritas anime sapiencia est, census uero claritas corporis est.* Es ist diese innerweltlich sehr praktische Lebenslehre, die denjenigen, der sich um sie müht, auch zu einer besseren Kenntnis seines Schöpfers führt: „Da ich mir nämlich Mühe gegeben habe, durch häufiges Nachdenken auf jede Weise die Grundlagen der menschlichen Existenz zu erforschen, habe ich herausgefunden, daß der menschliche Geist nach der Vorschrift des Schöpfers dazu bestimmt ist, solange er auf Erden weilt, sich eifrig mit der heiligen Philosophie zu beschäftigen, damit er durch sie eine bessere und umfangreichere Kenntnis von seinem Schöpfer erhalte".[168]

Wenn der Mensch, solange er in dieser Welt ist, sich um die heilige Philosophie mühen soll, dann benötigt er aber eben jene Fähigkeiten, die die Beschäftigung mit ihr erst ermöglichen, nämlich das Vermögen, vernünftig über Probleme nachzudenken. Nach den ‚Dialogi' drückt sich dieses Vermögen in Weisheit (*sapientia*) und Vernunft

165 Petrus Alfonsi, Kunst. Ed. *Hermes*, 187; Petrus Alfonsi, Disciplina Clericalis. Ed. *Hilka / Söderhjelm*, 32, Z. 28: *Alius philosophus: Noli associari rei deficienti, et ne postponas te associari rei crescenti.*

166 Petrus Alfonsi, Kunst. Ed. *Hermes*, 188: „Was nützlich ist, suche mit großem Verstand, nicht mit großer Eile!"; Petrus Alfonsi, Disciplina Clericalis. Ed. *Hilka / Söderhjelm*, 32 Z. 31: *Alius: Vtilia perquire magno sensu, non magna uelocitate.*

167 Petrus Alfonsi, Kunst. Ed. *Hermes*, 147; Petrus Alfonsi, Disciplina Clericalis. Ed. *Hilka / Söderhjelm*, 7, Z. 30: *Quidam loquens filio inquit: Quid malles tibi dari, an censum an sapienciam? Cui filius: Horum quodlibet alio indiget.*

168 Petrus Alfonsi, Kunst. Ed. *Hermes*, 137; Petrus Alfonsi, Disciplina Clericalis. Ed. *Hilka / Söderhjelm*, 1, Z. 17–22: *Cum enim apud me sepius retractando humane causas creacionis omnimodo scire laborarem, humanum quidem ingenium inueni ex precepto conditoris ad hoc esse deputatum, ut quamdiu est in seculo in sancte studeat exercitatione philosophie, qua de creatore suo meliorem et maiorem habeat noticiam.*

(*ratio*) aus. „Und da in der Seele Vernunft wirkt, ist notwendigerweise derjenige, der die Vernunft gab, auch derjenige, der die Seele machte.“[169] Da die Seele aber an sich vernunftbegabt ist, kann es nicht sein, dass man diese Gabe des Heiligen Geistes erst bei der Taufe empfängt.[170] Deshalb betont Petrus Alfonsi bereits an herausragender Stelle, nämlich in dem kurzen Proemium zu den ‚Dialogi‘, dass Vernunft und Weisheit Gaben des „einen und ewig Ersten, der jedes Anfangs und Endes entbehrt, allmächtigen Schöpfers aller Dinge“ sind, er hat „den Menschen mit Vernunft und Weisheit begabt und allen Lebewesen vorangestellt“.[171]

So wie der Mensch durch diese Fähigkeiten allen Lebewesen vorangestellt ist, so ordnet Alfonsi durch dieses Proemium, die einfache Einsicht in einen einfachen durch die von ihm gegebenen Fähigkeiten erkennbaren Schöpfer allen späteren dogmatischen Aufsplitterungen vor. Dass Alfonsi an so bezeichnender Stelle von dem „einen und ewig ersten“ spricht, ohne jeden Hinweis auf jene Person der Trinität, die am Ende als diejenige funktioniert, die eigentlich für die Vergabe dieser Fähigkeiten in der Taufe zuständig sein soll, scheint doch mehr als ein reiner Zufall oder eine Unbedachtheit des Autors zu sein. Nur „die Klarheit der Vernunft kann den Schatten allen Zweifels aus der Brust“ des jüdischen Jugendfreundes Moses verjagen.[172] Und es ist derselbe Jugendfreund, der am Schluss der ‚Dialogi‘ auf dieses vor dem dialogisch inszenierten Text stehende Proemium zurückgreift, wenn er seinem konvertierten Freund Petrus bescheinigt, dass dieser von beiden, von Weisheit und von der Vernunft, eine große Portion erhalten habe.[173]

Als Petrus versucht, einen Beweis eben jenes Schöpfergottes zu führen, der Welt und Menschen geschaffen und letztere mit Vernunft begabt hat, nimmt er bewusst von der Schrift Abstand. „Die den Schriften Glauben beimessen, leugnen nicht, dass es einen Gott gibt. Deshalb ist es nicht nötig, dies den Schriftgläubigen zu beweisen, sondern nur denen, die an keine Schrift glauben.“[174] Da Gott mit keinem körperlichen Sinn erfassbar

169 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 23, Z. 14f.: *Cumque ratio operetur in anima, necessario dator rationis factor est animę.*

170 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 143, Z. 17: *Hoc procul dubio donum est Spiritus Sancti, quem in baptismo recipimus* (...).

171 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 1, Z. 3–8: *Uni et ęterno primo, qui caret principio, et qui caret termino, omnipotenti rerum omnium creatori, omnia scienti, omnia quę vult facienti, qui hominem ratione et sapientia preditum omni preposuit animali, quibus duabus virtutibus et que iusta sunt intelligens appeteret, et quę saluti contraria sunt effugeret, honor et gloria, sitque mirabile nomen eius benedictum in secula seculorum. Amen.*

172 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 26, Z. 7f.: *M*[OSES:] *Aperte rationis claritas de pectore meo dubitationis totius expulit tenebras.*

173 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 143, Z. 15f.: *Multum certe suę tibi deus dedit sapientię et te magna illustravit ratione, quem vincere nequeo, immo tu obiectiones meas confutasti ratione.*

174 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 19, Z. 38–40: *Qui scripturis fidem accomodant, deum esse non negant. Ideoque non necesse fuit probare hoc scripturę credentibus, sed tantummodo nulli scripto credentibus.*

ist, ist Moses sehr begierig, die philosophische Argumentation zu erfahren.[175] Wenn er gezeigt haben werde, entgegnet darauf Petrus, „dass die Welt mit allem, was in ihr ist, geschaffen wurde, dann könne er darauf schließen, dass es notwendigerweise Gott, der als Schöpfer interpretiert wird, gibt."[176] Daraufhin unterscheidet Petrus drei Arten, in denen man Wissen von etwas und somit auch Weisheit erlange, denn Petrus wählt hier das Verb *sapere*, um auf die damit zusammenhängende *sapientia* zu verweisen.[177] Zum einen gibt es die normale, durch körperliche Organe vermittelte sinnliche Wahrnehmung. Darauf folgt, was mit einem notwendigen Vernunftschluss erkannt wird und sich somit nicht anders verhalten kann. Damit meint Alfonsi die logische Deduktion und alle Schlüsse, die auf die *prima principia* unseres Denkens zurückgehen wie etwa den Satz vom ausgeschlossenen Dritten oder dass das Ganze immer größer ist als seine Teile. An dritter Stelle steht dann, was durch die Ähnlichkeit anderer Dinge entdeckt wird, also jene Induktionen und Analogieschlüsse, die unser Wissen tatsächlich erweitern, aber nie absolute Sicherheit beanspruchen können. Wenn wir Rauch sehen, können wir auf ein Feuer schließen, aber absolute Gewissheit gewährt erst die Wahrnehmung durch körperliche Sinne.[178] Diese letzte Form des Wissens betrifft alle intellektuellen und religiösen Angelegenheiten. In diesem Sinn versucht die ‚Disciplina clericalis' als ein philosophisches Werk gerade durch Exempel, Kenntnis von den ethischen Grundlagen und Möglichkeiten menschlichen Zusammenlebens zu vermitteln. Innerhalb und zwischen diesen drei Arten, Wissen zu erlangen, wirkt die andere der beiden gottgegebenen Fähigkeiten, die Vernunft. Sie überprüft die Ergebnisse kritisch, sichert sie, kombiniert sie und versucht mit ihnen zu Neuem zu gelangen. In diesem Sinne bestimmt Petrus unter dem dritten Titel die Aufgaben der vernunft-

175 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 19, Z. 41–43: *Cum deum esse per scripturas nolis probare, ipseque nullo sensu corporeo sit comprehensibilis, multum audire me iuvat, qua ratione philosophica comprobari valeat.*

176 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 19, Z. 44f.: *Si mundum cum omnibus, quę in eo sunt, creatum esse monstravero, tunc deum, qui creator interpretatur, necessario esse concludam.*

177 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 20, Z. 2: *Sapere tribus modis esse dicitur.*

178 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 20, Z. 2–19: *Aliud enim est, quod aliquo corporeo sensu percipitur, aliud, quod necessaria ratione tantum cognoscitur, aliud, quod per aliarum rerum similitudinem invenitur. Illud, quod aliquo sensu percipitur, nullo alio argumento comprobari potest, ut aliquis a nativitate cecus nullo alio modo nisi solo auditu colorum varietates distinguere potest, auditusque non ex toto satisfacit animo eius, et sic de ceteris sensibus corporeis. Quod vero necessaria cognoscitur ratione tale est, velut cum dicimus aliquod corpus eodem momento moveri et stare non posse, nec idem corpus eodem tempore in diversis locis consistere posse, aut est et non est de nulla re veraciter predicari posse. Illud autem, quod per similitudinem percipitur, tale est, ut, sicubi vocem audieris, ibi aliquid vocale esse intelligas, quamvis minime videas, vel cum ubilibet fumum conspexeris, illic ignem, etsi non videas, esse cognoscis. Itidem si vas aliquod factum conspicimus, factorem eius aliquem fuisse pro certo scimus, et si non vidimus. Itaque mundum prius creatum esse debemus probare, ut ita constet aliquem eius creatorem fuisse. Cumque mundi creatorem probaverimus, consequenter, quod ipse creator nullam habeat similitudinem, ratione ostendemus.*

begabten Seele: *Rationalis autem animę hec sunt officia: meditari, meditata recordari, discernere, fixum aliquid ac certum firmare, memoriam habere et velle rerum causas discutere et discussis ad rei veritatem pervenire.*[179]

Vernunftgründe allein sind freilich noch kein hinlänglicher Grund, die Religion zu wechseln, sie können in erster Linie dazu dienen, einen von einer bestimmten Religion abzuhalten, da diese entweder in sich widersprüchlich ist, wie Alfonsi in den ersten vier Tituli bezüglich des Judentums zu zeigen versuchte, oder moralisch verwerflich, wie er insbesondere hinsichtlich der *lex Sarracenorum* über deren Dummheit (*stultitia*) hinaus gegen diese im fünften Titel geltend machte. Die Vernunftgründe (*rationes*) sind in höchstem Maße von ihren Prämissen abhängig und stehen und fallen mit der Einsicht in diese. So hält Moses Petrus im zweiten Titel, in dem es um die Gründe der jüdischen Gefangenschaft geht, entgegen: „Deine Vernunftgründe genügen mir nicht, solange du sie nicht durch eine Autorität bekräftigst, sondern nach deinem Belieben hinbiegst. Auch fehlt ihnen jede Notwendigkeit, durch die sie mich zwingen könnten, dir zu glauben.“[180] Auch bei der Diskussion der „dümmlichen Gläubigkeit der Juden hinsichtlich der Auferstehung ihrer Toten“[181] darf Moses ein ähnliches Misstrauen in die absolute Gültigkeit syllogistisch-rationaler Argumentation äußern: „Was immer wir bis hierher in wechselseitigem Streit gesprochen haben, haben wir nicht so sehr um der Verteidigung der Wahrheit willen gesagt als vielmehr aufgrund der Zweideutigkeiten [*ambagibus*] der Syllogismen.“[182] Eine andere Möglichkeit, den Glauben zu stützen, ist, ihn durch Autorität zu bekräftigen; sodass beispielsweise ein Wunder, welches sich außerhalb des gewohnten Laufs der Dinge abspielt, ohne Autorität und ohne Grund nicht geglaubt werden kann, bevor es sich ereignet. Da es aber im Wesen des Wunders liegt, nicht durch Vernunft bewiesen werden zu können, bleibt einzig der Schriftbeweis (*auctoritas*), der aber nicht jeder Vernunft entbehren darf.[183] Das Wunder, dass Gott Mensch geworden ist,

179 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 50, Z. 27–29.

180 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 40, Z. 41–46: *Rationes tuę non michi sufficiunt, quoniam non aliqua eas auctoritate confirmas, sed proprio fingis arbitrio, nec inest eis ulla necessitas, qua me ad credendum tibi cogere debeas. Volo autem, ut, si vales, aliquam de prophetis auctoritatem in medium deferas, qua captivitatem istam propter hominem illum, et eum Christum esse necessario monstres, nec nobis in hac tribulatione posse certum terminum esse.*

181 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 2, Z. 33–35: *Tercius de stulta Iudeorum confutanda credulitate super mortuorum suorum resurrectione, quos credunt et resurrecturos esse et iterum terram incolere.*

182 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 55, Z. 26–30: *Quicquid hactenus mutua altercatione locuti sumus, non tam ex veritatis defensione quam ex syllogismorum ambagibus diximus. Fides enim nostra est, quia quemadmodum cetera humanitatis officia sic et generandi naturam habebunt, adeo, ut mulierem cotidie concepturam, cotidie parituram credamus.*

183 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 46, Z. 21–24 und 30–32, stellt in Bezug auf die bereits erwähnte Auferstehung fest: *Hoc miraculum vosmet asseritis esse preter usum. Quicquid autem preter consuetudinem evenit, sine auctoritate aut ratione, antequam veniat, non debet credi. Errorem igitur iudico credere, quod nulla poteris auctoritate probare.* Auf eine von Moses ange-

kann also für Alfonsi erst Glauben finden, nachdem es sich ereignet hat, könnte man mit Blick auf diese Äußerung feststellen. Damit gehört es zwar nicht unter die erste Kategorie des Wissens, welches auf der sinnlichen Wahrnehmung fußt, findet aber in der dritten einen gewissen Zugang, denn die Aufzeichnungen und das angemessene Leben der Apostel weisen analog darauf hin. Eine Auslegung, die also sowohl eines Schriftbelegs als auch einer vernünftigen Erklärung entbehrt, besitzt keinerlei Überzeugungskraft.[184] Dagegen besitzt die Handlungsweise der Apostel eine sehr starke Überzeugungskraft für Petrus. Zu Beginn des zwölften und letzten Titels, in dem nachgewiesen werden soll, dass die *lex Christianorum* der *lex Moysi* nicht entgegengesetzt ist,[185] dringt Moses auf den eigentlichen Grund für die Gläubigkeit des Petrus. „Bisher wurde zur Genüge über die einzelnen Teile deiner Gläubigkeit disputiert," wendet sich Moses an Petrus, „aber zu Beginn der Disputation hast du noch etwas gesagt, nämlich dass du in der Stunde deiner Taufe den Aposteln geglaubt hast. Hinsichtlich dieser Gläubigkeit, was sie ist, fordere ich dich auf, mir zu antworten, nämlich ob du glaubst, dass nur sie gut und heilig gelebt haben, oder dass wahr ist, was sie verkündet haben, und dass du glaubst, was sie geglaubt haben."[186] Beleg ihrer Glaubwürdigkeit ist für Petrus ihr Handeln: „Dass sie nämlich sowohl ihn als auch seine Gebote verkündet haben, dafür ist ein Beleg, dass sie, um seinen Glauben zu verbreiten, barfuß verschiedene weitentfernte Länder aufgesucht haben und beinahe alle Durst, Hunger, Blöße, ebenso wie Kälte und Hitze, Not und Mühe, Schläge und Tod um seines Bekenntnisses willen ertragen haben. Denn wie hätten sie dies für ihn auf sich nehmen können und zugleich seinen Geboten zuwider handeln und ungehorsam sein können?"[187] Das analoge Handeln des Petrus Alfonsi besteht darin, sich taufen zu lassen und die ‚Dialogi' wie auch seine anderen Schriften zu verfassen. „Dieses

führte Autorität antwortet er sodann: *Auctoritas ista a rationis exorbitat semita. Hoc enim verbum ad ostendendam suam omnipotentiam dixit, non quod ipse vestros mortuos suscitaturus sit.*

184 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 52, Z. 31–37: *Quicquid autem in tenebrosis dictis prophetarum multis potest accipi modis, ita ut quis ea exponens nec a scripturę testimonio nec a rationis exorbitet semita, nichil est inconveniens, si quis ex diverso sed iusto exposuerit sensu. Si cuius autem talis sit expositio, quę vel a scriptura vel a ratione aut sit aut videatur extranea, ea iusto iudicio carere viribus est ęstimanda. Quoniam ergo tua explanatio tam scripturę quam rationi invenitur contraria, ęquitatis iudicio est repellenda.*

185 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 3, Z. 8: *Duodecimus, quod lex Christianorum legi Moysi non sit contraria.*

186 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 126, Z. 14–19: *Hactenus de singulis tue credulitatis partibus sufficienter disputatum est, sed in disputationis exordio unum adhuc dixisti, videlicet quod hora baptismatis tui apostolos credidisti. De qua credulitate, quid sit, michi postulo responderi, utrum scilicet eos bonos et sanctos credas tantummodo extitisse, vel, quod predicarunt, verum fuisse, et, quod ipsi crediderunt, te etiam credere.*

187 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 126, Z. 38–127, Z. 4: *Quod enim et eum et eius precepta predicarunt argumentum est, quod ipsi, ut eius fidem dilatarent, diversas et longinquas terras nudipedes petierunt, sitim, famem, nuditatem, frigus simul et calorem, angustiam et laborem, flagra et occisionem ob eius confessionem fere omnes pertulerunt. Nam quomodo hęc pro eo potuissent sustinere et preceptis eius contrarii vel inobedientes existere?*

Büchlein also habe ich verfasst, damit alle sowohl meine Absicht erkennen als auch den Grund vernehmen. Darin habe ich die Zerstörung der Gläubigkeit aller andern Völker vorangestellt, danach habe ich den Schluss gezogen, dass das christliche Gesetz vortrefflicher als alle anderen ist.“[188]

Die Absicht ist es, die eine Handlung gut oder böse macht. So hätten die Juden zweifelsohne keine Sünde begangen, wenn sie Christus in der Absicht umgebracht hätten, seinen Willen zu erfüllen, und geglaubt hätten, sie würden sich so aus der Macht des Teufels befreien. Da sie ihn aber verleugnet und aus Neid getötet haben, machten sie sich ewiger Verdammnis schuldig.[189] Natürlich ist es damit umgekehrt genauso böse, Juden zu töten oder jemanden gegen seinen Willen zu taufen. Zieht man in Betracht, dass es nach des Petrus eigener Aussage drei *rationes* aller Handlungen gibt, kommt Verwirrung auf, wo die Handlungsweise der Juden einzuordnen ist. „Denn es gibt eine Handlungsweise, die sein muss, eine andere, die nicht sein darf, und eine, die schlechthin gut ist. Jene, die sein muss, ist so, dass, wenn du sie machst, du Dank findest, wenn du sie aber nicht machst, verschuldest du dich. Bei jener aber die nicht sein darf, verschuldest du dich, wenn du sie machst, und wirst Lob finden, wenn du sie nicht machst. Bei jener aber die schlechthin gut ist, wirst du willkommen sein, wenn du sie machst, wenn aber nicht, wirst du dich dennoch nicht verschulden. Letztere entbehrt des Maßes, der Zeit und des Ziels, wie man zum Beispiel, wenn jemand heute ein Almosen gibt, nicht nachforschen muss, warum er es nicht gestern gemacht hat.“[190] Gehörte die Handlungsweise der Juden zur ersten Art, hätten sie sich schuldig gemacht, wenn sie Christus nicht getötet hätten. Wenn sie sich jedoch in zweiter Art verschuldet haben, weil sie etwas getan haben, was sie nicht tun sollten, dann wären sie gelobt worden, wenn sie Christus nicht getötet hätten, dann aber hätte der göttliche Heilsplan, der der dritten Art angehört und schlechthin gut ist, nicht stattfinden können.

Das Wissen um eine Sache ist also das eine, etwas anderes jedoch ist es, sich diesem Wissen entsprechend zu verhalten. Dieses Verhalten steuert der Wille. Die *anima*

188 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 2, Z. 17–20: *Hunc igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem proposui, post hec Christianam legem omnibus prestantiorem esse conclusi.*

189 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 115, Z. 1–8: *Si ea utique intentione fecissent, videlicet ut voluntatem eius complerent et ipsius morte de diaboli potestate exituros fore se crederent, nullum procul dubio peccatum incurrerent. Quia vero eum negaverunt et ex invidia occiderunt, ideo et tanti huius sceleris rei sunt et nec in presenti seculo nec in futuro miseriam ac tribulationem exibunt, quamdiu in hac sua nequitia permanebunt. Quod autem et rei et merito sint condempnati, per simile ostendam tibi, et tu etiam ipse rectum esse iudicabis.*

190 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 26, Z. 16–23: *Nosse debes omnium actionum tres esse rationes. Actio enim alia est, quę debet esse, alia, quę non, alia simpliciter bona. Illa, que debet esse, talis est, quam si facias, grates habebis, si vero non facias, culpaberis. Que vero non debet esse, si facias, culpaberis, si non facias, laudaberis. Que autem est simpliciter bona, si facias, gratus eris, si vero non facias, non tamen culpaberis. Hec ultima et mensura caret et tempore et termino, velut, si quis hodie elemosinam faciat, non est inquirendus, quare non fecerit heri.*

rationalis als Substanz des Menschen begreift in sich zwei Vermögen als die zwei Seiten einer Medaille, die Vernunft oder Weisheit in ihren drei Stufen, durch die der Mensch zum Wissen gelangt, und den Willen. Die Vernunft ist nötig, damit der Mensch „nämlich weiß, was er tun will, bevor er es tut, und damit er es auch tun will, denn bevor das Werk im Beweis hervorgeht, wird es zuvor in der Seele durch Vorstellung gebildet, und diese Vorstellung ist Weisheit. Wenn er es aber solcherart kennt, tut er es oder tut es nicht. Er tut es aber nicht, wenn er es nicht will. Wenn er es aber tut, will er es auch. Und dies ist der Wille." Diese Passage stammt aus der Beschreibung der göttlichen Trinität im sechsten Titel. Hier stellt Petrus fest: *Volo tres personas substantiam, sapientiam et voluntatem dicere.*[191] Da aber im ersten Titel dargelegt wurde, dass es eine Substanz als Schöpfer des Alls geben müsse, ist es aus eben dargelegten Gründen „notwendig, dass diese Weisheit und Willen besitzt."[192] „Also zeigte sich in unserer Rede, dass Weisheit und Wille einem Werk vorausgehen."[193] Aber gerade dann kann die Weisheit keine Gabe sein, die man erst im Werk der Taufe empfängt.[194] Sowohl dem literarischen Werk des Petrus Alfonsi als auch seiner Taufe gingen Weisheit und Wille voraus.

Es ist nicht der Glaube, der Einsicht sucht, sondern die Einsicht sucht einen Glauben, und dieser Glaube hängt nicht an einem Bündel unkritisch übernommener Dogmen, sondern es ist die kritische Selbstreflektion des Menschen und seines Handelns, deren Analogie zum trinitarischen Gott Petrus Alfonsi dazu bewegt, sich dem Christentum zuzuwenden. Alfonsi bekehrt sich zu einer Philosophie als praktischer Lebensklugheit, die von jenen allen Menschen von Gott gegebenen Gaben (*ratio* und *sapientia*) ihren Ausgang nimmt. Durch diese können sie den Weg finden zu einem von der Philosophie gelenkten, vernünftig gestalteten Zusammenleben eben all dieser Menschen, die von Gott mit diesen Gaben ausgezeichnet wurden.

191 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 73, Z. 27.

192 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 73, Z. 37–74, Z. 8: *Cum igitur constet vere substantiam esse et ipsam creatricem omnium rerum et initium initiatarum et factricem facturarum, necesse est, ut habeat sapientiam et voluntatem, ut scilicet sciat, quid facere velit, antequam faciat, et ut etiam facere velit, quia, antequam opus in demonstratione prodeat, prius in animo imaginando formatur, et hec imaginatio est sapientia. Cum autem sic sapit, aut facit, aut non facit. Non autem facit, si non velit. Si vero facit, et vult. Et hec est voluntas. Ergo apparet in nostro sermone opus preiri sapientia et voluntate. Mundi ergo creator creare aliquid nequivit, antequam in eo sapere esset et velle.*

193 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 74, Z. 6: *Ergo apparet in nostro sermone opus preiri sapientia et voluntate.*

194 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 143, Z. 17: *donum est Spiritus Sancti, quem in baptismo recipimus.*

Die ambivalente Rolle der Vernunft

Die Schlusssituationen der vier Dialoge meiden die Darstellung der Konversion und realisieren an ihrer Stelle darstellerische Kunstgriffe, die die Spannung, die sich daraus ergibt, dass die Texte argumentativ auf eine Konversion ihrer jüdischen Figur hinarbeiten, sie aber nicht durchführen, nicht auflösen, sondern unterstreichen. Gilbert Crispins ‚Disputation mit dem Juden‘ bricht abrupt ab und lässt ihren Autor und zumindest einen seiner Leser unbefriedigt zurück, sodass Fortsetzungen verfasst werden, denen es freilich ebenso wenig gelingt, zu einer narrativen Geschlossenheit zu finden. Pseudo-Wilhelm von Champeaux wechselt ‚unter der Hand‘ das Genre und kann so, mit einem Schüler, Themen erörtern, die einzusehen er von einem Juden nicht hätte erwarten können. Odo von Cambrai sieht das Gespräch in der Halsstarrigkeit des Juden enden, deren Aufhebung nicht mehr in der Hand der Argumentation, sondern allein in Gottes Hand liegt. Und Petrus Alfonsi schließlich vollführt vor den Augen seines Lesers einen Zirkel, da er verlangt, dass die Weisheit dem Akt der Taufe voranzugehen habe, jedoch zugleich feststellt, dass erst der Akt der Taufe eben jene Weisheit ermögliche, die dazu befähige, den Akt der Taufe zu vollziehen.

Was veranlasst die Autoren zu diesen narrativen Kunstgriffen, die der Logik der Texte ebenso wie der Erwartungshaltung der Leser widersprechen? Soll man darin die Furcht der Verfasser sehen, ihre Texte möchten durch die Darstellung einer Konversion unrealistisch wirken, da auch reale Gesprächsbegegnungen meist ohne Bekehrung ausgingen? Wollte man im Ausbleiben der Bekehrung eine Konzession an die Fruchtlosigkeit missionarischer Bemühungen sehen, so würde man wohl die Rolle überschätzen, die das mimetische Moment bei der Wahl der Dialogform gespielt haben dürfte. Der Dialog galt mittelalterlichen Autoren als eine „universelle Darbietungsform“, die auf die unterschiedlichsten Gegenstände angewendet und keineswegs in erster Linie zum Zwecke der Abbildung mündlicher Kommunikation gewählt wurde.[195] In den Dialogen werden Fragen verhandelt, die den Christen von realen Juden vielleicht nie gestellt wurden. Und als Lektüre für jüdische Leser waren die lateinischen Texte sicherlich nicht vorgesehen. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass der eine oder andere Dialogtext zur Vorbereitung auf reale Kommunikationssituationen, in denen Christen mit Juden disputierten, konzipiert worden ist und entsprechend genutzt wurde. Die didaktischen Qualitäten der Dialogform werden jedenfalls von vielen Autoren hervorgehoben.[196] Honorius Augustodunensis etwa bezeichnet die Form des Dialogs als diejenige, der die größte belehrende und

195 Vgl. *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), 11; 285; *Moos*, Kunst der Antwort (2006), 70: Die Dialogliteratur des Mittelalters, „von der eine mimetische Umsetzung lebendiger Konversation erwartet wird[, steckt], von Ausnahmen abgesehen, doch nur zu oft beliebige Themen in ein didaktisch oder apologetisch probates Kleid“. Vgl. auch *Ders.*, Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte (1989).

196 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), 29–47.

einführende Wirkung eigne,[197] und Anselm von Canterbury stellt seine Überlegungen ‚Cur Deus Homo' in Dialogform dar, damit auch der langsame Geist ihnen folgen könne.[198] Petrus Alfonsi bekundet im Prolog, er habe das gesamte Werk in der Form des Dialogs ausgestaltet (*per dialogum distinguere*), damit der Leser den Inhalt rascher begreife.[199] Rupert von Deutz begründet die Wahl der Dialogform für seinen ‚Anulus' (um 1128) wie folgt: „Ich muss, weil du es wünscht, das Ringen eines Christen gegen einen Juden inszenieren, sodass sich das gesamte Duell in der Form des Dialogs abspielt. (…) Denn du meinst, und vielleicht vertrittst du diese Ansicht nicht von ungefähr, dass diese Disputation, wenn sie auch für die Veteranen nicht notwendig ist, doch wenigstens den Anfängern von Nutzen sein könnte, indem sie hier aus der Vielfalt des Gesetzes und der Propheten oder der heiligen Schriften allerlei versammelt finden, womit sie, wie mit Waffen umgürtet, nicht zu zweifeln brauchen, den jüdischen Sinn, der sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt, zu überwinden."[200] Doch man kann sich wundern, warum nicht gerade die Darstellung einer Konversion des jüdischen Gegners den didaktischen Wert des Dialogs hätte betonen und das Werk so der Aufmerksamkeit zukünftiger realer Disputanten hätte empfehlen sollen. Ein wichtiges Motiv der Autoren, ihre anti-jüdische Polemik in die Dialogform zu bringen, mag in der Vielseitigkeit dieser Darbietungsform gelegen haben, die der *delectatio* ebenso diente wie der Didaxe.[201] Und eine Konversionsgeschichte ist selbstverständlich Gegenstand einiger Texte.[202] In Dialogen ist die Konversion jedoch die Ausnahme, wenn auch keineswegs völlig unbekannt. Die ‚Disputation von Ceuta' etwa stellt einen Bekehrungsakt ans Ende des Gesprächs: „Und so sprach der

197 Honorius Augustodunensis, Clavis physicae, prol. Zitiert nach *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), 40.

198 Anselm von Canterbury, Cur Deus homo. Ed. *Schmitt*, 10f.: *Et quoniam ea quae per interrogationem et responsionem investigatur, multis et maxime tardioribus ingeniis magis patent et ideo plus placent, unum ex illis qui hoc* [*rationibus quia Deus homo fieri*] *flagitant, qui inter alios instantius ad hoc me sollicitat, accipiam mecum disputantem* (...).

199 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 2, Z. 23f.: *Librum autem totum distinxi per dialogum, ut lectoris animus promptior fiat ad intelligendum.*

200 Rupert von Deutz, Anulus, prol. Ed. *Haacke*, 184, Z. 43–52: *Constituenda mihi est, quoniam ita postulas, quaedam Christiani contra Iudaeum monomachia, ita sub dialogo totum duellum procedat* (…). *Putas enim et forte non inaniter existimas, quod haec disputatio, etsi non necessaria est ueteranis at saltem nostris poterit prodesse tirunculis, cum ex multitudine legis et prophetarum siue omnium sanctarum Scripturarum aliqua congesta simul hic inuenerint, quibus uelut armis communiti expugnare non dubitent sensum iudaicum extollentem se adversus scientiam Dei.*

201 Vgl. dazu *Cardelle de Hartmann*, Lateinische Dialoge (2007), 35; *Moos*, Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte (1989), 166.

202 Bei Petrus Alfonsi steht sie im Hintergrund und bietet überhaupt den Anlass für das Verfassen der ‚Dialogi'. Ein weiteres Beispiel ist das bekannte ‚Opusculum de conversione sua' des sogenannten Hermannus quondam Judaeus. Das Werk schildert die Bekehrungsgeschichte eines Kölner Juden als angeblich autobiographische Erzählung. Doch Hermanns Entschluss zur Taufe geht eben nicht auf die Disputation zurück, die er mit Rupert von Deutz geführt haben will, sondern ist durch das Gebet weiser Frauen vor den Toren Kölns motiviert. Vgl. Hermannus quondam Judaeus, Opusculum. Ed. *Niemeyer*. Vgl. dazu *Schmitt*, Bekehrung (2006).

Jude: ‚Ich glaube wahrhaftig, dass der Messias gekommen ist und alles, was die Propheten vorhersagten, erfüllt wurde. Und ich bekenne, dass ich überwunden bin, und will gerne Christ werden und mich taufen lassen.‘“ Woraufhin der Christ dem Juden bedeutet, dass er seinen Wunsch mit den beiden Priestern, die er eben dort hinten sehe, sofort in die Tat umsetzen könne.[203] Selbst wenn der Akt der Taufe den erzählerischen Rahmen der meist auf ‚leerer Bühne‘ stattfindenden Dialoge gesprengt hätte, würde doch die Inszenierung der Bekehrung durch den Sprechakt des Glaubensbekenntnisses[204] trefflich zur Form des Dialogs stimmen. Mimesis an die jüdisch-christliche Realität ist also wohl kaum als Grund für die Nicht-Darstellung einer Bekehrung anzunehmen. Der Grund scheint vielmehr zu sein, dass der Jude eine fiktive Figur ist, mit einer klaren Funktion für den Textverlauf: der Bestätigung des christlichen Gesprächspartners. Oft mag noch nicht einmal ein Ausloten einer spezifischen religiösen Differenz zwischen Juden- und Christentum in der Intention der Dialogautoren gelegen haben, sondern mag der Jude lediglich „the nearest available unbeliever“ gewesen sein.[205] Der Grund, warum sich die fiktive Figur nicht an die explizite Argumentation der Texte hält, deren Teil sie ist, muss also in der Konzeption der Dialoge liegen.

Vielleicht wird man den Grund in dem intellektuellen Gravitationsfeld Anselms von Canterbury zu sehen haben, dessen Einfluss in den Texten und Biographien der vier Autoren zu spüren ist. Möglicherweise ist die Vermeidung der Bekehrung auf die Adaption der Anselm'schen Gedankenfigur der *fides quaerens intellectum* für den Dialog zurückzuführen. Der Glaube als Willensakt, so der Kerngedanke dieses Philosophems, müsse dem Verständnis der Glaubensinhalte vorangehen.[206] Es sei nicht so, schreibt Anselm in seinem Traktat ‚Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem Freien Willen‘, „als ob ein bloßer Verstandesbegriff den Glauben im Menschen bewirke, sondern [es ist so,] daß der Glaube nicht ohne ein Begreifen sein kann. Wenn nämlich die Rechtheit des Wollens zu dem Begriff hinzukommt, dann ereignet sich der Glaube durch Gnade, weil der Mensch glaubt, was er hört.“[207] Die Vorstellung, dass der Glaube zu allererst der Gnade Gottes zu verdanken ist, impliziert jedoch, dass er jenen, die ihn nicht haben, auch rein

203 Disputation zu Ceuta. Ed. *Limor*, 166, Z. 5–11: *Ad hoc Iudeus dixit: „Vere Messiam venisse credo, et cuncta, que prophete prophetaverunt, sit / adimpletum, et superatum me confiteor, et Christianum me facere et batizare libenti animo volo.“ G(uilielmus) respondit: „Ecce duo presbiteri, qui in ecclesia dei ad hoc facere sunt constituti. Statim potes adimplere, quod promittis.“* Vgl. dazu *Soifer*, You say (2005); *Limor*, Missionary Merchants (1991).

204 Vgl. etwa [Pseudo-]Wilhelm, Dialogus. Ed. *Migne*, 1053b: *credere et baptizari debemus ut fidem cordis baptismi opere demonstremus, et eamdem confitendo voce etiam proferamus.*

205 *Gale*, From Dialogue to Disputation (1993), 75.

206 Die Literatur zu Anselm ist Legion. Vgl. hierzu beispielsweise *Kapriev*, „...ipsa vita et veritas (1998), 19–50; *Christe*, Sola ratione (1985).

207 Anselm von Canterbury, De concordia, lib. 3, cap. 6. Ed. *Verweyen*, 316, Z. 2–5: *neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides esse nequit sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides, quia credit quod audit.*

intellektuell nicht vermittelt werden kann, sondern dass sie ihn im Gegenteil nur intellektuell begreifen und seine Vernünftigkeit einsehen können, wenn sie ihn bereits haben. Der Hiatus zwischen dem Glauben und jener Vernunft, die die Inhalte des Glaubens begreift, kann im Traktat oder auch in einem Dialog, der das Gespräch zwischen Christen inszeniert, unbemerkt bleiben. Denn hier teilen alle Beteiligten (der Autor, der Leser sowie – im Falle des innerchristlichen Dialogs – die Figuren) den Glauben, der die Bedingung des Verstehens ist. In jüdisch-christlichen Dialogen jedoch treibt dieser Hiatus an die Oberfläche, denn hier kommt mit dem Juden eine Figur ins Spiel, die zwar die Voraussetzung des Glaubens nicht erfüllt, aber dennoch die inszenatorisch unerlässliche Funktion hat, die Wahrheit der Aussagen des Christen durch ihre Zustimmung zu bestätigen. Die Dialoge scheinen so Anselms Philosophem zu inszenieren, indem sie den Glauben im Gespräch vernünftig entfalten und die Zustimmung der jüdischen Gesprächspartner als Bekräftigung des Gesagten darstellen, jedoch auf die Bekehrung verzichten.

Was ist im literarischen Dialog, also innerhalb ein und desselben Textes, die Bedingung der Möglichkeit, sich der logischen Notwendigkeit einer Schlussfolgerung praktisch zu entziehen? Wie entsteht die Möglichkeit der Erkenntnis, dass das Ausbleiben einer Bekehrung kein Scheitern, sondern dem Wesen der Sache geschuldet ist? Es scheint, dass bei Fragen nach individuellen, kulturellen und moralischen Werten eine prinzipielle Fixierung der Vernunft auf eine Seite nicht möglich ist, da die je andere Position prinzipiell genauso vernünftig ist, in dem Sinne, dass sie das Anrecht auf Einspruch bleibend besitzt, und zwar gerade nach den Regeln der Vernunft selbst. Eine einseitige Festlegung ist nur möglich, wenn die Komplexität der Situation – etwa durch Reduktion der erlaubten Prämissen – derart reduziert wird, dass durch eben diese Simplifizierung nur eine Seite, als zu denken überhaupt mögliche, übrigbleibt.

Die Einsicht in die ambivalente Rolle der Vernunft ist nicht eine Entwertung der Vernunft, sondern die Anerkennung ihrer Vereinnahmbarkeit. Sie ist Ausdruck eines in der Vernunft wirkenden Moments, welches sich gegen diese Vereinnahmbarkeit sträubt und ermöglicht, die Vereinnahmung als solche zu erkennen. Eine Konsequenz aus dieser ambivalenten Rolle ist die Anerkennung der Geschichtlichkeit von Vernunft, und der Verzicht auf die Vorstellung einer durch Vernunft zu entdeckenden und für alle Zeit fixierten rationalen Wahrheit. Insofern führt diese Ambivalenz zur Erkenntnis einer bleibenden Prozesshaftigkeit von Vernunft und in diesem Sinne einer ihr wesentlichen Nicht-Bestimmbarkeit. So wie Jean-Pierre Vernant die Formen griechischer Rationalitäten untersucht hat, ist es deshalb auch für die Zeit der sich ausbildenden Scholastik wichtig, die mittelalterlichen Ausprägungen der Vernunft zu untersuchen. Vernant beschreibt das, freilich vor der Kontrastfolie eines ideologisch verzerrten Begriffes von Metaphysik und einem Phantom von Theologie, als Leistung des Historikers: „Wenn wir die Vernunft über ihre Ursprünge befragen, führen wir sie wieder in die Geschichte ein; wir behandeln sie von Anfang an als menschliches und damit relatives Phänomen, das klaren historischen Bedingungen unterliegt und sich mit diesen Bedingungen verändert.

So gelangt man von einer Theologie, oder zumindest einer Metaphysik der Vernunft, zu etwas vollkommen anderem: zu einer Geschichte der Formen des rationalen Denkens in ihrer Vielfältigkeit, mit ihren Variationen und ihren mehr oder weniger tiefgreifenden Umwandlungen. Was der Historiker Vernunft nennt, sind bestimmte Denkweisen, intellektuelle Disziplinen, mentale Techniken, die zu einem bestimmten Erfahrungs- und Wissensbereich gehören. Unterschiedliche Formen der Argumentation, der Demonstration, der Widerlegung, besondere Weisen der Erforschung von Tatsachen, der Beweisführung, verschiedene Typen der experimentellen Überprüfung.“[208]

In dem Moment, in dem ein Glaube die Vernunft an sich allein zu binden sucht, dringt die in ihrer Ambivalenz ruhende Unbestimmbarkeit auf die Weitung oder Lösung dieser Bindung. Wenn Glaube und Vernunft so miteinander verknüpft werden, dass die Regel lautet: nur, wer glaubt, kann erkennen, dann liegt schnell der Umkehrschluss nahe, dass der, der nicht glaubt, erstens die Vernunftgründe, die es dafür gibt, nicht verstehen könne, und zweitens überhaupt der Erkenntnis gar nicht fähig sei. Die Absicherung einer Glaubensposition durch Vernunftgründe kann die Vernunft in einer Weise vereinnahmen, die zur kategorischen Negation jeglicher Vernunft bei anderen Glaubenspositionen führt. Diese kategorische Negation der Vernünftigkeit anderer Glaubenspositionen trotz des Fortbestehens unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften nährt allerdings den Zweifel an der Absolutheit der vernünftigen Begründbarkeit der eigenen Position. Dieser dialektische Prozess kann zu einer Trennung von Vernunft und Glaube führen, die zwar als einzige eine Toleranz der verschiedenen Glaubenspositionen zueinander im strikten Sinn zulassen könnte, gleichzeitig aber die Gefahr des Fundamentalismus birgt, weil sie dem Glauben zugleich die Möglichkeit rationaler Selbstkritik entzieht.

Es gibt immer eine andere Seite. Und der Dialog ist durch seine Gesprächsteilung auf zwei oder mehr Akteure das Medium, das diese andere Sicht auf die Dinge beabsichtigt oder unbeabsichtigt, kontrolliert und unkontrolliert zugleich, hervortreten lässt. „Wir sagen zwar, dass wir ein Gespräch ‚führen‘,“ so Hans-Georg Gadamer, „aber je eigentlicher ein Gespräch ist, desto weniger liegt die Führung desselben in dem Willen des einen oder anderen Gesprächspartners. So ist das eigentliche Gespräch niemals das, was wir führen wollten. Vielmehr ist es im allgemeinen richtiger zu sagen, dass wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, dass wir uns in ein Gespräch verwickeln. Wie da ein Wort das andere gibt, wie das Gespräch seine Wendungen nimmt, seinen Fortgang und seinen Ausgang findet, das mag sehr wohl eine Art Führung haben, aber in dieser Führung sind die Partner des Gesprächs weniger die Führenden als die Geführten. Was bei einem Gespräch ‚herauskommt‘, weiß keiner vorher (...). All das bekundet, dass das Gespräch seinen eigenen Geist hat, und dass die Sprache, die in ihm geführt wird, ihre eigene Wahrheit in sich trägt, d. h. etwas ‚entbirgt‘ und heraustreten lässt, was fortan ist.“[209] Das gilt auch für die untersuchten Religionsdialoge des späten 11. und frühen

208 Vgl. *Vernant*, Vernunft (1997), 82.
209 *Gadamer*, Wahrheit und Methode (2010), 387.

12. Jahrhunderts. Doch während die Offenheit des Gesprächs bei Gadamer zumindest der Idee nach aus der Begegnung zweier gleichberechtigter Partner resultiert, ist sie in den fiktiven Dialogtexten eine Folge der ambivalenten Rolle der Vernunft. Wo der Sieger des Wortstreites von vornherein feststeht, ergibt sich Offenheit, weil die Interlokutoren auf eine Vernunft rekurieren, um ihre Standpunkte zu rechtfertigen, ohne dass die eine Seite dieser Vernunft die andere wirklich vereinnahmen oder deren Unvernünftigkeit überzeugend darstellen könnte. Denn „es ist eine Sache," stellt Gilbert Crispin fest, „über denselben Gegenstand aus verschiedenen Blickwinkeln zu sprechen. Und es ist eine andere, bei demselben Gegenstand aus demselben Blickwinkel auf Gegensätzliches zu kommen. Nur eines davon ist möglich, das andere nicht."[210]

Und ebenso ist die Ambivalenz der Vernunft auch mitverantwortlich für den eingangs skizzierten Gegensatz zwischen einer ‚harmonisierenden' und einer ‚konfrontativen' Lesart der Religionsdialoge. Beide Perspektiven betonen unterschiedliche Seiten dieser Texte: Konfrontativ sind diese Inszenierungen von Glaubensdisputen, insofern die Wahrheit des Christentums apriorisch gesetzt ist. Da das Christentum die Wahrheit ist, die eloquent und nachvollziehbar aufgewiesen wird, ist die jüdische Gegenposition falsch und unvernünftig. Und doch haben die Dialoge auch eine Seite, die eine harmonisierende Lesart rechtfertigt. Denn nicht nur gründen sie auf einer Basis gemeinsamer kommunikativer Voraussetzungen, die Christ und Jude teilen. Sondern indem sie die Darstellung der Konversion vermeiden, weisen sie auch darauf hin, dass sich die Wahrheit des Glaubens nicht rein argumentativ beweisen lässt. Man kann sagen, dass die Figur des Juden in dem christlichen Prozess der Suche nach der Wahrheit wie eine bleibende Anfrage integriert wird – freilich eine Integration, die das System eher dynamisiert, als dass sie es in starrer Weise stabilisierte. Durch den Zweifel an der eigenen Überzeugungskraft, den sie dadurch mitführen, fechten die Religionsdialoge tatsächlich Kontroversen „mit hohem Risiko für die eigene Überzeugung aus", wie es die Einleitung in die Übersetzung Gilbert Crispins will.

Sollte diese ambivalente Rolle der Vernunft auch schon die Zeitgenossen zunehmend beunruhigt haben? Sollte sie dafür verantwortlich sein, dass die dialogische Form der jüdisch-christlichen Glaubenskontroverse bereits am Ausgang des 12. Jahrhunderts seltener gewählt wurde? Konnte Abaelard noch einen jüdisch-christlichen Dialog verfassen, in dem er einen *philosophus* als Vermittlungsinstanz einführte und den Dialog so gleichsam ‚über Bande' spielte, ihn jedoch zugleich *in visu noctis* verlegte,[211] so hält es Walter von Châtillon bereits um 1170 für ratsamer, ganz auf den Juden zu verzichten, und ihn durch einen Christen zu ersetzen, der für die Dauer des Gesprächs die „Rolle der Juden gibt" (*personam Judaeorum gerens*).[212] Ähnlich wie der Jude Leo

210 Gilbert Crispin, Disputatio cum gentili, § 55. Ed. *Abulafia / Evans*, 75, Z. 2–5: *Aliud enim est de una et eadem re loqui diuersa consideratione et aliud est de eadem re eadem consideratione contraria sentire. Vnum enim horum fieri potest, alterum fieri non potest.*

211 Peter Abaelard, Gespräch. Ed. *Krautz*, 10.

212 Walter von Châtillon, Tractatus. Ed. *Migne*, 426a–b.

in der ‚Disputatio‘ Odos von Cambrai auf die Frage, warum er nicht glaube, bekannte, nicht bereit zu sein, die Wahrheit der jüdischen Sache den Worten der Christen preiszugeben, waren spätere Autoren anscheinend nicht bereit, ihre Wahrheit noch länger unkontrollierbaren Wortwechseln anzuvertrauen.

Literaturnachweise

Quellen

Anonymi tractatus adversus judaeum. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 213, 747–808.

Anselm von Canterbury, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch. Hrsg. v. *Franciscus Salesius Schmitt*. München [5]1993.

Anselm von Canterbury, De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio. Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gande Gottes mit dem Freien Willen, in: Ders., De libertate arbitrii et alii tractatus. Freiheitsschriften. Lateinisch – deutsch. Übers. u. eingl. v. *Hansjürgen Verweyen*. (Fontes Christiani, Bd. 13.) Freiburg i. Br. u. a. 1994, 249–361.

Aurelius Augustinus, De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Ed. *Almut Mutzenbecher*. (CCSL 44.) Turnhout 1970.

The Continuation of the Disputatio Iudei et Christiani, in: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Ed. *Anna Sapir Abulafia / Gillian Rosemary Evans*. (Auctores Britannici medii aevi, Bd. 8.) London 1986, 54–61.

Die Disputation zu Ceuta (1179), in: Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua. Ed. *Ora Limor*. (MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 15.) München 1994, 135–166.

Gilbert Crispin, Disputatio Christiani cum Gentili, in: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Ed. *Anna Sapir Abulafia / Gillian Rosemary Evans*. (Auctores Britannici medii aevi, Bd. 8.) London 1986, 61–87.

Gilbert Crispin, Disputatio Iudei et Christiani, in: The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Ed. *Anna Sapir Abulafia / Gillian Rosemary Evans*. (Auctores Britannici medii aevi, Bd. 8.) London 1986, 1–53.

Gilbert Crispin, Disputatio iudei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch – Deutsch. Übers. u. eingel. v. *Karl Werner Wilhelm / Gerhard Wilhelmi*. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 1.) Freiburg i. Br. u. a. 2005, 9–29.

Gregorius Magnus, Homiliae in euangelia. Cura et studio *Raymond Étaix*. (CCSL 141.) Turnhout 1999.

Hermannus quondam Judaeus, Opusculum de conversione sua. Ed. *Gerlinde Niemeyer*. (MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 4.) Weimar 1963.

Honorius Augustodunensis, Clavis physicae. A cura di *Paolo Lucentini*. (Temi e testi, Bd. 21.) Rom 1974.

Odo von Cambrai, Disputatio contra judaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 160, 1103–1112.

[Odo von Cambrai =] Odo von Kamerijk, Disputatio contra Judaeum Leonem nomine / Disputation gegen einen Juden names Leo, in: Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500). Ed. *Wolfgang Bunte*. (Judentum und Umwelt, Bd. 27.) Frankfurt a. M. u. a. 1990, 17–50.

[Odo von Cambrai], A Disputation with the Jew Leo Concerning the Advent of Christ, the Son of God. Ed. *Irven M. Resnick*, in: Odo of Tournai, On Original Sin and a Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God. Translated with an Introduction and Notes by Irven M. Resnick. Philadelphia (Pa.) 1994, 83–97.

Peter Abaelard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch – deutsch. Übers. u. hrsg. v. *Hans-Wolfgang Krautz*. Frankfurt a. M. u. a. 2008.

Petrus Alfonsi, Dialogue against the Jews. Transl. by *Irven M. Resnick*. (Fathers of the Church, Bd. 8.) Washington (DC) 2006.

Petrus Alfonsi, Dialogus contra Iudaeos. Ed. *Klaus-Peter Mieth*, Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition. Diss. phil. Berlin 1982.

[Petrus Alfonsi], Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi (das älteste Novellenbuch des Mittelalters) nach allen bekannten Handschriften hrsg. v. *Alfons Hilka / Werner Söderhjelm*. (Sammlung mittellateinischer Texte, Bd. 1.) Heidelberg 1911.

Petrus Alfonsi, Die Kunst vernünftig zu leben (Disciplina clericalis). Dargestellt u. aus dem Lateinischen übertragen v. *Eberhard Hermes*. (Bibliothek des Morgenlandes.) Zürich u. a. 1970.

Petrus von Blois, Contra perfidiam judaeorum. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 207, 825–870.

Petrus Venerabilis, Adversus Iudeorum inveteratam duritiem. Ed. *Yvonne Friedmann*. (CCCM 58.) Turnhout 1985.

Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500). Ed. *Wolfgang Bunte*. (Judentum und Umwelt, Bd. 27.) Frankfurt a. M. u. a. 1990.

Rupert von Deutz, Anulus sive dialogus inter christianum et iudaeum. Ed. *Rhabanus Haacke*, in: Maria Lodovica Arduini, Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII con testo critico dell'Anulus inter Christianum et Iudaeum. (Studi storici, Bd. 119–121.) Rom 1979, 183–241.

[Walter von Châtillon], Tractatus sive dialogus magistri Gualteri Tornacensis et Balduini Valentianensis contra judaeos. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 209, 423–458.

[Pseudo-]Wilhelm von Champeaux, Dialogus inter christianum et judæum de fide catholica. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 163, 1045–1072.

The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. Ed. *Anna Sapir Abulafia / Gillian Rosemary Evans*. (Auctores Britannici medii aevi, Bd. 8.) London 1986.

Sekundärliteratur

Anna Sapir Abulafia, The ars disputandi of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (1085–1117), in: Cornelius Marinus Cappon (Hrsg.), Ad fontes. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. C. van de Kieft ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Amsterdam 1984, 139–152, ND in: Anna Sapir Abulafia, Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c.1000–1150). (CStS 621.) Aldershot 1998, VI.139–VI.152.

Anna Sapir Abulafia, An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate, in: Studia Monastica 26, 1984, 55–74.

Anna Sapir Abulafia, Bodies in the Jewish-Christian Debate, in: Sarah Kay (Hrsg.), Framing Medieval Bodies. Manchester u. a. 1994, 123–137.

Anna Sapir Abulafia, Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance. London u. a. 1995.

Anna Sapir Abulafia, Christians Disputing Disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm, in: Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter. Vorträge, gehalten anläßlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11.–15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4.) Wiesbaden 1992, 131–148.

Anna Sapir Abulafia, Gilbert Crispin's Disputations: An Exercise in Hermeneutics, in: Raymonde Foreville (Hrsg.), Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^{e}–XII^{e} siècles. Colloque organisé par le CNRS sous la présidence de Jean Pouilloux. Abbaye Notre-Dame du Bec, le Bec Hellouin, 11–16 juillet 1982. (Spicilegium Beccense, Bd. 2.) Paris 1984, 511–520.

Anna Sapir Abulafia, Jewish Carnality in Twelfth-Century Renaissance Thought, in: Diana Wood (Hrsg.), Christianity and Judaism. (Studies in Church History, Bd. 29.) Oxford 1992, 59–75, ND in: Anna Sapir Abulafia, Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c.1000–1150). (CStS 621.) Aldershot 1998, XII.59–XII.75.

Anna Sapir Abulafia, Jewish-Christian Disputations and the Twelfth-Century Renaissance, in: JMH 15, 1989, 105–125.

Anna Sapir Abulafia, Twelfth Century Humanism and the Jews, in: Ora Limor / Guy G. Stroumsa (Hrsg.), Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews. (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Bd. 10.) Tübingen 1996, 161–175.

Maria Lodovica Arduini, ‚Potere' e ‚ragione' nel Dialogus di Pietro Alfonsi (Mose Sefardi). Linee preliminari per uns ipotesi interpretativa, in: Rivista di Filosofia neo-scolastica 86, 1994, 219–286.

Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München u. a. 2003.

Haim Hillel Ben-Sasson, Art. Disputations and Polemics, in: Encyclopaedia Judiaca, Bd. 5. Detroit u. a. ^{2}2007, 686–699.

David Berger, Gilbert Crispin, Alan of Lille, and Jacob ben Reuben: A Study in the Transmission of Medieval Polemic, in: Speculum 59, 1974, 34–47.

David Berger, Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages, in: AHR 91, 1986, 576–591.

Rainer Berndt, Die Beziehungen zwischen Juden und Christen im Mittelalter. Theologische Deutungen einiger Aspekte, in: ThPh 68, 1993, 530–552.

Bernhard Blumenkranz, La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, abbé de Westminster, in: RMA 4, 1948, 237–252.

Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas.) München 2006.

Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im „spatial turn", in: HZ 286, 2008, 359–402.

Michael Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt a. M. 2005, 117–163.

Michael Borgolte / Juliane Schiel, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 15–23.

Renate Brandscheid / Jost Eckert / Josef Weismayer, Art. Verstocktheit, in: LThK^{3} 10. Freiburg i. Br. 2001, 733–734.

Carmen Cardelle de Hartmann, Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900–1400), in: Antonio Alberte Gonzáles / Cristóbal Macías Villalobos (Hrsg.), Actas del Congreso Internacional „Cristianismo y Tradición Latina". Málaga, 25 a 28 de abril de 2000. Madrid 2001, 103–123.

Carmen Cardelle de Hartmann, Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium. (Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 37.) Leiden u. a. 2007.

Wilhelm Christe, Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury, in: ThPh 60, 1985, 341–375.

Jeremy Cohen, The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca ^{2}1983.

Jeremy Cohen, Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley u. a. 1999.

Jeremy Cohen, The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani, in: Todd M. Endelman (Hrsg.), Jewish Apostasy in the Modern World. New York u. a. 1987, 20–47.

Jeremy Cohen, The Muslim Connection, or on the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology, in: Ders. (Hrsg.), From Witness to Withcraft. Jews and Christians in Medieval Christian Thought. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 11.) Wiesbaden 1996, 141–162.

Jeremy Cohen, Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy. The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom, in: AHR 91, 1986, 592–613.

Alexandra Cuffel, Gendering Disgust in Medieval Religious Polemic. Notre Dame (Ind.) 2007.
Gilbert Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge. (Patrimones judaïsme.) Paris 1990.
Gilbert Dahan, La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge. (Présences du judaïsme, Bd. 4.) Paris 1991.
Jonathan Dancy, In Defense of Thick Concepts, in: Midwest Studies in Philosophy 20, 1995, 263–279.
Charles Dereine, Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^{e} siècle, in: RMA 4, 1948, 137–154.
Jacques Derrida, Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt a. M. 2003.
Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M. 1976.
Wolfram Drews, Dogmatischer oder emergenter Dialog? Überlegungen zur Konzeptualisierung theologischer und philosophischer Erkenntnis im Hochmittelalter, in: MIJb 39, 2004, 371–388.
Wolfram Drews, Propaganda durch Dialog. Ein asymmetrisches ‚Selbstgespräch' als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik, in: Francia 32.1, 2005, 67–89.
Wolfgang U. Eckart / Astrid von der Lühe, Art. Tier; Tierseele II: Mittelalter und Neuzeit, in: HWPh 10. Basel 1998, 1205–1217.
Markus Enders, Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius). (STGMA 64.) Leiden 1999.
Marko Frenschkowski, Art. Verstockung, in: HWPh 11. Basel 2001, 942–948.
Roger Friedlein, Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie. (Zeitschrift für romanische Philologie, Beih. 318.) Tübingen 2004.
Amos Funkenstein, Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 2, 1971, 373–382.
Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen ^{7}2010.
Colin S. Gale, From Dialogue to Disputation. St. Anselm and his Students on Disbelief, in: Tjurunga. Australasian Benedictine Review 44, 1993, 71–86.
Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. ^{10}2007.
Karl-Theodor Geringer, Art. Contumatia, in: LThK^{3} 2. Freiburg i. Br. u. a. 1994, 1307.
Bernd Häsner, Der Dialog. Strukturelemente einer Gattung zwischen Fiktion und Theoriebildung, in: Klaus W. Hempfer (Hrsg.), Poetik des Dialogs. Aktuelle Theorie und rinascimentales Selbstverständnis. (Text und Kontext, Bd. 21.) Stuttgart 2004, 13–65.
Klaus W. Hempfer, Lektüren von Dialogen, in: Ders. (Hrsg.), Möglichkeiten des Dialogs. Struktur und Funktion einer literarischen Gattung zwischen Mittelalter und Renaissance in Italien. (Text und Kontext, Bd. 15.) Stuttgart 2002, 1–38.
Katharina Heyden, Christliche Transformation des antiken Dialogs bei Justin und Minucius Felix, in: Zeitschrift für antikes Christentum 13, 2009, 204–232.
Mathias Hildebrandt, Mittelalterliche Religionsdialoge: Auf der Suche nach einer interreligiösen Hermeneutik, in: Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt (Hrsg.), Friedensstiftende Religionen? Religionen und die Deeskalation politischer Konflikte. (Politik und Religion.) Wiesbaden 2008, 29–70.
Klaus Jacobi, Gilbert Crispin – Zwischen Realität und Fiktion, in: Ders. (Hrsg.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 115.) Tübingen 1999, 125–137.
Georgi Kapriev, ...ipsa vita et veritas. Der „ontologische Gottesbeweis“ und die Ideenwelt Anselms von Canterbury. (STGMA 61.) Leiden 1998.
Hannes Kästner, Mittelalterliche Lehrgespräche. Textlinguistische Analyse, Studien zur poetischen Funktion und pädagogischen Intention. (PStQ 94.) Berlin 1978.

Steven F. Kruger, The Spectral Jew. Conversion and Embodiment in Medieval Europe. (Medieval Cultures, Bd. 40.) Minneapolis (Minn.) 2005.

F. Labis, Le Bienheureux Odon, évêque de Cambrai – son école à Tournay, à la fin du XI[e] siècle – son réalisme et l'application qu'il en fait au dogme du péché originel, in: Revue Catholique de Louvain 14, 1856, 445–460; 519–525; 574–585.

Israel Lévi, Controverse entre un juif et un chrétien au XI[e] siècle, in: REJ 5, 1882, 238–245.

Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner, Vorwort, in: Dies. (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter. Vorträge, gehalten anläßlich des 25. Wolfenbütteler Symposions vom 11.–15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4.) Wiesbaden 1992, 7–10.

Ora Limor, Missionary Merchants: Three Medieval Anti-Jewish Works from Genoa, in: JMH 17, 1991, 35–51.

Heinz Meyer, Art. Schriftsinn, mehrfacher, in: HWPh 8. Basel 1992, 1431–1439.

Elijah Millgram, Inhaltsreiche ethische Begriffe und die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten, in: Christoph Fehige / Georg Meggle (Hrsg.), Zum moralischen Denken, Bd. 1. Frankfurt a. M. 1995, 354–388.

Robert Ian Moore, The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950–1250. Oxford 1994.

Peter von Moos, Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie, in: Barbara Frank / Thomas Haye / Doris Tophinke (Hrsg.), Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit. (ScriptOralia, Bd. 99.) Tübingen 1997, 235–259.

Peter von Moos, Die Kunst der Antwort. Exempla und dicta im lateinischen Mittelalter, in: : Walter Haug / Burghart Wachinger (Hrsg.), Exempel und Exempelsammlungen. (Fortuna vitrea, Bd. 2.) Tübingen 1991, 23–57, ND in: Peter von Moos, Rhetorik, Kommunikation und Medialität. Gesammelte Studien zum Mittelalter. Hrsg. v. Gert Melville, Bd. 2. (Geschichte. Forschung und Wissenschaft, Bd. 15.) Berlin 2006, 69–106.

Peter von Moos, Literatur- und bildungsgeschichtliche Aspekte der Dialogform im lateinischen Mittelalter. Der Dialogus Ratii des Eberhard von Ypern zwischen theologischer disputatio und Scholaren-Komödie, in: Günter Bernt / Fidel Rädle / Gabriel Sigali (Hrsg.), Tradition und Wertung. Festschrift für Franz Brunhölzl zum 65. Geburtstag. Sigmaringen 1989, 165–209.

Peter von Moos, Zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit: dialogische Interaktion im lateinischen Mittelalter, in: FMSt 25, 1991, 300–314.

Manuela Niesner, „Wer mit juden well disputiren". Deutschsprachige Adversus-Judaeos-Literatur des 14. Jahrhunderts. (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 128.) Tübingen 2005.

David Nirenberg, Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Age. Princeton [2]1998.

Alex James Novikoff, Dialogue and Disputation in Medieval Thought and Society, 1050–1350. Diss. phil. Philadelphia 2007.

Rolf Peppermüller, Art. Schriftsinne, in: LMA 7. München 2003, 1568–1570.

Mischa von Perger, Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters, in: Klaus Jacobi (Hrsg.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 115.) Tübingen 1999, 435–494.

Klaus Reinhardt / Horacio Santiago-Otero, Pedro Alfonso. Obras y bibliografía, in: María Jesus Lacarra (Hrsg.), Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca. (Coleccion de Estudios Altoaragoneses, Bd. 4.) Huesca 1999, 19–44.

Irven M. Resnick, Anselm of Canterbury and Odo of Tournai on the Miraculous Birth of the God-Man, in: Mediaeval Studies 58, 1996, 67–86.

Irven M. Resnick, Anselm's „School" and Herman of Tournai's Treatise on the Incarnation, in: Revue bénédictine 115, 2005, 411–429.

Irven M. Resnick, Introduction, in: Petrus Alfonsi, Dialogue against the Jews. Translated by Irven M. Resnick. (Fathers of the Church, Bd. 8.) Washington D.C. 2006, 3–36.

Irven M. Resnick, Introduction: Odo of Tournai, in: Odo of Tournai, On Original Sin and a Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God. Translated with an Introduction and Notes by Irven M. Resnick. Philadelphia (Pa.) 1994, 1–35.

Irven M. Resnick, Odo of Cambrai and the Investiture Crisis in the Early Twelfth Century, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 28, 1997, 83–98.

Irven M. Resnick, Odo of Tournai and the Dehumanization of Medieval Jews: A Reexamination, in: Jewish Quarterly Review 98, 2008, 471–484.

Irven M. Resnick, Odo of Tournai's De peccato originali and the Problem of the Original Sin, in: Medieval Philosophy and Theology 1, 1991, 18–38.

Thomas Ricklin, Der ‚Dialogus' des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: Klaus Jacobi (Hrsg.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 115.) Tübingen 1999, 139–155.

Joseph Armitage Robinson, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster. A Study of the Abbey under Norman Rule. (Notes and Documents Relating to Westminster Abbey, Bd. 3.) Cambridge 1911.

Norman Roth, Art. Disputations, Jewish-Christian, in: Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia. New York u. a. 2003, 212–218.

Marco Rühl, Arguing and Communicative Asymmetry. The Analysis of the Interactive Process of Arguing in Non-Ideal Situations. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 13: French Language and Literature, Bd. 263.) Frankfurt a. M. u. a. 2002.

Marco Rühl, Emergent vs. Dogmatic Arguing, in: Argumentation 15, 2001, 151–171.

Marco Rühl, Interaktive Dynamik in argumentativen Gesprächen. Für eine kommunikationsprozeßorientierte Argumentationsanalyse, in: Zeitschrift für Sprachwissenschaft 18, 1999, 3–38.

Avrom Saltman, Gilbert Crispin as a Source of the Anti-Jewish Polemic of the Ysagoge in Theologiam, in: Bar-Ilan Studies in History 2, 1984, 89–99.

Konrad Schmid / Gerhard Dautzenberg, Art. Verstockung, in: RGG[4] 8. Tübingen 2005, 1069–1070.

Jean-Claude Schmitt, Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. Stuttgart 2006.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, Bd. 172.) Frankfurt a. M. u. a. [4]1999.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, Bd. 335.) Frankfurt a. M. u. a. [3]1997.

Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.). (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, Bd. 497.) Frankfurt a. M. u. a. 1994.

Heinz Schreckenberg, Vernunftlose Wesen? Zum Judenbild frühscholastischer Apologeten des 12. Jahrhunderts und zum Christentumsbild zeitgenössischer jüdischer Autoren, in: Peter Freimark (Hrsg.), Gedenkschrift für Bernhard Brilling. (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 14.) Hamburg 1988, 14–76.

Heinz-Horst Schrey, Dialogisches Denken. (Erträge der Forschung, Bd. 1.) Darmstadt 1970.

Hubert Silvestre, „Diversi sed non adversi", in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 31, 1964, 124–132.

Maya Soifer, ‚You say that the Messiah has come…'. The Ceuta Disputation (1179) and its Place in the Christian Anti-Jewish Polemics of the High Middle Ages, in: JHM 31, 2005, 287–307.

Richard William Southern, Saint Anselm. A Portrait in a Landscape. Cambridge [6]2004.

Richard William Southern, St Anselm and his English Pupils, in: Mediaeval and Renaissance Studies 1, 1941, 3–34.

Richard William Southern, St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, in: Mediaeval and Renaissance Studies 3, 1954, 78–115.

Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing. Chicago u. a. 1988 [zuerst 1952].

Matthias M. Tischler, Hommes des passages. L'élément juif dans les textes polémique et les constructions identitaires hispanique (XII^{e}–XIV^{e} siècles), in: Joëlle Ducos / Patrick Henriet (Hrsg.), Passages. Déplacement des hommes, circulation des textes et identiés dans l'Occident médiéval. (Méridiennes. Études médievales ibériques.) Toulouse 2010. (Im Druck.)

Matthias M. Tischler, Der iberische Grenzraum. Drei frühe Entwürfe zum Islam aus Exegese und Theologie, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 95–116.

Matthias M. Tischler, Manners of Literary Behaviour in the Christian-Islamic Approaches in the Iberian Peninsula. Pseudo-Turpin vs. Peter the Vereable, in: Sarah Lambert / Liz James (Hrsg.), Languages of Love and Hate. Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean. Selected Proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 12–15 July 2004. (International Medieval Research, Bd. 15.) Turnhout 2010. (Im Druck.)

Matthias M. Tischler, Petrus Alfonsi, Dialogus contra Iduaeos. Petrus Alfonsi, Gespräch mit den Juden. Lateinisch-deutsche Ausgabe, online: Hugo von Sankt Viktor-Institut für Quellenkunde des Mittelalters, o. J., http://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien_petrus_alfonsi.php (Zugriff: 13.04.2010).

John Tolan, Petrus Alfonsi and his Medieval Readers. Gainesville u. a. 1993.

Paul Veyne, Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht. München 2008.

Clement C. J. Webb, Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: Dispute of a Christian with a Heathen Touching the Faith of Christ, in: Mediaeval and Renaissance Studies 3, 1954, 55–77.

Jacques Waardenburg / Ora Limor / Irene Dingel, Art. Religionsgespräche, in: TRE 28. Berlin u. a. 1997, 631–681.

J. R. Zwi Werblowsky, Crispin's Disputation, in: Journal of Jewish Studies 11, 1960, 69–77.

Hartmut Westermann, Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards ‚Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum', in: Klaus Jacobi (Hrsg.) Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 115.) Tübingen 1999, 157–197.

Edward Wheatley, „Blind" Jews and Blind Christians. Metaphorics of Marginalization in Medieval Europe, in: Exemplaria 14, 2002, 351–382.

Karl Werner Wilhelm, Einleitung, in: Gilbert Crispin, Disputatio iudei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch – Deutsch. Übers. u. eingel. v. Karl Werner Wilhelm / Gerhard Wilhelmi. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 1.) Freiburg i. Br. u. a. 2005, 9–29.

Stephanie Seidl / Julia Zimmermann

Jenseits des Kategorischen

Konzeptionen des ‚Heidnischen' in volkssprachigen literarischen und chronikalischen Texten des 13. Jahrhunderts

Einleitung

Die transdisziplinäre mediävistische Forschung konzentrierte sich in den letzten Jahren vornehmlich auf den Einfluss und die Wechselbeziehungen zwischen den drei monotheistischen Religionen im mittelalterlichen Europa. Die nachfolgende Studie will die Beobachtungen hingegen auf einen diesbezüglich deutlich weniger beachteten Bereich, auf das ‚Heidnische' oder genauer: auf Wechselbeziehungen zwischen Christentum und Heidentum richten. In der modernen Theologie und im interreligiösen Dialog sind die Begriffe ‚Heide'/‚Heidentum' aufgrund ihres pejorativen Sinngehalts freilich mit Schwierigkeiten behaftet, die „eine unkritische Repristination des Sprachgebrauchs" im Grunde verbieten: „Den Begriffen Heide/Heidentum kommt eine echte sachliche Ordnungsfunktion lediglich in dem theologischen Bereich zu, der sie selbst hervorgebracht hat."[1] Trotz der unbestrittenen religionsgeschichtlichen, religionsphänomenologischen und religionssoziologischen Signifikanz des Themas beginnen mit der Benennung dieses Problems die Schwierigkeiten aber erst, und zwar – so stellt bereits Hans-Werner Gensichen fest – in doppelter Hinsicht: Zum einen fehlen einheitliche und somit normative biblische Aussagen zum Thema, zum anderen hat aber auch die Missionstheologie im Lauf der Geschichte Sachverhalte geschaffen, die eine unbefangene Verwendung der Begriffe ‚Heide'/‚Heidentum' unmöglich machen.[2]

Jenseits der Frage nach einem verbindlichen Allgemeinbegriff von ‚Heidentum', dessen Entwicklung nicht Anliegen dieser Studie sein kann, und in Ermangelung eines in der modernen Wissenschaft allgemein anerkannten Ersatzbegriffs möchten wir deshalb betonen, dass wir die Begriffe ‚Heide'/‚Heidentum' in ihrem jeweiligen Aggregatzustand des uns zugrunde liegenden Materials und folglich im mittelalterlichen Sinne zu fassen trachten. Dass wir den Fokus auf Grundlage unseres Materials fast ausnahmslos auf eine durch die christliche Sichtweise repräsentierte Vermittlungsleistung richten, das heißt also noch einmal: die Sicht derjenigen näher beleuchten möchten, die das im Koselleck'schem Verständnis wohl asymmetrische Begriffspaar

1 Hier und im Folgenden *Gensichen*, Art. Heidentum (1985), 591.

2 Vgl. *Gensichen*, Art. Heidentum (1985), 591.

‚Christen – Heiden' zuallererst hervorgebracht haben, ist dabei stets im Bewusstsein zu halten.

Wenn wir uns – dessen eingedenk – der Frage nach Konzeptionen des Heidnischen zuwenden, so sind in notwendig pragmatischer Kürze einige methodische Prämissen zu vergegenwärtigen.[3] Beide Begriffe, ‚Christen(tum)' ebenso wie ‚Heiden(tum)', sind zunächst einmal grundsätzlich dynamisch zu fassen: Dass die Christianisierung Roms eine der wesentlichen Grundlagen des europäischen Mittelalters schuf, dürfte außer Zweifel stehen. Der Prozess der Christianisierung war aber auch – wie etwa Walter Pohl festhält – ein sukzessiver Wandel, „der sich nur schwer unter der Abstraktion eines Kampfes des Heidentums gegen das Christentum fassen lässt."[4] Das Christentum im Sinne einer Kirche mit einheitlichem Handeln und einheitlichen Interessen habe es zumindest in Spätantike und frühem Mittelalter nicht gegeben. Die lateinische Christenheit hat ihr seit dem Frühmittelalter zunehmend gefestigtes Selbstverständnis, welches sich einem immer deutlicher sich herauskristallisierenden Dogma verdankt, unter anderem durch friedliche, vor allem aber durch gewaltsame Konfrontationen mit kulturell Anderen entwickelt.[5] Die um kontinuierliche Expansion bemühte *christianitas* „integrierte, was immer sich integrieren ließ (wie die ehemaligen ‚Heiden' Europas), und bekämpfte, zunehmend bewusst, was von Anbeginn oder neuerdings als unintegrierbar empfunden wurde."[6] Außen vor blieb dabei, was bei zunehmender Schärfe des Selbstbildes innerhalb von drei zunächst grob zu fassenden Kategorien als abweichend erachtet wurde: die als ‚verstockt' stigmatisierten Juden, die als ‚abgrundschlecht' geltenden Ketzer und die als ‚unerlöst' erachteten Heiden.[7]

Ebenso bleibt auch eine statische Vorstellung von dem, was zuweilen noch in jüngeren Untersuchungen zum Thema unter dem Begriff des ‚Heidentums' im Allgemeinen subsumiert wird, dringend zu revidieren.[8] Jenseits des Kategorischen erscheint es uns vielversprechender, semantische Verschiebungen dessen zu hinterfragen, was

3 Aufgrund der auffallenden Diversität des Begriffes verzichten wir an dieser Stelle auf die Wiedergabe von Definitionen von ‚Heiden(tum)', wie sie – zuweilen deutlich beeinflusst durch konfessionelle Zugehörigkeiten eines Organs oder Verfassers – die einschlägigen Artikel vielfach bieten. Verwiesen sei an dieser Stelle u. a. auf die Doppelstudie von *Strasser*, Begriff des Heidentums (1928), und *Ders.*, Wesen des Heidentums (1929), sowie die Artikel von *Winkler*, Art. Heiden (1931); *Meyer*, Art. Heidentum (1958); *Diehl*, Art. Heidentum (1959); *Gensichen*, Art. Heidentum (1985); *Rahner*, Art. Heidentum (1986), und *Hödl*, Art. Heiden (1989). Jüngst wieder *Goerlitz / Haubrichs*, Einleitung (2009), 5–11.

4 Hier und zum Folgenden *Pohl*, Anfänge (2003), 368.

5 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch *Schmieder*, Produktive Kulturkonflikte (2005), 3.

6 *Schmieder*, Produktive Kulturkonflikte (2005), 3.

7 Vgl. *Patschovsky*, Erbe (2006), 47. Diese ‚klassische' Unterteilung führt u. a. auch der Artikel im ‚Lexikon des Mittelalters' von *Hödl*, Art. Heiden (1989), 2012, aus: In der mittelalterlichen Theologie und Literatur werden die vorchristlichen und die bekehrten (getauften) Heiden von den zeitgenössischen Heiden, die sich gegen die christliche Missionierung (Missionsgeschichte) sperren, unterschieden.

8 Diese Forderung stellt u. a. auch *Pohl*, Anfänge (2003), 368.

gemeinhin mit dem Begriff ‚Heiden'/‚Heidentum' zum Ausdruck gebracht werden soll. Beispiele für diese Verschiebungen oder auch Nuancen im Umgang mit dem Heidnischen wären etwa die zum Teil radikale Ablehnung des als heidnisch deklarierten, antiken Wissens (etwa der *septem artes*) im theologischen Schrifttum des frühen Christentums, die vorwiegend gewaltsame Auseinandersetzung mit dem Islam zur Zeit der Kreuzzüge, die panischen Abwehrbemühungen angesichts des Mongolensturms im 13. Jahrhundert bis hin zu dem, was in der Forschung gemeinhin als ‚tolerantere' Sichtweise auf das Heidentum beschrieben wird.[9] Allein die hier nur schlaglichtartig angeführte Abfolge unterschiedlicher, teils sogar widersprüchlicher Facetten oder Akzente gibt klar zu erkennen, dass sich jeder Schematismus im Grunde von Vornherein verbietet.

Die mediävistische Literaturwissenschaft hat sich in der Auseinandersetzung mit der Frage nach literarischen Darstellungen des Heidnischen als Antithese zum Christlichen vor allem auf zwei favorisierte Themen- bzw. Textfelder konzentriert, die beide sicherlich nicht zufällig dem Bereich der Chanson de geste zugerechnet werden: Unter dem Aspekt kategorialer Unversöhnbarkeit von religiösen Differenzen zwischen Heiden und Christen steht zum einen die altfranzösische ‚Chanson de Roland' bzw. deren mittelhochdeutsche Umarbeitung, das ‚Rolandslied' des Pfaffen Konrad, im Blickpunkt.[10] Diese Unversöhnbarkeit der religiösen Differenzen, die für die altfranzösische ebenso wie für die mittelhochdeutsche Dichtung gleichermaßen festzustellen ist,[11] gilt als eines der wesentlichen Kennzeichen der Erzählungen um den Tod Rolands und dessen Rache durch Kaiser Karl, und sie ist als solche sowohl von der romanistischen wie auch von der germanistischen Forschungsdebatte hinlänglich beschrieben – etwa im Hinblick auf geistliche Sinnstiftungsmuster, die diesem Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen

9 Einen kurzen Einblick in das Bedeutungsspektrum und die Vielfalt der Begriffe ‚Heiden', ‚Heidnisch' oder ‚Heidentum' zur Zeit des Mittelalters bietet der entsprechende Artikel von *Hödl*, Art. Heiden (1989), 2011f.

10 Hierzu und zum Folgenden vgl. bereits *Seidl*, Narrative Ungleichheiten (2009), 46f. In der altfranzösischen ‚Chanson de Roland' lässt der Verfasser seinen Protagonisten Rollant kurz vor Beginn der ersten Schlacht bei Ronceval jenes in der Forschung prominent gewordene Argument für einen sicheren Sieg des christlichen Heeres anführen: *Paien unt tort e chrestiens unt dreit* (Altfranzösisches Rolandslied. Ed. *Steinsieck*, V. 1015). Die Christen seien generell im Recht, die Heiden generell im Unrecht: In diesem Urteil spiegelt sich eine kategoriale, weil heilsgeschichtlich ausgelegte Differenz der gegnerischen Parteien, der christlichen Franken auf der einen und der maurischen Spanier auf der anderen Seite – eine Differenz, die erst am Textende ‚nivelliert' wird, wenn die schlussendlich siegreichen Christen ihre als ‚heidnisch' bewerteten Gegner entweder geköpft (was meistens der Fall ist) oder getauft haben. Vgl. auch *Strohschneider*, Kreuzzugslegitimität (1992), insb. 25.

11 Zur Beziehung des mhd. Textes zur altfranzösischen ‚Chanson' vgl. zusammenfassend *Nellmann*, Art. Pfaffe Konrad (1985), 122f. Für eine detaillierte vergleichende Analyse des Erzählstiles der ‚Chanson de Roland' und des ‚Rolandsliedes', die beide auf je spezifische Weise den heilsgeschichtlichen Wahrheitsanspruch des Erzählgegenstandes vertexten, vgl. außerdem *Bauschke*, Chanson de Roland (1995), 1–18.

weiß und schwarz zugrunde liegen (Vergleichspunkt wäre etwa das augustinische Modell der *civitas Dei* und der *civitas Diaboli*),[12] sowie in Bezug auf Erzähltechniken, die das religiös Andere aus der christlichen Sphäre des Eigenen zu verdrängen trachten[13] oder, um eines der jüngsten Beispiele zu nennen, hinsichtlich eines Vergleichs der Argumentationsmuster des ‚Rolandsliedes' mit denjenigen der politischen Rhetorik im Kontext der Terrorakte des 11. September 2001.[14]

Zum anderen ist mit dem Stichwort der sogenannten ‚religiösen Toleranz' jene Forschungsdiskussion angesprochen, die sowohl von geschichtswissenschaftlicher wie germanistischer Seite immer wieder zum Gegenstand der Analyse gemacht worden ist.[15] Exemplarisch verwiesen sei an dieser Stelle unter anderem auf die Arbeiten zu Wilhelm von Tyrus in der Geschichtswissenschaft,[16] in der germanistischen Mediävistik auf die zahlreichen Untersuchungen zu ‚Toleranz' und ‚edlem Heiden' in den Werken Wolframs von Eschenbach:[17] Meist ausgehend von dem prominenten Erzählerkommentar, in dem in Wolframs ‚Willehalm' das Abschlachten der Heiden als Sünde bezeichnet wird,[18] meinte die ältere Forschung, Möglichkeiten zur Bewältigung des Konflikts zwischen Heiden und Christen in der Reflexion des Religiösen im Text zu erkennen.[19] Dies konnte dann sogar so weit führen, dass beispielsweise der Germanist Hans Naumann in seiner vielzitierten Studie ‚Der wilde und der edle Heide' als ‚wolframisch' oder als ‚vom Wolframschen Geiste angeweht' bezeichnete, was seinem Verständnis von ‚höfischer Toleranz' entsprach.[20] Wie unter anderem aber die 2009

12 Dazu z. B. *Pastré*, Militia Dei (1993), 35–42 und *Ohly*, Zum Reichsgedanken (1940), 189–217.

13 Jüngst dazu etwa *Hensler*, Zur Beziehung (2006), insb. 205–213.

14 Vgl. dazu *Wenzel / Wenzel*, Rückkehr (2007), 95–111.

15 Wie *Patschovsky*, Erbe (2006), 393, festhält, ist es für den mittelalterlichen Toleranzbegriff wichtig, dass sein Bezugsgegenstand nicht eine mögliche oder tatsächliche andere Wahrheit im Unterschied zur eigenen gemäß dem pluralistischen Toleranzkonzept der Moderne ist, sondern dass er per definitionem auf eine Unwahrheit zielt, die der eigenen einen und einzigen Glaubenswahrheit fundamental entgegengesetzt ist.

16 So etwa *Schwinges*, Kreuzzugsideologie (1977); *Ders.*, William of Tyre (2001), 124–132; 173–176. Zur Toleranz-Debatte in der Geschichtswissenschaft vgl. u. a. *Roca*, Toleranzbegriff (2004), 548–561; *Bejczy*, Tolerantia (1997), 365–384, oder die Beiträge in: *Patschovsky / Zimmermann*, Toleranz (1998), sowie *Drews*, Sarazenen (2006), 259–281.

17 Vgl. hierzu u. a. die Arbeiten von *Schellenberg*, Humanität (1952), 9–27; *Schröder*, Toleranzgedanke (1978), 400–415; *Kielpinski*, Heide Rennewart (1991); *Classen*, Emergence (1992), 586–599; *Heinzle*, Heiden (1994), 301–308; *Fassbender*, Willehalm (1997), 16–31; *Buschinger / Spiewok*, Toleranz und Intoleranz (1997); *Heinzle*, Noch einmal (1998), 75–80; *Sabel*, Toleranzdenken (2003); *Haupt*, Heidenkrieg (2009).

18 Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Ed. *Heinzle*, 450,15–20: *die nie toufes künde / enpfiengen, ist daz sünde? / daz man die sluoc alsam ein vihe, / grôzer sünde ich drumbe gihe: / ez ist gar gotes hantgetât, / zwuo und sibenzec sprâche, die er hât.*

19 Vgl. hierzu die Studie von *Bulang / Kellner*, Wolframs Willehalm (2009), 124–160, welche die Forschung zum Thema anführt.

20 *Naumann*, Wilder und edler Heide (1925), 92. Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf die Interpretation von *Bertau*, Recht (1983), 241–258.

erschienene Untersuchung von Beate Kellner und Tobias Bulang festhält, laufen solche Lesarten Gefahr, die religiöse Semantik des ‚Willehalm' zu überdehnen und „die Komplexität der literarischen Kommunikation im Blick auf theologische und ideologische Aussagen des Textes zu unterschneiden, indem etwa Figurenrede mit der Erzählerperspektive kurzgeschlossen wird oder indem Einzelaussagen zur Botschaft des Gesamttextes hypostasiert werden."[21] Diese Hypostasierungen habe die jüngere Forschung zum Thema zu Recht kritisiert.[22]

Die Tatsache, dass die Darstellungsweise des ‚Rolandslieds' ebenso wie die des ‚Willehalm' auch jenseits der beiden hier nur angerissenen Forschungsdebatten immer wieder als Folie oder Ausgangspunkt eines Vergleichs zur Heidenthematik in anderen literarischen Texten dient,[23] spricht dafür, dass sich mit ‚Rolandslied' und ‚Willehalm' nicht die ‚Normalfälle' narrativer Auseinandersetzung mit dem Heidnischen in der Volkssprache zu erkennen geben, sondern dass diese beiden Texte vielmehr zwei Extrempositionen markieren; zwei Extrempositionen, für deren Darlegung gerade in der literarischen Inszenierung größere Spielräume und andere Möglichkeiten der Entfaltung zur Verfügung stehen als dies etwa in der Historiographie oder Theologie der Fall wäre – „stellt die Literatur [doch] ein offenes Feld dar, in dem verschiedene, oftmals widersprüchliche Auffassungen und Darstellungen nebeneinander bestehen können, ohne durch die ideologische Vernunft zu einer zusammenhängenden Harmonie gebracht zu werden."[24]

Das nachfolgende Kapitel will – ganz bewusst jenseits der Chanson de geste-Tradition und damit auch jenseits der Extrempositionen von ‚Rolandslied' und ‚Willehalm' – anhand exemplarischer Fallstudien Konzeptionen des ‚Heidnischen' in literarisch produzierten und reproduzierten Weltbildern betrachten und die darüber vermittelten

21 *Bulang / Kellner*, Wolframs Willehalm (2009), 126.

22 So etwa die Arbeiten von *Kiening*, Reflexion – Narration (1991); *Strohschneider*, Kreuzzugslegitimität (1992), 23–42; *Wachinger*, Schichten der Ethik (1996), 49–59 oder *Fuchs*, Hybride Helden (1997). Auch die Analyse von *Bulang / Kellner*, Wolframs Willehalm (2009), 124–160, vermag überzeugend aufzuzeigen, „wie in der paradigmatischen Serie die Tragweite von Ideologien, die im Glaubenskrieg eingesetzt sind, erprobt wird. Stützten traditionell die unterschiedlichen Motivierungen der heidnischen und christlichen Kämpfer die valorisierende Verteilung von Gut und Böse, so sind bei Wolfram Minne, Rache und Glaubenskampf auf beiden Seiten zu komplexen Motivationsbündeln verknüpft. Im paradigmatischen Bezugssystem werden die verschiedenen Semantiken in immer neuen Konstellationen und Bildfeldern entfaltet, – mit dem Effekt, dass sich anstelle ihrer Organisation in Oppositionen gleitende Übergänge, graduelle Abstufungen, mitunter Entsprechungen ergeben. Dadurch erodiert die topische Semantik von Gut und Böse, welche für das Schema der Konfrontation von Heiden und Christen in der französischen *chanson de geste*-Tradition wie auch im deutschen *Rolandslied* konstitutiv ist"; ebd., 136.

23 Gerade in der germanistischen Forschung fungiert das ‚Rolandslied' dabei als Negativfolie, vor der das Konzept der sogenannten ‚religiösen Toleranz' im ‚Willehalm' veranschaulicht werden soll. *Sabel*, Toleranzdenken (2003), 79, konstatiert, dass „Wolframs Werk wie eine Antwort auf das ältere Epos" wirke. Vgl. auch *Kerth*, Den armen Iudas er gebildot (1995), 32–37.

24 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 84.

kulturellen Semantiken und textuellen Muster untersuchen. Dabei sollen im Hinblick auf diese Spielräume literarischer Darstellung gerade „angesichts einer Literatur, die religiöse und ästhetische Funktionen nicht modern ausdifferenziert“,[25] aber implizit auch die Grenzen des analytischen Zugriffs aufgezeigt werden.[26] Anstelle des Aufgreifens der Kategorien ‚radikale Ablehnung/Abwehr des Heidnischen‘ oder ‚Toleranz gegenüber dem Heidnischen‘ erscheint es uns aussagekräftiger, bestimmte Veränderungen, Überschneidungen und Wechselbeziehungen zu beschreiben, die über die genannten Kriterien hinausgehen bzw. diese neu beleuchten. Der Erkenntnisgewinn sollte folglich nicht darin liegen, widerspruchsfreie Kategorien zu finden und zu bestätigen; gerade die Widersprüche, Unschärfen, Abweichungen und Paradoxien sollen vielmehr ernst genommen und untersucht werden.[27]

Zu hinterfragen gilt es in diesem Zusammenhang zunächst, was in den von uns behandelten Texten eigentlich als spezifisch ‚heidnisch‘ herausgestellt wird und welche Leitvorstellungen und Motivationen die literarischen Darstellungen des Heidnischen dabei prägen. Lässt sich etwa die in mittelalterlicher Zeit geläufige Vorstellung eines ‚vorchristlichen Christen‘ (z. B. Aristoteles, Alexander der Große) als Aneignungs- oder gar Eingemeindungsprozess beschreiben? Welche Wirkmacht wird den heidnischen Göttern und Religionspraktiken zugesprochen?[28] Wie erfolgen hier Erklärungsmodelle für diese göttliche Wirkmacht (Teufel, heidnisches Wissen) und inwiefern ergeben sich hier Widersprüche zwischen oftmals ‚positiv‘ gewerteter Wirkmacht (zum Beispiel in der Prophezeiung oder im antiken Fatum) einerseits und negativem Erklärungsmodell (Diabolisierungsstrategie) andererseits? Ergeben sich zwischen den in den Texten generierten Konzeptionen des ‚Heidnischen‘ vielleicht Unabgestimmtheiten, die gerade nicht durch die Begriffspaare ‚Aneignung vs. Abwehr‘, ‚Integration vs. Desintegration‘ aufgelöst werden können, sondern in einem Spannungsverhältnis stehen bleiben und gerade daraufhin beschrieben werden müssen? Inwieweit werden textuelle Logiken und narrative Muster greifbar, die an die Konzeptionen von Heidentum und Christentum gekoppelt sind, ohne immer schon in eindeutigen Semantisierungen aufzugehen?

Ausgehend von diesen Prämissen und Fragestellungen ist eine unserer Leitthesen, dass der Universalitäts- und Wahrheitsanspruch des Christentums durchaus nicht auf der rigorosen Vernichtung und Ausgrenzung des Nicht-Christlichen basiert, sondern dass vielmehr komplexe Prozesse der Integration, der Assimilation und der Hybridisierung von Christlichem und Heidnischem erkennbar gemacht werden können, die der Vorstellung von einer monolithisch christlichen Kultur des Mittelalters zuwiderlaufen.

25 *Köbele*, Grenzüberschreitungen (2007), 136.

26 So bereits *Hammer / Seidl / Zimmermann*, Einleitung (2008), 133.

27 Vgl. *Pohl*, Anfänge (2003), 368.

28 Zu beleuchten wäre in diesem Zusammenhang auch die für moderne Rezipienten recht paradox anmutende Vorstellung, dass insbesondere die vorchristlichen Götter (etwa in der mhd. Antikenrezeption) als in ihrer Göttlichkeit wirkmächtig dargestellt sind.

Um aber diese komplexen Prozesse der Verschränkung von oder des Oszillierens zwischen Heidnischem und Christlichem historisch und systematisch hinreichend differenziert erschließen zu können, sind konkrete Studien am Material vonnöten.[29] Weil die Menge des nahezu unüberschaubaren Materials, das unter anderem durch die Darstellung des Heidnischen charakterisiert ist, nicht in seiner Ganzheit ausgebreitet werden kann, unterliegen die nachfolgenden Abschnitte freilich einer methodisch notwendigen Eingrenzung. In der Auseinandersetzung mit der Antikenrezeption soll im anschließenden Kapitel das Augenmerk am Beispiel von Rudolfs von Ems Alexanderroman zum einen auf die Frage gerichtet werden, wie das ‚vorchristliche Heidentum' in der literarischen Darstellung inszeniert ist und inwiefern hier bereits Überlagerungen und Überschneidungen von Heidnischem und Christlichem zum Tragen kommen, die möglicherweise über das hinausgehen, was gemeinhin gerne als eine Mediävalisierung der Materie erklärt wird.[30] Zum anderen sollen die gerade dargelegten Fragen und Thesen anhand der ‚Weltchronik' des Jans der Enikel konkretisiert werden, deren spezifische Koppelung von historiographischem Anspruch und literarischem Unterhaltungswert auch bezüglich der Inszenierung des Heidnischen zu komplexen semantischen Spannungsrelationen führt, die bewusst zu machen helfen, dass strikt kategoriale Beschreibungsverfahren heuristisch Eindeutigkeit erzeugen, wo eine Vielzahl der mittelalterlichen Texte eine solche gerade unterlaufen.[31]

Gerade mit Blick auf die Leitbegriffe des Schwerpunktprogamms ‚Integration und Desintegration von Kulturen im europäischen Mittelalter' stellt sich schließlich auch die Frage, wie sich diese im Einklang mit semantisch eng verwandten, oft genug auch synonym verwendeten Begriffspaaren wie etwa ‚Aneignung und Abwehr', ‚Anerkennung und Diskriminierung' oder ‚Inklusion/Partizipation und Exklusion' konkretisieren und analytisch produktiv machen lassen. Die spezifische Fragestellung unseres Projekts erfordert im Kontext der übergreifenden Frage nach Integrations- und Desintegrationsprozessen zudem eine begriffliche Ausweitung auf weitere für uns relevante oppositionelle Gegensatzpaare wie etwa ‚Toleranz und Intoleranz', ‚Affirmation und Negation', ‚Akzeptanz und Privation', ‚Christianisierung und Paganisierung' und anderen, die wir keineswegs als synonym, aber als in enger Relation stehend betrachten.

Abseits der begrifflichen Auseinandersetzung sehen wir die Verbindungspunkte zwischen dem Gesamtprojekt des Schwerpunktprogramms und unserem Einzelprojekt

29 So auch *Kellner*, Konrads von Würzburg Trojanerkrieg (im Druck).

30 Zur Mediävalisierung der antiken Stoffe vgl. u. a. *Schnell*, Rezeption (1981), 230–233 und *Lienert*, Deutsche Antikenromane (2001), 9–17.

31 Auch *Ferrari*, Frum heiden (2009), 86, weist darauf hin, dass die Komplexität, die „Originalität und die Widersprüchlichkeit in religiösen Fragen" Jans Enikel „zu einer interessanten Figur im Zusammenhang der Diskussion über die Toleranz in der mittelhochdeutschen Literatur" mache. Es wird sich allerdings zeigen, dass diesem Begriff der ‚Toleranz' wiederum widerspruchsfreie Klassifizierungen zugrunde liegen (müssen), die im Falle der ‚Weltchronik' bei weitem nicht derart eindeutig aufgehen.

unter anderem in der kritischen Auseinandersetzung mit zwei theoretischen Ansätzen, die einerseits für unsere Fragestellung nach Konzeptionen des Heidnischen relevant, ja nachgerade unverzichtbar sind, andererseits aber auch in unmittelbarem Zusammenhang mit der übergreifenden Fragestellung des Schwerpunktprogramms nach Integrations- und Desintegrationsprozessen stehen: Zum einen erweisen sich im Zusammenhang unserer Fragestellung (wohl wenig überraschend) Reinhart Kosellecks Überlegungen ‚Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe' als zentral,[32] andererseits lassen sich in kritischer Auseinandersetzung auch Jan Assmanns Thesen zum Monotheismus und der Sprache der Gewalt fruchtbar machen.[33]

Das Modell asymmetrischer Gegenbegriffe nach Reinhart Koselleck geht zunächst einmal von der Prämisse aus, dass die Geschichte zahlreiche Gegenbegriffe kennt, „die darauf angelegt sind, eine wechselseitige Anerkennung auszuschließen. Aus dem Begriff seiner selbst folgt eine Fremdbestimmung, die für den Fremdbestimmten sprachlich einer Privation, faktisch einem Raub gleichkommen kann. Dann handelt es sich um asymmetrische Gegenbegriffe. Ihr Gegensatz ist auf ungleiche Weise konträr." In seiner Studie befasst sich Koselleck freilich nur mit solchen Begriffspaaren, die die Gesamtheit aller Menschen beanspruchen, solchen binären Begriffe also, denen universale Geltung zukommt. In der geschichtlichen Welt ist das der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren, Christen und Heiden, zwischen Mensch und Unmensch.[34] Mithilfe einer so verstandenen asymmetrischen Begrifflichkeit formuliert eine jede Gesellschaft Bilder des Eigenen und des Fremden, die zwar dem historischen Wandel unterliegen und unterschiedliche Konnotationen haben können, die aber bei weitreichender Wahrung der Asymmetrie vor allem die Funktion der Identitätsstiftung nach Innen und der Abgrenzung nach Außen haben.[35] Das Verhältnis solcher als asymmetrisch beschriebenen Gegenbegriffe ist somit nicht wertneutral, sondern pejorativ, es vereindeutigt Positives wie Negatives innerhalb der beiden Antithesen. Wenn diese auf ungleiche Weise konträren Gegenbegriffe folglich kennzeichnet, „daß die eigene Position gerne nach solchen Kriterien bestimmt wird, daß die daraus sich ergebende Gegenposition nur negiert werden kann",[36] dann lässt sich Kosellecks Modell in unserer Projektarbeit vor allem im Hinblick auf das asymmetrische Gegensatzpaar ‚Christ – Heide' auf seine Verwendbarkeit prüfen. Und in dem Moment, in dem eine Selbstbestimmung (etwa als ‚Christ') einen Gegenbegriff (etwa den des ‚Heiden') ausformt, durch den der Ausgegrenzte diskriminiert wird, in dem Moment ist auch das weite Problemfeld mit den Fragen nach Inklusion und Exklusion, Integration und Desintegration oder Aneignung und Abwehr geöffnet. Für unsere Projektarbeit interessant erscheint uns

32 *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1989).

33 *Assmann*, Monotheismus (2006), 17–62.

34 *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1989), 213. Das vorangehende Zitat ebd.

35 Vgl. hierzu auch die kritischen Auseinandersetzungen mit Kosellecks Modell bei *Münkler*, Erfahrung (2000), insb. 206–214 sowie *Friedrich*, Symbolische Ordnung (2005), insb. 138–149.

36 *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1989), 215.

dabei vor allem der historische Wandel der Asymmetrien, der sich, wie Koselleck in seiner Studie zu zeigen vermag, durchaus auch im Sinne einer ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen'[37] zu erkennen geben kann und in dem – wie wir in unserer Textarbeit aufzeigen wollen – die Asymmetrien durch Interferenzen und Überblendungen zum Teil aufgeweicht anmuten. Wenn man literarische Texte (auch) als kulturelle Imaginationen fasst, die gesellschaftliche Koordinatensysteme nicht nur bestätigen, sondern gerade auch neu verhandeln können, scheint eine Überprüfung der Koselleck'schen Kategorien in narrativen Textformen gewinnbringend.

In seinen Überlegungen zu Monotheismus und Sprache der Gewalt geht indes Jan Assmann der Frage nach, ob der monotheistischen Idee der ausschließlichen Verehrung des einen Gottes anstelle einer ganzen Götterwelt und dem auf einem exklusiven Wahrheitsanspruch gründenden Religionsverständnis etwas Gewaltsames anhaftet.[38] Das Problem, von dem Assmann in seinem Essay ausgeht, ist freilich nicht Gewalt schlechthin, „sondern die Sprache der Gewalt, die Szenen von Massakern, von Strafaktionen, Blutvergießen, Vertreibungen, Zwangsscheidungen von Mischehen und so weiter, in denen der Monotheismus in der hebräischen Bibel die Geschichte seiner Entstehung und Durchsetzung schildert."[39] Wenn die monotheistischen Religionen Religionsformen sind, in deren kanonischen Texten den Themen Gewalt, Hass und Sünde eine signifikante Dominanz zukommt und die dort eine andere, nämlich spezifisch religiöse Bedeutung annehmen als in den traditionellen, ‚heidnischen' Religionen (wo Gewalt eine Frage der Macht ist und nicht eine der Wahrheit),[40] so ließe sich mit Assmann schlussfolgern, dass der Monotheismus und die Sprache der Gewalt in der kulturellen Semantik untrennbar verbunden sind. Das heißt: Wenn der Monotheismus alle ihn umgebenden Religionen und Kulte als Unglauben und Irrlehren ausgrenzt und wenn sich sein absoluter Wahrheitsanspruch nur gegen etwas durchsetzen lässt, was als radikal Anderes, als ‚falsch' diskriminiert wird, dann kann dies – so Assmann auch in seinen Überlegungen zur ‚Mosaischen Unterscheidung' – durchaus in Gewalt und Intoleranz gegenüber dem Anderen umschlagen.[41]

37 *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1989), 217: „Dabei wird es sich zeigen, daß die Struktur des ersten Begriffspaares, der Hellenen und Barbaren, unter anderen Bezeichnungen wieder auftaucht, daß bestimmte Momente des zweiten Begriffspaares, der Christen und Heiden, im ersten enthalten waren, daß aber neue hinzutreten, während schließlich die Gegenbegriffe, die im Begriffsfeld der allgemeinen Menschheit auftauchten, sowohl griechische wie christliche Momente in sich enthalten, ohne auf diese zurückführbar zu sein. Mit der Zunahme der Zeiten können endlich die Strukturen aller genannten Gegenbegriffe zugleich auftreten. Daher kann es sich heute sowohl um ein Nebeneinander antithetischer Sprachfiguren handeln wie um die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die in einem einzigen Begriffspaar enthalten sein mag, weil geschichtlich verschiedene Erfahrungszonen in es eingegangen sind."

38 *Assmann*, Monotheismus (2006), 19.

39 *Assmann*, Monotheismus (2006), 22.

40 *Assmann*, Monotheismus (2006), 23.

41 *Assmann*, Mosaische Unterscheidung (2003), insb. 28–37.

Genau in diesem zuletzt angesprochenen Aspekt sehen wir nun mit Blick auf unser Projekt und in Relativierung der Assmann'schen These den Anknüpfungspunkt zur Frage nach Integrations- und Desintegrationsprozessen einerseits und zu den oben referierten Überlegungen Kosellecks andererseits: Obschon die hier nur in aller Kürze skizzierte These Assmanns insofern durchaus ihre historische Berechtigung und Überzeugungskraft hat, als sie sich auf eine Vielzahl historischer Ereignisse und Belegstellen aus der hebräischen Bibel stützt, gilt es, sie zu hinterfragen, zeigt doch gerade der Blick auf das frühe Christentum und das Mittelalter, dass der Universalitäts- und Wahrheitsanspruch des Christentums durchaus nicht nur auf die Vernichtung und Ausgrenzung des Nicht-Christlichen, auf die radikale Negation des Heidnischen und Fremden zielt, sondern immer wieder auch dessen Adaptation und Integration zulässt.[42]

Antikenrezeption: Der mittelhochdeutsche Alexanderroman des Rudolf von Ems

Mit Blick auf die Frage nach dem Umgang mit ‚Heidnischem' zeigt sich ein innerer Widerspruch bereits in der mittelalterlichen Haltung gegenüber der Antike. Der teils offen bekundeten Faszination mittelalterlicher Gelehrter an antiker Philosophie, Kunst und antikem Wissen steht beispielsweise die rigorose Dämonisierung und Verdammung antiker Religiosität gegenüber. So kann es dann kommen, dass die großen antiken Philosophen Aristoteles, Vergil oder gar Ovid von der einen Seite paradoxerweise zu ‚vorchristlichen Christen' erklärt werden, die andere Seite indes die vermeintlich mangelnde Moralität etwa Ovids maßgeblich mit dessen ‚Heidentum' begründet.[43] Komplexe Überlagerungen von kulturellen Semantiken zeigen sich auch im ausgenommen disparaten Umgang mit der vorchristlichen Vergangenheit, etwa mit den Ereignissen um Alexander den Großen, die neben dem Trojanischen Krieg und – eng damit verbunden – den Gründungssagen um die Aeneas-Gestalt, zu den prominentesten, im mittelalterlichen Schrifttum aufgegriffenen antiken Traditionen zählen. Nachgerade in paradigmatischer Weise lassen sich hier „Spannungsfelder komplexer Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Antike und Mittelalter" zeigen.[44]

Mit der Figur Alexanders des Großen ist in Antike und Mittelalter eine Vielzahl universaler geistlicher Denkmuster assoziiert, die ein Oszillieren von positiven und negativen Konnotationen zur Folge haben. Diese Uneinheitlichkeit in der Wertung des Welteroberers ist von langer Tradition und zeigt sich bereits in der Bibel: Das erste Makkabäer-Buch (I Makk 1,1–4) betont Alexanders imperiale Herrschaft, aber auch seinen Hochmut im Kontext seiner Eroberung des Ostens.[45] Sein Handeln wird in der

42 So in ähnlichem Kontext auch *Kellner*, Konrads von Würzburg Trojanerkrieg (im Druck).
43 Vgl. hierzu *Schnell*, Rezeption (1981), 226; 236f.
44 *Kellner*, Konrads von Würzburg Trojanerkrieg (im Druck).
45 Hierzu und zum Folgenden *Cölln*, Heide (2000), 86f.

moralischen Didaktik des Mittelalters deshalb immer wieder entsprechend als *exemplum eximium* für *superbia* genutzt. Andererseits kann Alexander auch personifiziertes Herrscherideal sein, als Eroberer des Ostens präfiguriert er das christliche Imperium und ist deshalb für das Christentum von immenser Bedeutung. Nach theologischer Deutung (etwa in der Exegese des Hieronymus) wird der Daniel-Traum (Dan 7) auf die *translatio imperii* bezogen. Indem Alexander die Herrschaft der Meder und Perser ablöst und er als der Begründer des dritten Weltreichs sein Imperium dann der Herrschaft des Römischen Reiches übergibt, gilt er, solchermaßen integriert in ein etabliertes mittelalterliches Geschichtsmodell, als Vollstrecker von Gottes heilsgeschichtlichem Plan.[46] Als ‚Heide' kann er im eschatologischen Denken aber auch als typologische Personifikation des Antichristen betrachtet werden.[47]

Auch jenseits der lateinisch-geistlichen Auseinandersetzungen zeigt sich die mittelalterliche Wertung Alexanders (unter anderem auf Grundlage der ihr zugetragenen Sichtweisen[48]) als ausgenommen disparat, Faszination und Ablehnung stehen in unmittelbarer Nachbarschaft. Ebenso wenig wie bereits in der antiken oder in der lateinisch-geistlichen Literatur lässt sich deshalb in den mittelhochdeutschen Alexanderepen ein einheitliches Bild des Welteroberers herauskristallisieren. Festzuhalten ist allein, dass der antike Stoff in den mittelhochdeutschen Bearbeitungen im Sinne einer Mediävalisierung recht grundsätzlich umgeformt und reassimiliert ist.[49] Wenn aber beispielsweise Rudolf von Ems seinen Helden als vorbildlichen *ritter* von unvergänglichem Ruhm und großer Anerkennung lobt, und Ulrich von Etzenbach, der weitgehend die gleichen Quellen wie Rudolf nutzt, dem Welteroberer vorhält, er habe sich von Reichtum geblendet von den Tugenden entfernt und sich der *hohvart* schuldig gemacht,[50] so geben beide Beispiele zweifelsfrei das Bemühen um eine Anverwandlung der Antike zu erkennen, darüber hinaus aber eben auch eine jeweils unterschiedliche Art und Weise des Umgangs mit der Vorlage.

Gerade mit Blick auf die Frage nach den Konzeptionen des ‚Heidnischem' in den Alexander-Rezeptionen ist die Auseinandersetzung mit der volkssprachigen Dichtung Rudolfs von Ems überaus aufschlussreich, weil sich hier nicht allein komplexe Überlagerungen von Christlichem und Heidnischem, sondern auch zum Teil höchst irritierend anmutende Widersprüche im Umgang mit dem ‚Heidnischen' aufzeigen lassen, die offenbar jenseits einer Mediävalisierung der Materie zu stehen, ja diese zuweilen

46 Ausführlich hierzu u. a. der Beitrag vom *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), 293–305.

47 *Cölln*, Heide (2000), 86.

48 Während die Figur im Roman des sogenannten Pseudo-Kallisthenes als gottgleicher Herrscher in einem ausgenommen günstigen Licht inszeniert ist, und die jüdische Tradition den Makedonenkönig vor allem bei Flavius Josephus als *instrumentum Dei* des alttestamentlichen Gottes in Erscheinung treten lässt, gibt etwa Q. Curtius Rufus ein vornehmlich negatives Bild von Alexander wieder. Ausführlicher hierzu *Schnell*, Heide Alexander (1989), 47f.

49 Vgl. auch *Lienert*, Deutsche Antikenromane (2001), 13f.

50 Vgl. hierzu *Schnell*, Heide Alexander (1989), 48.

sogar regelrecht zu unterlaufen scheinen. Während sich auf der einen Seite immer wieder Amalgamierungen von Christlichem und Heidnischem zu erkennen geben, kommen auf der anderen Seite bei Rudolf aber immer wieder auch die verschiedenen hermeneutischen Verfahren und christlichen Deutungsmodelle wie etwa die Dämonisierung, Allegorisierung/Moralisierung oder euhemeristische Erklärungsmodelle zum Tragen,[51] mit denen sich das christliche Mittelalter die antike Vorzeit aneignet. Und so bleibt auch bei Rudolf stets ersichtlich, dass sein Alexander einer antiken Götterwelt anhängt – einer Götterwelt, deren unbestrittene Wirkmacht je nach Bedarf auf den Teufel, zuweilen aber auch auf den christlich-jüdischen Gott zurückgeführt werden kann.

Richtet man nun den Fokus auf die literarische Darstellung des ‚vorchristlichen Heidnischen' in der mittelhochdeutschen Antikenrezeption, dann müssen dabei recht grundsätzlich zwei Fragestellungen unterschieden werden: Zum einen stellt sich auf der Ebene der erzählten Geschichte die Frage, wie ‚Heiden' und ‚Heidnisches' innerhalb eines Textgefüges dargestellt werden, das sich auf einen Zeitraum jenseits von Heiden und Christen bezieht. Sind die antiken Heiden von dem (häufig nur implizit) als heidnisch deklarierten Alexander differenziert und auf welche Weise? Von dieser Fragestellung kaum zu trennen ist die Auseinandersetzung mit eben diesem Heidentum Alexanders. Auffallend ist in diesem Kontext zunächst, dass die historische Figur von den drei monotheistischen Religionen zuweilen dem jeweils eigenen Glauben – als Christ, als Jude oder als Muslim – eingemeindet wurde.[52] Dass hierfür oft genug ein und derselbe Sagenhintergrund zu Rate gezogen und entsprechend umgeformt wurde, mag dabei insofern erstaunen, als dies doch von einem eigentümlichen Verfügbarmachen der Figur zeugt – einem Verfügbarmachen, das nachgerade die Glaubwürdigkeit des Gesagten unterlaufen müsste. In den mittelhochdeutschen literarischen Darstellungen wird Alexanders Heidentum an keiner Stelle geleugnet, nur selten wird es aber genutzt, um etwa die Vorbildlichkeit der Figur zu relativieren (wie es etwa noch im Alexanderroman des Pfaffen Lamprecht der Fall ist[53]), sondern es wird vielmehr transformiert, hybridisiert und überdeckt. Wie aber ist solch ein Aneignungsprozess, sind dieses Verfügbarmachen der antiken historischen Gestalt und diese Hybridität seines Status als Heide bruchlos möglich?

Zum anderen müssen alle Antikenromane und somit auch die Vielzahl der Alexanderromane eine Form des Umgangs mit den antiken Göttern finden. Während die meisten Romane hierbei auf traditionelle christliche Deutungsmodelle zurückgreifen, zeichnet sich Rudolfs Fassung darüber hinaus vor allem dadurch aus, dass hier (wenig überraschend) zwar eine eindeutig christliche Positionierung des Autors erkennbar ist, auf der Erzählebene aber zuweilen eine eigentümlich anmutende Durchmischung der

51 Zu den Verfahren zur Erklärung heidnischer Götter vgl. insbesondere *Seznec*, Fortleben der antiken Götter (1990), 13–112. Vgl. auch *Lienert*, Deutsche Antikenromane (2001), 16. Am Beispiel des ‚Rolandsliedes' zeigt dies exemplarisch u. a. die Studie von *Backes*, Teufel (1977), 417–441.

52 Vgl. hierzu die grundlegende Studie von *Pfister*, Alexander (1976), 301–347.

53 Hierzu vgl. insbesondere *Cölln*, Heide (2000), 86–101.

Götterwelt in Erscheinung tritt.[54] Neben der zum Teil ambigue anmutenden Götterwelt oszilliert auch die Darstellung der Religionsausübung insbesondere der Alexanderfigur. Ob dieses Oszillieren aber tatsächlich ein Zeichen dafür ist, dass die Glaubenspraxis der Heiden in Rudolfs Bearbeitung zum Teil als gleichrangig mit der der Christen gewertet ist, wie es etwa Rüdiger Schnell vermutet, bleibt zu überprüfen.[55]

Hellenen und Barbaren, Christen und Heiden im mittelhochdeutschen Alexanderroman

Fragt man vor dem Hintergrund von Reinhart Kosellecks Konzept asymmetrischer Gegenbegriffe zunächst, wer in Rudolfs von Ems Alexanderroman als ein *heiden* bezeichnet wird, so zeigt sich rasch eine Problematik, die in der Polysemantik des mittelhochdeutschen Begriffes ihre Ursache hat. Weil es im Mittelhochdeutschen des 13. Jahrhunderts keine adäquate Entsprechung für lat. *barbarus* gibt, fallen die semantisch zu differenzierenden Begriffe ‚Barbar' (als asymmetrischer Gegenbegriff zum Griechen/Hellenen auf politisch-territorialer Abgrenzungsebene) und ‚Heide' (als Gegenbegriff zum Christen auf religiöser Abgrenzungsebene) in terminologischer, aber nicht zwangsläufig auch semantischer Doppelbesetzung zusammen: Der mittelhochdeutsche Begriff *heiden* kann folglich gleichermaßen für den *paganus, gentilis* oder eben den *barbarus* stehen.[56] Entsprechend erscheint in Rudolfs ‚Alexander' das mittelhochdeutsche Wort *heiden* nicht allein als asymmetrischer Gegenbegriff zum Christen, sondern es dient vor allem als anachronistisches Äquivalent zum Barbaren-Begriff. Bereits auf begrifflich-sprachlicher Ebene hat man es insofern mit einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zu tun, als historisch verschiedene Erfahrungsräume (Antike bzw. Christentum) im mittelhochdeutschen *heiden*-Begriff zusammenfließen. In der literarischen Ausgestaltung kann deshalb der vorchristliche Heide Alexander der Große bei seiner Krönung zum König von Makedonien seinen *lantherren* (RvE, 3303)[57] zuversichtlich entgegenrufen, dass sie sich mit ihm als Herrscher keineswegs vor der als *heidenschaft* betitelten Übermacht der Perser fürchten sollen:

54 *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 109, betont wohl zu Recht, dass Rudolfs Umgang mit der Götterwelt weniger komplex als in anderen Alexanderromanen sei, was auf die Unvollständigkeit des Textes zurückzuführen sei: Die Episoden, „in denen üblicherweise eine Konfrontation mit Gott dargestellt wird, wie der Greifenflug oder die Paradiesfahrt", fehlen ebenso wie „der immer heikle Moment von Alexanders Tod", und die Szenen der Konfrontation mit den asketischen Gegenwelten.

55 *Schnell*, Heide Alexander (1989), 60.

56 Der Artikel in Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Hrsg. v. *Benecke / Müller / Zarncke* (1854–1866), 648 (s. v. *heiden*), führt mit Verweis auf lat. *sarracenus, paganus, gentilis* für mhd. *heiden* als Interpretamente lediglich: „Heide, überhaupt Nichtchrist, insbesondere Mahomedaner." Anders als etwa im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach kommt der (ebenfalls anachronistische) *sarracenus* als Bezeichnung für den *heiden* bei Rudolf von Ems nicht vor.

57 RvE = Verszählung der Ausgabe: Rudolf von Ems, Alexander. Ed. *Junk*.

„die mich ze herren wellen hân,
die süllen alle vorhte lân
und vürhten niht die heidenschaft."
(RvE, 3319–3321)

„„Diejenigen, die mich als ihren Herrscher anerkennen, die können alle Sorgen lassen und brauchen die Heiden nicht zu fürchten.'"

Dass Rudolf hier mit der *heidenschaft* tatsächlich die Nicht-Griechen im Sinne der Barbaren meint, bestätigt ein Blick in seine Vorlage:[58] In der ‚Historia de preliis Alexandri Magni' (Orosius-Rezension J^2) heißt es an dieser Stelle, dass den Männern Makedoniens unter der Herrschaft Alexanders „alle Furcht vor den Barbaren (*timor barbarorum*) weichen" solle,[59] und auch in späteren Textpassagen, in denen Rudolf unter anderem auf die ‚Historiae Alexandri Magni' des Curtius Rufus als Quelle zurückgreift, überträgt er lat. *barbarus* oftmals mit mhd. *heiden*.[60]

Diese semantische Doppelbelegung des mittelhochdeutschen *heiden*-Begriffes kann zuweilen dazu führen, dass etwa im Alexanderroman Ulrichs von Etzenbach das feindliche Zusammentreffen eines Persers mit einem Makedonen in der paradoxen Gegenüberstellung von *heiden* und *heiden* kulminiert. In der Szene, in der sich Mazeus, Satrap und Heerführer des Darius, und Alexanders Heerführer Eumenidus im Zweikampf gegenüberstehen, schiebt sich Ulrich angesichts der auf beiden Seiten vorbildhaften Kampfleistungen mit der gleichsam egalisierenden Frage ein: *wie sol ich den heiden und den heiden gescheiden* (...)?[61] Im wohl durchaus beabsichtigten Spiel mit der semantischen Doppeldeutigkeit des *heiden*-Begriffs dürfte mit dem einen der antike *barbarus*, mit dem anderen der vorchristliche Heide (*paganus*) angesprochen sein.[62]

58 Rudolf von Ems folgt in der Vorgeschichte des ‚Alexander' bis Vers 5014 relativ dicht der ‚Historia de preliis' in der Fassung J^2 (der sogenannten Orosius-Rezension). Hier und im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Historia de preliis. Ed. *Bergmeister*. Zu den Vorlagen von Rudolfs ‚Alexander' vgl. u. a. den Artikel von *Walliczek*, Art. Rudolf von Ems (1992), 332f., sowie *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtungen (1989), 115 mit weiterer Literatur in Anm. 64.

59 Historia de preliis J^2, lib. 1, cap. 21.1: *„Viri Macedones, Tracii et Thessalii, seu Greci atque alii, intuemini et videte Alexandrum, et omnis timor barbarorum recedat a vobis."* Auch in Seifrits ‚Alexander' (Mitte 14. Jh.) lautet es entsprechend, Seifrids Alexander. Ed. *Gereke*, V. 1237–1240: *er sprach: „welt ir voligen mir, / pey meinen gottern ich euch swier / das ich euch will machen frey / von allen den von barwarey."*

60 Vgl. etwa RvE, 17706–17710 mit der Formulierung bei Curtius Rufus, Historiae, lib. 6, cap. 5.12f. Ed. *Lucarini*, oder RvE, 20748–20750 mit Curtius Rufus, Historiae, lib. 7, cap. 3.6. Ed. *Lucarini*. *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 45, Anm. 15, bemerkt in diesem Kontext mit Verweis auf weitere Textstellen treffend, dass Rudolf den *barbarus*-Begriff der Vorlage (Curtius Rufus) meist ausklammert.

61 Ulrich von Eschenbach, Alexander. Ed. *Toischer*, V. 11881f.: „Wie kann ich den Heiden vom Heiden scheiden?"

62 Nach *Brummack*, Darstellung (1966), 113, der in der Szene zu Recht einen Anklang auf Wolframs ‚Parzival' 738,11f. sieht, bedeutet *heiden* in beiden Fällen *paganus*, wobei er – mit Verweis auf *Naumann*, Wilder und edler Heide (1925) – lediglich zwischen dem ‚guten' und dem

Bei Rudolf von Ems sind die Perser im Umfeld des Darius auch an späterer Stelle immer wieder entsprechend als *heiden* apostrophiert, während für Alexander und seine griechischen Mitstreiter diese Bezeichnung unterbleibt: Als Alexander etwa mit seinen Heerscharen den Euphrat über eine eigens gebaute Brücke quert und diese anschließend zerstört, empören sich seine Kämpfer, weil ihnen dadurch jegliche Rückzugs- und Fluchtmöglichkeit verwehrt ist. Alexander argumentiert indes, dass die zerstörte Brücke den Kampfesmut stärke, ohnehin stünde eine Rückkehr in die Heimat nicht an, solange nicht das gesamte Heidentum besiegt sei:

dâ von habet mannes muot
und wert iuch als umb den lîp,
wan ich iuch vriunt, kint noch wîp
niemer mê beschouwen lân
ê daz wir betwungen hân
alle lebende heidenschaft
mit unser werlîcher kraft
unz an der welt endes zil.
(RvE, 10940–10947)

„Habt deshalb eine männliche Gesinnung und kämpft um euer Leben, denn ich lasse euch eure Freunde, Kinder und Ehefrauen so lange nicht sehen, bis wir mit unserer Kampfkraft das gesamte Heidentum bis ans Ende der Welt bezwungen haben."

Wiederum sind mit der *heidenschaft* (‚Historia de preliis' J^2: *barbaros*[63]) die Perser gemeint, wobei sich aber in dem Anspruch, das gesamte Heidentum (*alle lebende heidenschaft unz an der welt endes zil*) zu bezwingen, bereits an dieser Stelle einerseits eine semantische Weitung, andererseits auch eine weitere Funktionalisierung des *heiden*-Begriffs ankündigt, mit welcher der Vorstellung von Alexander als dem Vollstrecker von Gottes heilgeschichtlichem Plan und seiner Herrschaft als Präfiguration christlicher Weltherrschaft voraus gegriffen wird. Diese Universalisierung kommt freilich erst in der Schilderung der entscheidenden Niederlage der Perser vollends zum Tragen. Im Anschluss an die ausführliche Darstellung der Schlacht von Arbela hebt Rudolf in Anlehnung an die ‚Historia scholastica' des Petrus Comestor die Rolle Alexanders als *virga furoris Domini* hervor,[64] indem er die enorme Zahl an Toten auf der Seite der Perser als eine durch Gottes Zorn und Rache verursachte begründet:

‚bösen' Heiden unterscheidet. Diese Differenzierung greift zu kurz, geht es hier doch gerade (jenseits religiöser Unterschiede) um die in gleicher Weise lobenswerte Qualität der Kampfleistung der beiden Protagonisten. Auch lässt sich die recht positive Figurenzeichnung des glücklosen Mazeus bei Q. Curtius Rufus, Walter von Châtillon, Ulrich von Etzenbach sowie bei Rudolf von Ems nur schwer in Einklang bringen mit dem Bild des ‚wilden' Heiden. Vgl. hierzu auch den Art. Mazaeus in *Kern / Ebenbauer*, Lexikon der antiken Gestalten (2003), 379.

63 Historia de preliis J^2, lib. 1, cap. 48.16: *„(...) nullomodo videbitis Macedoniam, quousque subiugabo cunctos barbaros, et tunc cum victoria revertemur illuc."*

64 Petrus Comestor, Historia scholastica. Ed. *Migne*, 1454b (Dan 7,2): *et potestas data est ei: Nec hanc potestatem habuit a se Alexander, sed fuit virga furoris Domini in filios pestilentes.*

swen dirre zal nû wundert,
der sol gelouben daz ez Got
gebôt: ez was sîn gebot
und wold al die heidenschaft
twingen mit des heldes kraft,
durch daz liez er ergân alsus.
(...)
Got selbe wolde rechen
an der verworhten heidenschaft
sînen zorn mit der kraft
diu mit hôher wîsheit
an Alexandern was geleit
und die er im gap durch daz
er im raeche sînen haz.
(RvE, 12878–12900)

„Wen diese Anzahl verwundert, der kann darauf vertrauen, dass Gott es so verlangte. Es war sein Gebot, denn er wollte mit der Kraft des Helden alle Heiden bezwingen. Deshalb brachte er es so zu Ende. (...) Gott selbst wollte seinen Zorn über das unglückselige Heidentum durch die Kraft rächen, die mit hohem Verstand Alexander zugeeignet war und die Gott ihm zuteil werden ließ, um seinen Hass zu rächen."

Rudolf deutet die Niederlage der Perser also nicht als Resultat der mangelnden Tugendhaftigkeit des Darius, „ebenso wenig wie er den Erfolg Alexanders hier dessen Tugendhaftigkeit zuschreibt."[65] Vielmehr integriert Gott sein Werkzeug Alexander in das heilsgeschichtliche Gefüge und zeichnet ihn mit solcher *kraft* aus, um sich an der *verworhten heidenschaft* rächen zu können. Entsprechend folgt die Explikation, dass Gott stets diejenigen strafe, die seinen Geboten zuwider handeln:

Swer wider Gotes gebote lebt
(...)
dem tuot er ie etewaz
dâ mit er an im richet daz.
sus rach Alexanders kraft
Got an der grôzen heidenschaft
und sînen wol verdienten vluoch.
(RvE, 12901–12909)

„Wer wider das göttliche Gebot lebt (...), dem tut Gott stets etwas an, womit er dies an ihm rächt. Auf diese Weise rächte Alexanders Kraft Gott an der großen Zahl der Heiden und vollendete den verdienten Fluch Gottes."

Waren in den oben angeführten Beispielen mit den *heiden* die bis dahin unbesiegten Perser um Darius angesprochen, so ist mit der wiederum Gesamtheit beanspruchenden Formulierung *al die heidenschaft* (RvE, 12881) tatsächlich eine umfänglichere Gruppe von Gegnern gemeint: In der ausführlichen Schilderung der Schlachtanordnung des persischen Heeres vor Arbela bietet Rudolf eine Aufzählung der Völker, die den Persern zur Seite stehen.[66] Unter den Hilfstruppen, die hier nachdrücklich in die Anzahl der

65 Hier und zum Folgenden vgl. *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtung (1989), 124.
66 Vgl. RvE, 11631–11768.

Gefallenen miteinbezogen sind,[67] befinden sich interessanterweise „Vertreter fast jeden Volkes, das Alexander später besiegen wird."[68] Mit der Inszenierung der Alexanderfigur als Gottesgeißel haben wir folglich nicht nur eine Begründung für dessen Sieg über die Perser, sondern auch eine Vorausschau auf den in heilsgeschichtlicher Perspektive entscheidenden Wendepunkt von der zweiten zur dritten Weltherrschaft und auf die Eroberung des Ostens durch Alexander. Diese heilsgeschichtliche Vorausschau ist maßgeblich durch einen politisch-territorialen *heiden*-Begriff geprägt, der unter anderem bereits die Völker inkludiert, die es eigentlich noch zu bezwingen gilt.

Wie mit dem Sieg der historischen Gestalt Alexanders des Großen über Darius und der damit verbundenen Fusion der Griechen und Perser die alte Antithese von Hellenen und Barbaren „zusehends an Evidenz verlor",[69] so markiert Alexanders Sieg über die Perser und der Vollzug der *translatio* zwischen dem zweiten und dem dritten Weltreich auch bei Rudolf von Ems eine Zäsur: Im Nachfolgenden werden die Perser nur noch dann als *heiden* bezeichnet, wenn sie sich als abtrünnig oder verräterisch erweisen. Und so sind es am Ende des Romanfragments nur noch die Satrapen Satibarzanes und Bessus, die aufgrund ihres Verrats an Darius *heiden* genannt werden[70] sowie die noch unbesiegten Einwohner der Satrapie Hyrkanien und die überaus wilden *Pârâmedes*.[71]

Festhalten lässt sich bis zu diesem Punkt, dass der mittelhochdeutsche *heiden*-Begriff im Kontext der Gegenüberstellung von Persern und Makedonen bei Rudolf von Ems eine Gegenposition darstellt, die vor der Folie des antiken Stoffes auch auf eine antike Struktur rückführbar scheint: Die Griechen ziehen gegen die Barbaren, wobei die Bezugsgruppen in erster Linie territorial getrennt sind. Rudolfs Makedonen und Perser stehen sich freilich nicht gleichberechtigt gegenüber. In der sprachlichen, im *heiden*-Begriff angelegten Opposition kommt zuweilen auch eine wertmäßige zum Tragen, wenn in der literarischen Inszenierung nämlich der göttliche Wille eindeutig aufseiten Alexanders und das Verderben aufseiten der *verworhten heiden* gegeben ist. Der Gegensatz konstituiert sich dann über eine asymmetrische Begrifflichkeit, bei der sich der antik-territoriale und der christlich-religiöse *heiden*-Begriff eben nicht nur sprachlich, sondern auch semantisch überblenden können: Alexanders als *heiden* apostrophierter, meist persischer Gegner kann gleichzeitig sowohl die Charakteristika des Barbaren als dem asymmetrischen Gegenbegriff zum Hellenen als auch Merkmale des Heiden als Antithese zum Christen aufweisen. Die asymmetrische Argumentationsstruktur, mit der eine jede Gesellschaft

67 RvE, 12869–12872: *Dô was verendet, daz ist wâr,* / (…) / *daz er die Persen êrste an reit* / *und mit ir helfaeren streit.*

68 *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 47.

69 *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1989), 224.

70 So heißt es etwa von Satibarzanes, RvE, 21156: *der heiden herzog dô sprach* (…); vgl. auch RvE, 21199.

71 RvE, 17706–17710: *Gen Ircânje vuor daz her.* / *dô sazten sich gein im ze wer* / *die heiden von dem rîche* / *mit kreften werlîche*; RvE, 20745–20750: *dar inne ein liut ist wonhaft* / (…) / *sie sint Pârâmedes genant.* / *ir wilde ist ûz gescheiden* / *verre von andern heiden.*

Bilder des Eigenen und des Fremden formuliert und die die Funktion der Identitätsstiftung nach Innen und der Abgrenzung nach Außen erfüllt, bleibt von dieser Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen solange weitgehend unangetastet, bis der Makedone sich die *heiden* unterworfen und damit gleichsam angeeignet hat.

Soweit – so klar; allerdings ist Alexander nicht die einzige Figur, die bei Rudolf als Gottesgeißel auftritt, auch der Sieg des alttestamentlichen Königs David gegen die Philister wird in ähnlicher Weise wie Alexanders Sieg gegen die Perser als Sieg über die *heiden* gefeiert:

dô wart der wîse Dâvît
ze künige erkorn nâch der zît,
dem Got tet sîn helfe erkant
unz er mit im überwant
die vervluochten heiden,
die Got het gescheiden
in süntlichen schulden
von sînen süezen hulden.
(RvE, 16115–16122)

„Daraufhin wurde der weise David zum König gewählt, dem Gott seine Hilfe zuteil werden ließ, bis er die verfluchten Heiden besiegte. Diese hatte Gott aufgrund ihrer Sündhaftigkeit aus seiner süßen Gnade verbannt."

Auffallend ist in diesem Kontext, dass neben David auch die weiteren als Gottesgeißeln in Szene gesetzten Figuren nahezu ausschließlich in einem umfangreichen heilsgeschichtlichen Exkurs erscheinen.[72] Als Alexander nach Caspia kommt, trifft er auf Gesandte der dort eingeschlossenen Juden. In diesen Zusammenhang bettet Rudolf seinen Exkurs, der die jüdische Geschichte vom Auszug der Kinder Israel über die Trennung der Reiche Israel und Juda bis zur Einschließung der zehn abtrünnigen Stämme referiert. Der Exkurs lässt sich zwar noch nicht in der Gestalt wie der darauf folgende über die Einschließung von Gog und Magog über die Vorstellung der *translatio* der Weltherrschaft für die Legitimation von Alexanders Herrschaft nutzen,[73] je-

72 RvE, 16071–16836. Vgl. hierzu auch *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 45f., mit weiteren Belegen für die Darstellung anderer Figuren als *virga furoris Domini* sowie *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 112. So kämpft in Rudolfs Alexanderroman Nebukadnezar *durch Gotes zorn* gegen die Juden (RvE, 16324–16334), Jehu rottet das Haus Ahabs aufgrund von *Gotes zorn* aus (RvE, 16621–16634) und ebenso erweist sich Phul als Gottesgeißel (RvE, 16745–16756). Außerhalb des Exkurses steht die Zerstörung des Tempels der Samariter durch die Römer als Werkzeug göttlicher Rache (RvE, 10018–10022), diese Textstelle steht aber insofern mit dem Exkurs in direktem Zusammenhang, als die Samariter ebenfalls als Nachkommen der abtrünnigen Juden gelten und deshalb als eine religiöse Sondergruppe, als ein von Gott abgefallener Stamm, der weder heidnisch noch jüdisch ist, RvE, 9976–9981: *sie wolden eine sunderê / von den Juden scheiden. / Juden noch heiden / wâren sie vil mange zît, / dâ vor und lange sît / hiez man sie Samarîten.* („Sie wollten durch ein Privilegium von den Juden gesondert sein. Sie waren lange Zeit weder Juden noch Heiden; davor und noch lange danach nannte man sie ‚Samariter'"). Vgl. auch RvE, 9997–10002.

73 Anders hierzu *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), 313.

doch schafft er eine durch die Autorität des Alten Testaments verbürgte Kontinuität im Blick auf Alexanders Rolle als heidnisches *instrumentum Dei*.

Wie schon im Beispiel der durch die Gottesgeißel David besiegten Philister gibt der heilsgeschichtliche Exkurs eine Variante des mittelhochdeutschen *heiden*-Begriffs zu erkennen, die auf religionsgeschichtlicher Abgrenzungsebene einen Unterschied zur Gesamtheit der Israeliten bestimmt, das heißt im Exkurs über die jüdische Geschichte meint mhd. *heiden* – analog zum Gebrauch des Begriffs im Alten Testament – schlicht den Nicht-Israeliten, den außerhalb der Gruppe des Gottesvolks Stehenden.[74] In ähnlicher Weise wie von einzelnen israelitischen Königen erzählt wird, dass sich der eine gottesabfällig dem Baalskult zuwandte (z. B. Joram), während der andere wiederum Gottes Gebote in vorbildlicher Weise erfüllte (z. B. Jehu), sind allerdings auch die *heiden* in positiver ebenso wie in negativer Wertung in den göttlichen Geschichtsverlauf eingebunden. In Rudolfs Darlegung des syrisch-ephraimitischen Krieges kämpft etwa der abtrünnige Pekach, König des Nordreichs Israel, gemeinsam mit Rezin, dem König der Aramäer, der nach Aussage des Textes *phlac grôzer heidenschaft und was ouch selbe ein heiden* (RvE, 16722f.: „er hatte viele heidnische Völker unter sich und war auch selber ein Heide"). Auf der Gegenseite steht dagegen Ahas, der König des Südreichs Juda, dem mit dem assyrischen König Phul (Tiglat-Pileser III.) wiederum ein *rîcher heiden* zur Seite steht. Von Phul weiß Rudolf zu berichten, dass dieser als Geißel (*ruote*) von Gott gegen die abtrünnigen Stämme des Nordreichs eingesetzt worden sei:

Den [Phûl] sante Got der guote
den sînen zeiner ruote,
der sie nâch sînem willen
slahen unde villen
solde durch die schulde grôz
der sie ze tuonne niht verdrôz.
sie tâten daz in was verbotn
und dienten valschen apgotn.
(RvE, 16755–16762)

„Der gute Gott sandte seinem Volk Phul als eine Geißel. Er sollte sie aufgrund ihrer großen Schuld, von der sie nicht abließen, nach seinem Willen niederschlagen und züchtigen. Sie taten, was ihnen verboten war und dienten den falschen Götzen."

Nachdem Phul als Gottes heidnisches Werkzeug die ersten drei Stämme gefangen gesetzt hat, bezwingt sein heidnischer Nachfolger Salmanassar (*ein heiden hiez Salmânasar*; RvE, 16784) die restlichen sieben Stämme, die unter König Hoschea nach

74 Zum Gebrauch des Heiden-Begriffs im Alten Testament vgl. u. a. die Artikel von *Rahner*, Art. Heidentum (1986), 73f. sowie *Gensichen*, Art. Heidentum (1985), 591: „In zwei der alttestamentlichen Vokabeln für ‚Volk', *am* und *gôj*, die zunächst noch fast unterschiedslos gebraucht und beide gelegentlich auf Israel angewendet werden, artikuliert sich im Lauf der Zeit mit zunehmender Schärfe der Kontrast von Gottesvolk und ‚Nicht-Gottesvolk'. Je deutlicher Israel als Gegenstand der göttlichen Erwählung hervorgehoben wird, desto mehr rücken die Völker (Gôjim) an die Peripherie als solche, die Jahwe nicht kennen (Jer 10,25) und ihren Götzen verfallen sind."

wie vor abtrünnig von Gott leben,[75] und setzt diese ebenfalls im *lant ze Caspia* (RvE, 16803) gefangen. Der mehrfach durch Erzählerkommentare unterbrochene Exkurs demonstriert mithin am Beispiel der Geschichte der israelitischen Herrscher die Sinnhaftigkeit des göttlichen Handelns. Gott ist dabei „der belohnende und strafende Weltenlenker, der sich zu seinen Zwecken auch heidnischer Könige bedient, die schließlich als Gottesgeißeln die Einschließung der zehn Stämme herbeiführen, sodass zu allen Zeiten Heiden in den göttlich determinierten Geschichtsverlauf eingebunden (…) sind."[76] Mit der changierenden Darstellung der israelitischen Könige als sowohl gottgefällig als auch -abtrünnig auf der einen Seite und mit dem Einsatz von *heiden* als Gottesgeißeln ebenso wie als feindliche Gegner auf der anderen wechseln innerhalb der beiden Antithesen Positives wie Negatives. Der pejorative Sinngehalt des *heiden*-Begriffes ist damit jedenfalls in den Bereich des Uneindeutigen verschoben, wenn nicht sogar aufgelöst.

Auf den Exkurs folgt auf der Handlungsebene der Dichtung sodann eine Bestätigung der Rechtmäßigkeit des Einschlusses der gefangenen jüdischen Stämme durch Alexander: Als man Alexander zuträgt, dass die Eingeschlossenen nach wie vor den Abgott Baal anstelle des *hoehsten* Gottes anbeten würden, zeigt dieser sich gegenüber der Bitte um Befreiung unnachgiebig. Alexander will die zehn Stämme aufgrund ihrer *untriuwe* (RvE, 16870) gegenüber Gott sogar noch besser einschließen: *sô wil ich baz besliezen sie* (RvE, 16874: „so will ich sie noch fester/besser einschließen"). Weil sich diese Aufgabe aber als überaus schwierig erweist, bittet Alexander Gott kniefällig und demütig um Hilfe, woraufhin sich die Berge durch göttliches Wunderwirken zwölf Klafter hoch zusammenschieben.[77] Anders als im heilsgeschichtlichen Exkurs bedient Gott sich hier nicht einfach eines heidnischen Werkzeugs, Gott und der Heide Alexander arbeiten vielmehr auf wechselseitiger Basis „Hand in Hand".[78] Und dies markiert in der Tat eine neue Qualität der Beziehung von Gott und *heiden*; eine Qualität, bei der die zu Gott betende Alexanderfigur quasi als *instrumentum cum causa sui* seine alttestamentlichen Vorbilder – durchaus auch in typologischer Lesart – überbietet: Was die *heiden* Phul und Salmanassar als göttliche Werkzeuge des Gerichts über Israel vor ihm unternahmen, vermag der Heide Alexander durch göttliche Hilfe noch besser (*baz*) zu vollbringen.[79]

75 RvE, 16775–16779: *Die sieben geslehte die noch dâ / belîben in Samarîâ, / die bezzerten ir leben niht / als diu wârheit jach und giht, / sie tâten dô als dâ vor ê.*

76 *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), 314.

77 RvE, 16902–16914: *dô liez er sich ûf sîniu knie, / ze Gote sprach er sîn gebet, / vil inneclîchen er daz tet, / ob diz waer in dem willen sîn / daz er im taete helfe schîn / und mit gotlîchen dingen / im hulfe vollebringen / durch sîne gotheit daz werc. / dô rihte sich der eine berc / zwelf klâfter an den andern: / durch den rîchen Alexandern / Got diz grôze wunder tet / und durch sîn diemuotlich gebet.*

78 *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 112.

79 Interessanterweise verzichtet Rudolf auf die Möglichkeit, in seiner Darstellung das Moment der Hybris zu nutzen, an der im Alten Testament die heidnischen Werkzeuge des Gerichts über Israel

Im Anschluss an die paradox anmutende Gebetsszene und allein an dieser Stelle der Dichtung wird Alexander prompt als *heiden* apostrophiert. Rudolf nimmt dabei kommentierend ein in der ‚Historia scholastica' überliefertes Josephuszitat auf, „das Alexander ohne Umschweif als Heiden gegenüber christlicher Erfüllung"[80] darstellt:

von diesem wunder sprichet sus
der vil wîse Jôsephus
„sît Got diz groze wunder tet
durch eines heidens gebet,
seht waz tuot denne Got
durch den der leistet sîn gebot!"
(RvE, 16937–16942)[81]

„Zu diesem Wunder äußert sich der sehr weise Josephus wie folgt: ‚Wenn Gott dieses große Wunder durch das Gebet eines Heiden vollbrachte, was mag er dann erst für denjenigen vollbringen, der nach seinen Geboten lebt!'"

Fast mag es erscheinen, als müsse der vorangestellte christliche Gebetsgestus Alexanders nachgerade durch einen Hinweis auf dessen Heidentum zurechtgerückt werden. Auch wenn Alexanders Heidentum hier wie in der gesamten Dichtung oft genug ambivalent erscheint, lässt Rudolf jedoch insbesondere durch die sonstige Darstellung des gottesdienstlichen Gebarens recht grundsätzlich keinen Zweifel daran, dass es sich bei seinem Helden um einen *paganus* handelt.[82] Mit der Kontrastierung von christlichem Gebet und Identifizierung als *heiden* ist vielmehr – fast möchte man meinen: endlich – eine Facette des *heiden*-Begriffs eingebracht, die sich dem (neuzeitlichen) asymmetrischen Begriffspaar von Christen und Heiden annähert, denn dass mit dem *heiden* Alexander in dem oben angeführten Ausspruch sicher nicht der Nicht-Israelit, geschweige denn der Nicht-Grieche (*barbarus*), sondern nur der (vorchristliche Noch-)Nicht-Christ gemeint sein kann, steht wohl außer Frage.

In Alexanders Ausweisung als *heiden* steckt an dieser Stelle aber noch mehr: Indem der Bogen zurück gespannt wird auf alttestamentliche Figuren, die trotz ihres Heidentums im heilsgeschichtlichen Plan ihren Platz als göttliche Werkzeuge hatten, ist Alexander eingegliedert in diese Reihe vorchristlich-heidnischer Herrscher,[83] ist auf diachroner

(vgl. Hab 1,5–11) ebenso wie (in einigen mittelalterlichen Rezeptionszeugnissen) auch Alexander zu Fall kommen.

80 *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 80.

81 Vgl. Petrus Comestor, Historia scholastica. Ed. *Migne*, 1498b (Est 5): *Et, ut ait Josephus, Deus quid facturus est pro fidelibus suis, si tantum fecit pro infideli?* Bei Josephus ist das Zitat nicht nachweisbar, vgl. hierzu *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtung (1989), 125.

82 Dies kommt insbesondere in den Szenen zum Ausdruck, in denen Alexander seinen Göttern huldigt; weiteres hierzu siehe unten 351f. Alexanders Heidentum ist zudem körperlich sichtbar in der Abnormität seines Äußeren; vgl. hierzu auch *Cölln*, Heide (2000), 94. Nach *Schnell*, Heide Alexander (1989), 60, wurde das Heidentum Alexanders in der Forschung bislang überbewertet, denn es stelle kein entscheidendes Hindernis für die Akzeptanz der antiken Gestalt im Mittelalter dar: „Wenn Alexander von mittelalterlichen Autoren verurteilt wurde, dann meist und vor allem wegen etwaiger moralischer Schwächen, nicht um seines heidnischen Götterglaubens willen."

83 Vgl. *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 112.

Ebene Kontinuität hergestellt. Auf der Ebene der Auslegungsmöglichkeit nach dem *sensus moraliter* ist darüber hinaus eine Anbindung an die christliche Nachwelt gegeben, gilt es doch, das Beispiel des tugendhaften und vorbildlichen Heiden als Christ noch zu übertreffen. In diesem Sinne lässt sich dann auch der Appell im Prolog zum vierten Buch des ‚Alexander' beleuchten: Dort fordert Rudolf seine Rezipienten nachdrücklich auf, sich an der Vorbildhaftigkeit seines so überaus *werden* Helden ein Beispiel zu nehmen, denn Alexander belege, dass auch in der Vorzeit ehrenhaftes Verhalten an den Tag gelegt worden sei, unabhängig davon, ob dieses von *juden, kristen, heiden* ausgegangen wäre.[84] Wenn Rudolf an dieser Stelle seine Ausführungen auf die Juden, Christen und Heiden ausweitet, dann erstreckt sich die Aufforderung zur Orientierung am Vorbild nicht auf deren jeweilige Religiosität im Sinne einer religiösen ‚Toleranz', sondern dann geht es um Vorbildlichkeit allein im ethischen bzw. typologischen Sinne.[85] Im Rahmen dieser Form von Vorbildlichkeit stellt Heidentum kein Problem dar.[86] Vor dem Hintergrund der solchermaßen dargelegten universalhistorischen Relevanz der Figur erscheint Alexanders *heiden*-Identität freilich insofern hybrid, als sie scheinbar jenseits fest gefügter Polaritäten an verschiedenen Bereichen, an alttestamentlicher Geschichte ebenso wie an christlicher Gegenwart, partizipiert.

Diese Linie wird im darauf folgenden Exkurs über die Einschließung von Gog und Magog sogar noch weiter gezogen, wenn der Fokus mit einer abschließenden Endzeitprophetie sogar bis auf das Weltende gerichtet ist:[87] In diesem weiteren heilsgeschichtlichen Exkurs (RvE, 16997–17576) referiert Rudolf biblische Weltgeschichte beginnend mit der Erschaffung der Welt bis hin zu Abrahams Sohn Ismael, aus dessen Geschlecht wiederum Gog und Magog entstammen würden.[88] Weil sich das *unmaezec und unreine* Volk (RvE, 17246) der Ismaeliten nach seiner weitgehenden Vernichtung durch die Israeliten unter Gideons Führung erneut vermehrt habe, sei es von Alexander (der die Einschließung der abtrünnigen Stämme der Israeliten nochmals im Fall der Ismaeliten wiederholt) besiegt und im Gebirge Ubera Aquilonis gefangen gesetzt worden.[89] Damit ist

84 RvE, 12941–12951: *Swer dirre welte prîses ger, / der sol niht vürbaz dan her / kêren und suochen / an den gewaeren buochen / wie manger hande werdekeit / den mit lobe was bereit / die vor uns sint gescheiden hin, / mit vlîze lernen daz an in / wie sie nâch êren strebten / die wîle daz sie lebten, / juden kristen, heiden.* Zu dieser Textpassage vgl. *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtung (1989), 118; *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 79f.

85 Hier geht *Schnell*, Heide Alexander (1989), 60, fehl, wenn er auf Grundlage der angesprochenen Textpassage behauptet, dass bei Rudolf von Ems „die Religionsausübung der Heiden sogar als gleichrangig mit der der Christen" erscheine.

86 Vgl. *Lienert*, Deutsche Antikenromane (2001), 54, die dies freilich in den Kontext von Alexanders vorbildlichen Herrschaftsqualitäten stellt.

87 Hierzu und zum Folgenden auch *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), 315.

88 Junk weist in seinem Kommentar zur Edition neben (Pseudo-)Methodius auch wiederum die ‚Historia scholastica' sowie die Vulgata als Quellen des Exkurses aus; vgl. Rudolf von Ems, Alexander. Ed. *Junk*, 774.

89 Vgl. RvE, 17283–17315.

die Alexanderfigur erneut in die Heilsgeschichte eingebunden und Alexanders vorbildlich-herrschaftliches Handeln als gleichsam verbesserte Wiederholung von Gideons Tat erneut zwischen Altes Testament und christliche Gegenwart – oder wohl genauer: endzeitliche Zukunft – gestellt.[90] Rudolf verweist nämlich in der nachfolgenden Fortführung des Exkurses auf die vor allem bei (Pseudo-)Methodius überlieferte Prophezeiung, nach der es am Jüngsten Tag zur Wiederkunft der Ismaeliten als Strafe (*kestegunge*; RvE, 17346) für den zunehmenden Abfall der Christenheit von Gott kommen werde:

dar umbe lât diu Gotes kraft	„Deshalb lässt Gott uns durch das
uns die vervluochten heidenschaft	verfluchte Heidentum strafen für die
villen durch die missetât	Vergehen, die die Christenheit be-
die diu kristenheit begât.	geht.“
(RvE, 17359–17362)	

Die Nachfahren der Ismaeliten (*Ismahêles kint*; RvE, 17395) würden Persien, Griechenland, Afrika, Ägypten, Spanien, *Tiutschland und Gallîa* (RvE, 17390) und viele andere Länder bekriegen und verwüsten, bis sie einst vom Endkaiser besiegt werden würden, mit dessen Tod das Römische Reich ende. Rudolf spielt sodann kurz auf die Weissagung des Jeremias über den Antichrist und das Jüngste Gericht an, allerdings sei über all dies bereits so viel berichtet worden, dass er, Rudolf, dies zugunsten einer Fortführung seines Berichts über den *wîsen wunderaere* Alexander aussetze.[91]

Durch die im Exkurs deutlich aufscheinende Aufwertung der Rolle des zum Weltende regierenden idealen Herrschers, der als letzter römischer Kaiser alle Feinde des Christentums vernichtet oder bekehrt,[92] wird die Rolle des Antichristen entgegen der Vorlage, den ‚Revelationes‘ des (Pseudo-)Methodius, in den Hintergrund gerückt.[93] In diesem Sachverhalt sieht Helmut Brackert einen Hinweis, dass der Sieg des Endkaisers über die Ismaeliten typologisch in Beziehung zu Alexanders Einschließung dieser Völker gesetzt und als Aufforderung zur Imitatio verstanden werden könne.[94] Wenn man einmal absieht

90 So auch *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtungen (1989), 126, mit Verweis auf *Brackert*, Rudolf von Ems (1968), 185: In ähnlicher Weise wie Rudolf „mit den Königsgenealogien in den Exkursen über die Israeliten und die Ismaeliten die Kontinuität königlicher Herrschaft bis hin zu Alexander unterstreicht, entwirft er auch die Rolle des Endkaisers aus heilsgeschichtlicher Perspektive, indem er die Prophetien des Pseudo-Methodius mit der Endreichsprophetie Daniels verknüpft.“

91 RvE, 17571–17576: *des ist iu sô vil geseit / von der schrift mit wârheit / daz ich es geswîgen wil. / ich hân iu noch ze sagenne vil / wunderlîcher maere / von dem wîsen wunderaere.* Vgl. hierzu *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), 315.

92 Zur Figur des Endkaisers vgl. die umfängliche Studie von *Möhring*, Weltkaiser (2000).

93 *Brackert*, Rudolf von Ems (1968), 195: „Der traditionelle Sieg des Antichristus über den Endkaiser durfte den imperialen Glanz des kommenden Friedensherrschers nicht verdunkeln.“ Hierzu auch *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtung (1989), 125f.

94 *Brackert*, Rudolf von Ems (1968), 199. Im Kontext seiner Interpretation des Exkurses über die Geschichte der Ismaeliten führt Brackert die Argumentation an, dass Rudolfs ‚Alexander‘ in

von der Frage, auf welchen Adressaten diese Aufforderung genau zielen soll, mag die Vorstellung von Alexander als einer Präfiguration und als Typus „für den als Antitypus und Endkaiser avisierten römischen Kaiser“[95] durchaus einleuchten, zumal durch die zwischen den beiden Exkursen liegende Ausweisung Alexanders als *heiden* das Wissen um sein Heidentum nachdrücklich vergegenwärtigt ist. Erst auf Grundlage dieses Wissens ist ein Erzählen von Alexander möglich, bei dem der Makedonenkönig keine vollendete, aber immerhin eine bedingte Vorbildlichkeit innehaben kann.[96] Darüber hinaus ist über die typologische Konstruktion gleichzeitig auch wieder die Vier-Reiche-Lehre ins Spiel gebracht.[97] Unabhängig davon, von welcher Seite man seine Vita beleuchtet, bleibt Alexander auf diese Weise kontinuierlich in Gottes universalen Geschichtsplan eingebunden und typologisch verfügbar.

Vor diesem Hintergrund lässt sich wiederum die im Exkurs über die Ismaeliten in der Tat verwirrende semantische Vervielfältigung des *heiden*-Begriffes näher beleuchten. Wenn hier zunächst der israelitische Richter Gideon und dann der kurz zuvor als *heiden* ausgewiesene Alexander die ismaelitischen Urahnen der *vervluochten heidenschaft* einschließen, bevor diese am Ende aller Zeiten wiederum den *heiden und der kristenheit*[98] großes Leid antun werden, dann wird hier implizit zwischen vorchristlichen (Alex-

erster Linie eine Fürstenlehre für den Staufer Konrad IV. dargestellt habe und in dessen Umfeld entstanden sei. Als Adressat der Aufforderung zur Imitatio sieht Brackert deshalb auch an dieser Stelle Konrad IV. Brackerts These wurde lange Zeit von der Forschung zum Thema unhinterfragt übernommen; so etwa bei *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtung (1989), 109–115; *Kugler*, Alexander der Große (1990), 99–120, oder *Lienert*, Deutsche Antikenromane (2001), 58. Erst die Studie von *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), insb. 316–322, setzt sich kritisch mit Brackerts Ansatz auseinander und zeigt in überzeugender Weise, „daß die Vorstellung, Rudolfs Alexanderdichtung sei als Fürstenlehre für Konrad IV. entstanden, sich vom Textbefund her nicht stützen läßt“. Ebd., 322.

95 *Ehlert*, Deutschsprachige Alexanderdichtung (1989), 127.

96 Dies funktioniert entsprechend im ‚Vorauer Alexander‘, in dem Alexanders Heidentum von vornherein präsent bleibt. Gleich zu Beginn der Dichtung wird im Kontext eines Vergleiches zwischen dem vorbildlichen biblischen König Salomo und Alexander entsprechend zugunsten von Salomo entschieden (Lamprechts Alexander. Ed. *Kinzel*, V. 69f.): *man mûste in wol ûz sceiden, / wande Alexander was ein heiden.* Vgl. hierzu auch *Cölln*, Heide (2000), 86–101.

97 Hierfür spricht auch, dass bei Rudolf mit dem Tod des Endkaisers wieder auf Nebukadnezars Traum und damit auf die erste Weltherrschaft verwiesen wird. RvE, 17536–17544: *sô endet dô vil schône / der ellenthafte degen balt / unde roemischer gewalt. / sô nâhet kurzlîche / daz irdensche rîche / daz der Babilôn gesach / an dem bilde als ich ê sprach, / als ez was ê mit wârheit / Nâbuchodônosor geseit.* Anders dagegen *Schmitt*, Alexander monarchus (2002), 321, die Brackerts typologischen Interpretationsansatz recht grundsätzlich ablehnt, weil dieser eben auf die Staufer zielt. Schmitt berücksichtigt dabei nicht, dass eine außerbiblische typologische Lesart sehr wohl denkbar und vielleicht sogar plausibler ist, wenn sie eben nicht auf Konrad IV., sondern auf einen namentlich unbestimmten Endkaiser zielt. Zur typologischen Lesart von Rudolfs ‚Alexander‘ vgl. in diesem Sinne auch *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 65.

98 RvE, 17395–17408: *Sus twingent Ismahêles kint / die under den viel teilen sint / ôstert westert sundert nordert.* / (…) / *den heiden und der kristenheit / tuont sie manger hande leit.*

ander) und nachchristlichen Heiden unterschieden. Letztere sind in dem nur kurz aufflammenden Begriffspaar von *heiden und kristenheit* ob ihres prophezeiten Schicksals in eigentümlicher Gemeinsamkeit mit den Christen verbunden. Und in diesem gemeinsamen endzeitlichen Schicksal von Christen und Heiden mutet das Begriffspaar nachgerade symmetrisch an. Jenseits einer historischen Fixierbarkeit steht schließlich die *vervluochte heidenschaft*, deren Geschichte mit Abraham einsetzt und – vielleicht als Bedrohung der Christenheit in Gestalt der Muslime, als deren Stammvater Ismael gilt – bis in die Gegenwart und Zukunft reicht.

Allein an diesem Sinne käme der *heiden*-Begriff damit im Kontext der polemischen Darstellung der *vervluochten heidenschaft* als asymmetrischer Gegenbegriff zum Christen tatsächlich zum Tragen.[99] Bedenkt man indes, dass die *vervluochten heiden* (RvE, 16119) in einer nahezu identischen Formulierung bereits im oben angeführten Zitat zu Davids Sieg über die Philister auftraten, so zeigt sich sogleich die funktionale Beweglichkeit des Begriffes. In der Gesamtheit der Dichtung erweist sich der semantische Gehalt des *heiden*-Begriffes mithin als ausgenommen instabil bzw. als auffallend kontextbezogen, denn je nach Einbettung in den Handlungszusammenhang kann er auf religiöse, territoriale oder kulturelle Abgrenzungsebenen anspielen oder das Moment der Abgrenzung sogar nivellieren; entsprechend können auch die jeweils mit dem *heiden*-Begriff verbundenen ideologischen Muster in sowohl positiver wie auch negativer Wertung variieren. Eine semantisch feste Kategorie, die sich aus der Verwendung des *heiden*-Begriffs bei Rudolf ableiten ließe, ist hingegen nicht eindeutig auszumachen.

Die Götterwelt in Rudolfs ‚Alexander'

In einem kurzen Exkurs gleich zu Beginn von Rudolfs ‚Alexander' wird die heidnische Vergangenheit in linearer Geschichtskonzeption mit der christlichen Gegenwart konfrontiert:

Nû was bî den zîten
in al der welte wîten
gewurzet sêr des tiuvels spot.
an diu touben apgot
betet allez daz dô was,
niemen Gotes lêre las
wann wâ die Juden wâren
dô in den selben jâren,
die lebten in der alten ê
nâch Gots gebote und niemen mê.
diz was lange vor der vrist

„Nun war zu diesen Zeiten das Unwesen des Teufels auf der ganzen Welt tief verwurzelt. Alles, was dort existierte, betete die tauben Götzen an. Niemand befasste sich mit der Lehre Gottes, mit Ausnahme der Juden; sie allein lebten zu eben diesen Zeiten nach dem [jüdischen] Gesetz des alttestamentlichen Gottes. Wie uns der rechte Glauben sagt, war das lange bevor sich Jesus Christus, unser

99 Anders hingegen ist der Begriff in dem oben angeführten Zitat zu Davids Sieg über die Philister zu fassen, obwohl diese dort ebenfalls als *vervluochte heiden* ausgewiesen werden.

daz unser herre Jêsus Krist
genaeme an sich die menschheit,
als uns der wâre gloube seit.
der tiuvel het die heidenschaft
gebunden mit solcher kraft
daz er den liuten antwurt bôt
nâch ir bete in aller not
ûz der apgote munde
mit worten alle stunde.
(RvE, 279–298)[100]

Herr, der Menschheit annahm. Der Teufel hatte das Heidentum mit solcher Macht an sich gebunden, dass er den Gebeten der Menschen aus den Mündern der Götzen jederzeit Antwort gab."

In dieser kurzen Stellungnahme geht es um die heilsgeschichtliche Verortung der nachfolgenden Geschichte über Alexander den Großen in vorchristlicher Zeit, vor allem aber geht es um die Frage nach dem religiösen Glauben in seiner heilsgeschichtlichen Verortung – um den Glauben an den einen Gott oder die Götzen im Sinne von wahr und falsch bzw. im Sinne von jetzt und vormals, neu und alt. Der wiederholte Hinweis auf die lang zurückliegende Vorzeit (*diz was lange vor der vrist*) dient dabei als Verweis auf die vom Christentum nun überwundene Vergangenheit des Paganismus, der über das Verfahren der Diabolisierung als radikaler Gegenentwurf zum monotheistischen Glauben verworfen wird. Dass der *wâre gloube* in vorchristlicher Zeit allein in Gestalt des am Alten Testament orientierten, jüdischen Glaubens möglich war, ist ebenfalls klar herausgestellt. Mit dieser religionshistorischen Einordnung von Christen, Juden und Heiden in die Heilsgeschichte transportiert der Exkurs in Gestalt typisierender Religionsvorstellungen – Anbetung der *touben apgot*, Leben nach dem Gesetz der *alten ê* und *wârer gloube* – mit Blick auf die Heidendarstellung folglich auch das Argument religiöser Inferiorität.[101]

Genau diese für einen mittelalterlichen Text durchaus zu erwartende Perspektive hält Rudolfs ‚Alexander' jedoch – wie bereits oben angedeutet – keineswegs ein, vielmehr legt er immer wieder Lesarten nahe, die insbesondere mit Blick auf die Zeichnung Alexanders als Herrscherfigur nicht nur die geläufige Gleichsetzung von heidnisch-gottesdienstlicher Praxis mit Teufelsdienst entradikalisieren, ja zum Teil sogar regelrecht unterlaufen, sondern in denen Vorstellungen von Christentum und Heidentum, vom christlich-jüdischen Gott und den heidnischen Göttern eigentümlich verquickt anmuten. Zwar tritt die Macht des Teufels zu Beginn der Dichtung durchaus noch im Umfeld der Alexanderfigur in Erscheinung: Die Zauberkünste des Nektânabus werden

100 In ähnlicher Weise erfolgt eine zeitliche Verortung der Geschehnisse im Kontext der Eroberung von Byzanz (vgl. RvE, 3962–3967): Der knappe Hinweis auf die Bezwingung der Stadt wird geradezu überblendet von dem Verweis darauf, dass Byzanz nun aufgrund der Umbenennung durch Konstantin ‚Konstantinopel' genannt werde.

101 Zum heilsgeschichtlichen Argument als Argument der Inferiorität vgl. in anderem Kontext: *Lentes*, Idolatrie (2005), 40.

auf die Wirkmacht des Teufels zurückgeführt,[102] wodurch das Ehebruchs- und Betrugsmanöver an Olympias ebenso wie damit implizit auch die Zeugung und Geburt Alexanders als Teufelswerk interpretiert werden können. Auch als der um die Thronnachfolge besorgte König Philipp zu seinem Gott betet, prophezeit dieser ihm zwar die Wahrheit (wer das wilde Pferd *Bûzevâl* bezwinge, werde einst König von Makedonien),[103] dass diese Eingebung freilich vom Teufel komme, versichert der Text ebenfalls noch ganz im Sinne der oben angesprochenen Textpassage: *dô sprach an der selben stunt / der tiuvel durch des gotes munt* (RvE, 2135f.: „da sprach sogleich der Teufel aus dem Mund des Götzen"). Hier wie dort dient das Verfahren der Diabolisierung aber vor allem der Vergegenwärtigung einer strikten Grenze zwischen Christlichem und Nicht-Christlichem – einer Grenze, die eben auch in einer volkssprachigen Dichtung des Mittelalters, die auf vorchristliche Geschehnisse rekurriert, gültig ist. Davon abgesehen ist in Rudolfs ‚Alexander' aber tatsächlich erstaunlich selten vom Teufel die Rede,[104] es ist vielmehr immer wieder der jüdisch-christliche Gott, der unmittelbar neben die heidnischen Götter gestellt wird.

Sehr prägnant ist solch eine Verschränkung von polytheistisch-heidnischer Götterwelt und Gott in der Episode nach der Eroberung von Sardes in Szene gesetzt, wo es vom siegreichen Alexander heißt:

102 So heißt es von Nektânabus immer wieder, RvE, 318: *mit kunst twanc er den tiuvel sâ*; RvE, 733–735: *mit zouberlîcher liste kraft / twanc er durch sîne meisterschaft / den tiuvel*; RvE, 798: *der meister den tiuvel twanc*; RvE, 915f.: [*er*] *twanc den tiuvel dâ mite / nâch sînem alten zoubersite*. Zur disparaten Deutung der Nektânabus-Figur in der Forschung vgl. u. a. *Brackert*, Rudolf von Ems (1968), 142; *Schnell*, Rudolf von Ems (1969) 148f.; *Schouwink*, Fortuna (1977), 86f.; *Cölln*, Werdekeit (2002) 334–341; *Braun*, Von Gott gezeugt (2004), 40–66; *Kartschoke*, Epiphanie (2005), 170–185; *Müller*, Höfische Kompromisse (2007), 80–92.

103 Die Verwerfung der heidnischen Götter und ihrer Wirkmacht als Teufelswerk sind bereits einleitend mit dem unhinterfragten Wahrheitsanspruch des heidnischen Götterorakels in harter Fügung nebeneinander gestellt: Im Kontext der Flucht des Nektânabus aus Ägypten, befragen die Ägypter ihren Gott Serapis nach dem Verbleib ihres Pharaos. Dieser prophezeit wahrheitsgemäß die Wiederkehr des Nektânabus in Gestalt seines Sohnes Alexander, der Ägypten einst vom persischen Joch befreien werde; vgl. RvE, 387–416.

104 Zu diesem Befund kommt bereits *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 77. Im Weiteren von Rudolfs ‚Alexander' kommt es erstaunlicherweise lediglich drei Mal zur Erwähnung des Teufels: Als Alexander das Ammon-Heiligtum besucht, heißt es von einem dort befindlichen wundersamen Brunnen, dass die Gläubigen diesen *durch des tiuvels gebot* (RvE, 10554) für einen Gott hielten. Die zwei weiteren Textpassagen thematisieren den Teufel ausschließlich im Kontext vorchristlicher Verfehlungen, die bereits im Alten Testament als Abfall vom Gott Israels gewertet werden. So heißt es etwa vom Geschlecht Joram, RvE, 16579–16582: *daz die von unmuoze Gots / vergâzen und sîns gebots / und machten dô ir abgot / durch des tiuvels gebot* (vgl. II Reg 3,1–3). In diesem Kontext vgl. auch RvE, 16860–16866.

nach heidenischer ê gebote
lobt Alexander sîne gote,
wan ez ist billich daz ein man
der weltlich êre erwerben kan,
swaz er gelückes bejage,
daz er des Gote gnâde sage:
wan swaz wir heiles mügen hân,
daz sol allez an im stân.
âne in mac geschehen niht
wan swâ unrehtes iht geschiht.
daz reht ie allez von im kam
wan ez den urhap an im nam.
genâde muoz ouch von im komn
diu hât urhap an im genomn.
Swer waenet hân gelücke ân in,
daz ist ein toerlîcher sin. –
hier an dâht Alexanders tugent:
swaz er bejagte in sîner jugent
gelückes êren werdekeit,
des wart ie Gote danc geseit
als sîn orden kunde.
sus brâhte er an der stunde
den goten groezlich opher dâ,
von vröuden ophert er in sâ.

(RvE, 4787–4810)

„Nach dem Gebot heidnischer Sitte ehrte Alexander seine Götter, denn es geziemt sich, dass ein Mann, der weltlichen Ruhm erlangen kann, Gott für das Dank sagt, was ihm an Glück widerfährt: Alles, was uns an Heil zukommt, verdanken wir ihm. Ohne ihn kann nichts geschehen, es sei denn, es passiert etwas Unrechtes. Das Recht kam stets von ihm, denn es hat in ihm seinen Ursprung. Auch die Gnade, die ihren Anfang in ihm hat, kommt von Gott. Wer meint, ohne ihn Glück haben zu können, ist von törichtem Verstand. Hierauf besann sich Alexanders Tugendhaftigkeit: Was immer er in seiner Jugend an Glück, Ehre und hohem Ansehen erworben hatte, dafür wurde Gott stets gedankt wie er es seinem [religiösen] Stand nach vermochte. In solcher Weise brachte er dort den Göttern große Opfer dar, mit Freuden opferte er ihnen alsbald."

Dass Alexander seine Götter *nach heidenischer ê gebote* verehren kann, ohne dass dies in Verbindung mit teuflischen Machenschaften gestellt ist, wurde von der Forschung vor allem dahingehend interpretiert, dass eine typologisch zu deutende und folglich nur bedingte Vorbildlichkeit von Alexanders gottesdienstlichem Eifer und seiner Demut vorgeführt werde.[105] Diese Vorbildlichkeit des Verhaltens gegenüber seinen Göttern sei

105 So etwa *Brummack*, Darstellung (1966), 92, und *Schouwink*, Fortuna (1977), 148. Insbesondere nach *Wisbey*, Alexanderbild (1966), hat die Darstellungsweise Rudolfs den Zweck, die erzählte Welt als auf die christliche hinweisend (also typologisch) zu kennzeichnen, wobei Alexanders Vorbildlichkeit nur bedingt gemeint ist: „Für das Mittelalter bedeutet das Rittertum der Antike zwar Vorbild, doch im Hinblick auf die Gegenwart nur bedingtes Vorbild. Antike ist der Typus der Verheißung, der die Gewähr mittelalterlicher Erfüllung in sich trägt. Alexander ist für Rudolf Präfiguration dessen, was im ritterlichen Fürstenideal des Mittelalters verkörpert wird. Obschon die Tugenden Alexanders im Roman einen breiten Raum einnehmen und obwohl die Heiden an solchen Herrschertugenden wie Tapferkeit, Klugheit und Besonnenheit durchaus überlegen sein können (s. Augustin De Civ. Dei V,12ff.), findet der Dichter immer wieder Gelegenheiten, um diese Vorbildlichkeit im Hinblick auf mittelalterliche Erfüllung einzuschränken". Ebd., 65.

insofern vergleichbar mit der eines Christen zu Gott und sei zu trennen von der Frage nach der Bewertung der Wirkmacht der heidnischen Götter als teuflisch.[106] Allein die Untersuchung von Ralf Schlechtweg-Jahn hält darüber hinausgehend fest, dass in der charismatischen Anlage des Herrschers, die im Begriff der *saelde* bzw. des *gelücke* ihr Fundament habe, bemerkenswerterweise der Unterschied zwischen antiken Göttern und christlichem Gott schwinde.[107] Charisma wird an dieser Stelle paradoxerweise mit einem Hinweis auf die heidnische Beschränktheit von Alexanders Gotteserkenntnis signalisiert, denn es ist eben nicht der Herrscher selbst, sondern seine *tugent*, die sich auf den göttlichen Ursprung seines *gelücke* besinnt. Nur in dieser gleichsam entpersonalisierten Form ist es möglich, dass der Heide Alexander unhinterfragt dem christlichen Gott auf heidnische Weise danken kann. Der Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Gottesverehrung ist damit nur noch in historischer Distanznahme – *als sîn orden kunde* – markiert und zur äußeren Form geronnen.[108]

Mit Blick auf Alexanders Verhalten gegenüber seinem Gott bzw. seinen Göttern, das trotz seines heidnischen Charakters auffallend häufig als angemessen und sogar vorbildlich interpretiert wird, kommt es zuweilen zu höchst irritierenden Auflösungen der Grenzen zwischen Heidnischem und Christlichem. Alexanders Gottesverständnis und sein gottesdienstliches Gebaren sind bei Rudolf entsprechend disparat in Szene gesetzt. Einerseits legt die pluralische Verwendung des *sîne goten* im Kontext gottesdienstlicher Huldigungsformen immer wieder eine polytheistische Religionsform nahe,[109] andererseits betet Alexander in monotheistisch anmutender Form Apollo, Jupiter und vor allem Ammon an, den er wiederholt als seinen höchsten Gott bezeichnet.[110] Darüber hinaus

106 *Ertzdorff*, Rudolf von Ems (1967), 237, spricht in Zusammenhang mit der angesprochenen Textpassage sogar von einem bewundernswerten „Zeugnis höfischer Toleranz", was wiederum mit *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 110, Anm. 70, als abwegig betrachtet werden muss, kann doch von religiöser Toleranz im Sinne einer Duldung heidnischer Götter hier keineswegs die Rede sein.

107 *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 110.

108 Vgl. *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 110.

109 Vgl. etwa RvE, 3409f.: [*er wolde*] *lîp êre und leben / sînen gotn dô ergebn*; RvE, 5722: *er swuor in des bî sînen goten*; RvE, 3955: *den goten opherter dô sâ*; RvE, 4001f.: *unz er den goten sîn gebet getaete*; RvE, 6885f.: *sîne gote er helfe bat / mit opher an der selben stat*; RvE, 8700–8703: *„tuot den von Tîre von mir kunt, / daz ich in in vil kurzem zil / durch gebet dar komen wil / unz ich gopher mînen gotn"!*; RvE, 11898–11905: *den wîsen Alistandern / besant Alexander dô, / daz er riet im alsô / wie er gopherte den gotn, / daz sîner ê was geboten, / daz lêrtin Aristander. / dô ophert Alexander / den goten umbe ir helfe sâ* (…); RvE, 12837f.: *den goten er mit opher bôt / grôz êre* u. a.

110 Die Vielzahl der heidnischen Götter ist damit bei Rudolf auf die Dreizahl Ammon, Jupiter und Apollo beschränkt, so auch *Brummack*, Darstellung (1966), 148. Zur Apollo-Nennung vgl. RvE, 3406. Jupiter erscheint nur einmalig als *sîn lieber got Jupiter* (RvE, 5056), in dessen *betehûs* Alexander freilich *ouch den goten sâ* (RvE, 5058) opfert. Bereits in seiner Auseinandersetzung mit Nikolaus von Aridea wähnt Alexander den Gott Ammon an seiner Seite, RvE, 2446: *sam mir mîn hoehster got Amôn!* Und nach der Bezwingung Afrikas begibt sich Alexander zum Ammontempel auf der Insel Efranitidâ, um dem Gott zu opfern und ihn nach seinem Schicksal

bringt Rudolf aber auch Szenen ein, in denen Alexanders Gebete eindeutig an den christlich-jüdischen Gott gerichtet sind, der ebenfalls als *hoehster Got* apostrophiert werden kann.[111] Neben der bereits oben diskutierten Gebetsszene im Exkurs über die Einschließung der abtrünnigen Stämme zeigt sich dies an prominenter Position in der Jerusalem-Episode.[112] Weit über das hinausgehend, was die ‚Historia de preliis' und was Flavius Josephus an dieser Stelle bieten,[113] unternimmt Rudolf hier wiederum eine heilsgeschichtliche Verortung des Geschehens, indem er bei der Vorstellung der Figur des jüdischen Hohepriesters Jaddus eine genealogische Linie vom Patriarchen Juda, dem Stammherrn dieses jüdischen Geschlechts, über das Geschlecht David bis hin zur Jungfrau Maria zieht, wodurch der vorchristlich-jüdische Glauben als Präfiguration des christlichen Glauben herausgestellt ist und wodurch die Juden von Jerusalem als Auserwählte, *als erwelte Gotes diet / die im Krist ze künne ûz schiet* (RvE, 8803f.: „als die Auserwählten, die Christus sich als Ahnen wählte"), ausgewiesen sind.

Sodann schildert Rudolf, wie Alexanders Heer nach der Eroberung von Tyrus gen Jerusalem zieht, um das jüdische Volk zu unterwerfen. Der Hohepriester Jaddus, der innerhalb dieser Textpassage auffallenderweise konstant mit dem christlichen Titel *bischof* versehen ist,[114] kleidet sich aufgrund einer göttlichen Vision in priesterliche Gewänder (*bekleit nâch gotlîcher werdekeit*; RvE, 9715f.) und kommt Alexander entgegen. Dieser erkennt sofort den (hebräischen) Namen Gottes im Tetragramm, das mit goldenen Buchstaben in die *infel* (Bischofsmütze) gewirkt ist.[115] Die Sichtbarkeit des Gottesnamens führt dazu, dass Alexanders Zorn schwindet und er dem Hohepriester

zu befragen. In der Nacht erscheint Ammon, *sîn liebster got* (RvE, 4108), ihm im Traum, prophezeit weitere Siege, aber auch seinen Gifttod, vgl. RvE, 4101–4139. In der ‚Historia de preliis' ist an dieser Stelle der Gott Serapis genannt.

111 Textbelege sind aufgeführt und kommentiert bei *Schouwink*, Fortuna (1977), 150.

112 Die Episode der friedlichen Begegnung Alexanders mit den Juden von Jerusalem geht zurück auf die ‚Antiquitates Judaicae' (XI,317–345) des Flavius Josephus. Zur Fassung der Geschichte bei Josephus, in der sich Alexander sogar zum jüdischen Glauben bekennt, im Talmud und bei Pseudo-Kallisthenes, vgl. *Pfister*, Gründungsgeschichte (1914), 95–101, sowie *Ders.*, Alexander der Große (1956), 320f. mit weiterführender Literatur zum Thema.

113 Anders *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 95f., der einige Zusätze, vor allem aber die Übereinstimmungen mit der ‚Historia de preliis' aufführt und an dieser Stelle eine enge Anbindung Rudolfs an die Quelle sieht.

114 Bei der Vorstellung der Figur ist Jaddus' Amt als Hohepriester noch durch das diesbezüglich etwas unverfänglichere mhd. *êwart* (nhd. Priester, Hüter des Gesetzes) zum Ausdruck gebracht. Im Kontext seiner religiösen Zuordnung verwendet Rudolf zudem eine ähnliche Formulierung wie in der Einleitung seiner Dichtung, der zufolge allein die Juden damals nach dem Gebot Gottes gelebt hätten, RvE, 8787–8794: *ein êwart hiez Jaddus. / den nennen uns diu schrift alsus, / der was in dem gelouben reht / und ein gewaerer Gotes kneht, / undr des lêre wâren / die juden in den jâren, / die lebten in der alten ê / nâch Gots gebote, nieman mê.* Vgl. RvE, 284–286, wie oben zitiert.

115 RvE, 9722–9728: *Ob dem wîzen gewande / truoc er ein infel sîdîn, / diu gap von steinen liehten schîn, / von guldînen buochstabn / was in êbrêisch dran gegrabn / Tetragramaton, der name / Gotes der vil lobesame.*

sogleich huldigt. Als sein Heerführer Parmenion daraufhin erstaunt fragt, warum der mächtige Alexander diesen Mann anbete, erwidert der König:

er sprach „ich will dich wizzen lân
durch waz ich ez habe getân:
ich êrtin niht, ich êrte Got
und des hoehsten Gotes gebot
in des botschaft er noch stât
und sînen nâmen bî im hât.
(...)
mir wart der hoehste Got erkant.
(RvE, 9775–9784)

„Er sagte: ‚Ich will dir sagen, warum ich es getan habe: Ich verehrte nicht den Priester, ich ehrte damit Gott und das Gesetz des höchsten Gottes, dessen Bote er ist und dessen Namen er bei sich trägt. (...) Mir wurde die Erkenntnis des höchsten Gottes zuteil.'"

Sowohl die Darstellung der ‚Historia de preliis' als auch die Redewendungen des Jaddus, der ebenfalls vom *hoehsten Got* spricht, lassen keinen Zweifel daran, dass mit diesem der Gott des Alten Testaments gemeint ist.[116] In dem Moment aber, in dem ein jüdischer Hohepriester nicht nur in genealogische Beziehung zu Christus gesetzt ist, sondern sogar als *bischof* betitelt wird, und in dem das Tetragrammaton an einer Bischofsmütze angebracht sein kann, in dem Moment erscheint auch der Gott des Alten Testaments als hybrid, als der jüdisch-christliche Gott.

Auffallender noch als in den angeführten Beispielen, in denen es in erster Linie um Alexanders gottesdienstliches Gebaren ging, sind an anderer Stelle des Romans nicht allein die heidnische und christliche Götterwelt, sondern sind sogar Menschlichkeit und Göttlichkeit in geradezu provokanter Überblendung in Szene gesetzt. Als Alexander im Verlauf seines Feldzugs gegen Darius in Mesopotamien zwischen Euphrat und Tigris weilt, erscheint ihm eines Nachts der Gott Ammon im Traum. Der Gott spricht Alexander als ‚Sohn' an und heißt ihn, sich als sein eigener Bote ins Lager des Darius zu begeben: Zu diesem vermeintlichen Botendienst solle er sich so kleiden, wie er, der Gott Ammon, in seinem Traum gekleidet sei. Unbesorgt könne er dann zum Feind gehen, denn der Schutz des höchsten Gottes sei mit ihm:

„sun Alexander", sprach er dô,
„dû solt sîn von herzen vrô!
ich sol dir helfe tuon erkant.
leg an dich sus getân gewant
und var nâch dînen muote!
des hoehsten Gotes huote
will dir sîn mit helfe bî
und dich machen sorgen vrî
mit sîner gotlîchen kraft."
(RvE, 6175–6183)

„„Sohn Alexander', sprach er, ‚Du kannst von Herzen froh sein! Ich soll dir Hilfe übermitteln. Kleide Dich mit solchen Gewändern [wie ich sie trage] und fahre unbesorgt. Der Schutz des höchsten Gottes wird dir hilfreich zur Seite stehen und er wird dich kraft seiner göttlichen Macht von Sorgen befreien.'"

116 So auch *Schouwink*, Fortuna (1977), 150.

Wenn der Gott Ammon hier den Schutz eines anderen, nämlich des *hoehsten* Gottes zusichert, so sind heidnischer und christlicher Gott in befremdlicher Personalunion dargestellt:[117] Der christliche Gott spricht in der Maske des Götzen. Und durch diese Maske der Vermittlung hindurch kann wiederum der Heide Alexander zur Erkenntnis Gottes gelangen, denn er vermag den göttlichen Beistand und Trost erkennen:

do vröute sich der botschaft
der künic Alexander,
den hôhen trôst erkander
daz er von Gote waere komn
(RvE, 6185–6187)

„Da freute sich der König Alexander über die Botschaft, denn er erkannte, dass diese große Hilfe von Gott gekommen war."

Bereits in dem Moment, in dem Ammon den jungen Herrscher als *sun* anspricht, ist in der Apostrophe zunächst eine Anspielung auf die zu Beginn der Dichtung dargelegte Zeugungsgeschichte Alexanders erkennbar. Dort gaukelte der Zauberer Nektânabus der Olympias vor, der Gott Ammon werde ihr erscheinen und einen Sohn mit ihr zeugen. Obwohl die solchermaßen manipulierte Gottesabkunft Alexanders durch eine paradigmatische Erzählstruktur nachgerade überakzentuiert als Betrug ausgewiesen ist, bleibt die Anbindung Alexanders an die Transzendenz gleichwohl von Beginn an ambivalent.[118] Mit der *sun*-Apostrophe ist hier folglich erneut ein Paradoxon in Szene gesetzt, denn sie ist zum einen ein anaphorischer Verweis auf die Betrugsgeschichte zu Beginn der Dichtung, wodurch auch das nachfolgende Geschehen als Betrug markiert ist. Zum anderen bleibt mit der Apostrophe aber auch der Horizont für die Auslegungsmöglichkeit geöffnet, dass Alexander eben nicht der Sohn König Philipps bzw. des Zauberers Nektânabus ist, sondern tatsächlich der Sohn Ammons, wenn

117 Dass bei Rudolf mit dem *hoehsten* Gott in der Rede des Ammon der christliche Gott gemeint ist, steht durch einen Vergleich mit weiteren Textstellen außer Frage, vgl. etwa RvE, 9775–9786. Eine (einzelne) heidnische Gottheit wie etwa Ammon ist in Bezug auf Alexander bei Rudolf zudem konsequent durch die Verwendung von Personalpronomen ausgewiesen; vgl. u. a. RvE, 2446: *mîn hoehster got Amôn*; RvE, 4102: *sînem gote Amône*; RvE, 4121: *sînen got er aber bat*; RvE, 5056: *sîn lieber got Jupiter*; RvE, 6171: *in troume sînen got ersach*; RvE, 6885: *sîne gote er helfe bat*; RvE, 8709f.: *dâ soltû dînen got an beten* ; RvE, 8857: *sammir diz houbet und mîn got*; RvE, 16909: *durch sîne gotheit*; RvE, 18752: *durch sîner gote werdekeit*. Vgl. auch die Textpassage in ähnlicher Gestalt in Seifrits ‚Alexander' (Seifrids Alexander. Ed. *Gereke*, V. 2331–2348). Zur dieser Textstelle bei Seifrit vgl. *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 250f. Anders wird die Vision Alexanders in der ‚Historia de preliis' J^2 dargestellt: Hier erscheint Ammon in Gestalt des Merkur (lib. 1, cap. 60.1: *deus Ammon in figura Mercurii*) und verheißt Alexander: *Sed tamen noli expavescere, quia deus est in adiutorium tui nullamque sustinebis angustiam* (cap. 60.4). Der Gestaltentausch Ammon – Merkur legt nahe, dass hier mit dem Gott nur Ammon selbst gemeint sein kann.

118 Zur Überakzentuierung des Betrugsmoments bei Rudolf vgl. auch *Zimmermann*, Lust am Betrug (im Druck).

nicht sogar – in theologischer Perspektive freilich heikel – des christlichen Gottes, der sich der Maske Ammons nur bedient.[119]

Wenn Alexander dem Befehl seines Gottes folgt: *er leiste daz sîn got in hiez* (RvE, 6200: „er tat, was sein Gott ihm befahl") und sich als Gott verkleidet,[120] so ist in dieser Maskerade Alexanders fragwürdige Anbindung an die Transzendenz durchaus nicht in der Simulation von Transzendenz parodiert oder aufgehoben, sondern vielmehr der Weg für eine weitere Variante der Hybridisierung von Mensch und Gott in der Alexanderfigur geebnet: Als Alexander, der bei Rudolf ebenso wie in der gesamten Weltliteratur unter anderem für sein ausgenommen auffälliges Erscheinungsbild bekannt ist,[121] sich verkleidet zu Darius begibt, identifiziert dieser ihn nicht wegen seines Äußeren, sondern aufgrund seiner unerschrockenen Redeweise, seiner *vrevellich rede* (RvE, 6328), sogleich als Alexander.[122] Der Makedonenkönig bestreitet dies zwar und gibt sich als sein eigener *kameraere* (Kämmerer) aus, gleichwohl sehen die anwesenden Gefolgsleute des persischen Herrschers das Göttliche in Alexander und halten ihn deshalb für ihren Gott Apollo:

119 *Schlichtweg-Jahn*, Macht (2006), 251, bemerkt in Zusammenhang mit der diesbezüglich entsprechenden Textstelle in Seifrits ‚Alexander', dass in Ammons Anrufung *Allexander, sun mein* (Seifrids Alexander. Ed. *Gereke*, V. 2335) auch ein Hinweis gegeben sein könnte, dass Alexander ein Sohn Gottes sei: „Wenn nun aber für den mittelalterlichen Leser dieser Amon nur Gott selbst oder einer seiner Boten sein kann, wird dann nicht behauptet, daß Alexander ein Sohn Gottes sei? Explizit gesagt wird auch das nicht, aber der Rückschluß ist zumindest möglich." Zu einem ähnlichen Befund kommt bei anderer Herangehensweise und mit Blick auf die Nektânabus-Episode in den mittelhochdeutschen Alexanderromanen auch die Studie von *Braun*, Von Gott gezeugt (2004), insb. 60–66. Auch *Wisbey*, Alexanderbild (1966), 94, sieht schließlich „die Vorgeschichte in einer typologischen Spannung zur von Rudolf mehrmals erwähnten Menschwerdung Christi".

120 RvE, 6218f.: *Alexander was bekleit / als er den got sich kleiden sach.* In der ‚Historia de preliis' J^2 ist in diesem Zusammenhang sogar vom Gestaltentausch die Rede, wenn Ammon alias Merkur dem Alexander befiehlt (lib. 1, cap. 60.4): *Volo itaque, ut induaris figuram meam*; vgl. auch lib. 1, cap. 60.9.

121 Auch Rudolf von Ems gibt ein entsprechend *wunderlich* Bild von Alexander, den er u. a. mit sehr kleinem Körperwuchs, mit einer roten Löwenmähne, verschiedenfarbigen Augen und mächtigen Zähnen ausstattet, RvE, 1303–1322: *Ez was in vremder wîsheit / diu Gotes kunst an in geleit / vür alle man al eine: / der volle wuohs, vil kleine: / (…) / zoteht rôt was im sîn hâr / als einem löuwen und vil dic. / er hâte vremden aneblic / under sînen ougen: / im was gar âne lougen / ein ouge swarz, das ander gel. / wîz, spiz, sinewel / wâren im die zene sîn. / diu hiufel gâben rôten schîn / bî minneclîcher varwe blanc. / mit wol gestaltem lîbe klein / wuohsen im arme und bein.*

122 Anders in der ‚Historia de preliis' J^2, lib. 1, cap. 61.5, in der Darius Alexander zunächst für Apoll hält und sogar anbetet, dann aber an der Redeweise den Makedonen erkennt.

swer den zühterîchen man
Alexandern dô gesach,
mit rehter wârheit er des jach,
sie solden dâ ze gote hân
den got der waere als er getân.
sie wânden al gelîche alsô,
ez waere ir got Apollô,
wan der stolze degen balt
sô wunderlîche was gestalt
und ouch dâ bî sô schoene was –
ir iegelîches sin das las –
ez möhte ir werder got wol sîn,
wan sô wünneclîcher schîn
an schoene, an zuht, an wîsheit
waere an sîn lîp geleit.
(RvE, 6370–6384)

„Wer den wohlerzogenen Mann Alexander dort wahrnahm, der behauptete voll Überzeugung, dass man den zum Gott haben sollte, der so wie er geschaffen sei. Sie glaubten alle miteinander, er sei ihr Gott Apollo, weil dieser prächtige und kühne Held von so wundersamer Gestalt war und gleichzeitig doch so schön. – Ein jeder dachte, es könnte sich bei ihm nur um ihren Gott handeln, denn solch herrliche Erscheinung an Schönheit, Benehmen und Bildung war ihm eigen."

Dass diese Wahrnehmung nicht Resultat der Verkleidung ist, die offenbar nur dazu dient, den Weg in persische Lager zu ermöglichen, sondern durch Alexanders außergewöhnliche Leibhaftigkeit bzw. sogar durch seine charismatischen Qualitäten verursacht ist, legt der Text nahe:[123] Die Perser sehen in Alexander eine Erscheinungsform Apolls aufgrund seines schrecklich-schönen Erscheinungsbildes (*sô wunderlîche was gestalt und ouch dâ bî sô schoene*), das zudem an tugendhaftes Gebaren (*zuht/wîsheit*) gekoppelt ist. Mit dieser Art der Darstellung dürfte beim Rezipienten der hybride Status Alexanders wieder in Erinnerung gerufen sein, denn erneut oszilliert dieser zumindest im Modus heidnisch-persischer Interpretation zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit.[124] Gerade im Kontext der Verquickung der verschiedenen Gottheiten in der Alexanderfigur lässt sich schließlich die Auflösung der Szene als ein wohl ironisches Augenzwinkern Rudolfs interpretieren. Es ist der persische Heerführer Anepolis, der, weil er einst selber als Bote ins makedonische Lager geschickt worden war und folglich Alexander aus dieser Begegnung kennt, Darius in prägnanter Kürze über die wahre Identität des vermeintlichen Boten/Gottes aufklärt:

er sprach: „herre dirre bote
des will ich swern dir bî Gote,
daz ist Alexander,
benamen der, kein ander."
(RvE, 6555–6558)

„Er sprach: ‚Herr, ich schwöre dir bei Gott, dieser Bote ist wahrhaftig niemand anderes als Alexander.'"

123 Nach *Schlechtweg-Jahn*, Macht (2006), 87, sind in Rudolfs ‚Alexander' „die charismatischen Qualitäten seines Helden vor allem in den Begriffen *saelde* und *wunderlîche*" gebündelt.

124 Bei Seifrit wird der menschliche Status Alexanders in dieser Szene hingegen nachdrücklich beteuert, Seifrids Alexander. Ed. *Gereke*, V. 8661f.: (…) *wann er ain mensch, (gelaubt das!) / als ain ander mensch was.*

Wenngleich in dieser Berufung des Persers nicht zwangsläufig der christliche Gott gemeint sein muss – der Text verzichtet hier auf Vereindeutigungen –, bleibt es doch eine christliche Redeweise, die dem Heiden in den Mund gelegt ist.[125] Bei dem Gottesschwur des Anepolis haben wir es wohl mit einem ironischen Augenzwinkern Rudolfs zu tun, dessen Ironie an dieser Stelle ihre Referenz, das heißt die Vervielfältigung, wenn nicht gar eine Beliebigkeit der Wahrnehmung Gottes, provokant evoziert und in den Mittelpunkt rückt.

Konzeptionen des Heidnischen in der volkssprachigen Geschichtsdichtung: Die ‚Weltchronik' des Jans der Enikel

Zeigten sich Begriff wie Konzept des *heiden* im mittelhochdeutschen. ‚Alexanderroman' als semantisch instabil und damit keineswegs durchgehend als asymmetrischer Gegenbegriff zum Christen beschreibbar, sollen diese Befunde nun anhand eines weiteren Textes, der sich ähnlich wie Rudolfs Antikenrezeption um die literarische Aneignung von Vergangenheit bemüht, überprüft werden. Es handelt sich dabei um ein Beispiel aus dem Bereich der mittelalterlichen volkssprachigen Geschichtsdichtung, in welchem sich, wie für diese Texttradition als Ganze üblich, ein historiographischer Wahrheitsanspruch mit fiktionaler ‚Fabulierlust' verbindet.[126] Die ‚Weltchronik' des Wiener ‚Ritterbürgers' Jans der Enikel,[127] um die es im Folgenden gehen wird, kann somit zwar kaum auf historische Faktizität hin befragt werden, aber sehr wohl auf jene kulturellen Wissensordnungen und Denkmuster, die ihre spezifische Darstellung von ‚Wirklichkeit' bedingen: Gerade die volkssprachigen Weltchroniken „sind also nicht ‚Ausdruck' von etwas Vorhandenem. Sie sind auf Fakten bezogen, aber als Diskurse über Fakten prägen sie diesen ihre Ordnung auf."[128] Diese Spezifität der mittelalterlichen volkssprachigen Historiographie ist es, die Jans' Text für die hier verfolgte

125 Die Entscheidung des Herausgebers für die Großschreibung zur Kennzeichnung des christlichen Gottes ist konsequent, aber – wie unseres Erachtens auch im vorliegenden Fall – nicht immer nachvollziehbar. So greift die (nirgends tatsächlich begründete) Herausgeberentscheidung immer wieder auch an Stellen, an denen lediglich eine Übertragung einer christlichen Redewendung in die fiktive heidnische Lebenswelt stattgefunden hat, nicht aber zwangsläufig auch der christliche Gott gemeint sein muss. Vgl. dagegen RvE, 7940–7942: *der burcgrâve von Dâmas* (…) *swuor im des bî sînen gotn* (…).

126 Vgl. dazu etwa *Kugler*, Jans Enikel (1982), 219f.: „Die Weltchroniken halten – wie auch die sonstige historisch orientierte Literatur des Mittelalters – das Erfundene vom historisch Verbürgten, das Fiktive vom Faktischen nicht nach neuzeitlichen, quellenkritischen Gesichtspunkten getrennt. (…) Als historische ‚Quellen' im strengen Sinne haben sie wenig Wert."

127 Der Verfasser wird im Folgenden lediglich als ‚Jans' tituliert, da ‚Enikel' als Bei-, nicht jedoch als Nachname zu verstehen ist. Vgl. zur Diskussion um den Verfassernamen *Dunphy*, Jans der Enkel (2003), dort auch Näheres zu urkundlich bezeugten Daten seiner Biographie.

128 *Müller*, Höfische Kompromisse (2007), 38f.

Fragestellung nach kulturellen Semantiken, ihren Ambivalenzen und Widersprüchen als vielversprechendes Forschungsfeld erscheinen lässt.

Nun aber zuerst allgemein zur ‚Weltchronik': Entstanden im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts, erzählt Jans' Werk in knapp 30 000 Reimpaarversen einen Abriss der Weltgeschichte, beginnend mit dem göttlichen Schöpfungsakt bis hin zur Regierungszeit Friedrichs II. Dabei verbindet der Verfasser nicht nur, wie in der Chronistik des Mittelalters üblich, Welt- und Heilsgeschichte, sondern er lässt in seine universalgeschichtlichen Ausführungen alltägliche Erlebnisse anonymer Figuren einfließen, die die im engeren Sinne historiographischen Abläufe unterbrechen, ergänzen oder mit ihnen nur lose verbunden sind. In die Weltgeschichte schieben sich bei Jans somit ‚Allerweltsgeschichten',[129] wobei die Herkunft dieser Einschübe im Einzelnen häufig kaum zu rekonstruieren ist, entstammen sie doch wohl überwiegend mündlichen Erzähltraditionen. Das inhaltliche Grundgerüst seines Erzählgegenstandes, so konnte bisher rekonstruiert werden, verdankt Jans überwiegend den biblischen Texten, der mittelhochdeutschen ‚Kaiserchronik' sowie der ‚Historia scholastica' des Petrus Comestor, in Teilen auch dem dritten Buch der ‚Imago mundi' des Honorius Augustodunensis.[130] „Dass er in seinem Unternehmen auch jüdische – mündliche oder schriftliche – Quellen benutzte, steht [ebenfalls] (…) fest."[131]

Als ‚heidnisch' titulierte Figuren erscheinen in Jans' ‚Weltchronik' nun sowohl als universalhistorische Protagonisten wie auch als anonyme Handlungsträger des zusätzlich eingefügten Erzählgutes. Ihre Charakterisierungen wie auch die Konzeptionen des ‚Heidnischen' im Allgemeinen sind dabei, soviel sei schon vorweggenommen, durchaus ambivalent angelegt und lassen sich kaum auf ein Asymmetrieverhältnis ‚Christen' versus ‚Heiden' reduzieren. Wir werden dies im Folgenden anhand einiger ausgewählter Textpassagen zu konkretisieren versuchen und konzentrieren uns dabei auf die programmatischen Aussagen des Prologs sowie auf die Darstellung zweier Herrscherpersönlichkeiten, die jeweils Kristallisationsfiguren bezüglich der Relation ‚Christentum' – ‚Heidentum' zu sein scheinen: auf Konstantin den Großen und auf Saladin.

Konzeptionen des Heidnischen im Prolog der ‚Weltchronik'

Nach einer anfänglichen Inspirationsbitte an Gott, die der unaussprechlichen Größe der göttlichen Schöpfung das eigene ungenügende dichterische Schaffensvermögen gegenüberstellt,[132] kommt Jans auf die Thematik und die strukturelle Anlage seiner ‚Welt-

129 *Kugler*, Jans Enikel (1982), 238.

130 Vgl. dazu zusammenfassend *Dunphy*, Daz was ein michel wunder (1998), 311. Ein detaillierter Zuordnungsversuch der ‚Weltchronik'-Teile zu ihren (möglichen) Quellen findet sich bei *Knapp*, Literatur (1999), 239–245.

131 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 87. Vgl. dazu auch *Knapp*, Literatur (1999), 243–245.

132 Jans greift dabei wesentliche Topoi der Weltchronistik auf, setzt zugleich aber auch eigene Akzente, indem er gerade nicht den Anspruch erhebt, die gesamte Weltgeschichte mit seinem Werk abzudecken, sondern sich mit einer Auswahl der wichtigsten Ereignisse zufrieden zu geben, vgl. dazu genauer *Kugler*, Jans Enikel (1982), 226–229.

chronik' zu sprechen. Folgt man der Argumentationsstruktur des Prologs, so gliedert Jans seine Chronik grob in zwei Handlungsabschnitte: Ein erster Teil reicht von der Schöpfungsgeschichte bis zur Gründung Roms, den zweiten Teil bildet die Schilderung des Imperium Romanum bis hinein in den zeitgenössischen Kontext Jans'. Zum ersten Teil führt er aus:

Nâch der künclîchen lêr wil ich
tihten und ouch rihten mich,
wie die heiden besunder
stiften manic wunder
verr in der heidenschaft –
si hêten liut michel kraft –
und waz si dâ begiengen;
si stiften unde viengen
beidiu stet unde lant:
wie daz stuont allez in irr hant.
(JE, 45–54)[134]

„Nach der königlichen Lehre[133] will ich dichten und mich auch richten, [um zu erzählen,] wie die Heiden im Einzelnen vielerlei Wunder bewirkt haben weit weg in der Heidenschaft – sie verfügten über viele Völker – und was sie dort vollbrachten. Sie bauten und begründeten Städte und Länder: [Ich werde erzählen] wie das alles in ihrer Hand lag."

Der Bedeutungsgehalt des Begriffes *heiden* bleibt hier noch äußerst vage, wird ihm doch kein klärender Gegenbegriff, von dem er sich abgrenzte, gegenüber gestellt. Dies ändert sich erst im nächsten Abschnitt, in dem Jans auf das römische Kaisertum verweist. Den zweiten Teil seines Werkes charakterisiert Jans dabei wie folgt:

ich wolt iu sagen mêre,
verdruzz iuch sîn niht sere,
wie die künig ze Rôm sâzen
(…)
daz wolt ich gern bescheiden,
wie die kristen und die heiden
dâ gekrœnet giengen
und werdiclich enpfiengen
den zins von den rîchen.
(JE, 55–67)

„Ich wollte euch außerdem davon erzählen, wenn es euch nicht sehr langweilt, wie die Könige in Rom herrschten. (…) Davon wollte ich gerne berichten, wie die Christen und die Heiden dort als Könige regierten und mit Würde die Abgaben der Reichen verwalteten."

Hier nun führt Jans die Unterscheidung von *kristen* und *heiden* als Gegenbegriffspaar ein, wobei er jedoch auf jegliche Negativbeurteilung, auf Wertasymmetrien gerade verzichtet: Sowohl christliche wie nicht-christliche Herrscher hätten würdig zu Rom regiert – damit werden weder die ersteren positiv hervorgehoben noch die letzteren abgewertet.[135] Zwischen Heiden und Christen scheint hier Gleichstand in Form einer Begriffssymmetrie zu herrschen.

133 Nach Strauch ist damit die Bibel gemeint, vgl. Jansen Enikels Werke. Ed. *Strauch*, 2, Anm. 1.

134 JE = Verszählung der Ausgabe: Jansen Enikels Werke. Ed. *Strauch*.

135 Eine ähnlich wertneutrale Klassifizierung findet sich auch in JE, 20231–20233, wo es über die Bevölkerung Roms heißt: *Nû wil ich iuch bescheiden: / die Rœmer wâren heiden, / wan si*

Wie lässt sich der semantische Gehalt von *heiden* (JE, 47) nun aber bezüglich des ersten Handlungsabschnittes umschreiben? Sind damit jene Figuren der vorchristlichen Zeit gemeint, die nicht zum auserwählten Volk der Israeliten gehören?[136] Oder rekurriert Jans auf das gesamte Personal des ersten Teils der ‚Weltchronik', eben auf all diejenigen, die vor der Geburt Christi lebten und allein deshalb – in einem sehr universalistischen Sinne – als ‚Heiden' tituliert werden können?[137] Wird hier also eine Unterscheidung von vorchristlichen und nachchristlichen Heiden vorgenommen, die sich in einer Universalisierung des Begriffes im ersten Fall und einer (symmetrisch angelegten) Unterscheidung von Christen versus Heiden im zweiten manifestierte? Oder bezieht Jans sich hier vielleicht sogar nur auf die Protagonisten der antiken Erzählstoffe, etwa der Alexandergeschichte oder der Trojasage, was jedoch kaum mit der Klassifizierung als *künclîche*[*r*] *lêr* übereinstimmen würde? Verfolgt man die Verwendung des Begriffes *heiden* im auf den Prolog folgenden ersten Teil der ‚Weltchronik' dann aber auch nur kursorisch, so erscheint keine der angeführten Erklärungsmöglichkeiten durchgängig einleuchtend. Während etwa Alexander der Große kein einziges Mal als Heide tituliert wird, ist dies ausgerechnet bei Adam sehr wohl der Fall. Von dessen Schicksal in der Todesstunde berichtet Jans nämlich:

Ich wil iu bescheiden:
Adam was ein heiden.
sin sêl muost lîden scham
umb sîn ungehôrsam,
wan si ze hell muost varn –
dâ maht si sich nicht vor bewarn –
und muost dâ sîn fünf tûsent jâr.
(JE, 1659–1665)

„Ich berichte Euch weiter: Adam war ein Heide. Seine Seele musste Scham erleiden wegen seines Ungehorsams. Denn sie musste in die Hölle fahren – davor konnte sie sich nicht retten – und musste dort fünf tausend Jahre bleiben."

Adams Status resultiert nun eindeutig aus dem Sündenfall im Paradies; er wird folglich nicht allein deshalb zum Heiden, weil er eine vorchristliche Figur ist, sondern weil seine Seele *ungehôrsam* war und dafür in der Hölle büßen muss.[138] In dieser Verwendung des Begriffes *heiden* schwingt also ganz klar eine Bewertung, mehr noch: eine Verurteilung mit. Wer gegen Gott sündigt, ist ein *heiden* und bleibt daher unerlöst.[139] Neben der

wârn niht kristen. („Nun will ich es euch erklären: Die Römer waren deshalb Heiden, weil sie keine Christen waren.")

136 Dann würde es sich folglich um eine Analogie zum alttestamentlichen Heidenbegriff handeln; siehe dazu oben 343, Anm. 74.

137 Dazu würde passen, dass die Juden an anderer Stelle auch allgemein als *die heiden alt* (JE, 21817) bezeichnet werden.

138 Einige der Handschriften verdeutlichen dies in einer Miniatur, die darstellt, wie an Adams Totenbett der Teufel die Seele des Sterbenden ergreift; vgl. dazu mit einem Abbildungsnachweis *Dunphy*, Daz was ein michel wunder (1998), 95 mit Anm. 81.

139 Adams ‚Heidentum' ist – das sei hier nur am Rande bemerkt – übrigens gerade in jener Figurenrede der mittelalterlichen Literatur, die in der Forschung am vehementesten auf Mecha-

temporalen Unterscheidung von vor- und nachchristlichen Heiden kommt hiermit eine moralische Abgrenzungsebene zum Tragen.

Ist die Semantik von *heiden* bezüglich Adam also negativ wertend, trifft dies keineswegs für den gesamten alttestamentlichen Erzählabschnitt zu. In der Josephsgeschichte etwa werden die Ägypter als *heiden* bezeichnet. Als Joseph von den Plänen seiner Brüder hört, ihn zu töten oder aber nach Ägypten zu verkaufen, bittet er um sein Leben:

er sprach: „lieben bruoder mîn, *lât mich von iu gescheiden sîn,* *wan ich wil gern scheiden* *von iu zuo den heiden."* (JE, 5027–5030)	„Er sprach: ‚Meine lieben Brüder, lasst mich von Euch Abschied nehmen, denn ich will mich gerne von Euch trennen und zu den Heiden [gehen].""

Mit der Lokaladverbiale *zuo den heiden* wird hier wohl jedenfalls vorerst eine primär geographische Abgrenzungsebene aufgemacht; die weitere Beschreibung der ‚heidnischen' Ägypter ist weitgehend wertneutral bzw. sogar positiv.[140] Selbst gegen Ende der Josephsgeschichte, die nahtlos in die Moseserzählung übergeht und die Anfänge der ägyptischen Gefangenschaft der Israeliten thematisiert, bleibt Jans auffallend indifferent und integriert Israeliten wie Ägypter gleichrangig in den Herrschaftsbereich des Pharaos: Nach dem Tode Josephs, so heißt es, seien *die juden* [dem Pharao] *undertân und di heiden, daz ist wâr* (JE, 6170f.). Eine deutlichere narrative Unterscheidung des auserwählten Volkes der Juden von den Ägyptern, die dann jedenfalls teilweise auch auf einer religiösen Ebene angesiedelt ist, findet sich erst im weiteren Fortlauf der Mosesepisode. Hier wird eine zugrunde liegende Wertasymmetrie zwischen Juden und ‚heidnischen' Ägyptern etwa dann beschreibbar, wenn Moses eingreift, als er den Kampf zwischen einem *juden* und einem *heiden* (JE, 6908) beobachtet:

nismen ‚religiöser Toleranz' hin befragt worden ist – ein schlagendes Argument. In Wolframs ‚Willehalm' führt Gyburc in ihrer Bitte um Schonung der heidnischen Krieger aus, Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Ed. *Heinzle*, 306, 28–30: *schônet der gotes hantgetât! / ein heiden was der êrste man / den got machen began.* (Übers. ebd.: „[S]chont die Geschöpfe aus Gottes Hand! Ein Heide war der erste Mensch, den Gott erschuf.") Während in Gyburcs Rede sich jedoch ein recht ‚neutrales', universalistisches Heidenkonzept niederschlägt – alle vorchristlichen Menschen seien *per se* Heiden, genauso wie alle Kinder bis zur Taufe – ist Jans bezüglich Adam eben nicht wertneutral, sondern charakterisiert ihn deshalb als *heiden*, weil er gesündigt habe. Vgl. zur Parallele ‚Weltchronik' und ‚Willehalm' *Dunphy*, Daz was ein michel wunder (1998), 94, Anm. 80.

140 Vgl. etwa die Benennung der Ägypter als die *edeln heiden* in JE, 5086 oder die Charakterisierung des Pharaos als barmherzig in JE, 6071–6075: *swie er ein heiden wære, / doch was im daz vil swære, / daz diu werlt hêt grôz nôt / und daz si lac von hunger tôt.* („Obwohl er doch ein Heide war, setze ihm das schwer zu, dass alle große Not litten und vor Hunger starben.")

dem juden half er ûz nœten,
wan er bedâht an im daz,
daz er selb ein jud was,
unde half dem juden zehant,
daz er den heiden in den sant
begruob an der selben vart,
wan er von im ertœtet wart.
(JE, 6920–6926)

„Er half dem Juden aus der Notlage, denn er dachte sich, dass er ja selbst ein Jude sei, und er half dem Juden sofort, sodass er im selben Zug den Heiden im Sand begrub, denn dieser wurde von ihm getötet."

Hier sind *juden* und *heiden* eindeutig asymmetrische Gegenbegriffe; die Zugehörigkeit Moses' zum Volk der Auserwählten Gottes rechtfertigt die Tötung des *heiden*.[141] Diese asymmetrische Abgrenzung von Juden und Heiden, die, anders als noch in der Josephsgeschichte, nun eindeutig auf eine religiöse Ebene zielt, wird dann umso deutlicher, wenn die ‚Verstocktheit' des Pharaos dem ‚wahren' Glauben gegenüber betont wird. In der ‚Weltchronik' ist Moses' Rückkehr nach Ägypten, anders als im biblischen Buch Exodus, doppelt motiviert: Er soll nicht nur den Israeliten zur Flucht ins gelobte Land verhelfen, sondern zugleich den Pharao bekehren:

gotes stimme wider in sprach:
Moyses, dû solt gên zehant
vil balde in Egyptenlant,
und sage dem künige Pharaô,
daz er lâz sîn bœse drô
und diene der heiligen gotheit.
tuo er des niht, daz werde im leit,
und verliese umb sîn schulde
des reinen gotes hulde.
(JE, 7220–7228)[142]

„Die göttliche Stimme sprach: Moses, du sollst sofort und schnell nach Ägypten gehen, und dem König Pharao sagen, dass er von seinen bösen Drohungen ablassen soll und dem heiligen Gott dienen soll. Tut er das nicht, so soll es ihm leid tun und er verliert aus eigener Schuld die Huld des reinen Gottes."

Als der Pharao nach Moses' Rückkehr nun zuallererst wissen will, mit welcher Art von Gott er es denn zu tun habe, berichtet Moses in „a little homily (7310–70)"[143] von der Allmacht Gottes, seinen gewaltigen Besitztümern in Himmel und Erde und seiner unermesslichen *tugent* (JE, 7331; 7362). Der Pharao will daraufhin das himmlische Reich und Gott selbst mit eigenen Augen sehen; Moses muss diese Möglichkeit verneinen, versucht jedoch, den Heiden mit drei Wundertaten zu überzeugen.[144] Als dies nicht gelingt und der Pharao sich darüber hinaus weigert, die Israeliten ziehen zu

141 Anders als in der biblischen Vorlage ist es bei Jans auch ein *heiden* (vgl. JE, 6927; 6939), kein Hebräer, der die Tat beobachtet und Moses zur Flucht aus Ägypten zwingt.

142 Zu den veränderten Motivationsstrukturen und ihren erzähllogischen Zusammenhängen vgl. *Dunphy*, Daz was ein michel wunder (1998), 185.

143 *Dunphy*, Daz was ein michel wunder (1998), 186.

144 Es handelt sich, wenn auch in veränderter Abfolge, um die Wunderzeichen aus Ex 4,1–9, vgl. dazu *Dunphy*, Daz was ein michel wunder (1998), 186.

lassen, verlässt Moses seinen Hof. Daran anschließend schildert Jans die zehn Plagen, im Laufe derer sich der Pharao immer wieder bekehrt, um anschließend wieder zu seinen Abgöttern zurückzukehren. In diesem Zusammenhang findet sich nun eine der deutlichsten Verurteilungen des *heiden*: Dieser sei deshalb so ‚verstockt', weil er mit dem Teufel verbündet sei (*des hêt der tievel mit im pfliht*; JE, 7656), er somit *des tievels man* (JE, 7745) sei. Hier ist die Relation *juden* versus *heiden* also eine zwischen Gut und Böse, Gott und dem Teufel, sie ist keine geographische oder kulturelle Abgrenzungsmarkierung, sondern eine heilgeschichtliche Differenzsetzung, die unüberbrückbar ist.

Wir brechen unseren (keinerlei Vollständigkeit beanspruchenden) kursorischen Durchgang durch die alttestamentlichen Textteile hier ab und versuchen noch einmal auf den Prolog der ‚Weltchronik' und das dort greifbare Konzept des *heiden* zu sprechen zu kommen: Die spezifischen Verwendungen des Begriffes *heiden* in der Darstellung der alttestamentlichen Ereignisse lassen, so muss man, auf den ersten Blick resigniert, feststellen, keine eindeutige Eingrenzung dessen zu, was Jans in Vers 47 seines Prologes zu fassen sucht. Vielmehr werden im Verlauf des Textes je andere und neue Konzeptionen des Heidnischen greifbar, die auf verschiedenen Ebenen gelagert sind, je eigene, teils streng kontextgebundene Semantiken entwickeln und in ihrer Widersprüchlichkeit unabgestimmt erscheinen. So lässt sich etwa ein universalistischer, alle vor der Geburt Christi lebenden Menschen umfassender Begriff (‚Heide$_1$') von einem solchen differenzieren, der eine geographische und/oder kulturelle Abgrenzung etwa zwischen Israeliten und Ägyptern impliziert (‚Heide$_2$'). Während diesen beiden Begriffskonzeptionen noch die Merkmalsgleichheit eignet, dass sie weitgehend wertneutral funktionieren, also nicht auf einer semantischen Asymmetrie basieren, kann dies für die Konzeption von ‚Heide$_3$' gerade nicht gelten. Hierbei wird das Heidnische zum abgrundtief Schlechten (der Pharao als Teufelsbündner) oder aber anders herum der Sünder zum Heiden (Adam). Klare Zuschreibungen dessen, was als *heiden* apostrophiert wird, sind nicht möglich, die Semantik des Begriffes ist im ersten Teil der ‚Weltchronik', wie schon im ‚Alexanderroman', instabil, die einzelnen Verwendungen sind unabgestimmt und produzieren durchaus Widersprüchlichkeiten, die gerade nicht im Sinne eines eindeutigen Deutungsmusters aufgelöst werden.

Diese Befunde heißt es nun anhand der Darstellung des Imperium Romanum zu überprüfen, wobei wir, neben und zusätzlich zur Analyse des Begriffes *heiden* im engeren Sinn, den Blick auf Handlungsmuster und Erzähllogiken, die sich im weiteren Sinne mit der Konzeption des Heidnischen verbinden, richten werden. Zu zeigen gälte es hierbei, inwieweit die Relation von Heidentum und Christentum nicht nur kulturelle Semantiken repräsentiert, sondern auch textuelle Logiken generiert und inwieweit diese narrative Integrations- und Desintegrationsprozesse, Aneignungs- wie Abgrenzungsstrategie produzieren. Wir konzentrieren uns dabei, wie schon erwähnt, auf die narrative Umsetzung der Herrschaftszeit zweier prominenter Herrscherfiguren, die auf jeweils spezifische Art und Weise das Verhältnis von Heidentum und Christentum verhandeln.

Legitimierungsstrategien heidnischer und christlicher Herrschaft
in der Konstantin-Episode

Von paradigmatischer Relevanz scheint dabei die Darstellung der Herrschaft Konstantins des Großen zu sein, ist diese doch nicht nur geprägt von einer *conversio* des Kaisers vom Heidentum zum Christentum, sondern zugleich auch von der Privilegierung und Institutionalisierung der christlichen Religion im Imperium Romanum. Die Ausführungen zu Konstantin werden deshalb detaillierter ausfallen und zu zeigen versuchen, inwieweit heidnische und christliche Herrschaft kontrastiert werden, ohne doch zugleich als Wertasymmetrie gelten zu können.

Wir fassen den Inhalt der Konstantin-Erzählung zuerst in seinen wichtigsten Punkten zusammen und geben dabei insbesondere den erzählstrukturellen Zusammenhang wider:[145] Auf den Bericht über die Regierungszeit des – ansonsten in Chroniken weitgehend unbekannten – Kaiser *Takpreht* (Dagobert)[146] folgt recht sprunghaft die Einführung Konstantins:

Dannoch muost ze Rôm sîn *ein frumer künic hiez Constantîn* *dar nâch rîchsen began,* *als ich von im gelesen hân.* (JE, 25129–25132)	„Im Anschluss soll in Rom ein guter König gewesen sein, der Konstantin hieß, der danach zu herrschen begonnen hat, so wie ich von ihm gelesen habe.“

Dieser Konstantin sei von illegitimer Abstammung (*niht geborn von rehter ê*; JE, 25133): Sein heidnischer Vater nämlich habe sich mit über zwanzig Freundinnen umgeben; die schönste von ihnen – *diu was Helena genant* (JE, 25143: „sie hieß Helena“) – sei seine Mutter. Konstantin selbst sei zwar ebenfalls Heide, jedoch allem Unrecht abgeneigt. Die Herkunft des Protagonisten wird hier also in einem Spannungsfeld angesiedelt: Der Illegitimität der Verbindung steht die exorbitante Schönheit der Mutter gegenüber, die diese, jedenfalls nach dem populären mittelalterlichen Erzählschema des Brauterwerbs, nach welchem dem Besten die Schönste entspricht,[147] zur adäquaten Partnerin für Konstantins Vater machen würde. Außerdem sei Konstantin zwar wie sein Vater Heide, jedoch von höchster Tugendhaftigkeit.

Die eigentliche Regierungsphase Konstantins verdichtet Jans dann innerhalb zweier prägnanter Episoden: einer Ehebruchsgeschichte einerseits sowie der Schilderung der Heilung des aussätzigen Kaisers und seiner darauf folgenden Hinwendung zum Christentum andererseits. Die Ehebruchsgeschichte,[148] in der Konstantins Ehefrau, die

145 Dazu und zum Folgenden ausführlicher *Seidl*, Beyond all Logic (im Druck).

146 Vgl. dazu kurz Jansen Enikels Werke. Ed. *Strauch*, Kommentar 8, 485 unten.

147 Vgl. dazu grundlegend *Schmid-Cadalbert*, Ortnit AW (1985).

148 Diese Ehebruchsgeschichte ist ansonsten in der Konstantin-Tradition weitgehend unbekannt, Hinweise auf sie gibt es lediglich noch in einigen altfranzösischen Texten, vgl. dazu *Tobler*, Kaiser Constantinus (1874), bes. 106f., sowie *Maaz*, Konstantin der Große (1995), bes. 433–441.

generell *minne*-Beziehungen gegenüber nicht abgeneigt ist,[149] ihn mit einem *schemler* (JE, 25191; 25194: „Krüppel") betrügt, endet mit einer umfassenden Rachehandlung des Kaisers: Er tötet sowohl seine Frau wie ihren Liebhaber. Dieser dramatische Ausgang des Betruges findet, so erzählt es der Text, auf zweierlei Weise zeichenhaft Eingang in die römische Öffentlichkeit: Einerseits wird ein kaiserliches Standbild errichtet, das zeigt, wie Konstantin den Liebhaber seiner Frau mit seinem Pferd zu Tode reitet. Dieses Reiterbild[150] vergegenwärtigt die allumfassende Herrschergewalt des Kaisers, es symbolisiert seine Durchsetzungsfähigkeit wie seinen Macht- und Rechtsanspruch. Dass Konstantin bei der Rachehandlung gegen den *schemler* von heftigem Zorn ergriffen wurde (vgl. JE, 25215), mindert die Legitimität dieser kapitalen Strafe nun – etwa im modernen Sinne einer unkontrollierten Affekthandlung – keineswegs: Der kaiserliche Zorn ist an dieser Stelle vielmehr Zeichen der unverrückbaren Rechtsauffassung des Herrschers, er ist Mittel der narrativen Inszenierung der Durchsetzungsfähigkeit des Protagonisten.[151] Zwiespältiger rekurriert auf die Ehebruchsgeschichte nun allerdings ein zweites öffentlich wirksames Symbol: Ausgerechnet der Bruder des durch den Kaiser getöteten Liebhabers nämlich ist für das ‚Design' jener Münzen verantwortlich, die Konstantins Regierungszeit darstellen sollen; er nun lässt das ursprünglich geplante Prägeeisen umändern, sodass auf den Münzen nun abgebildet ist, wie Konstantin seine Frau ersticht. Dieses neue Motiv solle dem Kaiser dadurch Schande bereiten, dass niemand mehr glaube, dass seine Kinder wirklich von ihm stammten:

er gedaht in sînem muot:
swâ die pfenning guot
werdent an dem brœch bekant,
sô wirt mîn herr geschant
und sîniu kleiniu kindelîn,
wan nieman giht, daz si sîn sîn.
(JE, 25237–25242)

„Er [der Bruder] dachte bei sich: Wo auch immer die guten Pfennige anhand ihrer Prägung erkannt werden, so wird mein Herr dort zu Schanden kommen, sowie auch seine kleinen Kinder, denn niemand gesteht ihm zu, dass es seine eigenen sind."

Über eine solche Anspielung auf die eventuelle außereheliche Herkunft seiner Kinder rückt Konstantins eigene illegitime Abstammung wieder mit ins Blickfeld: Anstatt also

149 JE, 25158f.: *diu truoc den jungen holden muot / unde liez sich minnen* („diese war jung und höfisch gesinnt und ließ sich gerne ‚minnen'.")

150 Jans spielt hier wahrscheinlich auf das Reiterdenkmal Marc Aurels an, das während des Mittelalters als *Caballus Constantini* galt und als Rechtswahrzeichen der Regierung Konstantins des Großen angesehen wurde; vgl. dazu *Maaz*, Konstantin der Große (1995), 439–441.

151 Vgl. zum Zorn als Instrument der Herrschaftsinszenierung in narrativen mittelalterlichen Texten *Keller*, Zorn (2003), bes. 116–128, sowie *Grubmüller*, Historische Semantik (2003), 47–69, der feststellt: „Der zornige, aus der Aufwallung von Gerechtigkeitssinn und Ehrgefühl seine Kampfmotivation und seine Kampfeskraft beziehende Held bleibt bis ins 15. Jahrhundert (…) dem Figurenarsenal deutscher Epik erhalten"; ebd., 52. Zum Phänomen des Zorns als Ausdruck eigener Macht und unverrückbarer Rechtsauffassung gerade bei Herrschern vgl. außerdem *Althoff*, Spielregeln (1997), bes. 258–281.

Konstantin als Herrscher zu legitimieren und zu idealisieren, bewirken die geprägten Münzen das genaue Gegenteil: Sie delegitimieren den Kaiser wie seine Nachkommen und bereiten ihnen öffentliche Schande. Wenngleich diese Verunglimpfung des Kaisers keine weiteren Auswirkungen zu haben scheint – der Text erwähnt explizit, dass auf die Ehebruchshandlung eine Zeit der ungetrübten Herrschaft Konstantins in Rom (vgl. JE, 25249f.) folge –, so bleibt doch festzustellen, dass die hier geschilderten Ereignisse ambivalente Spuren hinterlassen. Zwar repräsentiert das steinerne Standbild die kaiserliche Durchsetzungsgewalt des heidnischen Herrschers, zugleich jedoch unterlaufen die sich im Umlauf befindenden Münzen den Machtanspruch der konstantinischen Herrschersippe von Grund auf. Konstantins Herrschaft bleibt somit im ersten Handlungsteil in jenem Spannungsfeld zwischen kaiserlicher Autorität und deren Anzweifelbarkeit eingebettet, welches bereits die einführende Charakterisierung des Protagonisten wie seiner Herkunft geprägt hatte.

Ganz unvermittelt – als Übergang fungiert lediglich ein temporales *dannoch* (JE, 25249) – springt der Text nun zum nächsten Erzählabschnitt weiter, in welchem vom Aussatz Konstantins und seiner Heilung durch Papst Sylvester berichtet wird.[152] Dieser Aussatz sei Ausdruck göttlichen Zorns (vgl. JE, 25251) – auf welche Verfehlung sich dieser Zorn bezieht, wird jedoch nicht näher begründet, ein Zusammenhang zum Heidentum Konstantins etwa wird nirgends explizit nahe gelegt. Die (als heidnisch anzusehenden) Ärzte (*fürstenmeister*; JE, 25258), die zur Heilung des Kaisers herbeigerufen werden, empfehlen als heilende Substanz das Blut unschuldiger Kinder. Kurz vor Vollstreckung der Kindstötungen jedoch lässt Konstantin diese aus Mitleid mit den wehklagenden Eltern aussetzen: *dâ von er riuwe gewan / und jâmer von der barmkeit* (JE, 25334f.: „da überkam ihn Reue und das Herz schmerzte ihm vor Erbarmen"). Konstantins Entschluss, sich selbst anstelle der Kinder zu opfern, veranlasst göttliche Hilfe. In der folgenden Nacht erscheint dem leidenden Kaiser der heilige Petrus in vollem päpstlichem Ornat.[153] Dieser nennt ihm folgende Heilmethode: Der Kaiser möge einen Mann suchen, der ihm, Petrus, gleich sähe (das heißt, der Papst ist); dieser werde ihn von seiner Krankheit erlösen können. Konstantin setzt diesen nächtlichen Ratschlag am nächsten Morgen in die Tat um; er findet schließlich den sich vor der Christenverfolgung versteckenden Papst Sylvester und erkennt ihn an seiner päpstlichen Amtstracht. Nachdem Sylvester davon überzeugt worden ist, dass Konstantins Heilung auf göttliches Geheiß hin geschehen solle, tauft er diesen; die Taufe führt zur Gesundung des Herrschers. Der bekehrte Kaiser veranlasst daraufhin flächendeckende Taufen, für die er alle Heiden einfangen lässt; er privilegiert das Christentum durch Zuwendungen, sichert die Verehrung der Heiligen, indem er ihre Leiber bestatten lässt und

152 Dies ist ein gängiger Bestandteil der Konstantin-, v. a. aber der Sylvesterlegende; exemplarisch zu nennen sind hier etwa die vor der Mitte des 5. Jahrhunderts verfassten ‚Actus Silvestri', die davon berichten; vgl. *Maaz*, Art. Konstantin der Große (1996), 195.

153 Nämlich in *kâsul* (JE, 25377: „Kleid"), mit *krumpstap* (JE, 25378: „Krummstab") und *infel* (JE, 25381: „Bischofsmütze").

stiftet schließlich einen prachtvollen Goldmantel für *sant Peters bild* (JE, 25520) zu Rom. Damit endet Jans' Darstellung der Herrschaftsphase Konstantins des Großen, in der somit gerade jene Motive fehlen, die andere Erzählungen über seine Herrscherpersönlichkeit in hohem Maße charakterisieren, wie etwa ein Hinweis auf Konstantins Kreuzesvision vor seinem Sieg an der Milvischen Brücke oder auch ein solcher auf die Gründung Konstantinopels.[154]

Welche Rückschlüsse auf die Relation von Christentum und Heidentum können nun aus dieser Darstellung der Herrschaft Konstantins gezogen werden? Deutlich wurde, wie schon für den ‚Alexander', dass der Begriff *heiden* nicht per se negativ konnotiert ist. Während Konstantins Vater als Heide für immer unerlöst bleibt (vgl. JE, 25148: *dâ von muost er von got scheiden*), trifft dies für seinen Sohn nicht zu. Zwar ist auch dieser Heide, zugleich aber doch immer schon durch jene Tugenden (*iustitia, caritas*) gekennzeichnet, die eigentlich nur den christlichen Herrschern zukommen. Konstantin ist dadurch von Anfang an zum Christen prädisponiert, ein expliziter Wandelprozess etwa vom moralisch zu verurteilenden Heidenherrscher hin zum idealen christlichen Kaiser findet gerade nicht statt, auch nicht ein jäher Umschlag, wie ihn etwa eine narrative Darstellung der Kreuzesvision an der Milvischen Brücke mit sich hätte bringen können. Das vorgängige Heidentum des Protagonisten geht stattdessen durch göttliche Lenkung wie selbstverständlich in den christlichen Glauben über; der Glaubenswechsel ist dabei Bestandteil eines Heilungsprozesses, dessen erfolgreiches Resultat eben nicht nur ein wieder gesundeter, sondern auch ein christlicher Kaiser ist.

Ein explizites Bewertungsgefälle zwischen Heidentum und Christentum ergibt sich auf der Ebene der Figurencharakterisierung folglich kaum; lediglich implizit ließe sich ein solches, betrachtet man die spezifischen Legitimierungsformen von heidnischer und christlicher Herrschaft, die der Text in seinen beiden Handlungsabschnitten deutlich unterschiedlich inszeniert, vielleicht doch formulieren:

Im ersten Abschnitt, der Ehebruchsgeschichte, wird Konstantin als Herrscher gezeigt, der höchste Autorität für sich beansprucht, diesen Anspruch aber nicht auf allen Ebenen durchsetzen kann. Sein Bemühen, sich Ruhm und Ehre zusichern zu lassen und beides etwa durch Münzdarstellungen zu verbreiten, schlägt fehl. Anstelle eines sichtbaren Zeichens seiner Macht bleiben zwei widersprüchliche Zeichen stehen (Reiterstandbild, Münzsymbol), die Konstantin als Herrscherfigur ambivalent erscheinen lassen.

Der zweite Handlungsabschnitt – Aussatz, Heilung und Bekehrung des Protagonisten – verhandelt wiederum ein Ehrdefizit des Kaisers: Als Aussätziger drohen ihm massive Einschränkungen in seiner herrschaftspolitischen Handlungsfähigkeit. Hier nun aber

154 Diese Ereignisse sind im Normalfall von zentraler Bedeutung für das „komplexe (…) System von hist. Tradition, Legenden, Sagen und Exempeln", das sich um die historische Person Konstantins ausgebildet hat; vgl. dazu *Maaz*, Art. Konstantin der Große (1996), bes. 194f. mit vorangegangenem Zitat. Die prominentesten Texte, die davon berichten, sind beispielsweise die ‚Historia ecclesiastica' und die ‚Vita Constantini' des Eusebius von Caesarea.

kommt es durch die schließliche Einwirkung Gottes zu einer vollständigen Restituierung Konstantins – eben als christlicher Herrscher. Auch in diesem Erzählabschnitt hinterlässt das Geschehen dabei zeichenhafte Spuren und Nachwirkungen in der Textwelt: Die Untertanen müssen auf Befehl des Kaisers Abgaben (*dienst*; JE, 25508) an den Klerus leisten, er selbst schafft Möglichkeiten zur Verehrung der Märtyrergräber und spendet einen goldenen Mantel für die Petrusreliquie in Rom. Gerade dieses wiederum öffentlich sichtbare Zeichen der Herrschermacht Konstantins ist nun eindeutig und widerspruchslos: Seine Schenkung gereicht ihrem wohltätigen Spender zur Ehre, dient jedoch vor allem der Verehrung des christlichen Gottes und der Heiligen.[155] Beide Konzepte – Herrscherehre und Gotteslob – sind hierbei gerade nicht mehr zu trennen: Konstantins christliche Herrschaft ist nun sakral legitimiert und dadurch erst eindeutig und endgültig autorisiert.[156]

‚Religiöse Toleranz' in der Saladin-Episode?

Direkt im Anschluss an den Abschnitt über Karl den Großen, der für die hier angestellten Überlegungen von erstaunlich wenig Aussagekraft ist, da sich die Darstellung auf recht fabulöse Einzelepisoden beschränkt,[157] erzählt Jans *von einem künig* (…) *der was geheizen Salatîn* (JE, 26552f.). Die narrative Inszenierung dessen Herrschaftsphase ist nun – abgesehen davon, dass Saladin hier wie so häufig in der Historiographie des Mittelalters als Paradebeispiel des ‚edlen Heiden'[158] gelten kann – gerade deshalb für die hier verfolgte Fragestellung von Interesse, weil sich in ihr – und damit das erste Mal in deutscher Sprache[159] – eine „radikale Umformung"[160] jener Parabel findet, die ihre größte literarische Berühmtheit schließlich in Form der sogenannten Ringparabel in Lessings ‚Nathan der Weise' erlangen wird.

König Saladin, so weiß Jans zu berichten, ist derart freigebig (*der kund niht milter gesîn*; JE, 26554), dass er alle seine Reichtümer, seinen gesamten Besitz bereits verschenkt hat. Nur einen überaus kostbaren Tisch, der aus einem einzigen Saphir besteht und der größte Bewunderung erregt, hat der König behalten. Als Saladin nun

155 Vgl. explizit JE, 25517f.: *sant Peter ze êren, / sîn lop dâ mit mêren* („zur Ehre des heiligen Petrus, um sein Lob zu vermehren").

156 Durch welche Erzähllogiken diese beiden Herrschaftsformen verknüpft sind und inwieweit narrative Koppelungsstrukturen bei Jans Rückschlüsse auf Textsemantiken zulassen, ist näher untersucht in: *Seidl*, Beyond all Logic (im Druck).

157 Zentral ist etwa der ausführliche Bericht über die (in anderen Texttraditionen meist nur anzitierte) große Sünde Karls – Jans erzählt hier en détail vom wiederholten, durch Magie erzwungenen Geschlechtsverkehr des Kaisers mit seiner toten Frau – oder auch die Darstellung seiner untrüglichen Gerechtigkeit, die sich in einer selbstständig agierenden Gerichtsglocke manifestiert. Die Auseinandersetzungen Karls etwa mit den ‚heidnischen' Sachsen werden nur äußerst marginal erwähnt.

158 Vgl. zum mythisierten Bild Saladins in Europa etwa *Möhring*, Saladin (2005).

159 Jansen Enikels Werke. Ed. *Strauch*, 518, Anm. 6.

160 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 87.

bemerkt, dass sich sein Leben dem Ende nähert, gerät er in arge Bedrängnis, da er nicht einschätzen kann, was mit seiner Seele nach dem Tod passieren wird:

wie sol mîner sêl geschehen?
wer sol der pflegend sîn,
so si scheidet von dem lîb mîn?
(…)
sol ich sie dann Machmet
enpfelhen, daz ist der kristen spot,
die jehent, daz ir herr got
sî sterker dann Machmet;
alsô ieglîch kristen ret.
sô ist mir daz wol bekant,
daz die juden zehant
jehent, daz ir got sterker sî.
welher under den drîen mich
sorgen frî
macht, dem wil ich mîn sêl lân
(JE, 26622–26635)

„Was wird mit meiner Seele geschehen? Wer wird sich um sie kümmern, wenn sie sich von meinem Körper trennt? (…) Wenn ich sie dann Machmet anempfehlen sollte, so verspotten mich die Christen, die behaupten, dass ihr Herr Gott mächtiger als Machmet sei; genau das sagt jeder Christ. Aber mir ist auch das durchaus bekannt, dass die Juden [auch] zugleich sagen, dass ihr Gott der stärkere sei. Demjenigen von den dreien, der mich von meinen Sorgen befreit, dem werde ich meine Seele überlassen."

Da Saladin nun jedoch nicht entscheiden kann, welcher Gott der einzig wahre ist und er übrigens an allen dreien zweifelt (JE, 26646: *und ich ir aller zwîfel hân*), beschließt er, auf Nummer sicher zu gehen. Er lässt den Saphir in drei Stücke teilen, und opfert jedem Gott – *sînem got Machmet* (JE, 26658), dem *kristen gott* (JE, 26660) sowie *der juden gott* (JE, 26662) – ein Drittel. Durch diese pragmatische Seelenrettungsstrategie beruhigt, stirbt Saladin; seine Seele verlässt seinen Körper (*dâ mit diu sêle schiet von dan*; JE, 26676) – und damit endet der Text. Ob Saladin im christlichen Sinne ‚erlöst' wird und was genau nun mit dieser seiner Seele passiert, lässt der Text gerade offen.[161]

Jans' Erzählung über Saladins Versuch, seine Seele prophylaktisch abzusichern, steht nun in einer mittelalterlichen Erzähltradition, die sich im Lateinischen wie auch in den Volkssprachen niederschlägt und die Fulvio Ferrari jüngst pointiert zusammengefasst hat.[162] Die früheste schriftliche Ausformulierung findet sich gegen 1250 in einer Exempelsammlung des Stephan von Bourbon:

161 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 91, argumentiert, dass „die erzählende Stimme keinen Zweifel daran zu hegen [scheine], dass Saladins Seele gerettet wird: noch im Augenblick seines Todes wird er nämlich als ‚frum man' (V. 26666) bezeichnet." Wir halten diese Argumentation jedoch für wenig überzeugend, da *frum* hier keineswegs die verengte Bedeutung „fromm" haben muss, sondern vielmehr mit „ehrbar, tüchtig" zu übersetzen ist; vgl. den Eintrag im Mittelhochdeutschen Handwörterbuch. Hrsg. v. *Lexer* (1872–1878), Bd. 3, 549 (s. v. *frum*). Belegen lässt sich das auch in der ‚Weltchronik' selbst: Konstantin der Große wird von Anfang an, auch als er eindeutig noch heidnischer Herrscher ist, als *frum* beschrieben; vgl. etwa JE, 25130.

162 Vgl. *Ferrari*, Frum heiden (2009).

„In Stephans Erzählung handelt es sich um einen der Untreue seiner Frau bewussten reichen Mann, der seinen kostbarsten Ring der einzigen ehelichen Tochter schenkt und anschließend ein Testament errichten lässt, damit er seine ganze Erbschaft der Besitzerin des Ringes überlässt. Als der Mann stirbt, lassen die zwei unehelichen Töchter zwei falsche Ringe verfertigen, aber die wundertätigen Eigenschaften des originalen Rings entlarven den Betrug. Der Sinn der Parabel ist hier überdeutlich: trotz aller Ähnlichkeit sind die jüdische und die islamische Religion nur Fälschungen des einzig wahren geoffenbarten Glaubens, des Christentums."[163]

Im Vergleich dieser ältesten schriftlichen Version der Parabel mit weiteren lateinischen wie volkssprachigen Umarbeitungen[164] unterscheidet Ferrari sodann ‚tolerantere' Versionen, die nicht die „Verherrlichung des Christentums und die Erniedrigung der Ungläubigen" propagierten, von der ‚intoleranteren' ersten Fassung bei Stephan von Bourbon.[165] Jans' Fassung, deren Vorlage nicht genau zu bestimmen ist,[166] will Ferrari nun keiner dieser beiden Tendenzen direkt zuordnen. Allerdings stellt er fest, dass die Saladingeschichte der ‚Weltchronik' ihren Protagonisten deutlich mit der Vorstellung von ‚toleranteren muslimischen Herrschern' verbinde und diesen Aspekt der ‚Toleranz' noch dadurch unterstreiche, dass die drei Religionen nicht durch drei Ringe, sondern durch einen einzigen Tisch bzw. Saphir symbolisiert würden. In diesem Bild, so könnte man Ferraris Beobachtung wohl auf den Punkt bringen, würden Islam, Christentum und Judentum auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden können. Ferrari folgert deshalb: „Die Darstellung seiner [Saladins] Seelenrettung und das ergreifende Bild des zerschlagenen Tisches tragen dazu bei, einen Riss in dem kompakten Bild der konfessionellen Kultur des Mittelalters zu öffnen; einen Riss, durch den die Vorahnung von Idee und Praxis der Toleranz eindringen konnte."[167]

Mit dieser Pointierung scheint uns Ferrari nun jedoch eine zu strikte funktionale Vereindeutigung vorzunehmen. Richtig und wichtig ist zwar die Beobachtung, dass in der ‚Weltchronik' nicht drei Ringe die drei Religionen verbildlichen, sondern drei Stücke eines Edelsteines, die auf ein ursprünglich Ganzes, den überaus wertvollen Tisch, zurückzuführen sind. Damit greift Jans ein Motiv auf, das er bereits im Prolog eingeführt hatte. Dort heißt es:

163 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 88.

164 Ferrari analysiert etwa die Version der ‚Gesta Romanorum', diejenigen in einer nordfranzösischen Verserzählung namens ‚Dis dou vrai aniel' und in der altitalienischen Novellensammlung ‚Il Novellino' sowie die in der Forschung recht bekannte Fassung in Boccaccios ‚Decamerone'; vgl. *Ferrari*, Frum heiden (2009), 87–90, dort auch die jeweiligen Editionen.

165 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 90.

166 Es kann davon ausgegangen werden, dass Jans jüdische Erzähltraditionen der Parabel kannte; vgl. dazu *Ferrari*, Frum heiden (2009), 90, und auch schon Jansen Enikels Werke. Ed. *Strauch*, 518, Anm. 6.

167 *Ferrari*, Frum heiden (2009), 91.

Got aller gnâd und güete vol,
dû hâst beschaffen alsô wol
ieglîch dinc besunder
und hâst manic wunder
der werlt ze trôst beschaffen,
leien unde pfaffen,
juden und heiden gemeine
(JE, 129–135)

„Du Gott voller Gnade und Güte, du hast ein jedes Ding genau richtig erschaffen und du hast viele Wunder der Welt als Trost geschaffen, die Laien und die Kleriker, auch die Juden und die Heiden alle zusammen[.]"

Die hier angelegte Vorstellung, dass alle drei Religionen, Juden, Heiden wie Christen (aufgeteilt in *leien unde pfaffen*), göttlichen Ursprungs sind, wird in der Saladinerzählung in das Bild des einzigen Edelsteines, aus dem drei Teilstücke hervorgehen, überführt und narrativ ausgestaltet.

Aber genauso wie der Prolog nicht nur diese eine Konzeption des Heidentums als mit den anderen Religionen ursprünglich Verbundenes kennt, sondern gerade mehrere unterschiedliche, ja teils sogar widersprüchliche Begriffssemantiken gegenüberstellt (vgl. dazu oben), so werden auch in der Saladin-Episode Inkongruenzen erzeugt und Unabgestimmtheiten stehen gelassen. Zwar werden tatsächlich alle drei Weltreligionen in einen gemeinsamen Ursprung integriert, zugleich wird aber gerade dadurch ihr Wahrheitsanspruch beinahe in Frage gestellt. In der Figurenperspektive Saladins erscheint es beliebig, welcher Gott seiner Seele schließlich Erlösung gewährt, solange diese nur überhaupt stattfindet; seine zweifelnde Haltung allen drei Religionen gegenüber wird am Ende gerade nicht dadurch aufgelöst, dass der Erzähler von der endgültigen Erlösung oder aber Verdammung Saladins berichten würde. In der vermeintlichen ‚Gleichstellung' von ‚Heidentum' (hier also Islam), Judentum und Christentum manifestiert sich gerade nicht eine ‚tolerante' Sichtweise Jans', sondern vielmehr höchstens eine Ambiguisierung des alleingültigen Wahrheitsanspruchs der eigenen, sprich der christlichen Religion.[168]

Schlussgedanken

Läge der vorliegenden Untersuchung die Erwartung zugrunde, Begriff wie Konzept des ‚Heidnischen' in ihrem Bedeutungsgehalt klar zu bestimmen und das in den Texten sich

168 Dies lässt sich auch an anderen Textstellen nachweisen, an denen Jans keine eindeutige Position für Geltungsansprüche des Christentums einnimmt, so etwa in der Augustus-Episode, in der er anführt, dass nicht klar sei, ob Kaiser Augustus oder aber Christus den Frieden in die Welt gebracht habe, JE, 21817–21826: *nû jehent di juden, die heiden alt, / daz von Augustus gewalt / wær ze den zîten fride guot, / wan nieman dhein übel tuot, / daz wær von Augustus gewalt; / sô sprâchen die pfaffen manicvalt, / ez sî von Jesus Krist geschehen. / des wellent si gemein jehen. / alsô ist ir beider strît / noch under in ze aller zît*; vgl. dazu auch *Liebertz-Grün*, Anderes Mittelalter (1984), 91, die zu dieser Textstelle bemerkt: „Es fällt auf, daß Enikel den Christen nicht gegenüber den Juden und Heiden recht gibt (…)."

manifestierende Verhältnis von Heidentum und Christentum auf einen eindeutigen Nenner zu bringen, so müsste dieses Schlussfazit ein Scheitern konstatieren. Die exemplarischen Untersuchungen von Rudolfs ‚Alexander' und Jans' ‚Weltchronik' haben nämlich – wenngleich sie doch fragmentarische ‚Probebohrungen' bleiben und dringend um weitere Einzelanalysen ergänzt werden müssen – bestätigt, dass für die hier verfolgte Fragestellung streng kategorisch angelegte Interpretationsmuster und schematische Zuordnungen analytisch weitgehend unproduktiv sind. Die in der Forschung bezüglich der literarischen Darstellung von Heidentum und Christentum bislang nicht unüblichen Schematisierungen entweder im Sinne einer ‚religiösen Unversöhnbarkeit' oder aber einer ‚religiösen Toleranz' mussten deshalb weitgehend aufgegeben werden. In Texten jenseits des ‚Rolandsliedes' und des ‚Willehalm' sind die Konnotationen des *heiden*-Begriffs vielfältig, in ihrer Verwendung gerade nicht immer deutlich voneinander geschieden; sie verschmelzen vielmehr zu einer schier unüberschaubaren Gemengelage: Der Bedeutungsgehalt des Heiden-Begriffs ist dabei instabil und überwiegend nur aus dem unmittelbaren Textkontext zu rekonstruieren – und selbst dann ergeben sich nicht selten Widersprüche und Inkongruenzen, die aus eben dieser funktionalen ‚Beweglichkeit' der Begriffsemantik resultieren. Für beide Texte – also den ‚Alexander' wie die ‚Weltchronik' – lassen sich aus den komplexen Bedeutungsüberlagerungen jedoch immerhin folgende Beschreibungsebenen dessen, was das ‚Heidnische' jeweils ausmachen kann, abstrahieren: Die Unterscheidung heidnisch/christlich kann erstens auf eine *territoriale* Abgrenzungsebene abzielen, und dabei – etwa im ‚Alexander' – die Griechen von den Barbaren räumlich differenzieren oder – im Falle der ‚Weltchronik' – die Israeliten von den Ägyptern. Als zweite Opposition, die mit der gerade aufgemachten durchaus in Zusammenhang steht, ließe sich eine *heilsgeschichtliche* Kontrastierung beschreiben: In den Ausführungen über die jüdische Geschichte meint mhd. *heiden* – analog zum Gebrauch des Begriffs im Alten Testament – oft schlicht den Nicht-Israeliten, den außerhalb des erwählten Volkes Gottes Stehenden. Dabei kann es jedoch zu Universalisierungen kommen, sodass etwa im Prolog der ‚Weltchronik' alle vorchristlichen Figuren, ungeachtet dessen, ob es sich um Israeliten handelt oder nicht, als Heiden tituliert werden können. Diese Abgrenzungsebenen können, müssen aber nicht zwingend eine *wertmäßige* Unterscheidung zwischen Heiden und Christen enthalten, die pejorativ das Böse und Verwerfliche auf der Seite des Heidnischen, das Gute und Vorbildhafte auf der Seite des Christlichen verbucht: In beiden Texten kommt es dabei beispielsweise zu Dämonisierungsstrategien, die heidnische Figuren als das abgrundtief Schlechte abwerten. In diesen Fällen einer moralischen Differenzierung sind Heide und Christ als asymmetrische Gegenbegriffe fassbar, während in anderen Kontexten durchaus ein symmetrisches Verhältnis vorherrscht. Die Trennlinien zwischen den soeben abstrahierten Abgrenzungsebenen sind dabei, das soll noch einmal betont werden, fließend und häufig unscharf, der genaue Sinngehalt des *heiden*-Begriffes ist damit nicht selten in den Bereich des Mehrdeutigen verschoben, wenn nicht sogar aufgelöst. Die Konzeption des Heidnischen

und seine literarische Verarbeitung rangiert somit in beiden von uns untersuchten Texten auf einer Skala zwischen Faszination und Abwehr, zwischen Integration in die christliche Sphäre und Desintegration aus ihr, zwischen Amalgamierungsprozessen von Heidentum und Christentum und ihrer strikten Trennung.

Solche Spannungsrelationen, man könnte sie auch Unschärfen oder gar Widersprüche der Texte nennen, die eine Asymmetrie der Begriffe ‚Heide' und ‚Christ' teils gerade unterlaufen, sind nun aber nicht mit ‚religiöser Toleranz' gleichzusetzen: Wenn Rudolf in seinem ‚Alexander' zur Orientierung am heidnischen Vorbild auffordert, dann geht es dabei um Vorbildlichkeit allein im ethischen bzw. typologischen Sinne. Und auch in der vermeintlichen ‚Gleichstellung' der drei Weltreligionen in Jans' Saladingeschichte lässt sich weniger eine ‚tolerante' Perspektivierung festmachen als ein ambiguer Blick auf die eigene, die christliche Religion. Zu fragen bliebe diesbezüglich also zu allererst, inwieweit die volkssprachigen mittelalterlichen Texte überhaupt ein einheitliches, geschlossenes Konzept des Christentums propagieren und ob nicht auch dabei Paradoxien und Widersprüche generiert werden, die Theorieentwürfe wie dasjenige der asymmetrischen Gegenbegriffe ausblenden müssen, um zu funktionieren.

Literaturnachweise

Quellen

Das altfranzösische Rolandslied. Zweisprachig. Übers. u. komm. v. *Wolf Steinsieck*, Nachw. v. *Egbert Kaiser*. Stuttgart 1999.

Curtius Rufus, Historiae. Ed. *Carlo M. Lucarini*. (BSGRT.) Berlin 2009.

Historia de preliis Alexandri Magni (Der lateinische Alexanderroman des Mittelalters). Synoptische Edition der Rezensionen des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J^1, J^2, J^3, (Buch I und II). Hrsg. v. *Hermann-Josef Bergmeister*. (Beiträge zur klassischen Philologie, Bd. 65.) Meisenheim am Glan 1975.

Jansen Enikels Werke. Ed. *Philipp Strauch* (MGH DC 3.) Hannover u. a. 1900, ND München 1980.

Lamprechts Alexander nach den drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen. Ed. u. erklärt v. *Karl Kinzel*. (Germanistische Handbibliothek, Bd. 6.) Halle 1884.

Petrus Comestor, Historia scholastica. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PL 198, 1045–1722.

Das Rolandslied des Pfaffen Konrad. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Hrsg., übers. u. komm. v. *Dieter Kartschoke*. Stuttgart 2004.

Rudolf von Ems, Alexander. Ein höfischer Versroman des 13. Jahrhunderts. Zum ersten Male hrsg. v. *Victor Junk*, 2 Bde. (Bibliothek des Stuttgarter Litterarischen Vereins, Bd. 272.) Leipzig 1928–1929, ND Darmstadt 1970.

Seifrids Alexander. Aus der Straßburger Handschrift hrsg. v. *Paul Gereke*. (Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. 36.) Berlin 1932.

Ulrich von Eschenbach [Etzenbach], Alexander. Hrsg. v. *Wendelin Toischer*. (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 183.) Tübingen 1888.

Wolfram von Eschenbach, Willehalm. Nach der Handschrift 857 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Mittelhochdeutscher Text. Übers., komm. u. hrsg. v. *Joachim Heinzle*. (Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 69 / Bibliothek des Mittelalters, Bd. 9.) Frankfurt a. M. 1991.

Sekundärliteratur

Gerd Althoff, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997.

Jan Assmann, Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Mit einem Vorwort von Hubert Christian Ehalt. (Wiener Vorlesungen im Rathaus, Bd. 116.) Wien 2006, 17–62.

Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München u. a. 2003.

Herbert Backes, Teufel, Götter und Heiden in geistlicher Ritterdichtung. Corpus Antichristi und Märtyrerliturgie, in: Albert Zimmermann (Hrsg.), Die Mächte des Guten und des Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. (MM 11.) Berlin 1977, 417–441.

Ricarda Bauschke, ‚Chanson de Roland' und ‚Rolandslied'. Historiographische Schreibweise als Authentisierungsstrategie, in: Annegret Fiebig / Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.), Deutsche Sprache und Literatur von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag. Berlin 1995, 1–18.

István Bejczy, Tolerantia: A Medieval Concept, in: Journal of the History of Ideas 58.3, 1997, 365–384.

Karl Bertau, Das Recht des Andern. Über den Ursprung der Vorstellung von einer Schonung der Irrgläubigen bei Wolfram von Eschenbach, in: Ders., Wolfram von Eschenbach. Neun Versuche über Subjektivität und Ursprünglichkeit in der Geschichte. München 1983, 241–258.

Helmut Brackert, Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. (Germanische Bibliothek, Bd. 3.) Heidelberg 1968.

Manuel Braun, Von Gott gezeugt – Alexander und Jesus. Zum Fortleben des Mythos in den Alexanderromanen des christlichen Mittelalters, in: ZfdPh 123, 2004, 40–66.

Jürgen Brummack, Die Darstellung des Orients in den deutschen Alexandergeschichten des Mittelalters. (PStQ 29.) Berlin 1966.

Tobias Bulang / Beate Kellner, Wolframs ‚Willehalm': Poetische Verfahren als Reflexion des Heidenkriegs, in: Peter Strohschneider (Hrsg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG Symposion 2006. Berlin u. a. 2009, 123–160.

Danielle Buschinger / Wolfgang Spiewok (Hrsg.), Toleranz und Intoleranz im Mittelalter (VIII. Tagung der Reineke-Gesellschaft). (Greifswalder Beiträge zum Mittelalter, Bd. 61.) Greifswald 1997.

Albrecht Classen, Emergence of Tolerance: An Unsuspected Medieval Phenomenon. Studies on Wolfram von Eschenbach's ‚Willehalm', Ulrich von Etzenbach's ‚Wilhelm von Wenden', and Johann von Würzburg's ‚Wilhelm von Österreich', in: Neophilologus 76, 1992, 586–599.

Jan Cölln, Der Heide als Vorbild für christliche Weltherrschaft. Zur geistlichen Funktionalisierung Alexanders in Lambrechts Dichtung, in: Udo Schöning (Hrsg.), Internationalität nationaler Literaturen. Beiträge zum ersten Symposion des Göttinger Sonderforschungsbereichs 529. Göttingen 2000, 86–101.

Jan Cölln, Werdekeit. Zur erzählerischen Konstruktion ethischen Verhaltens und seiner Bewertung in Rudolfs von Ems Alexander, in: Ulrich Mölk (Hrsg.), Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters. Göttingen 2002, 332–357.

Carl Gustaf Diehl, Art. Heidentum, in: RGG^3 3. Tübingen 1959, 141–143.

Wolfram Drews, ‚Sarazenen' als Spanier? Muslime und kastilisch-neogotische Gemeinschaft bei Rodrigo Jiménez de Rada (gest. 1247), in: Andreas Speer / Lydia Wegener (Hrsg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. (MM 33.) Berlin u. a. 2006, 259–281.

Graeme Dunphy, Daz was ein michel wunder. The Presentation of Old Testament Material in Jans Enikel's ‚Weltchronik'. Göppingen 1998.

Graeme Dunphy, Jans der Enkel oder Jans von Wien?, online: Perspicuitas. Internet-Periodicum für mediävistische Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaft, 2003, http://www.perspicuitas.uni-essen.de/miszell/dunphy_jans%20der%20enkel.pdf (Zugriff: 04.02.2010).

Trude Ehlert, Deutschsprachige Alexanderdichtung des Mittelalters. Zum Verhältnis von Literatur und Geschichte. (Europäische Hochschulschriften. Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1174.) Frankfurt a. M. u. a. 1989.

Xenja von Ertzdorff, Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967.

Christoph Fassbender, ‚Willehalm' als Programmschrift gegen die ‚Kreuzzugsideologie' und ‚Dokument der Menschlichkeit', in: ZfdPh 116, 1997, 16–31.

Fulvio Ferrari, Der ‚frum heiden' und sein kostbarer Tisch: Jans Enikels Erzählung um Saladins Tod und die Darstellung des muslimischen Ostens in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: Bernd F. Springer / Alexander Fidora (Hrsg.): Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung. Münster 2009, 83–91.

Udo Friedrich, Die ‚symbolische Ordnung' des Zweikampfs im Mittelalter, in: Cornelia Herberichs / Manuel Braun (Hrsg.), Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen. München 2005, 123–158.

Stephan Fuchs, Hybride Helden: Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik des Romans im frühen 13. Jahrhundert. (Frankfurter Beiträge zur Germanistik, Bd. 31.) Heidelberg 1997.

Hans-Werner Gensichen, Art. Heidentum I. Biblisch / Kirchen-missionsgeschichtlich, in: TRE 14. Berlin 1985, 590–601.

Uta Goerlitz / Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. (LiLi 156.) Stuttgart u. a. 2009.

Klaus Grubmüller, Historische Semantik und Diskursgeschichte. Zorn, nît und haz, in: C. Stephen Jaeger / Ingrid Kasten (Hrsg.), Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin 2003, 47–69.

Andreas Hammer / Stephanie Seidl / Julia Zimmermann, Einleitung zu: Differenz im Eigenen. Inszenierung von Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit in hagiographischen und höfischen Texten, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 132–133.

Barbara Haupt, Heidenkrieg und Glaube. Zur Toleranz im ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach, in: Bernd F. Springer / Alexander Fidora (Hrsg.), Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur. Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung. Münster 2009, 41–56.

Joachim Heinzle, Die Heiden als Kinder Gottes, in: ZfdA 123, 1994, 301–308.

Joachim Heinzle, Noch einmal: Die Heiden als Kinder Gottes in Wolframs ‚Willehalm', in: ZfdPh 117, 1998, 75–80.

Ines Hensler, Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der ‚Chansons de geste'. Köln 2006.

Ludwig Hödl, Art. Heiden, -ntum, in: LMA 4. München u. a. 1989, 2011–2013.

Dieter Kartschoke, Epiphanie und Gewissen. Zur Nectanebus-Erzählung in den deutschen Alexander-Romanen des 13. Jahrhunderts, in: Martin Baisch / Hendrikje Haufe / Andrea Sieber (Hrsg.), Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters. Königstein 2005, 170–185.

Hildegard E. Keller, Zorn gegen Gorio. Zeichenfunktion von ‚zorn' im althochdeutschen Georgslied, in: C. Stephen Jaeger / Ingrid Kasten (Hrsg.), Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages. Berlin 2003, 115–142.

Beate Kellner, Konrads von Würzburg ‚Trojanerkrieg'. Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen Antike und Mittelalter, in: Poetica (im Druck).

Manfred Kern / Alfred Ebenbauer (Hrsg.), Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Berlin u. a. 2003.

Sonja Kerth, Den armen Iudas er gebildot. Feindbilder im ‚Rolandslied' des Pfaffen Konrad und Wolframs von Eschenbach ‚Willehalm', in: Mitteilungen des Internationalen Germanistenverbandes 42, 1995, 32–37.

Andrea Kielpinski, Der Heide Rennewart als Heilswerkzeug Gottes: die laientheologischen Implikationen im ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach. Berlin 1991.

Christian Kiening, Reflexion – Narration. Wege zum ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach. (Hermaea. N. F., Bd. 63.) Tübingen 1991.

Fritz Peter Knapp, Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten und Tirol von 1273 bis 1439, 1. Halbbd. Graz 1999.

Susanne Köbele, Grenzüberschreitungen. Spielräume literarischer Engel-Darstellung im Mittelalter, in: Beate Kellner / Judith Klinger / Gerhard Wolf (Hrsg.), Spannungsfelder des Religiösen in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. (Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes, Bd. 54.2.) Bielefeld 2007, 130–164.

Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1989, 211–259.

Hartmut Kugler, Jans Enikel und die Weltchronik im späten Mittelalter, in: Winfried Frey / Walter Raitz / Dieter Seitz (Hrsg.), Einführung in die deutsche Literatur des 12.–16. Jahrhunderts, Bd. 2: Patriziat und Landesherrschaft. 13.–15. Jahrhundert. Opladen 1982, 216–252.

Hartmut Kugler, Alexander der Große und die Idee der Weltherrschaft bei Rudolf von Ems, in: Hans Hecker (Hrsg.), Der Herrscher. Leitbild und Abbild in Mittelalter und Renaissance. (Studia humaniora, Bd. 13.) Düsseldorf 1990, 99–120.

Thomas Lentes, Idolatrie im Mittelalter. Aspekte des Traktates ‚De idolatria' zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert, in: Gudrun Litz / Heidrun Munzert / Roland Liebenberg (Hrsg.), Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Bernd Hamm zum 60. Geburtstag. (Studies in the History of Christian Traditions, Bd. 124.) Leiden 2005, 31–45.

Ursula Liebertz-Grün, Das andere Mittelalter. Erzählte Geschichte und Geschichtserkenntnis um 1300. Studien zu Ottokar von Steiermark, Jans Enikel, Seifried Helbling. München 1984.

Elisabeth Lienert, Deutsche Antikenromane des Mittelalters. (Grundlagen der Germanistik, Bd. 39.) Berlin 2001.

Wolfgang Maaz, Konstantin der Große und der ehebrecherische Zwerg – ein nanologischer Beitrag, in: Ursula Bruold-Bigler / Hermann Bausinger (Hrsg.), Hören – Sagen – Lesen – Lernen. Bausteine einer Geschichte der kommunikativen Kultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag. Bern u. a. 1995, 427–447.

Wolfgang Maaz, Art. Konstantin der Große, in: Enzyklopädie des Märchens, Bd. 8. Berlin u. a. 1996, 194–210.

Heinrich Meyer, Art. Heidentum, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 2. Göttingen 1958, 50–52.

Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Benecke-Müller-Zarncke. Hrsg. v. *Matthias Lexer*, 3 Bde. Leipzig 1872–1878.

Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Mit Benutzung des Nachlasses v. *Georg Friedrich Benecke* ausgearbeitet v. *Wilhelm Müller / Friedrich Zarncke*, 4 Bde. u. Indexbd. Leipzig 1854–1866, ND Stuttgart 1990.

Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung. (Mittelalter-Forschungen, Bd. 3.) Stuttgart 2000.

Hannes Möhring, ‚Saladin, der edle Heide'. Mythisierung und Realität, in: Heinz Gaube / Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter (Hrsg.), Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer. Wissenschaftliches Kolloquium in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim zur Vorbereitung der Ausstellung ‚Saladin und die Kreuzfahrer', 3. bis 4. November 2004. Mainz am Rhein 2005, 160–175.

Jan-Dirk Müller, Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik. Tübingen 2007.

Marina Münkler, Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000.

Hans Naumann, Der wilde und der edle Heide. Versuch über die höfische Toleranz, in: Paul Merker / Wolfgang Stammler (Hrsg.), Vom Werden des deutschen Geistes: Festgabe für Gustav Ehrismann zum 8. Oktober 1925 dargebracht von Freunden und Schülern. Berlin 1925, 80–101.

Eberhard Nellmann, Art. Pfaffe Konrad, in: VerLex^2 5. Berlin u. a. 1985, 115–131.

Friedrich Ohly, Zum Reichsgedanken des deutschen ‚Rolandsliedes', in: ZfdA 77, 1940, 189–217.

Jean-Marc Pastré, Militia Dei, malitia Diaboli. L'appréciation cistercienne de la chevalerie dans le ‚Rolandslied' du prêtre Conrad, in: Danielle Buschinger / Wolfgang Spiewok (Hrsg.), Le mécénat de la cour de Brunswick. Actes d'un colloque organisé dans le cadre du 7ème Congrès triennal de la Société pour l'Etude de la Littérature Courtoise (1992) à l'Université du Massachusetts, Amherst (USA). Greifswald 1993, 35–42.

Alexander Patschovsky, Das Erbe des Mittelalters: Toleranz und Intoleranz des Christentums, in: Christian Augustin / Johannes Wienand / Christiane Winkler (Hrsg.): Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa. Wiesbaden 2006, 41–52.

Alexander Patschovsky / Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter. (VuF 45.) Sigmaringen 1998.

Friedrich Pfister, Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen (1956), in: Ders., Kleine Schriften zum Alexanderroman. (Beiträge zur klassischen Philologie, Bd. 61.) Meisenheim am Glan 1976, 301–347.

Friedrich Pfister, Eine Gründungsgeschichte Alexandrias (1914), in: Ders., Kleine Schriften zum Alexanderroman. (Beiträge zur klassischen Philologie, Bd. 61.) Meisenheim am Glan 1976, 80–103.

Walter Pohl, Die Anfänge des Mittelalters. Alte Probleme, neue Perspektiven, in: Hans-Werner Goetz / Jörg Jarnut (Hrsg.), Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. (Mittelalter Studien, Bd. 1.) München 2003, 361–378.

Karl Rahner, Art. Heidentum, in: LThK^2 5. Innsbruck ^{2}1986, 73–76.

María J. Roca, Der Toleranzbegriff im kanonischen Recht, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 121, 2004, 548–561.

Barbara Sabel, Toleranzdenken in mittelhochdeutscher Literatur. (Imagines medii aevi, Bd. 14.) Wiesbaden 2003.

Kurt Schellenberg, Humanität und Toleranz bei Wolfram von Eschenbach, in: Wolfram-Jahrbuch 1952, 9–27.

Ralf Schlechtweg-Jahn, Macht und Gewalt im deutschsprachigen Alexanderroman. (Literatur – Imagination – Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien, Bd. 37.) Trier 2006.

Christian Schmid-Cadalbert, Der Ortnit AW als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur. Bern 1985.

Felicitas Schmieder (Hrsg.), Produktive Kulturkonflikte. (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Bd. 10.2.) Berlin 2005.

Stephanie Schmitt, Alexander monarchus. Heilsgeschichte als Herrschaftslegitimation in Rudolfs von Ems Alexander, in: Ulrich Mölk (Hrsg.), Herrschaft, Ideologie und Geschichtskonzeption in Alexanderdichtungen des Mittelalters. Göttingen 2002, 290–331.

Rüdiger Schnell, Der ‚Heide' Alexander im christlichen Mittelalter, in: Willi Erzgräber (Hrsg.), Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposion des Mediävistenverbandes. Sigmaringen 1989, 45–64.

Rüdiger Schnell, Rezeption der Antike, in: NHL 7. Wiesbaden 1981, 217–242.

Rüdiger Schnell, Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes. (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, Bd. 41.) Bern 1969.

Wilfried Schouwink, Fortuna im Alexanderroman Rudolfs von Ems. Studien zum Verhältnis von Fortuna und Virtus bei einem Autor der späten Stauferzeit. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 212.) Göppingen 1977.

Walter Johannes Schröder, Der Toleranzgedanke und der Begriff der ‚Gotteskindschaft' in Wolframs ‚Willehalm', in: Günter Bellmann / Guenter Eifler / Wolfgang Kleiber (Hrsg.), Festschrift für Karl Bischoff zum 70. Geburtstag. Köln u. a. 1978, 400–415.

Rainer Christoph Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus. Stuttgart 1977.

Rainer Christoph Schwinges, William of Tyre, the Muslim Enemy, and the Problem of Tolerance, in: Michael Gervers / James M. Powell (Hrsg.), Tolerance and Intolerance: Social Conflict in the Age of the Crusades. Syracuse 2001, 124–132; 173–176.

Stephanie Seidl, Narrative Ungleichheiten. Heiden und Christen, Helden und Heilige in der ‚Chanson de Roland' und im ‚Rolandslied' des Pfaffen Konrad, in: Uta Goerlitz / Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. (LiLi 156.) Stuttgart u. a. 2009, 46–64.

Stephanie Seidl, Beyond all Logic? Narrative Relations between Secular Rule and Divine Grace in the Constantine Episode of Jans' the Enikel ‚Weltchronik', in: *Uta Goerlitz* (Hrsg.), Sovereigns and Saints (im Druck).

Jean Seznec, Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance. München 1990.

Ernst Strasser, Der Begriff des Heidentums, in: Neue kirchliche Zeitschrift 39, 1928, 855–877.

Ernst Strasser, Das Wesen des Heidentums, in: Neue kirchliche Zeitschrift 40, 1929, 77–105.

Peter Strohschneider, Kreuzzugslegitimität – Schonungsgebot – Selbstreflexivität. Über die Begegnung mit dem fremden Heiden im ‚Willehalm' Wolframs von Eschenbach, in: Stefan Krimm / Dieter Zerlin (Hrsg.), Die Begegnung mit dem Islamischen Kulturraum in Geschichte und Gegenwart. Acta Hohenschwangau 1991. (Dialog Schule und Wissenschaft. Deutsch und Geschichte.) München 1992, 23–42.

Adolf Tobler, Kaiser Constantinus als betrogener Ehemann, in: Jahrbuch für romanische und englische Sprache und Literatur 1, 1874, 104–108.

Burghart Wachinger, Schichten der Ethik in Wolframs ‚Willehalm', in: Michael S. Batts (Hrsg.), Alte Welten – Neue Welten. Akten des IX. Kongresses der Internationalen Vereinigung für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft. Bd. 1: Plenarvorträge. Tübingen 1996, 49–59.

Wolfgang Walliczek, Art. Rudolf von Ems, in: VerLex^2 8. Berlin u. a. 1992, 322–345.

Edith Wenzel / Horst Wenzel, Rückkehr ins Mittelalter? Zum ‚Heiligen Krieg' aus mediävistischer Perspektive, in: Helen Fehervary / Bernd Fischer (Hrsg.), Kulturpolitik und Politik der Kultur / Cultural Politics and the Politics of Culture. Festschrift für Alexander Stephan / Essays to Honor Alexander Stephan. Oxford u. a. 2007, 95–111.

Hans Alexander Winkler, Art. Heiden, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 3. Berlin u. a. 1931, 1634–1653.

Roy Wisbey, Das Alexanderbild Rudolfs von Ems. (PStQ 31.) Berlin 1966.

Julia Zimmermann, Narrative Lust am Betrug. Zur Nektânabus-Episode in Rudolfs von Ems ‚Alexander', in: Matthias Meyer u. a. (Hrsg.), Berlin 2010 (im Druck).

Grenzüberschreitung als kreativer Prozess

Stamatios Gerogiorgakis / Roland Scheel / Dittmar Schorkowitz

Kulturtransfer vergleichend betrachtet

Zum Geleit

Waren Untersuchungen des DFG-Schwerpunktprogramms ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter' anfangs noch darauf gerichtet, Konzepte zur Darstellung von Selbst- und Fremdwahrnehmungen, von Kontakt und Austausch sowie von Kooperation und Konflikt in der Begegnung unterschiedlicher Kulturen zu entwickeln und zu prüfen, so scheint es nunmehr wünschenswert und sinnvoll, das komplexe Thema der kulturellen Interaktion unter dem Aspekt des Transfers zu konkretisieren.[1] Beabsichtigt ist damit eine analytische Engführung auf Prozesse kultureller Vermittlung zwischen verschiedenen Gemeinschaften europäischer Teilräume, um den fruchtbaren Diskussionen über Kontaktzonen und Kulturbereiche nunmehr Überlegungen zu bestimmten Erscheinungsformen interkultureller Beziehungen folgen zu lassen.[2] Bereits hieran wird deutlich, dass die Untersuchung von Phänomenen des Kulturtransfers besondere Attraktivität durch den multiplen Vergleich erhält, weil sich dadurch neue Erklärungszugänge zur Vielschichtigkeit der sich im Mittelalter verdichtenden Kulturräume ergeben können.

Studien zum Kulturtransfer finden, ausgehend von der frankophonen Germanistik und befördert offensichtlich durch eine größere Sensitivität für globalisierungsbedingte Kulturbegegnungen der Gegenwart, seit den 90er Jahren wachsenden Widerhall in den Geisteswissenschaften. Zugleich haben die Übertragung des von Michel Espagne und Michael Werner geprägten Begriffs ‚transfert culturel' sowie das damit verbundene Konzept zur Untersuchung transkultureller bzw. transnationaler Prozesse langanhaltende Kontroversen in der Geschichtswissenschaft nach sich gezogen.[3] So fällt beispielsweise auf, dass das Konzept seine Kategorien der Neuzeit, ja zeit-

1 Für Kommentare und Anmerkungen bedanken sich die Verfasser herzlich bei Jóhann P. Árnason, Wolfram Brandes, Matthias Middell und Hannes Siegrist.

2 Zu den theoretisch-methodischen Grundlagen der vorangegangenen Forschung über Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter vgl. *Barzen / Bulgakova / Güntzel*, Kontakt und Austausch (2008). Vgl. auch *Höfert*, Anmerkungen (2008), 17f.

3 *Espagne / Werner*, Deutsch-französischer Kulturtransfer (1985), 502–510; *Espagne*, Transferts culturels (1999).

geschichtlichen Themen verdankt und diese an Gegenständen der Moderne weiter geschärft worden sind.

Mediävistische Arbeiten zum Kulturtransfer sind wiederum meist gegenstandsbezogen, wenn sie etwa zum Wissenstransfer von griechischer Hagiographie in die eddische Dichtung handeln oder sich mit der Rolle verschiedener Fürstenhöfe für den Wissenstransfer beschäftigen. Dies gilt auch für Transferanalysen komplexer Wissensgebiete, wie dem der Medizin, der Technologie oder der Lexik handwerklicher Fachsprachen.[4] Der Entwurf eines differenzierten theoretischen Modells ist dabei in der Regel nicht intendiert, obschon dies in der Tat angebracht wäre, wie auch Heike Schlie jüngst betonte.[5] Es stellt sich nämlich die Frage, ob und auf welche Weise das Konzept des ‚transfert culturel' für Studien zum Mittelalter Anwendung finden könnte, zumal es sich um ein Problem handelt, das die Philologien oder die Geschichtswissenschaft nicht allein betrifft, sondern von den Kultur- und Sozialwissenschaften unter verschiedenen Aspekten diskutiert wird. Interdisziplinäre Orientierungen bilden mithin einen Ausgangspunkt für theoretisch-methodische Überlegungen und es ist nur natürlich, dass man dabei auf Denkmodelle und Kontroversen stößt, die der Mediävistik eher fern stehen oder ihr unbekannt sind.

Die vorrangige Aufgabe besteht, wie es scheint, in einer Abschätzung der Übertragbarkeit des Modells, das es – in Anlehnung an die historische Komparatistik – zu modifizieren gilt, woraus sich zugleich Ergänzungen zum bestehenden Bild vom Kulturtransfer ableiten lassen. Ein anderer Schwerpunkt ergibt sich aus dem disziplinenübergreifenden Interesse, was eine recht unterschiedliche Begriffsbildung und Fülle von Anwendungsbereichen zur Folge hat. Heterogene Bedeutungen und geringe Definitionsschärfe hinsichtlich solcher Termini wie ‚Transfer', ‚Austausch' oder ‚transkultureller Vergleich', die in den Kulturwissenschaften gegenwärtig Konjunktur haben, nötigen dazu, die Zusammenhänge vorhandener Deutungsangebote systematisch zu überdenken und Vorschläge zu erarbeiten, die einen Konsens unter den Disziplinen ermöglichen, die sich mit Phänomenen der mittelalterlichen Kulturübertragung befassen.[6] Es bleibt dies erwartungsgemäß ein Verständigungsversuch, der sich selbst der fachlichen Rückbindung verdankt und durch die Forschungsschwerpunkte eines Philosophiehistorikers (Byzanz), eines Historikers (Skandinavien) und eines historisch arbeitenden Sozialanthropologen (Osteuropa) geprägt ist. Gleichwohl sind unsere Überlegungen nicht auf den Einzelfall bezogen, sondern möchten sich als Beitrag einer

4 *Brandes*, Gold (2005), 224–226 (eddische Dichung); *Grebner*, Zur Einleitung (2008), 7–11 (höfische Zentren); *Steger*, Von Grenzüberschreitungen (2007), 414–418 (Medizin); *Becker / Bulach / Müller*, Wissenstransfer (2007), 229f.; 237f. (Handwerk).

5 *Schlie*, Welcher Christus (2007), 309; 322.

6 Vgl. z. B. die irreführende Verwendung des Terminus ‚Wissenstransfer' bei *Ash*, Wissens- und Wissenschaftstransfer (2006), 181–191; *Dürr*, Neuer Welt-Bott (2007), 441–467; *Heidrich*, Wissenstransfer (2006), 36–55. Die genannten Autoren meinen eigentlich: ‚Informationsfluss'.

allgemeinen Theorie- oder Modellbildung zum mittelalterlichen Kulturtransfer verstanden wissen.

Vergleichende Geschichtswissenschaft

Die Vorzüge der historischen Komparatistik als einer theoriebildenden Ausrichtung der allgemeinen Geschichtswissenschaft, die mit der Erstellung von Typologien, Mustern und Verlaufsformen nicht nur bleibende Erklärungszugänge zur Entwicklung moderner Industrienationen geliefert, sondern auch vielfältige Hinweise auf eine ‚longue durée' in der Formierung der europäischen Gesellschaften bereitgestellt hat, sind unbestritten und allgemein anerkannt.[7] Wesentlich beigetragen dazu hat die Bereitschaft zur Einnahme interkultureller Perspektiven und zur Formulierung übergreifender Fragestellungen bezüglich der Interdependenz divergenter Gesellschaften. Diese Hinwendung war es, die letztlich zur Überwindung von historiographischen Traditionen geführt hat, die sich – in einer Formulierung von Hannes Siegrist – lange „auf die genetische und individualisierende Rekonstruktion der Geschichte einer Gesellschaft und Kultur und eines Raumes"[8] konzentriert hatte, und die – so möchte man hinzufügen – auch weiterhin einen Garanten gegen mögliche Rückfälle in die nationale oder supranationale Selbstreferenz von Germano-, Euro- oder anderen Zentrismen bietet.

Dass sie in ihren Analysen notwendigerweise deduktiv und reduktionistisch, selektiv und exemplarisch vorgeht, ist der historischen Komparatistik dabei manches Mal als Defizit angekreidet worden – bis hin zur versuchten Dekonstruktion des historischen Vergleichs. Zu Unrecht, wie wir meinen – sind sich ihre Vertreter der methodisch bedingten Beschränkungen der Untersuchungsanordnung doch wohl bewusst und der Problematik, dass ein komplexer Vergleich von Gesellschaften und Kulturen kaum durchzuführen ist. Wenn der Vergleich die allgemeinen Grundzüge und das Besondere gegenüber dem Zufälligen hervorheben soll, so sind – um des Vorteils einer präzisen Analyse sozial- und kulturhistorischer Phänomene willen – eben bestimmte Vorannahmen, Abstraktionen und eine Abgrenzung vom subjektiv Vorgefundenen ebenso unabdingbar wie eine genaue Überprüfung der Kriterien, nach denen die Vergleichsbeispiele ausgewählt werden. Es besteht sonst die Gefahr, dass das Untersuchungsfeld dem Quellenpositivismus und der Beliebigkeit, auch dem Hang zum „Außergewöhnlichen und Singularen"[9] überlassen bleibt, das heißt einer scheinbaren Wertegleichheit der Anschauungsgegenstände, der alle Bretter gleich dünn sind.

Gewiss, manche Einblicke in die Gesellschaftsgeschichte, die durch den Vergleich zu Bevölkerungsschichten, Berufsständen, Bildungssystemen und Bürokratien, zu sozialen

7 Zusammenfassend *Haupt / Kocka*, Historischer Vergleich (1996), 12–20 sowie *Tenbruck*, Was war der Kulturvergleich (1992), 13–16.

8 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 305f. Vgl. auch *Geary*, Vergleichende Geschichte (2001), 29f.; 32.

9 *Haupt / Kocka*, Historischer Vergleich (1996), 34.

oder politischen Institutionen vermittelt werden, befriedigen ob ihrer mitunter holzschnittartigen Beschreibung am Ende nicht immer. Zeigen doch der Kliometrie verdächtige Wirklichkeitsausschnitte oft den Kitt nicht, der das Ganze zusammenhält und nicht den alltäglichen Stoff, der die Zeitgenossen umgab. Pointiert hat Wolfgang Reinhard kürzlich darauf hingewiesen, dass die „Wiederentdeckung des handelnden historischen Subjekts" durch die Mikro- und Alltagshistoriker als „Reaktion auf eine Sozialgeschichte, die sich in erster Linie für quantifizierbare anonyme Strukturen und Entwicklungsprozesse interessierte",[10] verstanden werden kann.

Auch irritiert bisweilen jene Relativierung von lokalen, nationalen oder regionalen Geschichtsbildern, die eintritt, wenn dem Nachweis von historischen Entwicklungspfaden und Prozessen der Vergemeinschaftung (Vergesellschaftung) der Vorrang vor nationalhistorischen Deutungen eingeräumt wird. Dieses Verfahren der Relativierung durch Vergleich stößt nicht immer auf Zustimmung, selbst wenn man konzediert, dass dadurch die Entgegensetzung des Eigenen und Anderen als absolute Größen erheblich an Schärfe und Bedeutung verliert. Dies mag im Einzelfall sogar beabsichtigt sein oder auch nicht. Jedenfalls wird am Beispiel des Historikerstreites – das heißt an der europäisierenden Interpretation des Nationalsozialismus – unmittelbar deutlich, dass bestimmte Gegenstände sich der vergleichenden Analyse stärker entziehen als andere, weil der Nachweis historischer Singularität entweder gewollt ist oder Sinn macht.[11]

Bisweilen stellt sich die Frage, ob die Anwendung des Vergleichs zwingend andere Ergebnisse über die untersuchten Gesellschaften oder Epochen hervorgehen lässt, als wenn jene einzeln studiert worden wären. Eine vergleichende Studie etwa über byzantinische Kultur muss nicht unbedingt jenes Bild von der byzantinischen Kultur ändern, das sich aus einer vorsichtigen Einzelstudie hierzu ergibt. Doch muss man einräumen, dass die byzantinische Kultur durch die vergleichende, europäisierende Betrachtung in einem anderen Licht erscheint. Diese nämlich hebt das Verbindende und Allgemeine, aber auch die Unterschiede und das Eigenartige im Verhältnis etwa zur lateinischen oder orthodox-slavischen Kultur stärker hervor, was, im Gegenzug, zur Minderung nationaler Deutungshorizonte und zur Relativierung von sozial- wie kulturgeschichtlichen Alleinstellungsmerkmalen führt.

Mittels ihrer kontrastorientierten Anordnung implizieren vergleichende Studien daher ein Verfahren zur Annäherung bzw. Abgrenzung ihrer Vergleichsgrößen.[12] Dies gilt auch für die Kulturtransferforschung, die auf die Notwendigkeit der Auflösung nationaler Grenzen für die Analyse immer hingewiesen hat, und deren vergleichende Anordnung der Einebnung von Grenz- und Fremdbildperzeptionen, von Dichotomien und Strukturen zuarbeitet, weil der Vergleich, wie bereits Michael Werner hervorhob,

10 *Reinhard*, Anthropologische Wende (2009), 81.

11 *Kocka*, Asymmetrical Historical Comparison (1999), 44f.; 47.

12 Eine genaue Diskussion zu den unterschiedlichen Absichten (logics-in-use) vergleichender Geschichtsstudien – hypothesetestend, theoriedemonstrierend und kontrastierend – führen *Skocpol / Somers*, Uses (1980), 174–197; zum kontrastorientierten Verfahren insb. ebd., 175, 178–181.

„zur Relativierung nationaler Argumentationsweisen beiträgt".[13] Man kann dies im Anschluss an Marc Bloch[14] als eine Methode auffassen. Doch erscheint es im Rahmen von Kulturtransferforschung geboten, zurückhaltender zu sein und in Anlehnung an Heinz-Gerhard Haupt, Jürgen Kocka und Frank Rexroth von einem heuristischen Instrument zu sprechen.[15]

Bei aller Kritik an den Schwächen und Effekten der Methode des Vergleichs – insbesondere wenn Präzision zu Gunsten von Verallgemeinerung deutlich abgesenkt wird – sollte Konsens jedoch darüber herrschen, dass historischer Erkenntnisgewinn weder auf die Produktion deskriptiver Nationalnarrative noch auf europabezogene Identitätsentwürfe[16] gerichtet sein sollte, sondern vorrangig auf die Bestimmung von Phänomenen in raum-zeitlicher Dimension sowie auf die Frage nach der Eigenart und Entwicklung der Conditio humana. Die angebliche Schwäche eines durch Apriorismen gesetzten Untersuchungsausschnitts, der Nachweise über Relevanz und Exemplarität, über Repräsentativität, Vergleichbarkeit und Varianz führt, offenbart sich damit in Wirklichkeit als ein Vorteil, da die Wirkungsweise vorgefundener Strukturen hierbei um so deutlicher hervortritt. Unter den konstruierenden Verfahren der Geschichtswissenschaft sticht die komparative Methode durch ihre Überprüfbarkeit und die Transparenz der Untersuchungsanordnung sowie durch den Anspruch, Regelmäßigkeiten aufzudecken, hervor. Dies kann von der neuen Kulturgeschichte nicht in gleicher Weise behauptet werden, obschon auch sie konstruierend zu Werke geht, das Vorgefundene selektiert und dabei in eine eigene Anordnung bringt.

Der Untersuchungshorizont der vergleichenden Geschichtswissenschaft ist – wie dargelegt – durch fachliche und methodische Kriterien abgesteckt, sodass sich ihre Aussagen auf ein bestimmtes Feld beschränken und eine begrenzte Reichweite haben. Der komplexe Vergleich von Gesellschaften und Kulturen ist ihre Sache nicht, wohl aber der bestimmter Kulturbereiche, wie die vergleichende Sprach-, Religions- oder Rechtsgeschichte aufzeigen.[17] Auch liegen dem Vergleich dienliche Zustandsanalysen, wie sie von den Soziologen durch Umfragen oder von Ethnologen durch teilnehmende Beobachtung empirisch gewonnen werden, bereits jenseits fachlicher Zuständigkeiten. Beschreibungen dieser Art sind daher weitgehend nur im interdisziplinären Kontext zu erhalten, wie beispielsweise seitens der Oral History bei der Erhebung von Beiträgen zur rezenten Erinnerungskultur.

13 *Werner*, Maßstab (1995), 30. Vgl. *Middell*, Kulturtransfer (2000), 31–33; *Ders.*, Von der Wechselseitigkeit (2001), 44–47; *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (2005), 13.

14 *Bloch*, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung (1994), 121–167.

15 *Haupt / Kocka*, Historischer Vergleich (1996), 12; *Rexroth*, Vergleich (2001), 371f.

16 Zum Diskurs über die Fallen eines ‚Europa-Nationalismus' (Wolf Lepenies) vgl. *Middell*, Von der Wechselseitigkeit (2001), 51, sowie *Oschema*, Europa (2006), 15f.; *Schneidmüller*, Mittelalterliche Konstruktionen Europas (1997), 14f.; *Mitterauer*, Warum Europa (2004), 8.

17 Den Beitrag der vergleichenden Religionswissenschaft zur Kulturkritik (Aufklärung, Ratio) thematisiert *Kippenberg*, Relativierung (1992), 103–106; 113.

Für die Reichweite der Methode ausschlaggebend ist das Gebot der Varianz, ein – wie es scheint – besonders für zeitnahe Untersuchungen signifikantes Kriterium bei der räumlichen Vergleichsanordnung. So schätzt die historische Komparatistik zwar Marc Blochs Präferenz für den Nahvergleich, doch lauere eben dabei – so Johannes Paulmann – die Gefahr, die gleiche Reaktion auf dieselben Probleme in zwei benachbarten Kulturen leichtfertig auf ein historisches Gesetz zurückzuführen, während dies im gegebenen Fall eine lokale Erscheinung war, die auf gegenseitiger Beeinflussung beruhte.[18] Der Kern des Problems besteht darin, dass Gesellschaften und Kulturen, wenn sie nicht isoliert und weit voneinander getrennt existieren, sich in der Regel gegenseitig bedingen, „interagieren und kommunizieren, deshalb immer auch ein Stück weit durchlässig, entgrenzt und hybride sind".[19] Eine wechselseitige Beeinflussung aber schränkt die Vergleichbarkeit von Gruppen stark ein, da hierbei ähnliche Zustände bzw. kulturelle Phänomene verglichen würden und die klassische Vergleichsregel nur noch eingeschränkt gelte, nach der die Vergleichseinheiten „isoliert, autonom und eigendynamisch"[20] sein müssen. Die wechselseitige Beeinflussung ist schließlich eine Relation. Und es gibt bereits aus logischen Gründen keine Relation ohne zwei unterscheidbare Relata – von der Identität natürlich abgesehen.

Weil der Aussagewert solch einer Vergleichung gering wäre, weicht die historische Komparatistik seit Max Weber und Marc Bloch gerne auf den Fernvergleich von sozialen Phänomenen in Europa und Asien aus, wie Untersuchungen unter anderem zu Bürokratie, Feudalismus, Verfassung, Wirtschaftsethik, Militär, Wissenschaft und Technik mit Bezug auf die fernöstlichen Kulturnationen Japan und China, aber auch Russland zeigen. Der französische Gräzist Marcel Détienne plädiert gar für einen Fernvergleich zwischen Gesellschaften, die keinerlei Kontakte hatten bzw. stark voneinander abweichende Formationen aufweisen, wie etwa demokratische Eigenheiten der antiken Griechen und rezente Riten auf Bali oder in Afrika.[21]

Hierzu ist dreierlei anzumerken. Erstens ist der unternommene Fernvergleich nicht unproblematisch. Angesichts der Schwierigkeit, eine fremde Kultur aus der Bedingtheit der eigenen Beobachterposition verstehen oder vergleichen zu wollen, kann er der Königsweg nicht sein, es sei denn, man ginge zur teilnehmenden Beobachtung über, betreibe Akkulturationsforschung oder ethnohistorische Studien. Immer bleibt ein „gewisses Maß an Invariabilität",[22] des Schwer- bzw. Unvergleichbaren bestehen, weil

18 *Paulmann*, Internationaler Vergleich (1998), 668. Vgl. bei *Bloch*, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung (1994), 122–126.

19 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 306.

20 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 325.

21 *Weber*, Rußlands Übergang (1988), 69–111; *Chon*, Max Webers China-Studie (1992), 115–143; *Zöllner*, Ludowinger (1995); *Duus*, Feudalism (1976); *Lewis*, Knights and Samurai (1974); *Détienne*, Comparer (2000); *Werner / Zimmermann*, Vergleich (2002), 634; *Osterhammel*, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft (1996), 272f.; 279.

22 *Schrader*, Kulturtransfer (1999), 102.

sich viele Phänomene der sozialen Ordnung adäquat nur aus dem spezifischen kulturellen Kontext der Vergleichsobjekte selbst heraus erklären lassen.

Zweitens ist die Notwendigkeit des Fernvergleichs für das Mittelalter nicht in gleicher Weise gegeben, denn die verschiedenen Angleichungs- und Verräumlichungsprozesse der Moderne, wie sie mit der Übertragung kolonialer Ordnungen, durch die Standardisierungen des Industriezeitalters und in den globalen Effekten der Nachkriegsordnung ausgedrückt werden, sind in dem Maße hier einfach nicht präsent. Selbst unter Anrechnung kolonialer Aspekte der Ausbreitung lateineuropäischer Normen und Institutionen vom 10. bis ins 14. Jahrhundert, wie etwa von Robert Bartlett betont, verfügte das mediävale Europa zweifelsfrei für lange Zeit selbst über distinktive Kulturareale, trotz voranschreitender Christianisierung, Urbanisierung und der Ausprägung überregionaler Institutionen.[23]

Um das Kriterium der Varianz zu erfüllen, muss die historische Komparatistik nicht unbedingt den Fernvergleich wählen, auch wenn dabei – so eine ihrer nicht zu unterschätzenden Intentionen – kolonialhistoriographisch bedingte Fremdbilder sukzessive eingeebnet werden. Sie könnte sich ebenso mit einem mediävalen Gesellschafts- und Kulturenvergleich auseinandersetzen, wobei sich vielleicht ergibt, dass die Andersartigkeit des Mittelalters nicht gar so verschieden von den Eigenarten der Vormoderne oder Moderne ist. Nicht die geographische Nähe oder Ferne zweier Kulturen ist also das entscheidende Kriterium, ob ein Vergleich von Kulturtransfer zulässig ist oder nicht, sondern die Feststellung, dass der Vergleich zwischen distinktiven Kulturarealen geführt wird.

Drittens schließlich trifft das Problem der Varianz auf die Forschung zum Kulturtransfer generell nicht zu, da ihr Kulturbegriff nicht holistisch ist und sie darüber hinaus Prozesse untersucht, die methodisch sauber verglichen werden können. Sie beschreibt nämlich „Veränderungen, Vorgänge von Akkulturation, Aneignungen, Abwehr und Überschneidungen“[24] und kann somit wie ein Senkblei in die Sedimente kultureller Ablagerung herabgelassen werden, wobei die vorgefundenen Schichten neue Vergleichsebenen eröffnen. Besagte Kulturtransferprozesse betreffen, wie Hans-Jürgen Lüsebrink hervorhebt, die „Vermittlungsformen zwischen Kulturen, das heißt jene Kulturgüter und -praktiken, die übertragen und in einer spezifischen Zielkultur rezipiert werden: Informationen, Diskurse, Texte, Bilder, Institutionen und Handlungsweisen und hiermit auch die kulturelle Dimension des Transfers von Objekten, Produkten und Konsumgütern“.[25] Im Verlauf solcher Transferprozesse können materielle wie

23 *Bartlett*, Making of Europe (1993), 269f.; 306–314. Bartletts Perspektive der Übertragung von Kulturgütern durch Eroberung bzw. Kolonisation unterscheidet sich erheblich von dem hier vorgeschlagenen Konzept des Kulturtransfers, das ein differenzierteres Analyseinstrumentarium bereithält, um Prozesse von Vermittlung, Rezeption und Wirkung auf Empfängerseite abzubilden.

24 *Trakulhun*, Bewegliche Güter (2007), 87.

25 *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (2005), 129. Eine ähnliche Definition bietet *Middell*, Von der Wechselseitigkeit (2001), 16f.

immaterielle Kulturgüter – auf letztere konzentriert sich die Forschung erheblich stärker – nicht nur von einem Kulturareal in ein anderes transferiert werden, sondern auch den ihnen ursprünglich zugewiesenen Kulturbereich wechseln.

Kulturtransferforschung

Einen Pfad in diese Richtung weisen seit langem Untersuchungen der historischen Anthropologie (‚nouvelle histoire') und der neuen Kulturgeschichte gleichermaßen.[26] Wenn sich der vergleichenden Geschichtswissenschaft die kulturelle Dimension sozialer Prozesse dennoch nicht ganz erschlossen hatte, so mag das auch daran gelegen haben, dass sie sich mehr sozialwissenschaftlich als historisch zu legitimieren suchte. Ihr Interesse an kulturellen Bezügen stellte eher ein Nebenprodukt dar und blieb weitgehend tatsächlich auf den Komplex des sozialen Handelns fokussiert, das „symbolisch und semantisch vermittelt ist – durch Symbole, Sprache, Begriffe und Diskurse".[27] Der Vergleich historischer und kultureller Kontexte wurde so über lange Zeit lediglich als ein notwendiges Korrelativ für den Vergleich sozialer Konstellationen aufgefasst und nicht als Forschungszugang sui generis.

Inzwischen sind diese Standpunkte durch die „Analyse semantischer und semiotischer Strukturen und Prozesse und die akteurszentrierte Analyse von Mentalitäten, Erfahrungen, Optionen, Wahrnehmungen, Deutungen und Entscheidungen"[28] erheblich relativiert worden. Beigetragen haben dazu nicht nur die Literatur-, Zeichen- und Bildwissenschaften oder – wie bereits erwähnt – Arbeiten der historischen Anthropologie und der neuen Kulturgeschichte, sondern auch eine Fülle von sozialanthropologischen Studien, die sich mit Akkulturationsprozessen, und den Vorgängen zu Tradition und Wandel befassen,[29] sowie von Beiträgen jener historischen Fachrichtungen, die sich mit der Einfluss-, Beziehungs- und Ideengeschichte und der Rezeptionsforschung beschäftigen. Für die historische Komparatistik bieten sich mit der Akkulturations- und der Kulturtransferforschung demnach zwei miteinander verbundene Bereiche an, in denen kulturelle Kontexte sozialer Relevanz und weit in die Vormoderne zurückreichende Phänomene im kontrollierten Vergleich untersucht werden können, weil ihre Analysen prozessorientiert und keine Zustandsbetrachtungen sind.

Dazu bedarf es allerdings des erweiterten Verständnisses einer Kulturtransferforschung, die das Ausgangsschema des literaturwissenschaftlich inspirierten, auf gelehrte

26 *Bloch*, Société feodale (1939–1940); *Ders.*, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung (1994), 121–167; *Le Goff*, Pour un autre Moyen Âge (1977); *Ders.*, Intellectuels (1957); *Nora*, Lieux de mémoire (1984–1992); *Burke*, History (1993); *Ders.*, Kultureller Austausch (2000), 9–40; *Ginzburg*, Käse (1979).

27 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 310.

28 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 313. Vgl. *Espagne*, Kulturtransfer (2000), 61.

29 *Bitterli*, Wilde (1976); *Eggan*, Social Anthropology (1954), 747f.; *Schorkowitz*, Staat und Nationalitäten (2001), 17–32; *Ders.*, Osteuropäische Geschichte (2005), 252–255.

Wissensinhalte konzentrierten Konzeptes des ‚transfert culturel' hinter sich lässt und es für Vergleichsanordnungen ausbaut. Als eine vergleichende Methode der Literaturwissenschaft und Philologien (Romanistik, Germanistik, Anglistik) hat das Konzept des Kulturtransfers zwar seit den 80er Jahren auf verschiedenen Wegen schon Eingang in die Geschichtswissenschaft gefunden, doch bleiben viele Transferforscher dem deutsch-französischen Kulturtransfer vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts verhaftet, der, wenn er auch den Vergleich nicht meidet, diesen jedoch auf Adaptionsprozesse in beiden Kulturnationen beschränkt.[30] Eine der Komparatistik zugedachte Kulturtransferforschung kann sich indes weder mit textuellen Kulturniederschlägen in der Zielkultur noch mit der „Demaskierung des ‚Fremden im Eigenen'"[31] begnügen, wie hierzu kritisch schon angemerkt wurde. Damit nicht nur Momentaufnahmen entstehen, wird man sowohl den Prozesscharakter als auch die logische Anordnung des Kulturtransfers stärker hervorheben wollen und das Strukturelle zu bestimmen suchen.

Allgemein gesprochen untersucht die Kulturtransferforschung „den raum- und gesellschaftsübergreifenden Austausch und die wechselseitige Durchdringung von Kulturen"[32] in zwei Untersuchungsschritten. Dabei sollte der prozessorientierten Analyse über das Entnehmen, Übertragen und Einweben fremder Kulturelemente in die aufnehmende Kultur idealiter eine Wirkungsanalyse folgen, der es um die Bestimmung der qualitativen Neuerung, um die Folgen und Dynamiken des Kulturimports geht.[33] Kulturbegegnung wird hierbei als Innovationsquelle behandelt; ob sich ihr darüber hinaus eine „potentielle ‚Triebkraft der Geschichte'" (Friedrich H. Tenbruck)[34] wird zuschreiben lassen, wie manche glauben möchten, steht auf einem anderen Blatt.

Kulturtransferforschung dient mithin der Erkenntnis, auf welche Weise und mit welchen Konsequenzen kultureller Transfer Gesellschaften verändert. Sie umfasst im Idealfalle verschiedene, ineinander übergreifende Aspekte. Von zentraler Bedeutung ist der Rezeptionsprozess, der die Rekonstruktion von Auswahl, Umformung und

30 Ausgehend von *Espagne / Werner*, Deutsch-Französischer Kulturtransfer (1985), 502–510 sowie *Espagne*, Transferts culturels (1999). Vgl. auch *Werner*, Maßstab (1995), 20–33; *Crépon*, Traduction (2004), 71–82; *Vogel*, Lernen vom Feind (2007), 95–113.

31 *Eisenberg*, Kulturtransfer (2003), 405.

32 *Eisenberg*, Kulturtransfer (2003), 399.

33 Eine solche Analyse liefert etwa *Schlie*, Welcher Christus (2007), 322, am Beispiel des ikonographischen Typs des Schmerzensmannes, der aus dem Transfer des *Basileus tes doxes* („Herr der Herrlichkeit"), mithin einer byzantinischen Ikone, in den lateinischen Westen entstand. Ihr Resümee lautet: „Der Schmerzensmann und seine Rezeption machen deutlich, dass der Transfer von Bildformularen in den Importgesellschaften eine komplexe Dynamik kultureller Prozesse auslösen kann. In diesen Transfers sind die Bilder sowohl Träger und Beschleuniger als auch Ergebnisse der kulturellen Konstruktionen und Operationen. Die Herkunftsmerkmale des Transferierten, die Spuren der Prozessualität des Transfers und das Faktum der Grenzüberschreitung lösen sich in dem Vorgang der Adaption nicht auf, sondern sind der transferierten Kultureinheit inhärent und bieten sich ihrer Struktur nach für Grenzüberschreitungen neuer Art an." (Ebd., 322.)

34 *Eisenberg*, Kulturtransfer (2003), 400. Vgl. *Tenbruck*, Was war der Kulturvergleich (1992), 23: „So ist die Kulturbegegnung das wahre Feld und die große Triebkraft aller Geschichte."

Anverwandlung des importierten Kulturgutes beinhaltet, das die aufnehmende Gemeinschaft mit der eigenen Kultur in einer Weise zusammenfügt, dass insgesamt etwas Neues entsteht. Gemeint ist damit nicht allein der Fluss von Ideen, also das, was als Gegenstand der Einfluss- und Ideengeschichte gilt, oder eine durch vielfältige Medien vermittelte Wissenskultur, sondern – und für das Mittelalter von besonderer Relevanz – auch der Transfer materieller Kulturgüter und sozialer sowie politischer Institutionen.

Dem ist gleichbedeutend eine Wirkungsgeschichte an die Seite zu stellen, die nach den Gründen und den Folgen der Übertragung fragt, sodass allgemeine Aussagen über Kulturtransfer im Rahmen einer übergeordneten Systematik möglich werden. Als ein weiterer Aspekt ist schließlich die Untersuchung von Trägergruppen und Transfersystemen einzubeziehen, die sich mit der Funktion und Wirkungsweise unterschiedlicher Typen von Transfermedien bzw. -institutionen befasst. Erst die Synopsis aller Teilschritte (Rezeptionsverlauf, Transferkausalität, Vermittlungstypen) garantiert einen soliden Beitrag zur historisch vergleichenden Kulturgeschichte. Die Analyse bloß eines Aspektes bleibt dagegen nur bedingt erklärungsmächtig. Beispielsweise besagt eine Liste potentieller Kulturvermittler, wie eine jüngst erschienene Prosopographie skandinavischer Reisender in Europa zwischen 1000 und 1250 verdeutlicht, die sich allein mit dem norwegischen Erzbischof Eysteinn von Niðaróss als Träger des Kulturtransfers näher beschäftigt, noch nichts über tatsächlich verlaufene Transfergeschehen oder mögliche Auswirkungen aus, sondern stellt lediglich eine Grundlage für den Nachweis von Realbegegnungen dar.[35]

Die Darstellung eines Transferprozesses geht – wie bereits Johannes Paulmann[36] hervorhob – grundsätzlich vergleichend vor, da die Eigenschaften und Funktionen des transferierten Kulturgutes sowohl in der Sender- wie in der Empfängerkultur zu untersuchen sind. Doch lassen sich nicht nur die erkannten bzw. zugeschriebenen Bedeutungen eines Kulturgutes an seinem Ursprungs- wie an seinem Bestimmungsort auf Umdeutung und Funktionswandel hin vergleichen, sondern die Fragen nach der Motivation, den Folgen, dem Nutzen und den Vermittlungsformen von Kulturtransfer bilden selber eine potentielle Vergleichsmenge, aus der sich Typologien gewinnen und Rückschlüsse über Strukturen in der Entwicklung verschiedener Gesellschaften ziehen lassen. Eine solche Forschung, die man mit Theda Skocpol und Margaret Somers „comparative history as the contrast of contexts“[37] nennen möchte, analysiert Prozesse, deren Schlussfolgerungen ebenfalls Gegenstand makrokausaler Vergleichsuntersuchung und historischer Generalisierung werden. Sie ist daher durchaus eine prozess- und vergleichsorientierte Untersuchungskategorie und grenzt sich keineswegs von der

35 Vgl. die Biogramme der Reisenden bei *Waßenhoven*, Skandinavier (2006), 149–358 bzw. die Fallstudie zu Eysteinn (Øystein) ebd., 105–139.

36 *Paulmann*, Internationaler Vergleich (1998), 681.

37 *Skocpol / Somers*, Uses (1980), 178; mit Bezug auf John Stuart Mills ‚Method of Agreement' bzw. ‚Method of Difference' vgl. ebd., 181–183. Vgl. auch *Geary*, Vergleichende Geschichte (2001), 33.

strukturorientierten, vergleichenden Sozialgeschichte ab, wie manche meinen, sondern kombiniert beide Orientierungen – die Prozess- sowie die Strukturgeschichte – aufs Beste.

Transfer, Austausch und Kontakt

Obschon Teil der allgemeinen Austauschbeziehungen von materiellen und ideellen Kulturgütern zwischen divergenten Kulturarealen, stellt der Kulturtransfer einen Sonderfall dar. Denn während der Austausch sich als bilateraler oder multidirektionaler Güterfluss zwischen zumeist unmittelbar benachbarten Kulturarealen erweist, den eine gewisse Reziprozität und Interdependenz auszeichnet, deckt der Kulturtransfer lediglich einen bestimmten Ausschnitt derart komplexer Interaktionen ab. Dennoch werden Kulturaustausch und Kulturtransfer oft in einem Atemzug genannt, als ob es sich um austauschbare Größen handelt.[38] Schaut man jedoch genauer hin, so erkennt man, dass beide Begriffe Unterschiedliches meinen und keine Synonyme sind.

Man kann die Begegnung, den Kontakt und den Austausch zwischen Kulturen als Akzidenzien auffassen, als Formen des Zufälligen, Wechselnden und Veränderlichen, die uns ständig umgeben – multidirektional, diffus, wiederkehrend, teils auch unverbindlich in ihrer Art. Kulturaustausch mag sich in einem Fall über längere Zeit hinziehen und gegebenenfalls Beziehungen entwickeln, in einem anderen aber von kurzer Dauer sein, ohne dass damit etwas über seine Nachhaltigkeit oder die Wirkung ausgesagt sein soll, die ihrerseits nicht an die Zeit gekoppelt ist. Da es hierbei also nicht zwingend um feste Beziehungen geht, kann man auch schwerlich behaupten, dass Austauschprozesse unbedingt Phänomene der ‚longue durée' und kurzfristigen Transfers deshalb überzuordnen seien.

Die Vorstellung vom Transfer bezieht sich demgegenüber auf ein gewolltes, absichtsvolles und vernunftgeleitetes Unternehmen – ein Vorgang, bei dem Dinge ihren Ursprungsort verlassen und an einen Bestimmungsort gelangen. Hierbei überschreiten offenbar nicht beliebige, sondern bestimmte Güter die Grenzen von Kulturarealen, nämlich solche, denen eine transkulturelle Bedeutung und eine zweckorientierte Nachfrage zukommt. Diese Vorauswahlkriterien sorgen im Verbund mit den kulturellen Eigenschaften des transferierten Kulturgutes für eine leichtgängige und dauerhafte Anpassung an die neue Umgebung bzw. seine Übertragbarkeit von einem Ursprungsort in andere Bestimmungsareale. Im Unterschied zum Austausch erweist sich das Transfergeschehen damit als unilinear und induziert, also nicht reziprok und weniger komplex. Der Vorgang bleibt objektbezogen und ist daher sporadisch bzw. sprunghaft in seiner Art, ohne Selbstlauf oder Wiederholungsautomatismus; mit anderen Worten: Austausch zwischen A und B findet einfach statt. Aber x wird von A nach B

38 *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 9; 13. Ähnlich so auch bei *Becker / Bulach / Müller*, Wissenstransfer (2007), 230; 233.

transferiert, weil in B bewusst wurde, dass x in B nicht vorhanden ist und dort von Bedeutung sein kann.

Zwar besitzt der Transfer eine Entwicklungspotentialität zum Austausch und impliziert bei Gesellschaften divergenter Kulturareale, die ansonsten kaum Berührungspunkte aufweisen, eine indirekte kulturelle Annäherung, wenn diese ein und dasselbe Kulturgut aufnehmen. Doch eine lineare Annäherung von Kulturen oder gar deren Vermischung garantiert der Transferprozess nicht per se, noch ist seine Wirkung auf das kulturelle Gedächtnis vorhersagbar. In der Analyse hat man es daher stets mit zwei unterschiedlichen Phänomenen zu tun. Wissenschaft arbeitet auch hier mit Dichotomien. Wo sie dies nicht mehr tut, läuft sie Gefahr, ihre Kategorien zu verlieren.

Während Untersuchungen zum Kulturaustausch vorrangig die Komplexität kultureller Kontakte anhand bestimmter Kulturbereiche behandeln, bieten die Merkmale des Kulturtransfers andere Einsichten und neue Möglichkeiten der Akzentsetzung. So lässt sich etwa problematisieren, warum einige Kulturgüter dem Transfer unterliegen und andere dagegen nicht. Es fragt sich, ob diese bestimmten Kulturarealen entstammen und was die Auswahlkriterien, was die Gründe für die Entnahme im Einzelfall sind. Auch gilt es, den Übernahme- und Anpassungsprozess auf seinen gewollten (Akkulturation) bzw. erzwungenen Charakter (Assimilation) hin zu befragen, weil sich aus sozialen Reaktionen Erkenntnisse auch über die Integration respektive Desintegration der Kulturen ergeben können und Aussagen zu Konstituenten der kulturräumlichen Herausbildung Europas im Mittelalter.

Um den Preis der Aufgabe unscharfer Deutungen über kulturelle Austauschprozesse vermag die Engführung auf den Kulturtransfer in der Tat lineare Entwicklungsgrundlagen des kulturellen Wandels aufzuzeigen und kann daher sowohl konkrete Angaben zu dessen Bedingtheit als auch Begründungen zur Notwendigkeit seines Eintritts liefern, selbst wenn gewisse Bedenken hinsichtlich der vorgenommenen Beschränkung eingeräumt werden müssen. Vereinfacht ausgedrückt, beschreibt der Kulturtransfer als die unilineare Version eines multidirektionalen Austausches den Weg von Gütern, Wissen und Handlungen aus einer Kultur in eine andere und gelangt dabei zu Aussagen über die soziale Wirkmacht von Kulturimporten, über die jeweiligen Vermittlungsinstanzen und die Trägerschichten. Hierbei gilt es, zwischen dem Transfergeschehen und der Wirkungsanalyse zu differenzieren. Denn während der Transfer als eine Bewegung von A nach B (linear) beschrieben wird, kann die Auswirkung in der Zielkultur gegebenenfalls sehr wohl dynamisch und exponentiell steigend oder auch sprunghaft sein bzw. gegen Null tendieren.

Obgleich also Transfer und Austausch Verschiedenes meinen, lassen sich aus der Betrachtung von Kulturkontakt, wie sie beispielsweise Urs Bitterli im Kontext der neuzeitlichen Kolonialismusforschung anstellt, doch Rückschlüsse auch auf das Transfergeschehen ziehen. Bitterli unterscheidet vier allgemeine Typen der Kulturbegegnung in aufsteigender Verdichtung: a) die einmalige und gelegentliche Kulturberührung, b) den aufgrund von Repression oder Ablehnung erfolgten Kulturzusammen-

stoß, c) die aufgrund einer machtpolitischen Situation für beide Kulturen vorteilhaftere ‚Zusammenarbeit' im Sinne einer Kulturbeziehung und d) schließlich die aus Akkulturationsprozessen hervorgehende enge Kulturverflechtung.[39]

Der Kontakt respektive der Austausch zwischen distinktiven Kulturen weist also eine Palette an Begegnungsmöglichkeiten mit unterschiedlicher Dauer und Reichweite, Wirkungen und Konsequenzen auf, die bei Peter Burke[40] als Akzeptanz bzw. Abwehr und Segregation aufgezeigt sind. Es stellt sich nun die Frage, ob eine solche Typologisierung auch auf das europäische Mittelalter übertragbar ist und ob sie sich in ähnlicher Weise für das Transfergeschehen entwickeln lässt. Tatsächlich wird man für Europa im Mittelalter alle Typen der Kulturbegegnung vertreten sehen. Auch hier lassen sich Fälle unschwer benennen, bei denen der Transfer eines bestimmten Kulturguts, vermittelt durch Individuen oder Personenverbände, auf Abwehr gestoßen ist und zur Abspaltung der Rezipientengruppe von der Mehrheit der Kulturträger einer Gemeinschaft geführt hat. Gleichfalls lassen sich Beispiele dafür aufzeigen, dass die Wirkung eines Kulturtransfers sich zur Dynamik entfaltet, die eine Erhöhung der Rezeptionsbereitschaft in der Zielkultur und eine Öffnung für weitere Transferprozesse herbeiführt. Beobachten kann man dies etwa beim Transfer der lateinischen Historiographie nach Skandinavien, wo eine Sequenz sich verdichtender Transferprozesse vorliegt, die in einer Kulturbeziehung resultiert und sich als Akkulturationsprozess beschreiben lässt.

Im Verhältnis der byzantinischen Welt mit den sie umgebenden Kulturen überwiegt wahrscheinlich die Kulturbeziehung, denn weder zu Italien noch zu seinen nördlichen, geschweige denn östlichen Nachbarn unterhielt Byzanz bloß gelegentliche Kontakte. Alle diese Begegnungen waren intensiv. Die Fülle manifester Akkulturationen ist hier augenfällig. Sie führten aber, mit wenigen Ausnahmen, nicht zu einer Kulturverflechtung. Als ein solcher Sonderfall hat möglicherweise die Venezianisierung von Inseln in der südlichen Ägäis zu gelten.

Doch gab es auch ephemere Kulturberührungen, etwa zu Nordeuropa und Skandinavien, sowie Konfrontation und Ablehnung in nicht geringem Umfang, schließt man die Auseinandersetzungen etwa mit der nomadischen Welt des nördlichen Schwarzmeergebietes, mit dem donaubulgarischen Reich oder der jungen Kiever Rus' vor ihrer Christianisierung mit in die Betrachtung ein. Diese Art der Begegnung änderte sich jedoch im Zuge wechselnder Kontaktphasen mit der Zeit. Auch die Beziehung zwischen Byzanz und den ‚Franken' war nicht immer durch Kulturzusammenstoß charakterisiert,

39 *Bitterli*, Wilde (1976), 81–83; *Ders.*, Alte Welt (1986). Der Begriff ‚Akkulturation' wird recht unterschiedlich definiert. Verwiesen sei an dieser Stelle auf *Barzen / Bulgakova / Güntzel*, Kontakt und Austausch (2008), 205f. und *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (2005), 130f., der ‚Akkulturation' als einen Erlernungs- und Aneignungsprozess ansieht. *Lübke*, Germania Slavica (2007), 189, versteht ‚Akkulturation' als die freiwillige, ‚Assimilation' als die erzwungene Form kultureller Annäherung.

40 *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 28–34.

auch wenn die Entfremdung zwischen Ost- und Westkirche groß blieb. Eine auf Kooperation beruhende Kulturbeziehung bestand in den meisten Fällen und zwar sowohl zwischen Byzanz und Italien als auch zwischen Byzanz und der slavischen Welt.

Aus Kulturbeziehung und -berührung resultierende Akkulturationsprozesse bieten somit auch Ansätze zu einer Typologie des Transfergeschehens, das nach verschiedenen Bedingungen oder Merkmalen befragt werden kann. So bedarf es etwa einer genaueren Begründung, warum beispielsweise im byzantinisch-italienischen Verhältnis der Transfer von Kulturgütern hauptsächlich aus den Bereichen Wirtschaft (Handel) und sozialer Organisation – ab dem 14. Jahrhundert auch in den *litterae* – zu beobachten ist, während im byzantinisch-slavischen Verhältnis der Transfer aus Religion, Architektur, Kunst und Schrift überwiegt. Darüber hinaus stellen sich Fragen hinsichtlich der Häufigkeit, mit der ein Kulturgut unter Umständen transferiert wird, ebenso zur unterschiedlichen Dauer von Transferprozessen und sicherlich auch zur Motivation des Transfers selbst. Mit Bezug auf den Integrationsprozess wäre es von erheblicher Bedeutung, diese Verhältnismäßigkeiten für das europäische Mittelalter zu bestimmen.

Standpunkte, Legitimation und Reichweite

Häufig werden Untersuchungen zum Kulturtransfer als eine Methode eingeführt, die zur Erklärung der neuzeitlichen Annäherung der Kulturen Europas und ihrer wechselseitigen Durchdringung dient. Hintergrund für diese naheliegende Annahme ist in der Regel die als europäischer Einigungs- respektive Erweiterungsprozess wahrgenommene Überwindung der Teilung Nachkriegseuropas – im Grunde zwei parallel laufende, aber unterschiedliche Entwicklungen – sowie der rezente Wandel nationaler Identitäten und des Nationalstaates.[41] Dessen offenkundige Persistenz findet hierbei jedoch ebenso selten Aufhellung wie die antagonistische Entfaltung von Regionalismen, die im Europa ‚nach 1989' neue Peripherien und Zwischenräume sowie Inseln des Nationalismus hervorgebracht haben. Zweifel sind daher angebracht, ob die Methode im vollen Umfange wird leisten können, was sie verspricht, und ob ihr das zugedachte Ziel tatsächlich inne wohnt.

Die Vorstellung von der ‚Einheit europäischer Kultur' und das implizit immer mitgedachte Zerrbild eines „konstruierten, als Gegenteil konzipierten Anti-Europa"[42] haben aber etwas ausgesprochen Containerhaftes an sich, denn, wie bereits Robert Bideleux befand: „[I]n der Tat gibt es keine allgemein anwendbaren Kriterien der ‚Europäität'".[43] Vor allem blendet sie die Vielfalt Europas und seine – aus historischer Sicht – fraktale

41 Einen umsichtigen Einstieg in den Diskurs zum Europa der Regionen bieten *Bideleux*, Europakonzeptionen (2003), 89–111, sowie *Giordano*, Interdependente Vielfalt (2003), 113–135, und *Szücs*, Drei historische Regionen (1990).

42 *Giordano*, Interdependente Vielfalt (2003), 115.

43 *Bideleux*, Europakonzeptionen (2003), 92.

Zusammensetzung aus, auch dass an der Peripherie dieses Kontinents kulturelle Übergangs- bzw. Kontaktzonen bestehen und – je weiter in der Vergangenheit zurück, desto mehr – (auch in seiner Mitte) bestanden, die eine größere Affinität zu den jeweils anliegenden distinktiven Kulturräumen aufweisen, als zur gedachten und abendlandszentrierten Einheitskultur. Das europäische Mittelalter weist demnach viele Peripherien und wohl auch mehrere Zentren auf, manchmal selbst innerhalb nur eines Kulturraumes, wie David Abulafia am Beispiel von Süd- und Norditalien verdeutlicht.[44]

Zwar leuchtet jener mediävistische Standpunkt ein, der darauf verweist, dass es für die vielen verschiedenen Kulturregionen des europäischen Mittelalters nur „einige wenige verbindliche Grundlagen für eine gemeinsame Weltdeutung" gegeben hat, nämlich „Bibel, Patristik, klassische lateinische Antike",[45] wie andererseits der Anspruch der Kirche, „in ihrer Gesamtheit (…) *res publica* zu sein", nicht von der Hand zu weisen ist; doch erfasste das Bestreben, „dauerhaft Herrschaftsregionen zusammenzuführen, (…) immer nur Teilräume und nie das Ganze".[46] Eine exklusive Kopplung an das antike Erbe und die Fokussierung auf das lateinischsprachige Imperium Romanum grenzt den Europabegriff eben auf das sogenannte Alt-Europa ein, sodass sich die Frage aufdrängt, wie sich die übrigen Großregionen Neu-Europas, in Sonderheit Norddeutschland, Polen, Skandinavien und die Rus', hierzu verhalten. Die Antwort Robert Bartletts jedenfalls, der dieses Verhältnis als eines von aggressiven, expansionistischen und zudem rassistischen Kolonisatoren gegenüber Assimilierten beschreibt und der die ‚Europäisierung Europas' erst dort erkennt, wo eine mehr oder weniger erzwungene Anpassung Raum greift,[47] bleibt dabei ebenso unbefriedigend und undifferenziert wie jener Standpunkt, von dem man – wie Peter Moraw – zu der Auffassung gelangt, „Nord- und Osteuropa blieben in vieler Hinsicht hinter der Mitte zurück, wie diese hinter dem Süden und dem Westen".[48] Die hier implizierte und oft kritisch hinterfragte Relation von Fortschritt (Westen) und Rückständigkeit (Osten), die viel adäquater durch den Begriff der Ungleichzeitigkeit im Koselleck'schen Sinne der Systemsystematik – „Verschiedene Systeme zeitigen zugleich verschiedene Zeiten"[49] – wiederzugeben ist, hat offensichtlich wenig mit einer angemessenen Begriffsbildung zu Europa zu tun (allenthalben zum Mittelmeerraum), viel dagegen mit einem spezifischen Eurozentrismus (lateinisches Christentum) und einem überdehnten Legitimationsbezug auf Traditionen der römischen Welt bzw. einer Deutung der europäischen Geschichte allein aus ihnen heraus.[50]

---

44 *Abulafia*, Introduction (2002), 7f. Vgl. auch *Jordan*, European Culture Area (1996), 18–25; 411–418. *Vogt / Sokol / Ociepka*, Peripherie (2009).

45 *Kugler*, Graduiertenkolleg Kulturtransfer (2008), 1. Dem wiederspricht *Bartlett*, Making of Europe (1993), 308–311.

46 *Schmidt*, Raumkonzepte (2002), 87; vgl. auch ebd., 105.

47 *Bartlett*, Making of Europe (1993), 236–242; 269–291; 306–311.

48 *Moraw*, Europa (2006), 9.

49 *Koselleck*, Zeit (2002), 334. Vgl. auch *Ders.*, Vergangene Zukunft (1979).

50 Einen forschungsgeschichtlichen Überblick zum Europabegriff und den Grenzziehungen bietet *Herbers*, Europa (2007), 21–37. Zur Begrifflichkeit von ‚Alt-Europa' vgl. *Halecki*, Europa

Auch werden die kulturellen Transferprozesse nicht immer als ein bedingter Reflex auf die neuzeitliche Konstruktion Europas und laufende Globalisierungsschübe aus Wirtschaft, Wissenschaft und Politik aufgefasst, sondern kulturalistisch neu interpretiert: „Europa war und ist", so jedenfalls glauben Thomas Fuchs und Sven Trakulhun, „ein durch permanente Kulturtransfergeschehnisse entstandenes und entstehendes politisches und soziales Gebilde".[51] Nota bene – nicht mehr soziales oder ökonomisches Handeln und politische Geschehnisse sind es demnach, die distinktive Kulturformen vorgeben. Zum Movens der Geschichte wird vielmehr die Kulturbegegnung erhoben, wenn es heißt, dass sie „das wahre Feld und die große Triebkraft aller Geschichte"[52] sei.

Mit Blick auf Europa geht es dabei oft nur um den Nachweis der Vielfalt und Einheit dieses Kontinents in kultureller Hinsicht für das 18. bis 20. Jahrhundert. Der damit einhergehende Mangel an Tiefenschärfe spiegelt sich in einer bemerkenswerten Sorglosigkeit im Umgang mit und der fehlenden Hinterfragung von Begriffen (Globalisierung, Kultur, Kulturbegegnung, Identität) wider, was sich mitunter in Banalitäten und Halbwahrheiten der Art äußert, dass gesellschaftliche Entwicklung ohne Kulturbegegnung nicht möglich sei. Es fragt sich aber, was darunter zu verstehen ist. Auf der Suche nach neuen Ideen in theoriearmer Zeit wird der Schwenk zum Transnationalen so bedenkenlos mit Effekten des Globalisierungs- und des europäischen Einigungsprozesses legitimiert, ganz so, als ob die außereuropäische Geschichtsschreibung und die verschiedenen Regionalwissenschaften ihre Existenz der letzten Epochenwende verdankten und nicht bereits im universalistischen Denken des frühen 19. Jahrhunderts verankert waren, ablesbar etwa am Diffusionismus und Evolutionismus.

In Bezug auf die außereuropäische Geschichte und auf das seit der Frühen Neuzeit intensivierte Verhältnis Europas zu einer kolonisierten Welt nähert sich die Kulturtransferforschung damit entweder zusehends den poststrukturalistischen Postcolonial Studies an oder geht in die ebenso junge wie perspektivarme Verflechtungsgeschichte über, der es darauf ankommt, die „Geschichte der Anderen" zu rekonstruieren und „gegen die Tendenz eurozentrischer *master narratives* zu den Stimmen der Kolonisierten"[53] zurückzufinden. Sollte die ‚histoire croisée', die sich doch als historiographisches Instrument der Erfassung transnationaler Phänomene und als Garant der „Überwindung des methodischen Nationalismus"[54] ins Gespräch bringt, sich aber tatsächlich mit dem postkolonialen Produkt des Eingewobenseins fremder und hegemo-

(1957), VIIf.; 17–21 sowie *Zernack*, Osteuropa (1977), 27, und *Borgolte*, Perspektiven (2001), 17–23. Grundlegend sind *Pirenne*, Mahomet (1937), und *Dawson*, Making of Europe (1932). Die Anwendung der Denkfigur ‚Rückständigkeit' für Osteuropa beleuchten kritisch u. a. *Baron*, Weber Thesis (1970), 321–336; *Nolte*, Zur Stellung Osteuropas (1980), 161–197; *Hildermeier*, Privileg (1987), 557–603; *Goehrke*, Transformationschancen (2000), 653–741.

51 *Fuchs / Trakulhun*, Kulturtransfer (2003), 9.

52 *Fuchs / Trakulhun*, Kulturtransfer (2003), 9.

53 *Trakulhun*, Bewegliche Güter (2007), 78.

54 *Werner / Zimmermann*, Vergleich (2002), 608; vgl. ebd., 609.

nialer Kulturelemente begnügen wollen, muss sie sich fragen lassen, wozu ein derartig begrenzter Ausschnitt nützen soll, von der Erfüllung scheinbarer Korrektheiten des Politischen einmal abgesehen.

Dieser Umdeutung entspricht eine geänderte Auffassung von dem, was Geschichtsschreibung leisten und was sie bleiben lassen sollte. Ging es der historischen Komparatistik noch um die Überwindung der überkommenen Nationalgeschichtsschreibung und sicherlich auch um eine Kritik am Historismus, so wird dieser sinnvolle Ansatz zwar durch den Mainstream der Kulturtransferforschung fortgeführt. Unter dem Einfluss der neuen Kulturgeschichte (Ute Daniel, Doris Bachmann-Medick) hat sich die Forschungsagenda zum Kulturtransfer jedoch zugespitzt und ist verschiedentlich gegen die vergleichende Geschichtswissenschaft in Stellung gebracht worden, dergestalt dass – mit Michael Werner und Bénédicte Zimmermann gesprochen – nun von der „Überwindung nationalgeschichtlicher Sichtweisen in der historischen Sozialwissenschaft“[55] die Rede ist. So auch von Sven Trakulhun, der sich explizit gegen eine strukturorientierte Makroperspektive der deutschen Gesellschaftsgeschichte der Nachkriegszeit wendet, deren Kulturenvergleich er seine Auffassung vom Kulturtransfer entgegenhält: transkultureller Vergleich versus interkulturelle Transferforschung.

Die Einführung dieser pointierten Form von Transferforschung als historische Methode zur Untersuchung von Beziehungen zwischen divergenten Kulturen mündete Ende der 90er Jahre in eine scharfe Debatte zwischen den Protagonisten dieser vermeintlich neuen Herangehensweise und Vertretern der Wirtschafts- und Sozialgeschichte, obgleich dieser Konflikt, angesichts des sozialgeschichtlichen Interesses, das noch in den frühen Texten der Transferforscher aufscheint, nicht angelegt zu sein schien.[56] Zwischen den divergierenden Standpunkten suchte Matthias Middell zu vermitteln. Er griff dabei Espagnes grundsätzliche Kritik am komparativen Ansatz auf, dass nämlich die historische Komparatistik einen rein kontrastiven Vergleich zweier statisch gedachter, zumeist nationaler Einheiten konstruiere, und wies darauf hin, dass die Kritik der Transferforscher lediglich einen sehr konservativen Zweig der Geschichtswissenschaft betreffe. Andererseits unterstrich Middell das Verdienst der Transferforschung, die gegenseitige Bedingtheit zweier Kulturräume deutlich herausgestellt zu haben.[57]

55 *Werner / Zimmermann*, Vergleich (2002), 607.

56 So meinten etwa *Espagne / Werner*, Deutsch-französischer Kulturtransfer (1985), 502: „Voraussetzung einer systematischen Bearbeitung von Kulturtransfers ist darum zum einen die sozialgeschichtliche Untersuchung der jeweiligen Ausgangs- und Rezeptionsbedingungen und zum anderen die methodische Reflexion auf die modellhaften ‚Konstanten‘ eines solchen Transfers.“

57 *Espagne*, Sur les limites (1994), 112–121. Eine fundierte Entgegnung kam daraufhin von *Haupt / Kocka*, Historischer Vergleich (1996), 34f. Vgl. auch die Reaktion von *Wehler*, Herausforderung (1998), sowie *Ders.*, Kursbuch (2001), 37f. Zur Relativierung der Kritik vgl. den im forschungsgeschichtlichen Horizont eingebetteten Überblick von *Middell*, Kulturtransfer (2000), 7–41. Vgl. bei *Geppert / Mai*, Vergleich und Transfer (2000), 96–98 sowie *Höfert*, Anmerkungen (2008), 20f.

Eine Annäherung ist also vorstellbar, da die Transferforschung ohne Vergleiche nicht auskommt und gleichfalls konstruierend zu Werke geht, wie auch Espagne einräumte.[58] Festzuhalten bleibt mithin, dass einerseits transnationale und transkulturelle Arbeiten per se noch nicht vergleichend sind und dass es andererseits ‚den Vergleich' als genormtes Standardverfahren historiographischer Operationen schlechthin nicht gibt. Der Begriff ist polysemantisch und kennzeichnet grundsätzlich intellektuelle Leistungen, die auch der Transferforscher zu erbringen hat.[59]

Auf den ersten Blick scheint Kulturtransferforschung damit kaum etwas zu bieten, was nicht seitens der Rezeptions- und Kontaktgeschichte oder von den Literaturwissenschaften, von der Soziologie, der Kultur- und der Historischen Anthropologie mit ihren Akkulturationsforschungen, aber eben auch von den Geschichtswissenschaften selbst schon angesprochen, eingeführt oder erprobt worden ist. Es sei denn, sie ebnet den Weg – wie eingangs geschildert – für allgemeine und epochenübergreifende Fragestellungen mit der Perspektive für prozess- und vergleichsorientierte Analysen, die einer strukturgeschichtlichen Synthese zuarbeiten. Denn differenzierte Erkenntnisse über die Verhältnisse aufeinander bezogener Kulturräume lassen sich abschließend nur durch die Inbezugsetzung zugrunde liegender Transferprozesse gewinnen. Ein solch prozessbasierter Kulturenvergleich mag aus der Perspektive eines Mediävisten leichter ins Werk gesetzt werden können, weil er den Konflikt zwischen historischer Komparatistik und Transferforschung mehr aus der Distanz erlebt und eigene Vorstellungen zur Transferanalyse ungehinderter entwickeln kann.

Kulturareale und Sinnordnung

Wenn auch die Kulturtransferforschung bei ihrer Vergleichsanordnung mit weniger Vorannahmen als die historische Komparatistik auskommen mag, so greift sie doch wie diese auf Konstruktionen zurück, vor allem bezüglich von Kulturarealen und Grenzen, ohne die Transfer nicht gedacht werden kann. Daher benötigt sie, wie von Jürgen Osterhammel bereits für transkulturell vergleichende Studien gefordert, ein Modell zur Unterscheidbarkeit von Kulturen bzw. kulturellen Räumen.[60] Weil Kulturtransfer die Übertragung von Gegenständen, Symboliken, Ideen oder Institutionen von A nach B meint, die Räumlichkeit mithin seine Voraussetzung ist, hat eine Bestimmung von ‚Kulturraum' bzw. ‚Kulturareal' vorauszugehen. Das Kulturareal ist – einfach ausge-

58 *Espagne*, Kulturtransfer (2000), 60.

59 *Geppert / Mai*, Vergleich (2000), 104f.; *Middell*, Kulturtransfer (2000), 36; *Haupt / Kocka*, Historischer Vergleich (1996), 9.

60 *Osterhammel*, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft (1996), 298f. Dieses Problem scheint sich für die vergleichende Literaturwissenschaft nicht in gleicher Weise zu stellen. Jedenfalls kommt *Jordan*, Welche Grenzen (1995), 47f., zu der Schlussfolgerung: „Grenze als ein signifikantes Element von Komparatistik geht nicht in einer Theorie auf."

drückt – offensichtlich durch Merkmale definiert, die zur Differenzierung einer Kulturform von umliegenden Formen beitragen.

Dass bei der Auswahl entsprechender Modelle auf die literaturwissenschaftlich geprägte Raumkonzeption des ‚transfert culturel' nicht zurückgegriffen werden kann, leuchtet ein. Denn dieser Erklärungshorizont reflektiert – wie Bernd Kortländer und Michael Werner verdeutlichen – die Interessenlage der Moderne, fokussiert auf den neuzeitlichen Nationenbegriff des 18. bis 20. Jahrhunderts und nimmt vielfach das Individuum als Vermittler oder Rezipienten ins Visier.[61] Man kann nicht umhin, festzustellen, dass es sich hierbei um eine Begriffsbildung handelt, die der philologischen, nationalsprachlichen Orientierung verhaftet bleibt.

Zurückhaltung ist gleichfalls bezüglich der Verwendung von Kriterien geboten, die insbesondere der Legitimationsrhetorik mittelalterlicher Quellen zugrunde liegen, wie der Fall des serbischen Geschichtsschreibers und Erzbischofs Danilo II. (gest. 1337) illustriert, dem daran gelegen war, serbische Eroberungszüge nach Griechenland als Bürgerkrieg in Griechenland darzustellen.[62] Da Sprache, Ethnizität und andere Merkmale von ihm hierbei heruntergespielt werden, ergibt sich ein Kulturraum, bei dem das wichtigste Kriterium die Kirchen- und Konfessionszugehörigkeit ist. Das aber ist irreführend. Denn würde man allein die Religion oder gar die Raumpolitik der Kurie bzw. der Ostkirchen als Kriterium zur Bestimmung und Analyse der verschiedenen Kulturareale Europas heranziehen, dann ließe sich im Mittelalter zwar sicher zwischen lateinischen, byzantinischen, islamischen und heidnischen Kulturkreisen unterscheiden, nicht jedoch zwischen den sie konstituierenden Kulturarealen, etwa der russischen und byzantinischen Kultur.[63]

Man würde heute allerdings nicht ernsthaft behaupten, dass das mittelalterliche Serbien, Byzanz und Altrussland einen einzigen Kulturraum ausmachten, nur weil sie der orthodoxen Christenheit zugehörten. Analoges gilt selbstredend für die Zugehörigkeit von Polen, Ungarn, Kroatien und Italien zur lateinischen Christenheit. Hiervon unbestritten jedoch bleibt, dass die unterschiedliche Zugehörigkeit slavischer Großgruppen zur lateinischen respektive orthodoxen Christenheit, die ihren Ausgang mit der

61 *Kortländer*, Begrenzung (1995), 6–8; *Werner*, Maßstab (1995), 27–30.

62 So haben Danilo und sein Schüler die Feindschaft zwischen dem serbischen König Stefan Uroš II. Milutin (geb. 1253, gest. 1321) und Michael VIII. Palaiologos (geb. 1224, gest. 1282) vor dem Hintergrund des Konzils von Lyon (1274) und der ‚verräterischen' Union zwischen Lateinern und Griechen beschrieben, die Freundschaft des Königs mit Andronikos II. Palaiologos (geb. 1259, gest. 1332) aber vor dem Hintergrund der Wohltaten und Stiftungen des Serben in Byzanz. Schließlich wird mit Bezug auf die Beinahe-Übergabe Thessalonikis anno 1334 an den serbischen König Stefan Uroš IV. Dušan (geb. 1308, gest. 1355) behauptet, dass griechische Bürger schon dessen Vater Stefan Uroš III. Dečanski (geb. 1285, gest. 1331) wegen seiner Christus liebenden Art in ihr Land gebeten hätten. Die serbischen Truppen in Griechenland seien, obgleich Söhne einer anderen Nation, also keine fremden Besatzer gewesen. Vgl. Königsbiographien. Ed. *Hafner*, 153; 173–179; 243; 267; *Solov'ev*, Zakonodavstvo (1928).

63 *Schmidt*, Raumkonzepte (2002), 100–105.

Zerschlagung des avarischen Khanats durch Karl den Großen einerseits und mit Einführung der Glagoliza bzw. Kyrilliza sowie des Griechischen durch die Mission der Brüder Kyrill und Methodios andererseits genommen hatte, ihre kulturellen Identitäten und Orientierungen auf Dauer geprägt hat.[64]

Zur Unterscheidung von Kulturräumen bedarf es also sensitiverer Kriterien als desjenigen der Konfessionszugehörigkeit. Benötigt wird eine Bündelung von kulturellen Eigenschaften aus Religion, Sprache, Schrift, Recht, Wirtschaft, Verfassung und Werthaltungen, wie sie beispielsweise für die ostslavischen Stämme oder andere Großgruppen zutrifft. Bedenkt man die relativ geringe sprachliche Ausdifferenzierung von Sprachgruppen im Frühmittelalter, beispielsweise des noch im 6. Jahrhundert alle Slavinen umfassenden Gemeinslavischen,[65] so leuchtet ein, dass auch sprachliche Zugehörigkeit als Einzelkriterium zur Bestimmung eines Kulturraumes nicht ausreicht, sondern bestenfalls der Orientierung dient. So definieren etwa die Isländer ihre Region Europas, die *Norðrlǫnd*, analog zu den *regna aquilonis* bei dem englisch-dänischen Historiographen Ælnoth, über die gemeinsame Sprache (*dǫnsk tunga*) als einen Kulturraum, der wiederum in Untergruppen untergliedert ist, nach absteigender Fremdheit des Dialekts und zunehmender Ähnlichkeit des Rechts (Schweden und Dänen, dann Norweger).[66]

Als weiterführend erweisen sich hier zwei komplementäre Raumkonzepte aus der Kulturanthropologie und der Raumsoziologie. So kann das von den Ethnologen Franz Boas, Robert Lowie und Clark Wissler entwickelte Konzept des Kulturareals (‚culture area') gut der Orientierung dienen, wenn man sich dabei bewusst bleibt, dass es sich um ein heuristisches Werkzeug, um einen Hilfsgedanken (‚bon à penser') im Levi-Strauss'schen Sinne handelt, „just nice to think (…), but quite hazardous or even impossible to draw on a map".[67] Raumprägende Strukturmerkmale wurden von ihnen zu einem typischen Muster (‚culture pattern') zusammengeführt, das von Ruth Benedict zur Bestimmung kultureller Leitlinien (‚dominant drive') erweitert wurde.[68] Während sich dieses Modell an ethnologischen Vorstellungen von Kulturgemeinschaften orien-

64 *Garzaniti*, Slavia latina (2007), 257–259; 262f.

65 *Bräuer*, Slavische Sprachwissenschaft (1961), 26f.; 36–39.

66 Die Bezeichnungen datieren aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und finden sich in der ‚Eiríksdrápa' des isländischen Skalden Markús Skeggjason auf den dänischen König Erik Ejegod (Den norsk-islandske Skjaldedigtning. Ed. *Finnur Jónsson*, 450), im sogenannten ‚Ersten Grammatischen Traktat' (First Grammatical Treatise. Ed. *Hreinn Benediktsson*, 212) sowie später (13. Jh.) im Prolog von Snorri Sturlusons ‚Heimskringla' (Snorri Sturluson, Heimskringla. Ed. *Bjarni Aðalbjarnarson*, 3). Die *regna aquilonis* finden sich in Anlehnung an Adam von Bremen gleichfalls im 12. Jahrhundert in Ælnoths Chronik über den König Svend Estridsen und seine Söhne von etwa 1120 (Vitæ sanctorum Danorum. Ed. *Gertz*, 82).

67 *Schippers*, Cultures (2006), 11.

68 *Boas*, General Anthropology (1944); *Lowie*, Primitive Religion (1924); *Wissler*, Material Cultures (1914), 447–505; *Benedict*, Patterns (1950); *Graebner*, Methode (1911), 125–151; *Girtler*, Kulturanthropologie (1979), 34f.; *Eggan*, Social Anthropology (1954), 747–750; *Espagne*, Approches (2004), 214–217.

tiert, geht es der raumsoziologischen Perspektive um die räumliche Dimension sozialen und symbolischen Handelns. Im Vordergrund stehen hierbei Prozesse, die Räume entstehen oder auch wieder verschwinden lassen.[69]

Diese Vorgänge beinhalten eine materielle Komponente, also das Bauen, Errichten oder Positionieren von Markierungen in Relation zu anderen Raumausstattungen, sowie eine symbolische Komponente, die es ermöglicht, soziale Güter und Menschen als ein sinnvolles Element, als etwas Einzigartiges und Unterschiedenes jeweils raumbezogen zusammenzufassen. So prägt beispielsweise der Prozess der Christianisierung die betreffenden Kulturareale in ganz eigener Weise. Während die Transformation des heidnischen Raumes durch das Schwinden von Hügelgräbern, Brandbestattungen, Totenmasken, Grabbeigaben und ähnlichem begleitet und gleichsam der Einzug von Kirchenbauten, Kreuzformen und Grablegungen usw. festzustellen ist, manifestiert sich pari passu auch eine christlich-kirchliche Sinnordnung in neuen Netzwerken, sozialen Differenzierungen und politischen Intentionen. Die Archäologie fasst solche Hinterlassenschaften oder andere Relikte der materiellen Kultur aus frühgeschichtlicher Zeit in einer Weise auf, die – selbst ohne Kenntnis der ethnischen Zugehörigkeit der Kulturträger – Aussagen zur sozialen Raumordnung entweder in Form kulturtypologischer Bestimmung oder gesellschaftlicher Binnendifferenzierung (Status) ermöglichen.[70]

Beide Sichtweisen – die anthropologische wie die soziologische – berücksichtigen die spezifische Dialektik zwischen Raum und Mensch, die sowohl die Strukturierung des Raums durch soziales Handeln und durch Einwirken von Institutionen ins Auge fasst als auch die räumlich strukturierten Bedingungen (Geographie, Ökologie) für das soziale, wirtschaftliche und kulturelle Handeln. Wesentlich dabei ist, dass von der „dinglichen Vorstellung des Raums als Container" Abstand genommen wird und man sich, wie Hannes Siegrist und David Sugarman betonen, auf die Vorstellung einer ‚Sinnordnung' (Ernst Cassirer)[71] einlässt, die dem „Raum seinen bestimmten Gehalt und seine eigentümliche Fügung"[72] geben. Erst kommt also die Sinnfunktion, dann die Raumstruktur.

Gemeinschaften und Kulturdifferenz – Grenzen und Identität

Geht man davon aus, dass soziale Sinnordnungen auf der Kohärenz von gemeinsamen Werthaltungen und Wertsystemen, von Deutungshorizonten und Symboliken beruhen, die der Verständigung, der Vergemeinschaftung und dem Zusammenhalt dienen, so kommt es hinsichtlich der Raumbegriffe – Kulturareal und Grenze – wesentlich darauf an, wie integrativ respektive exkludierend solche Sinnordnungen angelegt sind. Den

69 *Löw*, Raumsoziologie (2001), 158; 224f.

70 *Kottmann*, Materielle Kultur (2007), 81f.; 85.

71 *Cassirer*, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1985), 102.

72 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 326. Vgl. *Siegrist / Sugarman*, Einleitung (1999), 27; *Berger / Luckmann*, Social Construction (1966).

Feststellungen jedenfalls, dass „die materielle *Ding*-Welt und die immaterielle *Sinn*-Welt“,[73] sich wie zwei verschiedene Welten verhalten, dass „die Grenze“, so Georg Simmel, „eine soziologische Tatsache [ist], die sich räumlich formt“,[74] dass Räume also sozial konstruiert werden (Hans-Dietrich Schultz) und historische Räume mit ihren Grenzen und Konnotationen zudem Produkte kognitiver Akte sind, mit denen Historiker vergangene Wirklichkeit räumlich ordnen und kartographieren (Jürgen Kocka), entspricht ein fundamentaler ethnologischer Befund: Auch die Verschiedenheit von Kultur kommt sozial zustande, wird sozial organisiert und aufrecht erhalten, ohne dass vorhandene Grenzen von den Zeitgenossen als Linie im Raum gedacht werden müssten.[75] Wie sollte es auch anders sein.

Es war Fredrik Barth, der prägnant nachgewiesen hat, auf welche Weise die soziale Konstruktion von Raum und Kultur zusammenhängen. Zugrunde lagen ihm Beobachtungen zur Persistenz von ethnischen Gemeinschaften und ihrer kulturellen Andersartigkeit. Aber nicht Feindschaft oder geographische und soziale Isolation sind für diese Beständigkeit ursächlich, wie man meinen könnte. Denn Mobilität, interethnischer Kontakt und Informationsfluss führen nicht zur Aufhebung der Verschiedenheit. Vielmehr bleiben ethnische Grenzen trotz grenzüberschreitenden Verkehrs bestehen, selbst wenn es sich dabei um feste, dauerhafte und oftmals lebenswichtige Sozialbeziehungen handelt. Mehr noch, bildet das Überschreiten von geographischen oder Statusgrenzen oftmals gerade die Grundbedingung für die Existenz solcher Beziehungen zwischen ethnischen Gemeinschaften. Dennoch bleibt die ethnische und kulturelle Unterscheidung erhalten: „Interaction in such a social system does not lead to its liquidation through change and acculturation; cultural differences can persist despite inter-ethnic contact and interdependence.“[76]

Bekanntlich gelten ethnische Gruppen als eine Kategorie der sozialen Zuschreibung, nicht als Größe biologischer Klassifikation (Rasse, Abstammung). Sie werden durch Kriterien in einer Weise definiert, wie sie auch für Gemeinschaften und soziale Großgruppen Anwendung finden kann, mit denen es Historiker zu tun haben, besonders wenn es um traditionelle Gemeinschaften der Vormoderne geht.[77] Für die Zugehörigkeit ihrer Mitglieder gilt, dass sie a) fundamentale kulturelle Werte teilen, die sich in einer erkennbaren Einheit kultureller Formen ausdrücken; b) ein Feld sozialer Kommunikation und Interaktion bilden; c) distinktive Mitgliedschaft zeigen, das heißt, dass sie sich selbst als ihrer Gruppe zugehörig erkennen und von Außenstehenden als solche anerkannt werden.

73 *Schultz*, Räume (1997), 2. Vgl. *Ders.*, Land (2000), 4–16; *Kocka*, Östliches Mitteleuropa (2000), 163f.

74 *Simmel*, Soziologie (1992), 697.

75 Unterfütterung erhält diese Auffassung sozialer Sinnordnungen durch Feststellungen der Art, dass sich für das Mittelalter keine kohärente Definition der Grenze finden lasse. Vgl. *Jaspert*, Grenzen (2007), 66–69.

76 *Barth*, Introduction (1969), 10.

77 Vgl. *Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft (2005).

Betrachtet man solch eine Gemeinschaft als kulturtragende Einheit, so stellt sich die Frage, ob es sich bei ihren Kulturformen um primordiale Erscheinungen handelt oder ob diese als ein Ergebnis der Organisation dieser Gemeinschaft bzw. als eine ihrer Implikationen zu gelten haben. Der primordiale Standpunkt wird schwer zu vertreten sein. Denn er nimmt eine feste Einheit von Kulturträger und Kulturmorphologie an und beruht auf einem Konzept, das ein spezifisches und nicht hinterfragtes Zeitkontinuum – „the nature of continuity in time of such units" – voraussetzt sowie einen Ort, dessen ökologisch-ökonomische Spezifika für die Ausprägung einer typischen Morphologie ursächlich ist, „the locus of the factors which determine the form of units".[78] Wertet man die manifeste Kulturform hingegen als das Ergebnis sozialer Tätigkeit und des sozialen Aushandelns, von Joachim Matthes als das Schaffen von „diskursiven Tatbeständen"[79] bezeichnet, dann sind ihre Elemente und deren kulturelle Eigenschaften nicht mehr an Zeit oder Ort gebunden. Sie lassen sich mit verschiedenen Personengruppen oder Bevölkerungsschichten in Verbindung bringen.

Aufschlussreich ist, dass erst die soziale Ursächlichkeit eine historische Dimension (Auffächerung) eröffnet und dass kulturelle Eigenschaften eine begrenzte Nutzungsdauer (Halbwertszeit) zu haben scheinen. So erkennt man an manifesten Kulturformen deutlich, dass die konstitutiven Elemente zu verschiedenen Zeiten unterschiedlichen Kulturarealen entnommen und angeeignet wurden: „Since the historical provenance of any assemblage of culture traits is diverse, the viewpoint also gives scope for an ‚ethnohistory' which chronicles cultural accretion and change, and seeks to explain why certain items were borrowed."[80]

Diese Feststellung aber bekräftigt nur die bekannte Tatsache, dass Gemeinschaften und ihre Kulturareale keine geschlossenen, sondern durchlässige Größen sind. Weil Gesellschaften aber durch „die Aneignung anderer Gruppen, durch Wachstum, Assimilationen und den Transfer von kulturellen Leistungen, Ideen und materiellen Gütern"[81] entstehen, ist auch keine der großen Transformationen ohne Kulturtransfer denkbar, etwa die Hellenisierung in der Antike oder gerade die Formierung Europas, mit ihren bereits im Mittelalter aufgenommenen Impulsen arabischer und asiatischer Provenienz. Sie sind das Ergebnis vielzähliger Beeinflussungen, weswegen selbst sogenannte Nationalkulturen nicht als statische Entitäten angesehen werden können.

Aufgrund ihrer sozialen Implikationen gelten Kulturformen daher als ein Mixtum compositum oder – wie man neuerdings unscharf zu sagen pflegt – als hybrid. Nota bene, es handelt sich dabei um eine ihrer Grundeigenschaften, nicht um einen Sonderfall. Wesentlich ist, dass ihr Mixtum weder unsortiert noch untrennbar durchmengt vorliegt, sondern dass sich Kulturelemente unterschiedlicher Provenienz wie Schichten ablagern oder wie Mosaiksteine aneinanderreihen. Das eben bedeutet es, wenn man

78 *Barth*, Introduction (1969), 12.
79 *Matthes*, Zwischen den Kulturen (1992), 3.
80 *Barth*, Introduction (1969), 12.
81 *Trakulhun*, Bewegliche Güter (2007), 74; vgl. *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 10f.

sagt, dass die kulturelle Form zusammengesetzt ist. Diese weist nun Elemente auf, die ihre Eigenschaften mit der Zeit verloren und deshalb anderen Platz gemacht haben, wodurch man sie bestimmten Zeiträumen und Herkunftsregionen zuordnen kann. Aus der Retrospektive betrachtet, erscheint uns dies mitunter als bloße Anhäufung abgelegter Anschauungen oder Moden. Doch handelt es sich in der Tat um ein Kompositum, um das Produkt eines sich über Jahrhunderte hinziehenden Wandlungsprozesses, dessen kulturelle Bedeutungen aus der jeweiligen Epoche heraus zu lesen sind und sich dort als weniger mehrdeutig erweisen.

Es macht daher Sinn und ist nützlich, auch hier auf eine differenzierte Sichtweise in der Analyse zu bestehen, eben weil das Transfergeschehen eine hohe Komplexität aufweist. Weder kann man – wie gezeigt – kulturellen Transfer und Austausch miteinander gleichsetzen, noch entspricht die Vorstellung der ungeordneten Durchmengung einer Kulturform den Bedingungen ihres Entstehens.

In Wirklichkeit finden zwischen zwei divergenten Kulturarealen verschiedene Transferprozesse, unterschiedliche Kulturgüter betreffend, natürlich oft zur gleichen Zeit statt. Möglich, dass sie hierbei – so Hans-Jürgen Lüsebrink – Teil größerer Zusammenhänge und von Kulturbewegungen sind, da „Kulturtransferprozesse (…) häufig nur auf den ersten Blick bipolare (oder bilaterale) Prozesse" darstellen und in vielen Fällen eben „trilateral oder mehrpolig und hierdurch von besonderer Komplexität"[82] geprägt sind.

Dies darf jedoch nicht bedeuten, dass die Trennlinie zwischen dem eigentlichen Transferprozess – nämlich der linearen Übertragung eines Kulturguts von einem Kulturareal in ein anderes Areal – und seiner notwendigen Einbettung in eine komplexere historische Realität verwischt.[83] Wenn die Transferforschung sich gegen den Vorwurf versichern möchte, sie konstruiere unter reduktionistischer Perspektive auf naive Weise distinktive Kulturräume ohne grundsätzliche Interdependenz,[84] so sollte diese Versicherung jedenfalls nicht darin münden, dass man die eigene, scharf umrissene und deutlich definierbare Analysegröße aufweicht und letztlich preisgibt.

Die Untersuchung des Transferprozesses einerseits und seine Einbettung in die historische Situation andererseits bilden unterschiedliche Abstraktionsebenen, und ein Verzicht auf das Aufzeigen der Verschiedenartigkeit von – selbst benachbarten – Kulturarealen, die zwangsläufig in einem Verhältnis zueinander stehen, müsste letztlich in dem hilflosen Konstatieren von Hybridität resultieren, ohne dass sich deren Entwicklung, die Richtung der Einflussnahme oder die Ursachen offenbarten. Dazu aber bietet die Untersuchung von Transferprozessen einen vielversprechenden Ausgangspunkt.

82 *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (2005), 138; ähnlich bei *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 11–13 bzw. bei *Herbers / Jaspert*, Grenzräume (2007), 18.

83 Vgl. etwa die ursprünglich deutliche, definitorische Abgrenzung des Transferprozesses bei *Espagne / Werner*, Deutsch-französischer Kulturtransfer (1985), 504–506, mit weiterführender Literatur ebd., Anm. 80.

84 Vgl. bei *Middell*, Von der Wechselseitigkeit (2001), 49f., und die kurze Diskussion bei *Geppert / Mai*, Vergleich (2000), 108.

Gelten solche Überlegungen zum Mixtum compositum von Kulturformen schon bezüglich normaler Entlehnungen aus angrenzenden oder mittelbar benachbarten Kulturarealen, so erst recht bei Überlagerungsprozessen infolge von Eroberung, Expansion oder revolutionärer Umwälzung, wie etwa die programmatische Umwandlung von Gotteshäusern in sowjetkommunistische Kulturhäuser durch die Bolschewiki verdeutlicht. Und das Vordringen der Rum-Seldschuken in das Byzantinische Reich illustriert am Zusammenspiel architektonischer Komponenten beispielhaft, dass die frühen Osmanen keineswegs gewillt waren, die vorgefundene Kultur zu beseitigen und durch eigene Formen einfach zu ersetzen, sondern es sehr wohl verstanden, sich der kulturellen Eigenschaften byzantinischer Repräsentationsbauten zu vergewissern, indem sie bestimmte Elemente aufnahmen, symbolisch anverwandelten und ihrer eigenen kulturellen Identität hinzufügten, weswegen man in ihren Baudenkmälern – so Robert Ousterhout[85] – heute wie in einer Legende lesen kann.

Der kulturelle Gehalt ethnischer Andersartigkeit zeigt sich dem Beobachter zumeist in zweierlei Weise: unmittelbar sichtbar an Signalen und Ritualen, an Zeichen oder Emblemen (Kleidung, Kopfputz, Haar- und Barttracht, Schmuck, Tattoo, Sprache, Web- und Ziermuster, Haus- und Töpfereiformen etc.) sowie zunächst verborgen an Werthaltungen, Wertorientierungen (Moralität, Tradition, Können) und emischen Narrativen. Die Signale und Zeichen solch interethnischer Bedeutungs- und Zuordnungssysteme sind in der Zeit austauschbar und können, wie gesagt, anderen Kulturformen entlehnt sein. Der ihnen zugrunde liegende Zweck kultureller Differenzierung bleibt jedoch unverändert erhalten. Und dass dies nicht allein eine Erkenntnis ethnologischer Beobachtungen der Moderne ist, sondern zur epochenübergreifenden Grundausrüstung jedweder Fremdbetrachtung gehört, bestätigen sowohl die Barbarenrezeption Herodots als auch die frühen Berichte arabischer Geschichtsschreiber und europäischer Asienreisender, die allesamt viel Sorgfalt auf die Beschreibung äußerlicher Kulturmerkmale verwandten, um die Distinktion ethnischer Gruppen daheim besser vermitteln zu können.[86]

Wenn aber die kulturellen Inhalte nach den Regeln einer gegebenen Gemeinschaft im Sinne der Rational Choice-Theorie aushandelbar und in Teilen auswechselbar, das heißt variabel sind und das Differenzieren anhand kultureller Merkmale die Konstante ist, dann dient das Aushandeln kultureller Formen primär der Aufrechterhaltung ethnisch-kultureller Distinktion (Identität).[87] Das kulturelle Substrat (Zweck, Form, Ästhetik) tritt

85 *Ousterhout*, Ethnic Identity (1995), 49.

86 Herodot, Historien. Ed. *Feix*. *Nippel*, Griechen (1990). *Göckenjan / Zimonyi*, Orientalische Berichte (2001). Drei Texte. Ed. *Dörrie*, 125–202. Giovanni di Pian di Carpine, Storia. Ed. *Menestò / Lungarotti*. Mission of Friar William. Ed. *Jackson / Morgan*. Zur Funktion „merkmalshafter Andersartigkeiten" vgl. *Matthes*, Zwischen den Kulturen (1992), 5, zur Funktion interethnischer Bedeutungssysteme *Schlee*, Wie Feindbilder entstehen (2006), 76–81; 91–93.

87 Gleich vielen Anthropozentrismen, die die Weltsicht des Menschen und die soziale Ordnung der Dinge bestimmen, scheint auch hier eine Übertragung bzw. Nachbildung von Mechanismen zur

in seiner Bedeutung somit hinter die Grenzziehungsfunktion zurück: „The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses."[88] Und das ist das eigentliche Faszinosum.

Diese Feststellungen über die Persistenz ethnisch-kultureller Unterscheidung und über das aus langer Sicht ständige Aushandeln der Kulturform zum Zweck sozial-kulturell-räumlicher Begrenzungen – von Fredrik Barth auf die griffige Formel vom ‚Boundary Maintaining Mechanism' gebracht – unterstreichen im Übrigen die bekannte Tatsache, dass Kulturformen eine wesentliche und dauerhafte Funktion bei der Erstellung bzw. Aufrechterhaltung von Identitäten sozialer Großgruppen und Gemeinschaften ausüben: „Ethnic groups only persist as significant units if they imply marked difference in behaviour, i. e. persisting cultural difference."[89] Der Mensch ist eben ein gruppenbildendes Wesen und kulturelle Differenzierung – das verdeutlichen auch soziolinguistische Untersuchungen über Zweisprachigkeit (Diglossie), Sprach- und Dialektentwicklung[90] – trägt eben nicht einfach zur Gruppenidentität bei, sondern ist ihre notwendige Voraussetzung, indem sie das Sozialverhalten nach innen (verstärkend, regulierend) und nach außen (abgrenzend) prägt.

Natürlich können Prozesse der Wir-Gruppenbildung unbewusst oder intendiert eine Verstärkung durch äußere Faktoren erfahren, etwa durch Gewalteinwirkung. Die Erfahrung erlittener Gewalt wirkt oftmals als Katalysator bei der Formierung ethno-kultureller Gemeinschaften, bei der Herausbildung ihrer Identitäten und der Konstruktion ihrer Kulturform (vgl. Opfergemeinschaften, Diasporagemeinschaften, Schicksalsgemeinschaften). Gewalt tritt hier als eine Aktionsmacht bei der Erbringung von sozialer Differenzierung respektive Grenzziehung auf und kann so einen wesentlichen Anteil an der Identitätsbildung von Gemeinschaften haben.[91]

Kulturdifferenz, Entlehnung und Angleichung

Auf die Frage, was die Beweggründe für die Entlehnung kultureller Elemente und was der Anlass für das soziale Aushandeln im konkreten Fall sind, stellen sich verschiedene

Herausbildung spätkindlicher Ich-Identität vorzuliegen. Vgl. *Erikson*, Childhood (1950); *Noack*, Erik (2005).

88 *Barth*, Introduction (1969), 15. Vgl. bei *Schlee*, Wie Feindbilder entstehen (2006), 28: „Es hat z. B. wenig mit Theologie zu tun, wenn man sich zu einer Religion bekennt, um an einem geschäftlichen Netzwerk teilzuhaben, nicht auf dem Scheiterhaufen zu landen oder Loyalität zu einem Herrscher zu zeigen."

89 *Barth*, Introduction (1969), 15f.; 19.

90 *Bochmann*, Sprache (2007), 13–41; *Dumbrava*, Sprachkonflikt (2004); *Namrueva*, Rol' jazykovogo faktora (2003), 167–175.

91 *Rösel*, Vom ethnischen Antagonismus (1997), 165; *Scheffler*, Ethnoradikalismus (1995), 21–24; 31f.; *Ders.*, Ethnizität (1991), 21; *Bielefeld*, Ethnizität (2001), 9; *Elwert*, Nationalismus (1989), 440–464; *Schlee*, Wie Feindbilder entstehen (2006). *Schorkowitz*, Postkommunismus (2008), 53f.

Antworten ein. Generell wird man sagen können, dass es beim Transfer von Kulturgütern sowohl um die Aneignung eines kulturellen Mehrwertes als auch um die Erneuerung kultureller Eigenschaften (Innovation) und damit um die Aufrechterhaltung komplexer Sozialsysteme geht. Im konkreten Fall mag sich die unterliegende Motivation oder Nützlichkeit – das innere Motiv,[92] das, nach Johannes Paulmann, überhaupt erst die Voraussetzung für die Rezeption bestimmter Kulturgüter schafft – auf sehr unterschiedliche Weise zeigen.

Unterstellt man kulturellen Eigenschaften eine gewisse Halbwertszeit, dann besteht – wie bereits angedeutet – die Notwendigkeit, dass bestimmte Kulturelemente ausrangiert und ihre Funktionen durch andere, gleich- oder höherwertige übernommen werden. Offensichtlich stellen aber einzelne Elemente ein Gut sozialer Konsumtion dar, deren Wert im Verlauf von Gruppenbildungsprozessen mit der Zeit rascher aufgebraucht ist als der anderer, sodass mit dem Verlust ihrer kulturellen Eigenschaften ein Bedarf nach Neuerung besteht. Solche Überlegungen zur Kulturform einer Gemeinschaft gehen davon aus, dass zur Aufrechterhaltung von Identität und Distinktion ein fester Satz an Kulturelementen benötigt wird und dass es darüber hinaus variable Elemente gibt, die mit der Zeit ausgetauscht und entlehnt werden können. Nicht nur dem Prestige oder der Herrschaftsrepräsentation dienende Kulturelemente aus Architektur, Kunst, Dekor wird man hierunter subsumieren können, sondern auch überholte Normen oder Praktiken aus anderen Kulturbereichen, die durch autochthone Innovationen oder durch die Entlehnung eines allochthonen Kulturgutes Kompensation finden.

Dieser Gedanke leitet zu Betrachtungen über die Koselleck'sche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen über, wie sie jüngst von Wolfram Drews bezüglich herrschaftlicher Legitimationsstrategien von Karolingern und ʿAbbāsiden angestellt wurden, die beide nahezu zeitgleich – allerdings in unterschiedlicher Weise – auf Elemente der Religion als ideologische Ressource zurückgriffen. Während der karolingische Erfolg auf dem Transfer kirchlicher Institutionen (biblischer Kanon, Sakramente, Kirchenamt) beruhte, die während der „formativen Phase (…) im Christentum" bereits etabliert waren, „sahen sich die ʿAbbāsiden einem unübersichtlichen Feld dreier verschiedener Ersatzinstitutionen gegenüber (Koran, Sunna, Imamat), deren relatives Verhältnis zueinander ungeklärt war".[93]

Dagegen stellen etwa religiöse und sprachliche oder auch sozialorganisatorische Merkmale beispielsweise aus Heirats- und Vererbungspraktiken (Exogamie, Polygynie, Seniorat etc.) Kulturelemente von langer Dauer und hoher Dichte bereit. Da ihre Ersetzung in der Regel mit einem erheblichen Identitätswandel bzw. -verlust verbunden ist, hat man der Konfessions- und Sprachenzugehörigkeit auch ein besonderes Gewicht bei der Bestimmung des Kulturraums beizumessen. Anders ausgedrückt, wäre eine kulturelle Differenzierung zwischen gleichsprachigen Bevölkerungen derselben Reli-

92 *Paulmann*, Internationaler Vergleich (1998), 675.
93 *Drews*, Gleichzeitigkeit (2008), 44–46.

gion für das Mittelalter kaum vorstellbar bzw. zwischen anderssprachigen Bevölkerungen derselben Religion schwer nachweisbar. Doch lassen sich auch hierfür Beispiele benennen, wenn man etwa an die mediävale Formierung distinktiver Gruppen und Gemeinschaften in Zentralasien bei gleicher Zugehörigkeit zum Islam und zum entweder turk- oder persischsprachigen Raum denkt bzw. allgemein an die Herausbildung von Häresien (Bogomilen, Katharer, Aleviten).

Auch mögen – um auf die Beweggründe zurückzukommen – benachbarte, distinktive Gemeinschaften oder im Kontakt miteinander befindliche Kulturareale ihre kulturelle Verschiedenheit als Asymmetrie bzw. als ein Gefälle wahrnehmen, das politischen oder ökonomischen Handlungsdruck erzeugt, sodass es zum Import von Kulturgütern kommt, die einen symbolischen, ideologischen oder systemischen Mehrwert besitzen. Diese können dann der Beseitigung bestehender Legitimationsdefizite oder auch der Angleichung von systemrelevanten Kulturelementen dienen, die zur Aufrechterhaltung der Beziehungen zwischen distinktiven Kulturarealen benötigt werden. Die geographische Lage kann dabei eine Rolle spielen: Insellagen wie etwa im Falle der späteren Germania Slavica, die zuletzt ganz von lateinisch-christlichen Reichen umgeben war, erhöhen nicht nur den Anpassungsdruck, sondern auch das Rezeptionspotential – zumindest innerhalb der Führungsschichten.[94]

Lassen sich Transfer und Nutzung entlehnter Kulturgüter auf eine bestimmte Örtlichkeit oder eine Teilgruppe des Kulturareals eingrenzen, was nicht selten der Fall zu sein scheint, dann steuert Kulturtransfer in der aufnehmenden Gemeinschaft auch zur Herausbildung neuer oder zur weiteren Segregation bestehender Sozialschichten bei, mit Formierung entsprechender Identitäten und intrakultureller Grenzverläufe. In solchen Fällen hängt die soziale Wirkung in besonderer Weise von dem importierten Kulturgut selbst ab, je nach dem ob es elitärer, sakraler oder profaner Natur ist. Der kulturelle Einfluss wird dann am stärksten wohl im unmittelbaren Wirkungsumfeld von Geber und Nehmer zu spüren sein; wahrscheinlich bleibt er auch darauf beschränkt.

Der Kulturtransfer verbindet zwar – ebenso wie der Kulturaustausch – die Träger distinktiver Kulturen, deren Annäherung dadurch gefördert wird. Die akkulturativen Effekte sind indes nicht so intensiv, dass sie zur Auflösung des betreffenden Sozialsystems und seiner kulturellen Entität führen würden. Denn Interaktion, Austausch oder Transfer zwischen divergenten Gemeinschaften sind durch einen ‚Grenzerhaltungsmechanismus' (‚Boundary Maintaining Mechanism') in der Weise geregelt, dass diese ihre kulturelle Distinktion nicht verlieren.[95] Wo dieser Mechanismus außer Kraft gesetzt

94 *Lübke*, Germania Slavica (2007), 189.

95 Dies gilt auch für die meisten jener slavischen und einen Gutteil der keltischen Kulturräume, mit denen sich Robert Bartlett beschäftigt, allerdings aus der Täterperspektive ‚eroberungssüchtiger' und zudem ‚rassistischer Kolonisatoren' eines postkarolingischen ‚Kerneuropas'. Kritisch anzumerken bleibt, dass es in den Randgebieten ‚Kerneuropas' wohl immer wieder zu Kulturzusammenstößen kam. Doch fand eben mehrheitlich Akkulturation und keine Assimilation statt. Eine differenzierte Erklärung für die Ausbreitung bestimmter Kulturgüter über ethnosozial und

ist, wird man denn auch zurecht assimilatorische Kräfte am Werke vermuten, die auf die Einebnung der ethnisch-kulturellen Besonderheiten (Identität) einer Gemeinschaft abzielen. Eine solche Homogenisierung oder Aufhebung kultureller Differenz mindert bzw. löscht bestehende Gruppenidentitäten und führt in der Regel zur erzwungenen ‚Integration' von Minderheiten durch dominante Gruppen, bei Ausprägung entsprechender Widerstandsformen.

Transferprozess: Rezeptionsverlauf, Vermittlungstypen, Transferkausalität

Der Transferprozess umfasst eine Reihe von Untersuchungskomponenten. Dazu gehören unter anderem die Relation von Ursprungs- (Sender) und Bestimmungsort (Empfänger), die Akteure und Medien des Kulturtransfers, Richtungen und Wege, die Singularität bzw. Sequenz der Transferfolge, Anlass und äußere Bedingungen, beabsichtigte bzw. erreichte Zwecke und Funktionen, Position im alten und im neuen Bezugssystem.[96] Ihre Analyse lässt sich in drei Ebenen mit jeweils unterschiedlichen Erkenntniszielen gliedern. Dabei werden sowohl der Prozesscharakter des Kulturtransfers (das Wie) als auch das strukturelle Moment (das Wer und Was) aber auch die logische Anordnung des Ganzen (das Warum) berücksichtigt und hervorgehoben.

a) Die Rezeptionsanalyse fokussiert auf die Verlaufsform der Entlehnung und erklärt, wie der Umdeutungsprozess des importierten Kulturguts erfolgt, wie seine Anverwandlung und Transformation vonstatten gehen. Die Analyse klärt damit auf, was durch den Transfer eigentlich an qualitativ Neuem entsteht. Dabei kann es sich um „Prozesse der Nachahmung, umdeutenden Aneignung und Hybridisierung von institutionellen Mustern, sozialen Formen und Praktiken [handeln], die von einem Raum bzw. Sinnzusammenhang in einen zweiten oder dritten transferiert werden".[97] Denn Kulturgüter werden nicht einfach einem anderen Kulturareal entnommen und in die eigene Kultur verpflanzt, sondern – wie schon das *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* der Scholastiker zeigt – an die eigenen Verhältnisse und sozialen Bedürfnisse angepasst, ausgehandelt und anverwandelt.

Dabei ändern sich ihre kulturellen Eigenschaften. Diesen Prozess der Neu- und Umdeutung hat Holger Klein für den Transfer von Reliquien und Sakralobjekten von Byzanz in den Westen gut verdeutlicht.[98] Während im byzantinischen Kontext nur vom

nicht biologistisch aufzufassende Kulturgrenzen hinweg wird jedoch erst möglich, wenn sich das Augenmerk auf die aufnehmende Kultur richtet, die das Transferierte rekontextualisiert und zur Entfaltung bringt – nicht allein auf das Interesse der Geberseite. Vgl. *Bartlett*, Making of Europe (1993), 269f.; 306–314.

96 *Kugler*, Graduiertenkolleg Kulturtransfer (2008), 3; *Schrader*, Kulturtransfer (1999), 103.

97 *Siegrist*, Perspektiven (2003), 316f. Vgl. *Espagne / Werner*, Deutsch-französischer Kulturtransfer (1985), 508, sowie *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 17.

98 *Klein*, Eastern Objects (2004), 313f. Ein weiteres Beispiel aus der Kunstgeschichte auf hohem Reflexionsniveau bildet die Analyse bei *Schlie*, Welcher Christus (2007), 322.

Nutzwert solcher Güter sowie von dem ihnen innewohnenden symbolischen und sozialen Kapital (kulturelle Eigenschaft) berichtet wird (sie sind ja aus den griechischen Quellen ausschließlich als Devotionalien des privaten Gebrauchs oder als Geschenke bekannt), wurden sie im Westen als Kulturgüter adaptiert, deren wirtschaftliches Kapital ihren sonstigen Funktionen nicht widerspricht. Aber anders als in Byzanz, wurde nun ihr Tauschwert beziffert, den die Byzantiner nicht erwähnen. Während also die Reliquien in griechischen Quellen nur als Geschenke und niemals als Waren Erwähnung finden, wurden sie im Westen aber stets als Waren empfunden.

Ob und in welchem Umfang sich ein Transfer von Begriffen, Deutungshorizonten oder Diskursen wird nachweisen lassen, hängt stark vom Einzelfall ab. Denn wechselseitige Beeinflussungen und Überlagerungen unterschiedlichster Traditionsströme können den Nachweis hierbei erheblich erschweren. Für viele philosophische Theorien beispielsweise stellen sich „neu entstehende philosophische Synthesen (…) als Gewebe diverser, von verschiedenen Seiten übernommener Lehrstücke" dar, sodass die Herkunft und der „Grad der Umgestaltung und Überformung nur selten ersichtlich sind".[99] Wie in der gesamten Philosophiegeschichte, so besteht die Aufgabe auch der philosophischen Mediävistik darin, die ‚Umgestaltungen' philosophischer Traditionen in ‚neue Synthesen' zu verfolgen. Auf diesem Feld ist die philosophische Mediävistik generell sehr weit gekommen. Die Erforschung der Beeinflussungen zwischen Byzanz und dem Westen war zwar bisher weniger ertragreich als die vergleichenden Studien der philosophischen Ideen innerhalb einer Kultur, aber auch in puncto philosophischer Transfer im Mittelalter gibt es inzwischen sehr interessante Ansätze.[100]

b) Vermittlungstypen erstellt die Transfersystemanalyse. Diese untersucht die soziale Spezifik und die Funktion von am Transfer beteiligten Personen und Gruppen, von Institutionen und anderen Vermittlungsinstanzen.[101] Hierzu gehört auch die Untersuchung von Übersetzerschulen, -traditionen und -persönlichkeiten, obgleich eingeräumt werden muss, dass die bloße Übersetzertätigkeit kaum, das hierbei Vermittelte (Ideen, Wissen) hingegen sehr wohl als Kulturtransfer gewertet werden kann.[102]

c) Die Analyse zur Transferkausalität fragt in einem ersten Schritt nach den Gründen und Auswirkungen des Transfers und will eine Klärung seiner allgemeinen Bedingungen herbeiführen. Gelingt es, einen Nachweis über die Motivation und Nützlichkeit der Entlehnung zu erbringen sowie über ihre angenommene Vorbildfunktion bzw. den kulturellen Mehrwert, dann lassen sich zu einem Satz ausgewählter Kulturtransfers auch vergleichende Überlegungen anstellen.

99 *Kugler*, Graduiertenkolleg Kulturtransfer (2008), 4.

100 Vgl. z. B. *Ebbesen*, Analyzing Syllogisms (1981) 1–20; *Papadopoulos*, Thomas (1974), 274–304; *Demetracopoulos*, Plēthōn (2004), 35–118.

101 Vgl. auch den Ansatz bei *Espagne / Werner*, Deutsch-französischer Kulturtransfer (1985), 502; 504f.

102 *Schmieder*, Pragmatisches Übersetzen (2007), 261–263, bewertet das Übersetzen als einen wesentlichen Teil der Akkomodation von Missionaren, Händlern u. ä. an eine fremde Umgebung, als eine den Kulturtransfer vorbereitende Tätigkeit.

Zu einer Systematik von übergeordneten Wirkungszusammenhängen bezüglich Raum, Zeit und Trägern der Transferprozesse dienen gleichsam Beobachtungen zur Geschwindigkeit und Abgeschlossenheit eines Transfers. Hierbei interessiert, ob die Prozesse singulär oder in Sequenz auftreten und mit welcher Intensität, ob sie das andere Kulturareal ganz durchdringen oder nur in Teilen, also periphere Regionen oder spezifische Bevölkerungsschichten betreffen.

Die Frage des Gelingens von Kulturtransfer, wie sie zum Beispiel von Johannes Paulmann im Diskurs mit Michel Espagne und Matthias Middell kritisch aufgeworfen wurde, stellt sich auf dem Hintergrund einer solchen Wirkungsanalyse insgesamt nicht, wohl aber die der Nachhaltigkeit.[103] Denn entweder wurde ein entlehntes Kulturgut von A nach B transferiert, wozu es gute Gründe geben muss, sodass sich über den Anlass und die Folgen sinnvoll nachdenken lässt, oder eben nicht.

Es bestehen jedoch andere Kontexte, in denen von Erfolg oder Misserfolg kultureller Übertragung gesprochen werden kann, insbesondere bei nachgewiesener Intention kultureller Beeinflussung, wie sie etwa bei Diffusions- und Überlagerungsprozessen sichtbar werden. Solche Situationen sind durch den Willen einer Senderkultur zum Transfer von Kulturgütern gekennzeichnet, die von den Kulturträgern der Empfängerkultur weder nachgefragt noch ausgehandelt wurden und nur unter großen Schwierigkeiten anverwandelt werden, wenn überhaupt. Während hier jedwede Motivation fehlt, tritt sie umso stärker bei Institutionen oder Personenverbänden kulturdominanter Gemeinschaften oder sozialer Großgruppen zu Tage. Deren vordringliches Interesse an der Ähnlichmachung und Angleichung kulturfremder Räume besteht offensichtlich in einer angestrebten Kompatibilität, welche erst eine „Einführung von Verwaltungstechniken, Berechnungen, Organisationen" ermöglicht, auf deren Grundlage dann die fremden subalternen Kulturen auf „effizientere Art und Weise"[104] mit der eigenen dominanten Kultur kommunizieren können.

Eine solche Akkomodation, auf deren Bedeutung Bernd Hausberger am Beispiel der Jesuitenmission in Lateinamerika und Felicitas Schmieder am Beispiel des Codex Cumanicus hinweisen, basiert auf der Absicht, in der intendierten Empfängerkultur überhaupt erst ein Interesse an und damit ein Rezeptionspotential für bestimmte Kulturgüter zu erzeugen.[105] Im Zuge dieser Aktivitäten – wie bei der Eroberung und Mission Sachsens von Gewalt begleitet oder auch nicht – kann sich eine für Kulturgüter kaum durchlässige ‚Barbarengrenze' (Jürgen Osterhammel) zwischen divergenten Kulturarealen zu einer Erschließungsgrenze umwandeln, wie die Veränderung der

103 *Paulmann*, Internationaler Vergleich (1998), 677, Anm. 63. Vgl. *Espagne / Middell*, Von der Elbe (1993).

104 *Schrader*, Kulturtransfer (1999), 104.

105 *Hausberger*, Mission (2004), 11; 19–22; *Schmieder*, Pragmatisches Übersetzen (2007), 261–263 bzw. 273f.; *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 19; 24f. Für Eurasien vgl. *Fuchs*, Jesuiten-Atlas (1943); *Wallis*, Kartographie (1985), 107–121; *Veit*, Jean Denis Attiret (1985), 144–155; *Santich*, Missio Moscovitica (1996).

sächsisch-dänischen und der englisch-dänischen Grenze um die Jahrtausendwende zeigt. Klassische Beispiele für das Gelingen und Misslingen solch kultureller Übertragungen liefern denn auch die Assimilierungsbestrebungen moderner Vielvölkerstaaten, die ‚mission civilisatrice' der Kolonialmächte vor allem in Asien und Nordafrika sowie die verschiedenen Unternehmungen der missionierenden Religionen (Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus), so etwa die gelungene Übertragung westlicher Institutionen durch Missionare nach Ostmitteleuropa oder die misslungene Missionierung seitens der Dominikaner in Byzanz.[106]

Wie eingangs gesagt, wollen wir jene Vorgänge besser verstehen, die zu einer Verdichtung der historischen Landschaften Europas im Mittelalter geführt haben. Dazu untersuchen wir *interkulturelle* Transferprozesse als soziale Phänomene, deren Analyse zuerst bei den beteiligten Gemeinschaften, Gruppen und Akteuren ansetzt, bevor allgemeine Aussagen gemacht oder Synthesen angestrebt werden können. Besondere Umsicht ist also bei der Wahl der Fallstudien geboten. Diese sollen repräsentativ, relevant, vergleichbar sein und eine differenzierte Vergleichspalette aufweisen, um den Risiken der Selbstreferentialität zu entgehen.[107] Ein zentrales Auswahlkriterium ist die Varianz, also die Abhandlung der Untersuchung anhand unterschiedener Kulturareale und distinktiver Kulturgemeinschaften.

Damit gehören *intrakulturelle* Austauschprozesse, wie sie beispielsweise zwischen der höfischen und der bürgerlichen ‚Kultur' oder zwischen einer Experten- und einer Laien-‚Kultur' innerhalb ein und desselben Kulturareals beobachtet werden können, dem Untersuchungshorizont per definitionem nicht mehr an. Denn nicht nur ist ‚Kultur' hier anders definiert, sondern es geht nun auch um ihre Funktion bei der sozialen Binnendifferenzierung. Fragen nach dem Grad der kulturellen Differenz kreisen somit um das Verhältnis von Kultur und Mode (Tracht), wie solch intrakulturelle Vorgänge auch die regional-kleinräumlichen Identitäten anstelle europäischer Vergleichsräume in den Vordergrund treten lassen.[108]

106 *Klaniczay*, Birth (2004), 116–129; *Bayly*, Imagining Greater India (2004), 703–744.

107 Zu den Fallstricken asymmetrischer Vergleichsanordnung vgl. *Kocka*, Asymmetrical Historical Comparison (1999), 48f. Hingegen vertreten *Werner / Zimmermann*, Vergleich (2002), 610, die Auffassung, dass der Vergleich „nur beweisen [könne], was in seiner Konstruktion bereits implizit angelegt sei".

108 Zum Bezug von Mode und Kulturtransfer am Beispiel der Adelskultur vgl. *Paravicini*, Gab es eine einheitliche Adelskultur (2006), 429–431. Vgl. bei *Frieling*, Zwischen Abgrenzung (2007), 123f.; 129; 134, zum Aufkommen ‚nationaler' Trachten als frühneuzeitliches Phänomen. Eine Analyse der Abfolge von ‚nationalen' Moden in der Frühen Neuzeit forderte *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 28f.; *Osterhammel*, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft (1996), 273–275.

Kulturtransfer als Rezeptionsprozess

Die im Transferprozess unterschiedlich ausfallende Dynamik, der das Kulturgut unterliegt und die wiederum seine Einbettung im neuen Kontext freisetzt, ist auf verschiedene Weise beschrieben worden. Als besonders erklärungsmächtig für die manifesten Aushandlungs- und Kognitionsprozesse[109] erweist sich dabei das rezeptionsästhetische Modell von Hans-Robert Jauß.[110] Denn es vermag einerseits, die Vielschichtigkeit von Rezeption als eines zentralen Teils von Kulturtransfer abzubilden und erweist sich andererseits trotz seiner scharfen Begriffsbildung als kompatibel für sozial- und perzeptionsgeschichtliches Arbeiten, sodass es auch außerhalb der Philologien bereits erfolgreich zur Anwendung gelangte. So hat etwa Hans Blumenberg in seinen Studien zur Mythenrezeption bei christlichen Gesellschaften die kulturhistorische Anwendbarkeit des an der Literaturgeschichte entwickelten Modells und seiner Begriffe eindrucksvoll unter Beweis stellen können.[111]

Bei der Analyse von Rezeptionsprozessen rechnet Jauß zunächst damit, dass das Fremde – im vorliegenden Fall ein gedachtes Kulturgut – für den potentiellen Rezipienten auf der Basis seines Wissens bereits soweit erkennbar sein muss, dass eine mit Alteritätserfahrung verbundene Wahrnehmung überhaupt möglich wird. Für das Kulturareal, dem der Rezipient zugehört, ist dieses Wissen in seinem grundsätzlichen Bestand sozial vermittelt, im Sinne des kulturellen Gedächtnisses gleichsam kollektiv stabilisiert und daher in seinen Grundzügen rekonstruierbar.[112]

Es folgt, nach Jauß, aufseiten des Rezipienten eine Horizontstiftung – eine Bewusstmachung der eigenen, sozial vermittelten Wissensbestände, die den kognitiven Horizont des Rezipienten prägen. In der anschließenden Horizontabhebung entsteht dann ein Bewusstsein über das Verhältnis zwischen dem Fremden und dem Eigenen, bevor die Eigenschaften des fremden Kulturgutes letztlich mit dem eigenen Horizont verschmolzen werden. An dieser Stelle setzen soziale Aushandlungsprozesse ein, die von essentieller Bedeutung für die Form und die Funktion sind, die das materielle oder immaterielle Kulturgut annimmt.

Auch der Historiograph oder Übersetzer einer geographischen Peripherie Europas im Mittelalter muss schließlich seine beispielsweise der lateinischen Historiographie entnommenen Ideen an den Wissenshorizont seines intendierten Publikums anpassen und verständlich machen. Das fremde Kulturgut und – ganz entscheidend – sein Ideenhintergrund werden also je nach Beschaffenheit partiell, selektiv und in erheblich veränderten

109 Zur Bedeutung der Kognition für die Geschichtswissenschaft vgl. Frieds Ausführungen zu den „neurokulturellen Grundlagen der Geschichtswissenschaft"; *Fried*, Schleier (2004), 80–152.

110 Vgl. im Folgenden *Jauß*, Literaturgeschichte (1975), 131–135; 141–144; 148–151 sowie *Ders.*, Alterität (1977), 11–14.

111 *Blumenberg*, Wirklichkeitsbegriff (1971), 19–24.

112 Vgl. *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2005), 34–129; bes. 66–73; 87–103, zum kulturellen und kollektiv vermittelten Gedächtnis in schriftlosen Gesellschaften und Hochkulturen.

Ausmaße übernommen. Aus dieser Anverwandlung bzw. Verschmelzung resultiert auch eine Verschiebung des kognitiven Horizonts beim Rezipienten. Das anverwandelte Kulturgut entfaltet Wirkung im sozialen Alltag und im kulturellen Gedächtnis der Zielkultur.

An den angenommenen Vorgängen von Alteritätserfahrung, Bewusstmachung, Horizontabhebung, Verschmelzung und Verschiebung ist die spezifische Dynamik von Transferprozessen in ihrer Abfolge gut ablesbar. Das transferierte Kulturgut erscheint – wie am Transfer byzantinischer Reliquien und Sakralobjekte in den lateinischen Westen bereits verdeutlicht – in der Zielkultur nie exakt in der Form, in der es in der Ausgangskultur begegnet, sondern es wird, wie Peter Burke betont, dort herausgelöst (Dekontextualisierung) und in das Ensemble des rezipierenden Kulturareals wieder eingefügt (Rekontextualisierung).[113] Dafür sorgen nicht nur divergente Wissensbestände und andere Wahrnehmungen in der Zielkultur, sondern vor allem das von Fredrik Barth als ‚Boundary Maintaining Mechanism' beschriebene Verfahren zur Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Identität bei der aufnehmenden Zielgruppe. Graduelle Verschiebungen und Neudeutungen sind die Folge, mitunter selbst komplette Umdeutungen bis hin zur Funktionsumkehrung, von Steffen Bruendel als „negativer Kulturtransfer"[114] bezeichnet, wozu als Beispiel der dänische Historiograph Svend Aggesen[115] gelten mag, der den übernommenen *honor imperii* der staufischen Kaisertumsideologie als dänischen *honor regni* gerade gegen die Idee einer kaiserlichen Vorherrschaft über die lateinische Christenheit und konkret Dänemark richtet.

Obgleich das Kulturgut stets den kognitiven Wahrnehmungsfilter und den sozialen Aushandlungsprozess passiert sowie in den kulturellen Gedächtnisbestand von Gemeinschaften eingeht, sei dieser nun durch rituelle, orale oder schriftliche Traditionen verdauert, so ist ein Nachweis zum Niederschlag und den Auswirkungen der Rezeption doch nicht immer in der gewünschten Stringenz möglich. Dies kann an sich nicht weiter verwundern, hat man doch die bei den Zielgruppen unterschiedlich rasch einsetzende Quellenamnesie zur Herkunft von Kulturgütern als ein Zeichen für deren adäquate Anverwandlung zu werten.

Gleichwohl ergeben sich hieraus gewisse Schwierigkeiten für die Analyse, etwa im Falle der byzantinischen Kunst in Nordeuropa. So erscheinen bestimmte, teils direkt aus Byzanz, teils aus der Rus' vermittelte, ikonographische Traditionen auf Gotland als selbstverständlicher Bestandteil der Freskenmalerei. Dagegen stand die byzantinische Herkunft bei Kirchenbauten in Dänemark, zumindest in der Entstehungszeit der

113 *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 13f.; 37f. *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (2005), 132–137, fasst diese Prozesse weniger deutlich mit den Begriffen ‚Selektion', ‚interkulturelle Vermittlung' und ‚Rezeption'.

114 *Bruendel*, Negativer Kulturtransfer (1998), 154. Vgl. auch *Lüsebrink*, Interkulturelle Kommunikation (2005), 137.

115 In seiner Chronik verteidigen die Dänen in vorchristlicher Zeit ihren eigenen *honor imperii* gegen den Kaiser; vgl. Svend Aggesen, Brevis historia, cap. 3. Ed. *Gertz*, 102.

Fresken, im Dienst der Herrschaftsrepräsentation und wirkte sicherlich prestigeerhöhend.[116] Die Rekonstruktion der Vermittlungswege von Kulturgütern, die nach Möglichkeit durch den Nachweis von Realbegegnungen zu erhärten wäre, ist also von erheblicher Bedeutung, weil nämlich die kulturellen Eigenschaften ein und desselben Objektes bei einer direkten Entlehnung andere sein können, als bei einem indirekten und über Zwischenstationen verlaufenden Transfer.

Kultur: Güter und Gefälle – Elemente, Formen und Bereiche

Sich über Kultur in wissenschaftlichen Kontexten verständigen zu wollen, setzt voraus, die außerordentliche Vielfalt der Betrachtungsweisen und Begriffsbildungen der am Diskurs beteiligten Disziplinen wahrzunehmen und zugleich den eigenen Ansatz in nachvollziehbarer Weise einzubringen. Dies kann im Einzelnen in pointierter Abgrenzung zu anderen Auffassungen geschehen. Auch unsere Überlegungen zum Kulturtransfer im europäischen Mittelalter arbeiten mit einer Reihe von Begrifflichkeiten, die – wie bisher geschehen – der Erklärung bedürfen. Hier sei nur das Notwendige nachgetragen.

So geht die Rede von dem Kulturgut als dem eigentlichen Gegenstand des Transfers in einer grundsätzlich nicht ökonomischen Bedeutung. Kulturgüter sind keine Handelsgüter, keine Waren im herkömmlichen Sinne. Gütertransfer als Folge von Handel, Beutezügen etc. stellt keinen Kulturtransfer dar, auch wenn er einen solchen auszulösen vermag. Dennoch haben Kulturgüter einen materiellen Wert, der bei gegenständlichen Dingen eher messbar ist als bei ideellen. Doch kommt es uns hierauf nicht an. Was der Erklärung von Transfermotiven indes sehr wohl dient, ist der kulturelle Mehrwert, der einem entlehnten Kulturgut inne wohnt, sowie der Verbrauchswert, der mit der sozialen Konsumtion bestimmter Kulturelemente einhergeht. Die getroffene Unterscheidung bleibt allerdings auch hier erhalten, wobei als einfache Richtschnur gelten mag, dass Konsumgüter dem Prozess der Anverwandlung nicht ausgesetzt sind, sich also keiner Umdeutung unterziehen und somit keine Mehrdeutigkeit erhalten. Ihre Funktionen – in diesem Zusammenhang von kulturellen Eigenschaften zu sprechen, scheint fehl am Platze zu sein – verändern sich während des Transfers nicht, sondern werden unmittelbar und privat als das konsumiert, was sie sind – eindeutige Ware.

Materielle Güter lassen sich daher als Kulturgüter erst fassen, wenn ihnen auf erkennbare Weise – durch Rezeption im obigen Sinne – ein kultureller Wert zugeschrieben wurde, der über den rein ökonomischen hinausgeht. Bezogen beispielsweise auf in Skandinavien aufgefundene Kunstgegenstände byzantinischer Provenienz lässt sich ein Kulturtransfer erst postulieren, wenn Auswirkungen auf die einheimische Realästhetik nachweisbar sind, also Neuschöpfungen nach byzantinischen Vorbildern im heimischen

116 *Cutler*, Byzantine Art (1996), 174–177; *Ciggaar*, Denmark (2000), 137–143.

Kontext vorliegen.[117] So ist im Falle des Gåtebo-Kreuzes von der Insel Öland, das byzantinische Enkolpia rezipiert, neben der Umsetzung der Ikonographie in den nordischen Urnes-Stil gar eine Umdeutung des Personalbestands der rückseitigen Deesis erkennbar. Dagegen stellt die bloße Existenz byzantinischer Elfenbeinschnitzereien im Norden ohne erwiesenen, das heißt durch Rezeptionszeugnisse ausgedrückten Nachhall im fraglichen Kulturareal, keinen Beweis für Kulturtransfer dar, sondern bestenfalls für Kulturbegegnung durch Handel.

Mit dem Hinweis auf den kulturellen Wert von Gütern des Kulturtransfers rücken zugleich Aspekte des Transfergeschehens in den Vordergrund der Betrachtung, die bereits als Bestandteil von übergeordneten und multifunktionalen Cross culture-Beziehungen anzusehen sind. Gemeint ist, dass Transfer nicht allein zwischen verschiedenen Kulturen stattfindet, sondern zwischen Kulturträgern, deren Gesellschaften oft unterschiedlich ausgeprägte Formationen aufweisen. Man kann daher von Asymmetrien oder einem Kulturgefälle bzw. mit Friedrich Tenbruck von einer gewissen „Ranghöhe“[118] sprechen.

Kulturelle Differenz von Gemeinschaften distinktiver Kulturareale kann sich als ein relatives Kulturgefälle ausdrücken – relativ, weil es hierbei nicht um das durch subjektive Fremdheitserfahrung ausgelöste Gefühl einer kulturellen Unterlegenheit geht, das etwa einen mitteleuropäischen Besucher beim Anblick der Architektur und Pracht Roms oder Konstantinopels befallen konnte,[119] als vielmehr um die Ungleichheit im Rezeptionspotential oder Rezeptionsbedürfnis von aufeinander bezogenen Kulturarealen. Die für die Moderne aufgestellte These zeitverschobener Anpassung unterschiedlicher Kulturbereiche, zum Beispiel Industrie und Bildung, lässt sich also offenbar auch auf die phasenverschobene Angleichung distinktiver Kulturareale anwenden.[120]

Ein Transfer muss nicht unbedingt der Bedürfnislage der ganzen Gemeinschaft entsprechen. Ein Transfergeschehen, das auf den Ausgleich eines Gefälles setzt, mag im konkreten Fall auf das Insuffizienzerleben bestimmter Personenverbände oder von Bevölkerungsschichten beruhen. Daher sollte der Befund eines Kulturgefälles nicht durch historische Vorannahmen, sondern durch Einsichten in das Transfergeschehen selbst begründet werden, insofern sich Nachweise über das soziale Aushandeln bei der Übernahme allochthoner Kulturelemente finden lassen.

Differenz, Asymmetrie und das Streben nach Ausgleich sind Phänomene, die kulturelles Beeinflusst-Sein ausdrücken. Erst durch kulturelle Beeinflussung ergibt sich ein Verhältnis von Sender- und Empfängerkultur. Unter Einfluss ist aber hier – im Unterschied zu den bereits geschilderten und für Überlagerungsprozesse typischen Fällen der Akkomodation – keineswegs zwingend eine Intention der Senderkultur zu verstehen.

117 Methodisch und inhaltlich weiterführend ist *Cutler*, Byzantine Art (1996), 169–174. Im gleichen Sinne äußert sich *Schlie*, Welcher Christus (2007), 309, ebenfalls an einem Beispiel für die Rezeption griechisch-orthodoxer Kunst im lateinischen Westen.

118 *Tenbruck*, Was war der Kulturvergleich (1992), 30.

119 Vgl. *Rentschler*, Liudprand von Cremona (1981), 31f.

120 *Ogburn*, Hypothesis (1964), 459.

Vielmehr genügt bereits der Nachweis eines Interesses seitens der Empfängerkultur zur Entlehnung eines fremden Kulturgutes, um von Kultureinfluss zu sprechen.

Oft handelt es sich dabei nicht um einseitige, sondern um beidseitige Beeinflussung in Bezug auf bestimmte Kulturgüter. So war Byzanz im 15. Jahrhundert Sender- und Italien Empfängerkultur, was das Wissen über die Antike betrifft (Frührenaissance), während sich diese Verhältnisse zur gleichen Zeit umgekehrt darstellen, was die Wirtschaft (Handel) und das Militärwesen anbelangt. Eine solch zeitliche Symmetrie scheint jedoch selten und auf bestimmte Kontaktphasen beschränkt. So war Altrussland nach dem 11. Jahrhundert ausschließlich Empfängerkultur in Bezug auf Byzanz. Ein Ähnliches gilt für den skandinavischen Kulturraum, der sich zahlreiche Kulturgüter der byzantinischen Welt selbständig aneignete. Demgegenüber war das Rezeptionsbedürfnis auf byzantinischer Seite außerordentlich gering und beschränkte sich auf Institutionen der Heeres- und der sozialen Organisation von Söldnergruppen, die nicht völlig in byzantinische Formen umgewandelt wurden. Byzanz war gleichsam für den Westen bis zum 13. Jahrhundert nahezu ausschließlich Senderkultur, aber nach dem 14. Jahrhundert Empfängerkultur in Bezug auf fast alle Kulturgüter aus dem Westen.

Noch ein Wort zum Verhältnis der Analysekategorien Element, Form und Bereich, auf die verschiedentlich schon Bezug genommen wurde. Unter Kulturform verstehen wir die Kulturmorphologie einer traditionellen Gemeinschaft oder einer sozialen Großgruppe, die sich aus allen Kulturbereichen der betreffenden Gruppe konstituiert. Solche Kulturformen weisen sowohl einen festen Satz als auch eine variable Menge an Kulturelementen auf. Kulturformen gelten – darauf sei nochmals hingewiesen – nicht als primordiale Erscheinung, sondern als das Ergebnis sozialen Aushandelns, weshalb bestimmte Elemente immer anderen Kulturarealen entlehnt sind. Dennoch gilt für die Gemeinschaft eines Kulturareals, dass ihre Kulturform auf fundamentalen Kulturwerten (Werthaltungen) basiert, anhand derer sich die Mitglieder untereinander erkennen und sich von anderen Kulturarealen unterscheiden.

Unsere Auffassung von Kultur orientiert sich damit an gängigen Begrifflichkeiten des komplexen Phänomens Kulturkontakt sowie an der bekannten Dialektik von Kultur und Zivilisation, die sich auf die Conditio humana, einen anthropologischen Kulturbegriff zur Stellung des Menschen in der Natur bezieht (É. Durkheim, M. Mauss, A. Weber). Gemeint ist damit jene Dialektik, die den Menschen gestaltend in die Natur eingreifen und vermittelnd zu Werke gehen sieht. Anpassungszwang und Gruppenbildung, Gestaltung und das Umformungsgeschick des Menschen bringen verschiedene sozio-kulturelle Formen hervor, die bei ähnlichen Umweltbedingungen analoge Erscheinungen repräsentieren und die in ihrer Gesamtheit für gewöhnlich als die Zivilisation der Menschheit, als „civilization in the singular“[121] angesehen werden.

121 *Arnason*, Civilizational Analysis (2006), 230; vgl. ebd., 235. Vgl. auch *Arnason*, Civilizations in Dispute (2003), 66–124; *Barzen / Bulgakova / Güntzel*, Kontakt und Austausch (2008), 195–209; *Höfert*, Anmerkungen (2008), 15–18.

Hierdurch ist ein breiter Kulturbegriff zugrundegelegt, der die ideelle sowie die materielle Kultur gleichermaßen einbezieht, und der Kultur als eine für die unterschiedlichen menschlichen Gesellschaften vergleichbare Syntheseleistung zu verschiedenen Bereichen ansieht. Diese haben sich in der Zeit zwar jeweils stark ausdifferenziert und spezialisiert, doch ist ihnen eine spezifische, eine transkulturelle Kompatibilität eigen geblieben. Für eine Analyse der Diffusion kultureller Leistungen bzw. der Entlehnung von Kulturgütern bietet es sich daher an, eine Untergliederung des Kulturbegriffs in abgrenzbare, jedoch interdependente Bereiche – soziale und politische Organisation, Wirtschaft und Handel, Recht und Gesetz, Ideologie und Religion, Wissenschaft, Kunst, Schrift, Sprache usw. – vorzunehmen.

Kultur wird hier also weder als ein bloßes System zur Vermittlung auslegbarer Zeichen aus ineinandergreifenden Systemen verstanden noch als reines Bindeglied der kulturellen Kommunikation sowohl zwischen den Zeitgenossen als auch über Generationen hinweg, wie dies von Clifford Geertz und anderen beschrieben worden ist.[122] Für die hier vorgeschlagene Transferforschung ist dieser funktionelle Zugriff von eher nachgeordneter Bedeutung, wie übrigens auch die Hierarchisierung des Kulturbegriffs nach sozialer Schichtung (Hochkultur – Alltagskultur) oder die gängige Klassifizierung nach Entwicklungsfortschritt (protonationale Gesellschaften – nationale Gesellschaften, Industrie- und Kapitalnationen – Entwicklungsländer). Denn der Transfer sozialer Praktiken (Gewohnheiten, Sitten, Bräuche) kann im gegebenen Fall von eben solcher Relevanz für den Erhalt kultureller Identität sein, wie die Weitergabe und kulturelle Umdeutung rechtlicher Institutionen oder von Sakralobjekten.

Ausschlaggebende Kriterien sind hingegen der kulturelle Mehrwert sowie die Interkulturalität des Transfergeschehens und dessen Wirkung, die in ihrer sozialen Reichweite sehr verschieden sein kann und daher von den beteiligten Akteuren auch nicht immer in letzter Konsequenz vorauszusehen ist. So führt etwa die politische Umdeutung des Sakralen beim Transfer von Reliquien aus einem christlich-kirchlichen Herkunftsraum in ein heidnisches Kulturareal nicht nur zur gewünschten Stärkung des Herrschers und der Oberschicht. Sondern sie initiiert dort – wie anno 988/989 bei der Taufe Altrusslands durch Vladimir Svjatoslavič ‚Svjatoj' – gleichsam auch einen Entfremdungsprozess zwischen dem Herrscher und seiner Gefolgschaft (*Družina*), deren schwindender Einfluss sich in heidnischen Gegenreaktionen manifestieren kann.[123]

122 *Geertz*, Religion (1983); *Ders.*, Common Sense (1983). Zur Kritik am hermeneutischen Verfahren bei Geertz und generell am „symbolistisch reduzierten Kulturbegriff", vgl. *Reinhard*, Anthropologische Wende (2009), 77; 79–81; 83–85.

123 *Obolensky*, Relations (1982), 10; *Barford*, Early Slavs (2001), 248. Vgl. bei *Nikolov*, Pagan Bulgars (2000), 325f.

Kulturtransfer im europäischen Mittelalter vergleichend betrachtet

Reflektiert man nun das Verfahren sowie den Gegenstand der Kulturtransferforschung hinsichtlich einer Anwendung auf das europäische Mittelalter, so ergeben sich für die historische Komparatistik – bei aller nötigen Modifikation und Einschränkung – vielversprechende Perspektiven. Eine vorteilhafte Besonderheit für vergleichende Untersuchungen besteht – wie bereits gesagt – darin, dass sowohl die kulturräumliche Annäherung als auch die gesellschaftliche Angleichung in Europa nicht stark fortgeschritten sind, sodass einer gebotenen Varianz der Untersuchungsfelder nichts im Wege steht. Gegenüber der Neuzeit weist das mittelalterliche Europa, für das es vergleichsweise wenig verbindliche Grundlagen gemeinsamer Weltdeutung gegeben hat, noch lange distinktive Kulturareale aus. Während Untersuchungen zum Transfer von Ideen und Wissen im Europa der Neuzeit breit vertreten sind, zeichnet sich die damit ebenso befasste mittelalterliche Kulturtransferforschung weiterführend dadurch aus, dass sie der Entlehnung materieller Kulturgüter und sozial-politischer Institutionen größere Bedeutung zumessen kann. Schon auf der Grundlage dieser Merkmale können mediävale Kulturtransfers und Akkulturationsprozesse in Europa gut analysiert und miteinander verglichen werden.

Ein weiterer Unterschied besteht hinsichtlich von für den Kulturtransfer signifikanten Begrifflichkeiten. So sind der Nationenbegriff und die literaturwissenschaftlich geprägte Raumkonzeption der Neuzeit nicht übertragbar und besitzen keinerlei Relevanz für die Vergleichsanordnung. Weil Kultur vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit weder durch Staatsterritorium oder Staatsgrenzen[124] noch durch Nationalsprachlichkeit oder Volkszugehörigkeit definiert ist, tritt sie auch nicht als Nationalkultur in Erscheinung, sondern in anderen Formen. Das bedeutet konkret, dass die Begrifflichkeiten von Kulturareal und Staats- bzw. Reichsidee keine identischen Größen sind. Kulturräumliche Grenzen müssen nicht mit Reichsgrenzen übereinstimmen und tun dies in der Regel auch nicht. Beide Begriffe definieren sich unterschiedlich.

Anschaulich wird dies am Beispiel des Byzantinischen Reiches, obgleich auch das Römisch-deutsche Reich (*sacrum romanum imperium*) oder die Kiever Rus' des 12. Jahrhunderts die Problemlage gut illustrieren könnten. So trifft man im Süden Italiens auch nach der Aufgabe von Bari durch die byzantinische Armee im April 1071 durch das gesamte Mittelalter hindurch auf griechischsprachige Angehörige der Ostkirche, die – wie in einer Streitschrift des 11. Jahrhunderts sehr schön festgehalten ist – zudem Kriegssitten und Fastenbräuche aufweisen, die sie von der lateinischsprachigen Umgebung unterscheiden.[125] Das byzantinische Kulturareal überdauerte hier also die Reichsgrenzen bei weitem, und für Anatolien, ein Gebiet, das dem Oströmischen Reich ebenfalls im 11. Jahrhundert verloren ging, nämlich nach der Nieder-

124 Vgl. *Fried*, Warum es das Reich (2005), 83–89.

125 Monumenta graeca ad Photium. Ed. *Hergenröther*, 62–71.

lage von Manzikert im August 1071 an die Seldschuken, kann entsprechend argumentiert werden. Als kontrastiver Vergleich bieten sich dazu übrigens die Enklaven der Genueser und Venezianer in Konstantinopel bzw. auf der Krim-Halbinsel an.

Für die Nordgrenze des Reiches gilt eine ähnliche Situation, die zudem das Problem der Distinktion von Kulturarealen nochmals erhellt. So sprach man dort nicht – wie in Süditalien – Griechisch jenseits der Reichsgrenze, dafür aber slavische Dialekte diesseits: kulturräumliche und administrative Grenzen sind eben nicht deckungsgleich. Man könnte nun einwenden, dass von einer Kulturgrenze gar nicht oder nur bedingt gesprochen werden kann, da der Religionsunterschied zwischen Byzanz und seinen nördlichen Nachbarn im 13. bis 15. Jahrhundert gänzlich wegfällt. Doch steht dem zum einen die sprachliche Situation entgegen, weil hier ein ausschließlich slavisches Sprachgebiet im Nordwesten (Serben, Kroaten, Mährer) auf ein gemischtsprachiges Gebiet im Nordosten und Süden (Slaven, Bulgaren, Magyaren, Vlachen, Albaner, Griechen) trifft. Und zum anderen muss man sehen, dass Religion zwar ein polyvalenter Kulturbereich ist, aber nur einen von mehreren Kulturbereichen der weitaus komplexeren Kulturform von Traditionsgemeinschaften repräsentiert.

Die Gemeinsamkeit aber nur eines Kulturelements mit der Kulturform eines ansonsten distinktiven Kulturareals hebt die unterschiedlichen Identitäten der entsprechenden Kulturträger noch lange nicht auf. Dazu bedarf es der Gemeinsamkeit mehrerer Elemente mit kulturellen Eigenschaften von langer Dauer. Weil die kritische Menge zwischen Byzantinern und beispielsweise Serben jedoch nicht erreicht war, hat sich deren kulturelle Distinktion – erkennbar etwa an der Sprache oder den sozialen bzw. politischen Institutionen (*župan*) – auch im Mittelalter erhalten. Trotz unbestrittener Akkulturationsprozesse wurden aus Serben keine Griechen.

Die Beispiele verdeutlichen, dass weder das kanonische Territorium noch das Reichsgebiet mit Kulturareal gleichgesetzt werden können – eine Feststellung, die angesichts der zahlreichen Kulturformen und Traditionsgemeinschaften des Byzantinischen Reiches (Griechen, Bulgaren, Slaven, Armenier, Syrer etc.) auch zwingend ist. Deshalb schließlich sind ‚Barbarengrenzen' im Sinne von Jürgen Osterhammel[126] eigentlich auf Kulturareale und nicht auf administrative oder Reichsgrenzen bzw. Verteidigungslinien wie den Limes oder den Trajanwall bezogen. Akkulturationsprozesse und der Transfer von Kulturgütern aus unterschiedlichen Bereichen (Religion, Sprache, Recht) haben demgemäß bewirkt, dass Byzanz die fremdartigen Kulturmorphologien seiner westlichen wie nördlichen und selbst seiner östlichen Nachbarn nicht als ‚Barbarengrenze' empfunden hat, während die Südgrenze des Oströmischen Reiches, das Libysche Meer, wohl als eine solche galt.

Mit seinen historischen Landschaften und seinen ethnisch wie kulturell heterogenen Regionen handelt das europäische Mittelalter „eben nicht von Nationalstaaten, sondern von *nationes* und Gemeinschaften", die durch verwandtschaftliche und religiöse, durch

126 *Osterhammel*, Kulturelle Grenzen (1995), 114f.

kulturell-sprachliche und ökonomische Identitäten geprägt waren, „wodurch es viel mit Personenverbänden und genealogiegestützten Herrschaftslegitimationen, mit Klientelverhältnissen und Traditionskernen zu tun hat".[127] Kulturtransfer erfolgt mithin durch Individuen, Netzwerke und Gruppen zwischen distinktiven Kulturarealen, nicht von Nation zu Nation. Die vehement nachwirkende Trias des langen 19. Jahrhunderts von Rasse, Nation, Kultur findet hier keinen Boden.

Als Zwischenbilanz lässt sich sagen, dass im Mittelalter dadurch Bindungen und Strukturen entstanden, die maßgebend auch für die Kohärenz des europäischen Kulturraums der Gegenwart sind. Ohne der Geschichte ein Ziel unterstellen zu wollen, lassen sich diese Leistungen retrospektiv als die Summe regionaler Entwicklungen und kultureller Transferprozesse auffassen. Damit zeichnet sich das Bild einer mittelalterlichen Vereinheitlichung Europas ab, die sich – in den Worten von Hartmut Kugler – einem „komplexen Mit- und Gegeneinanderwirken verschiedenster Faktoren" verdankt, die „lange Zeit nebeneinander bestanden, aber nicht auseinander ableitbar waren".[128] Nicht von der Hand zu weisen ist, dass die dabei entstehende Einheit – so paradox es auch klingen mag – in ganz maßgeblicher Weise durch die vielzähligen Bemühungen um gegenseitige Abgrenzung befördert wurde.

Mittelalterlicher Kulturtransfer im östlichen Europa

Für Osteuropa lassen sich solche Transferprozesse am Beispiel Altrusslands an verschiedenen Kulturarealen exemplarisch aufzeigen, nämlich an den varägisch-ostslavischen, den orientalisch-ostslavischen, den byzantinisch-ostslavischen sowie den tatar-mongolisch-ostslavischen Cross culture-Beziehungen. Dabei kommen jeweils unterschiedliche Kulturgüter und Kulturbereiche ins Spiel.

a) So fand im Kriegswesen und in der Heeresorganisation seit dem frühen 9. Jahrhundert eine Übertragung skandinavischer Kenntnisse und Praktiken (Bewaffnung, Schlachtenordnung, Bootsbau, Navigation) an die slavische Bevölkerung und deren autochthone Eliten statt. Den Transfer vermittelten Fürsten normannischer Herkunft, die mit der Zeit slavisierten, über ihre lokalen Herrschaftssitze unter anderem in Galizien-Wolhynien, Kiev und Vladimir-Suzdal'.[129] Technik und Waffen wurden dort jedoch bald den Besonderheiten des Steppenrandgebietes angepasst. Die ständigen Kämpfe mit den wechselnden Herrschaften des Dešt-i-Qıpčaq provozierten Gegenerfindungen und förderten Entlehnungen bei Angriffs- und Verteidigungswaffen.

Bereits aus Schilderungen der Anna Komnene über die Kriege ihres Vaters Alexios geht die Kampfstärke der mit Reflexbogen bewaffneten leichten Reiterei der Pečenegen, ihrer Panzerreiter und Truppenbedeckung durch geschlossene Hochkarren, die

127 *Schorkowitz*, Osteuropäische Geschichte (2005), 245.
128 *Kugler*, Graduiertenkolleg Kulturtransfer (2008), 1.
129 *Herrmann*, Slawen (1982), 50; 140; 144f. *Lebedev*, Ėpocha vikingov (2005), 290–308.

eine Art Wagenburg bildeten, deutlich hervor.[130] Und über die Qıpčaq und die Tatar-Mongolen berichten altrussische Chroniken, dass sie festungsbrechende Rammen und Katapulte ins Feld gegen die Städte der Rus' führten, sogar ‚Griechisches Feuer', das auf der Taman-Halbinsel als Naphta an die Erdoberfläche trat und zu Kriegszwecken schon von den Chasaren an Konstantinos Porphyrogennetos geliefert wurde.[131]

Auf die neuen Bedingungen der Kriegsführung gegen die Pečenegen und die tributnehmenden Chasaren reagierte die südliche Rus' bereits in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts mit der Formierung einer Kavallerie, die traditionellen Fußkämpfer der Varäger und Ostslaven zahlenmäßig bald übertreffend. Archäologische Untersuchungen zur Entwicklung altrussischer Waffen zeigen eine klare Kulturgrenze auf: Während in der nördlichen Rus' das zweischneidige Breitschwert deutlich dominierte und seine Schlagkraft aufgrund verbesserter Schutzpanzer weiter optimiert wurde, begann in der südlichen Rus' sich der einschneidige Säbel durchzusetzen; sogar Schwerter erhielten den leicht gekrümmten Handgriff.[132] Doch weisen die neuen Säbel eine größere Dicke an der stumpfen Seite auf, sodass sie nicht nur vom Pferd herunter, sondern auch im Kampf am Boden weiterhin gegen schwere Rüstungen zu gebrauchen waren. Analoge Transfer- und Umformungsprozesse lassen sich für Streitaxt und Rüstung beobachten, die dem Ringpanzerhemd (*bechterec*, *tegiljaj*) bzw. dem bereits avarenzeitlich bezeugten Lamellenharnisch (*kujak*)[133] wich, oder für den Streitkolben *Bulava* – im ‚Codex Cumanicus' als *bulov* notiert und von Kaare Grønbech als „irgend eine Waffe, vielleicht eine Keule"[134] bezeichnet.

Es zeichnet sich also ein differenziertes Bild ab. Einem dominant bleibenden varägisch-ostslavischen Primärtransfer schließen sich sekundäre Entlehnungen neben völlig neuen Importen (weidenblattförmige Lanzenspitzen, geschweifte Spitzhelme, Steigbügel[135]) aus Innerasien an. Darauf folgt eine Anpassung und Umwandlung des primären Kulturguts an regionale Bedingungen. Die Adaptionsergebnisse zeigen nicht nur eine frappante Ähnlichkeit mit der Kampfweise und Ausrüstung der Reiternomaden und sind hocheffektiv, sondern die Syntheseleistung prägt den südrussländischen Raum auch dauerhaft.

130 Anna Komnene, Alexiad. Ed. *Dawes*, 174f.; vgl. bei *Göckenjan*, Kundschafter (2000), 190–195 und *Golden*, War (2002), 117–123; 133–137.

131 Ipat'evskaja letopis'. Ed. *Tichomirov*, 634–636; vgl. bei *Golden*, Nomadic Linguistic Impact (1998–1999), 84; *Shepard*, Closer Encounters (2006), 24f.; *Allsen*, Circulation (2002), 266f.

132 *Kirpičnikov*, Voennoe delo (1976), 23; 26; *Lebedev*, Ėpocha vikingov (2005), 304–308; *Pančenko*, Stepnoe naselenie (2008), 2f.; vgl. bei *Bulgakova / Schorkowitz*, Kiever Rus' (2008), 5f. und *Petruchin*, Chazarskaja dan' (2005), 168–171.

133 *Banzarov*, O vostočnych (1955), 162f.; 165. *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 2, 439f.; Bd. 4, 35; *Kirpičnikov*, Voennoe delo (1976), 33–41, Tafel XV–XVII.

134 *Grønbech*, Komanisches Wörterbuch (1942), 68; vgl. bei *Golden*, Nomadic Linguistic Impact (1998–1999), 89, und zur Lamellenpanzerung *Kubarev*, Schutzwaffen (2006), 456–458; 460f.; 466.

135 *Ostrowski*, Muscovy (1998), 50–52; *Jettmar*, Mittelasien (1966), 61–63.

Über das Kriegswesen hinaus lässt sich zudem ein mit der varägischen Herrschaftsgründung verbundener Transfer von sozialen (Männerbünde) bzw. politischen Institutionen und frühen Rechtsnormen feststellen. Bereits das sogenannte Ethnonym Väräger[136] (← altskandinavisch *væringr* → altrussisch *varjag*, griechisch *βάραγγοι*, arabisch *varank*), eine Selbstbezeichnung der Normannen in der Bedeutung von ‚Schwurbruderschaftsleuten', meint eigentlich eine rechtlich wie sozial genau umrissene Gruppe ursprünglich von Söldnern, später von Kauffahrern. Diese mag – wie auch die Kolbjagi[137] (← altskandinavisch *kylfingr* → griechisch *κούλπιγγοι*), eine ebenso mit Privilegien ausgestattete ‚Kampfgenossenschaft' von Söldnern – der Institution mit der gemein-slavischen Bezeichnung Družina[138] (← *drug*, Freund) als Vorbild gedient haben, bei der es sich um die Gefolgschaft (Gefolge, *comitatus*) des Fürsten handelte, die nun aber polyethnisch zusammengesetzt (Skandinavier, Balten, Finnougrier, Slaven, Qıpčaq) und sozial breit stratifiziert war sowie freiwillige Mitgliedschaft durch Auswahl und Leistung – nicht durch Abstammung allein ermöglichte. Die Dominanz dieser Sozialformen erklärt auch den zunehmenden Transfer von Rechtsnormen skandinavischer Provenienz. Während die Frühform der *Russkaja Pravda*[139] (*Kratkaja Pravda*) slavisches Gewohnheitsrecht konserviert, weist ihre entwickeltere Form (*Prostrannaja Pravda*) bereits eine mit exogenen Elementen zusammengesetzte und transformierte Rechtsetzung auf.

b) Für die Wirtschaft erweist sich der orientalisch-ostslavische Kulturtransfer als besonders einflussreich. Denn über den gewöhnlichen Warenfluss (Pelze, Waldprodukte, Sklaven) und das aus Bagdad, Taškent, Samarkand und Buchara eingehandelte Silber hinaus wurde um 880/890 das Monetarsystem (*Dirham*) pari passu nach Ost- und Ostmitteleuropa eingeführt, das sich zu einer Gewichtsgeldwährung (Hacksilber; vgl. Rubel ← russ. *rubit'* = das Abgehauene, Abgehackene)[140] ausformte, während es in Westeuropa längst Münzgeldwirtschaft gab. Es handelte sich hierbei um die wikinger-

136 *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 1, 276; *Mel'nikova / Petruchin*, Skandinavy (1994), 63–66; *Rahbek Schmidt*, Soziale Terminologie (1964), 511–513; *Boba*, Nomads (1967), 102–108.

137 *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 2, 287; *Schmidt*, Soziale Terminologie (1964), 354f.; 483.

138 *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 1, 543; *Schmidt*, Soziale Terminologie (1964), 475–478; *Müller*, Art. Gefolgschaft (1985), 132f.; *Strauch*, Schwedisches Landschaftsrecht (1997), 1281–1283; *Lübke*, Fremde (2001), 261; *Lebedev*, Ėpocha vikingov (2005), 412; *Stefanovič*, Germanskaja družina (2006), 220–224.

139 *Baranowski*, Russkaja Pravda (2005), passim. *Rahbek Schmidt*, Soziale Terminologie (1964), 330–421. *Strauch*, Schwedisches Landschaftsrecht (1997), 1294–1297; 1303f., plädiert für ein Nebeneinander anfänglicher Parallelentwicklung (Strafrecht) und späteren Transfers aus Skandinavien und Byzanz (Kirchenrecht, Privatrecht). *Udal'cova / Ščapov / Gutnova*, Drevnjaja Rus' (1980), 45. *Obolensky*, Russia's Byzantine Heritage (1971), 96f.

140 *Hårdh*, Art. Hacksilber (1999), 258. *Steuer*, Art. Waagen (2007), 569f.; 574; 578. *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 3, 511; *Steuer*, Waagen (1997), 11–13; *Pritsak*, Origins (1998).

zeitlich ausgeprägteste Form von Gewichtsgeldwährung, welche die Naturalwährung (Pelze) ablöste, eine Zahlung in genau abgemessenen Quantitäten ermöglichte und deren Wert mit Hilfe des bereits für das 11. Jahrhundert bezeugten, altrussischen Abakus[141] berechnet wurde. Dabei „gelangte auch die Idee genormter Gewichtssätze und spezieller W[aagen]-Konstruktionen" – einschenklige Feinwaagen – nach Ost- und Nordeuropa, was den Schluss nahelegt, der Osten Europas habe sich auf dem Weg in eine „islamische Wirtschaftsgemeinschaft" und damit in den „islamischen Kulturkreis" befunden, „was auch die religiöse Beeinflussung einschließt".[142]

Vermittelnd wirkten auch hier normannisch-varägische Fernhändler, die bereits um 780 den Weg von Alt-Ladoga aus über die Wolga(-Bulgaren), das Kaspische Meer (Chasaren) und den Kaukasus in den Vorderen Orient suchten, um das in Skandinavien nachgefragte Silber durch Handel oder Raub zu besorgen. Der ‚islamische' Fernhandel mit arabischen Märkten brachte der Rus' das Monetarsystem und schuf damit Grundlagen für Handwerk und Städtebau.[143] Ihr Ende fanden diese Cross culture-Beziehungen im späten 10. Jahrhundert mit dem Niedergang der Sāmāniden, der eine Verknappung abgehender Silber-Dirhams nach Osteuropa und deren Entwertung durch minderwertige Beimischungen (Kupfer) einleitete. Aus dem östlichen Sachsen stammende Prägungen (ottonisch-salische Denare) übernahmen nur vorübergehend und kurzfristig die Gewichtsgeldfunktion orientalischer Dirhams, bis man auch in Böhmen, Polen, Galizien und der südlichen Rus' in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts zur westeuropäischen Münzgeldwährung überging.[144]

c) Ebenso grundlegend war der Transfer von Kulturgütern aus Byzanz, wie bereits die Einführung der Glagoliza illustriert, eine von dem slavischsprachigen Konstantin aus Thessaloniki um 863 entworfene Schrift. Dabei entsprach das griechische Alphabet dem Lautstand der Slaven nur bedingt, die keine eigene Schrift kannten – selbst keine Runenschrift. Konstantin, mit Mönchsnamen Kyrill, der als Missionar bei Chasaren und Donaubulgaren wirkte, adaptierte daher die griechische Minuskelschrift und modifizierte sie unter Einbezug georgischer und semitischer Schriftsysteme.[145] Durch die Anpassung entstand eine völlig neue Schrift: die Glagoliza, die sich erst im Zuge slavischer Anverwandlung zur Kyrilliza ausformte. Das Altrussische hat diesen Transfer durch die Übernahme der Bezeichnung für Schreiber – *d'jak* (← *διάκονος*, Kirchendiener) – in das kulturelle Gedächtnis eingeschrieben.[146]

141 *Simonov*, Archäologie (1993), 113; vgl. bei *Burnett / Ryan*, Art. Abacus (1998), 5–7.

142 *Steuer*, Art. Waagen (2007), 570; 576; vgl. bei *Steuer*, Waagen (1997), 17; *Hardt*, Fernhandel (2008), 742–744; *Witthöft*, Northern European Weight-Standards (1980).

143 *Noonan*, Why Dirhams (1984), 153–156; 172f.; 280f.; *Noonan*, Why the Vikings (1986), 340–342; Ders., Impact (2000), 381f.; 390; *Udal'cova / Ščapov / Gutnova*, Drevnjaja Rus' (1980), 41; 57f.

144 *Steuer*, Waagen (1997), 16; *Brather*, Frühmittelalterliche Dirham-Schatz- und Einzelfunde (1999), 179; 186; 191–193.

145 *Jensen*, Schrift (1969), 480–482; *Barford*, Early Slavs (2001), 110; 215; 219; *Tachiaos*, Cyril and Methodius (1989), 54–62; 155–159; *Franklin*, Writing (2002), 89–100.

146 *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 1, 560; *Vásáry*, Bemerkungen (1987), 120.

Die im varägisch-rusischen Kontext parallel genutzte nordische Runenschrift setzte sich hingegen nicht durch. Ebenso wenig haben sich auf die Orchon-Jenissei-Schrift zurückgehende, von Avaren, Wolgabulgaren und Chasaren benutzte Runenzeichen behaupten können. Die Kyrilliza aber fand im frühen 13. Jahrhundert bereits im karelischen Sprachraum und auch für turksprachige Gruppen der südlichen Rus' Verwendung, wie eine Bilingue des späten 11. Jahrhunderts aus der Kiever Sophien-Kathedrale zeigt.[147]

Die Übernahme des griechisch-orthodoxen Christentums – in altrussischen Chroniken als Wettstreit zwischen Wolgabulgaren, Deutschen, Juden und Griechen überliefert – vollzog die normannisch-varägische Elite 986–989 selbstbestimmt auf dem Hintergrund des sich formierenden Kiever Staates und politischer Gegebenheiten, die sehr wohl den Islam, weder aber das lateinische Christentum noch das Judentum (seit Niedergang des chasarischen Khanats) als weitere Option erscheinen ließen.[148] Dem Interesse der Fürstenelite an der Überwindung polytheistischer Kosmogonien (slavisches Pantheon, alttürkischer Tengrismus) und deren Ersetzung durch monotheistische Formen entsprach byzantinischerseits nicht nur eine politische Tradition der christlichen Missionierung angrenzender ‚Barbaren' – zumeist durch Anreize, nicht durch das Schwert. Sondern Kaiser Basileios (II.) Bulgaroktónos benötigte auch dringend Waffenhilfe im Kampf gegen den Ursupator Bardas Phokas – Truppen, die Fürst Vladimir zu geben bereit war.[149] Die Annahme des orthodoxen Christentums vollzog sich für die Rus' unmittelbar als administrativer Akt, während die eigentliche Konfessionalisierung der Ostslaven noch Jahrhunderte brauchte und unter Beibehaltung heidnischer Kulte den bekannten ‚Doppelglauben' (*dvoeverie*) ausformte.[150]

Als eine direkte Folge des Imports von Schrift und Religion (Ritus) ist der Transfer von Ideologie (Kanon, Doktrin, Nomenklatur, Termini), Malerei (Ikonographie) und Architektur festzustellen – nicht hingegen von säkularer Wissenschaft (Philosophie, Technik). Dabei werden die Kulturgüter jedoch nicht eins zu eins in die Rus' übertragen – ‚transplantiert', wie Emil Tachiaos meint –, sondern im Zuge der politischen Auseinandersetzung mit Byzanz im 11.–12. Jahrhundert differenziert transformiert.[151] So schreibt Ilarion, der erste nicht aus Griechenland stammende Metropolit Kievs, ideologische Elemente byzantinischer Provenienz zwecks Überhöhung der rusischen

147 *Mel'nikova*, Skandinavskie (2001); *Lebedev*, Epocha vikingov (2005); *Pritsak*, Eleventh-Century Turkic Bilingual Graffito (1982).

148 *Obolensky*, Russia's Byzantine Heritage (1971), 93; *Tolochko*, Volodimer Svjatoslavič's Choice (1988–1989), 818–820; 825–828; *Poppe*, Political Background (1976), 228f.; 243; *Obolensky*, Relations (1982), 9–11.

149 *Ševčenko*, Religious Missions (1988–89), 11–13; 15f.; *Poppe*, Conversion (1987), 288–292; *Ders.*, Political Background (1976), 197f.; 205f.; 211f.; *Garzaniti*, Slavia latina (2007), 262. Vgl. bei *Nikolov*, Pagan Bulgars (2000), 326f.

150 *Petruchin*, Provody Peruna (2004), 248; *Udal'cova / Ščapov / Gutnova*, Drevnjaja Rus' (1980), 44f.

151 *Tachiaos*, Cyril and Methodius (1989), 170f.; *Avenarius*, Metropolitan Ilarion (1988–1989), 690f.; 694f.; 697f.; *Ševčenko*, Remarks (1981), 323–325; 330; *Thomson*, Nature (1978), 110–113; 117–120.

Herrscherdynastie für die Ostslaven kulturell um. Gleichsam wurden zur Errichtung von Sakralbauten zwar byzantinische Architekten nach Kiev, Perejaslavl' und Černigov gerufen, denn die religiös-hierarchischen Konzepte der *oikoumenē* drückten sich im Kirchenbau sowie in der Malerei gegenständlich aus. Doch zur Ausführung zog man lokale Bauleute hinzu, die das Bedürfnis der miteinander konkurrierenden Teilfürstentümer nach Repräsentation in Szene setzten. Durch den Einschub säkularer Elemente höfischer Baukunst und wegen der Verwendung regionaler Baumaterialien und -techniken hoben sich die Kathedralen und Kirchen der Rus' von ihren byzantinischen Vorlagen ab.[152]

d) Bereits nach wenigen Jahren der ‚Pax Mongolica' in der Rus' etablierte die Goldene Horde eine Reihe komplexer Institutionen, die durch Vermittlung rusischer Fürsten seit Mitte des 13. Jahrhunderts Eingang in die Organisation des altrussischen Staates fanden und sich im altrussischen Lehnwortbestand begrifflich wiederspiegeln. Termini aus Politik, Verwaltung und Militär überwiegen dabei deutlich.

Schriftsätze und Erlasse des Khans etwa, sogenannte *Jarlyki*[153] (← alttürkisch *Yarligh*), stellten Übersetzungen aus dem Mongolischen ins Qıpčaqische dar, verfasst in uigurischer Schrift, ausgestellt zum Herrschaftsantritt eines Khans oder als Bekräftigungsschreiben für rusische Fürsten und Metropoliten. Ihre quellenkritische Analyse hat gezeigt, dass mit der Übertragung turk-mongolischer Termini und Phrasen, die sehr oft alttürkische oder persisch-arabische Vorlagen haben, auch ein Kanzleiwesen Einzug hielt, das eine Vielzahl von Souveränitätskonzepten und Praktiken des diplomatischen Verkehrs der Goldenen Horde mit den Ilkhaniden, den Mamlūken und anderen Herrschaftszentren Asiens in die Rus' transportierte.[154] Dazu gehört auch die dem Petitionswesen zugezählte Bittpraxis des *Čelom bit'e*, eine dem Alttürkischen (*baš ur*) bzw. dem Chinesischen (*kòutóu*) entlehnte Form – ein Kniefall, bei dem die Stirn den Boden berührt.[155]

Weitere Entlehnungen der sozial-politischen Organisation und Verwaltung sind die Konstituierung herrschaftsnaher Dienstgruppen durch *Tarchan*-Privilegien[156] (*tarxanlïq*), welche Sozialstände (Geistlichkeit) oder ganze Volksgruppen umfassen konnten, aber auch Ämter (*Bāsqāq*, *Dārūġā*)[157] sowie Steuer- und Abgabe- (*Jasak, Tamga*) oder Kommunikations- bzw. Versorgungssysteme (*Jām*).[158] Selbst die laterale Herrschaftsnachfolge des Seniorats (anstelle von Vater-Sohn-Folge) und die daraus abgeleitete

152 *Rappoport*, O roli (1984), 185; 189f.; *Ders.*, Stroitel'noe proizvodstvo (1994), 141f.; *Jakobson*, Zakonomernosti (1987), 129; 135; 219–222; *Udal'cova / Ščapov / Gutnova*, Drevnjaja Rus' (1980), 45f.; 51f.

153 *Fasmer*, Ėtimologičeskij slovar' (1964–1973), Bd. 4, 561; *Heywood*, Art. Yarligh (2002), 288–290.

154 *Usmanov*, Žalovannye akty (1979), passim. *Grigor'ev*, Sbornik (2004), passim; *Vásáry*, Bemerkungen (1987), 118f.; 122f.; *Ders.*, Mongolian Impact (1995), 479.

155 *Golden*, Turkic Calques (1984), 109f.; *Ostrowski*, Mongol Origins (1990), 532; 534.

156 *Vásáry*, Hungarians (1975), 9.

157 *Vásáry*, Origin (1978), 203–205; *Ostrowski*, Muscovy (1998), 37–45.

158 *Allsen*, Mongols (2009), 144f.; *Ostrowski*, Muscovy (1998), 44; 47; 253.

soziale Rangplatzordnung des *Mestničestvo* sowie eine Adaption des mongolischen Herrscherkultes unter Ivan III. gelten als wahrscheinlicher Kulturtransfer.[159]

So ist unter dem mongolsprachigen *Dārūġā* das Amt eines Statthalters, Ältesten oder Vorstehers einer territorialen Verwaltungseinheit, unter dem qıpčaqsprachigen *Bāsqāq* das eines Steuereintreibers und Befehlshabers zu verstehen – Ämter, die, einmal in das altrussische Verwaltungssystem transferiert, dem *Namestnik* (→ *pomestnik*) bzw. dem *Volostel'* (→ *voevoda*) als Vorbild dienten. Etymologisch gehen zwar beide Bezeichnungen auf die Bedeutung ‚pressen, auspressen' zurück, doch war die Funktion der hieraus abgeleiteten Ämter verschieden.[160] Nicht immer war der *Bāsqāq* ein Dienstmann des Khans. Manchmal handelte es sich um eine Person, nicht unbedingt tatarischer, sondern auch Moskauer Herkunft, die dem Khan die Steuer einer bestimmten Region im Voraus entrichtete und dort später ein Vielfaches eintrieb – auch mit khanischer Truppenunterstützung.

Voraussetzung für die Steuererhebung war die von tatarischen Taxatoren durchgeführte Volkszählung, eine weitere Innovation, die nicht selten Widerstand hervorrief, wie 1259 in Groß-Novgorod. Die Fürsten zeigten großes Interesse, all diese Einrichtungen und Funktionen in eigene Regie zu übernehmen, was mit Erstarken des Moskauer Großfürstentums zunehmend gelang. Das betrifft auch das Amt des *Tamožnik* (← *tamġa*, Siegel, Zeichen), ein Warenzollbeamter, den Dimitrij Donskoj bereits 1376 nebst einem *Dārūġā* bei den von ihm unterworfenen Wolgabulgaren des Asān Emīr und Machmet Saltan einsetzte.[161]

Aus einem Vergleich der unterschiedlichen Kulturbereichen entnommenen Beispiele lassen sich für einen Teil Osteuropas wesentliche Merkmale des mittelalterlichen Kulturtransfers gewinnen. So erweist sich die unmittelbare Nachbarschaft zu drei von vier möglichen Kulturarealen – Skandinavien, Eurasien, Byzanz – für die alte Rus' als bestimmend, unter Ausschluss des latinisierten Ostmitteleuropas (Polen, Böhmen, Ungarn), dessen Einfluss erst mit der Frühen Neuzeit durchdringt, sieht man von den im wesentlichen auf den Handel beschränkten Beziehungen Groß-Novgorods mit Westeuropa und der Hanse einmal ab. Wie gezeigt, handelt es sich um besondere und schwer ersetzbare Kulturgüter. Zwar bestand beispielsweise bei Übernahme der Hochreligion für eine gewisse Zeit die Option zwischen den verschiedenen Buchreligionen, nicht mehr jedoch zwischen gentilen und monotheistischen Glaubenssystemen. Arg verkürzt ergibt eine Zuordnung somit folgendes Bild:

a) Aus Skandinavien stammen seit dem frühen 9. Jahrhundert nicht nur mit dem Kriegswesen und der Heeresorganisation verbundene Kenntnisse, Praktiken und Gegen-

159 *Ostrowski*, Muscovy (1998), 47f.; *Ders.*, Mongol Origins (1990), 530; 535; 539f.; *Halperin*, Know Thy Enemy (1982), 161–175; *Keenan*, Muscovy and Kazan (1967), 548–559.

160 *Vásáry*, Golden Horde Term (1976), 188; 191; *Ostrowski*, Mongol Origins (1990), 527f.; *Ders.*, Muscovy (1998), 44f.; 251f.; *Golden*, Nomadic Linguistic Impact (1998–1999), 93f.

161 Troickaja letopis'. Ed. *Priselkov*, 401f.; vgl. bei *Roublev*, Periodicity (1970), 7–13; *Vásáry*, Origin (1978), 201f.; *Ostrowski*, Mongol Origins (1990), 534.

stände. Sondern es lässt sich auch ein Transfer sozialer und politischer Institutionen sowie von frühen Rechtsnormen feststellen.

b) Zu den mit Wirtschaft und Fernhandel verbundenen Kulturgütern – nicht Waren – gehören das Monetarsystem sowie metrologische Gegenstände und Wissen (Gewichte, Feinwaagen), die mit Vorder- und Mittelasien verbunden sind, sowie Akkumulationspraktiken (Hacksilber- und Dirham-Horte).[162]

c) Ideelle Güter entstammen dem byzantinisch-griechischen Kulturkreis: Schrift, Religion, Ideologie, Malerei und Architektur. In eng gefassten Zeitabschnitten fließen vorübergehend auch Kriegsdienste und politische Loyalität aus der Rus' nach Konstantinopel. Auffällig ist, dass der kirchlich-ideologischen Ausrichtung kein politisch-diplomatisches Gegenstück entsprach. Heiratsallianzen rusischer Fürsten mit Byzanz gab es nur wenig bedeutende, im Unterschied zu den dynastischen Beziehungen mit Skandinavien, Polen, Deutschland oder Ungarn.[163] Außerdem fehlt – trotz einer relativ breiten Übernahme religiöser, kirchlicher und theologischer Schriften – der Transfer antiker griechischer Wissenschaften, derer sich die arabische wie auch die lateinische Welt mit Gewinn zu bedienen wussten.[164]

d) Schließlich bedingt der tatar-mongolische Einfluss seit etwa 1235 einen Kulturtransfer von politischen Institutionen und Verwaltungspraktiken vor allem im Verlauf des 14. Jahrhunderts. Durch ihren transkontinentalen Austausch vermittelte die ‚Pax Mongolica' einer mit hohem Eigeninteresse auftretenden Elite dabei Kulturgüter verschiedenster Herkunft (China, Zentralasien, Iran) und trug somit entscheidend zur kulturellen Formierung Altrusslands bei.[165]

Mittelalterlicher Kulturtransfer nach Skandinavien

Analoge Prozesse des Transfers bestimmter Kulturgüter über die Grenzen verschiedener Kulturareale hinweg lassen sich auch für Skandinavien nachweisen, das in diesem Zusammenhang als Ziel von Übertragungsprozessen im 12. Jahrhundert von Interesse ist.[166]

162 *Noonan*, Monetary History (1987), 408f.

163 *Kazhdan*, Princely Marriges (1988–1989), 414–429; *Tinnefeld*, Byzantinische auswärtige Heiratspolitik (1993), 21–28; *Hellmann*, Heiratspolitik (1962), 7–25. *Udal'cova / Ščapov / Gutnova*, Drevnjaja Rus' (1980), 42; *Poppe*, Political Background (1976), 218–221.

164 Eine genaue Vorstellung zur Marginalität von Wissenstransfer und mittelalterlicher Übersetzertätigkeit aus dem Griechischen ins Altrussische, die erst im 16.–17. Jahrhundert langsam durchbrochen wird, vermitteln *Thomson*, Nature (1978), und *Ševčenko*, Remarks (1981), 323f.; 337–345.

165 *Allsen*, Mongols (2009), 137–140; 142f.; 153f.; *Ostrowski*, Muscovy (1998), 36–38.

166 Der Begriff ‚Skandinavien' bezieht sich hierbei auf den bereits angesprochenen Kulturraum der *Norðrlǫnd*: Dänemark, Island, Norwegen, Schweden und die Inseln im Nordatlantik bzw. in der Irischen See.

Ausgangspunkte kulturellen Transfers bilden in erster Linie die westeuropäischen Nachbarregionen. Es waren indes nicht allein Prozesse des Kulturtransfers aus dem westlichen Europa und eine hier wachsende Kulturbeziehung, die als transkulturelle Faktoren das Gesicht des mittelalterlichen Skandinavien prägten. Obschon Skandinavien buchstäblich das nordwestliche Ende der bekannten Welt markierte und daher nicht im gleichen Maße in Cross culture-Beziehungen in verschiedene geographische Richtungen eingebunden war wie etwa die Kiever Rus', muss man doch mit kulturellen Impulsen aus anderen Kulturräumen als nur dem lateineuropäischen rechnen. So haben Kontakte von Skandinaviern mit dem Byzantinischen Reich ganz eindeutige Spuren sowohl in den Wissensbeständen als auch in der Kunst des hochmittelalterlichen Nordens hinterlassen. Daher scheint an dieser Stelle eine exemplarische Gegenüberstellung von Kulturtransfer aus Westeuropa und Byzanz nach Skandinavien reizvoll, um den Charakter, die Reichweite und mögliche synchrone Zusammenhänge solcher zeitgleichen Prozesse genauer benennen zu können.

a) Als aussagekräftiges Beispiel für Transferprozesse eines immateriellen Kulturguts, hinter dem ein ganzes Gebäude komplexer Denkfiguren steht, bietet sich die mittelalterliche Historiographie an. Die zwei frühesten überlieferten Zeugnisse skandinavischer Herkunft stammen aus den 1120er Jahren.[167] Es handelt sich um die in Odense entstandenen ‚Gesta Swenomagni regis et filiorum eius et Passio gloriosissimi Canuti regis et martyris' sowie die in Volkssprache verfasste ‚Íslendingabók' aus dem Südwesten Islands.[168] Obschon es in der Historiographie des Nordens eher die Ausnahme als die Regel darstellt, nennen sich auffälligerweise gerade die ersten Akteure in einem vielgestaltigen und folgenreichen Kulturtransfergeschehen selbst an exponierter Stelle, geben gar einige biographische Details preis. Sowohl Ælnoth von Canterbury, der als Auswanderer aus dem normannischen England die Geschichte des heiligen Königs Knud, seines Vaters Svend und seiner Brüder schrieb, als auch Ari Þorgilsson inn fróði (der Gelehrte), der einem südisländischen Magnatenkollektiv angehörte, waren sich offenbar ihrer Pioniertaten bewusst.[169] Die Art und Weise, auf welche die beiden Priester allerdings Historiographie in ihrer Kultur kontextualisierten, könnte trotz vergleichbarer Kulturkontakte zwischen Island bzw. Dänemark und England sowie dem

167 Außer Acht gelassen werden hier die ‚Passio sancti Kanuti regis et martiris', eine rein hagiographische Lebensbeschreibung des dänischen Königs Knud IV., entstanden in Odense um 1095/1096 anlässlich der Elevation seiner Gebeine (Vitæ sanctorum Danorum. Ed. *Gertz*, 62–73), sowie ein verlorenes und nicht näher bekanntes, wohl auf Latein verfasstes Geschichtswerk des Isländers Sæmundr Sigfússon inn froði (gest. 1133) über die norwegischen Könige.

168 Gesta et Passio: Vitæ Sanctorum Danorum. Ed. *Gertz*, 77–136; Ari Þorgilsson, Íslendingabók. Ed. *Jakob Benediktsson*, 1–28.

169 Vgl. Ælnoths autobiographische Informationen zu Beginn und die abschließende Evozierung der Dauerhaftigkeit seiner Worte in Anlehnung an Horaz (Ep. ad regem bzw. Epilogus, Vitæ sanctorum Danorum. Ed. *Gertz*, 77; 135) und die abschließende Genealogie in der ‚Íslendingabók' (*langfeðgatal*), an deren Ende Ari selbst steht (Ari Þorgilsson, Íslendingabók. Ed. *Jakob Benediktsson*, 28).

Römisch-deutschen Reich[170] auf den ersten Blick unterschiedlicher kaum sein: Ælnoth verfasst ganz im Stil der Renaissance des 12. Jahrhunderts in einem anspruchsvollen Latein eine stark wertende Königschronik, deren Zentrum und paränetischen Bezugspunkt ein in jeder Hinsicht idealer Heiligenkönig bildet. Ari schreibt in nüchtern-knappem Stil in norröner Volkssprache eine kurze, präzis datierende Chronik, die Elemente mündlicher Erzählformen verarbeitet, von der Besiedlung Islands bis in Aris Gegenwart reicht und für die jüngere Zeit zu einer Bistumschronik der südisländischen Diözese Skálholt enggeführt wird.[171] Erklären lassen sich diese Differenzen primär aus den unterschiedlichen Rezeptionsbedingungen: hier ein Priester an einer Kathedrale und Grablege eines Heiligenkönigs, dessen jüngster Bruder als Herrscher adressiert wird und der samt seinem höfischen Umfeld im Interesse des Bistums in die Pflicht genommen werden soll; dort ein Gelehrter in einer gänzlich laikal geprägten Gesellschaft ohne höfisches Zentrum, der aber seinerseits eng mit dem ganz in der Nähe gelegenen Machtzentrum des Bischofshofs Skálholt verbunden ist.

Trotz aller Unterschiede in Inhalt, Sprache, Diskursform und Personalbestand teilen beide Werke eine grundsätzliche Gemeinsamkeit: Sie verleihen der zuvor nicht geschriebenen Geschichte eines jeweils durch die Autoren selbst als peripher wahrgenommenen Kulturraumes heilsgeschichtliche Dignität und schaffen mithin narrativ ein neues christliches Zentrum.[172] Die dänische Geschichte erhält ihren Eigenwert durch den Märtyrerkönig, der ähnlich wie frühere angelsächsische Heiligenkönige nach augustinischen bzw. pseudo-cyprianischen Maßstäben als idealer Herrscher konsequent für eine christliche Weltordnung eintritt und darin würdige und unwürdige Nachfolger erhält. Knud wird in diesem ältesten Geschichtswerk Skandinaviens gewissermaßen zum Prototyp des skandinavischen Königsheiligen, auch wenn Óláfr Haraldsson von Norwegen eigentlich der ältere Heilige ist. Während Ælnoth also erstmals dänische Geschichte schreibt, indem er hagiographischen und historiographischen Diskurs miteinander verflicht,[173] konzentriert sich Ari Þorgilsson auf keinen Heiligen, sondern auf ein heilsgeschichtlich relevantes Ereignis, nämlich die freiwillige und geschlossene Bekehrung der Isländer zum Christentum unmittelbar vor der eschatologisch

170 Vgl. hierzu *Münster-Swendsen*, Skandinaviens placering (2007), bes. 51–56; *Abrams*, Anglo-Saxons (1995), 225–240; *Foote*, Aachen (1975), 68–73, bzw. die prosopographische Studie von *Waßenhoven*, Skandinavier (2006), passim.

171 Zu Ælnoth: *Lukman*, Ælnod (1949); *Gad*, Legenden (1961), 149–159; *Boje Mortensen*, Sanctified Beginnings (2006), 256–259; *Meulengracht Sørensen*, Kapitler (2006), 135–137, ist problematisch, da er Ælnoths Werk aufgrund einer ‚klerikalen' Typologie als unpolitisch betrachtet. Zu Ari: *Björn Sigfússon*, Íslendingabók (1944), bes. 77–80; *Ólafia Einarsdóttir*, Studier i kronologisk metode (1964), 13–90; *Ellehøj*, Studier (1965); *Weber*, Intellegere historiam (1987), 114–122; *Mundal*, Íslendingabók (1994).

172 Vgl. *Boje Mortensen*, Sanctified Beginnings (2006), 255–260; 265–269 bzw. *Weber*, Intellegere historiam (1987), 114–122; bezogen auf die Heiligenkönige zuletzt *Foerster*, Vergleich (2009), 88–95.

173 Zum Begriff des hagiographischen Diskurses vgl. *Uytfanghe*, Art. Heiligenverehrung (1988).

konnotierten Jahrtausendwende. Die freiwillige, von der *ratio* auch der Heiden getragene Entscheidung zur geschlossenen Konversion (*siðaskipti*) ohne Spaltung des Rechts als heilsgeschichtlicher Idealfall bildet bei Ari den folgerichtigen Abschluss fortschreitenden Erkenntniswachstums in vorchristlicher Zeit (Recht, Computus) und basiert – wie auch Ælnoths Ideen gerechter Herrschaft – auf dem Transfer augustinischen Gedankenguts.[174]

Die Konsequenzen sind hier wie dort mutatis mutandis die gleichen: Die Selbstvergewisserung in einem christlichen Universum, indem man eine auf den eigenen Kulturraum bezogene Geschichtsdeutung aufbaut, ist das Ziel eines absichtsvollen Transferprozesses unter Anerkennung eines Vorteils aufseiten der Rezipienten. Dass dieser Vorteil nicht allein auf der Ebene der geschichtsexegetischen Vergewisserung, sondern auch in der Identitätsschärfung der fraglichen Eliten und in der historiographischen Fundierung konkreter politischer Aussagen gesucht wurde, liegt auf der Hand: So erschließt der Odenser Klerus dem dänischen König Niels durch den heiligen Bruder ein neues Legitimationspotential – in der Tat führen die dänischen Könige seit Ælnoths Zeit den Titel *rex Dei gratia*[175] – fordert aber eine adäquate Förderung und Ausstattung der zentralen Stätte des Königskults sowie ein konsequentes Eintreten für die noch nicht voll etablierten Rechte des Klerus.[176] Ari hingegen rechtfertigt subtil, aber konsequent die singuläre Position eines bestimmten südisländischen Magnatenkreises, der bei ihm die gesamte Geschichte Islands inklusive der Bekehrung bestimmt und auch das Bistum Skálholt kontrolliert. Es überrascht kaum, dass er selbst diesem Kollektiv von Landnehmernachfahren angehört.[177]

Von diesen unterschiedlich verlaufenden Kulturtransfers her entwickelt sich die skandinavische Historiographie in einer Dialektik aus heilsgeschichtlicher Deutung und konkreter, kontextbezogener politischer Argumentation rasch weiter, indem unter sich wandelnden ereignis- wie strukturgeschichtlichen Konstitutionsbedingungen immer

174 Der explizite Bezug des sich freiwillig bekehrenden, heidnischen Gesetzesbrechers Þorgeirr Þorkelsson in der ‚Íslendingabók' (cap. 7.17) auf das Recht als Garant des Friedens verweist auf Pseudo-Cyprians Traktat ‚De duodecim abusivis saeculi' (hierzu *Anton*, Pseudo-Cyprian [1982], bes. 615–617), konkret auf die zwölfte *abusio* (aisl. *ósómi*), den *populus sine lege* (*laga lauss lýðr*), der auf die *via perditionis* (*glatunar gata*) führt, was die eschatologische Konnotation des Bekehrungsberichts unterstreicht. Dieser fragmentarisch überlieferte Traktat fand sich sehr früh in norröner Übersetzung (Leifar fornra kristinna frœða íslenzkra. Ed. *Þorvaldur Bjarnarson*, 1f. Die zugrunde liegende Handschrift stammt aus dem frühen 13. Jahrhundert). Vgl. auch *Weber*, Intellegere historiam (1987), 121. Der jüngeren Forschung entging dieser konstruierte Charakter des Konversionsberichts mitunter völlig (*Jochens*, Late and Peaceful [1999], 647–654).

175 Bei König Niels: Diplomatarium Danicum, Ed. *Weibull / Skyum-Nielsen*, Nr. 32, 76, Z. 3; ebd., Nr. 36, 80, Z. 11.

176 Hierzu *Breengaard*, Muren (1982), 122–203.

177 Es handelt sich um die miteinander vielfach verbundenen südwestisländischen Kollektive der Síðumenn (u. a. Aris Mutter), Haukdælir (u. a. Aris Ziehvater), Breiðfirðingar (u. a. Aris Vater) und Oddaverjar. Aus diesen Kreisen stammen auch alle isländischen Bischöfe des 12. Jahrhunderts Stammbäume finden sich u. a. in Biskupa sögur. Ed. *Ásdís Egilsdóttir*, CLV–CLVIII.

neue Prozesse des Transfers und der Rezeption historiographischer Inhalte und Denkmodelle aus Lateineuropa in den Norden angestoßen werden. Diese führen im Dänemark der späten 1160er Jahre mit dem ‚Chronicon Lethrense' erstmals zur historiographischen Erschließung der fernen, mythischen Vorgeschichte, die unter Applikation der Bibelexegese als typologischer Spiegel zur jüngeren Vergangenheitsgeschichte konzipiert wird. Schließlich entstehen ab den 1180er Jahren zwei ‚Gesamtdarstellungen' der dänischen Geschichte, deren ungleich berühmtere die sogenannten ‚Gesta Danorum' des Saxo Grammaticus sind.[178] Sie stellen dem Geschichtsuniversum der römisch-deutschen Weltchronistik in stark antikisierendem Latein ein (mindestens) gleichwertiges nordisches Geschichtsuniversum an die Seite und konstruieren für die Vorgeschichte direkte Verbindungen zum (anachronistisch rückprojizierten) byzantinischen Raum. Ein solches Prestigeobjekt dokumentiert das kulturelle Selbstbewusstsein in einer christlichen Welt auch nach außen hin zu einem Zeitpunkt quasi imperialen Ausgreifens in den südlichen Ostseeraum.[179]

Auf Island geschieht diese Selbstverortung und -vergewisserung auf andere Weise, was nicht allein die Sprache betrifft; so wird die Mythologie nicht in gleicher Weise in historiographische Narrationen eingefügt wie in Dänemark. Dafür nimmt im Gegensatz zu Dänemark auf Island unter anderem die Geschichte der römischen Antike eine bedeutende Position ein. Sie wird gleichfalls in einem typologischen Zusammenhang mit der eigenen isländischen Geschichte als Geschichte einer Auswanderer- bzw. Landnehmergesellschaft gedacht. Konsequent werden schon im 12. Jahrhundert Texte von Dares Phrygius, Sallust und Lukan kompiliert sowie ins Norröne übertragen (‚Rómverja saga'); die Geschichte Roms zwischen dem Fall Trojas und Augustus findet auf dieser Basis Eingang in die ‚Veraldar saga', eine isländische Weltchronik wohl aus den 1180er Jahren.[180] Die dänische und norwegische Überlieferung bringt dagegen keine eigene Weltchronik hervor. Zudem formiert sich am Ende des 12. Jahrhunderts in engen Kontakten zwischen dem nordisländischen Benediktinerkloster und Schrift-

178 Chronikon Lethrense [Lejrekrønike]. Ed. *Gertz*. Der Text wird in der Forschung kaum beachtet, vgl. daher allein Gertz' Einleitung (ebd., 37–41) und *Boje Mortensen*, Sanctified Beginnings (2006), 260–264. Die erste Gesamtdarstellung stammt von Svend Aggesen (Svend Aggesen, Brevis. Ed. *Gertz*). Zur Geschichte der ‚Gesamtdarstellungen': *Kersken*, Geschichtsschreibung (1995), 444–456; Works of Sven Aggesen. Ed. *Christiansen*, 20–27. Die Saxo-Forschung ist extrem umfangreich, vgl. die Bibliographien bei *Skovgaard-Petersen*, Art. Saxo (1970), 57, und in Gesta Danorum. Ed. *Friis-Jensen*. Hervorzuheben sind *Johannesson*, Saxo (1978); *Skovgaard-Petersen*, Tidernes herre (1987), mit dt. Zusammenfassung, sowie *Hermanson*, Släkt (2000).

179 Hierzu ausführlich *Foerster*, Vergleich (2009), 117–150. Den Rückbezug auf Byzanz behandelt *Skovgaard-Petersen*, Way to Byzantium (1981), 121–133.

180 Veraldar saga. Ed. *Jakob Benediktsson*, ein weiteres von der Forschung weitgehend vernachlässigtes Werk. Vgl. ebd., XLV–LVII bzw. *Marchand*, Allegories (1975), 109–112 und v. a. *Svanhildur Óskarsdóttir*, Um aldir alda (2005). Die antiken Vorlagen der isländischen Rom-Historiographie (‚Rómverja saga') und ihr Verhältnis zur ‚Veraldar saga' behandeln *Hofmann*, Accessus ad Lucanum (1986), und *Würth*, Antikenroman (1998), bes. 173–180.

zentrum Þingeyrar und dem norwegischen Königshof in der ‚Sverris saga' eine biographisch orientierte Historiographiegattung, die *Konungasögur* (‚Königssagas'),[181] die unter anderem Elemente der Hagiographie wie auch der antiken Herrscherbiographie weiterverarbeitet und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts den Höhepunkt ihrer Produktivität erreicht. Die hier sehr holzschnittartig skizzierte Rezeption der Historiographie in Dänemark und Island bringt mithin ausgesprochen unterschiedliche Werke hervor, die so betrachtet Resultate divergierender Rezeptionsbedingungen und anders verlaufender sozialer Aushandlungsprozesse in der jeweiligen Zielkultur darstellen, wie sie oben angedeutet wurden. Nichtsdestoweniger ist Geschichte im 12. Jahrhundert sowohl am dänischen Königshof als auch in der laikal geprägten isländischen Magnatengesellschaft Heilsgeschichte geworden, die von typologischen bzw. allegorischen Denkmustern geprägt ist.

Dass der Transfer der lateinischen Historiographie nach Skandinavien in seinen zahlreichen Einzelprozessen ein solch akkulturatives Entwicklungspotential freisetzt, indem sich historische Denkmodelle und Diskursformen vergleichbar zu lateineuropäischen Vorbildern und Parallelen entwickeln, lässt sich zudem dadurch erklären, dass dieser Transfer in ein reziprokes Kulturverhältnis zwischen Westeuropa und Skandinavien eingebunden ist. Dies betrifft zum einen die gelehrten Netzwerke, in welche die skandinavischen Transferenten durch ihre Ausbildung im Laufe des 12. Jahrhunderts zunehmend eingebunden werden, betrifft zum anderen aber insbesondere im Falle Dänemarks mit seiner unmittelbaren Nachbarschaft zum Römisch-deutschen Reich auch zahlreiche andere Kulturbereiche. Diese Kulturbeziehung erwies sich im Zuge kaiserlicher Einflussnahme auf Dänemark in einer langen Zeit innerer Konflikte (1131 bis nach 1157) als nicht unproblematisch. Während in einer Skálholter Bistumschronik um 1200 der erste lokale Bischof sich in der Freundschaft des Kaisers Heinrich III. sonnt,[182] zeigen die dänischen Werke Svend Aggesens und Saxo Grammaticus' ab den 1180er Jahren eine spezifische Dialektik aus integrativ wirkender Übernahme von Denkmustern und desintegrativ wirkender Abgrenzung von allem ‚römisch-deutsch-imperialen' auf der Inhaltsebene – man denke an Svend Aggesens *honor regni*-Konzept.[183] Diese Abgrenzungsmechanismen (auch innerhalb Skandinaviens) funktionieren aber eben mithilfe transferierter, gleichwohl souverän beherrschter und manipulierter historiographischer Diskursstrukturen und zielen gerade bei Saxo auf die Schärfung einer spezifisch ‚dänisch-nordischen' Identität in bestimmten, königsnahen Magnatenkreisen um den Erzbischof Absalon von Lund, der Saxos ‚Gesta Danorum' in Auftrag gab. Engmaschige Kontakte und stabile personale Netze begünstigen insofern den

181 Zum isländischen Entstehungskontext der ‚Sverris saga' vgl. *Breiteig*, Elucidarius (1966), 24–31 bzw. Sverris saga. Ed. *Þorleifur Hauksson*, XXII–XXIV; LV–LXIV. Grundsätzlich zur Beziehung zwischen Sverrir und den Isländern und ihrer Bedeutung für die frühen *Konungasögur*: *Zernack*, Vorläufer (1998), 89–95.

182 Hungrvaka, cap. 2. in: Biskupa sögur. Ed. *Ásdís Egilsdóttir*, 7f.

183 Svend Aggesen, Brevis historia, cap. 3. Ed. *Gertz*, 102.

Transfer eines komplexen immateriellen Kulturguts, das durch seine Rezeption und vollkommene Aneignung zugleich bestehende Kulturgrenzen schärft als auch die kulturelle Kompatibilität erhöht und die Basis für weitere Transferprozesse schafft.

b) Dies zeigt sich auch im von der Forschung kaum beachteten byzantinisch-skandinavischen Kulturtransfer im 12. Jahrhundert. Es stellt nicht zuletzt durch die Kreuzzüge eine Zeit ausgesprochen dichter Kontakte zwischen den beiden fernen Kulturräumen dar, die nun nicht mehr wie zur Wikingerzeit über den Ostweg (*austrvegr*) durch die Kiever Rus' zustande kommen, sondern auf dem Westweg (*vestrvegr*) über See durch Atlantik und Mittelmeer oder halb über Land durch das Rheintal und Italien.[184] Dass man so viel mehr Zeugnisse dieses Kontakts aus dem Hochmittelalter besitzt als aus der Wikingerzeit,[185] ist zu einem wesentlichen Teil eine Konsequenz aus dem Transfer der Historiographie aus Westeuropa in den Norden; gerade historiographische Texte, lateinische wie norröne, sind Zeugen des Wissens aus und über Byzanz im Hochmittelalter. Sie kommentieren quasi den hier exemplarisch herangezogenen Transfer byzantinischer Kunstformen zu genau jener Zeit, in der er sich besonders auffällig bei Kalkmalereien in dänischen Kirchen des späteren 12. Jahrhunderts zeigt. Es handelt sich hierbei um romanische Ausmalungen in kleinen, einschiffigen Kirchen auf Seeland und in Schonen, die sich im Wesentlichen zwei Werkstattgruppen zuordnen lassen.[186] Einerseits zeigen diese Kalkmalereien einen ausgesprochen byzantinisch wirkenden Malstil (Gesichter, Haltung, Gewandfalten), der gewisse Parallelen zu deutlich älteren, gleichfalls von Byzantinismen geprägten Werken aus Lateineuropa aus dem 10. bis ins frühe 12. Jahrhundert aufweist.[187] Die Frage der Datierung bleibt aufgrund der Abwesenheit direkter Anhaltspunkte strittig und wurde bisher von Kunsthistorikern vor allem aufgrund von Stilanalysen behandelt. Diese neigen in jüngerer Zeit zu sehr frühen Datierungen, welche wiederum Schwierigkeiten mit ihrer historischen Kontextualisierung bedingen, aber das Problem eines für westeuropäische Verhältnisse merk-

184 Dem Thema dieser Kulturkontakte im Hochmittelalter ist die entstehende Dissertation von Roland Scheel gewidmet. Zum Ostweg vgl. auch *Jansson*, Österled (1992), 80f.

185 Hierbei handelt es sich neben archäologischen Funden v. a. um Runensteine memorialen Charakters (sogenannte ‚Griechenlandfahrersteine'). Eine ausführliche prosopographische Analyse durch Daniel Föller findet sich demnächst in der 2. Abteilung der Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit.

186 Zu den dänischen Kalkmalereien vgl. *Nørlund / Lind*, Danmarks romanske kalkmalerier (1944), bes. 63–112; *Kaspersen*, Catalogue (1982), 7–18; zu den beiden Werkstattgruppen (Finja-Gruppe und Jørlunde-Gruppe) v. a. *Haastrup*, Danske kalkmalerier (1986), 53–60.

187 Unter den stilistischen Parallelen in Lateineuropa wären u. a. zu nennen: Reichenau, Oberzell, St. Georg, letztes Viertel des 10. Jahrhunderts (*Demus*, Romanische Wandmalerei (1968), Tf. 191–193 und Seite 176f.), Idensen, 1120–1130 (ebd., Tf. 197–199 und Seite 181), Berzé-la-Ville, 1. Drittel des 12. Jahrhunderts (ebd., Tf. XL und Seite 136f.). Vgl. auch *Haastrup*, Elements (1981); *Dies.*, Danske kalkmalerier (1986), 43–45; *Nørlund / Lind*, Danmarks romanske kalkmalerier (1944), 111; passim.

würdigen Stil-Anachronismus nicht komplett beheben.[188] Die Frage, warum sich die dänischen Zeitgenossen konsequent eines bei den südlichen Nachbarn bereits veralteten Stils bedienen sollten, wo ihr Horizont doch weit über das unmittelbar benachbarte westliche Europa hinausreicht, bleibt ungeklärt.

Andererseits findet sich in den fraglichen Kirchen eine ganze Reihe byzantinischer Ikonographie-Elemente, die im lateinischen Westen ohne Parallele bleiben; sie deuten klar auf einen direkten Kulturtransfer aus Byzanz in den Norden hin.[189] Genannt sei hier insbesondere eine Theotokos Hodegetria, die sich in einer nördlichen Seitenaltarnische in der Triumphwand der Kirche zu Måløv (Nordseeland) findet und ausgesprochen gut erhalten ist. Dieser byzantinische Madonnentypus stellt in der Wandmalerei Lateineuropas, obschon in anderen Medien nicht unbekannt, eine absolute Ausnahme dar.[190] Bemerkenswert ist nun, dass die Chronik einer dänisch-norwegischen Expedition ins Heilige Land und nach Konstantinopel im Rahmen des Dritten Kreuzzugs, die

188 Die alte Datierung bei *Nørlund / Lind*, Danmarks romanske kalkmalerier (1944), 102–112, rechnet mit einer Entstehung der Fresken um 1175 bis ca. 1200. Die jüngere Forschung ordnet die Finja-Gruppe ins zweite Viertel, die Jørlunde-Gruppe in das dritte Viertel des 12. Jahrhunderts ein (*Kaspersen*, Catalogue [1982], 7–16; *Haastrup*, Danske kalkmalerier [1986], 23–27), wobei allein ein kaum lesbarer Pergamentzettel im Altar der Kirche zu Vä (Schonen) einen zudem unsicheren Terminus post quem 1121 bietet. Die sehr frühen Datierungen in die Zeit der dänischen Königsfehden ziehen wiederum problematische Identifikationen von Stifterfiguren nach sich und bedürfen aus historischer Perspektive einer kritischen Prüfung, zumal die in den oben genannten Gruppen erstmals, aber massiv auftretenden Maiestas Domini-Darstellungen auf die Vorstellung göttlich sanktionierter Herrschaft verweisen, die aber erst nach den Königsfehden in den Urkunden Valdemars des Großen (ab 1157) verbalisiert wird (vgl. dieses Problem in der Argumentation von *Kaspersen*, Majestas Domini [1985], 58–63).

189 Besondere ikonographische Elemente enthalten die Kalkmalereien der Kirchen in Kirke-Hyllinge, Sæby ved Tissø, Gundsømagle, Tybjerg, Sønder Jernløse, Fjenneslev, Slaglille, Soderup, Kirkerup, Jørlunde, Kildebrønde, Skibby, Måløv und Førslev (Seeland) sowie Vä, Finja, Lyngsjö, Vallkärra, Flädje (†), Vinslöv, Östra Sallerup und Stehag (Schonen) sowie Mårslet (Ost-Jütland). Die methodischen Probleme im Umgang mit der ‚byzantinischen Frage' behandeln *Horn Fuglesang*, Critical Survey (1996); *Cutler*, Byzantine Art (1996). Indirekte Vermittlung byzantinischer Elemente über die Rus' prägt z. B. die Kirchen auf Gotland (zuletzt *Vasilyeva*, Byzantinska traditioner [2009], bes. 108).

190 Wir danken Prof. B. Schellewald (Basel) für wertvolle Hinweise hierzu. Byzantinische Elfenbeintafeln mit der Hodegetria (vgl. *North / Cutler*, Ivories [2003], v. a. 4 mit Anm. 32) und frühe Rezeptionszeugnisse etwa in der Buchmalerei finden sich im Westen v. a. im Umfeld des ottonischen Hofs, nicht aber in Skandinavien. Eine Abbildung der Hodegetria in Måløv findet sich online unter http://www.kalkmalerier.dk/Site/pre-view.php?previewid=8189 (Zugriff am 09.08.2010). Die Malerei wurde ausgeführt von der Jørlunde-Werkstatt: *Hjort*, Madonna (1986), 166; *Ciggaar*, Denmark (2000), 140. Zur Hodegetria auch *Schiller*, Ikonographie (1980), 22f. bzw. 180; *Kunz*, Skulptur (2007), 264–268, behandelt das dänische Bild als funktionales Äquivalent zu Madonnenschreinen. Sein Hinweis auf die Ähnlichkeit zu anderen Madonnenbildern (etwa in Mästerby / Gotland) bezieht sich auf Platzierung und Funktion im Dekorationskontext, betrifft aber nicht die Ikonographie im engeren Sinne, die für die Hodegetria in Måløv ein Alleinstellungsmerkmal bildet.

‚Profectio Danorum in Hierosolymam' (um 1195), just jene Ikone ausführlich behandelt.[191] War das eigentliche Kreuzzugsunternehmen vollkommen fehlgeschlagen, weil die Skandinavier erst nach dem Waffenstillstand von 1192 eintrafen, so erfüllt sich die heilsgeschichtliche Bedeutung des Kreuzzugs allegorisch in der Begegnung mit dem wundertätigen, wirkmächtigen Marienbild: Mit Maria erreichen die Pilger erst das Heilige Land.[192] Historiographie kommentiert an dieser Stelle gleichsam den in Måløv sichtbaren Kulturtransfer und macht den Vorgang der Kognition und bewussten Rezeption nachvollziehbar. Die Theotokos Hodegetria ist, so die *Profectio*, eine wundertätige *vera ikon*.[193] Betrachtet man nun den sozialen Kontext, in dem diesem Bild eine Rolle zugewiesen wird, zeigt sich, dass die Quelle in genau demselben Umkreis des ‚Skjalmkollektivs'[194] entstand, der auch Saxos ‚Gesta Danorum' hervorbrachte. Auch die ‚Profectio Danorum' dient bereits in ihrem Gegenstand der Distinktion vom römisch-deutschen Nachbarn – behandelt sie doch ein skandinavisches ‚Konkurrenzunternehmen' zum Kreuzzug des Kaisers Friedrich – und betont zugleich ähnlich wie Saxo die nordisch-byzantinischen Verbindungen. So hält nach der Nachricht vom Fall Jerusalems, die den dänischen Hof an Weihnachten 1187 erreicht, nicht der König, sondern Esbern Snare, des Königs Ziehbruder und Bruder des Erzbischofs Absalon, eine exhortative Rede, in der er die anwesenden Großen bei ihrer Ehre zu packen sucht und den kriegerischen Ruhm der Dänen unter anderem mit dem Hinweis auf die Varäger evoziert: *Si Greciam consulis, nostrorum audacia se defensari clamitabit.*[195] *Nos* meint hier zwar zum einen die Dänen, konkreter aber zweifelsfrei die Angehörigen des Skjalmkollektivs, die Nachkommen Skjalm Hvides und ihre durch Heirat, Gevatterschaft und andere Eidesformen verbundenen Partner. Sie sind als personaler Kern das handelnde ‚Kreuzfahrerkönigreich Dänemark', sie sind durchgehend die Protagonisten der Kreuzzugschronik und sind mithin diejenigen, deren Pilgerreise sich in Konstantinopel im Angesicht der Theotokos erfüllt.

Just in diesem Magnatenkollektiv, dessen Historiographen immer wieder die Bedeutung dänisch-byzantinischer Kontakte betonen, ist auch der Stifter der Kirche in Måløv zu suchen, in der sich die dänische Theotokos Hodegetria findet.[196] Dieser Stifter war indes nicht allein; praktisch alle Kirchen, die zu den genannten Werkstattgruppen mit ihren auffälligen Byzantinismen zählen, lassen sich dem Skjalmkollektiv

191 Historia de profectione, cap. 26. Ed. *Gertz*, 490f.

192 Zur theologischen Denkfigur vgl. *Skovgaard-Petersen*, Journey (2001), 49–56 bzw. 62f.

193 Zur heilsgeschichtlichen und damit auch politischen Bedeutung der Ikone in Byzanz vgl. *Belting*, Bild und Kult (1990), 87–91; 215–217; bes. 573f.

194 Der Begriff bezieht sich auf die Nachkommen Skjalm Hvides, das ‚Hvideslægt', und ihre Allianzpartner. Er stammt von *Hermanson*, Släkt (2000), 4–33. Vgl. auch *Kræmmer*, Den hvide klan (1999), bes. 17–21.

195 Historia de profectione, cap. 5. Ed. *Gertz*, 466, Z. 16f.

196 Dies ergibt aus historischer Perspektive wiederum einen Anhaltspunkt für eine relativ späte Datierung ans Ende des 12. Jahrhunderts und nicht in die Zeit vor 1175.

zuordnen.[197] Der Kulturtransfer aus Byzanz – konkret die Einfügung eindeutig byzantinischer Bilder in romanische, lateineuropäische Ausmalungsensembles – dient der Identitätsschärfung und der Dokumentation des sozialen Anspruchs dieser Großen, die im späteren 12. Jahrhundert den innersten Kreis der Macht in Dänemark bilden, deren reich ausgestattete *stormandskirker* sich als Baumonument auch äußerlich von anderen Kirchen abheben und nahe beieinander im Norden Seelands und in Schonen liegen. Dieser Anspruch wird durch lebensgroße Stifterdarstellungen ohne *intercessores* sowie die geradezu verschwenderische Verwendung des extrem teuren blauen Halbedelsteins Lapislazuli als Pigment in den fraglichen Kalkmalereien noch unterstrichen, wobei der ultramarine Farbstoff selbst abermals auf direkte Kontakte mit Byzanz hinweist.[198]

Als Resultat dieser exemplarischen Betrachtungen zeigt sich, wie verschiedene Prozesse kultureller Entlehnung und Aneignung, mit denen jeweils konkrete Absichten verfolgt werden, sich zu einer jeweils bestimmten Zeit überlagern. Kulturtransfer aus Byzanz ist dergestalt an der Ausprägung des Mixtum compositum beteiligt, das die skandinavischen Kulturen im Hochmittelalter darstellen. Es wird deutlich, dass der Weg dieser Kulturen nicht geradewegs von einer ‚genuinen' zu einer lateineuropäisch-skandinavisch-hybriden Kultur führt, sondern dass sich vielgestaltige Transferprozesse miteinander verflechten. Am Ende des 12. Jahrhunderts ist es in Dänemark die hier beschriebene soziale Gruppe, die eben durch Kulturtransfer kulturelle Grenzen entgegen bestehenden Trends zur Integration und Grenzeinebnung schärft, indem sie lateineuropäische Diskursformen in Schrift und Bild adaptiert und diese an zentralen Stellen mit byzantinischer Substanz füllt.

Mittelalterlicher Kulturtransfer im südlichen Europa

Mittelalterliche Organon-Kommentare[199] lateinischer Sprache sind bis zum 12. Jahrhundert byzantinischen Ursprungs und byzantinische Organon-Kommentare sind ab

197 *Ulsig*, Danske adelsgodser (1968), 19–45, untersucht die Besitzverhältnisse; bezogen auf die Kirchen vgl. die umfangreiche Reihe Danmarks kirker, hrsg. vom Nationalmuseet; *Haastrup*, Danske Kalkmalerier (1986), 55–57 sowie *Lyckegaard*, Stifterbilledet (1986).

198 Insofern unterstreicht der Materialbefund die Aussage Saxos und des Kreuzzugschronisten, es bestünden dichte Kontakte zu den Byzantinern. Nur in sehr wenigen reichen Kirchen und nirgends so gehäuft im lateinischen Westen findet sich eine vergleichbare Ausmalung, sodass man davon ausgehen kann, dass das kostbare Ultramarin als Gabe in byzantinischen Gesandtschaften oder durch Erwerb in byzantinischen Diensten in den Besitz der Stifter gelangte (*Ciggaar*, Denmark [2000], 138f.); immerhin wurde das gereinigte Pigment mit Gold aufgewogen und galt in der byzantinischen Wandmalerei um 1200 als gleichwertige Alternative zum Goldhintergrund (Hinweis von B. Schellewald). Zum Lapislazuli und seiner Verarbeitung im Mittelalter *Raft*, About Theophilus' Colour (1968), 1–5; *Kurella / Straub*, Lapislazuli (1983), 34–36.

199 ‚Organon' ist die traditionell verwendete Bezeichnung für die logischen Werke des Aristoteles: ‚Kategorien', ‚Über die Interpretation', ‚Erste Analytik', ‚Zweite Analytik', ‚Topik' und ‚Sophis-

dem 13. Jahrhundert umgekehrt lateinischen Ursprungs gewesen. Der Wissenstransfer war jeweils eindirektional und stellte zu keinem Zeitpunkt eine Interaktion dar.

Indizien für die direkte Beeinflussung der frühscholastischen Kommentare der ‚Ersten Analytik' durch byzantinische Kommentare liegen trotz spärlicher Quellenlage vor.[200] Die ‚Zweite Analytik' des Aristoteles samt dem Kommentar des Michael von Ephesus wurden im 12. Jahrhundert durch Jacobus Veneticus ‚Graecus' ins Lateinische übersetzt. Jacobus übersetzte auch Michaels Kommentar zu den ‚Sophistischen Widerlegungen'.[201] Daraufhin wurden die ‚Zweite Analytik' und die ‚Sophistischen Widerlegungen' zur Pflichtlektüre an den Universitäten des Westens.[202]

Originelle Lösungen logischer Paradoxien, die in griechischen Quellen zwischen dem 11. und dem 13. Jahrhundert anzutreffen sind,[203] haben jedoch die Scholastik *nicht* mehr berührt. Letzterer gelangen aus eigener Kraft entsprechende, auch weitere Fortschritte erst mit einer kleinen Verspätung.[204] Die Beeinflussung der lateinischen Wissenschaft durch die griechische hörte auf.

Im 13. Jahrhundert begann der Wissenstransfer in die entgegengesetzte Richtung. Angeregt von seinen Konstantinopler Studenten, sie mit den Ansichten der ‚Italiener' über Aristoteles vertraut zu machen,[205] übersetzte Manuel Holobolos ein paar Jahre nach der Zerschlagung des Lateinischen Kaiserreichs von Konstantinopel durch die Palaiologoi (1261) zwei logische Schriften von Boethius aus dem Lateinischen ins Griechische.[206] Ein lateinisches Logikbuch des 13. Jahrhunderts zirkulierte ferner in griechischer Übersetzung unter dem Titel ‚Diairesis'.[207]

Nach der Entdeckung bisher unbekannter Handschriften scheinen die griechischen mnemotechnischen Ausdrücke für die gültigen direkten syllogistischen Modi zwischen

---

tische Widerlegungen'. Die Lehre und die Kommentierung dieser Werke machte einen unerlässlichen Bestandteil des Unterrichts für junge Männer an den mittelalterlichen Universitäten (im lateinischen Westen) bzw. an der Konstantinopler Hofschule oder an verschiedenen Klosterschulen (im griechischen Osten) aus.

200 *Ebbesen*, Analyzing Syllogisms (1981).

201 Für einen Überblick über die Übersetzungs- und Kommentarproduktion des Jacobus Veneticus Graecus vgl. *Ebbesen*, Echoes (2004), 70f.

202 *Ebbesen*, Echoes (2004), 71f.

203 Vgl. z. B. *Gerogiorgakis*, Byzantine Liar (2009), 318–327.

204 Vgl. *Gerogiorgakis*, Byzantine Liar (2009), 314–316; viel umfangreicher geht *Rijk*, Logica modernorum (1967), auf die Fortschritte der scholastischen Logik im Spätmittelalter ein. Die Gesamtliteratur zu diesem Punkt ist ausufernd.

205 Vgl. die Besprechung eines Briefes von Manuel Holobolos mit diesem Wortlaut durch *Bydén*, Strangle them (2005), 142–145.

206 Ediert in *Nikitas*, Byzantinische Übersetzung (1982); *Ders.*, Boethius (1990).

207 Für einen Überblick über alle bisher vorgebrachten Vermutungen zum Urtext und zur Entstehung der ‚Diairesis' vgl. *Bydén*, Strangle them (2005), 140–142.

dem 13. und dem 14. Jahrhundert (nicht im 15., wie bisher angenommen[208]) in Anlehnung an lateinische Quellen erfunden worden zu sein.[209] Im Vaticanus graecus 1144, fol. 178[r] (einer Handschrift des 14. Jahrhunderts), werden sie direkt dem bereits genannten Manuel Holobolos zugeschrieben. Selbst wenn diese frühe Datierung stimmt, darf sie nicht als Indiz für eine selbständige Entwicklung der mnemotechnischen Ausdrücke in Byzanz gewertet werden.[210] Mit dem Boethius-Übersetzer Holobolos hätte ein *als Latein-Übersetzer* bekannter, byzantinischer Gelehrter die griechischen mnemotechnischen Ausdrücke fast zu derselben Zeit gekannt, als ihr lateinisches Vorbild im Westen gerade lanciert wurde.

Im 15. Jahrhundert nutzte Georg Scholarios die ‚Quaestiones in artem veterem' des Radulphus Brito als Vorlage[211] für seinen Kommentar zur ‚Logica vetus'.[212] Er übersetzte ferner unter anderem den Kommentar des Thomas von Aquin zur ‚Zweiten Analytik',[213] die Schrift desselben ‚De fallaciis'[214] und die Traktate I bis VI der ‚Logischen Traktate' (‚Summulae logicales' / ‚Tractatus') des Petrus Hispanus ins Griechische.[215] Damit optierte Georg Scholarios dafür, lateinische Logik-Abhandlungen zu übersetzen, die griechische ersetzten, er war aber nicht interessiert daran, neue Facetten der scholastischen Logik in die griechischen *littera* einzuführen. Er ignorierte zum Beispiel die Traktate VIII bis XII von Petrus Hispanus, welche die *logica modernorum* behandeln. Soviel zu den Richtungen des Kulturtransfers im Bereich Dialektikstudien zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert.

Während die Dialektik Fälle vorzuweisen hat, in denen einseitige Beeinflussungen mit kultureller Dominanz einhergehen, verbindet sich im Bereich der Theologie die einseitige Beeinflussung mit Ablehnung. Um dieses Oxymoron zu erklären, ist etwas Ausholen erforderlich: In der philosophischen Byzantinistik herrscht folgendes (inakkurates!) Bild des Thomismus östlich der Adria: Unter dem Einfluss der Dominikaner vom genuesischen Stadtteil Konstantinopels in Pera habe thomistisches Gedankengut im 14. und 15. Jahrhundert lediglich unter byzantinischen Höflingen zirkuliert (‚Pro-

208 Für einen Überblick über die lange Debatte um die Adoption der mnemotechnischen Ausdrücke in Byzanz erst im 15. Jahrhundert vgl. Wolfgang Degens Einleitung in: Petrus Hispanus, Logische Abhandlungen. Ed. *Degen / Pabst*, XV–XVII.

209 [Pseudo-]Michael Psellos, Philosophica minora I, op. 53. Ed. *Duffy*, 237. Überzeugende Argumente gegen die Zuschreibung dieses Opuskels an Psellos (11. Jh.) brachte *Bydén*, Strangle them (2005), 149–151, vor. Die Zuschreibung dieses Opuskels an Psellos wollte *Duffy*, Michael Psellos (1988), 214, nicht ausschließen. Diese Meinung wiederholte Duffy in seiner ‚Praefatio' in: Michael Psellos, Philosophica minora. Ed. *Duffy*, XXXVII.

210 Für eine Photoaufnahme dieser Quelle vgl. *Bydén*, Strangle them (2005), 147; kurze Diskussion ebd., 148f.

211 Vgl. *Ebbesen / Pinborg*, Gennadios (1981–1982).

212 Georg Scholarios, Oeuvres completes. Ed. *Jugie / Petit / Sidéridès*, Bd. 7, 7–113.

213 Diese Übersetzung ist nicht überliefert.

214 Georg Scholarios, Oeuvres complètes. Ed. *Jugie / Petit / Sidéridès*, Bd. 8, 255–282.

215 Georg Scholarios, Oeuvres complètes. Ed. *Jugie / Petit / Sidéridès*, Bd. 8, 283–337.

thomisten' nennt sie Stylianos Papadopoulos[216]), die in ihrer Lebenshaltung Exponenten westlicher Einflüsse waren. Autoren, die sich bei Thomas auskannten, waren sehr oft konvertiert und die Konvertiten unter den philosophisch gebildeten Byzantinern waren sehr oft Thomisten.[217] Es gab, so eine weitere Facette der überkommenen Meinung, eine auch politisch verhärtete Front in den spätbyzantinischen *litterae* zwischen Thomismus einerseits und Hesychasmus andererseits; eine Front, an der die West- und die Ostkirche auf byzantinischem Territorium aneinander gerieten.[218]

Um es vorweg zu sagen, ist die überkommene Meinung aus mehreren Gründen falsch. Die meisten byzantinischen Philosophen des 14. und 15. Jahrhunderts, keineswegs nur konvertierte also, befolgten Thomas auf methodischer Ebene. Gleichzeitig gab es Konvertiten, die keine Thomisten waren.[219] Die Themen, die Thomas einführte, sind die Themen, über die seine byzantinischen Gegner schrieben. Gegenüber den meist exegetischen Schriften des 13. Jahrhunderts wirkt die *gesamte* griechische Theologie des 14. Jahrhunderts als eine Auseinandersetzung mit Thomas, in der die Bibel- und Patristik-Exegese zweitrangig wird und das aristotelisch-scholastische Argument im Vordergrund steht.

Ein prominentes Beispiel der Präsenz des Thomas von Aquin in einer Diskussion zwischen byzantinischen Antithomisten stellt der Methodenstreit dar. Barlaam, ein kalabresischer Byzantiner, Scholastiker, aber Gegner des Thomismus,[220] meinte 1335, dass laut den Bedingungen für eine gute Beweisführung aus Aristoteles' ‚Zweiter Analytik' und ‚Topik' keine Argumente zulässig sind, in denen das Wort ‚Gott' in den Prämissen vorkommt, denn solche Prämissen wären wegen der unterschiedlichen Auffassungen über Gott von Haus aus umstritten.[221]

Mit Barlaam von Kalabrien war sich dessen Zeitgenosse Gregor Palamas, der einflussreichste byzantinische Theologe des Spätmittelalters, darüber einig, dass die aristotelische Beweislehre in der ‚Zweiten Analytik' und der ‚Topik' elementar für die Theologie ist. Er argumentierte aber gegen Barlaam (und das ist ein Argument *im Sinne* der thomistischen Theologie, nicht gegen dieselbe!), dass ein wissenschaftlicher Beweis nach Aristoteles bereits zustande kommt, wenn die Prämissen für eine Disziplin basal

216 *Papadopoulos*, Thomas (1974).

217 Für einen Überblick über die umfangreiche Literatur, die sich dieser Topoi bedient, vgl. *Demetracopoulos*, Nikolaou Kabasila (1999), 180–183 sowie Anm. 159.

218 Für diese letzte Facette der überkommenen Meinung vgl. *Podskalsky*, Theologie und Philosophie (1977); *Ders.*, Griechisch-byzantinische Theologie (1983); *Benakis*, Parousia (2002).

219 Warum dies in der philosophischen Byzantinistik meist ignoriert wird, liegt auf der Hand, wenn man bedenkt, dass sie eine Nische darstellt, in der nicht Philosophen, sondern meist Theologen und Gräzisten wirken. Es ist aber nicht die Aufgabe der Fächer Theologie und Gräzistik, philosophischen Entwicklungen nachzugehen.

220 Zu einer Chronologie auch im Sinne einer tabellarischen Darstellung des frühen Lebens von Barlaam vgl. *Sinkewicz*, Doctrine (1982). Zu naheliegenden, aber nicht unumstrittenen Vermutungen zu seinem Bildungshintergrund vgl. *Meyendorff*, Introduction, 173–175; 323f.

221 Barlaam von Kalabrien, Opere, tract. B, cap. 5.21; 5.30. Ed. *Fyrigos*, 402 bzw. 410.

sind. Ob sie umstritten sind oder nicht, ist irrelevant.[222] Das ist ein Gedanke, den auch Thomas von Aquin vertrat.[223]

In ihrer Besprechung der aristotelischen Bedingungen, die ein wissenschaftlicher Beweis zu erfüllen hat, benutzten beide Hauptkontrahenten des Methodenstreites, Barlaam von Kalabrien und Gregor Palamas, an manchen Stellen[224] bezeichnenderweise nicht Aristoteles im Original,[225] sondern eine modifizierte Lesart dieser Bedingungen, die auf Thomas von Aquin zurückzuführen ist.[226]

Auf weitere Übereinstimmungen zwischen Thomas von Aquin und Gregor Palamas – einem Antilateiner und Antithomisten! – sollte im Rahmen dieser kurzen Darstellung verzichtet werden.[227]

Einem weiteren Antilateiner, Gregor Akindynos, wurde nach der handschriftlichen Überlieferung (fälschlicherweise oder nicht) die Schrift ‚De essentia et operatione' zugewiesen, deren Kernaussagen sich beim genaueren Hingucken als wörtliche Übersetzungen oder jedenfalls als Übernahmen aus der ‚Summa contra gentiles' des Thomas von Aquin entpuppen.[228] Die Schrift galt bereits im 15. Jahrhundert als Werk des Gregor Akindynos. Als Markus von Ephesus (gest. 1445) gegen die (wie er meinte falsche) Gleichsetzung der Handlungen Gottes mit dessen Essenz polemisierte, nannte er diese *nicht* ‚thomistisch' (was sie natürlich ist), sondern „akindynistisch".[229]

Kurz wurde der Thomismus im byzantinischen Osten des 14. Jahrhunderts sogar von Antilateinern als ein gewissermaßen *eigenes* theologisches Idiom betrachtet. Die scholastischen Tendenzen im Werk des Palamiten des 15. Jahrhunderts, Markus von Ephesus,[230]

222 Gregor Palamas, Epistolē prōtē, cap. 8; 11; 13. Ed. *Meyendorff*, 212, Z. 16–19; 215, Z. 4 bzw. 218, Z. 19–24; Gregor Palamas, Epistolē deutera, cap. 38. Ed. *Meyendorff*, 282, Z. 13–16.

223 Thomas von Aquin, Expositio libri Posteriorum, lib. 1, lect. 4.16. Ed. *Gauthier*.

224 Barlaam von Kalabrien, Opere, tract. B, cap. 5.5. Ed. *Fyrigos*, 384; Gregor Palamas, Epistolē prōtē, cap. 10. Ed. *Meyendorff*, 214, Z. 24–215, Z. 2.

225 Aristoteles, Analytica posteriora. Ed. *Ross*, 71b20–22.

226 Thomas von Aquin, Expositio libri Posteriorum, lib. 1, lect. 4.14f. Ed. *Gauthier*.

227 Zur ‚tieferen' Affinität zwischen den beiden wohl wichtigsten mittelalterlichen Theologen der West- und Ostkirche vgl. *Gerogiorgakis*, Controversy (2010), 166–168.

228 Vgl. z. B. die vielen Parallelpassagen in: Gregor Akindynos, De essentia et operatione, cap. 3f. Ed. *Migne*, 1197–1206, einerseits und in Thomas von Aquin, Summa contra gentiles, lib. 1, cap. 16; 22. Ed. *Francisci de Sylvestris*, andererseits. Die im Inhaltsverzeichnis zu lesenden Titel der vielen verloren gegangenen Kapitel von ‚De essentia et operatione' lassen erkennen, dass der Autor auch an anderen Stellen den thomistischen Positionen beipflichtete. *Meyendorff*, Debuts (1954), 97, sowie *Papadopoulos*, Thomas (1974), halten es für ein Werk des Dominikanermönches Prochoros Kydones. *Kashamov*, Meaning of Energy (1998), 947f., beschränkt sich darauf, seine Verblüffung über die offensichtlichen thomistischen Tendenzen dieses Werkes dadurch auszudrücken, indem er von einem „Gregor Akindynos zugewiesenen Werk" spricht, nicht von einem Werk des Gregor Akindynos.

229 Markus von Ephesus, Kephalaia syllogistika. Ed. *Gass*, 217 und passim.

230 Ausführlich dazu vgl. *Gerogiorgakis*, Übersehene Anwendung (2009).

geschweige denn die des Thomisten Georg Scholarios,[231] Markus' Nachfolger als ‚Chefideologe' der Antilateiner, sind bezeichnend dafür.

Der Thomismus, eine theologische Schule im Dienst der dominikanischen Mission an der Ägäis, wurde, wie man sieht, in der Zielkultur adaptiert. Diese Adaptation erfolgte in solch vehementer Anlehnung gegen das Original (Stichwort: Palamismus), dass am Ende, nach der Verbreitung thomistischen Gedankengutes im Osten, die Grenze zwischen Ost- und Westchristen bemerkbarer wurde, als dies vorher der Fall war.

Es gab freilich viele Unterschiede zwischen der thomistischen Theologie im Westen und der palamitischen im Osten. Es seien nur einige angeführt: Für letztere ist Gott jemand, der unabhängig davon existiert, was er tut, und unabhängig davon handelt, was er ist – was im Widerspruch zu der Lehre des Thomas darüber steht, der zufolge Gottes Wesen und Gottes Handeln identisch sind. Gott werden gemäß der palamitischen Theologie willkürliche Handlungen zugetraut, die nicht von seiner Essenz herrühren. Die mit der Identität von göttlichem Wesen und göttlichem Handeln zusammenhängende thomistische Lehre über Gottes Einfachheit, kann die palamitische Theologie aufgrund ihrer postulierten Spaltung Gottes in Wesen und Handeln nicht ohne Weiteres vertreten. Allerdings stellen die nur allzu oft unergründlichen und unter dem Aspekt der Gerechtigkeit nur schwer zu verstehenden Taten Gottes für den Palamismus kein großes Problem dar. Wohl aber für den Thomismus (Theodizee-Problem). Da der Palamismus gelegentliche Ungereimtheiten zwischen der dem Wesen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit und den unberechenbaren Handlungen desselben eingesteht, befindet er sich in keinen Erklärungsnöten in Hinblick auf etwaige Ungerechtigkeiten in der Welt. Aber selbst diese, originär palamitischen Elemente der spätbyzantinischen Theologie zielen auf die thomistische Theologie ab. Fazit: Die palamitische Theologie bildete den byzantinischen Mainstream und formte das ideologische Rückgrat des spätbyzantinischen Isolationismus im Rahmen eines Transferprozesses theologischer Ideen aus dem Westen.

Was dem Thomismus in Byzanz nicht geglückt war, nämlich die Akkulturation herbeizuführen, ist seinem byzantinischen Gegenpol, dem Palamismus, gelungen, als er seinerseits von Byzanz nach Russland ‚exportiert' wurde. Dieser wurde in der Zielkultur nicht adaptiert, sondern einfach übernommen und fungierte als theologisches Fundament der ‚Oströmisierung' russischen Geisteslebens und russischer Kunst.

Die Verbreitung der byzantinischen Kunst im mittelalterlichen Russland wird in der Regel als ein kunsthistorisches Ereignis betrachtet. Das heißt nicht unbedingt: als kulturhistorisches Ereignis. Denn die Kunstgeschichte betrachtet das Lokalkolorit, das die russische Ikonographie zweifelsohne gegenüber ihren byzantinischen Vorbildern aufweist, als ein Distinktionsmerkmal, als Eigenheit russischer Kultur, als ein Element, das beweisen sollte, dass die russische Kunst des Mittelalters zwar zum Teil mithilfe eines Transfers entstand, ohne aber ein Fall von *Kultur*transfer zu sein.

231 Vgl. *Ebbesen / Pinborg*, Gennadios (1981–1982); *Podskalsky*, Rezeption (1974).

Fest steht allerdings, dass die russische Kunst ein Exponent palamitischer Theologie war, die ihrerseits Kulturtransfer von Byzanz nach Russland darstellt. Die russische Kunst des 15. Jahrhunderts kam erst im Zusammenhang mit der palamitischen Theologie zu ihren charakteristischen Formen.[232]

An Belegen für diese Punkte kann Vieles angeführt werden. Beschränken wir uns jedoch auf einen Teil der Indizien:

Eine berühmte Schrift vom Ende des 15. Jahrhunderts, die den Titel trägt: ‚Botschaft an einen Ikonenmaler' (als Autoren kommen Joseph von Wolokolamsk und Nilus von Sora in Frage), fordert eine Verpflichtung des ostkirchlichen Ikonenmalers gegenüber der palamitischen Theologie. Der Autor empfiehlt zum Beispiel Rubljows Manier, wohlgemerkt eine Technik, bei der die Gestalten zuerst ganz dunkel gemalt werden, um nach und nach an bestimmten Stellen aufgehellt zu werden. Aber man erwartet in ‚Botschaft an einen Ikonenmaler' umsonst Bezugnahmen auf Rubljows Technik selbst, beleuchtete Stellen abzubilden. Der Autor behandelt das Licht als kein stilistisches Mittel. Wenn er von einem Licht spricht, dann gilt diese Bezugnahme dem unkreierten Licht, das nach palamitischem Dafürhalten durch ein spezielles Gebet als höchstes Stadium der Gottesschau erreicht wird.[233] Die Hauptaussage der einflussreichen Schrift besteht also darin, dass die Ikonenmalerei dieselben Inhalte äußert, die die Theologie des Palamismus zum Ausdruck bringt. Wie der Betende nach dieser Theologie sich der göttlichen Gnade zu- und von seiner im Schatten befindlichen Natur abwendet, so werden die Gestalten auf der russischen Ikone – bedingt durch die Erleuchtung bzw. Gnade – stellenweise aufgehellt.[234]

Die palamitische Theologie überschritt auf dem Weg nach Russland eine Grenze. Das Faktum allein aber, dass sich der Einfluss einer theologischen Schule über diese Grenze verbreitete, ließ diese Grenze verwischen. Die russische Malerei ist byzantinische Theologie in Farben[235] – so wurde sie jedenfalls in der Zielkultur empfunden.

232 Vgl. *Jubara*, Philosophie des Mythos (2000), 75–78, mit Verweisen auf weitere Stimmen aus der Forschung. Speziell zur Beeinflussung Rubljows durch die palamitische Theologie vgl. *Hauptmann*, Altrussischer Glaube (1963), 103. Dass die eigenen Formen der russischen Ikonenmalerei des 15. Jahrhunderts keine griechische Theologie, sondern eine Eigenheit des russischen Lokalkolorits zum Ausdruck bringen würden, ist zwar keine vorherrschende Meinung, wurde aber von ein paar sowjetischen Kunsthistorikern vertreten. Vgl. das Urteil von *Lasarew*, Ikonen (1977), 19, über Rubljow.

233 Zitiert bei *Ouspensky*, Theology (1992), 265.

234 Vgl. *Ouspensky*, Theology (1992), 272; 274f., zum Teil mit weiteren Literaturverweisen. *Evdokimov*, Art (1996), 165–167, zieht es vor, von einer „platonischen Grundeinstellung" zu reden, in der die auf der Ikone abgebildete Gestalt „vom Sinnlichen zur Anamnesis ihrer himmlischen Wurzeln" aufsteigt. Von einer Bezugnahme der byzantinischen Ikonenmalerei auf den Platonismus schweigen allerdings sämtliche zeitgenössischen Quellen – im Gegensatz zu den zahlreichen Bezugnahmen auf die hesychastische Theologie.

235 ‚Meditation in Farben' (*umozrenie v kraskach*) ist ein treffender, wenngleich lyrischer Ausdruck für die theologische Funktion der frühen russischen Ikone, der dem gleichnamigen Werk von Evgenij Trubeckoj (1916) entstammt.

Aus einem ‚frontier', der Kulturgrenze zwischen dem oströmischen Imperium und dem ostslavischen Raum, war im Zuge eines unilinearen Kulturtransfers lediglich eine Sprachgrenze geworden – was aber im mittelalterlichen politischen Bewusstsein als keine echte Grenze empfunden wurde. Es liegt wohl hier die Bemerkung nahe, dass die spätere Drittes-Rom-Ideologie implizit vom Fehlen einer echten Kulturgrenze zwischen Konstantinopel und Moskau ausging.

Resümee

Die vorgestellten Beispiele veranschaulichen jedes auf seine Weise den Transfer von Gütern unterschiedlicher Kulturbereiche über die Grenzen mittelalterlicher Kulturräume hinweg. Dabei hat die vergleichende Betrachtung von Merkmalen des Kulturtransfers für jeden einzelnen der drei behandelten Referenzräume bereits Aussagen zu Verlaufsrichtungen, Asymmetrien und anliegenden Wertigkeiten erbracht, woraus sich bestimmte Typologien ableiten lassen. Diese aus einer Binnenperspektive erzielten Vergleichsaspekte und Feststellungen lassen sich nunmehr in einer abschließenden Betrachtung über Raum, Kultur und Kulturtransfer zusammenfassen. Dadurch treten jene Vorgänge stärker hervor, die zu einer Verdichtung der Kulturräume im europäischen Mittelalter geführt haben.

Dieser Vergleich operiert aus einer Außenperspektive mit den festgestellten Kulturentlehnungen der Referenzräume als Variablen, wobei die Konstanten im Prozess der frühen Staatsbildung und der Verräumlichung Europas, also in den klassischen Geschichtskräften aufscheinen. Das wiederum führt uns zur Formulierung von drei Thesen.

Erstens ist Kulturtransfer mit großer Wahrscheinlichkeit wesentlich dadurch bestimmt, was man die Anerkennung eines relativen Vorteils durch die Aneignung von Kulturgütern nennen könnte. Diese Aneignung bezieht sich nicht auf beliebige, sondern auf bestimmte Elemente einzelner Kulturbereiche. Nicht alle soziale Gruppen der Empfängerkultur partizipieren an der Nutznießung bzw. nicht in gleichen Maßen – eine Feststellung, die übrigens auch bezüglich der Ausgangskultur gilt. Daher wirkt sich Kulturimport sozial unterschiedlich aus. Einer transkulturellen Angleichung der unmittelbar am Transfer beteiligten Schichten und Nutznießer steht deren Entfremdung zu nutzungsfernen Gruppen der eigenen Gesellschaft und des eigenen Kulturareals gegenüber. Kulturtransfer birgt also per se sowohl integrative als auch desintegrative Entwicklungsmomente. Er dient zwar überwiegend dem Ausbau von Herrschaftsstrukturen, doch eben auch zur Aufrechterhaltung bzw. Schaffung sozialer Identitäten.

Zweitens gehört neben der Vorteilswahrnehmung die Identitätsbildung zu den bestimmenden Merkmalen von Kulturtransfer. Wo Kultur als ein gegebenes Modell von Herrschaft und Gesellschaft auftritt, bedeutet selbstbestimmte Zuordnung zu einem Typ die Exklusion von anderen. Ist also die Entscheidung zur Übernahme eines besonderen

Kulturgutes zwecks Aneignung eines relativen Vorteils beim Ringen konkurrierender Herrschaften um die Macht gefallen und stehen objektiv gleichwertige oder nahezu gleichwertige Angebote zur Auswahl, dann wird die Zugehörigkeit des Transferguts zu einem bestimmten Kulturareal signifikant. Die Wahl zwischen alternativen Modellen unterschiedlicher Kulturareale wird dabei angeleitet und begleitet durch Überlegungen zur Herstellung kultureller Kongruenz respektive Differenz, die der Identitätszuschreibung der eigenen Entität dienen und so bei der Formierung sozialer Großgruppen mitwirken.

Drittens impliziert die Feststellung von Kulturgefällen (Asymmetrien) und von Präferenzen beim Kulturtransfer das Vorhandensein von Zentren und abhängigen Peripherien (Dependenz). Dabei handelt es sich um ein dynamisches Bezugssystem, das ständigem Wandel unterworfen ist. Denn wie sehr Kulturtransfer auch in der Form variiert, so bleibt er doch zweckorientiert und zielbestimmt. Sein Erscheinen ist dadurch räumlich wie zeitlich begrenzt. Zudem zielen der Transfer von Kulturgütern und deren innovative Transformationsleistung langfristig auf eine Angleichung relativ rückständiger Regionen gegenüber dem Zentrum ab, das seinen Vorsprung mit der Zeit einbüßt und das Instrumentarium seiner Herrschaft pari passu weitervermittelt.

Durch diesen Ausgleich qua Kulturtransfer ergaben sich für Europa an verschiedenen Orten neue Zentren der Entwicklung und Innovation, die epochenübergreifend ein transnationales Geflecht aus Institutionen und Infrastrukturen ausbildeten. Anders ausgedrückt, entspricht Integration einem Prozess auf etwas hin, Desintegration einem Prozess von etwas weg, wobei im europäischen Maßstab beide Richtungsverläufe gleichzeitig und nicht konsekutiv vorkommen. Als weiterer Vektor der Integration hat mithin auch – so paradox es klingt – das vielfältige Bemühen kulturtragender Einheiten um Abgrenzung zu gelten, die sich nämlich durch Mechanismen der sozialen Gruppenbildung einstellt, welche ähnlich, begrenzt und allgemein gültig sind.

Literaturnachweise

Quellen

[Anna Komnene], The Alexiad of the Princess Anna Comnena. Being the History of the Reign of her Father, Alexius I, Emperor of the Romans, 1081–1118 A. D. Ed. and transl. by *Elizabeth A. Dawes*. London 1928.

Aristoteles, Analytica priora et posteriora. Ed. *William David Ross*. Oxford 1978.

Aristoteles, Topica et Sophistici elenchi. Ed. *William David Ross*. Oxford 1970.

Ari Þorgilsson, Íslendingabók, in: Íslendingabók. Landnámabók. Ed. *Jakob Benediktsson*, Bd. 1. (Íslenzk Fornrit, Bd. 1,1.) Reykjavík 1968, 1–28.

Barlaam von Kalabrien, Opere contro i Latini. Ed. *Antonis Fyrigos*. (Studi e testi, Bd. 347–348.) Vatikanstadt 1998.

Biskupa sögur. Ed. *Ásdís Egilsdóttir*, Bd. 2,2. Hungrvaka. Þorláks saga byskups in elzta. Jarteinabók Þorláks byskups in forna. Þorláks saga byskups yngri. Páls saga byskups. (Íslenzk Fornrit, Bd. 16.) Reykjavík 2002.

Chronikon Lethrense [Lejrekrønike], in: Scriptores minores historiae Danicae medii aevi. Ed. *Martin Clarentius Gertz*, Bd. 1. Kopenhagen 1917–1918, 43–53

Diplomatarium Danicum, 1. række, 2. bind: 1053–1169. Ed. *Lauritz Weibull / Niels Skyum-Nielsen*. Kopenhagen 1963.

Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen. Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen. Die Missionsreisen des fr. Iulianus O. P. ins Ural-Gebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tataren. Ed. *Heinrich Dörrie*, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Göttingen 1956, 125–202.

The First Grammatical Treatise. Introduction, Text, Notes, Translation, Vocabulary, Facsimiles. Ed. *Hreinn Benediktsson*. (University of Iceland Publications in Linguistics, Bd. 1.) Reykjavík 1972.

Georges Scholarios, Oeuvres complètes. Ed. *Martin Jugie / Louis Petit / Xenophon A. Sidéridès*, 8 Bde. Paris 1928–1936.

Giovanni di Pian di Carpine, Storia dei Mongoli. Edizione critica del testo latino a cura di *Enrico Menestò*, traduzione italiana a cura di *Maria Christiana Lungarotti*, e note di Paolo Daffinà, introduzione di Luciano Petech. (Biblioteca del ‚Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell' Università di Perugia', Bd. 1.) Spoleto 1989.

Gregor Akindynos, De essentia et operatione. Ed. *Jacques-Paul Migne*, in: PG 151, 1189–1242.

Gregor Palamas, Epistolē deutera pros Barlaam. Ed. *John Meyendorff*, in: Gregor Palamas, Syngrammata, Bd. 1. Ed. Panagiotēs K. Chrēstou. Thessaloniki 1962, 260–295.

Gregor Palamas, Epistolē prōtē pros Akindynon. Ed. *John Meyendorff*, in: Gregor Palamas, Syngrammata, Bd. 1. Ed. Panagiotēs K. Chrēstou. Thessaloniki 1962, 203–219.

Herodot, Historien. Hrsg. u. übers. v. *Josef Feix*, 2 Bde. München [3]1980.

Historia de profectione Danorum in Hierosolymam, in: Scriptores minores historiae Danicae medii aevi. Ed. *Martin Clarentius Gertz*, Bd. 2. Kopenhagen 1920, 457–492

Ipat'evskaja letopis'. Vosproizvedenie teksta izdanija 1908 goda. Ed. *Michail Nikolaevič Tichomirov*. (Polnoe Sobranie Russkich Letopisej, Bd. 2.) Moskau 1962.

Die Königsbiographien. Danilo II. und sein Schüler. Übers., eingel. u. erklärt v. *Stanislaus Hafner*. (Slavische Geschichtsschreiber, Bd. 9.) Graz 1976.

Leifar fornra kristinna fræða íslenzkra. Codex Arna-Magnæanus 677 4to auk annara enna elztu brota af ízlenzkum guðfræðisritum. Ed. *Þorvaldur Bjarnarson*. Kopenhagen 1878.

Markus von Ephesus, Kephalaia syllogistika peri haireseōs tōn Akindynistōn peri diakriseōs theias ousias kai energeias. Ed. *Wilhelm Gass*, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo, Leipzig, 1899, 217–232 [Appendix secundus; nach der Paginierung des Anhangs von 1–240].

Michael Psellus, Philosophica minora I. Ed. *John M. Duffy*. Stuttgart u. a. 1992.

The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255. Transl., Introduction, Notes and Appendices by *Peter Jackson / David Morgan*. (The Hakluyt Society Second Series, Bd. 173.) London 1990.

Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia. Ed. *Joseph Hergenröther*. Regensburg 1869.

Den norsk-islandske Skjaldedigtning. Ed. *Finnur Jónsson*, Bd. A1. Kopenhagen 1912–1915.

Petrus Hispanus, Logische Abhandlungen. Aus dem Lateinischen v. *Wolfgang Degen / Bernhard Pabst*. München 2006.

Snorri Sturluson, Heimskringla. Ed. *Bjarni Aðalbjarnarson*, Bd. 1. (Íslenzk Fornrit, Bd. 26.) Reykjavík 1941.

Svend Aggesen, Brevis historia regum Dacie, in: Scriptores minores historiae Danicae medii aevi. Ed. *Martin Clarentius Gertz*, Bd. 1. Kopenhagen 1917–1918, 94–141.

Sverris saga. Ed. *Þorleifur Hauksson*. (Íslenzk Fornrit, Bd. 30.) Reykjavík 2007.

Thomas von Aquin, Expositio libri Posteriorum. Ed. *René-Antoine Gauthier*. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Bd. 1*2.) Rom u. a. 1989.

Thomas von Aquin, Summa contra gentiles cum commentariis *Francisci de Sylvestris*, 3 Bde. (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Bd. 13–15.) Rom 1918–1930.

Troickaja letopis'. Rekonstrukcija teksta. Ed. *Michail Dmitrievič Priselkov*. Moskau u. a. 1950.

Veraldar saga. Ed. *Jakob Benediktsson*. (Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur, Bd. 61.) Kopenhagen 1944.

Vitæ sanctorum Danorum. Ed. *Martin Clarentius Gertz*. (Selskabet f. Udgivelse af Kilder til Dansk Historie, Bd. 15.) Kopenhagen 1912.

The Works of Sven Aggesen, Twelfth-Century Danish Historian. Ed. *Eric Christiansen*. (Text Series, Bd. 9.) London 1992.

Sekundärliteratur

Lesley Abrams, The Anglo-Saxons and the Christianization of Scandinavia, in: Anglo-Saxon England 24, 1995, 213–249.

David Abulafia, Introduction. Seven Types of Ambiguity, c. 1100–c. 1500, in: David Abulafia / Nora Berend (Hrsg.), Medieval Frontiers. Concepts and Practices. Aldershot 2002, 1–34.

Thomas T. Allsen, The Circulation of Military Technology in the Mongolian Empire, in: Nicola Di Cosmo (Hrsg.), Warfare in Inner Asian History (500–1800). (Handbuch der Orientalistik. Abt. 8, Bd. 6.) Leiden u. a. 2002, 265–293.

Thomas T. Allsen, Mongols as Vectors for Cultural Transmission, in: Nicola Di Cosmo / Allen Frank / Peter Benjamin Golden (Hrsg.), The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age. Cambridge 2009, 135–154.

Hans Hubert Anton, Pseudo-Cyprian, De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel, in: Heinz Löwe (Hrsg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Bd. 2. Stuttgart 1982, 568-617.

Johann P. Arnason, Civilizational Analysis, Social Theory and Comparative History, in: Gerard Delanty (Hrsg.), Handbook of Contemporary European Social Theory. London u. a. 2006, 230–241.

Johann P. Arnason, Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions. (International Comparative Social Studies, Bd. 8.) Leiden u. a. 2003.

Mitchell Ash, Wissens- und Wissenschaftstransfer – Einführende Bemerkungen, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 29, 2006, 181–191.

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ^{5}2005.

Alexander Avenarius, Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Rus': The Problem of the Transformation of Byzantine Influence, in: HUS 12–13, 1988–1989, 689–701.

Doris Bachmann-Medick, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek b. Hamburg 2006.

Dorži Banzarov, O vostočnych nazvanijach nekotorych starinnych russkich vooruženij, in: Garma Dancaranovič Sanžeev / Georgij Nikitič Rumjancev (Hrsg.), Sobranie Sočinenija. Moskau 1955, 161–166.

Günter Baranowski, Die Russkaja Pravda – ein mittelalterliches Rechtsdenkmal. (Rechtshistorische Reihe, Bd. 321.) Frankfurt a. M. u. a. 2005.

Paul M. Barford, The Early Slavs. Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe. Ithaca 2001.

Samuel H. Baron, The Weber Thesis and the Failure of Capitalist Development in ‚Early Modern' Russia, in: JGO 18.3, 1970, 321–336.

Fredrik Barth, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Boston 1969, 9–38.

Robert Bartlett, The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350. London 1993.

Rainer Barzen / Victoria Bulgakova / Lennart Güntzel / Frederek Musall / Johannes Pahlitzsch / Dittmar Schorkowitz, Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.): Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10) Berlin 2008, 195–304.

Susan Bayly, Imagining ‚Greater India'. French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode, in: Modern Asian Studies 38.3, 2004, 703–744.

Joern-Martin Becker / Doris Bulach / Ulrich Müller, Wissenstransfer, Integration und Ausgrenzungen im Handwerk der südlichen Ostseeküste und Brandenburgs, in: Ulrich Knefelkamp / Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt a. d. O. Berlin 2007, 215–242.

Hans Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München 1990.

Linos G. Benakis, Hē parousia tou Thōma Akinatē sto Byzantio, in: Patēr Savas Damaskēnos / Philippos E. Dorēs, Ph. / Basileios A. Kyrkos (Hrsg.), „Zō de ouketi egō, zēi de en emoi Christos". Athen 2002, 627–640.

Ruth Benedict, Patterns of Culture. New York 1950.

Peter L. Berger / Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. New York 1966.

Robert Bideleux, Europakonzeptionen, in: Karl Kaser / Dagmar Gramshammer-Hohl / Robert Pichler (Hrsg.), Europa und die Grenzen im Kopf. (Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens, Bd. 11.) Klagenfurt u. a. 2003, 89–111.

Ulrich Bielefeld, Ethnizität und Gewalt. Kollektive Leidenschaft und die Existenzialisierung von Ethnizität und Gewalt, in: Wolfgang Höpken / Michael Riekenberg (Hrsg.), Politische und ethnische Gewalt in Südosteuropa und Lateinamerika. Köln 2001, 1–17.

Urs Bitterli, Alte Welt – Neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. München 1986.

Urs Bitterli, Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. München 1976.

Björn Sigfússon, Um Íslendingabók. Reykjavík 1944.

Marc Bloch, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften, in: Matthias Middell / Steffen Sammler (Hrsg.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992. Leipzig 1994, 121–167.

Marc Bloch, La société feodale, 2 Bde. Paris 1939–1940.

Hans Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Manfred Fuhrmann (Hrsg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. (Poetik und Hermeneutik, Bd. 4.) München 1971, 11–66.

Franz Boas (Hrsg.), General Anthropology. With Contributions by Ruth Benedict. (War Department Education Manual, Bd. 226.) Boston 1944.

Imre Boba, Nomads, Northmen and Slavs. Eastern Europe in the Ninth Century. (Slavo-Orientalia, Bd. 2.) The Hague u. a. 1967.

Klaus Bochmann, Sprache und Identität in mehrsprachigen Regionen in Osteuropa - Theoretische und methodische Ausgangspositionen, in: Klaus Bochmann / Vasile Dumbrava (Hrsg.), Sprachliche Individuation in mehrsprachigen Regionen Osteuropas, Bd. 1: Republik Moldova. (Veröffentlichungen des Moldova-Instituts Leipzig, Bd. 1.) Leipzig 2007, 13–41.

Lars Boje Mortensen, Sanctified Beginnings and Mythopoietic Moments. The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000–1230, in: Ders. (Hrsg.), The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300). Kopenhagen 2006, 247–273.

Michael Borgolte, Perspektiven europäischer Mittelalterhistorie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in: Ders. (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 13–27.

Wolfram Brandes, Das Gold der Menia. Ein Beispiel transkulturellen Wissenstransfers, in: Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 2, 2005, 175–228.

Sebastian Brather, Frühmittelalterliche Dirham-Schatz- und Einzelfunde im südlichen Ostseeraum. Die Anfänge der Gewichtsgeldwirtschaft bei den Westslawen, in: Sebastian Brather / Christel Bücker / Michael Hoeper (Hrsg.), Archäologie als Sozialgeschichte. Studien zu Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft im frühgeschichtlichen Mitteleuropa. Festschrift für Heiko Steuer zum 60. Geburtstag. (Internationale Archäologie. Studia honoraria, Bd. 9.) Rahden 1999, 179–197.

Herbert Bräuer, Slavische Sprachwissenschaft, Bd. 1: Einleitung und Lautlehre. Berlin 1961.

Carsten Breengaard, Muren om Israels Hus. Regnum og sacerdotium i Danmark 1050–1170. Kopenhagen 1982.

Byrge Breiteig, Elucidarius og kong Sverre, in: Maal og Minne 58, 1966, 22–34.

Steffen Bruendel, Negativer Kulturtransfer. Die ‚Ideen von 1914' als Aufhebung der ‚Ideen von 1789', in: Marc Schalenberg (Hrsg.), Kulturtransfer im 19. Jahrhundert. (Les travaux du Centre Marc Bloch, Bd. 12.) Berlin 1998, 153–172.

Victoria Bulgakova / Dittmar Schorkowitz, Die Kiever Rus' und die Steppe. München 2008, online: Arbeitsgemeinschaft historischer Forschungseinrichtungen 90, 14.05.2008, http://www.ahf-muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2008/090–08.pdf (Zugriff 21.04. 2010).

Peter Burke, History and Social Theory. Ithaca (NY) 1993.

Peter Burke, Kultureller Austausch, in: Ders., Kultureller Austausch. Aus dem Englischen von Burkhardt Wolf. (Erbschaft unserer Zeit, Bd. 8.) Frankfurt a. M. 2000, 9–40.

Charles Burnett / William F. Ryan, Art. Abacus (Western), in: Instruments of Science. An Historical Encyclopedia. New York u. a. 1998, 5–7.

Börje Bydén, „Strangle them with these meshes of Syllogisms!" Latin Philosophy in Greek Translations of the Thirteenth Century, in: Jan Olof Rosenqvist (Hrsg.), Interaction and Isolation in Late Byzantine Culture, 2005, 133–157.

Ernst Cassirer, Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum, in: Ders., Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth / John Michael Krois (Philosophische Bibliothek, Bd. 372.) Hamburg 1985, 93–117.

Song-u Chon, Max Webers China-Studie – ein Beispiel des Kulturvergleichs, in: Joachim Matthes (Hrsg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. (Soziale Welt, Sonderbd. 8.) Göttingen 1992, 115–143.

Krijnie N. Ciggaar, Denmark and Byzantium from 1184 to 1212. Queen Dagmar's Cross, a Chrysobull of Alexius III and an ‚Ultramarine' Connection, in: Mediaeval Scandinavia 13, 2000, 118–143.

Marc Crépon, La traduction entre les cultures, in: Michel Espagne (Hrsg.), L'horizon anthropologique des transferts culturels. (Revue Germanique Internationale, Bd. 21.) Paris 2004, 71–82.

Anthony Cutler, Byzantine Art and the North. Meditations on Influence, in: Karsten Fledelius / Peter Schreiner (Hrsg.), Byzantium. Identity, Image, Influence. XIXth International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18–24 August 1996. Kopenhagen 1996, 169–182.

Ute Daniel, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt a. M. ^{5}2006.

Christopher Henry Dawson, The Making of Europe. London 1932.

John Demetracopoulos, Nikolaou Kabasila kata Pyrrhōnos. Athen 1999.

John Demetracopoulos, Plēthōn kai Thōmas Akuinatēs. Athen 2004.

Otto Demus, Romanische Wandmalerei. München 1968.

Marcel Détienne, Comparer l'incomparable. Paris 2000.

Wolfram Drews, Die „Gleichzeitigkeit" des „Ungleichzeitigen" als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation, in: Wolfgang Drews / Jenny Rahel Oesterle (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ, Bd. 18.3–4.) Leipzig 2008, 41–56.

John M. Duffy, Michael Psellos, Neophytos Prodromenos and Memory Words for Logic, in: John M. Duffy / John Peradotto (Hrsg.), Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies. Presented to L. G. Westerink. Buffalo (NY) 1988, 207–216.

Vasile Dumbrava, Sprachkonflikt und Sprachbewußtsein in der Republik Moldova. Eine empirische Studie in gemischtethnischen Familien. (Sprache, Mehrsprachigkeit und sozialer Wandel, Bd. 4.) Frankfurt a. M. 2004.

Renate Dürr, Der „Neue Welt-Bott" als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung, in: Zeitschrift für historische Forschung 34, 2007, 441–467.

Peter Duus, Feudalism in Japan. New York ^{2}1976.

Sten Ebbesen, Analyzing Syllogisms or Anonymus Aurelianensis III – The (Presumably) Earliest Extant Latin Commentary on the Prior Analytics and its Greek Model, in: Cahiers de l' institut du Moyen-Âge grec et latin 37, 1981, 1–20.

Sten Ebbesen, Echoes of the Posterior Analytics in the Twelfth Century, in: Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora / Pia Antolic (Hrsg.), Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 10.) Berlin 2004, 69–92.

Sten Ebbesen / Jan Pinborg, Gennadios and Western Scholasticism. Radulphus Britos's Ars vetus in Greek Translation, in: Classica et Mediaevalia [Kopenhagen] 33, 1981–1982, 263–319.

Fred Eggan, Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison, in: American Anthropologist 56, 1954, 743–763.

Christiane Eisenberg, Kulturtransfer als historischer Prozeß. Ein Beitrag zur Komparatistik, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer (Hrsg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a. 2003, 399–417.

Svend Ellehøj, Studier over den ældste norrøne historieskrivning. (Bibliotheca Arnamagnaeana, Bd. 26.) Kopenhagen 1965.

Georg Elwert, Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41, 1989, 440–464.

Erik H. Erikson, Childhood and Society. New York 1950.

Michel Espagne, Approches anthropologiques et racines philologiques des transferts culturels, in: Ders. (Hrsg.), L'horizon anthropologique des transferts culturels. (Revue Germanique Internationale, Bd. 21.) Paris 2004, 213–226.

Michel Espagne, Kulturtransfer und Fachgeschichte der Geisteswissenschaften, in: Matthias Middell (Hrsg.), Kulturtransfer und Vergleich. (Comparativ, Bd. 10.1.) Leipzig 2000, 42–61.

Michel Espagne, Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle, in: Genèses 17, 1994, 112–121.

Michel Espagne, Les transferts culturels Franco-Allemands. Paris 1999.

Michel Espagne / Matthias Middell (Hrsg.), Von der Elbe bis an die Seine. Kulturtransfer zwischen Sachsen und Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert. (Deutsch-französische Kulturbibliothek, Bd. 1.) Leipzig 1993.

Michel Espagne / Michael Werner, Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm der C.N.R.S, in: Francia 13, 1985, 502–510.

Paul Evdokimov, The Art of the Icon: A Theology of Beauty. Redondo Beach (Calif.) 1996.

Maks Fasmer [*Max Vasmer*], Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka. Perevod s nemeckogo i dopolnenija O. N. Trubačëva, 4 Bde. Moskau 1964–1973.

Thomas Foerster, Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa. (Europa im Mittelalter, Bd. 14.) Berlin 2009.

Peter Foote, Aachen, Lund, Hólar, in: Les relations littéraires Franco-Scandinaves au Moyen Age. Actes du Colloque de Liège (avril 1972). (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Bd. 108.) Paris 1975, 53–76.

Simon Franklin, Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950–1300. Cambridge 2002.

Johannes Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik. München 2004.

Johannes Fried, Warum es das Reich der Franken nicht gegeben hat, in: Bernhard Jussen (Hrsg.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit. München 2005, 83–89.

Kirsten O. Frieling, Zwischen Abgrenzung und Einbindung. Kleidermoden im Reichsfürstenstand des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, in: Ulrich Knefelkamp / Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt a. d. O. Berlin 2007, 122–135.

Thomas Fuchs / Sven Trakulhun, Kulturtransfer in der Frühen Neuzeit. Europa und die Welt, in: Dies. (Hrsg.), Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa, 1500–1850. (Aufklärung und Europa, Bd. 12.) Berlin 2003, 7–24.

Walter Fuchs, Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi-Zeit, seine Entstehungsgeschichte nebst Namensindices für die Karten der Mandjurei, Mongolei, Ostturkestan und Tibet, mit Wiedergabe der Jesuiten-Karten in Originalgrösse. Peking 1943.

Tue Gad, Legenden i dansk middelalder. Kopenhagen 1961.

Marcello Garzaniti, Slavia latina und Slavia orthodoxa. Sprachgrenzen und Religion im Mittelalter, in: Ulrich Knefelkamp / Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt a. d. O. Berlin 2007, 256–269.

Patrick J. Geary, Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 29–38.

Clifford Geertz, Common Sense als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983, 261–288.

Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1983, 44–95.

Alexander C. T. Geppert / Andreas Mai, Vergleich und Transfer im Vergleich. Sommerkurs „Zivilgesellschaft in Ost und West. Methoden und Themen von Vergleich und Transfer" des Zentrums für Vergleichende Geschichte Europas. Berlin, 24.–31. August 1999, in: Matthias Middell (Hrsg.), Kulturtransfer und Vergleich. (Comparativ, Bd. 10.1.) Leipzig 2000, 95–111.

Stamatios Gerogiorgakis, The Byzantine Liar, in: History and Philosophy of Logic 30, 2009, 313–330.

Stamatios Gerogiorgakis, The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited, in: Philotheos [Belgrad] 10, 2010 (im Druck).

Stamatios Gerogiorgakis, Eine übersehene Anwendung eines logischen Folgerungsschemas in den Unionsgesprächen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, in: Philotheos [Belgrad] 9, 2009, 173–182.

Carlo Ginzburg, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt a. M. 1979.

Christian Giordano, Interdependente Vielfalt. Die historischen Regionen Europas, in: Karl Kaser / Dagmar Gramshammer-Hohl / Robert Pichler (Hrsg.), Europa und die Grenzen im Kopf. (Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens, Bd. 11.) Klagenfurt u. a. 2003, 113–135.

Roland Girtler, Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden. München 1979.

Hansgerd Göckenjan, Kundschafter und Späher. Ein Beitrag zur Strategie und Taktik reiternomadischer Kriegsführung, in: Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 53.3–4, 2000, 187–202.

Hansgerd Göckenjan / István Zimonyi, Orientalische Berichte über die Völker Osteuropas und Zentralasiens im Mittelalter. Die Ǧayhānī-Tradition (Ibn Rusta, Gardīzī, Hudūd al-ʿĀlam, al-Bakrī und al-Marwazī). (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, Bd. 54.) Wiesbaden 2001.

Carsten Goehrke, Transformationschancen und historisches Erbe. Versuch einer vergleichenden Erklärung auf dem Hintergrund europäischer Geschichtslandschaften, in: Carsten Goehrke / Seraina Gilly (Hrsg.), Transformation und historisches Erbe in den Staaten des europäischen Ostens. (Geist und Werk der Zeiten, Bd. 93.) Bern 2000, 653–741.

Peter Benjamin Golden, The Nomadic Linguistic Impact on Pre-Činggisid Rus' and Georgia, in: Archivum Eurasiae Medii Aevi 10, 1998–1999, 72–97.

Peter Benjamin Golden, Turkic Calques in Medieval Eastern Slavic, in: Journal of Turkish Studies 8, 1984, 103–111.

Peter Benjamin Golden, War and Warfare in the Pre-Činggisid Western Steppes of Eurasia, in: Nicola Di Cosmo (Hrsg.), Warfare in Inner Asian History (500–1800). (Handbuch der Orientalistik. Abt. 8, Bd. 6.) Leiden u. a. 2002, 105–172.

Fritz Graebner, Methode der Ethnologie. (Kulturgeschichtliche Bibliothek, Bd. 1 / Ethnologische Bibliothek, Bd. 1.) Heidelberg 1911.

Gundula Grebner, Zur Einleitung. Interkulturalität und Verwissenschaftlichung am Fürstenhof des Mittelalters, in: Gundula Grebner / Johannes Fried (Hrsg.), Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, Bd. 15.) Berlin 2008, 7–11.

Arkadij Pavlovič Grigor'ev, Sbornik chanskich jarlykov russkim mitropolitam. Istočnikovedčeskij analiz zolotoordynskich dokumentov. St. Petersburg 2004.

Kaare Grønbech, Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus. (Monumenta linguarum Asiae Maioris, Bd. 1.) Kopenhagen 1942.

Ulla Haastrup, Byzantine Elements in Frescoes in Zealand From the Middle of the 12th Century, in: Rudolf Zeitler (Hrsg.), Les pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et international de Byzantonologie. Tenu à Upsal 20–22 avril 1979. Uppsala 1981, 315–331.

Ulla Haastrup, Danske kalkmalerier 1080–1175, in: Ulla Haastrup / Robert Egevang (Hrsg.), Danske kalkmalerier. Romansk tid 1080–1175. Kopenhagen 1986, 21–61.

Oskar Halecki, Europa. Grenzen und Gliederung seiner Geschichte. Darmstadt 1957.

Charles Jerome Halperin, „Know Thy Enemy". Medieval Russian Familiarity with the Mongols of the Golden Horde, in: JGO 30.2, 1982, 161–175.

Birgitta Hårdh, Art. Hacksilber, in: RGA 13. Berlin u. a. 1999, 256–262.

Matthias Hardt, Fernhandel und Subsistenzwirtschaft. Überlegungen zur Wirtschaftsgeschichte der frühen Westslawen, in: Uwe Ludwig / Thomas Schilp (Hrsg.), Nomen et Fraternitas. Festschrift für Dieter Geuenich zum 65. Geburtstag. (RGA, Ergänzungsbd. 62.) Berlin u. a. 2008, 741–763.

Heinz-Gerhard Haupt / Jürgen Kocka, Historischer Vergleich. Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. u. a. 1996, 9–45.

Peter Hauptmann, Altrussischer Glaube. Göttingen 1963.

Bernd Hausberger, Mission. Kontinuität und Grenzen eines universalen Anspruchs, in: Ders. (Hrsg.), Im Zeichen des Kreuzes. Mission, Macht und Kulturtransfer seit dem Mittelalter. (Expansion – Interaktion – Akkulturation, Bd. 7.) Wien 2004, 9–25.

Ingrid Heidrich, Wissenstransfer längs des Rheins im 11. Jahrhundert, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 70, 2006, 36–55.

Manfred Hellmann, Die Heiratspolitik Jaroslavs des Weisen, in: Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 8, 1962, 7–25.

Klaus Herbers, Europa und seine Grenzen im Mittelalter, in: Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa. (Europa im Mittelalter, Bd. 7.) Berlin 2007, 21–41.

Klaus Herbers / Nikolas Jaspert, Zur Einführung. Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich, in: Dies. (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa. (Europa im Mittelalter, Bd. 7.) Berlin 2007, 9–18.

Lars Hermanson, Släkt, vänner och makt. En studie av elitens politiska kultur i 1100-talets Danmark. (Avhandlingar från Historiska Institutionen i Göteborg, Bd. 24.) Göteborg 2000.

Joachim Herrmann, Slawen und Wikinger in der Frühgeschichte der Ostseevölker, in: Joachim Herrmann / Aarni Erä-Esko / Witold Hensel (Hrsg.), Wikinger und Slawen. Zur Frühgeschichte der Ostseevölker. Berlin 1982, 9–148.

Colin Heywood, Art. Yarligh, in: EI^2 11. Leiden 2002, 288–290.

Manfred Hildermeier, Das Privileg der Rückständigkeit. Anmerkungen zum Wandel einer Interpretationsfigur der neueren russischen Geschichte, in: HZ 244, 1987, 557–603.

Øystein Hjort, Madonna med barnet. Måløv kirke 1150–75, in: Ulla Haastrup / Robert Egevang (Hrsg.), Danske kalkmalerier. Romansk tid 1080–1175. Kopenhagen 1986, 166–167.

Almut Höfert, Anmerkungen zum Konzept einer ‚transkulturellen' Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfgang Drews / Jenny Rahel Oesterle (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ, Bd. 18.3–4.) Leipzig 2008, 15–27.

Dietrich Hofmann, Accessus ad Lucanum. Zur Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Rómveria saga und Veraldar saga, in: Rudolf Simek (Hrsg.), Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson on his 65th Birthday, 26th May 1986. (Philologica Germanica, Bd. 8.) Wien u. a. 1986, 121–151.

Signe Horn Fuglesang, A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia, in: Karsten Fledelius / Peter Schreiner (Hrsg.), Byzantium. Identity, Image, Influence. XIXth International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18–24 August 1996. Major Papers. Kopenhagen 1996, 137–152.

Anatolij Leopol'dovič Jakobson, Zakonomernosti v razvitii srednevekovoj architektury IX–XV vv.: Vizantija. Grecija. Južnoslavjanskie strany. Rus'. Zakavkaz'e. Leningrad 1987.

Ingmar Jansson, Österled – der Weg nach Osten. Mit einem Beitrag von Ewgenij N. Nosow, in: Else Roesdahl / Alix Hänsel (Hrsg.), Wikinger, Waräger, Normannen. Die Skandinavier und Europa 800–1200. (Kunstausstellung des Europarates, Bd. 22.) Mainz 1992, 74–83.

Nikolas Jaspert, Grenzen und Grenzräume im Mittelalter. Forschungen, Konzepte und Begriffe, in: Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa. (Europa im Mittelalter, Bd. 7.) Berlin 2007, 43–70.

Hans-Robert Jauß, Einleitung. Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur, in: Ders., Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976. München 1977, 9–47.

Hans-Robert Jauß, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: Rainer Warning (Hrsg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis. München 1975, 126–162.

Hans Jensen, Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin [3]1969.

Karl Josef Jettmar, Mittelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit, in: Bertold Spuler (Hrsg.), Geschichte Mittelasiens. (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Bd. 5, Abschn. 5.) Leiden u. a. 1966, 1–105.

Jenny Jochens, Late and Peaceful. Iceland's Conversion Through Arbitration in 1000, in: Speculum 74, 1999, 621–655.

Kurt Johannesson, Saxo Grammaticus. Komposition och världsbild i Gesta Danorum. (Lychnos, Bd. 31.) Stockholm 1978.

Terry G. Jordan, The European Culture Area. A Systematic Geography. New York [3]1996.

Lothar Jordan, Welche Grenzen? Reflexionen zu einem konstitutiven Element komparatistischer Forschung, in: Lothar Jordan / Bernd Kortländer (Hrsg.), Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa. (Communicatio, Bd. 10.) Tübingen 1995, 34–49.

Annett Jubara, Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext ‚Russischer Philosophie'. Wiesbaden 2000.

Alexander Kashamov, The Meaning of „Energy" according to Gregory Palamas' ‚Theophanes', Viewed in Comparison with the Treatise ‚On Essence and the Act' Attributed to Gregory Akindynos, in: Jan A. Aertsen / Andreas Speer (Hrsg.), Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'etude de la philosophie médiévale. (MM 26.) Berlin, 1998, 947–953.

Søren Kaspersen, A Catalogue of Wall-Paintings in the Churches of Medieval Denmark 1100–1600. Scania, Halland, Blekinge, Bd. 4: Art-Historical Survey. Addenda et Corrigenda. Kopenhagen 1982.

Søren Kaspersen, Majestas domini, regnum et sacerdotium. 2: Das Leben des Motivs in Skandinavien während der Kirchenkämpfe unter besonderer Berücksichtigung Dänemarks im 12. Jahrhundert, in: Hafnia 10, 1985, 24–72.

Alexander Kazhdan, Rus'-Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries, in: HUS 12–13, 1988–1989, 414–429.

Edward Louis Keenan, Muscovy and Kazan. Some Introductory Remarks on the Patterns of Steppe Diplomacy, in: Slavic Review 26, 1967, 548–559.

Norbert Kersken, Geschichtsschreibung im Europa der ‚nationes'. Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter. (Münstersche historische Forschungen, Bd. 8.) Köln 1995.

Hans G. Kippenberg, Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft, in: Joachim Matthes (Hrsg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. (Soziale Welt, Sonderbd. 8.) Göttingen 1992, 103–114.

Anatolij Nikolaevič Kirpičnikov, Voennoe delo na Rusi v XIII–XV vv. Leningrad 1976.

Gabor Klaniczay, The Birth of a New Europe about 1000 CE. Conversion, Transfer of Institutional Models, New Dynamics, in: Medieval Encounters 10, 2004, 99–129.

Holger Klein, Eastern Objects and Western Desires. Relics and Reliquaries between Byzantium and the West, in: DOP 58, 2004, 283–314.

Jürgen Kocka, Asymmetrical Historical Comparison. The Case of the German ‚Sonderweg', in: History and Theory 38, 1999, 40–50.

Jürgen Kocka, Das östliche Mitteleuropa als Herausforderung für eine vergleichende Geschichte Europas, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 49, 2000, 159–174.

Bernd Kortländer, Begrenzung – Entgrenzung. Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa, in: Lothar Jordan / Bernd Kortländer (Hrsg.), Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa. (Communicatio, Bd. 10) Tübingen 1995, 1–19.

Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1979.

Reinhart Koselleck, Zeit, in: Stefan Jordan (Hrsg.), Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart 2002, 331–336.

Aline Kottmann, Materielle Kultur und soziale Affiliation. Erkenntnismöglichkeiten hinsichtlich einer sozialen Grenzziehung aus archäologischer Perspektive, in: Ulrich Knefelkamp / Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt a. d. O. Berlin 2007, 81–92.

Michael Kræmmer, Den hvide klan. Absalon, hans slægt og hans tid. Kopenhagen ^{2}1999.

Gleb Kubarev, Die Schutzwaffen mit figürlichen Lamellen als Indikator der Nomadenmigration in Eurasiens Steppenzone im 6.–8. Jh., in: Markus Mode / Jürgen Tubach / Guliko Sophia Vashalomidze (Hrsg.), Arms and Armour as Indicators of Cultural Transfer. The Steppes and the Ancient World from Hellenistic Times to the Early Middle Ages. (Nomaden und Sesshafte, Bd. 4.) Wiesbaden 2006, 453–484.

Hartmut Kugler (Hrsg.), Graduiertenkolleg Kulturtransfer Erlangen: Ziele, Programm und Struktur des Graduiertenkollegs ‚Kulturtransfer im europäischen Mittelalter. Erlangen', online: Kulturtransfer im europäischen Mittelalter Erlangen, http://www.mittelalter.phil.uni-erlangen.de/grako/DOWNLOAD/KONZEPT.pdf (Zugriff: 11.11.2008).

Tobias Kunz, Skulptur um 1200. Das Kölner Atelier der Viklau-Madonna auf Gotland und der ästhetische Wandel in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts. (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Bd. 45.) Petersberg 2007.

Annette Kurella / Irmgard Strauß, Lapislazuli und natürliches Ultramarin, in: Maltechnik. Restauro 89, 1983, 34–54.

Viktor N. Lasarew, Ikonen der Moskauer Schule. Berlin 1977.

Gleb Sergeevič Lebedev, Ėpocha vikingov v Severnoj Evrope i na Rusi. St. Petersburg 2005.

Jacques Le Goff, Les intellectuels au Moyen Âge. (Les temps qui court, Bd. 3.) Paris 1957.

Jacques Le Goff, Pour un autre Moyen Âge. Paris 1977.

Archibald Ross Lewis, Knights and Samurai. Feudalism in Northern France and Japan. London 1974.

Martina Löw, Raumsoziologie. Frankfurt a. M. 2001.

Robert Harry Lowie, Primitive Religion. New York 1924.

Christian Lübke, Fremde im östlichen Europa. Von Gesellschaften ohne Staat zu verstaatlichten Gesellschaften (9.–11. Jahrhundert). Köln 2001.

Christian Lübke, „Germania Slavica" und „Polonia Ruthenica". Religiöse Divergenz in ethno-kulturellen Grenz- und Kontaktzonen des mittelalterlichen Osteuropa (8.–16. Jahrhundert), in: Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa. (Europa im Mittelalter, Bd. 7.) Berlin 2007, 175–190.

Niels C. Lukman, Ælnod. Et Bindeled mellem engelsk og dansk Historieskrivning i 12. Aarhundrede, in: Historisk tidsskrift [Kopenhagen] 2, 1949, 493–505.

Hans-Jürgen Lüsebrink, Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer. Stuttgart 2005.

Erik Lyckegaard, Stifterbilledet og Hvideslægten. Fjenneslev kirke 1125–50, in: Ulla Haastrup / Robert Egevang (Hrsg.), Danske kalkmalerier. Romansk tid 1080–1175. Kopenhagen 1986, 122–123.

James W. Marchand, The Allegories in the Old Norse Veraldar saga, in: Michigan Germanic Studies 1, 1975, 109–118.

Joachim Matthes, ‚Zwischen' den Kulturen?, in: Ders. (Hrsg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. (Soziale Welt, Sonderbd. 8.) Göttingen 1992, 3–9.

Elena Aleksandrovna Mel'nikova, Skandinavskie runičeskie nadpisi. Novye nachodki i interpretacii: teksty, perevod, kommentarij. Moskau 2001.

Elena Aleksandrovna Mel'nikova / Vladimir Jakovlevič Petruchin, Skandinavy na Rusi i v Vizantii v X–XI vekach: K istorii nazvanija „varjag", in: Slavjanovedenie 2, 1994, 56–68.

Preben Meulengracht Sørensen, Kapitler af nordens litteratur i oldtid og middelalder. Hrsg. v. Judith Jesch / Jørgen Højgaard Jørgensen. Århus 2006.

John Meyendorff, Les debuts de la controverse hesychaste, in: Byzantion 23, 1954, 87–120.

John Meyendorff, Introduction à l'etude de Gregoire Palamas. Paris 1959.

Matthias Middell, Kulturtransfer und historische Komparatistik. Thesen zu ihrem Verhältnis, in: Ders. (Hrsg.), Kulturtransfer und Vergleich. (Comparativ, Bd. 10.1.) Leipzig 2000, 7–41.

Matthias Middell, Von der Wechselseitigkeit der Kulturen im Austausch. Das Konzept des Kulturtransfers in verschiedenen Forschungskontexten, in: Andrea Langer / Georg Michels (Hrsg.), Metropolen und Kulturtransfer im 15. / 16. Jahrhundert. Prag – Krakau – Danzig – Wien. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, Bd. 12.) Stuttgart 2001, 15–51.

Michael Mitterauer, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs. München 2004.

Peter Moraw, Europa im späten Mittelalter. Grundlagen und Grundfragen, in: Rainer C. Schwinges / Christian Hesse / Peter Moraw (Hrsg.), Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur. (HZ, Beih. 40.) München 2006, 3–10.

Michael G. Müller, Art. Gefolgschaft, in: Lexikon der Geschichte Rußlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution. München 1985, 132–133.

Else Mundal, Íslendingabók vurdert som bispestolskrønike, in: alvíssmál 3, 1994, 63–72.

Mia Münster-Swendsen, Skandinaviens placering i det europæiske lærde netværk. En tentativ undersøgelse af de anglo-danske forbindelser c. 1000–1150, in: Lars Hermanson / Thomas Småberg / Jón Viðar Sigurðsson u. a. (Hrsg.), Vänner, patroner og klienter i Norden 900–1800. Rapport till 26:e Nordiska historikermötet i Reykjavík den 8–12 augusti 2007. (Ritsafn Sagnfræðistofnunar, Bd. 39.) Reykjavík 2007, 37–56.

Ljudmila Vasil'evna Namrueva, Rol' jazykovogo faktora v sochranenii ėtnosa (po itogam oprosa 2003 g.), in: Konstantin Maksimov (Hrsg.), Političeskie repressii v Kalmykii v 20–40-e gg. XX veka. Ėlista 2003, 167–175.

Dimitrios Z. Nikitas, Boethius, De topicis differentiis kai hoi metaphraseis ton Manuēl Holobolou kai Prochorou Kydonē. Athen 1990.

Dimitrios Z. Nikitas, Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' De hypotheticis syllogismis. Göttingen 1982.

Stephan Nikolov, The Pagan Bulgars and Byzantine Christianity in the Eighth and Ninth Centuries, in: Journal of Historical Sociology 13.3, 2000, 325–364.

Wilfried Nippel, Griechen, Barbaren und ‚Wilde'. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a. M. 1990.

Juliane Noack, Erik H. Eriksons Identitätstheorie. Oberhausen 2005.

Hans-Heinrich Nolte, Zur Stellung Osteuropas im internationalen System der frühen Neuzeit. Außenhandel und Sozialgeschichte bei der Bestimmung der Regionen, in: JGO 28.2, 1980, 161–197.

Thomas S. Noonan, The Impact of the Islamic Trade Upon Urbanization in the Rus' Lands. The Tenth and Early Eleventh Centuries, in: Michel Kazanski / A. Nercessian / Constantin Zuckerman (Hrsg.), Les centres proto-urbains russes entre Scandinavie, Byzance et Orient. (Réalités Byzantines, Bd. 7.) Paris 2000, 379–393.

Thomas S. Noonan, The Monetary History of Kiev in the Pre-Mongol Period, in: HUS 11.3–4, 1987, 384–443.

Thomas S. Noonan, Why Dirhams First Reached Russia: The Role of Arab-Khazar Relations in the Development of the Earliest Islamic Trade with Eastern Europe. Archivum Eurasiae Medii Aevi 4, 1984, 151–282.

Thomas S. Noonan, Why the Vikings First Came to Russia, in: JGO 34.3, 1986, 321–348.

Pierre Nora (Hrsg.), Les lieux de mémoire, 3 Bde. (Bibliothèque illustrée des histoires.) Paris 1984–1992.

Poul Nørlund / Egmont Lind, Danmarks romanske Kalkmalerier. Avec un résumé en français. Kopenhagen 1944.

William North / Anthony Cutler, Ivories, Inscriptions, and Episcopal Self-Consciousness in the Ottonian Empire. Berthold of Toul and the Berlin Hodegetria, in: Gesta 42, 2003, 1–17.

Dimitri Obolensky, The Relations Between Byzantium and Russia (11th–15th Century), in: Ders., The Byzantine Inheritance of Eastern Europe. (CStS 156.) London 1982, 1–13.

Dimitri Obolensky, Russia's Byzantine Heritage, in: Ders., Byzantium and the Slavs: Collected Studies. With a Preface by Ivan Dučev. (CStS 6.) London 1971, 87–123.

William Fielding Ogburn, The Hypothesis of Cultural Lag, in: Amitai Etzioni / Eva Etzioni (Hrsg.), Social Change. Sources, Patterns, and Consequences. New York u. a. 1964, 459–462.

Ólafia Einarsdóttir, Studier i kronologisk metode i tidlig islandsk historieskrivning. (Bibliotheca Historica Lundensis, Bd. 13.) Kopenhagen 1964.

Klaus Oschema, Europa in der mediävistischen Forschung. Eine Skizze, in: Rainer C. Schwinges / Christian Hesse / Peter Moraw (Hrsg.), Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur. (HZ, Beih. 40.) München 2006, 11–32.

Jürgen Osterhammel, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, in: Saeculum 46, 1995, 101–138.

Jürgen Osterhammel, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: Heinz-Gerhard Haupt / Jürgen Kocka (Hrsg.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung. Frankfurt a. M. u. a. 1996, 271–313.

Donald Ostrowski, The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions, in: Slavic Review 49.4, 1990, 525–542.

Donald Ostrowski, Muscovy and the Mongols. Cross-Cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304–1589. Cambridge 1998.

Leonid Ouspensky, Theology of the Icon, 2 Bde. Crestwood (NY) 1992.

Robert Ousterhout, Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture, in: Muqarnas 12, 1995, 48–62.

Michail Vasil'evič Pančenko, Stepnoe naselenie vostočnoj Evropy i voennoe delo Rusi. Leipzig 2008.

Stylianos Papadopoulos, Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1453, in: ThPh 49, 1974, 274–304.

Werner Paravicini, Gab es eine einheitliche Adelskultur Europas im späten Mittelalter?, in: Rainer C. Schwinges / Christian Hesse / Peter Moraw (Hrsg.), Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur. (HZ, Beih. 40.) München 2006, 401–434.

Johannes Paulmann, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, in: HZ 267, 1998, 649–685.

Vladimir Jakovlevič Petruchin, Chazarskaja dan' i slavjane. K istorii tjurko-slavjanskich otnošenij v Vostočoj Evrope IX v., in: Sergej Grigor'evič Kljaštornyj / Tursun I Ikramovič Sultanov / Vadim Vincerovič Trepavlov (Hrsg.), Tjurkologičeskij sbornik 2003–2004. Tjurkskie narody v drevnosti i srednevekov'e. Moskau 2005, 166–184.

Vladimir Jakovlevič Petruchin, „Provody Peruna": drevnerusskij ‚fol'klor' i vizantijskaja tradicija, in: Svetlana M. Tolstaja (Hrsg.), Jazyk kul'tury: semantika i grammatika. K 80-letiju so dnja roždenija akademika Nikity Il'iča Tolstogo (1923–1996). Moskau 2004, 248–255.

Henri Pirenne, Mahomet et Charlemagne. Brüssel 1937.

Gerhard Podskalsky, Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methodik, in: ThPh 58, 1983, 71–87.

Gerhard Podskalsky, Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios, in: ThPh 49, 1974, 305–323.

Gerhard Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz. München 1977.

Andrzej Poppe, How the Conversion of Rus' Was Understood in the Eleventh Century, in: HUS 11.3–4, 1987, 287–302.

Andrzej Poppe, The Political Background to the Baptism of Rus': Byzantine-Russian Relations Between 986–89, in: DOP 30, 1976, 195–244.

Omeljan Pritsak, An Eleventh-Century Turkic Bilingual (Turko-Slavic) Graffito from the St. Sophia Cathedral in Kiev, in: HUS 6.2, 1982, 152–166.

Omeljan Pritsak, The Origins of the Old Rus' Weights and Monetary Systems. Two Studies in Western Eurasien Metrology and Numismatics in the Seventh to the Eleventh Centuries. Cambridge 1998.

Adam Raft, About Theophilus' Colour, ‚Lazur', in: Studies in Conservation 13, 1968, 1–5.

Knud Rahbek Schmidt, Soziale Terminologie in russischen Texten des frühen Mittelalters (bis zum Jahre 1240). Aus dem Dänischen übers. v. Wilhem Krämer. Kopenhagen 1964.

Pavel Aleksandrovič Rappoport, O roli vizantijskogo vlijanija v razvitii drevnerusskoj architektury, in: Vizantijskij vremennik 45, 1984, 185–191.

Pavel Aleksandrovič Rappoport, Stroitel'noe proizvodstvo drevnej Rusi (X-XIII vv.). St. Petersburg 1994.

Wolfgang Reinhard, Die anthropologische Wende der Geschichtswissenschaft, in: Andreas Wagner (Hrsg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 232.) Göttingen 2009, 77–99.

Michael Rentschler, Liudprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter. (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Kulturwissenschaftliche Reihe, Bd. 14.) Frankfurt a. M. 1981.

Frank Rexroth, Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters. Versuch eines Resümees, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik. (Europa im Mittelalter, Bd. 1.) Berlin 2001, 371–380.

Lambertus Marie de Rijk, Logica modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic, 2 Bde. (Wijsgerige Teksten en studies, Bd. 6.) Assen 1967.

Jakob Rösel, Vom ethnischen Antagonismus zum ethnischen Bürgerkrieg. Antagonismus, Erinnerung und Gewalt in ethnischen Konflikten, in: Trutz von Trotha (Hrsg.), Soziologie der Gewalt. (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderh. 37.) Opladen 1997, 162–182.

Michel Roublev, The Periodicity of the Mongol Tribute as Paid by the Russian Princes During the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 15, 1970, 7–13.

Jan Joseph Santich, Missio Moscovitica. The Role of the Jesuits in the Westernization of Russia, 1582–1689. (American University Studies. Series 9, Bd. 178.) New York 1996.

Thomas Scheffler, Ethnizität und Gewalt im Vorderen und Mittleren Orient, in: Ders. (Hrsg.), Ethnizität und Gewalt. Hamburg 1991, 9–32.

Thomas Scheffler, Ethnoradikalismus. Zum Verhältnis von Ethnopolitik und Gewalt, in: Gerhard Seewann (Hrsg.), Minderheiten als Konfliktpotential in Ostmittel- und Südosteuropa. (Untersuchungen zur Gegenwartskunde Südosteuropas, Bd. 31.) München 1995, 9–47.

Gertrud Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 4.2: Maria. Gütersloh 1980.

Thomas K. Schippers, Cultures in Space. Some Reflections on the Mediterranean and the Baltic in a Comparative Anthropological Perspective, in: Vytis Čiubrinskas (Hrsg.), Defining Region. Sociocultural Anthropology and Interdisciplinary Perspectives, Tl. 1. (Acta Historica Universitatis Klaipedensis, Bd. 12 / Studia Anthropologica, Bd. 1.) Klaipeda 2006, 9–18.

Günther Schlee, Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte. München 2006.

Heike Schlie, Welcher Christus? Der Bildtypus des ‚Schmerzensmannes' im Kulturtransfer des Mittelalters, in: Ulrich Knefelkamp / Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt a. d. O. Berlin 2007, 309–330.

Hans-Joachim Schmidt, Raumkonzepte und geographische Ordnung kirchlicher Institutionen im 13. Jahrhundert, in: Peter Moraw (Hrsg.) Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter. (Vorträge und Forschungen, Bd. 49.) Stuttgart 2002, 87–125.

Felicitas Schmieder, Pragmatisches Übersetzen. Texttransfer zum Nutzen von Handel und Mission, in: Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa. (Europa im Mittelalter, Bd. 7.) Berlin 2007, 261–276.

Bernd Schneidmüller, Die mittelalterlichen Konstruktionen Europas. Konvergenz und Differenzierungen, in: Heinz Duchhardt / Andreas Kunz (Hrsg.), ‚Europäische Geschichte' als historiographisches Problem. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beih. 42.) Mainz 1997, 5–24.

Dittmar Schorkowitz, Osteuropäische Geschichte und Ethnologie. Panorama und Horizonte, in: Dittmar Dahlmann (Hrsg.), Hundert Jahre Osteuropäische Geschichte. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 68.) Stuttgart 2005, 237–256.

Dittmar Schorkowitz, Postkommunismus und verordneter Nationalismus. Gedächtnis, Gewalt und Geschichtspolitik im nördlichen Schwarzmeergebiet. Unter Mitwirkung von Vasile Dumbrava und Stefan Wiese. (Gesellschaften und Staaten im Epochenwandel, Bd. 15.) Frankfurt a. M. 2008.

Dittmar Schorkowitz, Staat und Nationalitäten in Rußland. Der Integrationsprozeß der Burjaten und Kalmücken, 1822–1925. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 61.) Stuttgart 2001.

Fred E. Schrader, Kulturtransfer zwischen sich überschneidenden Zivilisationen. Europa und Ostasien, in: Fred E. Schrader / Feng Chen (Hrsg.), Westliche Spezialisten in Südostasien 1850–1950. (Comparativ, Bd. 9.4.) Leipzig 1999, 101–106.

Hans-Dietrich Schultz, Land – Volk – Staat. Der geographische Anteil an der Erfindung der Nation, in: GWU 51.1, 2000, 4–16.

Hans-Dietrich Schultz, Räume sind nicht, Räume werden gemacht. Zur Genese ‚Mitteleuropas' in der deutschen Geographie, in: Europa Regional 5.1, 1997, 2–14.

Ihor Ševčenko, Religious Missions Seen from Byzantium, in: HUS 12–13, 1988–1989, 7–27.

Ihor Ševčenko, Remarks on the Diffusion of Byzantine Scientific and Pseudo-Scientific Literature among the Orthodox Slavs, in: Slavonic and East European Review 59.3, 1981, 321–345.

Jonathan Shepard, Closer Encounters with the Byzantine World. The Rus at the Straits of Kerch, in: Kathryn L. Reyerson / Theofanis G. Stavrou / James D. Tracy (Hrsg.), Pre-Modern Russia and its

World. Essays in Honor of Thomas S. Noonan. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, Bd. 29.) Wiesbaden 2006, 15–77.

Hannes Siegrist, Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft. Gesellschaft, Kultur und Raum, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer (Hrsg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a. 2003, 305–339.

Hannes Siegrist / David Sugarman, Einleitung – Geschichte als historisch-vergleichende Eigentumswissenschaft. Rechts-, kultur- und gesellschaftsgeschichtliche Perspektiven, in: Dies. (Hrsg.), Eigentum im internationalen Vergleich (18.–20. Jahrhundert). (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 130.) Göttingen 1999.

Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe, Bd. 11.) Frankfurt a. M. 1992.

Rėm Aleksandrovič Simonov, Die Archäologie bestätigt 900jähriges Alter des altrussischen Abakus (des „Zählens mit Kernen"), in: JGO 41.1, 1993, 111–113.

Robert E. Sinkewicz, The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian, in: Mediaeval Studies 44, 1982, 181–242.

Theda Skocpol / Margaret Somers, The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry, in: Comparative Studies in Society and History 22.2, 1980, 174–197.

Inge Skovgaard-Petersen, Art. Saxo, in: Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid, Bd. 15. Kopenhagen 1970, 50–57.

Inge Skovgaard-Petersen, Da tidernes herre var nær. Studier i Saxos historiesyn. Kopenhagen 1987.

Inge Skovgaard-Petersen, The Way to Byzantium. A Study in the First Three Books of Saxos History of Denmark, in: Karsten Friis-Jensen (Hrsg.), Saxo Grammaticus. A Medieval Author between Norse and Latin Culture. Kopenhagen 1981, 121–133.

Karen Skovgaard-Petersen, A Journey to the Promised Land. Crusading Theology in the Historia de Profectione Danorum in Hierosolymam (c. 1200). Kopenhagen 2001.

Aleksandr Vladimirovič Solov'ev, Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka. (Knige Skopskog Naučnog Društva, Bd. 2.) Skope 1928.

Pëtr Sergeevič Stefanovič, Germanskaja družina i popytki sravnenija eë so slavjanskoj družinoj. Istoriografičeskij obzor, in: Andrej Jur'evič Dvorničenko / Aleksandr Vjačeslavovič Majorov (Hrsg.), Rossica Antiqua. Issledovanija i materialy. St. Petersburg 2006, 204–228.

Florian Steger, Von Grenzüberschreitungen. Kulturtransfer medizinischer Theorie im Mittelalter, in: Ulrich Knefelkamp / Kristian Bosselmann-Cyran (Hrsg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt a. d. O. Berlin 2007, 414–427.

Heiko Steuer, Art. Waagen und Gewichte, in: RGA 35. Berlin u. a. 2007, 539–586.

Heiko Steuer, Waagen und Gewichte aus dem mittelalterlichen Schleswig. Funde des 11. bis 13. Jahrhunderts aus Europa als Quellen zur Handels- und Währungsgeschichte. (Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters, Bd. 10.) Köln u. a. 1997.

Dieter Strauch, Schwedisches Landschaftsrecht und frühes Recht der Rus', in: Gerhard Köbler / Hermann Nehlsen (Hrsg.), Wirkungen europäischer Rechtskultur. Festschrift für Karl Kroeschell zum 70. Geburtstag. München 1997, 1275–1304.

Svanhildur Óskarsdóttir, Um aldir alda. Veraldarsögur miðalda og íslenskar aldartölur, in: Ritið 3, 2005, 111–133.

Jenö Szücs, Die drei historischen Regionen Europas. Frankfurt a. M. 1990.

Anthony-Emil N. Tachiaos, Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs. Thessaloniki 1989.

Friedrich H. Tenbruck, Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?, in: Joachim Matthes (Hrsg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. (Soziale Welt, Sonderbd. 8.) Göttingen 1992, 13–35.

Francis J. Thomson, The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and its Implications for Russian Culture, in: Slavica Gandensia 5, 1978, 107–139.

Franz Tinnefeld, Byzantinische auswärtige Heiratspolitik vom 9. zum 12. Jahrhundert, in: Byzantino-slavica 54.1, 1993, 21–28.

Petro Tolochko, Volodimer Svjatoslavič's Choice of Religion: Fact or Fiction?, in: HUS 12–13, 1988–1989, 816–829.

Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt 2005 [zuerst 1887].

Sven Trakulhun, Bewegliche Güter. Theorie und Praxis der Kulturtransferforschung, in: Erik Fischer (Hrsg.), Musik-Sammlungen – Speicher interkultureller Prozesse, Teilbd. A. Stuttgart 2007, 72–94.

Evgenij Nikolaevič Trubeckoj, Umozrenie v kraskach. Moskau 1916.

Zinaida Vladimirovna Udal'cova / Jaroslav Nikolaevič Ščapov / Evgenija V. Gutnova / Anatolij Petrovič Novosel'cev, Drevnjaja Rus' – zona vstreči civilizacij, in: Voprosy istorii 7, 1980, 41–60.

Erik Ulsig, Danske adelsgodser i middelalderen. (Skrifter udg. af Det historiske Institut ved Købehavns Universitet, Bd. 2.) Kopenhagen 1968.

Mirkasym Abdulchatovič Usmanov, Žalovannye akty džučieva ulusa XIV-XVI vv. Kazan' 1979.

Marc van Uytfanghe, Art. Heiligenverehrung II. Hagiographie, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 14. Stuttgart 1988, 150–184.

István Vásáry, Bemerkungen zum uighurischen Schrifttum in der Goldenen Horde und bei den Timuriden, in: Ural-Altaische Jahrbücher 7, 1987, 115–126.

István Vásáry, The Golden Horde Term Daruġa and its Survival in Russia, in: Acta Orientalia Hungarica 30, 1976, 187–197.

István Vásáry, The Hungarians or Možars and the Meščers / Mižers of the Middle Volga Region, in: Archivum Eurasiae Medii Aevi 1, 1975, 3–42.

István Vásáry, Mongolian Impact on the Terminology of the Documents of the Golden Horde, in: Acta Orientalia Hungarica 48, 1995, 479–485.

István Vásáry, The Origin of the Institution Basqaqs, in: Acta Orientalia Hungarica 32, 1978, 201–206.

Svetlana Vasilyeva, Byzantinska traditioner i Gotlands konst under 1100-tallet, in: Fornvännen 104, 2009, 97–111.

Veronika Veit, Jean Denis Attiret. Ein Jesuitenmaler am Hofe Qianlongs, in: Hendrik Budde (Hrsg.), Europa und die Kaiser von China (1240–1816). Eine Ausstellung der Berliner Festspiele GmbH Horizonte '85 im Martin-Gropius-Bau, Berlin, 12. Mai bis 18. August 1985. Frankfurt a. M. 1985, 144–155.

Jakob Vogel, Lernen vom Feind. Das Militär als Träger des deutsch-französischen Kulturtransfers im 19. Jahrhundert, in: Martin Aust / Daniel Schönpflug (Hrsg.), Vom Gegner lernen. Feindschaften und Kulturtransfer im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. u. a. 2007, 95–113.

Matthias Theodor Vogt / Jan Sokol / Beata Ociepka u. a. (Hrsg.), Peripherie in der Mitte Europas. (Schriften des Collegium PONTES, Bd. 2.) Frankfurt a. M. 2009.

Helen Wallis, Die Kartographie der Jesuiten am Hof in Peking, in: Hendrik Budde (Hrsg.), Europa und die Kaiser von China (1240–1816). Eine Ausstellung der Berliner Festspiele GmbH Horizonte '85 im Martin-Gropius-Bau, Berlin, 12. Mai bis 18. August 1985. Frankfurt a. M. 1985, 107–121.

Dominik Waßenhoven, Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage. (Europa im Mittelalter, Bd. 8.) Berlin 2006.

Gerd Wolfgang Weber, Intellegere historiam. Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others), in: Kirsten Hastrup / Preben Meulengracht Sørensen (Hrsg.),

Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie. (Acta Jutlandica. Humanistisk serie, Bd. 61.) Århus 1987, 95–141.

Max Weber, Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus. Auszug (August 1906), in: Ders., Gesammelte politische Schriften. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ^{5}1988, 69–111.

Hans-Ulrich Wehler, Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München 1998.

Hans-Ulrich Wehler, Ein Kursbuch der Beliebigkeit. Eine neue Kulturgeschichte läßt viele Blumen blühen – aber die schönsten leider nicht, in: DIE ZEIT, Nr. 31, 26.07.2001, 37–38.

Michael Werner, Maßstab und Untersuchungsebene. Zu einem Grundproblem der vergleichenden Kulturtransfer-Forschung, in: Lothar Jordan / Bernd Kortländer (Hrsg.), Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa. (Communicatio, Bd. 10.) Tübingen 1995, 20–33.

Michael Werner / Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28, 2002, 607–636.

Clark Wissler, Material Cultures of the North American Indian, in: American Anthropologist 16.3, 1914, 447–505.

Harald Witthöft, Northern European Weight-Standards in the 9th and 10th Century and the Problems of Oriental Influence and Origin, in: Journal of Central Asia 3.2, 1980, 146–159.

Stefanie Würth, Der ‚Antikenroman' in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden. (Studien zur nordischen Philologie, Bd. 26.) Basel u. a. 1998.

Julia Zernack, Vorläufer und Vollender. Olaf Tryggvason und Olaf der Heilige im Geschichtsdenken des Oddr Snorrason Munkr, in: Arkiv för nordisk filologi 113, 1988, 77–95.

Klaus Zernack, Osteuropa. Eine Einführung in seine Geschichte. München 1977.

Reinhard Zöllner, Die Ludowinger und die Takeda. Feudale Herrschaft in Thüringen und Kai no kuni. Bonn 1995.

Stefan Burkhardt / Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld / Stefan Schröder

Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten

Einleitung

Sowohl in der jüngeren Forschung als auch im Rahmen der im Schwerpunktprogramm bearbeiteten Projekte wird dem Mittelmeerraum wieder eine verstärkte Aufmerksamkeit zuteil. Dabei zeichnet sich die Tendenz ab, ihn weniger als europäische Peripherie, sondern als eine für die Geschichte, die Definition und das Verständnis Europas zentrale Geschichtsregion zu begreifen,[1] ohne jedoch von einem vermeintlich objektiven geographischen und naturräumlichen Determinismus etwa im Sinne von Braudel auszugehen.[2] Das Spezifische des Mediterraneums, das im Folgenden als „fluktuierende Zone mit fließenden Übergängen“[3] verstanden wird, ist die Überlappung mehrerer Kulturbereiche und die damit einher gehende Eigenschaft eines zugleich verbindenden und trennenden Raums. In der Konzeption Europas diente es einerseits zur identitären Abgrenzung gegenüber dem (muslimischen) Orient, andererseits war das Mittelmeer immer auch eine Brücke zu Arabien und Afrika.[4] Der Mittelmeerraum musste demnach keine Grenze zwischen den Kulturen darstellen, sondern beförderte vielmehr den ökonomischen und kulturellen Austausch. Das Ausmaß an Mobilität und Kommunikation insbesondere im Spätmittelalter konnte hier zur Entwicklung einander ähnlicher Auffassungs- und Ausdrucksweisen beitragen. Die für Europa konstitutive „Komplexität der Beziehungen interdependenter Regionen unterschiedlicher Prägung“[5] ist deshalb im Mediterraneum historisch und theoretisch konzentriert.

Im 12. bis 15. Jahrhundert war der Mittelmeerraum insbesondere durch politisch-religiöse Konfrontationen und gewaltsame Auseinandersetzungen geprägt: Kreuzzüge, ‚Reconquista‘ und muslimische (Rück-)Eroberungen, Expansion der Seestädte (Venedig, Pisa, Genua) und der Krone Aragón, lateinische Okkupation des Byzantinischen Reichs,

1 Das Mittelmeer als Raum soll für uns im Sinne des Geschichtsregionenkonzepts ein Analyserahmen sein, dessen Berechtigung während der Untersuchung mit komparatistischen Mitteln überprüft werden muss. Vgl. *Troebst*, Vom Spatial Turn (2007).

2 *Braudel*, Méditerranée (1949).

3 *Strohmeyer*, Historische Komparatistik (1999), 47.

4 Vgl. *Abulafia*, Mediterranean (2003); *Steindorff*, Meere (2005); *Saint-Guillain / Schmitt*, Ägäis (2005).

5 *Giordano*, Interdependente Vielfalt (2003), 118.

innermuslimische Auseinandersetzungen etc. Die Rivalitäten brachten aber nicht nur neue Frontstellungen mit sich, sondern auch quantitative und qualitative Sprünge in der Verdichtung von transkulturellen Kontakten und Austauschprozessen. So wurde die Konfrontation griechisch-orthodoxer Untertanen und lateinischer Besatzer ergänzt und überbrückt durch deren Konvivenz in diversen Bereichen des Alltagslebens; die Bedeutung diplomatischer Verhandlungen und Gesandtschaften stieg enorm. Gerade merkantile Netzwerke erschlossen das gesamte Mittelmeer inklusive mamlūkischer Herrschaftsgebiete und der Sultanate Nordafrikas und wurden dauerhaft weder durch kriegerische Ereignisse noch durch päpstlich angedrohte Sanktionen eingeschränkt.

In diesem Zusammenhang können insbesondere die Seerepubliken als „maßgebliche Drahtzieher" von Austauschprozessen bezeichnet werden.[6] Beispiele, wie der auch über Kontaktverdikte hinweg florierende Handel der Venezianer, die 1209 und 1210 Kriegsbeute aus Konstantinopel nach Alexandria verschifften, wo der ayyūbidische Sultan Malik al-ʿĀdil große Mengen dieser Spolia einschließlich byzantinischer Liturgica (Ikonen) kaufte,[7] weisen zudem darauf hin, dass transkulturelle Austauschprozesse nicht nur in direkten und intentional gestalteten Kontakten geschahen, sondern auch untergründigen Strömungen folgten. Denn den Sultan, die Venezianer und die Byzantiner verband offensichtlich ein ähnliches ästhetisches, vielleicht auch symbolisches Interesse an gewissen künstlerischen Produkten, über deren theologisch-ideologische Aussagemöglichkeiten sie vermutlich einige ‚quasi-abrahamische' Fachdiskussionen[8] hätten führen können.

Solchen Verbindungen geht auch der Byzantinist und Archäologe Robert Ousterhout nach, der auf der Basis architektonischer und heraldischer Befunde im östlichen Mittelmeerraum von einer gemeinsamen symbolischen Machtsprache innerhalb einer bestimmten Führungsschicht ausgeht; einer ‚lingua franca', die durch Angleichung und Umwertung von prestigeträchtigen Kunst- und Architekturformen entstand und die zunehmende Notwendigkeit einer grenzüberschreitenden Bildsprache in der komplexen und wechselhaften politischen Landschaft des östlichen Mittelmeerraumes vom 12. bis zum 15. Jahrhundert reflektiert.[9]

6 *Morrisey*, Vorwort (2005), 9.

7 Vgl. *Ciggaar*, Byzantine Spolia (2004).

8 Ein abrahamischer Trialog, der natürlich die Beteiligung des Judentums voraussetzen würde, ist hiermit nicht gemeint; doch sei hier auf die die europäische Geschichte prägende Dynamik der monotheistischen Religionen mit ihren gemeinsamen Wurzeln und ihrem Potential an Differenz hingewiesen. Vgl. etwa *Borgolte*, Wie Europa (2005).

9 *Ousterhout*, Ecumenical Character (2005); *Ders.*, Symbole (2009). In ähnlicher Weise hat Scott Redford die Entwicklung einer Koinē in der Kunstsprache des östlichen Mittelmeerraumes betont, welche sowohl für die byzantinische und westeuropäische Elite, aber auch für die verschiedenen muslimischen Höfe leicht verständlich war. Vgl. *Redford*, Grammar (2005). Zur Bedeutung der mediterranen Herrscherhöfe als Kommunikationszentren vgl. auch die aktuellen Forschungsarbeiten des am Internationalen Forschungskolleg ‚Dynamics in the History of Religions' angesiedelten Bochumer Projektes ‚Herrscherhöfe des Mittelmeerraums als interreligiöse Begegnungsräume des Mittelalters'

Ausgehend von diesen Forschungsergebnissen ist die These von einer gemeinsamen Formen- und Bildsprache im Mediterraneum zu erweitern und zu überprüfen, indem wir nicht nur die visuelle Kultur, sondern auch die Wissenskultur und die symbolische Kommunikation im weiteren Sinne betrachten und zudem den Untersuchungsraum, der bisher hauptsächlich die Levante umfasste, auf die westlichen Gebiete des Mittelmeeres erweitern. Terminologisch ergeben sich dabei insofern Probleme, als dass der Begriff der ‚lingua franca' im weiteren Sinne die vorherrschende gemeinsame Sprache einer multilingualen Region bezeichnet, im engeren Sinne aber die mittelalterliche, im Ursprung westeuropäische Verkehrssprache im östlichen Mittelmeerraum während der fränkisch-lateinischen Okkupation. Auch die in den siebziger und achtziger Jahren in der Kunstgeschichte vorgeschlagene Anwendung des Terminus ‚lingua franca' auf eine von Lateinern und Griechen simultan ausgebildete, weder östliche noch westliche Kunst im östlichen Mittelmeerraum betonte die Reduktion auf den venezianischen Kontrollbereich des 13. Jahrhunderts.[10] Angesichts dieser – jeweils mit (westlicher) Vorherrschaft verbundenen – vorgeprägten Inhalte und Konnotationen eignet sich der Begriff letztlich weder zur Umschreibung eines mediterranen inter- oder transkulturellen Fundus noch zur Beschreibung von Prozessen einer Angleichung der Kunst-, Wissens-, Symbol-, Vorstellungs-, Architektur- und Bildformen. Phänomene des kulturellen Austausches sind bislang unter einer Vielfalt an Termini behandelt worden wie Appropriation, Übersetzung oder Synkretismus. Keine dieser Zugangsweisen hat sich als gänzlich unproblematisch erwiesen.[11] In unserem Fall scheint es sinnvoll, mit dem Begriff der Hybridisierung zu operieren, der trotz seiner durchaus problematischen Vergangenheit besondere Vorteile im Umgang mit Objekten im transkulturellen Kontakt aufweist.

Bei dem Terminus ‚Hybridisierung' handelt es sich um einen Leitbegriff der sogenannten Postcolonial Studies, in welchen der ursprünglich aus der Biologie des 19. Jahrhunderts stammende Terminus aufgewertet und positiv besetzt wurde. Seitdem bezeichnet Hybridität die Fruchtbarkeit kultureller Vermischungen im Gegensatz

(http://ikgf-server.vm.ruhr-uni-bochum.de/index.php?id267&L1&tx_bochum_pi1[showUid]14&tx_bochum_pi1[action]single&tx_bochum_pi1[project]14&cHash5986df0192; Zugriff: 09.06.2010).

10 Die von *Belting*, Zwischen Gotik und Byzanz (1978), bes. 274f., ausgelöste Debatte über den Begriff ‚lingua franca', war vor allem eine Auseinandersetzung zwischen Verteidigern einer Mittelmeerkunst sui generis und Forschern, die eine klare Trennung von ‚maniera greca' und ‚maniera latina' aufrecht erhalten wollten. Indem aber schon früh der Begriff ‚lingua franca' auf ein „venezianisches commonwealth nach 1204" eingeengt und die Bezeichnung ‚crusader art' bzw. ‚Kreuzfahrerkunst' auf das 12. Jahrhundert begrenzt werden sollte (*Ders.*, Introduction [1982], 1–3), war eine Kombination mit den levantinischen Schwerpunkten der internationalen ‚crusader art' Forschung – etwa Weiterentwicklungen in Richtung einer verstärkten Berücksichtigung lokaler hybrider Traditionen der Levante – ausgeschlossen. Für einen Überblick über die Debatte vgl. *Folda*, Crusader Art (2005), 516–518.

11 Vgl. dazu *Burke*, Kultureller Austausch (2000), 14–24.

zur Statik monolithischer Kulturblöcke.[12] Hinter diesem schwammig erscheinenden Begriff steht ein theoretisches Konzept, das insbesondere mit dem Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker Homi Bhabha verbunden ist.[13] Mit Hilfe dieses alternativen Zugangs kann die Vorstellung von festumrissenen Identitäten und Kulturen, von Zentrum und Peripherie und ähnlichen Dichotomien aufgebrochen werden. Unter Hybridisierung werden kulturelle Prozesse von Nachahmung, Aneignung, Verfremdung, Ähnlichkeit, Austausch oder auch Konflikt verstanden und als konstruktive Überlappungs- und Überschneidungsphänomene gewertet. Kulturelle Dynamiken werden dabei eher in Ränder- und Grenzzonen angesiedelt.[14] Als ‚hybrid' können sowohl Objekte, Artefakte und Texte als auch Personen(-gruppen) und Praktiken charakterisiert werden.[15]

Während Bhabhas Forschungen zur Hybridität im Wesentlichen auf (post)koloniale Bewegungen beschränkt blieben, existieren in den Kulturwissenschaften inzwischen zusätzliche Modelle, um die Untersuchung von Hybridisierungsprozessen auch für weitere historische und räumliche Themenbereiche anwendbar zu machen. So kann Susan Stanford Friedman[16] zufolge Hybridisierung zum einen als Verschmelzung von differenten Elementen zu vollständig neuen Formen verstanden werden, worunter beispielsweise die Kombination arabischer und christlicher architektonischer oder ornamentaler Figuren gefasst werden könnte, die im Ergebnis ein neuartiges Muster bilden. Zum anderen definiert Hybridisierung das Zusammenspiel differenter Formen, die voneinander getrennt bleiben, selbst wenn sich ihr ursprünglicher Kontext verändert. Ein Beispiel hierfür wären Siegel aus dem Lateinischen Kaiserreich, die in Bild und Umschrift neue Elemente aufgreifen, deren symbolischer Bedeutungsinhalt und genutzte sprachliche Zeichen für den zeitgenössischen Betrachter als getrennte Formen erkennbar blieben.

Ein vor allem von Kulturanthropologen vertretener dritter Ansatz fasst Hybridisierung schließlich als die Vermischung von bereits immer schon Vermischtem ohne erkennbare Differenz auf. Beispielhaft können arabische und christliche Klimazonenkarten angeführt werden, die auf antiken räumlichen Ordnungsvorstellungen beruhen, die prinzipiell beiden Kulturen bekannt waren und im Zuge der Rezeption antiker Schriften immer wieder zu neuen Aneignungen führten. Dieses dritte Modell hat die radikalste Ansicht von Hybridität, indem es Vermischung als Voraussetzung ansieht und damit die Vorstellung von Differenz, auf der die beiden ersten Modelle basieren, in Frage stellt. So wäre im Sinne der Ethnologen Michael Taussig und Jan Nederveen

12 Vgl. einführend *Bachmann-Medick*, Cultural Turns (2007), 197–203; *Burke*, Cultural Hybridity (2009); *Goetsch*, Funktionen (1997); *Manzeschke*, Einleitung (2005).

13 *Bhabha*, Location of Culture (1994). Vgl. *Goetsch*, Funktionen (1997), 138–143; *Nghi Ha*, Kolonial-rassistisch (2004); *Mill*, Transdifferenz (2005), 435f.

14 *Bachmann-Medick*, Cultural Turns (2007), 198f.

15 *Burke*, Cultural Hybridity (2009), 13–33.

16 Vgl. zum Folgenden *Friedman*, Mappings (1998), 85–87; *Dies.*, Sprechen (2003), 38–40.

Pieterse Hybridität ein alltäglicher Vorgang aller kultureller Formationen;[17] Homi Bhabha hingegen beschränkt hybride Dynamiken auf spezifische Räume und Akteure.

Des Weiteren wird Hybridisierung als ein Prozess in Raum und Zeit verortet. Man spricht von räumlichem Palimpsest und zeitlichem Palimpsest,[18] womit zum Ausdruck kommt, dass Hybridisierung von bestimmten Gegebenheiten an einem Ort oder von der Bewegung von Akteuren im Raum über eine zeitliche Distanz abhängig ist. Zudem können Austauschprozesse in den Kontaktzonen kulturelle Formationen verändern und umbilden. Beispiele für einen räumlichen Palimpsest wären etwa die Handelsniederlassungen der italienischen Seerepubliken in den nordafrikanischen Herrschaften oder auch in Syrien/Palästina. Für einen zeitlichen Palimpsest könnte die Aufnahme des byzantinischen Loros als Pallium oder Stola in das Siegel des Westkaisers um 1200 herangezogen werden, der trotz der De- und Rekontextualisierung und selbstständigen ikonographischen Weiterentwicklung noch immer als Loros erkennbar ist.

Grundsätzlich können Hybridisierungsprozesse sowohl intentional als auch nicht intentional ablaufen. Sie sind abhängig von den Machtrelationen der beteiligten Akteure, von ihrer ökonomischen Potenz, ihrem Anteil an politischen Handlungsspielräumen oder ihrem Zugang zu Wissen.[19] Modelle der Hybridität können politisch konnotiert sein. Dies führt erstens zur Auffassung, dass die herrschende Klasse Hybridisierungsprozesse gezielt zur Zerstörung von kulturellen Entitäten und traditionellen Bräuchen einsetzte. Zu dieser Ausrichtung gehören etwa Forschungsmeinungen, die von einer Gotisierung byzantinischer Kunstbereiche durch lateinische Machthaber – etwa im anjouzeitlichen Süditalien – ausgehen.[20] Zweitens existiert die gegensätzliche Meinung, wonach Hybridisierung durch Prozesse der Nachahmung und Mimikry eine Form und ein Ergebnis des Widerstandes gegen jegliche Art von Hegemonie (sowohl vonseiten der Eliten als auch der Beherrschten) ist. Hier wäre etwa an die Übernahme venezianischer Heraldik und gotischen Baudekors durch griechisch-kretische Familien

17 *Taussig*, Mimesis (1997); *Nederveen Pieterse*, Hybridität (2005).

18 Der geschichtswissenschaftlichen Bedeutung des Begriffs ‚Palimpsest', der das radierte und wiederbeschriebene Manuskript meint, unter dessen neuem Text Spuren des alten erhalten bleiben, ist im Rahmen der strukturalistischen Wissenschaftstheorie – zuerst von Gérard Gennette – eine neue Bedeutungsfacette hinzugefügt worden. Hinsichtlich literarischer Texte verwendet Gennette die Metapher des Überschreibens, um klar zu machen, dass ein (jeder) Text vorhandene Stoffe neu und umschreibt. Dadurch bleibt immer etwas vom älteren Text in jüngeren Texten vorhanden und scheint unter Umständen durch. Auf historische Aspekte übertragen bedeutet dies, dass nicht geschlossene historische Schichten aufeinanderfolgen und die jüngere die ältere verdeckt, sondern dass jüngere Schichten auch Teile von älteren Schichten in sich tragen/mittransportieren. Es entstehen so einerseits gesellschaftliche Situationen, die auf einer historischen, kulturellen Mischung basieren, andererseits Objekte in Kunst und Wissenschaft, in deren Überarbeitungen ältere Strukturen erkennbar bleiben. Vgl. *Genette,* Palimpsestes (1982); *Weinrich,* Schriften (2007). Zur Verwendung des Begriffs in der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung vgl. *Assmann,* Zur Metaphorik (1991).

19 *Friedman*, Mappings (1998), 89f.; *Dies*., Sprechen (2003), 39f.

20 Vgl. dazu *Mersch / Ritzerfeld*, Differenzwahrnehmung (2008).

zu denken, die dennoch auch an Aufständen beteiligt waren,[21] oder an die Neigung byzantinischer Herrscher, sich westlich-heraldische Motive anzueignen und zusammen mit byzantinischen, arabischen und seldschukischen Motiven zu Familien-Symbolen zu modulieren.[22] Eine dritte Position schließlich setzt grundsätzlich komplexe, multidirektionale Macht- und Austauschbeziehungen voraus, die unter Berücksichtigung der spezifischen historischen und geographischen Rahmenbedingungen zu analysieren sind.

Sowohl die von Friedman aufgezeigten Modelle kultureller Vermischung als auch die verschiedenen politisierenden Interpretationen hybrider Prozesse schließen sich nicht gegenseitig aus.[23] Die Grenzen zwischen ihnen sind eher fließend, denkbar ist auch eine mehrfache Zuordnung. Im Folgenden nähern wir uns im Rahmen unserer spezifischen Fragestellungen und ausgehend von den unterschiedlichen Fachdisziplinen unserer Arbeitsgruppe (Geschichte, Kunstgeschichte, Architekturgeschichte) jeweils mit Mikrostudien den jeweils unterschiedlichen Handlungsträgern und -situationen, um Aspekte und Bedingungen von Hybridisierung in transkulturellen Kontaktsituationen des Mediterraneums komparatistisch zu beleuchten. Auf diese Weise soll die Diversität der zu vergleichenden Materialien und Ansätze für die Untersuchung fruchtbar gemacht werden. Als Materialien werden Karten, Bauwerke und plastische Arbeiten des 12. bis 15. Jahrhunderts befragt, die für bestimmte Gesellschaftssegmente und Lebensbereiche stehen. Unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Kontaktbedingungen von Personengruppen und Institutionen werden speziell die zyprischen und sizilianischen, mit der Mamlūkenherrschaft konfrontierten Königshäuser, die Mamlūken-Sultane in Kairo nach der Rückeroberung Syriens und Palästinas, die lateinischen Herrschaften in Palästina, am Bosporus und in Süditalien sowie christliche, jüdische und arabische Gelehrte in den Blick genommen.

Im Folgenden interessieren insbesondere jene Prozesse, in denen sich transkulturelle Gemeinsamkeiten durch Hybridisierung von Formen, Zeichen oder Praktiken herausbildeten. Betrachtet werden solche Prozesse unter der übergeordneten Fragestellung, ob diese Führungsschichten des Mittelmeerraums gemeinsame, aus den unterschiedlichen Kulturbereichen erwachsene Vorstellungen, Wissenscluster, Formensprachen und Moden entwickelt haben. Mit diesem akteurszentrierten Ansatz unter Berücksichtigung ökonomischer, kultureller und religiöser Interaktionen wird nach den Ausformungen von Hybridität, nach den Funktionen und dem Funktionswandel hybrider Objekte und den Legitimationsstrategien der handelnden Personen gefragt.[24]

21 Zum Beispiel die Kirchenstiftungen mit Wappen und venezianischen Portalrahmungen der Kallergis, Skordilis und anderer Archontenfamilien von Valsamónero (Agios Fanourios), Kapetanianá (Panagia) oder Apáno Symi (Agios Georgios) vgl. *Borboudakis*, Thyrómata (2007), bes. 78–86; *Detorakis*, Geschichte von Kreta (1997), 174–187.

22 Vgl. *Ousterhout*, Symbole (2009).

23 Vgl. auch *Friedman*, Mappings (1998), 91.

24 Eine Intensivierung der Forschungen über die Gründe für Auswahl und Adaption bestimmter Motive in einen Kulturbereich fordert z. B. *Rührdanz*, Rez. zu Bierman (2007), 121: „the crossing

Im Zentrum des kartographischen Teilprojektes steht der Vergleich von Klimazonenkarten aus dem arabisch-islamischen, syrischen und lateinisch-christlichen Kulturraum. Am Beispiel der bereits in der Antike entwickelten Einteilung der nördlichen Hemisphäre in sieben Klimazonen wird dieser seit dem 12. Jahrhundert fassbare Kartentyp daraufhin untersucht, inwiefern die visuelle Ausgestaltung das Ergebnis von Hybridisierungsprozessen ist. Mittels der Analyse der Raumkonzepte und Text-Bild-Verhältnisse sollen zweitens Aussagen über einen verschiedene mediterranene Kontaktzonen einbeziehenden Wissensaustausch getroffen werden.

Das zweite historische Teilprojekt nimmt die Austauschprozesse in den Blick, die sich am Siegelbild ablesen lassen. Insbesondere im Bereich ‚junger' lateinischer Herrschaften – wie in den Gebieten der Kreuzfahrer – finden sich gute Möglichkeiten, Herrschaftsrepräsentation und symbolische Kommunikation unter dem Aspekt der Hybridisierung zu betrachten. Motive und ikonographische Elemente wurden anscheinend in einer Weise kombiniert, die eine ‚Lesbarkeit' der Siegel bei anderen lateinischen Herrschern und Beherrschten ermöglichte. Interessant werden diese Prozesse dann, wenn sie mit Strukturen und Entwicklungstendenzen der jeweiligen Herrschaft korrelieren. Lassen sich – so ist zu fragen – Hybridisierungsprozesse auch steuern oder werden sie durch bestimmte Bedingungen in unterschiedlichen Räumen auch unterschiedlich beeinflusst, ja geradezu präjudiziert? Welche Rolle kommt hierbei dem Faktor Religion zu?

In einer Studie, die nach der Hybridisierung von Architektur- und Dekorelementen durch mediterrane Eliten im 13. und 14. Jahrhundert fragt, sollen vier Beispiele herrschaftlicher Bautätigkeit im mamlūkischen Kairo untersucht werden: die Freitags-Moschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars', der Mausoleumskomplex Sultan al-Manṣūr Qalāʾūns, die Madrasa Sultan an-Nāṣir Muḥammads und der Mausoleumskomplex Sultan Ḥasans. Diese urbanen Monumentalbauten weisen eine Vielzahl und zugleich eine große Bandbreite von Elementen aus unterschiedlichen kulturellen und zeitlichen Kontexten auf, die als Hybridisierung aufgefasst werden können. Motivationale und nichtintentionale Hintergründe, aus denen diese hybriden Bauten hervorgingen, und die potentiellen Wirkungen ihrer Rezeption sollen hinsichtlich ihrer mediterranen Bezüge wie auch der komplexen transkulturellen Beziehungen innerhalb des Mamlūkenreichs untersucht werden.

Der kunsthistorische Projektteil untersucht schließlich am Beispiel zweier aufwendig gearbeiteter Metallbecken des 14. Jahrhunderts die Verbreitung mamlūkischer Werktechnik und Dekorationsweisen im Mittelmeerraum. Militärische Auseinandersetzungen und religiöse Gräben hinderten die zyprischen und sizilianischen Königshäuser nicht,

of boundaries by artifacts, decorative elements, or figural subjects from one cultural hemisphere into another, as well as the perception of the ‚inherited' monuments of other cultures, is a broad and still largely unexplored field. While studies following the wandering of motifs are quite numerous, the reasons for their selection and tacit integration into new contexts, along with their reshaping and revaluation, are not dealt with very often."

gezielt mamlūkische Objekte zu erwerben oder in Auftrag zu geben und sie mit eigenen kulturellen Kennzeichen zu füllen. Dabei bediente man sich der fremden Kunstfertigkeit, der fremden Dekorationsmuster und Schriftzüge und ergänzte diese zugleich mit eigenen kulturellen Symbolen. Zu fragen ist, warum gerade diese Werktechnik und speziell diese Objekte das Interesse der Herrscher weckten, warum spezielle Formen und Inhalte übernommen wurden und nach welchen Aspekten die Metallbecken mit eigenen kulturellen Inhalten ergänzt wurden. Welche Gründe waren also ausschlaggebend für die Hybridisierung der Objekte? Und wie konnte es trotz teilweise langzeitiger Feindseligkeiten zu einer solchen Übernahme und in der Folgezeit zu auffälligen Nachahmungseffekten in breiteren Gesellschaftsschichten kommen?

Stefan Burkhardt, Margit Mersch,
Ulrike Ritzerfeld, Stefan Schröder

Zur Hybridisierung mittelalterlicher Karten. Arabische, syrische und lateinische Illustrationen der sieben Klimazonen im Vergleich

Der Begriff der ‚Hybridität' einschließlich seiner adjektivischen Ableitung wird in den Geisteswissenschaften zumeist synonym zu dem Begriff ‚Vermischung' gebraucht.[25] In diesem Sinne kann bei mittelalterlichen Karten in zweifacher Hinsicht von Hybridität gesprochen werden. Hybrid bedeutet hier zum einen, dass in einer Karte Merkmale verschiedener Kartentypen miteinander kombiniert sind, zum anderen, dass eine Karte Attribute aufweist, die kartographischen Traditionen verschiedener ‚Kulturen' zugewiesenen werden.

Die erste Sinngebung ergibt sich aus den Bemühungen zur Klassifizierung der großen Zahl der überlieferten Mappae mundi. Grundlegende Merkmale der Gestaltung wie die Orientierung nach Himmelsrichtungen oder die Verteilung der Landmassen stellen wesentliche Kriterien für die Zuordnung dar, um Parallelen, Abhängigkeiten und Entwicklungstendenzen aufzudecken.[26] Ein Beispiel ist etwa ein in einer Heidelberger Handschrift der ‚Etymologien' Isidors von Sevilla aus dem 13. Jahrhundert enthaltenes Merkschema, das eine Mischform zwischen der TO- und der Macrobiuskarte bildet (⟶ Abb. I. 1).[27] Von der TO-Gestalt sind die östliche Ausrichtung und die Darstellung der Ökumene übernommen, bei der das in Form des Buchstaben ‚T' gezeichnete Mittelmeer mit den Flüssen Don und Nil als Querbalken die Grenzen zwischen Asien,

25 Vgl. *Borgolte / Schneidmüller*, Hybride Kulturen (2010).

26 Vgl. bereits den klassischen Aufsatz von *Andrews*, Study (1926). Mit dieser Klassifizierung geht eine zeitliche Dimension einher, die es erlaubt, hybride Karten als Ergebnis einer Vermischung von mittelalterlich-klassischen und modern-neuartigen Eigenschaften zu interpretieren. Vgl. die Deutung von Weltkarten des 15. Jahrhunderts bei *Wintle*, Image of Europe (2009), 220–228.

27 Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem IX, 39, fol. 1^{v}. Auf fol. 91 befindet sich in verkleinerter Form eine zweite Karte dieser Art. Vgl. *Chekin*, Northern Eurasia (2006), 118–120 und 444f.; *Schlechter*, Vom Bodensee (2003), 6; 21f.

Afrika und Europa darstellen.[28] Diese schematische Anordnung wird auf der Heidelberger Karte leicht abgewandelt, um die beiden Grenzflüsse genauer zu verorten, wobei insbesondere der durch Äthiopien verlaufende Nil hervorsticht. Mit der Macrobiuskarte teilt die Illustration die Einteilung der Erde in fünf Zonen. Nach dieser auf dem Kommentar des Macrobius zu Scipios Traum basierenden Auffassung waren die beiden Polregionen wegen der großen Kälte und die zentrale Äquatorialzone wegen übermäßiger Hitze nicht bewohnbar. Menschliches Leben war lediglich in den beiden gemäßigten Regionen nördlich und südlich des Äquators möglich. Der Hitzegürtel am Äquator galt dabei als unüberwindbares Hindernis, das zu Spekulationen über die herrschenden Bedingungen und Geschöpfe der gemäßigten Zone der Südhalbkugel Anlass bot.[29] Die Kombination dieser beiden Weltvorstellungen vermittelt dem Betrachter eine Mischung aus dem Kratischen Modell von der Erde als nur in Teilen besiedelbarer Kugel und der gemäß dem klassischen Größenverhältnis 2:1:1 wiedergegebenen drei bekannten Kontinente.

Zweitens setzt die Interpretation einer Karte als hybrider transkultureller Mischform voraus, dass die Bestandteile jeweils einer kulturell definierten Kartentradition zuzuordnen sind. Dabei gelten Gleichartigkeiten als das Produkt von Austauschbeziehungen, bei denen entweder ein kundiger Zeichner geographische Grenzen überschritt oder die Karte selbst in einen anderen kulturellen Kontext überführt wurde. Ein Beispiel ist die sogenannte stumme Weltkarte in einer Abschrift der ‚Livres dou Trésor' von Brunetto Latini aus dem frühen 14. Jahrhundert. Im Vergleich mit Mappae mundi der christlich-lateinischen Tradition wie den großformatigen Weltkarten von Ebstorf und Hereford lassen sich signifikante Unterschiede aufzeigen, die auf einen transkulturellen Einfluss hindeuten. Denn die für arabische Weltkarten übliche Orientierung nach Süden, der offene Indische Ozean, die Formgebung Afrikas sowie die Mondberge als Quellen des Nils scheinen eine Kenntnis arabischer Karten vorauszusetzen.[30]

Jedoch liegen kaum gesicherte Aussagen vor, auf welchen Wegen der Zeichner der Karte Zugang zu diesem Wissen erlangte, in welchem Ausmaß er Änderungen gegenüber potentiellen Vorlagen vornahm und welchen Zweck er mit der Kartengestaltung verfolgte. Infolge des Fehlens jeglicher Toponyme oder sonstiger schriftlicher Erläuterungen bleibt die Weltkarte stumm; Bezüge lassen sich lediglich über das Zeichengefüge herstellen. Von einem zielgerichteten und intentionalen Wissenstransfer lässt sich somit nur bedingt sprechen. Daher soll im Folgenden die Möglichkeit erörtert werden, kartographische Austauschprozesse mit Hilfe des Hybriditätsansatzes zu fassen, der auch nichtintentionale sowie multidirektionale Austauschbeziehungen berücksichtigt und die Dichotomie zwischen klar abgrenzbaren Sender- und Empfängerkulturen aufhebt.[31]

28 Einführend zu den TO-Karten vgl. *Brincken*, Mappa mundi (1968), 130–133.
29 Vgl. *Hiatt*, Map of Macrobius (2007); *Chekin*, Northern Eurasia (2006), 95–120.
30 Vgl. zuletzt *Brincken*, Stumme Weltkarte (2006); *Dies.*, Europa (2008).
31 *Goetsch*, Funktionen (1997), 136.

Als Beispiel werden im Folgenden diagrammatische Visualisierungen der Klimazonenkarte betrachtet, die im Kontext arabischer, syrischer und lateinischer Texte überliefert sind. In der Forschung werden diese Darstellungen, die die nördliche Hemisphäre in sieben Zonen unterschiedlichen Klimas unterteilen, auf einen über verschiedene mediterrane Kontaktzonen verlaufenden Wissensaustausch zurückgeführt. Insbesondere die im 12. Jahrhundert bei Petrus Alfonsi überlieferte gesüdete Klimazonenkarte gilt als Resultat eines Kulturkontaktes zwischen der arabischen und christlichen Welt. Zudem wurde ein Zusammenhang zwischen Illustrationen im Kontext der Schriften des persischen Gelehrten al-Qazwīnī und des syrisch-orthodoxen Christen Bar Hebraeus im 13. Jahrhundert konstatiert.[32] Diese Verbindungen sollen im Hinblick auf die Frage nach der Hybridisierung von geographischem Wissen erneut untersucht werden, wobei in einem ersten Schritt auf die im Mittelalter rezipierten antiken Grundlagen des Klimazonenmodells einzugehen ist.

1. Mittelalterliche Rezeption und Visualisierung der sieben Klimazonen

Mittelalterliche Konzeptionen der sieben Klimazonen können als Vermischung von immer schon Vermischtem beschrieben werden.[33] Die von antiken Gelehrten wie Eratosthenes von Kyrene, Hipparchos von Nicäa und Poseidonios von Apameia vorgenommene Einteilung der Ökumene in sieben Klimazonen basiert auf der Beobachtung, wonach die Dauer des längsten Tages zur Sommersonnenwende in den unterschiedlichen Breitengraden variiert.[34] Ausgehend von der ersten, dem Äquator am nächsten liegenden Klimazone wurde für jede weiter nördlich gelegene Zone eine Zunahme der Tageslänge um eine halbe Stunde determiniert. Danach währte der Mittsommertag in der ersten Klimazone von Meroe dreizehn Stunden; in der nach dem Fluss Borysthenes benannten nördlichsten siebten Zone endete er dagegen erst nach sechzehn Stunden. Die Stadt Meroe ca. 16° nördlich des Äquators und die Region um die Mündung des heutigen Dnepr auf einer Höhe von ca. 48° fungierten zugleich als ungefähre Grenzen des von Menschen bewohnbaren Landes.

Über Strabon, Plinius und Ptolemaios, die sich auf die heute teilweise verlorenen oder nur fragmentarisch überlieferten Werke der griechischen Gelehrten beriefen, wurden diese Vorstellungen im Mittelalter beiderseits des Mittelmeeres rezipiert und den jeweiligen Bedingungen und Erfahrungshorizonten angepasst. Die Anzahl der Stunden, die Gradangaben für die geographische Breite sowie die jeder Zone zugeordneten Länder und Städte weichen schon in der antiken Überlieferung voneinander ab. So nehmen die Minuten für die Dauer des Mittsommertages und die Zahlen des Breitengrades bei Plinius nicht konstant in demselben Maß zu wie nach der eratosthenischen

32 Einführend zum Corpus vgl. *Tibbetts*, Later Cartographic Developments (1992), 146–148.
33 *Friedman*, Sprechen (2003), 38.
34 Grundlegend zu den Klimazonen vgl. *Honigmann*, Sieben Klimata (1929).

Lehre in der Version Strabons.[35] Auch innerhalb eines Werkes finden sich mitunter Variationen, wenn etwa Ptolemaios im ‚Almagest' die nördliche Hemisphäre einmal in sieben, einmal in elf und einmal in dreiunddreißig Gürtel unterteilt.[36] Uneinigkeit herrschte schließlich in der Frage, wie weit sich die Klimazonen nach Norden und nach Süden erstreckten und inwiefern die Regionen um die Äquatorlinie bewohnbar wären.

Diese schon in der Antike zu beobachtenden Hybridisierungsprozesse infolge von sprachlichen Übertragungen, eingebrachten Innovationen und jeweiligen Intentionen, bei denen auch Techniken der Collage, des Samplings und des Bastelns eine Rolle spielen,[37] setzte sich im islamischen und europäischen Mittelalter fort. In der arabischen Welt bildete die Einteilung der Ökumene in sieben Klimazonen im Zuge der Rezeption von Ptolemaios' ‚Almagest' und der ‚Geographia' bereits früh die Grundlage kosmologisch-geographischer Vorstellungen.[38] So sind tabellarische Zonenlisten mit den ihnen zugeordneten Ländern und Städten schon den ältesten astronomisch-geographischen Handbüchern von al-Farġānī aus dem 9. Jahrhundert beigegeben.[39] Die Verknüpfung der terrestrischen Klimazonen mit der Geometrie des Himmels war nicht zufällig, da sich mit dem Wissen um die ungefähre geographische Breite und Länge einzelner Orte die Möglichkeit verband, Aussagen über die Bewegungen der Himmelskörper und die für die Gebetshaltung wichtige Orientierung nach Mekka zu treffen.

Den christlich-lateinischen Gelehrten war das Klimazonenkonzept ebenfalls schon früh vertraut. Vor allem über Martianus Capellas weitverbreitete Schrift ‚De nuptiis Philologiae et Mercurii' aus dem 6. Jahrhundert wurden sie Teil des frühmittelalterlichen Bildungsgutes. Martianus fügte ein achtes Klima jenseits der Mäotischen Sümpfe bis zu den Riphäischen Bergen an, welche die Mündung des Borysthenes als nördliche Begrenzung der Ökumene ablösten.[40] Isidor von Sevilla legte die sieben Zonen mehr als von Ost nach West verlaufende Himmelszonen aus.[41] Mit der Vorstellung von den in den Zonen jeweils vorherrschenden Temperamenten bei Mensch und Tier deutete er die hippokratische Auffassung an, wonach Hitze oder Kälte Einfluss auf den Charakter und das Aussehen der Lebewesen nehmen.[42] Auch in dem für den universitären Unterricht konzipierten Traktat ‚De spera' des Johannes von

35 Plinius d. Ä., Naturkunde, lib. 6, § 211–220. Ed. *König*, 142–151; Strabons Geographika, lib. 2, § 132–136. Ed. *Radt*, 324–335. Vgl. *Honigmann*, Sieben Klimata (1929), 32–40 und 43f.

36 *Eastwood*, Climate (2000), 113; *Dilke*, Culmination (1987), 182f.

37 *Bronfen / Marius*, Hybride Kulturen (1997), 14.

38 Vgl. *Miquel*, Art. Iklīm (1971); *Karamustafa*, Cosmographical Diagrams (1992), 76; *Tibbetts*, Beginnings (1992), 102.

39 Al-Farġānī, Libro dell'aggregazione. Ed. *Campani*, bes. 86–102.

40 Martianus Capella, De nuptiis, lib. 8, § 876f. Ed. *Dick / Préaux*, 462f.; Martianus Capella, Die Hochzeit, lib. 8, § 876f. Ed. *Zekl*, 292f. Vgl. *Honigmann*, Sieben Klimata (1929), 51f.

41 Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiarum, lib. 3, cap. 42. Ed. *Lindsay*; Isidor von Sevilla, Etymologies. Ed. *Barney / Berghof / Lewis*, 101.

42 Vgl. *Friedman*, Monstrous Races (1981), 51–55.

Sacrobosco ist eine Beschreibung der Klimazonen beigegeben.[43] Sie steht dabei nicht in Konkurrenz zu der auf Macrobius basierenden Aufteilung der gesamten Erdkugel in fünf Zonen, sondern ergänzt und differenziert die Raumordnung für den Bereich der Ökumene.[44]

Die visuelle Umsetzung des Klimazonenmodells findet sich zumeist im Kontext astronomisch-geographischer Traktate, wo sie überwiegend die Beschreibung der Ökumene im Text veranschaulichen. Mitunter handelt es sich aber auch um eine Illustration ohne weiteren Bezug zum Inhalt des Werkes.[45] Charakteristisch ist die fast ausnahmslose Ausrichtung der Karten nach Süden. In den Klimazonen sind in unterschiedlichem Maß Ortsnamen wie auch der grobe Verlauf von Flüssen und Küstenlinien festgehalten. Teils werden die in den Texten vorgenommenen Zuordnungen von Ländern und Städten zu den einzelnen Zonen visualisiert, teils werden darüber hinausgehende Informationen vermittelt, sodass im Ergebnis komplexe Raumkonzepte in die Karten eingeschrieben sind.

Die Forschung geht davon aus, dass Visualisierungen dieses Modells wiederum vor allem in der arabischen Welt Verbreitung fanden, in der das Wissen um die sieben Klimazonen zum allgemeinen Bildungsgut eines Muslims gehört habe.[46] Konrad Miller zufolge ist die Verzeichnung der Grenzlinien zwischen den Klimata bereits in der Frühphase der islamisch-arabischen Kartographie ein strukturierendes Element gewesen.[47] Ein starkes Argument hierfür bietet eine der ältesten erhaltenen arabischen Kartierungen, die den Nil abbildet.[48] Die Karte, enthalten im einzig erhaltenen Manuskript des ‚Kitāb Ṣūrat al-arḍ' von al-Ḫwārizmī aus dem 11. Jahrhundert, zeigt den Verlauf des Flusses von den südlich des Äquators gelegenen Mondbergen bis zu dem im dritten Klima angesiedelten Delta bei Alexandria.[49] Die Äquatorlinie wird analog zu al-Ḫwārizmīs Schilderung mit der Grenzlinie der ersten Klimazone gleichgesetzt, was von antiken Traditionen und anderen arabischen Autoren abweicht, die den Beginn des ersten Klimas weiterhin erst auf der Höhe der Stadt Meroe ansiedelten.[50]

43 Johannes von Sacrobosco, Sphere. Ed. *Thorndike*, 110–112.

44 Vgl. auch *Müller*, Visuelle Weltaneignung (2008), 240f.

45 Vgl. etwa die in eine Anthologie lyrischer Texte eingebundene Weltkarte in Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. Orient. A 2157, fol. 164^{r}. Vgl. *Hagen*, Karten (1997), 167f.

46 *Miquel*, Art. Iklīm (1971), 1077.

47 *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 160.

48 Straßburg, Bibliotheque Nationale et Universitaire, Ms. 4247, fol. 30^{v}–31^{r}. Das Manuskript enthält mit dem Indischen Ozean, dem Asowschen Meer und der Juweleninsel drei weitere Karten ohne Hinweis auf die Klimata.

49 Vgl. *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 1, 12; *Tibbetts*, Beginnings (1992), 105f. Der Vermerk auf der letzten Seite der Handschrift datiert die Abschrift auf das Jahr 1037. Vgl. *Daunicht*, Osten (1968–1970), Bd. 1, 8.

50 Möglicherweise nahm er diese Verschiebung infolge der Ausweitung geographischer Kenntnisse bewusst vor. Vgl. *Honigmann*, Sieben Klimata (1929), 161f.; *Tibbetts*, Beginnings (1992), 102.

Nicht alle frühen Karten weisen aber Klimazonen auf.[51] Die sogenannte Balḫī-Schule, deren Texte und Karten das 10. bis 13. Jahrhundert stark prägten, lehnte die Lehre von den sieben Klimata eher ab und plädierte für eine Einteilung der islamischen Länder in vierzehn, sechzehn oder gar zwanzig Zonen.[52] Das arabische *iqlīm* stand in dieser Lesart mehr für bestimmte, geographisch und historisch klar abgrenzbare Regionen und Länder als für eine Klimazone.[53]

Erst aus dem späten 12. und 13. Jahrhundert sind vermehrt Klimazonenkarten überliefert. Hierunter fallen sowohl die ganzseitigen, aufwendig gestalteten runden Weltkarten im ‚Kitāb Ġarāʾib al-funūn' (‚Buch der Kuriositäten') und im ‚Nuzhat al-mushtāq fiʾkhtirāq al-āfāq' (‚Das Vergnügen dessen, der sich nach der Durchquerung der Länder sehnt') von al-Idrīsī als auch kleinere schematische Skizzen, die eine textuelle Beschreibung der Klimazonen veranschaulichen sollten. So enthält die Kurzfassung des Roger II. von Sizilien gewidmeten berühmten Kartenwerks von al-Idrīsī ein Diagramm mit einer südlich des Äquators gelegenen achten Klimazone.[54] Gerade Trennlinien grenzen die Zonen ab, während die Länderbeschreibung des Yāqūt aus dem 13. Jahrhundert von einer Illustration aus gewölbten Klimalinien begleitet wird.[55] Ob die Autoren durch ältere Vorlagen inspiriert wurden, ist unbekannt, sodass die Annahme Konrad Millers nicht letztgültig zu klären ist. Festzuhalten bleibt daher, dass mit der Karte des Petrus Alfonsi die bislang früheste zu datierende Darstellung der sieben Klimazonen der islamisch-christlichen Kontaktzone auf der Iberischen Halbinsel entstammt.[56]

2. Die Transformation von Wissen bei Petrus Alfonsi

Die Karte ist Bestandteil des ‚Dialogus contra Iudaeus', eines von Petrus Alfonsi um 1110 verfassten Religionsgespräches.[57] Das Ziel des in zahlreichen Abschriften überlieferten lateinischen Traktats bestand darin, die Superiorität der christlichen Glaubenswahrheit über Judentum und Islam zu beweisen. Zugleich suchte Alfonsi mit dem Text seine eigene, 1106 im spanischen Huesca erfolgte Konversion vom jüdischen zum christlichen Glauben zu rechtfertigen und sich Wolfram Drews zufolge möglicherweise auch neue berufliche Perspektiven in der christlich-lateinischen Gesellschaft zu eröffnen.[58] In dem Streitgespräch, mit dem er zugleich seine profunden Kenntnisse in

51 So sprechen al-Masʿūdī (gest. 957) und al-Zuḫrī (12. Jh.) in ihrer Beschreibung der heute verlorenen Weltkarte am Hofe des Kalifen al-Maʾmūn (813–833) zwar von den Klimata, doch orientieren sich beide in ihren eigenen Werken am kishvar-System. Vgl. *Tibbetts*, Beginnings (1992), 95.

52 Vgl. einführend *Tibbetts*, Balkhī School (1992).

53 *Miquel*, Art. Iklīm (1971), 1077f.

54 *Ahmad*, Cartography (1992), 165f.; *Kamal*, Monumenta Cartographica (1987), Bd. 4, Nr. 221–224, fol. 905^{r}–906^{v}.

55 *Tibbetts*, Later Cartographic Developments (1992), 146.

56 *Tibbetts*, Later Cartographic Developments (1992), 147.

57 Vgl. einführend *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993).

58 *Ricklin*, Dialogus (1999); *Drews*, Propaganda (2005).

jüdischer und islamischer Theologie demonstriert, setzt sich der christliche Protagonist Petrus stets gegen die Argumente seines Dialogpartners Moses durch.[59]

Die gesüdete Karte ist auf wenige Merkmale reduziert (→ Abb. I.2).[60] Gerade Linien trennen die Zonen; die südliche Hemisphäre ist in den bekannten Exemplaren mittels einer Inschrift entweder als unbewohnbar charakterisiert oder weist eine Stadtdarstellung auf, welche die auf der Äquatorlinie liegende Stadt Aren symbolisiert. Zusammen mit einem Diagramm, das den Lauf der Sonne um die Erde veranschaulicht, illustriert die Karte den im Text diskutierten Aufbau des Kosmos. Petrus Alfonsi setzt sich hierbei von der Fünf-Zonen-Lehre des Macrobius ab. Seiner Ansicht nach stehe die Sonne infolge ihrer ekliptischen Bahn der südlichen Hemisphäre viel näher. Er schließt daher eine zweite gemäßigte Zone, wie in den Macrobiuskarten und der Heidelberger Isidorkarte (→ Abb. I.1), aus. Mit der Äquatorlinie lässt er vielmehr eine dem Menschen lebensfeindliche und unzugängliche Welt beginnen. Zudem widerspricht er mit seiner Schilderung über das ausgewogenste Klima in der auf dem Äquator gelegenen Stadt Aren der Ansicht, nach der das günstigste Klima erst in der vierten Klimazone vorherrsche.[61]

Der Rückgriff auf die mutmaßlich über Ibn Sīnā rezipierte Vorstellung einer paradiesischen Äquatorregion und auf das bedeutende Bildungszentrum Aren (das heutige Ujjain in Indien) weist auf die Vertrautheit Petrus Alfonsis mit arabisch-islamischem Wissen hin.[62] Die ungewöhnliche kartographische Zusammensetzung, die von zeitgenössischen lateinisch-christlichen Darstellungen abweicht, veranschaulicht das dem Macrobius entgegengesetzte Raumkonzept. Es ist nicht auszuschließen, dass sich Petrus Alfonsi an arabischen Vorlagen orientierte, selbst wenn die bislang bekannten Exemplare sämtlich jüngeren Datums sind. Wie gerade die prominente Platzierung Arens zeigt, muss sie aber nicht zwangsläufig die Kopie einer arabischen Vorlage sein. Die Stadt ist in arabischen Karten nirgends verzeichnet. Nur in den astronomischen Tafeln – Anleitungen zur Berechnung der Bewegung der Himmelsgestirne, an deren Übertragung ins Lateinische Petrus Alfonsi wiederum beteiligt war[63] – liegt Aren auf dem Nullmeridian. In arabischen Quellen galt die Stadt schon seit al-Ḫwārizmī im 9. Jahrhundert als Referenzpunkt, von dem aus sich die bewohnte und

59 Die Personen repräsentieren hierbei sein früheres jüdisches und sein getauftes christliches ‚Ich'. Vgl. *Ricklin*, Dialogus (1999), 149.

60 Vgl. Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Latin 10722, fol. 77^{r} (12. Jh.) und die davon abhängige Darstellung in Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 356, fol. 120^{r} (15. Jh.). Vgl. die Abbildung in *Edson / Savage-Smith / Brincken*, Mittelalterlicher Kosmos (2005), 47.

61 Petrus Alfonsi, Dialogus. Ed. *Mieth*, 10–13; Petrus Alfonsi, Dialogue. Ed. *Resnick*, 58–61. Moses stellt die generelle Frage nach der Bewohnbarkeit der Erde, worauf Petrus nur die nördliche Hemisphäre für bewohnbar erklärt.

62 Vgl. mit weiterführenden Angaben *Schröder*, Klimazonenkarte (2009).

63 Einführend zu den Tafeln und deren Überlieferung im lateinisch-christlichen Raum vgl. *Mercier*, Astronomical Tables (1987).

bekannte Welt um 90° sowohl in westlicher als auch östlicher Richtung erstreckte.[64] In der Klimazonenkarte des ‚Dialogus' ist diese bis dato über Texte tradierte Bedeutung erstmals ins Bild gesetzt.

Das Autograph von Petrus Alfonsi hat sich nach bisherigem Erkenntnisstand jedoch nicht erhalten. Bereits die ältesten Abschriften des 12. Jahrhunderts zeigen unterschiedliche diagrammatische Ausfertigungen. Die Darstellung Arens als Stadt oder als Schriftzug ist eine eher seltene Ausnahme.[65] Ob und wie Petrus Alfonsi die im Text explizit gemachte Ankündigung einer Klimazonenkarte ursprünglich umgesetzt hat, ist insofern nur schwer zu beantworten. Möglicherweise handelt es sich tatsächlich nur um die schablonenhafte Unterteilung eines Halbkreises in sieben Abschnitte, wie es die überwiegende Mehrzahl der Manuskripte zeigt.[66] Es muss demnach in Betracht gezogen werden, dass die Visualisierung der Stadt Aren erst die spätere Ergänzung eines Redaktors ist, hervorgerufen vielleicht durch Assoziationen bei der Lektüre der kosmologischen Abschnitte des ‚Dialogus'. Auf der Basis der von Petrus Alfonsi im Text vorgenommenen innovativen Verknüpfung des Grundkonzeptes der Klimazonen mit separatem astronomischen Wissen der arabischen Welt könnte die Umsetzung in ein Kartenbild das Werk eines Rezipienten sein, der die Bedeutung der Stadt Aren gezielt hervorheben wollte. Der in der Karte sichtbare Hybridisierungsprozess würde in diesem Fall auf einem indirekten Kulturkontakt beruhen, die Vermittlung transkulturellen Wissens kaum auf eine gezielt beabsichtigte Integrationsleistung zurückzuführen sein.

3. Klimazonenkarten bei al-Qazwīnī und Bar Hebraeus

Eine ähnliche Konstellation hinsichtlich der Ausgestaltung von Karten ist auch für Zakariyā b. Muhammad b. Mahmūd al-Qazwīnī (um 1200–1283) zu konstatieren.[67] Der als Rechtsgelehrter und Richter in al-Wāsiṭ und Bagdad wirkende Autor verfasste mit dem ‚ʿAjāʾib al-makhlūqāt' und dem ‚Āthār al-bilād' zwei eng miteinander verbundene Kosmographien.[68] Beide Werke liegen in zahlreichen Abschriften sowie Übersetzungen in das Persische und Türkische vor, deren Redaktionen und jeweilige Abhängigkeiten bislang nur in Ansätzen erforscht sind.[69] Es handelt sich um enzyklopädische Schriften,

64 Vgl. al-Ḫwārizmī, Astronomical Tables. Ed. *Neugebauer*, 18f.

65 Vgl. etwa Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Latin 10722, fol. 77^{r}; Dijon, Bibliothèque Municipale, Ms. 228 (olim 190), fol. 9^{v}. Zur Handschriftenüberlieferung vgl. die Aufstellung bei *Tolan*, Petrus Alfonsi (1993), 182–198. Prof. Dr. Carmen Cardelle de Hartmann (Zürich) danke ich sehr herzlich für ihre großzügige Unterstützung bei der Überprüfung der Manuskripte.

66 Vgl. etwa Arras, Bibliothèque Provinciale, Ms. 1016 (olim 432), fol. 9; Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Phillips 1721, fol. 12^{r}.

67 Zu seiner Person vgl. *Berlekamp*, Art. Qazwīnī (2006).

68 Al-Qazwīnī, Kosmographie. Ed. *Wüstenfeld*; al-Qazwīnī, Kosmographie. Ed. *Ethé*; al-Qazwīnī, Wunder des Himmels. Ed. *Giese.*

69 Unterschieden wird zwischen mehreren arabischen Redaktionen, an die sich Übersetzungen ins Persische und Türkische anschließen. Bei den persischen Ausgaben wird wiederum von verschie-

die einen Überblick über den Aufbau von Himmel und Erde, über die Elemente, über allerlei Tier- und Pflanzenarten sowie über den Menschen geben.[70] Al-Qazwīnī legte den Schwerpunkt vor allem auf Wunderliches und Staunenswertes, um dem Leser die Vollkommenheit und Allmacht Gottes vor Augen zu führen. Häufig sind die Manuskripte mit zahlreichen und aufwendigen Miniaturen versehen, welche die im Text beschriebenen Kuriosa, Mythen und Fabeln veranschaulichen.[71]

Im Vergleich zu diesen farbenprächtigen Illustrationen sind die in das Werk eingebundenen astronomischen und geographischen Illustrationen mit wenigen Ausnahmen[72] recht schlicht gehalten. In wechselnder Abfolge begleiten den Text eine großformatige Weltkarte, eine Karte der sieben Meere, die sich auch im Kontext von Schriften al-Bīrūnīs findet, eine Klimazonendarstellung sowie Ansichten der Qibla-Richtungen, des Nildeltas und seiner Heimatstadt Qazwīn.[73] Zwei Spielarten der Klimazonenkarte lassen sich dabei unterscheiden: Entweder sind die Klimazonenlinien ähnlich wie bei einigen Karten Petrus Alfonsis ohne weitere Details abgebildet,[74] oder der Raum wird mittels eingetragener Ländernamen weiter differenziert. Mitunter skizzieren einzelne Federstriche sogar den Verlauf von Küstenlinien und topographische Besonderheiten.

Eine solche Variation findet sich bereits in einem 1280 abgeschlossenen Manuskript, bei dem es sich womöglich noch um eine von al-Qazwīnī selbst anerkannte Überarbeitung des ‚ʿAjāʾib al-makhlūqāt' handelt (→ Abb. I.3).[75] An den Rändern der gesüdeten Karte sind die Ordnungsnummern der Klimazonen sowie die Dauer des längsten Tages eingetragen. Die in den einzelnen Zonen verzeichneten Toponyme erlauben dem Betrachter eine grobe Orientierung. Diese Ländernamen verlaufen nicht nur horizontal, sondern auch vertikal, um so die Ausdehnung mancher Regionen durch mehrere Klimazonen anzuzeigen. Diese Informationen gehen über den Text hinaus, der nur allgemein die Klimazonen mit ihren unterschiedlichen Lebensbedingungen erwähnt.[76] Auch die verschiedenen Meere der nördlichen Hemisphäre sind abgebildet.

denen Redaktionen ausgegangen. Vgl. *Ruska*, Kazwīnīstudien (1913); *Berlekamp*, Art. Qazwīnī (2006), 652f.

70 Vgl. *Hees*, Enzyklopädie (2002). Hauptquelle für die Länderkunde war das geographische Wörterbuch des Yāqūt. Vgl. *Kowalska*, Sources (1966).

71 Zu den Illustrationen, auf die sich die Forschungen zu al-Qazwīnī konzentrieren, vgl. *Berlekamp*, From Iraq (2007); *Rührdanz*, Illustrated (2003).

72 Eine solche Ausnahme ist die großformatige Weltkarte in Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. Orient A 1507, fol. 95^{v}–96^{r}.

73 *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 127–133.

74 Vgl. etwa Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Arabe 2236, fol. 7^{v} (Abschrift des ‚Āthār al-bilād', 17. Jh.); Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ms. Mixt. 331 (pers. Abschrift des ‚ʿAjāʾib al-makhlūqāt', 15./16. Jh.); vgl. *Duda*, Islamische Handschriften (1983), 159–170.

75 München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab 464, fol. 81^{v}. Zum Manuskript mit Datierung vgl. *Bothmer*, Illustrationen (1971), 164.

76 Vgl. al-Qazwīnī, Kosmographie. Ed. *Ehté*, 301–303.

Auf der Linie des Zentralmeridians liegt im fünften Klima das Kaspische Meer, östlich davon der Aralsee. Auf der Grenzlinie der dritten und vierten Klimazone verläuft das Mittelmeer, dessen Krümmung nach Norden auf das Schwarze Meer hinweist.[77] Die Ostsee wird in der nördlichsten siebten Zone verortet. Die Südhälfte der Erde ist im Gegensatz dazu fast gänzlich freigehalten. Lediglich der Nil mit seinen Quellen ist berücksichtigt, wobei der Strom geradlinig in südwestlicher Richtung verläuft und so erst im äußersten Westen in das Mittelmeer mündet.

Allerdings scheint diese sehr frühe Karte kaum rezipiert worden zu sein. Im Vergleich mit Abschriften von al-Qazwīnīs Werken zeigt sich, dass die kartographischen Diagramme im Gegensatz zu den Tier- und Pflanzenminiaturen offenbar eine eher nachrangige Bedeutung hatten. So ist die Klimazonenkarte in zwei eng mit dem Münchner Manuskript verbundenden Codices aus Gotha und Istanbul nicht enthalten.[78] Einige im Kontext des ‚Āthār al-bilād' überlieferte Klimazonenkarten weisen zwar Ähnlichkeiten hinsichtlich der Nomenklatur auf, sie enthalten aber auch deutliche Abweichungen (→ Abb. I.4).[79] Erstens sind die Gewässer bis auf das kreisförmige oder ovale Kaspische Meer nur in Legenden festgehalten. Zweitens sind weder der Nil noch die Nilquellen verzeichnet, obwohl mehrere Länderbezeichnungen auf der südlichen Hemisphäre eine vertiefte Kenntnis über Afrika erkennen lassen. Drittens finden sich mehr Ortsnamen und zusätzliche Federstriche, die mit dem Golf von Bengalen, dem Arabischen und dem Roten Meer die drei großen Einbuchtungen des Indischen Ozeans akzentuieren. Ein wesentlicher Unterschied besteht viertens darin, dass die Klimazonen nicht die gesamte nördliche Halbkugel umfassen. Während das erste Klima in der Münchner Karte am Äquator beginnt und die siebte Zone zumindest zeichnerisch bis an den Pol heranreicht, berücksichtigen die übrigen Karten noch einen Leerraum nördlich der siebten Zone, die südliche Grenze der ersten Klimazone ist nicht mit der Äquatorlinie gleichgesetzt.

Schon innerhalb der Manuskripttradition der Werke al-Qazwīnīs zeichnen sich demnach unterschiedliche Ausgestaltungen ab, die einzelne Schreiber oder Illustratoren im Zuge ihrer Abschriften einbrachten. Die Darstellung des Klimazonenmodelles ist nicht unveränderlich, sondern im Gegenteil beliebig anpassbar und offen für die Vermischung mit Elementen aus anderen Kontexten und Traditionen. Gleiches gilt für die Karten, die im Kontext des um 1270 verfassten ‚Menāreth qudhshē' (‚Candelabrum sanctuarii') von

77 Die Karte ist an dieser Stelle beschädigt.

78 Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. Orient. A 1506 (frühes 14. Jh.); Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami 813 (1322). Zu der auf Basis des Zeichenstils vermuteten Abhängigkeit vgl. *Berlekamp*, From Iraq (2007), 78f.

79 London, British Library, Ms. Or. 3623, fol. 5^{r} (1329; vgl. *Tibbetts*, Later Cartographic Developments [1992], 147; *Berlekamp*, From Iraq [2007], 75); Leiden, Universitätsbibliothek, Ms. Arabe 512, fol. 8^{r} (1330; vgl. *Kamal*, Monumenta Cartographica [1987], Bd. 4, Nr. 482, 1050); Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. Orient. A 1526, fol. 5^{v} (1506; vgl. al-Qazwīnī, Kosmographie. Ed. *Wüstenfeld*, Bd. 2, 8; *Miller*, Mappae arabicae [1994], Bd. 2, 131).

Bar Hebraeus (ca. 1225–1286) überliefert sind. Dieser übte als Bischof von Gubos und Primas hohe Ämter in der syrisch-orthodoxen Kirche aus. Er unterhielt zudem Verbindungen zu den mongolischen Herrschern und soll in seiner Funktion als Arzt sogar den Ilkhan Hülegü behandelt haben.[80] In dem theologisch-dogmatischen Text, der historiographische und naturkundliche Themen berücksichtigt, griff Bar Hebraeus stark auf arabische Autoren wie Ibn Sīnā, al-Bīrūnī und Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī zurück.[81]

Vier eng miteinander verwandte Exemplare der Karte aus dem 15. Jahrhundert sind bekannt.[82] Sie begleiten das zweite Kapitel, in dem der Aufbau der Erde einschließlich meteorologischer und mineralogischer Fragen behandelt wird.[83] Selbst wenn die Texte al-Qazwīnīs wohl nicht zu den Quellen von Bar Hebraeus zählten,[84] weisen die Klimazonenkarten auffallende Parallelen auf. Ähnlich zu den Karten al-Qazwīnīs deuten flüchtige Linien den Verlauf der Südküste Asiens an. Am deutlichsten treten sie in der Berliner Abschrift hervor, in der sich zudem das Mittelmeer mit seiner Ausbuchtung des Schwarzen Meeres klar von den Landflächen abgrenzt (→ Abb. I.5). Während die eingetragenen Ortsnamen sich in nicht wenigen Fällen inhaltlich und im Hinblick auf ihre Position von der Beschreibung der sieben Klimazonen im Text unterscheiden,[85] lehnen sie sich in Sprache und Position an die Einträge in den Karten al-Qazwīnīs an. Die Anzahl der Toponyme ist aber nochmals deutlich gesteigert. Insbesondere die Levante und der Mittlere Osten sind durch zahlreiche Ortsbezeichnungen eng beschrieben. Die Zeichner griffen darüber hinaus mit der Gleichsetzung der Hunnen bzw. Türken mit den Mongolen,[86] den Verweisen auf die im Kaukasus ansässigen

80 Zu Leben und Werk vgl. *Takahashi*, Barhebraeus (2005).

81 *Takahashi*, Reception (2003); *Ders.*, Greco-Syriac and Arabic Sources (2004).

82 Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Sachau 81, fol. 37^{v} (1403); Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 210, fol. 38^{r} (1404); Cambridge, University Library, Ms. Add. 2008, fol. 30^{r} (15. Jh.). Die Karte in Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 299, fol. 204^{v} (1499) ist Teil eines von Bar ʿAli im späten 12. Jahrhundert verfassten arabisch-syrischen Lexikons. Zu den Karten mit Transkription und Übersetzung vgl. *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 168–172 mit Tafel 81; *Honigmann*, Sieben Klimata (1929), 167–178; *Tibbetts*, Later Cartographic Developments (1992), 147; *Chabot*, Notice (1898).

83 Zur Edition dieses zweiten Abschnittes vgl. Bar Hebraeus, Candélabre. Ed. *Bakos*; *Gottheil*, Contributions (1890); *Takahashi*, Observations (2003).

84 Hinzu kommt auch eine syrische Version von Pseudo-Aristoteles' ‚De Mundo'. Vgl. *Takahashi*, Greco-Syriac and Arabic Sources (2004), 197.

85 Beispielsweise fehlt in den Karten Meroe für das erste und Borysthenes für das siebte Klima. Samarkand und Buchara werden im Text der fünften Zone zugeordnet, in den Karten aber in der vierten verzeichnet. Vgl. Bar Hebraeus, Candélabre. Ed. *Bakos*, 582–590. Bar Hebraeus orientierte sich im Text offenbar an al-Bīrūnī und Moses bar Kepha. Vgl. *Takahashi*, Greco-Syriac and Arabic Sources (2004), 199f.

86 Die Legende ist im äußersten Osten des fünften Klimas eingetragen. Gemäß dem Text soll dort das Ursprungsland der Mongolen liegen. Vgl. Bar Hebraeus, Candélabre. Ed. *Bakos*, 316; *Gottheil*, Contributions (1890), 41; *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 172. In Abweichung zu Miller fasst *Honigmann*, Sieben Klimata (1929), 175, den Verweis auf die Hunnen mit dem benachbart eingetragenen Hinweis auf das eingesperrte apokalyptische Volk Gog zusammen.

Amazonen,[87] auf den Zug des Volkes Israel durch das Rote Meer mit dem ertrunkenen Pharao sowie den Säulen des Herkules im westlichen Mittelmeer[88] aktuelle, christliche sowie mythische Themen auf. Diese Vorstellungen waren den arabischen Geographen zwar nicht unbekannt, doch visualisiert wurden sie vor allem in der christlich-lateinischen Kartographie. Durch solche antik-historischen und heilsgeschichtlichen Einträge lehnen sich die Zeichner an westliche Tradition der Mappae mundi an, indem sie die räumliche und chronologische Ebene miteinander verknüpften.[89] Das Grundschema der Klimazonen wird demnach mit Symbolen eines anderen Kartentyps erweitert, was den Betrachter in die Lage versetzt, die Karte auch in ihrer zeitlichen Dimension zu lesen.

Wie Miller festgestellt hat, weist die Berliner Karte zudem Einfügungen in arabischer Sprache von anderer Hand auf.[90] Teils sind es Übertragungen syrischer Namen in das Arabische, teils vermerken sie zusätzliche Siedlungszentren wie die nordafrikanischen Städte Achmim und Kairuan. Diese Ergänzungen sind mehrheitlich in zwei wohl von der Berliner Fassung abhängige Karten übernommen, wobei wiederum auf syrische Schriftzeichen zurückgegriffen wurde.[91] Dieser Befund weist darauf hin, dass die Handschriften (gegebenenfalls zu unterschiedlichen Zeiten) in verschiedenen kulturellen Kontexten genutzt wurden, aber weder die wechselnden Schriftsprachen noch eventuelle religiöse Unterschiede ein Hindernis für die Rezeption des kartographischen Materials waren. Die Schreiber der Texte und Zeichner der Karten griffen das Wissen um die Klimazonen immer wieder auf und verknüpften es mit ihnen zur Verfügung stehenden weiteren und für wissenswert empfundenen Informationen.[92]

Davon abgesehen sind aber auch Unterschiede zu den Karten bei al-Qazwīnī zu konstatieren. Augenfällig ist der Verzicht auf die Darstellung der südlichen Hemisphäre. Mit dem als Linie der Gleichheit bezeichneten Äquator endet jegliches bewohnbare Land. Südlich dieser Linie scheint nach den Kartenlegenden kein Leben möglich.[93] Eine Visualisierung potentieller Landmassen entfiel somit. Die in den Karten al-

87 Der Verweis auf die Amazonen basiert nicht auf dem Text des Bar Hebraeus. Er findet sich nur in Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 299 und Cambridge, University Library, Ms. Add. 2008. Ein Eintrag in letzterer knüpft an die Legende von den kämpferischen und schonungslosen Frauen an, die sich zur besseren Handhabung des Bogens ihre Brust abschneiden. Vgl. *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 172.

88 *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 171.

89 Vgl. vor allem *Arentzen*, Imago Mundi Cartographica (1984); *Scafi*, Mapping Paradise (2006).

90 Vgl. *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 169. Da die Tintenstärke in einigen Fällen voneinander abweicht, sind möglicherweise auch einige syrische Toponyme von anderer/späterer Hand nachgetragen.

91 Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 299 und Cambridge, University Library, Ms. Add. 2008.

92 Bar Hebraeus selbst verfügte wohl über gute Arabisch- und Persischkenntnisse. Dies galt wohl nicht generell für die syrisch-orthodoxe Geistlichkeit. Vgl. *Takahashi*, Barhebraeus (2005), 28.

93 *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 170. Gleichwohl reichen die eingezeichneten Küstenlinien leicht über den Äquator hinaus.

Qazwīnīs südlich dieser Grenzmarke verzeichneten Schriftzüge sind in den syrischen Karten überwiegend Teil der ersten Klimazone. Die nördliche Begrenzungslinie ist durch die Berücksichtigung der Küstenlinien Nordasiens ebenfalls genauer gefasst als bei al-Qazwīnī, wenngleich die Identifizierung der Einbuchtung des Weltenozeans als Ostsee übereinstimmt. Ähnlich wie in anderen arabischen Weltkarten erhält Europa somit die Form einer Halbinsel, die nur durch eine schmale Landbrücke zwischen Ostsee und Schwarzem Meer mit Asien verbunden ist.[94] Eine dritte Abweichung betrifft schließlich die asiatischen Binnenmeere. Während bei al-Qazwīnī mit dem Kaspischen Meer und dem Aralsee die beiden größten und in der arabischen Kartographie zum Standardrepertoire gehörenden Gewässer verzeichnet sind, heben die Karten bei Bar Hebraeus den kleineren Urmiasee im heutigen Iran und den Vansee in Ostanatolien hervor.[95] Der Aralsee fehlt gänzlich, das Kaspische Meer ist lediglich durch eine womöglich erst später eingefügte Legende vermerkt.[96] Text und Bild weichen hier voneinander ab, denn nur das Kaspische Meer, nicht aber die beiden Seen werden im Werk genannt.[97] Der Grund hierfür ist nicht ersichtlich, doch scheinen die Zeichner wie bei den Toponymen eine Verdichtung der Informationen über den türkischen und syrischen Raum angestrebt zu haben. Eine Verbindung zu dem Aktionsraum von Bar Hebraeus und der mongolischen Ilkhane ist aber auszuschließen. Zwar hielt sich Bar Hebraeus in seinen späteren Lebensjahren vornehmlich in Maragha, der Residenzstadt der mongolischen Herrscher östlich des Urmiasees auf, doch ist Maragha selbst weder in allen Karten verzeichnet noch wird die Stadt dort in Bezug zum Urmiasee gesetzt.[98]

94 Während diese Einbuchtung in den arabischen Karten und auch bei al-Qazwīnī zumeist in west-östlicher Richtung verläuft, ist sie bei Bar Hebraeus in Übereinstimmung mit dem Text in nord-südlicher Richtung verzeichnet. Vgl. Bar Hebraeus, Candélabre. Ed. *Bakos*, 311; *Gottheil*, Contributions (1890), 42. Zum geographischen Europabild vgl. mit weiteren Hinweisen *Kaplony*, Ist Europa (2008).

95 Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 299, fol. 204^{v}, mit doppelter Einzeichnung des Urmiasees. Von den übrigen Karten weicht ab: Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr 210, fol. 38^{r}. Hier fehlen Verweise auf die Binnenmeere, lediglich ein armenisches Meer ist verzeichnet (*jammā d-armenījā*). Vgl. *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 172.

96 Das Kaspische Meer findet sich erst in den beiden späteren, eventuell von der Berliner Karte abhängigen Darstellungen Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 299 und Cambridge, University Library, Ms. Add. 2008. Dort wird es mit dem arabischen Wort (aber in syrischen Schriftzeichen) für Meer und einem Verweis auf die am südöstlichen Ufer gelegene Stadt Gorgan als *bahr ǧurǧān* bezeichnet. In Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Sachau 81, fol. 37^{v}, wird nur die Stadt Ǧurǧān aufgeführt. Vgl. *Miller*, Mappae arabicae (1994), Bd. 2, 172.

97 Darüber hinaus verwendet der Text die aus dem Griechischen abgeleitete Bezeichnung Hyrkanisches Meer. Vgl. Bar Hebraeus, Candélabre. Ed. *Bakos*, 312; *Gottheil*, Contributions (1890), 42.

98 Vermutlich stehen die Einträge *marāġa* und *taurīz* für die östlich des Sees gelegenen Städte Maragha und Täbriz. Sie sind wiederum nur in Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Syr. 299 und Cambridge, University Library, Ms. Add. 2008 zu finden. In der in Cambridge verwahrten Karte sind sie in unmittelbarer Nachbarschaft im vierten Klima verzeichnet, stehen aber in deutlicher Entfernung zum Urmiasee in der fünften und sechsten Klimazone. In der Pariser Karte ist Täbriz westlich des Sees gelegen, Maragha dagegen wird weit entfernt in der vierten Klimazone verortet.

Anhand der Abweichungen sowohl zwischen den Karten bei den Zeitgenossen al-Qazwīnī und Bar Hebraeus als auch innerhalb der arabischen und syrischen Klimazonenkarten wird deutlich, dass Vorlagen in vielen Fällen nicht eins zu eins kopiert wurden. Vielmehr fügten die Kartenzeichner gemäß eigenen Vorstellungen und Kenntnissen oftmals neue Informationen hinzu und ließen mitunter andere Angaben weg, wobei dies nicht immer als ein bewusstes abgestimmtes Verfahren zu begreifen ist, sondern – wie im Fall der asiatischen Binnengewässer – Teil akzidentieller Vorgänge sein kann, die zu Unstimmigkeiten im Text-Bild-Verhältnis führen. Insgesamt ist festzuhalten, dass eine bestimmte in der Tradition der späteren Abschriften al-Qazwīnīs stehende Form der Klimazonenkarte einen Einfluss auf die Gestaltung der Karten bei Bar Hebraeus ausgeübt haben könnte. In der Überlieferung werden divergierende Schwerpunkte gelegt, die ein jeweils eigenständiges Bild von den sieben Klimazonen ergeben.

4. Klimazonenkarten und Hybridisierung

Die mittelalterlichen Klimazonenkarten veranschaulichen modellhaft den Aufbau der Ökumene. Sie basieren auf der Rezeption antiker Autoren, sodass die grundlegende Einteilung eines Halbkreises in sieben Zonen in den Gelehrtenzirkeln beiderseits des Mittelmeeres als bekannt vorausgesetzt werden kann. Die mittelalterlichen Verfasser und Illustratoren passten dieses Schema an ihre eigenen Erfordernisse an, wobei es in einzelnen Fällen zu Austausch- und Transferprozessen kam. So ermöglichte die Iberische Halbinsel als Kontaktzone Christen den Zugang zu arabischen Werken. Petrus Alfonsi, der sich nach seiner Konversion in die christliche Gelehrtenwelt integrieren wollte, griff spezifisch arabische Wissensbestände auf, um die Lehre des Macrobius in Frage zu stellen. Die prominente Bezugnahme auf astronomisch-geographische Erkenntnisse der islamischen Kultur im ‚Dialogus contra Iudaeus' geht jedoch mit einer gleichzeitigen Zurückweisung religiöser Ansichten derselben Kultur einher. Die Verschmelzung des Klimazonenmodells mit den paradiesischen Bedingungen der Stadt Aren zu einer neuen Auffassung über die Ordnung der nördlichen Hemisphäre sollte letztlich die Überlegenheit des christlichen Glaubens sowie die eigene Gelehrsamkeit unter Beweis stellen. Die Kombination jener Elemente diente somit der Festigung der kollektiven christlichen Identität und der Profilierung der eigenen hybriden Herkunft.[99] Transkulturelles (und an sich ungefährliches) Wissen wird in dem neuen Kontext Teil einer übergeordneten Strategie zur religiösen Abgrenzung und zur Erhöhung des eigenen Prestiges.

Insgesamt jedoch scheint die vielfältige Visualisierung des Klimazonenmodells in arabischen, syrischen und lateinischen Schriften weniger das Resultat der Mobilität und Kommunikation bestimmter gelehrter Personengruppen zu sein als vielmehr die Folge der raum- und kulturübergreifenden Zirkulation von Manuskripten sowie einer

99 Vgl. *Manzeschke*, Einleitung (2005), 357.

intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung während der Reproduktion. In nicht wenigen Fällen gehen die Karten über die vordergründige Funktion einer Veranschaulichung des Textes hinaus. Besonders die elaborierten Formen bilden ein eigenständiges Medium, in dem die visuellen Vermittlungsmöglichkeiten in einer Weise genutzt wurden, die der Verfasser des Werkes selbst mitunter gar nicht vorgesehen hatte. Die Manuskriptüberlieferungen sowohl bei Petrus Alfonsi als auch bei al-Qazwīnī und Bar Hebraeus zeigen vielgestaltige Variationen und Eingriffe der Kopisten. Mit jeder Karte wurde die inhaltliche Ausgestaltung des hybriden Wissens um die Klimazonen erneut ausgehandelt. Zusätzliche Informationen wurden eingeschrieben und ergänzten, überlagerten oder ersetzten andere Angaben, die den Aussagewert und die kartographischen Raumkonzepte teils erheblich veränderten. Diese fortschreitenden, situationsbedingten Vermischungen von immer schon Vermischtem gehen nicht zwingend auf einen erneuten direkten Kulturkontakt zurück. Sie beruhen vornehmlich auf der individuellen und gegebenenfalls nicht-intentionalen Text- und Bildinterpretation der Redaktoren und Zeichner, die mit ihrem jeweiligen Wissenshorizont Akzentuierungen vornahmen. In welchem Maß diese Modifikationen als bewusste Integrations- bzw. Desintegrationsleistungen zu verstehen sind und inwiefern die Akteure die Kartenelemente und ihren Symbolgehalt einer bestimmten Kultur zuordneten, ist kaum mehr aufzulösen.

Eine heutige Zuweisung der verwendeten Zeichen zu einer kulturellen Tradition muss – sofern überhaupt möglich – nicht dem Verständnis des Kartenzeichners entsprechen, für den kulturelle Grenzen ganz anders gelagert sein konnten. Gerade die Illustrationen bei al-Qazwīnī und Bar Hebraeus zeigen eine Auflösung kultureller Zuordnungen. In diesem Sinne ist die Hybridisierung des Klimazonenmodells als Übertragung in die jeweils eigene Sprache zu fassen, die jedoch nicht zwingend mit einem Verständnis oder gar einer Anerkennung einer anderen ‚Kultur' einhergeht.[100]

Stefan Schröder

Hybridisierungsprozesse im mediterranen Siegelwesen des 13. Jahrhunderts

Ein ausgesprochen gewinnbringendes Untersuchungsobjekt für Hybridisierungsprozesse stellt das Siegelbild mediterraner Herrscher des Hochmittelalters dar. Im Mediterraneum des 11., 12. und 13. Jahrhunderts mussten ‚westliche' Eroberer in ihren neuen Ländern recht rasch funktionierende Strukturen in Politik und Verwaltung aufbauen (bzw. die vorgefundenen Institutionen modifizieren) und mit entsprechendem, symbolischem Legitimationskapital ausstatten. In diesem Sinne finden sich – trotz der großen zeitlichen Bandbreite – ähnliche Entwicklungen im normannischen Süditalien, in den Kreuzfahrerstaaten im engeren Sinne (Königreich Jerusalem mit Vasallen) und im Lateinischen Kaiserreich von Konstantinopel mit seinen Vasallen. Die jeweiligen

100 *Goetsch*, Funktionen (1997), 142.

Herrscher mussten den Spagat vollbringen, in ihrem Handeln für die eigene ‚lateinische' Anhängerschaft und auch vor allem für die ‚Heimatländer' verständlich zu bleiben und ebenso bei (führenden) Angehörigen der ansässigen Bevölkerung ein gewisses Maß an Akzeptanz zu erreichen. Der Inszenierung bzw. Repräsentation des herrscherlichen Ranges kam dabei ausgesprochen hohe, legitimierende Bedeutung zu. Gleichsam ‚geronnen' ist die Inszenierung im herrscherlichen Siegelbild.

Anhand des Siegelbilds lassen sich einige auch für weitere Untersuchungsbereiche wichtige Fragen stellen: Wie gingen die Hybridisierungsprozesse vor sich? Wie dauerhaft und konservativ sind bildliche Traditionen? Waren die Darstellungen innerhalb einer bestimmten Bandbreite kulturell bzw. religiös determiniert oder waren sie Bestandteile eines rein taktischen Tagesgeschäftes? Welche Situationen führen zum ‚Überspringen' von ‚Kulturgrenzen' respektive dem Wechsel eines Traditionsstranges und der Unterbrechung einer Serialität? Kann man so etwa auch Prozesse des ‚virtuellen Wanderns' der Machthaber in und zwischen den Kulturkreisen nachvollziehen?

Das Siegel

Das Siegel ist eines der ältesten und wichtigsten Beglaubigungsmittel überhaupt.[101] In weichen Ton gepresst und schließlich bei Bränden gehärtet, haben sich die Siegel (-abdrücke) der Amtsträger aus vielen Jahrhunderten erhalten.[102] Böten bereits diese Siegel eine mehr als ausreichende Materialgrundlage, so gilt es, sich im Folgenden auf Siegelabdrücke in Wachs und Metall zu beschränken.

Sicherlich beeinflusst die Wahl des Materials die Quellengrundlage in zweierlei Hinsicht. Erstens betrifft dies die Überlieferung: Wachs ist sehr stoßempfindlich und bricht leicht; feuchtes Klima und heiße Tagestemperaturen führen rasch zur Deformierung; zusammen mit den ebenso kaum belastbaren Anbringungstechniken der Siegel resultierte dies in nicht unerheblichen Verlusten – nicht nur, aber vor allem auch in wärmeren Regionen. Siegel aus Metall (Gold, Silber, Blei), sogenannte Bullen, sind hingegen – insbesondere in ihrer massiven Form[103] – zwar widerstandsfähiger, hier besteht allerdings die ständige Versuchung für verschiedene Parteien, den Materialwert durch ‚Weiterverarbeitung' im wahrsten Sinne des Wortes umzumünzen.

Zweitens beeinflusst das Material (zusammen mit den Anbringungstechniken) sicherlich auch die Möglichkeiten der bildlichen Darstellung: Dies betrifft nicht nur die Praktikabilität doppelseitiger Prägung, die etwa bei sogenannten wächsernen Münzsiegeln tendenziell eingeschränkter als bei metallenen Bullen ist. Die Bevorzugung von Metall in den östlichen Gebieten des Mittelmeeres muss hingegen nicht nur klimatischen Bedingungen geschuldet, sondern kann auch von Mode bzw. Tradition

101 Vgl. grundlegend *Ewald*, Siegelkunde (1972), mit einem Überblick zur Bedeutungsdimension der Siegel 21–50. Vgl. auch zur Stellung der Siegel knapp *Signori*, Einleitung (2007).

102 *Stieldorf*, Siegelkunde (2004), 59.

103 Vgl. zu Goldbullen allgemein *Martini*, Sigilli d'oro (1984).

abhängig sein. Die Siegelform ist für das Bildnis entscheidend. Erst das Aufkommen der wächsernen Hängesiegel ermöglichte etwa größere Siegel, die eher spät aufkommenden roten und grünen Beimischungen schufen andere, teilweise edlere und kostbarere Effekte und machten das Material widerstandsfähiger.[104] Größere Wachssiegel ermöglichen prachtvollere Darstellungen – insbesondere die Darstellung von Ross und Reiter; die ab ca. 1200 im Zuge der Gotik modischen spitzovalen Siegel führen eher zur Darstellung von aufrecht stehenden Personen. Die Siegelgröße ist zusammen mit Siegelfarbe und -material außerdem ein wichtiger Indikator für die Stellung des Siegelinhabers: Hieran lassen sich auch Rangkämpfe sowie Stabilität und Labilität von Rangabschichtungen ablesen.

Wie ist es jedoch um den Zusammenhang zwischen Siegeln und Herrschaftsvorstellungen bestellt? Diese, für das vorliegende Thema nicht unbedeutende Frage beschäftigte die Forschung der vergangenen Jahrzehnte. Betonte bereits die klassische Sphragistik energisch den hohen Wert des Siegels als „reiche Quelle rechts- und kulturgeschichtlicher Erkenntnis“,[105] entdeckten eher dem Ansatz der symbolischen Kommunikation und der Herrschaftsrepräsentation verpflichtete Arbeiten die Siegel als wichtige Quelle, in denen sich über den Wechsel der Formensprache auch Änderungen in den legitimierenden Vorstellungen und Komplexen ablesen lassen.[106]

Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass Siegel nicht nur den Willen des Siegelinhabers zum Ausdruck bringen, sondern auch den Aussteller klar zu erkennen geben. Im Gegensatz zur Antike, in der die Wahl des Bildes weitgehend beliebig war,[107] dominierte nämlich bis weit in das 12. Jahrhundert der Siegelführer als Motiv des Siegelbildes; vor allem seine Insignien werden sorgfältig konturiert, die Umschrift nennt eindeutig identifizierbar Namen und Rechtstitel. Im rechtlichen Kontext der Besiegelung wurde so eine enge Verbindung zwischen Person und Abbild hergestellt, das durch seine Stellvertreterfunktion auch den Siegler an seine Verpflichtungen binden sollte. Insbesondere durch das Vordringen des Wappens wurde dieser Prozess beschleunigt.[108]

Das Siegelbild war offensichtlich nicht rechtlich festgelegt, doch streng durch Gewohnheit reglementiert. Dies trifft sowohl für den westlich-lateinischen, als auch für den byzantinischen Kulturbereich zu. Hybridisierungsprozesse des Siegelwesens konnten wohl nur in engen Grenzen ablaufen, größere Freiheitsgrade waren möglicherweise an den Rändern der Kulturbereiche gegeben oder aber wenn es zu grundlegenden Verwerfungen der politisch-sozialen Ordnung kam.

104 *Stieldorf*, Siegelkunde (2004), 45; 59.
105 *Brandt*, Werkzeug (1998), 146.
106 Vgl. etwa *Keller*, Ottonische Herrschersiegel (1997); *Ders.*, Zu den Siegeln (1998); insb. zum Zusammenhang von Siegel und Urkunde ebd., 400–404.
107 *Kahnsnitz*, Siegel und Goldbullen (1977), 17.
108 *Stieldorf*, Siegelkunde (2004), 26.

1. Das Reich

Das bislang Gesagte zeigt sich bereits deutlich bei den Siegeln der römisch-fränkischen Könige und Kaiser. Die Formensprache der Siegel und die dahinterstehenden legitimierenden Vorstellungen trugen im Zeitverlauf gleichsam palimpsestartigen Hybridcharakter: Schicht um Schicht überlagerten sich die Neukombination der Formen, ohne die alten Schichten vollständig abzudecken; aus der Abfolge dieser Schichten sind verschiedene Entwicklungen erkennbar.

Vorbild der merowingischen Königssiegel waren wahrscheinlich spätantike Herrschermünzen – entsprechend zeigten sie den König en face.[109] Die Karolinger nutzten zunächst antike Kaisergemmen, die mit einer sich an byzantinische Vorbilder anlehnenden neuen Umschrift versehen wurden.[110] Bereits hier lassen sich wichtige Eigenschaften der Hybridisierung feststellen: Ursprünglich in anderem Kontext stehende Objekte werden nicht nur mit neuem Sinn versehen und in anderen Zusammenhängen als bislang gebraucht, sondern auch handwerklich verändert und ergänzt.

Unter Ludwig dem ‚Deutschen' tritt erstmals ein neuer Siegeltypus auf, der den Herrscher in persona als (fränkischen) Krieger, mit Schild und Lanze zeigt (→ Abb. II.1). Zum Durchbruch kamen diese Tendenzen des ‚personalen' Herrschersiegels unter Otto I., unterlagen aber in den Kaisersiegeln Ottos einer starken Hybridisierung, die an die Techniken der Collage erinnert: Die antike Chlamys wurde in das nun frontale Brustbild aufgenommen; statt Waffen hält der Herrscher nun – jupitergleich – Szepter und Globus in den Händen, die nun auch in den Krönungsordines eine bedeutende Rolle spielten (→ Abb. II.2).[111] Die fränkischen Traditionselemente wurden also zugunsten einer antikisierenden Renovatio imperii im Siegelbild aufgegeben; der neue, alle anderen Großen des Reiches – und vor allem die Herzöge – überstrahlende Rang wurde klar inszeniert. Die Anregung für diese Hybridisierung ist wohl eindeutig aus dem byzantinischen Raum gekommen.[112]

Die hierarchisierenden Neukombinationen wurden unter Otto III. noch weiter modifiziert und dadurch gesteigert, dass er als erster Kaiser das Thronsiegel einführte (→ Abb. II.3) und das Herrschersiegel zum Majestätssiegel erhöhte.[113] Dieses Siegelbildnis trat rasch seinen Siegeszug bei anderen europäischen Herrschern an, die sich die kaiserliche Majestät zum Vorbild ihrer Herrschaftsrepräsentation nahmen, sich also gleichsam etwas im kaiserlichen Glanz sonnten.[114] Darüber hatte das Thronsiegel einen weiteren Vorteil, markierte es doch klar eine Rangdifferenz: Im Bereich der latei-

109 *Stieldorf*, Siegelkunde (2004), 75.
110 *Keller*, Zu den Siegeln (1998), 403.
111 Vgl. zu den byzantinischen Ursprüngen des Globus als Herrschaftszeichen: *Deér*, Globus (1977).
112 *Keller*, Ottonische Herrschersiegel (1997), 9–15 und 22.
113 Vgl. zum Thronsiegel grundlegend *Goez*, Zur Entstehung (1987).
114 *Stieldorf*, Siegelkunde (2004), 77; 1031 führten Heinrich I. von Frankreich, 1051 Eduard der Bekenner, 1111 Kolomon von Ungarn usw. Majestätssiegel. Vgl. auch *Keller*, Ottonische Herrschersiegel (1997), 21.

nischen Christenheit sollte es künftig nur gekrönten Herrschern zustehen. Hier zeigen sich weitere Tendenzen der Hybridisierung im Siegelwesen: Es gab wohl nicht nur einen ungerichteten, spontanen Austausch der Stilelemente, vielleicht war dies sogar der seltenste Fall, vielmehr existierte ein ‚gewisser Fluss' der Formelemente innerhalb eines Ranggefälles, das heißt als Rangniedrigerer mit Aufstiegsabsichten orientierte man sich am Ranghöheren. Zugleich existierten aber auch Grenzen, die scheinbar so festgefügt waren, dass Formen hier nicht ‚übersprangen'. Daneben gab es aber Phasen einer eigentümlichen, ziellosen Durchmischung und des Experimentierens, meist ausgelöst durch gesellschaftliche Umbrüche.

Dies zeigt sich insbesondere in staufischer Zeit. In Anlehnung an seine salischen Vorgänger führte auch Konrad III. das Majestätssiegel klassischer Prägung.[115] In seinen Siegeln, stärker aber noch bei den Siegeln seiner Nachfolger Friedrich Barbarossa und Heinrich VI. wurde die imperiale Würde des Herrscheramtes betont.[116] Die zu schildernde teilweise Übernahme von byzantinischen Formelementen findet ihre Entsprechung in der politischen und diplomatischen Sphäre: Byzanz war – wie bereits zu ottonischer Zeit – eines der wichtigsten Vorbilder des staufischen Kaisertums, in eigentümlicher Hassliebe bestaunt.[117]

Die streng und statisch wirkende, scheinbar geradezu in einer anderen Sphäre thronende Figur, die noch das Siegel Lothars III. auszeichnete,[118] weicht bei Konrad III. einem König in der Haltung natürlicher Souveränität, von einem neuartigen imperialen Gestus umspielt (⟶ Abb. II.4 und II.5). Die elaborierten Schmuckstreifen des Mantels betonen die Mittelachse, die wohl auch hier in der Tradition einer „charakteristischen Betonung des Mittelstreifens der Tunika" steht und für die man Bezüge zum byzantinischen Kaiserornat angenommen hat.[119] Weitaus deutlicher wird der byzantinische Einfluss bei einem interessanten Element des westlichen Kaiserornats: dem Loros. Diese der Gewandung des Basileus entlehnte, auf komplexe Art um den kaiserlichen Körper geschlungene kostbare Seidenbinde, findet sich auch im westlichen Bereich – verlor jedoch mit der Zeit ihren ursprünglichen Kontext und wurde palimpsestartig von neuen Kontexten überlagert und zur Stola uminterpretiert.[120]

Folgt das Kaisersiegel Ottos IV. (⟶ Abb. II.6) noch grundsätzlich diesem Muster, so ist bei ihm, stärker aber noch beim Königssiegel Ottos IV. (⟶ Abb. II.8) eine Änderung der Trageart des Mantels festzustellen: Er liegt nun auf beiden Schultern auf, betont

115 Vgl. zum Siegel Konrads III. etwa *Burkhardt*, Siegel König Konrads III. (2010).

116 *Keupp*, Kaisertum (2010), 373, schreibt in anderem Bezug, aber auf das Siegelbild durchaus zutreffend, Barbarossa sei „sichtbar der Sphäre adelig-höfischen Treibens" enthoben, „sein Kleid verweist auf die Würde seines Alters und betont zugleich den Vorrang seines imperialen Amtes".

117 Vgl. *Tounta*, Byzanz (2010); *Dies.*, Süditalien (2010).

118 *Keller*, Ottonische Herrschersiegel (1997), 19, spricht von der Haltung des Thronenden als dem „Orantengestus ‚mit erhobenen Händen'".

119 *Deér*, Byzanz (1977), 50.

120 *Schramm*, Von der Trabea Triumphalis (1954), insb. 33f.

weniger streng die Mittelachse. Dieses neue Stilelement ist sicherlich dadurch zu erklären, dass der Siegelstempel außerhalb des Reiches angefertigt wurde.[121] Doch beeinflusste er wahrscheinlich auf komplexe Art die folgenden Herrschersiegel, die sich auch im Sinne einer Hybridisierung interpretieren lässt. Die neue Darstellung könnte nämlich in zweierlei Hinsicht rekontextualisiert worden sein. Erstens wurden diese neuen Ansätze weder von Philipp von Schwaben (→ Abb. II.7) aufgenommen noch durch die deutschen Siegel Friedrichs II. (→ Abb. II.9) fortgeführt. Man könnte hier ein bewusstes Abblocken der Neuerung, einen Rekurs auf staufisch-imperiale Traditionen vermuten. Gerade hinsichtlich der später noch zu behandelnden (sizilischen) Siegel Friedrichs II., deren Form und Bildsprache im Reich nördlich der Alpen ebenso wenig aufgenommen wurden, zeigt sich eine Eigenart der Hybridisierung: Das Material – insbesondere jenes, das den höchsten, imperialen Rang repräsentiert – erweist sich in der Serialität der reduzierten Formen mitunter als ausgesprochen konservativ und stabil.

Die spätere Akzeptanz der neuen Mantelmode könnte jedoch durch einen zweiten Aspekt der Rekontextualisierung befördert worden sein: Jan Keupp setzte die ‚beidschultrige' Trageart des Mantels nämlich in Zusammenhang mit einer zunehmenden Klerikalisierung des römisch-deutschen Herrschertums.[122] Hinzu könnte eine durch das Ende Friedrichs II. abnehmende Prägekraft der staufisch-imperialen Vorbildfunktion getreten sein.

Denn mit den Gegenkönigen Friedrichs II. (→ Abb. II.10) sollte (in gewissen Grenzen) die ‚imperiale Serialität' zugunsten ‚westlicher Traditionen' aufgebrochen werden, eine neue Vielfalt der Formen Einzug erhalten und in gewissen Grenzen auch die Darstellungen der Majestätssiegel beeinflussen: Die konservativen Repräsentationsformen imperialer Würde wie Chlamys (mit der Betonung der Mittelachse) und Loros verblassen unter neuen Schichten immer stärker und verschwinden schließlich ganz.

Der römisch-deutsche Herrscher glich sich im Siegelbild anderen europäischen Herrschern an. War es – so ist zu fragen – vielleicht der kaiserliche Rang, der die Hybridisierung im Siegelwesen der römisch-deutschen Herrscher einschränkte und die Formen stabilisierte und dessen Ausbleiben in Zeiten des ‚Interregnum' eine weitergehende Hybridisierung ermöglichte?

Richten wir unseren Blick noch auf die Goldbullen (→ Abb. II.13). Zweifellos sind sie eine der edelsten Manifestationen kaiserlicher Repräsentation. Ursprünglich stammte die Besiegelung mit Gold aus dem byzantinischen Bereich,[123] bald hatten die Westkaiser das Vorrecht für sich eingefordert; später sollten auch vereinzelt Könige – etwa Karl I. und

121 *Kahsnitz*, König Otto IV. (1977), 26: „Das Herüberwerfen der unteren Mantelhälfte, das beim Kaisersiegel Ottos und bei seinen Goldbullen noch deutlicher ausgeprägt ist, findet sich bei deutschen Siegeln vor Otto IV. nicht, aber bei englischen Königssiegeln als beherrschendes Motiv vor allem bei König Richard I. Löwenherz (1198–1199), dem Onkel Ottos IV., an dessen Hof Otto aufgewachsen war".

122 *Keupp*, Kaisertum (2010).

123 Vgl. *Grierson*, Byzantine Gold Bullae (1966), und knapp *Nesbitt*, Seals (1991).

Karl II. von Anjou – dieses Privileg beanspruchen. Nur im byzantinischen und normannischen Herrschaftsbereich wurden Goldbullen massiv geprägt. Bei der davon abweichenden Fertigungstechnik im lateinischen Westen umschlossen zwei Goldbleche wie bei einem Schokotaler die Füllmasse aus anderem Material, etwa Wachs oder Blei. Daneben haben sich auch sehr selten Silberbullen erhalten, vor allem jedoch Bleibullen, die als ein zentrales Merkmal der Siegeltechnik im mediterranen Raum gelten können.

Könnten Material und runde Form der Goldbullen im Westen aus dem byzantinischen Bereich entnommen worden sein, so entwickelte sich die Ikonographie mit dem Herrscher auf der Vorder- und der Darstellung Roms auf der Rückseite weitgehend eigenständig von byzantinischen Einflüssen. Wie bereits hinsichtlich der Wachssiegel erweist sich auch hier wahrscheinlich wieder die imperiale Tradition als zu stark für direkte Übernahmeprozesse, ein Kern der Formensprache bleibt hoch stabil. Veränderungen finden praktisch nur in zweierlei Hinsicht statt: Zum einen in der Darstellung der Stadt Rom, die – je nachdem welchen Status die reale Stadt in der Herrschaftskonzeption der westlichen Herrscher zeitweise einnahm – mehr oder weniger zutreffend stilisiert wird. Zum anderen ermöglicht erneut das Gegenkönigtum gegen Friedrich II. das Einfließen neuer Elemente.[124] Insgesamt erweisen sich aber auch die kaiserlichen Goldbullen in ihrer imperialen Formsprache als immun gegen größere Änderungen.

Unbeschadet von diesen Entwicklungen bestand weiterhin die bereits erwähnte scharfe Grenze zwischen Hochadel und Königtum, die sich in dem alleinigen Vorbehalt des Majestätssiegels für Könige und Kaiser äußerte. Dem Hochadel blieb das sogenannte Reitersiegel. Im 11. Jahrhundert erstmals auftauchend wurde dieser Siegeltyp zum Kennzeichen hochadliger Herrschaft. Die Entstehung des Reitersiegels ist selbst ein bedeutender Untersuchungsgegenstand für Hybridisierungsprozesse, der Aufnahme, Neukombination und Umwertung verschiedener Elemente: Vorbild könnten spätantike Kaisermünzen sein, die auf dem Revers den siegreichen Kaiser zu Pferde zeigten, eine zweite Quelle ist in der Darstellung von Soldatenheiligen – wie etwa dem heiligen Georg – zu finden.[125] Wichtig für die weite Verbreitung war neben der Umwertung der bildlichen Elemente jedoch auch das sonstige Anschlusspotential an die ritterliche Welt, war es doch auch Zeichen für die Hauptpflicht des (Hoch-)Adligen, den bewaffneten Reiterkampf. Von West – vor allem im lothringisch-flandrischen Raum – nach Ost verbreitete es sich rasch. Die Fahnenlanze wurde dabei im Reich weiter umgewertet und aufgeladen, kennzeichnete sie doch das Lehnssymbol eines weltlichen Reichsfürsten und somit erneut eine Rangabschichtung und blieb entsprechend lange erhalten (→ Abb. II.11 und II.12). Im Gebiet des übrigen Europas hielt hingegen ab spätestens 1140 das Schwert Einzug.[126]

---

124 Vgl. zur Bulle Heinrich Raspes mit der außergewöhnlichen Abbildung der Köpfe von Petrus und Paulus, die als Versinnbildlichung der päpstlichen Legitimation seines Königtums dienen können, *Petersohn*, Heinrich Raspe (2002), insb. 26–33.

125 *Stieldorf*, Siegelkunde (2004), 79f. und *Schöntag*, Reitersiegel (1997), 123f. mit sorgsamen Abwägungen der ikonographischen Elemente.

126 *Schöntag*, Reitersiegel (1997), 86f.

2. Byzanz, Venedig, Sizilien

In unseren bisherigen Betrachtungen war bereits mehrfach von Byzanz die Rede. Zwar war der unmittelbare Einfluss der Macht am Bosporus (→ Abb. II.14 und II.15) auf das Siegelwesen der westlichen Kaiser eher gering, aber doch deutlich feststellbar: Zum einen betrifft dies wohl das Material der Kaiserbullen in Gold (während Bleibullen durch den römisch-deutschen Herrscher kaum Verwendung fanden[127]), zum anderen die Übernahme einzelner, für die Inszenierung kaiserlichen Ranges als zentral angesehener Insignien – wie etwa den Loros. Allerdings wurde nie die Ikonographie der Basileusbullen übernommen, die für die byzantinischen Metallsiegel so charakteristisch war: der stehende (und eben nicht thronende) Kaiser auf der einen Seite mit Labarum in der Rechten und Sphaira in der Linken und ein häufig thronender Heiliger auf der anderen Seite in Verbindung mit mehr oder weniger elaborierten horizontal orientierten In- und eher gering ausgeprägten Umschriften.[128] Der transalpine Westen Europas war nie Teil des Byzantinischen Reiches gewesen; entsprechend ‚bastelte' man sich seine eigenen imperialen Goldbullen.

Große Wirkung zeigte das Vorbild Byzanz hingegen im venezianischen bzw. sizilischen Bereich. Dies ist sicherlich auch damit zu erklären, dass beide Regionen lange Zeit Teil des Byzantinischen Reiches waren und noch längere Zeit im Bannkreis der byzantinischen Kultur blieben. Die unter byzantinischem Einfluss stehenden Hybridisierungsprozesse verliefen dennoch ganz unterschiedlich.

Die Bullen des venezianischen Dogen,[129] dessen Legitimität sich ja aus einem byzantinischen Amt speiste und dessen Herrschaftsbereich sich noch lange als loyaler – wenngleich immer eigenständigerer – Teil des Byzantinischen Reiches verstand, orientierten sich recht formstabil an den byzantinischen Vorbildern (→ Abb. II.16): Der heilige Markus auf der Rechten, der Doge auf der Linken, beide byzantinisch gekleidet. Der Doge empfängt stehend die Fahnenlanze, die ihm der thronende Evangelist überreicht. In der Linken hält der Doge einen Rotulus. Die horizontale Inschrift auf der Rückseite zitiert auch in der Form – obwohl lateinisch verfasst – byzantinische Vorbilder. Über die Jahrhunderte bleibt diese Komposition bis auf kleinere Änderungen stabil: Markus erhält ein Evangelienbuch, nach kurzer Zeit steht auch der Evangelist, die Kleidung passt sich in der Mode an, die direkt feststellbaren byzantinischen Einflüsse verblassen langsam. In ihrer Grundkomposition erweisen sich die venezianischen Bleibullen somit als ähnlich resistent gegenüber grundlegenden Modifikationen wie die kaiserlichen Siegelkompositionen. Ein Grund könnte darin gelegen haben, dass die Würde des Dogen im Laufe der Zeit auf eine gewisse Art selbst als kaisergleich

127 Ausnahmen bilden etwa die Bleibullen Heinrichs II. Vgl. zum Kontext *Weinfurter*, Heinrich II. (2002), 227–249.

128 Vgl. die Abbildungen und beschreibenden Texte in *Nesbitt*, Catalogue (2009), 1–200. Vgl. auch als Übersicht knapp *Nesbitt*, Art. Sigillography (2008).

129 Vgl. hierzu *Pertusi*, Quedam regalia (1965), 19–37.

angesehen wurde und sich die politische Organisation weitgehend von anderen Vorbildern abkoppelte: Man genügte sich vollkommen selbst und orientierte sich selbstreferentiell am eigenen Vorbild. Aus venezianischer Sicht wäre die Übernahme von Insignien anderer Herrscher einer Rangminderung gleichgekommen.

Im Falle Venedigs findet sich somit eine gewisse Resistenz gegenüber Hybridisierungstendenzen, eine gewisse Selbstgenügsamkeit ohne einen sich wandelnden Distinktionsbedarf. In Süditalien gab es hingegen eine intensive Suche nach Legitimationsstrategien, die sich auch in der Dynamik des Siegelbildes Ausdruck verschaffte.

In Sizilien flossen verschiedene Traditionsstränge zusammen: Nacheinander war die Insel durch Vandalen, Byzantiner, Araber und schließlich Normannen erobert und beherrscht worden – weit öffnete sich so ein Möglichkeitsraum für die Übernahme, Rekontextualisierung und Neukombination verschiedener Elemente. Die im Siegelbild feststellbaren Änderungen entsprachen recht genau den politischen, religiösen und ökonomischen Verschiebungen, die sich im Laufe der normannischen Herrschaft ergaben. Die normannischen Herrscher zeichneten sich neben ihrer Kampfkraft vor allem durch zwei Eigenschaften aus: ein geradezu als verschlagene Schläue zu bezeichnendes Verständnis für Machtverhältnisse und eigene Vorteile und eine damit einhergehende Anpassungsfähigkeit.[130] Beides zeigt sich auch in der Entwicklung der normannischen Besiegelungstradition: Die Normannen brachten selbst wohl keine Tradition der Siegelführung mit. In Süditalien fanden sie zum einen byzantinische Muster der Bleibullierung vor, ergänzt um Exemplare, die das Papsttum, die die Normannenherrschaft legitimierende Instanz, ausgestellt hatte. Während und nach der normannischen Eroberung Süditaliens wurden nun beide Traditionsstränge in für Hybridisierungsprozesse typischer Weise neu kombiniert. Eng ist bei dieser Vermischung und Rekontextualisierung von Stilementen der Konnex zur Versinnbildlichung der normannischen Legitimationsgrundlagen.[131]

So zitieren die Bullen der Herzöge von Apulien und Grafen von Sizilien klar byzantinische Schemata: Auf der Rückseite findet sich der Titel des Ausstellers (lateinisch oder griechisch), auf der Vorderseite ein heiliger Schutzpatron (z. B. Christus, Petrus, Matthäus, Maria; → Abb. II.17). Erst die normannischen Könige lassen sich wie ein Basileus auf ihren Siegeln selbst abbilden (→ Abb. II.18): in der Art eines byzantinischen Kaisers stehend, das Labarum in der Rechten, die Sphaira in der Linken, die Krone auf dem Haupt und den Loros um den Leib.[132]

In der Königszeit siegelten die Normannen auch mit Goldbullen. In ihnen könnte sich der Ansatzpunkt der normannischen Legitimationsrepräsentation, die eigentliche, königliche Bedeutung des Wortes Basileus, widerspiegeln, die auch zur Entfaltung

130 *Burkhardt*, Anfänge (2010); *Plassmann*, Normannen (2008), 14.

131 *Enzensberger*, Byzantinisches (2005), 88.

132 Die Vorlage für diese Bulle war wohl nicht mehr zeitgenössisch, war doch im Siegelbild des Basileus an die Stelle der Sphaira spätestens seit dem späten 12. Jahrhundert die Akakia getreten; vgl. *Dölger / Karayannopulos*, Byzantinische Urkundenlehre (1968), 42.

kaiserlichen Glanzes sozusagen qua Namensgleichheit berechtigte.[133] Hinzu tritt, dass für eine die normannischen Herrschaftsgebiete Süditaliens integrierende Herrscherstellung, die sich bewusst von anderen Hochadligen, aber auch übergeordneten Mächten absetzen wollte, keine andere Denkfigur möglich war, als die Anlehnung an ein kaisergleiches Königtum. Die Normannen traten in Süditalien gewissermaßen in ein imperiales Erbe kaiserlicher Ordnungsvorstellungen und -konfigurationen ein.

Die Siegel der normannischen Herrscher sind im Vergleich zu den ‚westeuropäischen' Siegeln von eher bescheidenen, kleinen Ausmaßen und bringen auch hierdurch sehr deutlich ihre Herkunft von byzantinischen und orientalischen Bullen zum Ausdruck.[134] Dem rasch erstarkenden lateinischen Element im Königreich Sizilien entsprach jedoch der erste Nachweis eines Wachssiegels mit einem in westlicher Art thronenden Herrscher unter Wilhelm II.[135] Dennoch blieb der Ornat des Herrschers dem eines Basileus ähnlich (→ Abb. II.19).

Unter Friedrich II. (→ Abb. II.20) wurden die normannischen Traditionen fortgesetzt, die Zeit Heinrichs VI. und die folgenden Wirren geradezu ausgeblendet: Die Siegelschneider nahmen sich das Siegel Wilhelms II. zum Vorbild.[136] Deutlich wird der Loros gezeichnet. Auf den byzantinischen Bereich verweist auch das labarumartige Szepter. In der Politik Friedrichs findet die Ikonographie ihre Entsprechung: Die „guten Gewohnheiten aus der Zeit König Wilhelms" bildeten einen gewichtigen Fixpunkt seiner Restaurationspolitik.[137]

Die sizilianische Siegeltradition brach relativ rasch nach der Wahl Friedrichs zum römischen König ab. Die Würde eines römischen Königs und Kaisers überdeckte alle sizilischen Sonderformen. Mitunter sind, so zeigt sich hier, Formen ausgesprochen stabil gegenüber der Beeinflussung von außen. Imperiale Traditionen als Ausdruck höchster Würde, bei der jede Änderung eine Rangminderung bedeuten würde, gehören offensichtlich hinzu.[138] Das Kaisersiegel Friedrichs II. (→ Abb. II.9) betont diesen Aspekt durch die klare Kennzeichnung der achteckigen Kaiserkrone.[139]

133 Eigentlich war es ja auch für den Hof der Westkaiser korrekt, den Basileus – wie häufig geschehen – nur als König anzusprechen. Vgl. zu Roger II. *Houben*, Roger II. (2010), insb. 120–135 zur Herrschaftsrepräsentation.

134 *Kahsnitz*, Friedrich II. (1977), 29.

135 Auch in der Kombination mit dem hier nicht zu behandelnden Urkundenwesen zeigt sich, dass ein zentrales Kennzeichen der Hybridisierung im normannischen Herrschaftsbereich die vermischende Neukombination war: „Der Normalfall für Privilegierungen war die Bleibulle, in Mandaten kommt die abendländische Form des Wachssiegels zur Anwendung. Dies bedeutet allerdings nicht, daß auch das Mandat als Urkundenkategorie westeuropäischen Vorbildern entstammen muß; eher sind das byzantinische Prostagma und die päpstlichen litterae nachgeahmt worden, zumal ein Teil dieser Mandate an griechischsprachige Amtsträger gerichtet ist" (*Enzensberger*, Byzantinisches [2005], 89).

136 *Kahsnitz*, Friedrich II. (1977), 30.

137 Vgl. für spätere Zeiten *Stürner*, Friedrich II. (2009), Bd. 2, 10f.

138 *Kahsnitz*, König Friedrich II., erstes Siegel (1977), 31, führt auch den Zusammenhang der staufischen Tradition an: „Bei der geringen künstlerischen Qualität des neuen Siegels und seiner

Dennoch blieb auch die Tradition Siziliens stark genug, um nun ihrerseits eine Hybridisierung auszulösen: Die Kaiserbulle wurde unter dem Einfluss sizilischer Traditionen hybridisiert, sie schrumpfte auf die kleinere sizilianische Größe.[140] Die Goldbullentradition Siziliens sollte sich in ihrer gefunden Form stabilisieren und auch die harschen Wechsel nach dem Tode Friedrichs II. kaum in Hybridisierungsprozessen widerspiegeln, da auch die Anjou sich als legitime Herrscher inszenieren wollten. ‚Instabil' blieben jedoch die auf den Bullen angebrachten Titulaturen: Verwendete Karl I. den traditionellen Titel, fügte Karl II. den Titel eines Königs von Jerusalem und *princeps Achaie* hinzu, während die Erzfeinde der Anjou, die Aragonesen Siziliens, sich mit dem Titel eines Herzogs von Athen und Neopatras schmücken konnten, den die Katalanische Kompanie eingebracht hatte.[141]

Nur im Siegelbild fanden diese Entwicklungen keinen Niederschlag mehr, sei es, dass sich die Formen soweit verfestigt hatten, dass sie inflexibel wurden, sei es dass gar keine Notwendigkeit hierfür bestand, da es im 14. Jahrhundert weder ein (über)strahlendes Vorbild im Osten gab, noch eine Bevölkerung griechischer Archonten, die es zu beeindrucken galt. Die lateinische Bildsprache wurde überall verstanden – ein Beleg für eine ‚lingua franca'? Vielleicht ja, jedenfalls drangen nun auch Wappen, wie gleich darzustellen sein wird, in verstärktem Maße in das Siegelwesen ein und überlagerten die alten Formelemente.

3. Das Königreich Jerusalem und seine Vasallen

Betrachten wir aber zunächst das Königreich Jerusalem und dessen Vasallen. Der erste König der Kreuzfahrerherrschaft war Balduin I. Wohl unter ihm sollte sich ein recht stabiles Schema der Königssiegel entwickeln, das zugleich ein weiteres herausragendes Beispiel für Hybridisierungsprozesse ist. Die Grundstruktur war nicht unbekannt: Die Vorderseite der Bullen zeigt den Herrscher, die Rückseite eine Stadt. Die genaue Ausgestaltung verdeutlicht jedoch unter Rückgriff auf europäische, byzantinische und vor Ort vorgefundene Elemente das ganz neue Gefüge des Königreiches. Dies zeigt sich etwa im Material, das nicht nur mit klimatischen Gewohnheiten zu erklären ist: Bleibullen sind das Material des byzantinischen Einflussgebiets.

Von König Balduin IV. haben sich einige besonders interessante Exemplare erhalten (→ Abb. II.21): Auf der Vorderseite tritt der Siegeltypus des thronenden Herrschers

Vorbilder und der deutlichen Umgehung der sehr andersartigen moderneren Siegel seines Gegners Ottos IV. kann die Anknüpfung an die Tradition der staufischen Familie nur als bewußte politische Entscheidung verstanden werden".

139 *Kahsnitz*, Kaiser Friedrich II., Wachssiegel (1977), 34.

140 *Kahsnitz*, Kaiser Friedrich II., Zwei Goldbullen (1977), 35, liefert eine Erklärung: „Wenn die Goldbullenstempel nicht in diesem [scl. sizilischen] Bereich entstanden sind, so mögen sie doch von einem Mitglied der Reichskanzlei, in dem [sic!] die sizilianischen Kräfte zunehmend das Übergewicht erhielten, bei einem italienischen Goldschmied bestellt worden sein".

141 *Enzensberger*, Byzantinisches (2005), 90f.

entgegen, wie ihn die europäischen Könige vom römisch-deutschen Kaiser übernommen hatten. Der König von Jerusalem trägt in der Rechten ein kreuzbekröntes Stabszepter, wie es zur gleichen Zeit der französische König (allerdings in der Linken) hält. Die Linke umfasst eine Sphaira, den Körper umwindet andreaskreuzförmig eine lorosähnliche Binde, auf dem Haupt trägt er eine Krone mit Pendilien, sodass sich auch das Vorbild für die genaue Ausgestaltung dieser Bulle weniger im Siegelbild des französischen Königs, als vielmehr im Bullenbild des byzantinischen Basileus findet. Den Anlass für den Hybridisierungsprozess, der zum vorliegenden Ergebnis führte, aber wohl bereits unter Amalrich I. stattfand, kann man im seit ca. 1150 stärker werdenden byzantinischen Einfluss finden, der sich auch in einer Bulle des lateinischen Patriarchen Fulcher widerspiegelt, die überdeutlich griechisch-byzantinische Vorbilder zitierte.[142]

Die Quelle des kaiserähnlichen Rangs, der hier zum Ausdruck kommt, zeigt sich auf der Rückseite: Hier wird die Stadt Jerusalem mit der Grabeskirche, dem Davidsturm und dem Tempel schematisch, aber eindeutig gezeigt. Die Umschrift gibt zusätzlich Aufschluss: + *CIVITAS : REGIS : REGUM : OMNIUM*. Der König von Jerusalem konnte als Stellvertreter Christi – des Königs der Könige – auch superregnalen Rang in Anspruch nehmen.

Vielleicht wurde das Bullenbild noch deutlicher in seiner Aussage: Auf einigen der Kuppeln, die dann den Felsendom kennzeichnen würden (hier rechts im Bild), könnte nämlich ein Halbmond abgebildet sein. Wenngleich die Interpretation dieser Darstellung umstritten ist[143] und in ihrer Art singulär wäre, könnte mit dieser Bulle auch ein weiteres wichtiges Element kaiserlicher Herrschaft, die supragentile und suprareligiöse Komponente, zum Ausdruck kommen. Wegen der Singularität dieser Darstellung außerhalb des königlichen Siegelbildes könnte zwar auch statt des Felsendoms die kegelstumpfartige Kuppel der Grabeskirche missinterpretiert worden sein, allerdings scheint die Abbildung doch eindeutig. Mit dem kaiserlichen Metall Gold sollte in Jerusalem jedoch erst Friedrich II. siegeln: Auf seiner Reise in sein Königreich Jerusalem schien er allein solche Bullen gebraucht zu haben.[144]

Wahrscheinlich war es auch die eigentümliche Traditionslosigkeit der neuen Herrschaften, die dazu führte, dass sich – in Anlehnung an die Jerusalemer Königsbulle – ein Typus von Siegeln bzw. Bullen für den weltlichen Adel entwickelte, der zwei Elemente vereinte (→ Abb. II.22): Die Vorderseite zeigt ein Reitersiegel (gleichsam ein

142 *Mayer*, Siegelwesen (1978), 12, beschreibt die Bulle, die Fulcher „auf der Vorderseite lateinisch als Patriarch der Auferstehungskirche auswies, was für die Griechen immer viel wichtiger war als das Grabespatrozinium, und auf der Rückseite die griechische Umschrift *H ANACTACIC* (die Wiederauferstehung) zeigte. Auch auf der Vorderseite entsprach dieses Metallsiegel mit seiner bildlosen mehrzeiligen Aufschrift stark byzantinischen Vorbildern".

143 Vgl. *Schlumberger / Chalandon / Blanchet*, Sigillographie (1943), 3. Ebenso gilt es, die berühmte Szene zu bedenken, nach der Saladin nach der Rückeroberung Jerusalems das Kreuz des Felsendomes durch einen Halbmond ersetzen ließ (ebd., 2 mit Anm. 1).

144 *Kahsnitz*, Kaiser Friedrich II., Zwei Goldbullen (1977), 35.

Element ‚heimatlicher Traditionen'), die Rückseite jedoch jeweils eine Stadt oder Burg als Schwerpunkt der Herrschaft, die mitunter durchaus realistisch gestochen ist. Dies ist sicher auch durch die hohe Bedeutung von befestigten Orten in den Kreuzfahrerherrschaften bedingt. Möglicherweise dient hier die Stadt als Vorläuferin des jeweiligen Wappens zur eindeutigen Identifizierung des Sieglers, wie es im 13. und vor allem im 14. Jahrhundert üblich werden sollte. Auch im Bereich des Königreichs Jerusalem und seiner Vasallen finden sich somit Ansätze zur Hybridisierung und zur Neukombination ‚klassisch-lateinischer' mit vorgefundenen Elementen. In diesem Falle zeigt sich deutlich, dass sich Hybridisierung nicht nur auf die Übernahme von Elementen künstlerisch-handwerklicher Gestaltung bezog, sondern auch auf die Verarbeitung landschaftlich-architektonischer Eindrücke vor Ort.

4. Das Lateinische Kaiserreich

Zweifellos einen der interessantesten Fälle stellt das Lateinische Kaiserreich von Konstantinopel dar.[145] Weder die Kreuzfahrer noch der schließlich zum Kaiser gewählte Graf von Flandern und Hennegau Balduin (I.) waren ähnlich unberührt vom Siegelwesen wie die Sizilien erobernden Normannen, sondern verfügten über eine hochelaborierte Bildsprache, die allerdings bereits bald einem starken Hybridisierungsprozess unterlag.

In der Grundform folgen die kaiserlichen Bullen Balduins I. (→ Abb. II.25) dem modifizierten Typus eines zweiseitigen (Münz-)Siegels, wie man es in seinen Grundformen etwa auch bei den Siegeln des französischen Königs Ludwig VII. (→ Abb. II.24) oder etwa bei dem Siegel des englischen Königs Heinrichs III. (→ Abb. II.23) findet: auf der Vorderseite ein thronender Herrscher, auf der Rückseite der Typus des Reitersiegels mit dem eher westeuropäischen, Schwert statt (wie im Reich) Lanze tragenden Ritter.[146]

Auf den ersten Blick bringt die Bulle so für den aus der westlichen lateinischen Christenheit Stammenden königlichen Rang zum Ausdruck. Die Unterschiede, in denen sich mehr oder minder zarte Spuren einer Hybridisierung erkennen lassen, zeigen sich im Detail. Dies betrifft nicht nur das Material: Goldbullen waren für Könige noch außergewöhnlich.[147] Zwar ist die Figur auf der Vorderseite vor allem in der Tracht

145 Vgl. zu den Siegeln der lateinischen Kaiser immer noch am ausführlichsten *Schlumberger*, Sceaux et bulles (1890); ergänzend: *Gjuzelev*, Drei in Bulgarien gefundene Bleisiegel (2000); *Morrisson*, Sceaux et bulles (2003–2005), und als zusammenfassend knapper Überblick: *Nesbitt*, Catalogue (2009), 188–191.

146 Schon längere Zeit zeigte das englische Königssiegel (Münzsiegel) „auf der einen Seite den König thronend, auf der anderen zu Pferde" (*Kahsnitz*, König Richard (1977), 41). Vgl. für eine knappe Zusammenfassung der englischen Entwicklung *Harvey / McGuinness*, Guide (1996), 27–34 und für Beziehungen zwischen den Siegeln der römisch-deutschen und der englischen Herrscher *Peltzer*, Siegel (2006); vgl. für die Ikonographie der französischen Königssiegel *Dalas*, Sceaux des rois (1991), mit der Siegelbeschreibung Ludwigs VII. unter Nr. 67 auf Seite 146f.

147 Wenig später sollten auch unter anderem die Anjou Süditaliens und Andreas II. und Béla IV. von Ungarn in Gold siegeln.

typisch für einen westlichen König des 13. Jahrhunderts (und orientiert sich nicht etwa an dem streng mittig fallenden Mantelsaum der staufischen Herrscher), die Haltung der Insignien und ihre Beschaffenheit erinnert aber eher an die Bullen und Siegel der römisch-deutschen Kaiser. Erst ein zweiter Blick schärft die Aufmerksamkeit für die Szepterspitze: Das Kreuz ist aus dem Königreich Jerusalem bekannt, der Szepterstab ist dort jedoch weitaus länger. Weshalb findet sich nun aber auf der Rückseite nicht eine stilisierte Stadtdarstellung, wie sie sich etwa auf den westlichen Kaiserbullen (Rom) oder den Bullen der Könige von Jerusalem (eben Jerusalem) findet? Hier muss auf die Person Balduins rekurriert werden; er orientierte sich – wie bereits angedeutet – nicht nur in der Hauptsache am Siegelbild seines Lehnsherrn, des französischen Königs oder übernahm Elemente westkaiserlicher Repräsentation, sondern bringt mit dem Reitersiegel auch seine ursprüngliche Würde als Graf von Flandern und Hennegau klar zum Ausdruck.[148] Balduin will also für lateinische Adressaten ‚lesbar' bleiben – beachtenswert ist dies insofern als der Ausdruck kaiserlichen Ranges ja in den bisherigen Fällen alle anderen Elemente überstrahlte.

Das erstaunlichste ist jedoch die Umschrift: Sie formuliert auf der Vorderseite griechisch – wie bei den Bullen Rogers II. – klar und im Sinne der byzantinischen Tradition korrekt den Anspruch Balduins als legitimer Basileus: *ΒΑΛΔΟΥΝΟC · ΔΕCΠΟΤΗC*. Die Rückseite spezifiziert hingegen auf Latein: *Balduinus Dei gratia imperator Romanie, Flandrie et Hainonie comes* und entspricht somit in gewissem Sinn dem Reitersiegel. Unter den hier untersuchten Siegeln handelt es sich bei diesen Bullen um ein wahrhaft transkulturelles Objekt, das viele verschiedene Traditionen aufnimmt, bündelt und zu etwas Neuem verwebt.

Wird dieses Siegelbild auch unter Balduins Bruder und Nachfolger Heinrich I. beibehalten, so geschieht unter Balduin II., dem letzten wirklich in Konstantinopel regierenden Kaiser, ein erstaunlicher Prozess der ‚Rückbesinnung' auf griechische Traditionen (→ Abb. II.26). Diese erklären sich möglicherweise aus – im Gegensatz zu Süditalien – einer zunehmenden Gräzisierung des Lateinischen Kaiserreichs und seines Thronfolgers. Die Hybridisierungsprozesse und die Entstehung eines zeitlichen Palimpsests lassen sich am Siegelbild sehr deutlich nachvollziehen.

Das Schema gleicht in seiner grundsätzlichen Gestaltung noch immer dem Siegel eines westeuropäischen Herrschers (Majestätssiegel auf der Vorderseite, Reitersiegel auf der Rückseite), doch hat sich die Erscheinung ganz geändert: Der Herrscher auf der Vorderseite gleicht in seiner Gewandung nun en detail einem Basileus, thront allerdings weiterhin wie ein westlicher König – der Basileus stand immer, der Thron stand auf byzantinischen Siegeln nur Heiligen und Christus zu. Auch die Rückseite hat sich gewandelt: Ein reitender Basileus im Herrscherornat ersetzt den gerüstet angreifenden Ritter. Kurz: Die westeuropäische Grobgestaltung des Bildprogramms wird beibehalten, die Feinausarbeitung der Figuren ist nun aber durch und durch byzantinisch. Auch die Umschrift macht

148 Vgl. zur flandrischen Traditionslinie *Schöntag*, Reitersiegel (1997), 100.

den Wandel deutlich, findet sich doch auf der Rückseite der Titel *ΒΑΛΔΥΙΝΟC ΔΕCΠΟΤΗC · ΠΟΡΦΙΡΟΓΕΝΝΗΤΟC Ο ΦΛΑΝΔΡΑC*, was für das Einfließen entsprechender Legitimationsmuster in den Hof des Lateinischen Kaiserreiches spricht.

Wie bereits erwähnt, war ein solch gräzisierendes Siegelbild im lateinischen Raum eigentlich gleichsam ‚aus der Mode' gekommen. Dies zeigt etwa – um kurz einen Sprung nach Süditalien zu machen – das Siegel Manfreds, des natürlichen Sohnes Friedrichs II. und Königs von Sizilien (der dort etwa zur Zeit Balduins II. regierte), deutlich (→ Abb. II.27). Trotz seiner gleichsam ‚staufisch-konservativen' Gesamtkomposition kommt eine starke Betonung des sizilischen Charakters seiner Königswürde durch die klare Zeichnung des um den Körper geschlungenen Loros zum Ausdruck. Dieses hat im Vergleich zu früheren sizilischen Königssiegeln jedoch bereits an Breite verloren und könnte somit auf die ‚Verkümmerung' und Umdeutung dieser wichtigen Herrscherinsignie zur Stola hindeuten.[149]

Das Ende des Lateinischen Kaiserreiches und das Exil der Kaiserfamilie in Italien bedeutete auch das Ende seiner hybriden Siegeltradition; eine neue, bescheidenere Darstellung setzte ein und der Siegeltypus des lateinischen Kaisers wurde neu geschaffen. Wieder blieb die Dopplung Thronsiegel/Reitersiegel vorhanden, doch ist dieses nun fast ganz konventionell ‚westeuropäisch' (→ Abb. II.28). Die Identifizierung des Siegelinhabers geschieht (neben der immer noch auf der Rückseite vorhanden griechischen Umschrift) durch ein im 13. Jahrhundert mit voller Wucht durchbrechendes und schließlich alle figuralen Bestandteile überdeckendes Element: das Wappen. Die weitere Entwicklung der Siegel der lateinischen Kaiser spiegelt deutlich den Bedeutungsverlust der Würde wider, die als reiner Titularrang schließlich zum Schmuck einer Nebenlinie des französischen Königshauses wurde.

Bedingungsfaktoren von Hybridisierungsprozessen im mediterranen Siegelwesen

Welche Faktoren bestimmten nun aber die Hybridisierung der mediterranen Siegel? Zunächst sind Faktoren ‚Religion' und ‚Ethnizität' zu bedenken. Grundsätzlich werden in den hier behandelten Fällen nur bildliche Elemente aus dem nicht-islamischen Bereich (Christentum und ‚Heidentum' der Antike) übernommen. Dies ist aufgrund des Bildverbots im Islam sicherlich nicht sonderlich verwunderlich.[150] Allerdings werden auch arabische Inschriften in allen hier betrachteten Fällen, die ja über zum Teil erhebliche arabisch-muslimisch geprägte Bevölkerungsgruppen verfügten, ausgesprochen selten rezipiert.[151]

149 Vgl. *Burkhardt*, Siegel Manfreds (2010).

150 Eine Ausnahme könnte der erwähnte Halbmond im Siegel des Königs von Jerusalem sein.

151 Vgl. etwa aus dem Bereich des Münzwesens zu den unter Roger II. geprägten Goldtarì mit arabischen Inschriften *Houben*, Roger II. (2010), 124f. Auch aus dem Bereich der Diplomatik und dem Fundus kunsthandwerklicher Pretiosen gibt es reiche Beispiele.

Die Frage, ob vielleicht keine Adressaten der eigenen Urkunden und Siegel in der andersgläubigen bzw. anderssprachigen Bevölkerung vorhanden waren, für die man verständlich sein konnte und musste, ist sicherlich berechtigt, führt aber nicht wirklich weiter. So stellten zum Beispiel die normannischen Herrscher Siziliens in beachtlichem Umfang arabische Urkunden aus, nahmen jedoch – soweit erkennbar – eben nicht arabische Umschriften in ihre Siegel auf. Darüber hinaus gab es durchaus den ‚transkulturellen' (im Sinne von ‚Kulturen überbrückenden') Gebrauch von Siegeln: Die normannischen Herrscher, aber auch die lateinischen Kaiser Konstantinopels gebrauchten Siegel, die – wie gesehen – in hohem Maße byzantinische Elemente aufnahmen, nicht nur im Verkehr mit ihren griechischen Untertanen, sondern auch gegenüber lateinischen Adressaten.

Die rein nummerische Stärke der beherrschten Minderheit kann deshalb kein ursächlicher Grund dafür sein, dass Hybridisierungsprozesse im Siegelbild lateinischer Herrscher angestoßen oder beeinflusst werden. Im weitesten Sinne religiös motivierte Faktoren scheinen hingegen eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen.

Weiteren Aufschluss könnten die byzantinischen Elemente in den Siegeln des Königs von Jerusalem und des römisch-deutschen Kaisers geben. Hier wie dort ging es nämlich nicht darum, griechischsprachige Bevölkerungsschichten anzusprechen und im Siegel zu integrieren. Vielmehr waren byzantinische Bestandteile der Herrschaftsrepräsentation auch im 11. und 12. Jahrhundert wohl Zeichen höchster irdischer Machtvollkommenheit, die im ganzen Mittelmeerraum (und darüber hinaus) als Symbole kaiserlichen Rangs verstanden wurden, und die man deshalb ins Siegelbild aufnahm. Die Wasserscheide scheint bei diesem Prozess um das Jahr 1250 zu liegen: Mit dem Ende des Lateinischen Kaiserreichs und dem allzu augenfälligen Schwinden der byzantinischen Machtstellung weichen auch die griechisch-byzantinischen Elemente weitgehend aus Siegeln und Bullen. Sie machen der recht einheitlich gewandeten, französische Vorbilder aufgreifenden Figur des Herrschers auf dem Thron Platz, die differenzierende Funktion wird durch das immer stärker die Siegel bestimmende Wappenwesen erfüllt. In dieser Kombination ist dann wohl auch eine echte ‚lingua franca' des 13. und 14. Jahrhunderts zu sehen.

Stefan Burkhardt

Mamlūkenarchitektur des 13. und 14. Jahrhunderts in Kairo – Hybridisierung in hybrider Umgebung

Als 1250 in Ägypten die Mamlūken – türkische Elite-Militärsklaven aus der südrussischen Steppe – die Herrschaft der Ayyūbiden-Dynastie beendeten, war ihr Aufstieg zur höchsten islamischen Macht direkt mit einem Sieg über die Kreuzfahrer verbunden: Nach dem Tod des Ayyūbiden-Sultans aṣ-Ṣāliḥ Naǧm ad-Dīn im Kampf gegen das ‚fränkische' Heer bei Damietta errang dessen Mamlūkenarmee quasi in Eigenregie den

entscheidenden Sieg und nutzte die Gelegenheit, den designierten Nachfolger und Sohn des Sultans, der in Mesopotamien weilte, zu beseitigen und stattdessen den Mamlūken-Armeeführer al-Muʿizz Aibak zum Sultan zu machen. Unter seinen Nachfolgern gewannen aẓ-Ẓāhir Baibars (1260–1277), al-Manṣūr Qalāʾūn (1279–1290) und al-Ašraf Ḫalīl (1290–1293) die Stützpunkte der Kreuzfahrer in Palästina und Syrien zurück und konnten vor allem im Kampf gegen die Mongolen die Levante wieder mit Ägypten zu einem islamischen Reich vereinen. Dennoch verließen sich die Mamlūken in der Herrschaftssicherung nicht allein auf ihre militärischen Kenntnisse und Erfolge. Vielmehr etablierten sie sich sowohl innen- als auch außenpolitisch durch extensive diplomatische Allianzen, eine aktive Handelspolitik, administrative Reformen und Infrastrukturprogramme als erfolgreiche ‚Staatsmänner'. Sie unterhielten diverse Kontakte wirtschaftlicher und politischer Art zu den christlichen Eliten des Mittelmeerraums wie auch zu den mittel- und ostasiatischen Eliten. Zudem suchten sie (die ja als Qıpčaq-Türken von Geburt ‚Heiden' gewesen waren) von Beginn an, ihre Legitimität und Akzeptanz zu konsolidieren, indem sie orthodoxe muslimische Religiosität und den Sūfismus förderten sowie einen hohen Standard urbaner Kultur pflegten.[152]

Als zentrale Autorität der muslimischen Welt praktizierten sie eine demonstrative Gastfreundschaft und luden insbesondere fremde Gelehrte und Mystiker in ihre Stiftungen ein. Nicht zuletzt deshalb herrschte eine (muslimische) internationale Atmosphäre in Kairo. Neben der muslimischen Mehrheitsbevölkerung lebten aber auch weiterhin diverse christliche Gemeinden der unterschiedlichen orientalischen Kirchen, der griechisch-orthodoxen und auch der lateinischen Kirche in der Hauptstadt. Den größten Anteil stellten traditionell die Kopten, die periodisch immer wieder unter politischen Druck gerieten, zum Islam zu konvertieren, da sie als Verwaltungskräfte für die Herrscher von Interesse waren.[153] Doch gehört auch ein Wiederaufleben koptischer Sprache und Kunst in die frühe Phase der Mamlūkenherrschaft. Die Wallfahrtskirche Abu Sarga (St. Sergius) im koptischen Viertel Altkairos (Qaṣr al-Sham/Babylon) wurde seit dem 12. Jahrhundert und das ganze Mittelalter hindurch besonders auch von lateinischen Pilgern besucht. Im 14. Jahrhundert übernahmen Franziskaner diese ehemals koptische Kirche, um die große lateinische Pilgergemeinde in Kairo zu betreuen.[154] Die Mamlūken verhielten sich gegenüber den christlichen Minderheiten offensichtlich pragmatisch; eine Haltung, die von demonstrativen Subordinationsakten christlicher Gruppen über die Adaptionen von christlicher Kunst und Architektur bis hin zu strategischen Konversionen von Mamlūkensöhnen zum Christentum reichen konnte.[155]

152 Für einen Überblick über die Geschichte der Mamlūken vgl. *Keßler*, Welt (2004). Einen ebenso instruktiven wie streckenweise amüsanten Abriss der westlichen Geschichtsschreibung zum Thema Mamlūken gibt *Irwin*, Under Western Eyes (2000).

153 Vgl. *Hunt*, Churches (1996), 64.

154 *Coquin*, Édifices (1974), 97f.; *Grossmann*, Art. Babylon (1991), 318.

155 Vgl. *Pahlitzsch*, Mediators (2005), 32–36, zu innen- und außenpolitischen Orientierungspunkten der mamlukischen Christenpolitik. Zu Restriktionen gegenüber Kopten vgl. *Little*, Coptic

Nach einer Quelle des frühen 15. Jahrhunderts hatten auch einzelne christliche Reisende, diplomatische Gäste und politische Geiseln aus lateinischen Ländern die Gelegenheit, sich relativ frei in Kairo aufzuhalten, etwa die christlichen Gemeinden zu besuchen und mit Hilfe eines Übersetzers des Sultans oder eigenständig Kontakte zu Muslimen zu knüpfen.[156] Solche Dokumente bieten seltene Einblicke in die Bandbreite von Beziehungen über die kulturellen Grenzen hinweg, die sich vor allem auf einer persönlichen Ebene vollzogen – gleichwohl nicht immer unbedingt auf einer privaten Ebene, sondern auch auf einem diplomatischen Level unterhalb des offiziellen Zeremoniells und Reglements. Für die lateinischen Eliten des Mittelmeerraums waren die Mamlūken zudem nicht nur politische Gegner und Verhandlungskontrahenten,[157] sondern auch wichtige Handelspartner, da über ihre Hafenstädte der bedeutende Indienhandel lief. Dass die Mamlūken ganz selbstverständlich mit der Anwesenheit von potentiellen lateinischen ‚Kundschaftern' in ihrer Haupstadt rechneten, dass sich dort also Christen als Händler, Diplomaten und Reisende aufhielten, zeigt eine Anekdote, die der mamlūkische Geschichtsschreiber al-Maqrīzī (1364–1442) wiedergibt: Der Emir Baisari verteidigte sich gegenüber Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars (1260–1277) für den Bau seines aufwändigen Palastes trotz der entbehrungsreichen Zeit der Kreuzzüge mit der Begründung, dass damit gezielt die Kundschafter des Feindes von dem Wohlstand der Muslime beeindruckt

Conversion (1976). – Eindeutige Anlehnung an Kreuzfahrerarchitektur in Bauplan und Typus zeigt z. B. die gewölbte, dreischiffige, fünfjochige Moschee des Emirs Sanǧar al-Ǧaulī in Hebron von 1318–1320; vgl. *Meinecke*, Mamlukische Architektur (1992), 70f. Felix Fabri erzählt von einer angeblichen – bisher leider nicht durch arabische Quellen verifizierten – Strategie der Mamlūken, ihre errungene Macht und ihren Besitz gegen das Verbot des politischen Systems doch an ihre Söhne weiterzuvererben, indem sie die Nachkommen christlich taufen ließen. Wenn diese später zum Islam konvertierten, sollen sie als Konvertiten die Berechtigung erlangt haben, selber Mamlūken zu werden, die sie als Söhne von Mamlūken nicht besaßen; vgl. *Schröder*, Zwischen Christentum und Islam (2009), 246f.

156 Vgl. dazu demnächst *Pahlitzsch*, Mamluks and Cyprus (im Druck), der die besondere Qualität und Komplexität der mamlūkisch-zyprischen Kontakte mit beeindruckenden Beispielen darlegt. Ich danke sehr für die freundlich gewährte Einsicht in das Manuskript. Es mag bezeichnend sein, dass in den okzidentalen Pilgerberichten – etwa des Felix Fabri und Arnold von Harff – im Allgemeinen keine Kontakte zur einheimischen Bevölkerung beschrieben werden und dass die Begleitung der christlichen Pilger durch Mamlūken und Dragomane als Freiheitsbeschränkung erscheint, während Christen aus Bereichen des Mediterraneums, die der islamischen Levante kulturell und sprachlich näherstanden – wie der 1426 als Geisel genommene König Janus von Zypern, dessen 1458–1460 in einem Thronstreit nach Kairo geflohene Enkel Jakob oder der kastilianische Reisende Pero Tafur –, offensichtlich leicht Freundschaften mit Muslimen schlossen und ihre Begleiter als hilfreiche Übersetzer empfanden. *Schröder*, Zwischen Christentum und Islam (2009), bes. 243f., weist jedoch darauf hin, dass auch Felix Fabri und Arnold von Harff vereinzelt Bekanntschaft und sogar Freundschaft mit Mamlūken schlossen – nämlich in einigen Fällen, in denen es sich um deutschstämmige Mamlūken handelte, die aufgrund der gemeinsamen Sprachbasis „den Pilgern Einblick in eine fremde Welt [gewährten], die ihnen sonst verwehrt geblieben wäre." (Ebd., 244.)

157 Zu den diplomatischen Kontakten vgl. etwa *Holt*, Mamluk-Frankish Diplomatic Relations (1989), oder *Ders.*, Early Mamluk Diplomacy (1995).

werden sollten. Der Sultan fand die Antwort so überzeugend, dass er Baisari eintausend Dinare schenkte.[158] In gewisser Weise konnten somit die christlichen Eliten in architektonischen Planungen der Mamlūken mittelbar berücksichtigt sein.

Diese Anekdote verweist auf eine der zahlreichen Bedeutungsebenen der Architektur und des städtischen Raums im mamlūkischen Kairo. Die besondere Bedeutung, die der urbanen Architektur in der mittelalterlichen islamischen Kultur generell und speziell in der neu errichteten Mamlūkenherrschaft zukam, die Vielschichtigkeit der transkulturellen Beziehungen innerhalb Kairos und des Mamlūkenreichs sowie die durchaus komplexen Verbindungen zwischen islamischer Levante und ihren christlichen Nachbarn, Gegnern und Handelspartnern macht die Mamlūkenarchitektur für unser Thema – die Frage nach Hybridisierungen von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten – besonders interessant.

Mamlūkenarchitektur im Dienste von Prestige, Legitimation und religiöser Herrscherpflicht

Die städtischen Zentren Ägyptens, Palästinas und Syriens erlebten unter mamlūkischer Herrschaft einen enormen ökonomischen, intellektuellen und kulturellen Aufschwung. Insbesondere aber in ihrer Hauptstadt Kairo taten sich die Sultane als Stifter zahlreicher Moscheen, Rechtsschulen, Hospitäler und Mausoleen hervor. Dabei handelte es sich um große und überaus aufwendige multifunktionale Bautenkomplexe, die religiöse und säkulare Aufgaben verbanden. Generell hatte die Architekturpatronage für vormoderne muslimische Herrscher eine besonders große Bedeutung, die in der Natur des islamischen Rechts und den Regeln der *siyasa* oder ‚Staatsmännerlehre' begründet lag.[159] Denn der Herrscher hatte in seiner Funktion als Treuhänder des ‚öffentlichen Schatzes' (*bayt al-mal*) unter anderem die Pflicht, die städtische Entwicklung voranzutreiben. Muslimische Autoren verbanden die Stadt, städtisches Leben und Stadtentwicklung unmittelbar mit kultureller und religiöser Identität: Nur eine florierende Stadt bot die adäquaten Bedingungen zum Lernen und Lehren und somit ein rechtes muslimisches Leben zu führen. Allein schon deshalb sollte die urbane Infrastruktur permanent durch Baumaßnahmen verbessert werden. Ibn Ḫaldūn (1332–1406) betonte die zentrale Bedeutung politischer Macht bei den städtischen Baustiftungen:[160] Monumentale Werke benötigen eine umfangreiche Organisation und enorme Konzentration von Arbeit und Ressourcen, die nur ein mächtiger ‚Staat' leisten kann; deshalb ist Architektur eine Manifestation von Macht. Doch große urbane Architektur war nach Ibn Ḫaldūns Verständnis auch ein Produkt kollektiver Leistungen aufeinander folgender Generationen und akkumulierten Wissens, und er pries die Mamlūken dafür, Handwerker und

158 Al-Maqrīzī, Kitāb al-mawāʿiẓ. Ed. *N.N.*, Bd. 2, 69; vgl. *Jarrar*, Al-Maqrizi's Reinvention (2000), 45f.

159 Vgl. auch für das Folgende *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 15.

160 Ibn Ḫaldūn, Al-Muqaddima. Ed. *N.N.*, 316; 451.

Wissenschaftler nach Kairo gelockt zu haben. Andere Historiker wie zum Beispiel al-Maqrīzī und al-Qudsi (gest. 1354) kritisierten jedoch bei aller Anerkennung der ästhetischen und kulturellen Werte der Bauten, dass die Sultane Moscheen allein zum Zweck der Verewigung ihres Namens bauten.[161] Tatsächlich scheint diese Motivation für die nicht-erbliche Mamlūkenaristokratie oft im Vordergrund ihrer Bautätigkeit gestanden zu haben, handelte es sich doch bei vielen der aufwendigsten Monumente um Memorialarchitektur.[162] Für die aktive Beteiligung der Bauherren an den Bauprojekten – zumeist in Form einer regelmäßigen Bauaufsicht, aber auch durch Teilhabe an den Konzeptionen etc. – liegen in vielen Fällen schriftliche Quellen vor.[163]

Neben Prestige und Memoria ist aber auch der Zweck der politischen Legitimation und Stabilisierung durch Traditionsanbindung als Baumotivation zu vermuten.[164] Die Mamlūken stellten sich gewissermaßen demonstrativ in die Tradition ihrer Vorgänger – trotz aller Brüche, die ihr Herrschaftsantritt, ihre Herkunft und ihre vom dynastischen System abweichende Militärhierarchie für die islamische Welt bedeuteten. Das gilt auch für ihre Architektur, die zu einem großen Teil in den lokalen Traditionen Ägyptens und Syriens wurzelte. Sie kopierte allerdings nicht einfach fāṭimidische und ayyūbidische Vorbilder, sondern es entwickelten sich rasch Eigenheiten der mamlūkischen Bauweise. Was aber konnten ‚eigene' Elemente einer mamlūkischen Kultur bzw. Formensprache sein? Eine Tradition hatten die ehemaligen Sklaven nicht aufzuweisen, und ihre Ursprungsregionen in Zentralasien und am Schwarzen Meer stellten keine Konzepte für eine urbane Architektur bereit. Tatsächlich wird als auffallende Besonderheit der Mamlūkenarchitektur in der Forschung zumeist die ihr eigene Heterogenität, die Koexistenz einer Vielzahl dekorativer Elemente aus unterschiedlichen und zum Teil ‚fremden' Kulturkontexten, hervorgehoben.[165]

Hinsichtlich der Motive und Bedeutungen dieser Heterogenität divergieren die Erklärungen allerdings. Für Michael Meinecke und seinen Vorgänger Keppel A. C. Creswell

161 Al-Maqrīzī, Kitāb as-Sulūk. Ed. *Zijāda*, 135; al-Qudsi nach *Haarmann*, Arabischer Osten (2004), 250.

162 Ähnliches wurde auch für Jerusalem festgestellt. Vgl. *Burgoyne*, Mamluk Jerusalem (1987), 68–74; *Haarmann*, Arabischer Osten (2004), 257.

163 *Jarrar*, Al-Maqrizi's Reinvention (2000), 46f. mit Nachweisen, zeigt am Beispiel von al-Maqrīzīs ‚Kitāb al-Mawāʿiẓ wa-'l-Iʿtibār fī ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār', einer topographischen und historischen Beschreibung von Kairo und Fusṭāṭ (ca. 1415–1422), fünf Stufen der Beteiligung eines Stifters am Bau- und Gründungsgeschehen auf: 1) Auswahl und Beschaffung von Baugrund, Baumaterial oder Baufonds und Unterhalt der Stiftung; 2) (Mit-)Bestimmung von Bauplan, stilistischen Konzepten oder Dekor; 3) ‚Bauaufsicht', regelmäßige Baustellenbesuche; 4) physische Mitarbeit am Bau (selten); 5) Teilhabe als Schüler oder Gelehrter an der Tätigkeit der gestifteten Institution.

164 *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 15, hat die Zwecke herrschaftlichen Bauens unter den Mamlūken zusammengefasst unter den Begriffen: „prestige, memory and urban development".

165 Vgl. etwa *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 72: „In sum, the architecture of the Bahri Mamluks was of a heterogeneous nature, assimilating novel and foreign ideas. A variety of forms and patterns co-existed in ground plans and in the designs of domes, minarets and portals."

stehen Fragen nach der Motivation der Bauherren noch ganz im Hintergrund.[166] Alle Aspekte, die über eine Verwurzelung der mamlūkischen Architektur in der Kairener Bautradition hinausgehen, schreibt Meinecke der Beschäftigung zugewanderter oder gefangener ‚fremder' Fachleute auf den imperialen Baustellen zu.[167] Die jüngere Forschung interpretiert die architektonische Vielfalt der Formen als exotisierende und/oder historisierende bzw. archaisierende Tendenz. Khaled Asfour sieht die Hauptaufgabe des mamlūkischen Architekten darin, die der Herrschaftslegitimation dienenden frommen Stiftungen der selber traditionslosen Mamlūken-Sultane mit einer möglichst individuellen, innovativen und zugleich traditionellen Architektur zu versehen. Aus diesem ambivalenten Anspruch erklärt er das gehäufte und oft gemeinsame Auftreten von historistischen wie exotischen Elementen und typologischen wie strukturellen Neuerungen.[168] Nach Barry Floods Analyse ist die Architektur der frühen Mamlūkenzeit charakterisiert durch eine Suche nach dem definitiven Mamlūken-Stil, eine Suche, die sich in dem Auftauchen sowohl von ungewöhnlichen oder exotischen Elementen als auch und insbesondere dem Gebrauch von Archaismen manifestierte. Er schlägt vor, die Aneignung der charakteristischen Elemente der zentralen Umayyadenmonumente – Felsendom und Damaszener Große Moschee – in der imperialen Architektur des mamlūkischen Kairo als Ausdruck einer Kontinuitätspropaganda zu verstehen, als Versuch, nahtlos an das umayyadische Erbe anzuknüpfen und den Glauben an die Fortdauer des eigenen Regimes zu stärken.[169] Lorenz Korn erkennt ebenfalls eine starke historisierende Tendenz in der Anlehnung an die umayyadische Architektur in Jerusalem und Damaskus und betont zudem – neben Anknüpfungen an altägyptische und westislamische Traditionen – insbesondere den Gebrauch von Kreuzfahrer-Spolien im Sinne einer Trophäenpräsentation als triumphalistische Geste.[170]

Dieser Aspekt der Spolie als Trophäe spielt in der Literatur zur Mamlūkenarchitektur immer wieder eine zentrale Rolle.[171] Sowohl die Verwendung von Spolien als auch von Architekturzitaten aus christlichen Zusammenhängen in muslimischen Bauten wird noch immer als negativer symbolischer Rekurs auf das Formengut eines Hauptfeindes verstanden. Demgegenüber hat sich ein Großteil der internationalen Forschung zum Spolienwesen in den letzten Jahren von ideologischen Erklärungsmustern abgewandt und tendiert nun eher zu pragmatischen und ästhetischen Interpretationsmodellen. Für den christlichen wie islamischen Spoliengebrauch konstatieren jüngere Arbeiten, zum Beispiel von Bente Kiilerich oder Michael Greenhalgh,[172] dass einerseits zumeist das

166 *Meinecke*, Mausoleum (1971); *Ders.*, Mamlukische Architektur (1992); *Creswell*, Ayyūbids (1959).
167 Vgl. etwa *Meinecke*, Mamlukische Architektur (1992), 6f.; 25f.; 44; 117 und passim.
168 *Asfour*, Learning (2000), bes. 236–239.
169 *Flood*, Umayyad Survivals (1997), bes. 71–73.
170 *Korn*, Wechselwirkungen (2005), bes. 234f.; *Ders.*, Moments (2006), bes. 106f.
171 Vgl. auch *Jacoby*, Crusader Sculpture (1982), 126; *Hunt*, Churches (1996), 45; *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 17; *Dies.*, Islamic Architecture (1989), 94.
172 *Kiilerich*, Antiquus et modernus (2006); *Greenhalgh*, Marble Past (2009).

Motiv einer einfachen Beschaffung möglichst kostbarer Bauelemente ausgemacht werden kann und dass andererseits sowohl die Motivationen für Spolienverwendung als auch die von den Motivationen zu trennenden Wirkungsmechanismen äußerst komplex und auch widersprüchlich ausfielen.

Möglicherweise können mit Begriffen und Perspektiven des Hybridisierungsansatzes, der ja unter anderem einen Fokus auf pragmatische und ästhetische Kategorien legt sowie den Blick auf komplexe gesellschaftliche Vorgänge hinter und jenseits intentionaler Bestimmungen lenkt, dem Verständnis von Spoliengebrauch und Eklektizismus in der mamlūkischen Architektur einige Aspekte hinzugefügt werden. Im Folgenden soll insbesondere auf Ambivalenzen oder Übereinstimmungen in ästhetischen Gewohnheiten und Wertungen, auf die Multifokalität und Wandelbarkeit semantischer Bezüge und auf Hinweise zu transkulturellen Traditionen der Levante geachtet werden. Vier große Baukomplexe der Baḥrī-Zeit (1250–1382) werden dabei im Mittelpunkt der Betrachtung[173] stehen, da sie eine bemerkenswerte Vielzahl von Elementen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten in ihrer Architektur bzw. im Architekturdekor aufweisen. Es handelt sich um die Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars von 1267–1269, den Mausoleumskomplex Sultan al-Manṣūr Qalāʾūns von 1284–1285, die Madrasa Sultan an-Nāṣir Muḥammads von 1295–1303 und den Mausoleumskomplex Sultan Ḥasans von 1356–1363. Sie sind bei weitem nicht die einzigen Bauten mit solchermaßen hybriden Stilelementen im mamlūkischen Kairo, doch bilden sie quasi die herausragenden Exponenten dieser besonderen architektonischen Richtung, deren Anfänge mit den Baḥrī-Mamlūken verbunden sind.

Christliches oder islamisches Formengut? Transkulturelle Überschneidungen

In nur zwei Jahren, von 1267 bis 1269, ließ Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars die erste neue Freitagsmoschee Kairos seit einem Jahrhundert errichten.[174] Nach dem Zeugnis al-Maqrīzīs war die Moschee bereits in Bau, als Baibars seinen Sieg gegen die Kreuzfahrer bei Jaffa errang. Aus der dortigen Zitadelle ließ er Holzbalken für die Kuppel und Marmor für den Miḥrāb zur Kairener Baustelle transportieren.[175] Hinsichtlich des quadratischen Grundplans mit drei vortretenden Portalen in der Mitte der Außenmauern und dem weitgehend auf die Portalbereiche beschränkten Fassadendekor mit muqarnasgekrönten Nischen und Medaillons folgt die Anlage älteren fāṭimidischen Beispielen

173 Die Betrachtung bezieht sich zum einen auf die Berücksichtigung der in der Einleitung festgehaltenen Funktionsweisen der Hybridisierung: Verschmelzung von differenten Elementen zu neuen Formen, Vermischen von immer schon Vermischtem, zeitliches und räumliches Palimpsest, semantische Verschiebungen, intentionale und nicht intentionale Prozesse etc. Zum anderen ist nicht auszuschließen, dass die behandelten Beispiele weitere Beiträge zur Operationalisierung liefern.

174 Zur Moschee Baibars' vgl. *Meinecke*, Mamlukische Architektur (1992); *Creswell*, Ayyūbids (1959), 143–154; *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 121–126.

175 Al-Maqrīzī, Kitāb al-mawāʿiẓ. Ed. *N.N.*, Bd. 2, 300.

Kairos. Auf syrische Traditionen verweisen hingegen die Glasmosaiken mit Bäumen und Pflanzen, die den Miḥrāb und die umgebende Wandfläche (Qibla-Wand) schmückten,[176] das zweifarbige Streifenmauerwerk (Ablaq) an den Seitenmauern der beiden Nebentore, das im 12. Jahrhundert von Damaskus nach Aleppo exportiert wurde und in Kairo erstmals an den Bauten Sultan Baibars auftaucht,[177] und die tiefen Portaljoche mit Kreuzgratgewölben und Knoten-Ornamenten an den Seitenwänden.[178]

Der Dekor der spitzbögigen Torbögen selbst besteht aus einem Kissenbogen am Haupttor, einem doppelten Zickzackbogen am Nordtor und einer Art Zackenbogen am Südtor (→ Abb. III.1a–c). Während der Zackenbogen an die islamische Architektur der Iberischen Halbinsel erinnert, scheinen die beiden anderen Dekorelemente Verbindungen zur levantinischen Kreuzfahrerarchitektur herzustellen. Zickzack- wie Kissenbogen sind vom sogenannten Baptisterium der Kreuzfahrer-Kathedrale von Giblet (Ǧubail, Libanon; vor 1170; → Abb. III.2) als plastischer Architekturdekor bekannt, der Kissenbogen auch etwa von der Grabeskirche (1160–1170) und der St. Annenkirche (1106–1142) in Jerusalem. Der Zickzackbogen taucht aber bereits im umayyadischen Quṣayr ʿAmra (8. Jahrhundert) als gemaltes Element auf,[179] während das älteste Beispiel eines Kissenbogens am fāṭimidischen Stadttor Kairos Bab al-Futuh aus dem späten 11. Jahrhundert existiert. Obwohl weitere Belege aus dem Zwischenzeitraum nicht erhalten sind, könnte die Kreuzfahrerarchitektur also hinsichtlich Zickzack- und Kissenbogen syrische Traditionen adaptiert haben. Nach der Rückeroberung Jerusalems 1187 spielt der Kissenbogen auch in der lokalen ayyūbidischen Architektur eine wichtigere Rolle (zum Beispiel 1193 an der Brunnenanlage am ḥaram aš-šarīf und an der Madrasa Afdaliya). Aber auch die normannische Architektur Englands und Süditaliens kennt den Zickzackbogen. In England datiert dieser Dekor an den Arkadenbögen der Kathedralen von Durham und Gloucester in die Zeit um 1100.[180] Ob das Motiv von dort in die Kreuzfahrerarchitektur der Levante exportiert wurde, ist aber fraglich. Zumindest hat Valentino Pace für die Beziehungen zwischen Süditalien und dem Heiligen Land im 12./13. Jahrhundert zeigen können, dass die süditalienische Skulptur von der Kreuzfahrerkunst beeinflusst wurde und nicht umgekehrt.[181]

176 Die Ausstattung des Qibla-Bereichs mit Glasmosaiken und polychromem Marmor (vermutlich unter anderem die von Maqrīzī erwähnten Spolien aus Jaffa) ist in einer Quelle des 17. Jahrhunderts überliefert; *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 124f. Glassmosaiken mit vegetabilen Motiven sind ein Charakteristikum der mamlūkischen Architektur zwischen 1260 und 1340. Technik und Bilderwelt gehen letztlich zurück auf die umayyadischen Mosaiken in Damaskus und auf dem Tempelberg und sind zeitlich verbunden mit der Restaurierung dieser Originale in den umayyadischen Monumenten. Vgl. dazu *Flood*, Umayyad Survivals (1997), 68.

177 *Creswell*, Ayyūbids (1959), 149; 158.

178 *Korn*, Moments (2006), 104f.

179 *Creswell*, Ikhshids (1978), 2.

180 Vgl. *Fernie*, Architecture (2000), 135–152.

181 *Pace*, Italy (1982).

Zur Bauzeit der Moschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars waren Zickzack- und Kissenbogen sowohl aus christlichen als auch aus muslimischen Gebäuden bekannt. Worauf nahm die Architektur des Sultans Bezug? Lorenz Korn meint, dass der Kissenbogen eine Anlehnung an das fāṭimidische Stadttor Bab al-Futuh gewesen sei, während der Zickzackbogen von den Mamlūken als ‚fränkisches' Element angesehen wurde und zusammen mit der ‚kriegerischen' Stifterinschrift[182] an der Rückwand des Portaljochs in Kairo auf die Kreuzfahrer anspielen sollte, über die bereits entscheidende Siege errungen waren, die aber immer noch Akkon, Tripolis und den Krak des Chevaliers besetzten. Der Zickzackbogen habe als Zeichen der Überlegenheit Baibars interpretiert werden können, in Analogie zu dem Gebrauch von Spolien als Zeichen des Sieges, wie jene Kreuzfahrer-Säulen und Kapitelle, die nach Saladins Sieg in islamische Gebäude in Jerusalem integriert wurden.[183] Auch Hana Taragan vollzieht hinsichtlich des 1274 von Baibars restaurierten Grabs von Abu Hurayra in Yavne (Palästina) diese Gleichsetzung von christlichem Architekturzitat und Spoliengebrauch als Trophäe – allerdings mit Bezug auf den Kissenbogen, nicht wie Korn für den Zickzackbogen.[184]

Eine bedeutsame Schwäche der Trophäen-Argumentation liegt darin, dass es sich hier eben nicht um Spolien handelt, sondern allenfalls um Zitate. Da aber unterschiedliche Vorlagen für diese potentiellen Zitate zur Verfügung gestanden haben (an islamischen wie christlichen Bauten), kann nicht ohne Weiteres auf eine bestimmte Motivation des Bauherrn geschlossen werden. Vermutlich wurden Kissen- und Zickzackbogen – ebenso wie die anderen ursprünglich syrischen Architekturelemente, die die Kreuzfahrer adaptiert hatten – von den Mamlūken nicht ganz eindeutig, zumindest nicht ausschließlich, als lateinisch-christliche Architektur wahrgenommen. Zu den älte-

182 Sie beginnt mit den Worten: „In the name of God, the compassionate, the merciful. O Lord, strengthen Islam and its armies, and help it to a victory after which there is no overcoming"; vgl. Répertoire. Ed. *Combe / Sauvaget / Wiet*, 110, Nr. 4563, hier zit. nach *Korn*, Moments (2006), 106.

183 Korn verweist besonders auf die umgedrehten Säulen am Miḥrāb ʿUmar in der al-Aqṣā Moschee mit Kapitellen, die als Basen dienen. Allerdings handelt es sich dabei nach *Flood*, Ambiguous Aesthetic (2009), 212, um das einzige Beispiel umgedrehter Kreuzfahrer-Spolien in ayyūbidischem Kontext. Zudem müssen solche ‚verkehrten' Verwendungen nicht zwangsläufig in pejorativer Absicht geschehen sein. Kapitelle als Basen kommen z. B. häufiger auch in Kreta im 15. Jahrhundert vor – an orthodoxen wie lateinischen Kirchen, unter anderem am orthodoxen Kloster Vrondissi und in zwei kleinen Franziskanerkirchen in Moroni und Chania. Es scheint sich eher um ein ästhetisches Phänomen zu handeln. So entspricht die hohe, profilierte Form der genuin islamischen Säulenbasen im 12./13. Jahrhundert häufig genau dem Umriss des zur Säule gehörigen Kapitells, sodass beide austauschbar erscheinen. Das westliche Prinzip, niedrigere Basis und höheren Kapitellkörper zu kombinieren, spielte hier offenbar keine Rolle.

184 Eine im frühen 12. Jahrhundert auf dem Hügel gegenüber dem Grab von Abu Huraira errichtete Kreuzfahrerkirche war ebenfalls mit einem Kissenbogen ausgestattet; *Taragan*, Historical Reference (2002), 31–34, bes. 33. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es sich bei dem Dekor des mittleren der drei von Baibars hinzugefügten Arkadenbögen eigentlich um eine Art Zahnschnittband handelt und nicht um einen Zickzackfries, wie Taragan schreibt (ebd., 31), oder einen Zackenfries, wie *Meinecke*, Mamlukische Architektur (1992), 36, ihn bezeichnet.

ren ‚muslimischen' Kissenbögen am Kairener Stadttor bliebe dabei anzumerken, dass armenische Christen als Architekten beim Bau der drei fāṭimidischen Stadttore überliefert sind und der Kissenbogen als eines ihrer charakteristischen Merkmale gilt.[185] Es wäre deshalb sinnvoll, den Zickzack- und den Kissenbogen in einem gemeinsamen Zusammenhang zu sehen, der christliche Kontexte des 11. bis 13. Jahrhunderts mitumfasst. Sie können als syrisch-palästinensisches Erbe angesehen werden, das mit byzantinischen und ostkirchlichen Motiven und seit dem 12. Jahrhundert zusätzlich mit Kreuzfahrerelementen durchsetzt war. Die transkulturellen Übereinstimmungen in Erscheinungsbild und Verwendungsweise erschwerten wohl schon zu Baibars' Zeiten eine historische bzw. kulturelle Zuordnung der einzelnen Elemente.[186]

Eine solche Amalgamierung von kulturellen Traditionen, die im gemischten Erscheinungsbild wie auch hinsichtlich ihrer Entwicklung nicht mehr ‚sauber' von einander getrennt werden können, ist typisch für hybride Situationen und Formen. Man könnte in diesem Zusammenhang von einer Vermischung von immer schon Vermischtem sprechen. Analytisch gewinnbringender erscheint es, die (potentielle) semantische Polyvalenz, die sich in oben behandeltem Beispiel zeigt, in den Blick zu nehmen. Zu dem Zeitpunkt, als Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars den Zickzack- und den Kissenbogen an seinem Moscheebau anbringen ließ, waren diese Dekorelemente aus unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen bekannt. Mehrere semantische Bezüge – ob vom Architekten und Bauherrn beabsichtigt oder nicht – waren theoretisch möglich, ohne dass eine semantische Verschiebung stattfinden musste. (Der Kissenbogen konnte die Assoziation an das alte Kairener Stadttor oder an ein Kreuzfahrerportal hervorrufen.) Die Mehrdeutigkeit hybrider Formen erleichterte und erweiterte ihre Anwendung. Sie beeinflusst aber auch die heutige wissenschaftliche Deutung, die hinsichtlich des Motivationsrahmens des Bauherrn mehrere Möglichkeiten berücksichtigen muss. Baibars und sein Architekt können Kissen- und Zickzackbogen sowohl aus der fāṭimidischen und ayyūbidischen Tradition Ägyptens und Syriens als auch von Kreuzfahrermonumenten gekannt und als kulturelle Signifikatoren für die eine oder die andere, vielleicht auch für beide Traditionen eingesetzt haben. Die betreffenden Bogenrahmungen können aber auch als geläufige Dekorformen des levantinischen Raums im 13. Jahrhundert gewählt worden sein, ohne dass ihre kulturelle Herkunft bekannt war bzw. eine signifikante Rolle gespielt hätte.

185 Vgl. *Creswell*, Ikhshids (1978), 162f.; 207–216; *Behrens-Abouseif*, Islamic Architecture (1989) 67–72; *Hunt*, Churches (1996), 48f.

186 Die Fassade der al-Aqṣā-Moschee von Damaskus, in der ‚fränkische' und ayyūbidische Teile kaum voneinander zu unterscheiden sind, ist als ein weiteres Beispiel dafür angeführt worden, „wie nah sich die Architekturstile der Kreuzfahrer und ihrer muslimischen Gegner zeitweise kamen"; *Korn*, Wechselwirkungen (2005), 236. Vgl. auch *Flood*, Ambiguous Aesthetic (2009), 214, und *Burgoyne*, Mamluk Jerusalem (1987), 48, zu den Schwierigkeiten, in situ befindliches Kreuzfahrermaterial von sekundär verwendetem zu unterscheiden, da oftmals die Anwendungsweise in beiden Zusammenhängen identisch war.

Exotismus, Historismus, Eklektizismus? Ambivalenz und Polyvalenz transkultureller Referenzen

In noch weit größerem Umfang lässt sich das Phänomen der mamlūkischen Verwendung von Architekturzitaten am Mausoleum Qalāʾūns beobachten. Sultan al-Manṣūr Qalāʾūn (1279–1290) wagte es als erster Sultan, ein Mausoleum für sich selbst im Herzen der Stadt zu bauen,[187] und ließ 1284–1285 in nur dreizehn Monaten einen der bemerkenswertesten und aufwändigsten Baukomplexe des mittelalterlichen Ägypten errichten.[188] Die Architektur seines Mausoleums-Madrasa-Hospital-Komplexes setzte neue Maßstäbe in der gezielten Gestaltung urbaner Räume und brachte im Dekor ein besonders hohes Maß an Anleihen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten ins Spiel.

Ganz außergewöhnlich ist die Gestaltung der Fassade, die durch eine Folge hoher Spitzbogennischen mit dreiteiligen Fenstern spätromanischen Aussehens gegliedert ist (→ Abb. III.3). Die Fenster bestehen aus zwei Rundbogenöffnungen mit Mittelsäule und zentralem Okulus im spitzbogigen Mauerwerksfeld über den beiden Bahnen. Das Motiv ist hauptsächlich aus der normannischen Architektur Siziliens bekannt, wo es in fast identischer Form am Campanile von Monreale (1172–1276; → Abb. III.4) vorkommt und noch des Öfteren in etwas abgeänderter Form, zum Beispiel mit geschlossenem Okulus und zusätzlichem Kissenbogen am Campanile der Martorana in Palermo (1143–1151).[189] Letztere war eine Stiftung des orthodoxen Syrers Georg von Antiochien, Großadmiral Rogers II., der zuvor als Finanzfachmann in Diensten diverser syrischer Herren sowie des ziridischen Herrschers von Mahdia gestanden hatte und ab den 1120er Jahren für Roger II. unter anderem eine diplomatische und/oder merkantile

187 Der Bau eines Mausoleums, das nicht für einen Heiligen, sondern einen ‚Normalsterblichen' gedacht war, wurde unter islamischen Gelehrten äußerst kontrovers behandelt. Auf jeden Fall sollte der Begräbnisbau auf eigenem Land des Stifters errichtet werden und nicht aus einem *waqf* stammen. Das hätte aber oft eine zentrale städtische Lage ausgeschlossen, die die Mamlūken-Sultane offensichtlich aus Gründen der aristokratischen Selbstdarstellung für ihre Mausoleen wünschten. Sie stifteten daher durch *waqf*-Besitz gesicherte Moscheen, in die sie ihr Mausoleum integrierten. Vgl. *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 18. Zum islamischen Stiftungswesen vgl. *Pahlitzsch*, Memoria (2005).

188 Zum Bau vgl. *Creswell*, Ayyūbids (1959), 190–212; *Meinecke,* Mamlukische Architektur (1992), 44–46; *Ders.*, Mausoleum (1971).

189 *Creswell*, Ayyūbids (1959), 180f., ging aufgrund der Analogien zu Monreale davon aus, dass die Architektur Qalāʾūns von der normannischen Architektur Siziliens inspiriert wurde, während *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 138, annimmt, dass die normannischen Elemente über Kreuzfahrer-Baumeister nach Kairo gekommen sind, da die Kreuzfahrerarchitektur fortentwickelte Formen der fraglichen Fenster aufweise. Allerdings ist es alles andere als sicher, dass die elaborierten gotischen Dreipassfenster der Kreuzfahrer auf romanische Vorgänger aus Süditalien zurückgehen. Der Einsatz gefangener Kreuzfahrer bei Bauarbeiten in Damaskus 1260/1261 ist durch Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir überliefert; vgl. *Meinecke*, Mamlukische Architektur (1992), 25 mit Anm. 51. Doch schließt *Korn*, Moments (2006), 107, wohl zu Recht aus, dass die außergewöhnliche Fassadengestaltung in Kairo auf die Mitarbeit von lateinischen Handwerkern zurückgeht, da es sich dabei um eine bewusste Entscheidung des planenden Architekten gehandelt haben muss.

Mission nach Ägypten leitete.[190] Möglicherweise brachte Georg von Antiochien die Anregung für das Fenstermotiv aus der Levante mit nach Palermo, das damals freilich bereits zahlreiche Elemente aus dem fāṭimidischen Kunstbereich aufgenommen hatte.[191]

Diese spezielle Fensterform, die Qalāʾūn 1285 an seinem Mausoleum und bereits ein Jahr zuvor an dem Mausoleums-Madrasa-Komplex für seine Frau Fāṭima Khatum (Umm aṣ-Ṣāliḥ ʿAlī) ausführen ließ,[192] scheint allerdings in der islamischen Architektur der Levante bis dahin weitgehend unüblich gewesen zu sein. Doch könnte dieser Eindruck auch einer Überlieferungslücke geschuldet sein. Zumindest war das Motiv nicht gänzlich unbekannt: Am östlichen Minarett der Großen Moschee von Damaskus waren (vermutlich) 1249 schon ganz ähnliche Fenster eingebaut worden (→ Abb. III.5). So lässt sich vermuten, dass die Anregung zu dieser Formgebung in Kairo – wie viele andere mamlūkische Dekorentwicklungen – aus dem syrischen Bereich bzw. hier genauer aus der Restaurierungstätigkeit mamlūkischer Handwerker in den ehemaligen Kreuzfahrergebieten erwachsen sein könnte. Der mutmaßliche Motivtransfer von Syrien nach Sizilien in der Mitte des 12. Jahrhunderts würde sich in diesen Zusammenhang fügen. Möglich wäre auch, dass bei den mamlūkischen Restaurierungen in Damaskus Formengut aus der Kreuzfahrer- oder der syrisch-christlichen Architektur übernommen wurden. Das Fenstermotiv am Minarett der Großen Moschee präsentierte sich in dem Fall als ein weiterer Beleg dafür, dass eine gewisse unprätentiöse Vermischung christlichen und islamischen Formenguts in der Levante üblich war. Dann wäre die Fensterform freilich bei der Verwendung am Qalāʾūn-Komplex – zumindest den Baufachleuten – nicht mehr ganz so exotisch erschienen. In dessen Nachfolge wird das Motiv auf jeden Fall als eines der erfolgreichsten neuen Dekorelemente in der Kairener Architektur vielfach rezipiert.[193]

Die außergewöhnliche Fensterform und Fassadengestaltung am Qalāʾūn-Komplex werden flankiert von zahlreichen architektonischen Referenzen an die frühen islamischen Monumente in Damaskus und Jerusalem[194] und von unterschiedlichen kultu-

190 Vgl. *Boase*, Ecclesiastical Art (1977), 81; *Delle Donne*, Art. Giorgio d'Antiochia (2009).

191 *Brentjes*, Mittelasiatische Motive (1999), bes. 72f., beschreibt starke Einflüsse aus dem seldschukischen Zentralasien in Palermo, für die er eine Vermittlung über die türkischen Militärsklaven am fāṭimidischen Kalifenhof vermutet.

192 Vgl. *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 129.

193 Zum Beispiel am Minarett des Doppelmausoleums von Emir Sanǧar al-Ǧaulī (1303–1304), an der Moschee von Sitt Miska/Ḥadaq (1339–1340), an der Madrasa Ṣirghatmishs (1356), am Sultan Ḥasan-Komplex (1357–1364), am Portal des Umm al-Sultan Shaʿban-Mausoleumskomplexes (1368–1369) und an der Madrasa Emir Uljāy al-Yūsufīs (1373). Bereits 1289, vier Jahre nach dem Bau von Qalāʾūns Mausoleumskomplex, erhielt auch das Minarett Bāb al-Ġawānima an der Jerusalemer Tempelberg-Mauer entsprechende Fenster.

194 *Flood*, Umayyad Survivals (1997), kann u. a. plausibel machen, dass der marmorne Weinrankenfries eine Kopie des berühmten, 1893 in einem Brand verloren gegangenen Frieses an der Qibla-Wand der Großen Moschee von Damaskus ist und der Miḥrāb des Mausoleums nach dem Modell der Gebetsnische in derselben Moschee gestaltet wurde. Auf den Felsendom verweist auch das Oktagon, das im Grundplan durch die Pfeiler- und Säulenstellung der Mausoleumskuppel angezeigt wird. *Korn*, Moments (2006), 108, unterstützt Floods Beobachtungen mit

rellen Anspielungen im Dekor. Am Minarett des Mausoleumskomplexes fallen andalusisch wirkende Hufeisenbögen und – am obersten, 1303 unter an-Nāṣir Muḥammad nach einem Erdbeben erneuerten Absatz[195] – Blendarkaden mit ineinander verschlungenen Kreuzbögen auf. Natürlich lassen sich diese Architekturzitate oder -kopien nicht als Siegestrophäen deuten. Sie sind wohl auch nicht mit der Anwesenheit (nach der ‚Reconquista' geflohener) westislamischer Künstler zu erklären – dazu sind Kopiecharakter und Kopiequalität nicht ausgeprägt genug. Eher scheinen sie eine allgemeine Anspielung auf die „ferne Welt von al-Andalus" zu sein.[196]

Lorenz Korn hebt auch die an altägyptische Architektur angelehnte Form des obersten Kranzgesimses des Minaretts hervor und interpretiert ihre Verwendung eher als Einreihung in die Linie potenter ägyptischer Architekturstifter seit den Pharaonen denn als triumphale Aneignung von Spolien jenes überwundenen Reiches ungläubiger Tyrannen.[197] Während Korn dazu tendiert, die Fensterformen an der Mausoleums-Madrasa-Fassade als ein weiteres Beispiel von Aneignung christlichen Formenguts durch die siegreichen Mamlūken zu deuten, die dadurch ihre Überlegenheit über die fast vernichteten Franken ausdrückten,[198] betont er hier zu Recht die Ambivalenz zwischen der Bewunderung der Mamlūken für ihre großen regionalen Vorgänger und deren Ablehnung als ungläubige Widersacher des Monotheismus – eine Ambivalenz, die sich auch in dem Interesse der Mamlūken an den Pyramiden und anderen Monumenten der Pharaonenzeit äußerte.

Ein ambivalentes Verhältnis bestand auch zur Kreuzfahrerarchitektur, deren Ästhetik die Mamlūken offensichtlich in gewissem Maß teilten – wohl nicht zuletzt deshalb, weil die Kreuzfahrer „die syrische Hausteinbauweise nicht nur in einzelnen Motiven, sondern mit ihrem ganzen Habitus für (ihre) (…) Bautypen adaptierten",[199] ihr architektonisches Formengut also (zum Teil) aus denselben Quellen gespeist wurde wie das Formengut der (unter anderem) an Syrien orientierten Mamlūkenarchitektur. Auch

einem Quellenzitat, in dem deutliche Bezüge zwischen Qalā'ūns Mausoleum und der al-Aqṣā-Moschee sowie der Großen Moschee von Damaskus hergestellt werden. Vgl. auch *Berchem*, Matériaux (1927), 301.

195 Vgl. *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 135.

196 *Korn*, Moments (2006), 110 (eigene Übers.). Die von Korn angeführte al-Andalus-Nostalgie ist allerdings nicht belegbar, da die viel jüngere ‚lamentierende' arabische Literatur (nach dem Verlust von Granada 1492) für die Zeit Qalā'ūns nicht relevant ist. Die Literaturbeispiele des (frühen) 13. Jahrhundert stellen anscheinend nicht die „irretrievably lost (…) remote world of al-Andalus" (ebd.) in den Vordergrund, sondern beschreiben die Glorie des umayyadischen al-Andalus. Sie unterstützen somit eher die Deutung der andalusischen Dekorelemente als ein weiteres Element islamischer kultureller Identität, das die Mamlūken adaptierten.

197 *Korn*, Moments (2006), 108f.

198 *Korn*, Moments (2006), 107. Obwohl er einräumt, dass Qalā'ūns militärische Erfolge erst nach dem Bau des Mausoleums einsetzten, nimmt er an, dass dieser sich als Haupt eines erfolgreichen *ǧihād* ansah und Dekor-Motive aus der Architektur des christlichen Gegners übernahm, quasi um damit die Eroberung der letzten besetzten Gebiete der Levante symbolisch vorwegzunehmen.

199 *Korn*, Wechselwirkungen (2005), 236.

die Reminiszenzen an die andalusische Architektur konnte sowohl positiv als Bezug auf einen glorreichen Bestandteil islamischer Kultur gesehen werden oder eher negativ als Erinnerung an verlorene islamische Lebensräume. Die Anknüpfung an eine ‚große Vergangenheit' der Umayyaden wiederum war von Interesse aufgrund der Übertragung zentraler religiöser Wertigkeiten aus Damaskus und Jerusalem nach Kairo, während eine symbolische Erhöhung der Vorgängerdynastie nicht per se beabsichtigt war zu einer Zeit, da umayyadische politische Gegner immer noch still gehalten werden mussten. Ähnlich verhielten sich die Mamlūken mit der Behandlung des ehemaligen Bagdader Kalifen in Kairo, dem sie symbolische Anerkennung zugestanden, politische Rechte und soziale wie materielle Integration aber versagten. Es war ein geschicktes taktisches Spiel mit Ambivalenzen, vielleicht aber auch ein eher selbstverständlicher (sich in ihrer politischen Lage ‚von selbst' ergebender) Umgang mit den komplexen kulturellen und politischen Bedingungen ihres Herrschaftsgebietes.

Triumphale Gesten oder Zeichen ästhetischer Wertschätzung? Integration von ‚fremd' und ‚eigen'

Das gotische Portal der sogenannten Madrasa an-Nāṣir Muḥammads ist das vermutlich bekannteste Beispiel für Spoliengebrauch an Mamlūkenbauwerken und wird in den meisten Veröffentlichungen als Trophäe und Denkmal des Sieges über die Kreuzfahrer bezeichnet, so in jüngerer Zeit etwa von Doris Behrens-Abouseif und Wolfgang Mayer.[200] Auch Lorenz Korn spricht von einem Siegeszeichen und einem Gestus des Triumphes und Lucy-Anne Hunt nimmt unter anderem eine demonstrative Disposition des Portals als Kriegsbeute an.[201] Der Mausoleums-Madrasa-Komplex wurde von Sultan al-ʿĀdil Kitbuġā in dessen Interimsherrschaft (1294–1296) gestiftet und zum größten Teil auch bis 1296 errichtet, während Sultan an-Nāṣir Muḥammad nach seiner Rückkehr an die Macht für den Bauabschluss (1303) sorgte. Die schmale Fassade präsentiert drei schmale Nischen mit Muqarnas-Abschluss, ein Stifterinschriftenband und ein gotisches Stufenportal mit eingestellten Säulen, Knospenkapitellen und einem Dreipass mit Okulus im Bogenfeld (→ Abb. III.6). Über die Geschichte des Portals existieren in der Forschung mehrere leicht voneinander abweichende, vor allem aber zumeist verkürzte Versionen, die eine direkte Überführung dieses Bauteils aus einer Kirche der 1291 eroberten Stadt Akkon an die Sultans-Madrasa im Zentrum Kairos angeben. Nach Informationen al-Maqrīzīs jedoch wurde das Portal während Sultan al-Ašraf Ḫalīls Eroberung Akkons durch Sanǧar al-Shujāʿī beschafft und nach Kairo gebracht, wo er es zunächst in seinem Privathaus einbauen (oder einlagern) ließ.[202] Erst nachdem al-ʿĀdil Kitbuġā die Sultanswürde errungen hatte, eignete er sich mit dem

200 *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 153; *Mayer*, Madrasa (2007), 98f.

201 *Korn*, Wechselwirkungen (2005), 234; *Hunt*, Churches (1996), 45.

202 Al-Maqrīzī, Kitāb al-mawāʿiẓ. Ed. *N.N.*, Bd. 2, 382; vgl. zur Textstelle *Creswell*, Ayyūbids (1959), 234f.

Haus seines ehemaligen Konkurrenten auch das Portal an und ließ es für den Neubau seiner Madrasa verwenden.[203] Die Kriegsbeute war also nicht von Beginn an oder per se als öffentlich wirksame Spolie, als ‚Propagandaarchitektur' im Sinne einer triumphalen Geste vorgesehen. Zudem hatte Kitbuġā, der die Spolie schließlich an einem öffentlichen Ort einsetzte, nicht an der Eroberung Akkons teilgenommen.

Lorenz Korn hält „die Bedeutung des Spoliengebrauchs als Siegeszeichen" angesichts des Akkon-Portals an der Madrasa an-Nāṣir Muḥammads für „besonders handgreiflich".[204] Warum sollte aber die Verwendung dieses Portals sicherer als ‚Gestus des Triumphes' zu deuten sein als die Verwendung anderer Kreuzfahrer-Spolien wie etwa Säulen und Fries(fragment)e? Es ist vielleicht die Verbindung mit dem für die lateinische Christenheit so besonders bedeutenden ‚Fall von Akkon', die zu solcher Gewissheit anregt. Vermutlich legt zudem die Größe und exponierte Position dieses Architekturelements – also seine Augenfälligkeit im Kairener Stadtbild – eine solche Assoziation nahe. Es ist aber nicht gesagt, dass diese Assoziation westlicher Kunsthistoriker auch für die Mamlūken nahegelegen hat. Darauf weist schon die Tatsache hin, dass die Spolie zunächst einige Jahre abseits öffentlicher Zurschaustellung genutzt wurde.

Zudem wird in der bekannten Beschreibung des Akkon-Portals durch den mamlūkischen Historiker al-Maqrīzī in keiner Weise auf einen Sieg der Mamlūken über die Kreuzfahrer angespielt. Er schrieb in seinem 1415–1422 entstandenen ‚Ḫiṭaṭ', das Portal sei „eines der großartigsten Werke, die je von Menschen gemacht wurden, denn es ist aus weißem Marmor, von wunderbarer Form und von der höchsten handwerklichen Qualität."[205] Wenn Doris Behrens-Abouseif sich fragt, ob diese Bewunderung (angesichts der wahrlich großartigen Portale islamischer Architektur in Kairo) nicht eher der symbolischen Signifikanz des Portals oder seinem exotischen Charakter geschuldet war,[206] dann übersieht sie, dass al-Maqrīzīs Urteil mit der allgemeinen mamlūkischen Wertschätzung jeglicher Marmorarbeiten sowie überhaupt von Qualitätsarbeit in Architektur und Dekortechnik übereinstimmt. So sind zum Beispiel diverse Gedichte von anonymen Kairenern des 14. Jahrhunderts überliefert, in denen visuelle Eindrücke und Assoziationen von Bauarbeiten und besonderen (hauptsächlich Marmor-)Details besungen werden.[207] Zu Recht sieht deshalb meines Erachtens Lucy-Anne Hunt in der zitierten Passage von al-Maqrīzī und in der Wiederverwendung des Akkonportals einen Beleg für „an overlap of taste between Christians and Muslims and

203 Al-ʿĀdil Kitbuġā und Sanjar al-Shujāʿī waren als Vizesultan und Wesir des minderjährigen Sultans an-Nāṣir Muḥammad die eigentlichen Regenten während dessen erster Herrschaft. Kitbuġā besiegte al-Shujāʿī 1294 und ließ sich zum Sultan ausrufen, wurde aber selber bereits zwei Jahre später von seinem Emir Ḥussām ad-Dīn Lāǧīn gestürzt. Nach dessen Ermordung 1299 wurde erneut an-Nāṣir Muḥammad als Sultan eingesetzt.

204 *Korn*, Wechselwirkungen (2005), 234.

205 Al-Maqrīzī, Kitāb al-mawāʿiẓ. Ed. *N.N.*, Bd. 2, 382.

206 *Behrens-Abouseif*, Cairo (2007), 154.

207 Vgl. *Asfour*, Learning (2000), 235; 253.

a common respect for building materials."[208] Auch Lorenz Korn räumt ein, dass die Verwendung der Spolie an prominenter Stelle eine gewisse Wertschätzung signalisiere.[209] Freilich ist nicht auszuschließen, dass in der Motivationslage des Bauherrn die Wertschätzung des Objekts und die propagandistische Absicht der Siegesdemonstration Hand in Hand gingen. Spätestens zwei Generationen später war jedoch in der Wirkung offensichtlich nur noch der erste der beiden Aspekte – die von al-Maqrīzī belegte ästhetisch-materielle Bewunderung – übrig geblieben.

Ähnliches hat Barry Flood für die zahlreichen Kreuzfahrerspolien des ayyūbidenzeitlichen Jerusalems festgestellt.[210] So äußerten sich in der Verwendung ‚christlicher' Säulen, Ciborien oder Altarplatten beim Bau von Miḥrābs und anderen muslimischen Baustrukturen möglicherweise polemische und triumphalistische Konnotationen. Ihre fortgesetzte Existenz an zentralen Orten übertrug und verbreitete aber sodann auch visuelle Muster und ästhetische Werte der angeeigneten Kulturelemente. (Bauwerke repräsentieren nicht nur Sinn; Architektur produziert auch Sinn.[211]) Besonders intensiv konnte eine solche ‚neue' Ästhetik wirken, wenn ein Spoliengebrauch in größerem Umfang geschah und die Wahrnehmung einer ganzen Umgebung mitprägte, wie zum Beispiel die zahlreichen Kreuzfahrer-Säulen als Portalrahmungen auf dem Jerusalemer Tempelberg. Bezeichnenderweise haben die potentiellen polemischen Konnationen der Spolienverwendung mit Trophäen-charakter aus der Ayyūbidenzeit in Jerusalem nicht lange überlebt. Denn mamlūkenzeitliche Beschreibungen Jerusalems erwähnen zwar wiederverwendete Kreuzfahrerskulptur, aber eben nicht als Kreuzfahrerprodukte, und sie beschreiben diese Spolien auch nicht als Trophäen, preisen aber ihre besondere Qualität und Ästhetik. Die Ambivalenz zwischen ‚christlicher Ästhetik' und islamischer Aneignung wich somit einem neuen Formverständnis, einer neuen ‚integrierten' Auffassung von der nunmehr ganzheitlichen ‚eigenen' Ästhetik der betreffenden Bauelemente.

In diesem Zusammenhang scheint der Begriff Hybridisierung als Bezeichnung eines komplexen gesellschaftlichen Prozesses besonders angebracht. Er bedeutet hier einerseits, dass durch die permanente zentrale Exposition zunächst als ‚fremd' definierter Elemente innerhalb ‚eigener' Strukturen auf die Dauer die Fremdheit nicht mehr wahrgenommen oder vielleicht gar nicht mehr erkannt wurde. Andererseits basiert diese Funktionsweise der Hybridisierung auf der Grundlage, dass gemeinsame oder sich überschneidende Traditionsstränge existierten, die eine produktive Ambivalenz und mehr oder weniger bewusste Übereinstimmungen in ästhetischen Fragen ermöglichten.

Eine Übereinstimmung in Geschmacksfragen muss im Fall des Akkon-Portals zumindest ergänzend angenommen werden, da die Verwendung einer ästhetisch nicht anerkannten oder gar abstoßenden Spolie an so prominenter Stelle – auch als Symbol eigener Überlegenheit – doch sehr unwahrscheinlich wäre. Im Hinblick auf solche sich

208 *Hunt*, Churches (1996), 45.
209 *Korn*, Wechselwirkungen (2005), 234.
210 *Flood*, Ambiguous Aesthetic (2009), bes. 206–208; 213.
211 Vgl. zu diesem Thema *Freigang*, Französische und deutsche Hochgotik (2008).

überschneidende Traditionslinien islamischen und christlichen Formenguts der Levante, wie sie schon am Beispiel der Fenster des Qalā'ūn-Komplexes thematisiert wurden, kann zur Erklärung der von al-Maqrīzī überlieferten ästhetischen Anziehungskraft des Portals zum Beispiel auf das Motiv des Dreipasses verwiesen werden.

Ein Jahr nach Fertigstellung der Madrasa an-Nāṣir Muḥammads entstand am Minarett des Doppelmausoleums von Emir Sanǧar al-Ǧaulī (1303–1304) ein Portal mit ganz ähnlichem Dreipass und zentralem Okulus (→ Abb. III.7), und an einem späteren Bau an-Nāṣir Muḥammads, der Moschee, die er 1335 in der Zitadelle von Kairo errichten ließ, findet sich ein Spitzbogen-Portal, das von einer Nische mit einem entsprechenden gotischen Dreipass eingerahmt wird. Diese damals offenbar recht beliebten Dreipassbögen müssen der mamlūkischen Architektur-Ästhetik sehr entgegengekommen sein,[212] ähneln sie doch den Bogenfeldern aus Profilbändern und den Bogennischen, die sich bereits an Fassaden bedeutender islamischer Bauten des 11. Jahrhunderts in Aleppo und Damaskus finden.[213] Diese Werke wiederum, wie etwa das Minarett (1091–1094) der umayyadischen Moschee von Aleppo (→ Abb. III.8), waren stilbildend für die Architektur der Kreuzfahrer im Heiligen Land gewesen und etwa gleichzeitig, Ende des 11. Jahrhunderts, waren Dekorelemente der syrischen Hausteinarchitektur auch in Kairo, zum Beispiel beim Bau der Stadttore, übernommen worden.[214] An den Zitadellen von Damaskus und Busrâ hatte der ayyūbidische Sultan al-Malik al-ʿĀdil 1215 und 1216–1218 Tore und Fenster mit Dreipassbögen einfügen lassen. Somit mussten also die Mamlūken in dem Kreuzfahrer-Portal mit seinem Dreipass aus Profilbändern nicht zwingend das ‚Fremde' sehen, sondern konnten durchaus in ihm ‚Eigenes' entdeckt haben.

Hybridisierung in der mamlūkischen Architektur – ästhetische, legitimatorische, habituelle Kontexte

Alle Spolien, Architekturkopien, stilistischen Zitate oder transkulturellen Anleihen an den Bauten der Baḥrī-Mamlūken-Sultane existieren nicht als symbolbeladene Einzelwerke, sondern sind jeweils in ein System oder eine Ansammlung von diversen Architektur- und Dekorelementen aus unterschiedlichen kulturellen und zeitlichen Kontexten eingebettet. Besonders auffällig ist die kulturelle Mischung von Dekorelementen am Mausoleums-

212 Nach *Edwards / Edwards*, Evolution (1999), entwickelte sich der islamische Dreipassbogen seit dem späten 10./frühen 11. Jahrhundert vor allem im Iran unter seldschukischer Ägide als ein funktionales Element der Konchenzone, die von der quadratischen Basis eines Gebäudes zur runden Kuppel überleitet. Im 13. Jahrhundert kommt er auch als Portalrahmen im seldschukischen Anatolien und ilkhanidischen Iran vor. Seine Hauptverbreitung scheint er später in Ägypten gehabt zu haben. Camilla und David Edwards erwähnen allerdings weder die ayyūbidischen Fassadendekore Syriens noch die mamlūkischen Portale des 13. und 14. Jahrhunderts in Kairo, sondern beachten nur die Kairener Entwicklung der späten Mamlūkenzeit.

213 Bekannte Beispiele sind etwa das Mausoleum des Ḫairbak (11. Jh.) und das Minarett (1091–1094) der Großen Moschee in Aleppo.

214 *Korn*, Wechselwirkungen (2005), 228.

komplex Sultan an-Nāṣir Ḥasans von 1356–1363.[215] Im Portalbereich sind christliche Spolien – eingestellte Pfeiler mit gotischem Reliefdekor und Kapitellen mit horizontalem Zickzackmuster[216] – kombiniert mit einer Komposition der verschiedensten im 14. Jahrhundert in Kairo vertretenen, unter anderem ilkhanidisch inspirierten Relief-Medallions,[217] einem ayyūbidischen Hexagramme-Band sowie einem floralen Reliefband mit Päonien, Lotusblumen und Chrysantemen, das dem Dekor chinesischen Porzellans nachgebildet ist (→ Abb. III.9).[218] Desweiteren finden sich am und im Bau seldschukische Architekturelemente, Kopien der ‚spätromanischen' Fenster des Qalā'ūn-Komplexes, syrische Marmoreinlegearbeiten und ein archaisierendes monumentales Inschriftenband in kūfischer Schrift.

Solche Rahmenbedingungen lassen einerseits wesentlich komplexere semantische Bezüge als allein triumphalistische Gesten gegenüber unterlegenen Gegnern vermuten. Andererseits sei vor einer Überschätzung des semantischen Potentials gewarnt. Die Sekundärverwendung von Baumaterial und der Einsatz von Spolien waren so allgemein üblich, dass eine selektive Interpretation herausgehobener Einzelstücke Überbewertungen riskiert. Baumaterialien wurden in großem Umfang durch Abriss oder Plünderung älterer Strukturen erworben und gehortet.[219] Dabei handelte es sich nur zum

215 Zum Bauwerk vgl. jetzt die gründliche Dissertation von *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008).

216 Der Dekor der rechten Säule zeigt auf einer Seite Architekturszenen: drei annähernd identische gotische Spitzbögen auf zwei langgezogenen Säulen und darüber jeweils eine Gebäudedarstellung. Das zentrale Feld enthält ein Gebäude mit großer Kuppel und abgestuftem Tambour sowie einem Eingang mit Tympanon, das eine Darstellung der Grabeskirche in Jerusalem oder eine Adaption des Felsendoms sein könnte. Unten ist ein schmales Gebäude mit Satteldach und Spitzgibel wiedergegeben, das als westlicher Bautypus angesprochen wird. Vgl. *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008), 81f. Herkunft und Datierung der Pfeiler sind ungeklärt. *Jacoby*, Crusader Sculpture (1982), nimmt eine Verbindung zur Werkstatt auf dem Jerusalemer Tempelberg an, während *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008), 82, die armenische Kirche von Aḍana im 1360 eroberten Kilikien als Herkunftsort vorschlägt.

217 *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008), 75–77. Die Vielfalt der Variationen dieses traditionellen Koran-Motivs und ihre Verteilung über die Portalwände erinnert ebenso wie die Bandbreite der kulturellen Kontexte, aus denen die Einzelelemente des Portaldekors stammen, an die Vorgehensweise des Samplings, das nach *Bronfen / Marius*, Hybride Kulturen (1997), 14, Hybridisierungen kennzeichnet.

218 Chinesisches Porzellan wurde im 14. Jahrhundert zum Teil sogar eigens für den mediterranen Markt hergestellt und ist in Kairo neben chinesischen Textilien und Lackwaren als populäre Luxusware belegt. *Carswell*, Blue & White (2000), 35–58; *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008), 79f. Die chinesischen Luxusgüter sind aus diversen Chroniken bekannt, die die Inventarlisten konfiszierter Güter von in Ungnade gefallenen Emiren und Wesiren wiedergeben.

219 Die Mamlūkensultane und ihre Emire sammelten wiederverwertbare Baumaterialien in privaten Lagern, und auch das Bauamt (*dār al-ʿamā'ir*), das an-Nāṣir Muḥammad eingerichtet hatte, verfügte über eigene Lagerkapazitäten. Aus den Sammellagern von Spolien wurden auch Bestände an befreundete Bauherren weitergegeben. So bekam Alṭun Bughā al-Māridānī 1340 für seinen Moscheebau von Sultan an-Nāṣir Muḥammad Marmor geschenkt, darunter offensichtlich die reliefierten Marmorfragmente des Miḥrāb, die ursprünglich aus einem Kreuzfahrerbau stammen.

geringsten Teil um eroberte Kreuzfahrerkirchen, sondern vielmehr um die Bauten fāṭimidischer und mamlūkischer Vorgänger des jeweiligen Bauherrn sowie um altägyptische und antike Gebäude.[220] Michael Greenhalgh, der die Wiederverwendung von Marmor im gesamten mittelalterlichen Mittelmeerraum untersucht hat, nennt diese typisch islamische Vorgehensweise der Plünderung von Vorgängerbesitztümern „dynastic looting".[221]

Es scheint so, als hätten die Baḥrī-Mamlūken-Sultane bei ihren repräsentativen Memorialbauten außergewöhnliche Dekorelemente und eventuell ungewöhnliche Fachkräfte, sicher aber außerordentliche Qualität bevorzugt. Das mutmaßliche Bedürfnis der traditions- und gewissermaßen nachkommenlosen Mamlūken, ihr persönliches (nicht dynastisches) Prestige in Bezug zu traditionellen lokalen Hierarchien zu setzen, ihre religiösen, sozialen und politischen Stifter- bzw. Bauherrenqualitäten, die ja Bestandteil ihrer Herrschaftslegitimation waren, immer wieder neu visuell eindrücklich zu präsentieren, könnte zu dem beobachtbaren architektonischen Eklektizismus geführt haben. In dieser Hinsicht hätten die mamlūkischen Sultane, Emire und Wesire aus weitgehend unreflektierter ästhetischer und sozioökonomischer Motivation – gewissermaßen im Rahmen eines ihrer besonderen Situation angepassten Habitus[222] – zur Hybridisierung der architektonischen Formen in Kairo beigetragen. Vorstellbar wäre auch, dass das Interesse der Machtelite, in ihrer repräsentativen Memorialarchitektur einen visuellen Ausdruck der kulturellen Potenzen ihres gesamten Herrschaftsbereichs zu geben bzw. sich selbst mittels ihrer Architektur zu der kulturellen Vielfalt der Gesellschaft, über die sie herrschten, in Bezug zu setzen, zu den beschriebenen hybriden Bauten und Hybridisierungen architektonischer Formen in Ägypten führte.[223]

Vgl. *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008), 82, mit Nachweisen. Baibars al-Ǧāšankīr (1309–1310) wiederum hat es nach al-Maqrīzīs Darstellung gänzlich vermieden, neues Baumaterial anzuschaffen.Vielmehr kaufte er mehrere Paläste zum Abriss und ließ eine ganze Höhle voller alter Marmorfragmente ausräumen. Das Material, das nicht zum Bau verwendet wurde, ließ er in dem von ihm gestifteten Sūfī-Kloster lagern. *Fernandes*, Foundation (1987), 23.

220 Vgl. *Jarrar*, Al-Maqrizi's Reinvention (2000), 37f.; *Kahil*, Sultan Ḥasan Complex (2008), 81f., jeweils mit den Quellennachweisen. Vgl. auch *Meinecke-Berg*, Verwendung (1980); *Dies.*, Spolien (1985). Zu Spolien an christlichen Bauten Ägyptens vgl. *Grossmann*, Christliche Architektur (2002), 170–174.

221 *Greenhalgh*, Marble Past (2009), bes. 167.

222 Nach *Bourdieu*, Entwurf (1976), 165, ist der Habitus ein dem Individuum durch soziale Erfahrungen einverleibtes „Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ‚geregelt' und ‚regelmäßig' sein können, ohne im geringsten ein Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein". Zu den Wahrnehmungs- und Denkschemata des Habitus, die die Wahrnehmung, Interpretation und Bewertung der sozialen Welt strukturieren, gehört auch der Geschmack, also die „Unterscheidung und Bewertung der Formen und Produkte".

223 Ein ähnliches Beispiel dafür, wie in einer Mittelmeerregion auf der Basis von antikem und frühchristlichem Erbe, lokaler Tradition und östlichen Einflüssen durch den „Wunsch der erst unlängst zu Macht und Ansehen gelangten Auftraggeber, ihrer neuen Stellung monumental Ausdruck zu

Dass sich aber nicht alle ‚fremden' Elemente hier einreihen lassen (Andalusien, China etc.), deutet darauf hin, dass der Prozess bzw. die Prozesse, die hinter dem Phänomen des mamlūkischen Eklektizismus stehen, einerseits multifokal waren und andererseits nicht vollständig interessengeleitet oder ‚koordiniert' abliefen. Ein wichtiger Aspekt ist dabei, dass die Mamlūken diese Hybridisierung durch architektonische Aneignung und Anspielung[224] keineswegs erfunden haben, sondern damit in einer langen levantinischen Tradition standen, die von allen Dynastien, Religionen oder ‚Kulturen' getragen wurde. Auch aufgrund dieser Einordnung in eine alte Tradition mag ein Teil der Entscheidungen über hybride Dekor- und Architekturelemente nicht gezielt gefallen bzw. weniger streng motiviert gewesen sein.

Nicht immer lässt sich heute entscheiden, ob und wann die Entscheidung für eine solche hybride Zusammenstellung bewusst bzw. intentional im Sinne hybridisierender Effekte (integrierende oder demonstrative Vereinnahmung kultureller Signifikatoren zu Zwecken der Selbstdarstellung und Legitimation) geschah, oder ob die Entscheidungsträger die entsprechenden Elemente aufgrund persönlicher ästhetischer Vorlieben aussuchten, welche ihrerseits durch eine hybride Ästhetik der levantinischen Elite vorgeprägt waren, und damit quasi unbewusst zur Hybridisierung beitrugen. Oft wird beides in unterschiedlichen Anteilen der Fall gewesen sein und generell muss man neben der Hybridisierung von Formen durch die mamlūkische Elite auch von einer Hybridisierung der Mamlūken durch die transkulturellen Formen der Levante sprechen. Die Darlegungen zu Dekorformen wie Kissenbogen, dreiteiligem Fenstermotiv und Dreipass haben gezeigt, dass gemeinsame und sich überschneidende Traditionen christlicher und muslimischer Kontexte der Levante den Hintergrund für die Entstehung und Aufnahme hybrider Elemente im architektonischen Formengut der Mamlūken darstellen konnten. Einzelformen, die uns als ‚fremd' im Sinne von ‚unislamisch' erscheinen, mögen aufgrund dieser Einbindung in die hybride visuelle Tradition der Levante im mamlūkischen Kairo durchaus weniger auffällig gewesen sein. Darüber hinaus verweisen Quellenzeugnisse, die etwa die große Verbreitung von Fernhandelswaren als Luxusgütern in den Häusern der mamlūkischen Elite nachweisen oder die Berücksichtigung von Auswärtigen und sogar Feinden in den Überlegungen über die prachtvolle Wirkung der urbanen Mamlūkenarchitektur belegen, auf eine internationale Einbindung der ästhetischen Interessen der Mamlūken, die nicht nur die traditionell transkulturelle Levante, sondern auch das ‚christliche Mittelmeer' betrafen und mit China noch weit über die mediterranen Verflechtungen hinausgingen.

Margit Mersch

verleihen," gleichsam automatisch ein Mischstil entstand – mitsamt den Nebeneffekten des Eklektizismus und des formalen Überreichtums –, legt *Jäggi*, San Salvatore (1998), 252, dar. In jenem Fall handelt es sich um das langobardische Italien, für das die Autorin festhält, dass die Potentaten möglichst Werkleute aus unterschiedlichen Quellen rekrutierten und kaum je rein ‚byzantinische' Bauten entstanden.

224 *Korn*, Moments (2006), 103, spricht von einem „mechanism of appropriation and reference".

Mamlūkische Metallkunst für mediterrane Eliten – Grenzüberschreitungen in Luxus und Machtrhetorik

Die nach dem Kollaps der Ayyūbiden über zweihundertfünfzig Jahre lang (1250–1517) den mediterranen Osten dominierenden Mamlūken zählten mit der Ausweitung ihres Einflussbereichs von Ägypten, Syrien und Palästina bis ins südöstliche Anatolien und den Ḥiǧāz, Teilen des Sudans und Libyens, sowie der anhaltenden Blüte von Handel, Landwirtschaft und Künsten zu den wichtigsten Mächten im Mittelmeerraum.[225] Trotz territorialer Konkurrenz, zeitweiliger kriegerischer Auseinandersetzungen und unterschiedlicher Glaubensüberzeugung pflegten sie nicht nur mit ihren Nachbarstaaten und Ländern in Fernost diplomatische und Handelsbeziehungen, sondern standen auch mit den südeuropäischen Führungskräften in Kontakt – ob in Verhandlungen zur Nutzung der heiligen Stätten, zur Freilassung von Gefangenen oder Handelsabkommen. Exklusive Zeugnisse der merkantilen Verbindungen sind Luxuswaren aus Glas, Keramik, Textilien und Metall.[226]

Kostbare Messinggefäße mit feinen, aus Silber, Gold oder Kupfer inkrustierten Mustern erfreuten sich bei der politischen Führungsschicht des Mittelmeerraumes großer Popularität. Bereits frühzeitig fanden sie über kulturelle, politische und religiöse Grenzen hinweg Verbreitung. So berichtet der die Ǧazīra bereisende spanische Geograph Abū Saʿīd gegen Mitte des 13. Jahrhunderts, dass solchermaßen wertvolle Objekte von dort exportiert und fremden Herrschern präsentiert wurden.[227] Unter den Mamlūken erblühte das Gewerbe mit den Hauptstandorten in Kairo und Damaskus,[228] wobei hauptsächlich die mamlūkischen Sultane und ihre Beamten, die Emire, als Auftraggeber in Erscheinung traten.[229] Mamlūkische Metallarbeiten wurden ebenfalls an Mächtige im Vorderen Orient wie die Sultane der Rasuliden im Jemen (1229–1454) geliefert (→ Abb. IV.9).[230] Auch

225 Für einen Überblick über die Geschichte des Reiches vgl. *Atil*, Renaissance of Islam (1981), 12–18.

226 Dazu *Mack*, Bazaar to Piazza (2002); *Carboni*, Venice (2007).

227 *Rice*, Inlaid Brasses (1957), 283f. Rice zitiert aus dem Manuskript Paris, Bibliothèque nationale de France, no. 2234, fol. 73^{v}.

228 Zahlreiche zeitgenössische Berichte bestätigen die Produktion in Damaskus. Die Quellenlage erschwert jedoch eine sichere Auskunft über die Herkunft der Objekte. Vgl. dazu *Ward*, Metallarbeiten (1989), 208f. Zur Frage des Ursprungs vgl. *Auld*, Cross-Currents (2009).

229 Die von der mamlūkischen Oberschicht getrennt lebende einheimische Bevölkerung konnte sich aller Wahrscheinlichkeit nach solche Luxusgüter gar nicht leisten. Vgl. *Baer*, Mamluk Art (2003), 65.

230 Vgl. dazu *Dimand*, Unpublished Metalwork (1930–1931); *Porter*, Kunst (1987), 225–229. Nicht geklärt ist, ob die mamlūkischen Objekte als diplomatische Geschenke in den Jemen gelangten oder von den dortigen Sultanen in Ägypten in Auftrag gegeben wurden. Angesichts der Vielzahl der entsprechenden Objekte aus Metall wie Glas könnte beides der Fall gewesen sein. Die auch in Bauten deutliche Imitation der Mamlūkensultane seitens der jemenitischen Herrscher spricht für eine Initiative der letzteren (*Dimand*, Unpublished Metalwork (1930–1931), 229), und zwar auch im Bereich der Metallarbeiten (*Bittar*, Tray (2010); *Atil*, Renaissance of Islam (1981), 52). Auf jeden Fall wurden die Objekte im Jemen hoch geschätzt. So wurden sie laut Venetia Porter von den

am byzantinischen Hof genossen die Produkte offenbar eine besondere Wertschätzung. Georgios Pachymeres überliefert die Wahl eines hoch geschätzten ‚ägyptischen' Bronzetabletts für Kaiser Michael VIII. Palaiologos anlässlich einer religiösen Zeremonie im Jahre 1279.[231]

Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts gewann Europa als Absatzmarkt an Bedeutung.[232] Reiseberichte bezeugen das Entzücken der europäischen Kundschaft. So schreibt Simone Sigoli, ein italienischer Pilger, der Damaskus im Jahr 1384/1385 besuchte, über das dortige Angebot: (...) *delle più belle cose del mondo vi si truovano, e de'più nobili e ricchi lavorii, per tale che andando veggendo per la terra, sono tanti li ricchi e nobili e dilicati lavorii d'ogni ragione, che se tu avessi i danari nell'ossa della gamba, sanza fallo te la romperesti per comprare di quelle cose.*[233] Die Waren wurden in Europa als besonders wertvolle, technisch überaus anspruchsvolle und zugleich dekorative wie rare Kostbarkeiten geschätzt und, so wird zumindest vermutet, auch als Zeugnisse aus dem Heiligen Land angesehen und somit religiös konnotiert.[234] Verweise auf Metallarbeiten aus Damaskus in den Inventaren ausgezeichneter europäischer Sammlungen wie der von Karl V. von Frankreich (1337–1380), seines Bruders, des Duc de Berry (1340–1416), Pieros di Cosimo de Medici (1416–1469) und seines Sohnes Lorenzo (1449–1492) sowie anderer Persönlichkeiten besonders in Florenz, Venedig und Lucca bezeugen die Popularität der Objekte bei der prosperierenden europäischen Führungsschicht.[235] Allein Lorenzo de Medici war im Besitz von weit über hundert Objekten *alla domaschina* oder *domaschini*.[236] Im 15. und 16. Jahrhundert wurden schließlich auch große Mengen an weniger qualitätvollen Produkten eingeführt bzw. zunehmend in Venedig hergestellt, sodass sich Metallwaren mamlūkischer Tradition weiträumig innerhalb der Gesellschaft verbreiten konnten.[237]

Diese transkulturelle wie intrasozietäre Verbreitung macht die mamlūkischen Metallarbeiten gerade auch angesichts der komplexen Verbindungen zwischen der islamischen

Rivalen der Sultane, den zayditischen Imamen, erbeutet und mit einem Eigentumsvermerk versehen. Zu prachtvollen Metallarbeiten islamischer Höfe *Allan*, Metalwork Treasures (2002).

231 Dazu *Nelson*, Letters (2005).

232 War der Handel zunächst aufgrund päpstlicher Embargos zumindest offiziell eingeschränkt, so segelten von 1344 an venezianische Expeditionen regelmäßig Häfen der syrischen und ägyptischen Küste an. Ende des 14. Jahrhunderts brach der inländische Markt zusammen, wodurch der europäische Absatz noch an Bedeutung gewann. Vgl. dazu *Ward*, Metallarbeiten (1989); *Dies.*, Plugging the Gap (2007); *Coureas*, Controlled Contacts (2005); *Howard*, Venice (2007), 75; *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 21; 140f.

233 Simone Sigoli, Viaggio. Ed. *Fiacchi / Poggi*, 58.

234 *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 1–7.

235 *Ward*, Metallarbeiten (1989), 209.

236 Zu den Medici-Sammlungen vgl. *Spallanzani*, Metalli Islamici (1980); *Curatola / Spallanzani*, Metalli Islamici (1981).

237 Zur umstrittenen Provenienz dieser Werkgruppe vgl. *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 142–147.

Levante und deren christlichen Nachbarn, Gegnern und Handelspartnern zu einem lohnenden Ausgangspunkt für die Frage nach der Ausbildung gemeinsamer Formen und Moden im mediterranen Raum durch die dortigen Eliten.

Luxusgüter für mediterrane Machthaber: Mamlūkische Metallbecken auf Zypern und Sizilien

Die mamlūkischen Metallarbeiten des 14. Jahrhunderts stehen mit einer Kombination floraler und ornamentaler Motive aus China und dem Iran in der Tradition ihrer Vorgänger, unterscheiden sich von diesen aber durch eine Vielzahl von Inschriften (→ Abb. IV.1). Während Tierfriese und florale wie geometrische Muster in den Hintergrund treten und figürliche Inhalte wie Jagden und höfische Szenen kaum noch anzutreffen sind,[238] preisen überschwängliche Phrasen den Besitzer, dessen Name, Titel und eventuell auch Amtszeichen (ob Becher, Poloschläger oder Bogen) inszeniert werden.

Die für den Export bestimmten Objekte zeichnen sich durch je nach Adressat mehr oder weniger ausgeprägte Abweichungen von den mamlūkischen Dekorationsgewohnheiten aus. In den für die Rasuliden-Sultane von Jemen hergestellten Gefäßen sind die typische Unterteilung in epigraphische und ornamentale Zonen, die wesentliche Stellung der Schriftzüge und somit die Bedeutung von Namen und Titeln sowie Zeichen beibehalten, die in diesem Fall jedoch auf den (bei den Mamlūken in der Regel nicht vorhandenen) dynastischen Hintergrund verweisen. So steht im Zentrum der Dekoration eines im Louvre befindlichen Tabletts die fünfblättrige Rosette der Rasuliden, während eine Thulut-Inschrift den Namen des Sultans al-Malik al-Muǧāhid Sayf ad-Dīn ʿAlī (1321–1363) präsentiert (→ Abb. IV.9).[239]

Dagegen sind in den für den Export nach Europa bestimmten Produkten zahlreiche Modifikationen in Form, Größe und Dekoration zu bemerken. Laut Rachel Ward resultierten diese aus spezifischen Wünschen der venezianischen Händler, die als vermittelnde Zwischeninstanzen zur europäischen Kundschaft wirkten.[240] Erste Veränderungen sind in der Substitution des mamlūkischen Amtszeichens durch westliche (in dieser Form bei den Mamlūken nicht übliche) Wappen zu beobachten. In Zeiten großen Exports wurden die Wappenschilde freigelassen, wohl um später in Europa das Wappen des neuen Eigentümers einfügen zu können. Die inschriftlichen Titel blieben zunächst als Motiv erhalten, bis sie durch neutrale Worte, Segenssprüche oder Dichtung ersetzt wurden. Zunehmend ist eine Anpassung der Formen an spezifische Bedürfnisse festzustellen, so wurden die Kerzenständer den Maßen europäischer Kerzen entsprechend

238 Grundlegend zu diesem Thema noch immer *Baer*, Ayyubid Metalwork (1983).

239 Inv. Nr. OA 6008. Dazu *Welch*, Calligraphy (1979), 86; *Bittar*, Tray (2010). Zur Rosette vgl. *Porter*, Kunst (1987), 231f. Für die unproblematische Nutzung der mamlūkischen Objekte im Jemen ohne weitere Veränderungen spricht auch die Umwidmung eines zunächst für einen mamlūkischen Sultan hergestellten Beckens an einen Rasuliden-Sultan. Siehe dazu unten 526, Anm. 246.

240 *Ward*, Plugging the Gap (2007), 267.

gefertigt.[241] Solche Modifikationen lassen in erster Linie eine Angleichung der Produkte an die praktischen Gewohnheiten und wohl auch an spezielle ästhetische Präferenzen sowie an die visuelle Ausdrucksform gesellschaftlicher Bedeutung und Individualität der neuen Kundschaft erkennen.

Acht von Rachel Ward untersuchte, zwischen 1325 und 1360 wahrscheinlich in Damaskus hergestellte Becken zeichnen sich durch ihre Größe, ihre Qualität und spezifische individualisierende Maßnahmen aus.[242] Sigoli erwähnt solche *bacini* explizit: *Ancora vi* [auf den Märkten von Damaskus] *si fa grande quantità di bacini e mescirobe d'ottone, e propriamente paiono d'oro, e poi ne'detti bacini e mescirobe vi si fanno figure, e fogliami, e altri lavorii sottili in ariento, ch'è una bellissima cosa a vedere.*[243] Die exquisiten Gefäße scheinen Handwaschungen vor Gebeten und Mahlzeiten, also rituellen wie häuslichen, jedenfalls aber repräsentativen Zwecken gedient zu haben.[244] Dafür spricht auch Sigolis Beschreibung einer Hochzeit in Kairo, wo die Geschenke in einen *bacino bellissimo di dommasco* gelegt wurden und sich *bacini, e le miscerobe di Dommasco lavorate, che sono veramente le più belle del mondo* in der Mitgift der Braut befanden.[245]

Eine für unsere Fragestellung bedeutsame Gemeinsamkeit der acht Objekte liegt im Status ihrer Auftraggeber. Wenigstens fünf und wahrscheinlich noch weitere zwei wurden für einen Mamlūken-Sultan bzw. auswärtige Herrscher angefertigt, darunter ein jemenitischer Sultan sowie verschiedene europäische Führungskräfte.[246] Die Funktion dieser Gefäße in Europa ist nicht überliefert, ihre Kostbarkeit spricht aber auch hier für einen repräsentativen Einsatz. Das bekannteste Objekt dieser Gruppe ist zweifellos das prachtvolle sogenannte Taufbecken Ludwigs des Heiligen.[247] Für ein Becken aus

241 *Ward*, Plugging the Gap (2007), 269–271; *Ward*, Metallarbeiten (1989), 206; *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 140–147.

242 Vgl. dazu *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999), 119–123.

243 Simone Sigoli, Viaggio. Ed. *Fiacchi / Poggi*, 59.

244 *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 5.

245 Simone Sigoli, Viaggio. Ed. *Fiacchi / Poggi*, 22–24.

246 Es handelt sich um das sogenannte Baptistère di St. Louis und das Becken Hugos IV. von Zypern im Louvre in Paris (L.P.16 bzw. MAO 101), ein Becken im L. A. Mayer Memorial Institut in Jerusalem (M. 58), zwei Becken für Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad im British Museum in London bzw. im Museo Capodimonte in Neapel (OA 1851.1–4,1 bzw. 112109/1145), eines für den Rasulid-Sultan Alī im Metropolitan Museum of Art in New York (91.1.589), ein Becken für Elisabeth von Kärnten im Rijksmuseum in Amsterdam (N.M. 7474) sowie ein Becken für einen Emir im St. Louis Art Museum (50:1927). Vgl. dazu *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999), 119f.; 122. Im Becken im Metropolitan Art Museum wurde der Name eines Mamlūkenherrschers mit demjenigen eines Rasulidenherrschers überschrieben, das Objekt war demnach zunächst für den ersteren bestimmt, wurde dann aber aus unbekannten Gründen umgewidmet. *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999), 120.

247 Obwohl hier die ursprünglichen Wappen verdeckt sind, sprechen Details der Dekoration dafür, dass es sich um eine Auftragsarbeit für einen europäischen Adeligen, vermutlich um eine besonders herausragende Persönlichkeit, handelt. *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999).

Zypern und eines aus Sizilien kann die königliche Auftraggeberschaft als gesichert gelten, weshalb diese im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen stehen und nach ihrem hybriden Erscheinungsbild und dessen Motivation befragt werden.

Wenden wir uns zunächst nach Zypern, das dank der geographischen Nähe sowie als wichtige Station auf dem Handelsweg zwischen Europa und dem Mamlūkenreich einem direkten Kontakt mit dem muslimischen Nachbarn ausgesetzt war. Ein heute im Louvre in Paris befindliches Becken gehört zu drei mamlūkischen Metallarbeiten, die mit dem zyprischen Königshaus der Lusignan in Verbindung gebracht werden (→ Abb. IV.2 und IV.4).[248] Das äußerst kunstfertig gearbeitete, in Design und Technik mamlūkische Gefäß ist 27,5 cm hoch, sein Durchmesser beträgt 43 cm an der Basis und 57 cm am Rand. Der Körper besteht aus einer gehämmerten Kupferlegierung, die mit Silberinkrustationen und einer organischen Paste verziert ist. Ursprünglich waren weitere Einlegearbeiten in Silber und Gold vorhanden, von denen nur die Einkerbungen erhalten sind. Diese bilden Friese mit Tieren, Jägern und Blumen, welche Medaillons mit Wappenschilden und Inschriften rahmen. Das Zentrum der Dekoration bildet eine strahlende Sonne mit umgebenden Planeten und Sternzeichen auf dem Boden der Schale (→ Abb. IV.3).

Inschriften in Französisch und Arabisch auf den Wänden umkreisen den Zodiacus. Die auf dem inneren Rand applizierte französische, unüblicherweise braun kolorierte und mit einem Kreuz eingeleitete Inschrift preist König Hugo von Jerusalem: + *TRES HAUT ET PUISSANT ROI HUGUE DE JHERUSALEM ET DE CHIPRE QUE DIEU MANTEIGNE*.[249] Acht arabische Inschriften zieren die Innen- und Außenseite. Jeweils eine von einem kleinen Kreuz[250] eingeleitete Inschrift mit aufrechten Schriftzeichen in Thulut wird von sechs Medaillons unterbrochen. In diesen alternieren radiale Beschriftungen, die den Inhalt der großen Inschriften mit wenigen Zusätzen und Auslassungen wiederholen,[251] mit Wappenschilden, von denen vier das heraldische Zeichen des Königreiches Jerusalem und zwei ein Tatzenkreuz zeigen. Sophie Makariou übersetzt die arabische Inschrift mit „Made to the orders of his Highness the most splendid Ouk the blessed, he who is at the head of the select armies of the Frankish kings, Ouk of the Lusignans, may his glory last into eternity".[252]

Dank stilistischer Vergleiche mit ähnlichen Objekten, die zur Zeit von Sultan an-Nāṣir Muḥammad (1293–1294, 1299–1309, 1309–1341) entstanden, kann der besagte Hugo als Hugo IV. von Lusignan (1324–1359) identifiziert werden.[253] Dafür sprechen

248 Bei den anderen Objekten handelt es sich um ein Tablett im Louvre (MAO 1227) (→ Abb. IV.4) sowie eine 1950 bei Christie's versteigerte Schüssel. Vgl. dazu *Allemagne*, Note (1987), 518; *Makariou*, Nouvelles Acquisitions (2002), 41–44; *Dies.*, Two Objects (2000); *Dies.*, Bassin (2010).

249 *Rice*, Arabic Inscriptions (1956), 395.

250 *Rice*, Arabic Inscriptions (1956), 397; 401.

251 *Rice*, Arabic Inscriptions (1956), 395–399; *Schryver*, Spheres (2005), 170.

252 *Makariou*, Two Objects (2000). Andere Übersetzungen in *Allemagne*, Note (1987), 513; *Rice*, Arabic Inscriptions (1956), 397; *Welch*, Calligraphy (1979), 84; *Makariou*, Bassin (2010).

253 *Weyl Carr*, Art (2008), 310f.

auch die Wappen des Königreiches Jerusalem, war Hugo IV. doch ebenfalls Titularkönig von Jerusalem. Nun sind die arabischen Inschriften als Rückübersetzung aus dem Französischen gedeutet worden, da sie für das Arabische ungewöhnliche Ausdrücke enthalten. Dieser Umstand sowie die Beschreibung Hugos als Anführer der Elitetruppen des fränkischen Königs, die Titel des Herrschers und das Vorhandensein von Kreuzen stützen die Aussage des Textes, es handle sich bei der Schale um eine Auftragsarbeit des Königs und nicht – wie angenommen worden ist – um ein diplomatisches Geschenk von muslimischer Seite.[254]

Die entsprechenden Verbindungen mussten zweifelsohne vorhanden sein, waren doch nach dem Fall von Akkon 1291 auf Einladung der Lusignan zahlreiche Händler aus Syrien in die zweitgrößte Stadt der Insel, nach Famagusta, übergesiedelt, die ihre Beziehungen und Kenntnisse mitbrachten. Mit ihnen begann der beispiellose Aufstieg der Hafenstadt an der Ostküste Zyperns, die für rund achtzig Jahre zur bedeutendsten Handelsmetropole des Mittelmeers wurde und berühmt für den legendären Reichtum ihrer Kaufleute war.[255]

Der aus einem französischen Adelsgeschlecht stammende Herrscher von Zypern ließ demnach während seiner Regierungszeit möglicherweise über die Vermittlung von Kaufleuten aus Famagusta von syrischen Handwerkern eine Schale herstellen, die mamlūkische Kunstfertigkeit und -tradition mit einer eventuell später auf Zypern von anderer Hand hinzugefügten französischen Inschrift, mit westlichen Wappen und christlicher Symbolik, also mit der eigenen kulturellen Prägung verbindet. David Rice erklärt die Entstehung eines solchermaßen hybriden Werkes mit der friedfertigen Einstellung des zyprischen Königs gegenüber den Mamlūken, auch Sophie Makariou setzt friedliche Beziehungen in Form von diplomatischen und merkantilen Verbindungen für die Entstehung derartiger Artefakte voraus.[256] Einer solchen Intention widerspricht aber bereits der im Gegenteil recht kriegerisch klingende Wortlaut der arabischen Inschriften. Auf jeden Fall handelt es sich um ein kostbares Luxus-, ein Prestigeobjekt des Königs, dessen Funktion in erster Linie darin liegen musste, seinen Status zu demonstrieren, wobei die persönlichen Interessen des Auftraggebers ausschlaggebend

254 *Welch*, Calligraphy (1979), 84; *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999), 122. Selbst wenn Wappen und französische Inschrift erst in einem zweiten Schritt hinzugefügt worden sein sollten, wie aufgrund technischer Unterschiede anzunehmen ist, so loben doch bereits die arabischen Inschriften den zyprischen König und bezeichnen ihn dabei mit Titeln, die nicht den mamlūkischen Formeln für den zyprischen Herrscher entsprechen (*Rice*, Arabic Inscriptions [1956], 401). Seine Auftraggeberschaft für das Becken kann demnach als sicher gelten. Vgl. aber *Makariou*, Two Objects (2000); *Dies.*, Nouvelles Acquisitions (2002), 43.

255 Vgl. dazu die Beiträge in *Balard*, Marchands (2007).

256 *Rice*, Arabic Inscriptions (1956), 402; *Makariou*, Nouvelles Acquisitions (2002), 44; *Dies.*, Bassin (2010). Über die Politik Hugos ist in diesem Punkt wenig bekannt. Die Beziehungen zwischen Zypern und den Mamlūken waren aber generell wegen Konkurrenz um Territorium und Handel sowie der zyprischen Unterstützung Armeniens problematisch. Vgl. *Edbury*, Lusignan Kingdom (1993), 12–20.

für die Gestaltung gewesen sein dürften. Hugo IV. war umfassend literarisch und philosophisch gebildet und offenbar Liebhaber ausgefallener Preziositäten.[257] Das mamlūkische Becken beweist die Neugier des Monarchen auf künstlerische Fertigkeiten der orientalischen Nachbarstaaten. Zugleich stellt es den König in die Tradition der lateinischen Oberschicht des Heiligen Landes, die im 13. Jahrhundert die exklusiven Luxusgüter der muslimischen Elite geschätzt und unter anderem im nordsyrischen Raum hergestellte aufwendige Metallarbeiten erworben hatte. Der auf dem Festland besonders intensive Kontakt zwischen den Kulturen und Religionen hatte dabei offenbar für eine Besonderheit gesorgt. So ist ein Teil dieser Metallwaren mit christlichen Motiven dekoriert, berühmtes Beispiel ist die sogenannte Arenberg-Schüssel.[258] Die kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Kreuzfahrern hielten die Muslime also nicht von einer bildlichen Verwertung christlicher Themen (einschließlich zahlreicher Abweichungen von dem jeweils vorbildlichen byzantinischen Modell) ab. Der Grund für dieses Phänomen ist stark umstritten.[259] Es ist jedoch festzuhalten, dass es sich um Objekte verschiedenster Qualität handelt, die für Käufer unterschiedlicher Schichten bestimmt gewesen sein müssen. Daraus kann geschlossen werden, dass christliche Elemente Teil einer gemischten Kultur vor Ort waren und somit auch in der visuellen Kultur der Ayyūbiden Einzug gehalten hatten. Eventuell galten sie ob ihrer Neuheit und Fremdartigkeit sogar als besonders reizvoll. Dies ist umgekehrt auch für die mamlūkische Dekoration der europäischen Importwaren des 14. Jahrhunderts anzunehmen. Arabische Schriftzeichen und fremdartige figürliche Dekorationen konnten die Exklusivität und Preziosität des Objekts zum Ruhm seines Eigentümers hervorheben.[260] Das auf diese Weise entstehende kulturell hybride Erscheinungsbild kann nicht per se als Ausdruck einer friedlichen Gesinnung gelten. Ebenso wenig mussten religiöse und politische Differenzen zwangsweise Auswirkungen zeitigen – in wie weit das auf das zyprische Becken zutrifft, bleibt zu diskutieren.[261]

Das aus Messing gefertigte Becken mit dem Wappen der Elisabeth von Kärnten (Carinthia; um 1300–1349/1350), Tochter Herzog Ottos III. von Kärnten und Gattin

257 Vgl. *Rice*, Arabic Inscriptions (1956), 402.

258 Christliche Themen sind auf Objekten der Mitte des 13. Jahrhunderts aus Nordsyrien und Nordmesopotamien überkommen. Motive sind Kreuze, Heilige und biblische Szenen. Dazu ausführlich *Baer*, Ayyubid Metalwork (1989).

259 Vgl. *Atil / Chase / Jett*, Islamic Metalwork (1985), 144f.; *Katzenstein / Lowry*, Christian Themes (1983); *Baer*, Ayyubid Metalwork (1989), 41–49; *Komaroff*, Rez. zu Baer (1992); *Hoffmann*, Christian-Islamic Encounters (2004).

260 *Baer*, Ayyubid Metalwork (1989), 1–5; 41–49. Weyl Carr merkt zurecht an, dass man die Arbeiten nicht alle gleich bewerten kann, sondern es verschiedene Kategorien gab und einige von ihnen in der Tat sehr prestigeträchtig waren und eine politische Funktion erfüllten. *Weyl Carr*, Art (2008), 320, Anm. 54.

261 Eine andere Frage ist die je nach Betrachter unterschiedliche Rezeption der Objekte, wie auch die verschiedenen Interpretationen in der Forschung zeigen. Dazu *Hoffmann*, Christian-Islamic Encounters (2004).

des sizilianischen Königs Peters II. (1305/regn. 1321 bzw. 1337–1342), im Rijksmuseum in Amsterdam hat bislang wenig Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden (→ Abb. IV.5). Es ist 19,6 cm hoch, sein Durchmesser beträgt 46,8 cm am Rand und 35 cm an der Basis.[262] Die gravierten und punzierten, ursprünglich mit Silber eingelegten Muster im Inneren stehen weitgehend in mamlūkischer Tradition. Der Boden ist mit dem verbreiteten, von einem geometrischen Fries eingefassten Fischmuster geschmückt, welches vermuten lässt, dass das Gefäß als Wasserbehälter gedacht war (→ Abb. IV.6).[263] Die gekrümmte Fläche der Innenseite der Beckenwand, nach unten von einem Fries abgegrenzt, zeigt vor floralem Hintergrund sechs in eine Naskhi-Inschrift integrierte Medaillons. Gefüllt sind diese abwechselnd mit einer thronenden, gekrönten und nimbierten Gestalt mit Trinkbecher in der Hand und dem Wappen der Elisabeth von Kärnten in einer oben abgerundeten und unten spitz zulaufenden Tropfenform. (→ Abb. IV.7).[264] Die Inschrift entspricht inhaltlich dem gängigen Usus und wünscht dem Herrscher Macht, Ruhm, Glück und Sieg.[265]

Für mamlūkische Werke des 14. Jahrhunderts ungewöhnliche Elemente sind die figurengeschmückten Medaillons und speziell die Ausstattung der Herrscherfigur mit einer Krone anstelle eines Turbans. Derartige Elemente lassen sich auch bei anderen Metallarbeiten beobachten, die mit europäischen Auftraggebern in Verbindung gebracht werden, unter anderem dem bereits erwähnten Tablett im Louvre und dem sogenannten Taufbecken Ludwigs des Heiligen (→ Abb. IV.4).[266] Gänzlich außergewöhnlich aber ist

262 Amsterdam, Rijksmuseum N. M. 7474. *Kuile*, Copper (1986), 356f. *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999), 120, veranlasst das im Vergleich mit den übrigen Becken der genannten Gruppe abweichende Aussehen des Beckens zu der Vermutung, dass es Ergebnis einer frühen, experimentellen Phase sein könnte.

263 Vgl. *Baer*, Islamic Ornament (1998), 104f.

264 Die Identität des Wappens war lange umstritten. Vgl. *Kuile*, Copper (1986), 356f.

265 Eine Transkription existiert, wie bei so vielen Inschriften in Metallobjekten (Vgl. *Baer*, Metalwork [1983], 208–212), nicht. Laut Migeon und Deér richten sich die Wünsche an den König (*malik*). *Migeon*, Manuel (1927), Bd. 2, 56, spricht von einer „banalen arabischen Glückwünsch-Inschrift" für den König. Laut *Deér*, Adler (1955), 123, wünscht die Inschrift dem König Glück und Sieg. *Kuile*, Copper (1986), 356, nennt keinen Adressaten. Daniel Potthast, dem ich für seine Auskunft danke, liest *maǧid*, also „der Ruhmvolle" (Mail vom 21.12.2009). Dieser Terminus ist laut *Makariou*, Two Objects (2000), ungewöhnlich für mamlūkische Inschriften, kommt aber auf dem genannten Tablett der Lusignan im Louvre vor, auf dem sich Wünsche von Glück, Sieg und langem Leben an den *maǧid* richten (→ Abb. IV.4). Da der Titel auf jenem Tablett mit dem Lusignan-Wappen kombiniert ist, scheint die von Makariou vorgeschlagene Nutzung des Terminus für einen König gerechtfertigt. Demnach richten sich, ob *malik* oder *maǧid*, auch die Glückwünsche auf dem sizilianischen Becken an einen Herrscher.

266 Figurengeschmückte Medaillons gehören zwar zum traditionellen Repertoire islamischer Metallarbeiten, sind jedoch in mamlūkischen Objekten des 14. Jahrhunderts selten. Da Sultane keine Kronen trugen, repräsentieren thronende und gekrönte Gestalten laut Ward ausländische Herrscher. *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999), 117.

der Dekor der Außenseite des sizilianischen Beckens (→ Abb. IV.5).[267] Einziger Schmuck ist eine lateinische Inschrift in gotischen Buchstaben, die sich um das Becken zieht und von einem Adler sowie an vier Stellen vom Wappen Elisabeths unterbrochen wird. Die Wortfolge lautet *MENTEM SCA SP* (Wappen) *ONTANIE ONOREM D(?)* (Wappen) *EI PATREM LIB* (Wappen) *ERACIONIS* (Adler) (Wappen).[268] Zitiert ist eine Phrase aus der Legende der Schutzheiligen von Catania, der heiligen Agata, die dort im 3. Jahrhundert ihr Martyrium erlebte. Laut der Fassung in der ‚Legenda Aurea' legte ein Engel einen Marmorstein auf ihrem Grab nieder. „Auf der Tafel aber stund geschrieben ‚Heilig der Geist und willig, Gott die Ehre, Rettung dem Land'. Das will sagen: Sie war heilig im Geist, willig bot sie sich zur Marter, Gott gab sie die Ehre, und errettete ihr Land. Von diesem großen Zeichen huben auch die Heiden und die Juden an, das Grab zu ehren mit großer Andacht."[269] Die Wortfolge wurde im Mittelalter über Italien hinaus berühmt, sogar in England war sie unter der Bezeichnung ‚St. Agatha's Letters' bekannt. Sie inspirierte nicht nur Predigten, Gesänge, Benediktionen und Gebete, ihr wurde auch eine apotropäische Wirkung zugesprochen, insbesondere sollte sie gegen Feuer und Blitzschlag schützen. Daher schmückte sie nicht nur vor allem der heiligen Agata geweihte Kirchen, sondern gerade auch metallenen Gerätschaften, Schmuckstücke und Kirchenglocken.[270]

Die in Sizilien sehr verehrte Heilige und die apotropäische Phrase waren für die dortige Herrscherin offenbar von so großer Bedeutung, dass sie ihre metallene ‚mamlūkische' Schale auf der gut sichtbaren Außenseite entsprechend dekorieren ließ. Auf diese Weise wurde die mamlūkische Dekoration mit arabischen Glückwünschen für den König und in sich hybriden Herrscherdarstellungen sowie königlichen Wappen und einer lateinischen, sich auf eine lokale Heilige beziehenden und Unheil abwehrenden Phrase kombiniert. Wie auf dem zyprischen Becken so ist auch hier das kulturell fremde Objekt mit eigenen kulturellen Elementen ergänzt, den Bedürfnissen folgend verändert, wobei einerseits eine Nähe zu anderen für königliche Adressaten in Europa hergestellte Metallarbeiten

267 Makariou vermutet, dass dieser erst in einem zweiten Schritt von europäischer Hand erstellt wurde, nachdem der innere Bereich von mamlūkischen Handwerkern gestaltet worden war. *Makariou*, Two Objects (2000). Nach *Shalem*, Islam Chritianized (1998), 296, erstellten letztere auch den Außendekor, und zwar auf den expliziten Wunsch des christlichen Auftraggebers hin. *Distelberger*, Kunst (2003), 44f., hier 44, sieht das Becken als Produkt sarazenischer Kunsthandwerker in Sizilien an. Auf jeden Fall wurden Innen- wie Außenseite mit für die sizilianische Königin spezifischen Elementen geschmückt, demnach dürfte also die gesamte Dekoration in ihrem Auftrag entstanden sein.

268 Zitiert nach *Kuile*, Copper (1986), 356.

269 *Erat autem in predicta tabula scriptum: ‚Mentem sanctam, spontaneam, honorem deo et patrie liberationem'. Quod sic intelligitur: mentem sanctam habuit, spontaneam se obtulit, honorem deo dedit et patrie liberationem fecit. Et hoc miraculo diuulgato etiam gentiles et Iudei sepulcrum eius plurimum uenerari ceperunt.* Legenda aurea, lib. 1, cap. 39. Ed. *Maggioni*, Bd. 1, 260. Übersetzung aus Legenda aurea. Ed. *Benz*, 201f.

270 Vgl. dazu die Anmerkungen von *Hill*, Zu einem sizilianischen Goldring (1917); *Gerola*, Mentem Sanctam (1930–1931).

festzustellen ist, andererseits aber mit der Dekoration außen ein eigener Akzent gesetzt wird. Die dortige Inschrift verweist auf eine spezifische Zielsetzung, und zwar auf den erhofften Schutz der heiligen Agata. Dieser bezog sich in Catania vor allem auf die Hilfe bei Ausbrüchen des nahen Ätna, soll doch die besagte Marmortafel mit der Inschrift (in anderen Versionen ein Schleier) auf dem Grab der Heiligen am ersten Jahrestag ihres Todes einen Lavastrom des Vulkans von Catania abgelenkt und die Heilige auch in späteren Fällen vor Eruptionen gewarnt haben.[271] In der Regierungszeit Elisabeths, die in der Stadt häufig verweilte, musste dieser Schutz besonders gefragt sein. In den 1320er und 1330er Jahren ereigneten sich zahlreiche Erdbeben und Vulkanausbrüche.[272] Berichtet wird, dass bei der großen Eruption von 1329, als die Lava die fruchtbare Ebene von Catania und weite Teile der Küste zerstörte, Schlimmeres nur mit Hilfe der Reliquien der Heiligen verhindert werden konnte.[273] Ängste vor Unheil verheißenden Naturerscheinungen und deren Folgen griffen um sich. Auch die Herrscherin scheint von diesen betroffen gewesen zu sein. Sie ließ sich im Königspalast von Messina eine unterirdische Kammer errichten, in die sie sich bei Unwettern und Erdbeben zum Gebet zurückzog.[274] Die legendäre Phrase auf dem mamlūkischen Becken der Königin kann vor diesem Hintergrund als Bitte um Schutz vor drohenden Naturkatastrophen gedeutet werden.[275] Zu vermuten wäre, dass das Becken, wie es häufig bei islamischen Ziergeräten in Europa der Fall war, als liturgisches Gefäß genutzt wurde, etwa im Rahmen der bis heute alljährlich oder womöglich aus aktuellem katastrophalem Anlass veranstalteten Festlichkeiten zu Ehren der heiligen Agata.[276]

Festzuhalten bleibt: Mehrere Herrscher und bedeutende Adelige des Mittelmeerraumes gaben im 14. Jahrhundert aufwändige mamlūkische Metallbecken in Auftrag. Diese belegen ein Interesse der mediterranen Eliten an Luxusobjekten einer fremden

271 Dazu *Morini*, Sicilia (1991), 133; 162f.

272 *Agnello*, Terremoti (1992), hier bes. 110.

273 Vgl. dazu *Dillon*, Art. Etna (2004), 320; *Agnello*, Terremoti (1992), 100, Anm. 146.

274 *Agnello*, Terremoti (1992), 90–101. Überliefert von Michele da Piazza, Cronaca. Ed. *Giufrida*, 164.

275 Doch kommt noch eine andere Heimsuchung in Frage, brach doch 1347 die Pest über Sizilien herein. Als erste Stadt war – noch vor Catania – Messina betroffen, aus der Elisabeth ihren Sohn und künftigen König Friedrich (1341/regn. 1355–1377) aus Sorge abholen ließ und wo die verängstigten Bewohner auf Hilfe durch die Reliquien der heiligen Agata hofften, die mit Feierlichkeiten in die Stadt gebracht werden sollten. Schließlich wurde jedoch nur geweihtes Wasser aus der Nähe der Reliquie nach Messina transportiert. *Peri*, Sicilia (1990), 173.

276 Auch Shalem vermutet eine Funktion in einem religiösen Kontext. *Shalem*, Islam Christianized (1998), 296. Auf eine nicht nur repräsentative, sondern auch liturgische Nutzung deutet die zwar nicht zutreffende, aber traditionelle Bezeichnung des oben erwähnten Beckens im Louvre als Taufbecken von Ludwig dem Heiligen hin. Dazu *Ward*, Baptistère de Saint Louis (1999). Für eine Funktion des sizilianischen Beckens bei den Feierlichkeiten in Catania könnte die Tatsache sprechen, dass das 1376 hergestellte und noch heute sehr verehrte Silberreliquiar der heiligen Agata im dortigen Dom mit derselben Inschrift geschmückt ist. Vgl. dazu *Signorello*, Reliquiario (2008). Zu Festivitäten zu Ehren der Heiligen in Catania vgl. *Tosone*, Agata Santa (2008); *Agnello*, Terremoti (1992), 100f.

Führungsschicht. Demnach scheint sich am Beispiel der mamlūkischen Metallarbeiten die Annahme Robert Ousterhouts zu bestätigen, dass sich die Existenz einer Elitenkultur im spätmittelalterlichen Mittelmeerraum in materiellen, sich durch ihren Wiedererkennungswert auszeichnenden Objekten geäußert habe.[277] In diesen Produkten konnten, so wäre zu ergänzen, in durchaus innovativer Art und Weise kulturelle Elemente verschiedener Herkunft zum Einsatz kommen. Solche Modifikationen waren zwar bei einem ähnlichen kulturellen Hintergrund wie im Jemen nicht vonnöten. Dagegen belegen Anpassungen der für europäische Führungskräfte bestimmten Exportwaren an die dortigen Lebensumstände, Traditionen und Sprachen eine partielle Übertragung, eine Übersetzung in die eigene Kultur, ohne jedoch das mamlūkische Erscheinungsbild der Objekte wesentlich zu beeinträchtigen.

Hybridität im Einsatz für Status- und Machtdemonstration?

Es stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien die jeweiligen Elemente ausgesucht, in wie weit fremde übernommen und eigene eingebracht wurden, wie sich die visuelle Ausdrucksweise der mediterranen Eliten im transkulturellen Austausch formte und was sie charakterisierte. Robert Ousterhout sieht als Movens dieser Entwicklung das Bedürfnis nach Machtdemonstration.[278]

Eva Baer deutet die für die ayyūbidische Oberschicht des 13. Jahrhunderts hergestellten Metallobjekte als Zeichen der Macht. Ihr zufolge dienten nicht nur die Inschriften, sondern auch die Darstellungen astrologischer Zeichen, herrscherlicher Aktivitäten, aber auch christlicher Motive der Hervorhebung der politischen Bedeutung des Eigentümers.[279] Auf diese Weise konnte der Sultan als Zentrum des Universums, als Inbegriff herrscherlicher Tugenden gefeiert und als Machthaber über alle, Muslime wie Christen, vorgeführt werden, letzteres indem zum Beispiel christlich konnotierte Gestalten eine thronende Figur verehren. Ihrer Argumentation folgend dienten auf diese Weise auch die christlichen, also die der eigenen Kultur ursprünglich fremden, Motive dazu, die Oberherrschaft des Sultans zu verbildlichen.

Die mamlūkischen Metallarbeiten des 14. Jahrhunderts legen ebenfalls eine gewollte Machtassoziation nahe. Beruhte das Ansehen eines Mannes in der mamlūkischen Gesellschaft ausschließlich auf seiner Position bei Hofe,[280] so präsentierten die Kunstwerke mit Inschriften und Amtszeichen seine dortige Stellung, sie dienten ihrem Eigentümer also offenbar als Statussymbol.[281] Auch die Einfügung der dynastischen Rosette der Rasuliden-Sultane auf dem genannten Tablett im Louvre spricht für eine entsprechende Funktion der Objekte (→ Abb. IV.9). Sehen wir uns die beiden für euro-

277 *Ousterhout*, Symbole (2009); *Ders.*, Ecumenical Character (2005), 217f.
278 *Ousterhout*, Symbole (2009); *Ders.*, Ecumenical Character (2005), 217f.
279 *Baer*, Ayyubid Metalwork (1989), 42f. Vgl. auch *Katzenstein / Lowry*, Christian Themes (1983).
280 Vgl. *Stowasser*, Manners (1984).
281 So *Ward*, Islamic Metalwork (1993), 95–116.

päische Auftraggeber angefertigten Becken unter dieser Perspektive an, so kommen wir zu ähnlichen Ergebnissen, wobei eine mit den ayyūbidischen Werken vergleichbare Vorgehensweise in der Nutzung anderer kultureller Elemente zu beobachten ist. Dies betrifft zunächst Sprache und Schrift. Die Schalen aus Sizilien und Zypern sind mit verschiedenartigen arabischen Schrifttypen versehen. Durch ihre Rolle als Übermittler der Worte des Koran war die arabische Schrift mit einer Aura von Heiligkeit und Macht umgeben.[282] Entsprechend wurde der Staat in der arabischen Welt durch den geschriebenen Namen des Herrschers repräsentiert. Der Wunsch, diese Macht nicht abzugeben, soll laut James Schryver dazu geführt haben, dass Sultan an-Nāṣir Muḥammad im Jahre 1301 per Edikt den Juden und Christen den Gebrauch arabischer Schriftzeichen auf ihren Siegeln verbot.[283] Zwar existierten solcherlei Vorschriften bereits zuvor, auch ist die von Schryver angeführte Motivation für das Vorgehen durchaus fraglich, außer Zweifel steht jedoch die besondere Bedeutung der Schrift im islamischen Raum. Diese spiegelte sich ebenfalls im nicht-muslimischen mediterranen Bereich, wo arabische bzw. pseudo-kūfische Inschriften eine großflächige Verbreitung fanden. Sie wurden dort wohl primär dank ihrer dekorativen Eigenschaft geschätzt, konnten aber auch mit inhaltlichen Aussagen belegt werden. So lässt ein von Georgios Pachymeres überlieferter, durch die inschriftliche Erwähnung des Namens ‚Muḥammad' auf einem Bronzetablett hervorgerufener, aber wohl realiter durch andere Gründe motivierter Eklat am Hofe Michaels VIII. Palaiologos die negative Interpretation einer arabischen Inschrift als ‚Verschmutzung' des in einer religiösen Zeremonie gesprochenen christlichen Segens nachvollziehen.[284] Dagegen bezeugen arabische Schriftzeichen auf zahlreichen Reliquienbehältnissen einen (vermutlich wiederum teilweise durch Unverständnis bedingten) unproblematischen Umgang auch im religiösen Bereich.[285] Eine Interpretation im Sinne einer Machtsymbolik liegt für Inschriften auf Objekten wie dem sogenannten Krönungsmantel Rogers II. von 1133/1134 als späterem Bestandteil der Reichskleinodien und des Krönungsornats der Kaiser des Römisch-deutschen Reiches nahe.[286]

Bezüglich des zyprischen Beckens kommt Schryver zu dem Schluss, dass Hugo mit Hilfe der arabischen Schrift seine eigene Überlegenheit demonstrierte, sichtbar auch durch die Tatsache, dass die auf dem Rand befindliche französische Inschrift die arabische umfasse.[287] Laut Schryver wurde auf diese Weise die Botschaft vermittelt, dass Zypern in der Rolle eines Vorpostens des Westens die Macht der Mamlūken

282 Vgl. dazu *Schimmel*, Islamic Calligraphy (1970), bes. 3; 20; 54; *Welch*, Calligraphy (1979), 23.

283 *Schryver*, Spheres (2005), 176. Zu dem Edikt vgl. *Fattal*, Statut légal (1958), 106f.; 262f. Zu früheren Verträgen entsprechenden Inhalts vgl. *Cohen*, What was the Pact (1999). Ich danke Prof. Johannes Pahlitzsch und Prof. Lorenz Korn für hilfreiche Hinweise zu diesem Thema.

284 *Nelson*, Letters (2005).

285 *Shalem*, Islam Christianized (1998).

286 Dazu zuletzt *Grabar*, Experience (2005), 30–48.

287 *Schryver*, Spheres (2005), 176.

limitierte. Für einen konfliktualen Hintergrund sprechen in der Tat zunächst die Inschrift selbst, die den König als Vorposten der Elitetruppen der fränkischen Herrscher bezeichnet, ihre Kombination mit dem Kreuz als religiösem Symbol des Christentums sowie die Anbringung des Wappens des Königreiches Jerusalem. Von 1269 an waren die Könige von Zypern ebenfalls Titularkönige von Jerusalem, aber erst im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts konnten sie diesen Titel für sich allein beanspruchen.[288] Hugo erhob mit der Schale demnach ausdrücklich (und realiter vergeblich) Anspruch auf sein verlorenes Königreich. Unterstrichen wird dieses Anliegen durch das Tatzenkreuz,[289] dem traditionellen Zeichen der Kreuzfahrer, als deren Erben sich die zyprischen Lusignan sahen.[290] Peter I., Sohn Hugos IV., sollte sich in seiner Politik explizit auf diese Vergangenheit berufen und gegen die Mamlūken zur Tat schreiten. Das Becken spricht jedoch dafür, dass die entsprechende Rhetorik bereits unter seinem Vater ausgebildet war. Dabei bediente man sich mit der Wiedergabe der durchaus offensiv klingenden Botschaft in arabischen Schriftzeichen der Sprache und zugleich der Machtsymbolik des politischen Konkurrenten und ‚Besatzers' des Heiligen Landes. Es loben jedoch nicht nur die Inschriften den Herrscher, auch das Solarsystem ist, der traditionellen Ikonographie der Metallarbeiten folgend, auf diesen zu beziehen.[291] Wie die Sonne im Zentrum des Beckens, so soll der König im Zentrum seines Reiches glänzen und dieses dominieren. Die solare Machtsymbolik beinhaltet laut Eva Baer auch Inschriftenmedaillons, welche den Eigentümer, hier den König, mit radialen Strahlen preisen.[292]

Demnach präsentiert sich der zyprische Herrscher nicht nur mit Hilfe der eigenen, sondern übernimmt ebenfalls fremde Machtsymbole (nämlich das mamlūkische Prestigeobjekt der Schale, in dieser wiederum die entsprechende dekorative Symbolik sowie die arabische Schrift), die er für seine Bedürfnisse instrumentalisiert. Das Becken demonstriert den transkulturellen Machtanspruch des Auftraggebers, belegt die Position des zyprischen Herrschers als Vorkämpfer der alliierten christlichen Kräfte und den von

288 *Edbury*, Kingdom of Cyprus (1991), 156.

289 Das Wappen mit dem Tatzenkreuz ist bislang entweder als Wappen der Johanniter – verbündete Kräfte Zyperns im Mittelmeerraum (*Rice*, Arabic Inscriptions [1956], 392; *Schryver*, Spheres [2005], 165), oder als dasjenige der Ibelin identifiziert worden – Hugo war zweifach mit einer Frau dieser Familie verheiratet (*Makariou*, Two Objects [2000]). Das Kreuz hat jedoch weder spitze Enden noch gehen seine Arme in den Rahmen über, wie es bei diesen Wappen der Fall ist. Überdies erscheint es ausgeschlossen, dass der König das Wappen seiner Frau, aber nicht sein eigenes auf seinem Becken anbringen ließ, wie es auf den beiden anderen Objekten aus dem Hause Lusignan zu sehen ist (→ Abb. IV.4; *Rüdt de Collenberg*, Héraldique de Chypre [1977], Abb. 41; *Makariou*, Two Objects [2000], Abb. 7; *Dies.*, Straight-sided Tray [2010].) Zu den dynastischen Wappen vgl. *Rüdt de Collenberg*, Héraldique de Chypre (1977), 143–145; zuletzt *Vaivre*, Décor Héraldique (2006).

290 Vgl. dazu *Edbury*, Kingdom of Cyprus (1991), bes. 108.

291 Zur Interpretation der Solarsysteme vgl. *Baer*, Metalwork (1983), 258–274.

292 *Baer*, Mamluk Art (2003), 55–58.

göttlicher wie irdischer Seite legitimierten territorialen Anspruch auf das Königreich Jerusalem. Unterlegt man dem Objekt eine religiöse Konnotation als ein aus dem Heiligen Land stammendes Werk, so musste diese Aussage für die Zeitgenossen noch an Eindrücklichkeit gewinnen. Das Becken wird zu einem „political statement", zu einem „symbol of the entrance of Lusignan Cyprus into the contemporary political sphere of the eastern Mediterranean, at that point dominated by the Mamluks, as an equal player",[293] zu einem „sign of Cyprus's maturity among the crowns of Europe, (...) packaged here in the stylistic rhetoric of seniority among the courts of the Middle East."[294] Ausschlaggebend für die hybride Dekoration des Beckens waren demnach die konkrete politische Lage und die persönlichen Interessen des königlichen Auftraggebers, dessen Stellung als ein aus einem französischen Adelsgeschlecht stammender und mit europäischen Mächten verbündeter christlicher Herrscher eines sich im mediterranen Osten befindlichen und zum Teil von Mamlūken besetzten, die biblischen Stätten umfassenden Reiches.

Dass Metallarbeiten keineswegs immer dermaßen politisch aufgeladen waren, ist an den beiden zuvor erwähnten Objekten zu sehen, die ebenfalls mit den zyprischen Lusignan in Verbindung gebracht werden.[295] Auf einem Tablett im Louvre und einer kleinen Schüssel unbekannten Aufenthaltsortes sind Glückwünsche und königliche Wappen mit Szenen lustvollen Zeitvertreibs kombiniert, ohne dass in Schrift oder Bild territoriale Ansprüche oder kriegerische Intentionen zum Ausdruck gebracht werden (→ Abb. IV.4). Dieser Unterschied könnte Anlass für die Überlegung geben, dass unser Becken nicht nur als Luxusobjekt und Statusbeweis diente, sondern als repräsentatives Objekt im Rahmen spezieller religiöser und politischer Zeremonien zur Beteuerung des Anspruchs der Lusignan auf das Königreich Jerusalem zum Einsatz kam, zum Beispiel im Rahmen der Krönung des zyprischen Herrschers zum König von Jerusalem, die 1324 in der Kathedrale von Famagusta stattfand.[296]

Auch für das sizilianische Becken ist eine ähnliche Zielsetzung anzunehmen. Elisabeth von Kärnten heiratete Peter II. im Jahr 1323 und beeinflusste ihren Gatten, der von

293 So *Schryver*, Monuments (2006), 387; *Weyl Carr*, Art (2008), 313.

294 So *Weyl Carr*, Art (2008), 313.

295 Siehe oben 527, Anm. 248. Vgl. dazu *Makariou*, Two Objects (2000); *Dies.*, Nouvelles Acquisitions (2002), 41–44. Das in seiner Form ungewöhnliche Tablett zeigt die gekrönten sitzenden Herrscherfiguren in Medaillons, die von einer Inschrift, welche Ruhm, Sieg und langes Leben wünscht, sowie Musik- und Tanzszenen umgeben sind. Die Dekoration der kleinen Schüssel soll derjenigen des Tabletts ähnlich sein. *Rüdt de Collenberg*, Héraldique de Chypre (1977), Abb. 41.

296 Zu dieser Überlegung ist offenbar auch Sophie Makariou gekommen, wie der Titel ihres Vortrags vermuten lässt: „The Mamluk Basin of Hugue IV of Lusignan: a Testimony of Regalia from the Coronation of the King of Jerusalem?", gehalten am 23.04.2008 in der Reihe der ‚Islamic Art Circle Lectures' an der Londoner Universität (http://www.soas.ac.uk/events/event40947.html). Auch Shalem vermutet eine Funktion des Beckens in religiösen Zeremonien. *Shalem*, Islam Chritianized (1998), 295.

1321 an Mitregent seines Vaters und von 1337 bis 1342 König von Trinacria war, nachhaltig. Auch nach dessen Tod hatte sie eine zentrale Rolle im politischen Geschehen der Insel inne, als ihr fünfjähriger Sohn Ludwig (1337/1342–1355) zum König proklamiert wurde und sie im Machtkampf der Barone Partei ergriff.[297] Das Becken muss in den Jahren ihrer Ehe oder nach dem Tod Peters II. in Auftrag gegeben worden sein. Die Königin kreierte mithilfe der fremden bildlichen und inschriftlichen Darstellungsweise königlicher Macht sowie der eigenen, die Dekoration dominierenden Wappensymbolik ein persönliches Herrschaftszeichen.[298] Sichtbar wird dies bereits an den thronenden und gekrönten Herrscherfiguren in den Medaillons, die als ‚Rückübersetzungen' der die solare Machtsymbolik vertretenden radialen Inschriftenmedaillons der Mamlūkenzeit ins Figürliche gerade bei den für europäische Auftraggeber bestimmten Exportwaren üblich waren (→ Abb. IV.4 und IV.7).[299] Das Motiv des Adlers schließt an eine Tradition der staufischen Dynastie Süditaliens an.[300] Diese ließ den Vogel auf Münzen, in Mosaiken und auf Gefäßen abbilden, so auf zwei aus dem 13. Jahrhundert stammenden Schalen aus Bergkristall (→ Abb. IV.8).[301] Laut Deér galt der Adler noch nach dem Sturz der Staufer als „Sinnbild des Geblütsrechtes der Übrigbleibenden, sowie des Anrechtes der mit ihnen verwandten aragonesischen Dynastie auf ihre einstigen Länder."[302] Nach dieser Lesart würde der Adler auf dem Becken den Anspruch des sizilianischen Hauses Aragón auf die Gebiete des sizilianischen Königreiches auf dem Festland, heute als Königreich Neapel bekannt, bekräftigen. Diese waren zwar mit dem Frieden von Caltabelotta 1302 den Anjou zugesprochen worden, die Aragonesen suchten jedoch in den folgenden Jahrzehnten ihren Einfluss wiederherzustellen. Dem Adler auf dem mamlūkischen Becken würde demnach eine dynastische und zugleich territoriale Bedeutung zukommen, das Gefäß

297 Vgl. dazu *Rugolo*, Art. Elisabetta di Carinzia (1993); *Peri*, Sicilia (1990), 183; 204; *Alessandro*, Politica (1963), 69–90.

298 Selbst wenn ein Teil der Dekoration im Inneren für einen anderen Auftraggeber entstanden sein sollte (siehe oben 531, Anm. 267), so nutzt und ergänzt ihn doch die Königin entsprechend ihrer Belange.

299 Siehe oben 530, Anm. 266.

300 Der Adler war mit Friedrich II. zum eigensten Symbol seines Hauses geworden. Vgl. *Deér*, Adler (1955), hier 122. Er gelangte mit der Heirat von Konstanze (1249–1301), der Tochter Manfreds von Sizilien (1232/1258–1266), mit Peter III. von Aragón (zw. 1238 und 1243/1276–1285) in das Wappen der Aragonesen. Der Adler ist zwar auch Wappentier Tirols, die Bezugnahme auf Sizilien ist in einem Objekt der dortigen Königin jedoch wahrscheinlicher.

301 Vgl. dazu *Distelberger*, Kunst (2003), 44. Die auf der erhaltenen Schale im Prado eingeschnittene Adlerfigur ist gekrönt und mit einem Knoten unter dem Körper und einem lilienförmigen Schweif versehen. Sie ähnelt dem Adler auf der Außenseite des Beckens, auch wenn dieser notwendigerweise wegen seiner geringen Größe sehr viel gröber ausgeführt wurde, was für die winzigen Adler in den Wappen umso mehr gilt. Der einzige Unterschied ist der einfach geformte Schweif und das Fehlen der Krone. Zu erwägen ist aber, ob die Zacken über dem Kopf der Adler auf dem Becken nicht eine Krone andeuten könnten.

302 *Deér*, Adler (1955), 124.

also wie bereits im Fall des Beckens von Hugo IV. einen politischen Anspruch des Königshauses geltend machen.

Die Formulierung dieses Anspruchs auf einem der mamlūkischen Tradition folgenden Objekt ist anders zu bewerten als in Zypern, wo der Konkurrenzfaktor eine ausschlaggebende Rolle für diese Kombination spielen mußte. Die Einbringung ‚islamischer' Technik und Motivik gerade in luxuriösen und mit Herrschaft konnotierten Objekten schließt in Sizilien an die Tradition des dortigen Königshauses an, so beispielsweise die mit kūfischen Inschriften versehenen Reichsgewänder aus dem 12. Jahrhundert oder die Cappella Palatina. Die Dekoration des Beckens von Elisabeth von Kärnten fügt sich in diese traditionelle Nähe zur ‚islamischen' Kunst ein, wobei zusätzlich durch die in der Kirchensprache Latein formulierte Inschrift außen mit dem Lob der christlichen Heiligen und Katastrophenhelferin Catanias religiöse und die lokalen Verhältnisse betreffende Aspekte eingebracht werden. Demnach wären hier wissentlich eigene und fremde Symbole politischer und religiöser Macht in Schrift und Bild zur Propagierung der eigenen Herrschaft eingesetzt worden. Im Falle einer liturgischen Nutzung hätte sich die königliche Stifterin gemeinsam mit der Schutzpatronin Catanias und gerade in Notzeiten besonders wirkungsvoll präsentieren können.

Mediterrane Eliten und transkulturelle Hybridisierungen

Deutlich wird, dass keineswegs religiöse oder kulturelle Differenzen wie zwischen Christen und Muslimen bestimmende Faktoren für das hybride Erscheinungsbild der Objekte sein mussten. Vielmehr scheinen zumindest im Fall von Luxusprodukten in erster Linie die Eigeninteressen und somit der angestrebte Status der Auftraggeber ausschlaggebend für die Entstehung und Gestaltung der Objekte gewesen zu sein. Zwar ist nicht davon auszugehen, dass der visuelle Austausch in jedem Fall und in allen Details durch eine machtpolitische Intention motiviert war. Ästhetische Präferenzen wie praktische Vorgaben, das Vorhandensein spezifischer Künstler und Handwerker oder Modelle wie auch Modewellen sind ebenfalls zu berücksichtigen. So dürfte die Masse der im 15. und 16. Jahrhundert nach Europa eingeführten bzw. dort hergestellten Metallarbeiten mamlūkischer Tradition in erster Linie das Verlangen nach kunstfertigen, orientalisch geprägten ‚modischen' Objekten befriedigt haben, welches jedoch wahrscheinlich erst durch die elitäre Präferenz solcher Arbeiten geweckt oder verstärkt wurde.[303] Im Gegensatz zu diesen Massenprodukten verweisen individuelle Werke, die mit hybriden Ausdrucksformen gezielt auf machtpolitische Verhältnisse Bezug nehmen, durchaus auf zusätzliche und jeweils spezifische Intentionen der Auftraggeber. So wurde in Sizilien die traditionelle Formulierung herrscherlichen Anspruchs mithilfe ‚islamischer' Kunstobjekte, -elemente und Handwerker weitergeführt, auf Zypern wurde dagegen dem territorialen Anspruch gerade in Sprache und Form des Kon-

303 Auch *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 5, sieht den Elite-Status der Objekte in Italien als Motiv für ihre weite Verbreitung in der dortigen Gesellschaft.

kurrenten Ausdruck verliehen, während im Jemen die dynastische Würde des Herrschers mit einem Objekt aus dem Reich der führenden Macht der arabischen Welt präsentiert wurde.[304]

Generell ausschlaggebend für solcherart visuelle Anleihen bei einer bestimmten Kultur war, so ist zu vermuten, deren politische, ökonomische, intellektuelle und künstlerische Bedeutung. Die Mamlūken zählten nicht nur über einen langen Zeitraum hinweg zu den ersten politischen Mächten des Mittelmeerraumes. Kairo war das weltweit größte städtische sowie ein einflussreiches intellektuelles Zentrum, wo viele Führungskräfte der ottomanischen Welt ausgebildet wurden. Zugleich war das Mamlūkenreich berühmt für die Herstellung exklusiver Luxusprodukte und für intensive, selbst im Westen Nachfolge findende Bauaktivitäten, welche Wohlstand und Bedeutung der mamlūkischen Auftraggeber zum Ausdruck brachten. Eventuell setzte die mamlūkische Elite auf diese Weise einen Standard, mit dem andere Mächtige zu konkurrieren suchten. Bekannt ist die tendenzielle Orientierung einer Region oder Großregion an der Führungsschicht des jeweiligen kulturellen Zentrums, etwa der kappadokischen Eliten an der byzantinischen Führungsschicht und deren Prestigeobjekten.[305] Das Beispiel der für arabische wie europäische Führungskräfte hergestellten Metallwaren wiederum zeigt, dass Impulse innerhalb des Mittelmeerraumes wie über diesen hinaus, und sogar zwischen verfeindeten Mächten wirken konnten.

Die Verbreitung der Becken bestätigt die Annahme, dass es über geographische, religiöse und politische Grenzen reichende, sich überschneidende Elitenkulturen im mediterranen Raum gab, welche die Präferenz spezieller Objekte, bestimmter Arbeitsweisen, Materialien, Formen und Motive für die Inszenierung von Status und Anspruch bedingten. Der repräsentativen Funktion entspricht die Auswahl besonders wertvoller Materialien, ob teures Gold und Silber, aber auch publikumswirksamer Positionen bzw. Situationen, so Gebäudefassaden, wie bereits Robert Ousterhout festgestellt hat, oder politischer und religiöser Zeremonien, wie im Fall der zypriotischen und sizilianischen Becken zu vermuten wäre.[306] Offenbar konkurrierte aber die mediterrane Führungsschicht nicht nur in einer Sprache des demonstrativen Reichtums, also der Luxusobjekte, sondern arbeitete mit einer nonverbalen wie verbalen visuellen Machtsymbolik, ob mit Wappen oder wappenähnlichen Symbolen, mit Schriftzeichen verschiedener Sprachen und figürlichen Darstellungen. Übernahmen fanden demnach (auch) wissent-

304 In seiner Mittlerrolle zwischen Indien und dem Mittelmeerraum profitierte der Jemen im 13. und 14. Jahrhundert vom blühenden Handel. Die Rasuliden unterhielten enge Verbindungen zum mamlūkischen Ägypten und suchten mit zahlreichen Gesandtschaften und Geschenken die Gunst der an Streitkräften überlegenen Sultane zu erhalten. Ihrer Übermacht entsprechend setzten sich die Mamlūken im Laufe der ersten Hälfte des 14. Jh. mit ihren Ansprüchen auf die Herrschaft von Mekka und Medina gegen die Rasuliden durch und waren somit auch als Hüter der heiligen Stätten für die sunnitischen Rasuliden von Bedeutung. *Porter*, Kunst (1987), 225–227; *Welch*, Calligraphy (1979), 86.

305 *Ousterhout*, Ecumenical Character (2005), 218.

306 *Ousterhout*, Ecumenical Character (2005).

lich und gezielt statt. Zumindest in diesem Bereich konnte durchaus das Wissen über die Bedeutung der fremden Symbole vorhanden sein. Sie wurden nicht, wie vermutet worden ist, in jedem Fall aus Ignoranz ihrer ursprünglichen Bedeutung übernommen bzw. fehlinterpretiert.[307] Gerade unter kulturell, religiös und linguistisch unterschiedlichen und doch in engem Kontakt stehenden Eliten wie denen im mittelalterlichen Mediterraneum musste sich eine solche hybrid gestaltete, visuelle Präsentationsweise dank ihrer Einprägsamkeit und weitgehenden sprachlichen Unabhängigkeit anbieten. Einerseits konnten mit einem solchen kostbaren Statussymbol intrasozietäre Grenzen demonstriert, andererseits aber im Objekt selber kulturelle Grenzen überschritten und in Entwicklung einer mediterranen ‚Objektsprache' die eigene Bedeutung im Rahmen der mediterranen Elite zur Geltung gebracht werden. Die Artefakte fungierten in einer „pan-Mediterranean court culture within which these vessels were acknowledged as symbols of power".[308]

Ein aktueller oder auch länger zurückliegender intensiver Fremdkontakt scheint die Aufnahme fremder Zeichen wesentlich vereinfacht zu haben, die Entscheidungsfindung der Auftraggeber zeigt sich also in ein hybrides kulturelles Klima vor Ort eingebunden, ist Teil eines längeren Prozesses der Hybridisierung und somit der Neubestimmung und Um-Semantisierung des Eigenen. Zu betonen ist, dass nicht von dem *einen* gemeinsamen Fundus an Machtsymbolik auszugehen ist. Vielmehr existierten verschiedene Schnittmengen aus dem großen Bereich mediterraner Möglichkeiten. Abhängig je von Situation und kulturellen Kontakten des Auftraggebers, von der eigenen Geschichte und der jeweiligen Konkurrenz zu bzw. Orientierung an einer Kultur und von Zweck und Charakter des Objekts wurden Elemente aus der lokalen, regionalen oder mediterranen Kultur eingebracht. Den Auftraggebern standen somit verschiedene visuelle Ausdrucksmöglichkeiten in der inner- und transkulturellen Begegnung zu Verfügung, um sich und ihre (angestrebte) Position in der eigenen Gesellschaft wie auch im mediterranen Raum über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg zu demonstrieren.

Ulrike Ritzerfeld

Ergebnisse / Zusammenfassung

Aus unseren Teilstudien zum Thema der Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten ergeben sich drei thematische Schwerpunkte, die abschließend diskutiert werden sollen: Zu fragen ist erstens nach den Akteuren der Hybridisierungsprozesse und einer möglichen gemeinsamen mediterranen Elitenkultur, zweitens nach

307 Vgl. *Grabar*, Trade (1982), 33; *Mack*, Bazaar to Piazza (2002), 4f.; 7. Jedoch ist andererseits anzunehmen, dass ein Unverständnis die Übernahme vereinfachen konnte. So *Rührdanz*, Rez. zu Bierman (2007), 121f.

308 So *Schryver*, Monuments (2006), 387, in Bezug auf das Becken von Hugo von Lusignan. Ähnlich auch *Weyl Carr*, Art (2008), 313.

der Motivation und damit eng verbunden nach der Intentionalität oder Nicht-Intentionalität von Hybridisierungsprozessen sowie drittens nach den Funktionsweisen bzw. Mechanismen der Hybridisierung.

Bestätigt wurde in unseren Untersuchungen die Ansicht, dass es sich beim Mittelmeerraum um ein hochkomplexes Beziehungsgeflecht interdependenter Regionen handelt, die durch eine enge Konvivenz in diversen gesellschaftlichen Bereichen geprägt waren. Innerhalb der mediterranen Herrschafts-, Handels- und Wissenseliten ist eine Verdichtung von Verbindungen festzustellen, die in der Kombination von Elementen unterschiedlicher geographischer Herkunft und kultureller Traditionen ablesbar ist. Bei den für den kulturellen Austausch besonders wichtigen Akteuren zeigt sich eine Präferenz für bestimmte Materialien, Formen und Motive, die über geographische, politische und religiöse Grenzen hinweg bestand und selbst auf entfernte Gebiete außerhalb des Mittelmeerraumes ausstrahlte. Dabei kam neben den persönlichen Kontakten durch familiäre und diplomatische Beziehungen gerade Handelsströmen sowohl in personeller Hinsicht als auch durch das Zirkulieren bestimmter Objekte wie etwa Handschriften und Metallarbeiten eine kaum zu überschätzende Bedeutung für Hybridisierungsprozesse zu. Folgerichtig ließen unsere Untersuchungen insbesondere die Bedeutung der Seestädte als ‚hotspots' der Hybridisierung erkennen.

Gleichwohl ist angesichts der vielfältigen Kontaktsituationen und der unterschiedlichen Rahmenbedingungen der Kommunikationsnetze nicht von *einer* Elitenkultur auszugehen. Entsprechend bestand auch nicht *ein* gemeinsamer Fundus an Ausdrucksmitteln, womit sich auch dessen Bezeichnung als ‚lingua franca' erübrigt. Vielmehr ergaben sich häufig einmalige und in ihrer Kombination höchst verschiedenartige personelle, kulturelle und künstlerische Konstellationen, existierten nebeneinander verschiedene Schnittmengen aus dem Bereich mediterraner Möglichkeiten.

Vielfach ließen sich in unseren Untersuchungen intentional initiierte Hybridisierungen einschließlich der dahinter stehenden Motivlagen ermitteln. Besonders deutlich manifestierte sich die zur Aufnahme von Elementen aus anderen Kulturkontexten führende Absicht einer Herrschaftslegitimierung in den untersuchten Bereichen Architektur, Metallhandwerk und Sphragistik. Die Spannbreite an Möglichkeiten reichte von schlichter Mimikry über die friedliche Untermauerung eigener Ansprüche bis hin zu triumphalen Konnotationen, wobei in den hybriden Elementen eine große Variationsbreite der Ausdrucksmittel festgestellt werden konnte. Zu beobachten war zugleich in allen Teilstudien, dass die Intentionen und Motive der jeweiligen Entscheidungsträger aus den Eliten weniger oder oft nur vermittelt auf die Herrschaftsunterworfenen ausgerichtet waren. Vielmehr handelte es sich zu einem guten Teil um eliten-interne Sachverhalte, die sich um Prestige, Statussymbole oder Selbstdarstellung gruppierten.[309] Hybridisierung

309 Natürlich bezieht Prestige- und Rangdemonstration in seiner Funktion der Abrenzung nach unten auch Gesellschaftsgruppen außerhalb der Elite ein. Auch soll hier die Mehrdimensionalität der Motivlagen im Rahmen von Hybridisierungen nicht unterschlagen werden. Unter den multiplen intentionalen Ausrichtungen fiel aber diese als wiederholte Parallele in unseren Fallstudien auf.

war zumeist ein Mittel in Rangauseinandersetzungen, welche im Mediterraneum oftmals transkulturelle Bezüge aufwiesen, indem sie auswärtige und sogar verfeindete Eliten in ihre visuellen, symbolischen oder wissenschaftlichen Strategien der Selbstdarstellung miteinbezogen. In Zusammenhang mit diesem innerelitären Fokus auf Rangdemonstrationen steht auch unsere Beobachtung, dass Hybridisierung nicht zwingend mit Verständnis oder gar Anerkennung der anderen Kultur(en) einherging.

Abgesehen von solchen Fällen mit mehr oder weniger konkreten Zielsetzungen scheint bei der Aufnahme von Elementen aus anderen Kulturkontexten grundsätzlich eine Multifokalität oder Multidirektionalität der Motive bzw. Intentionen gegeben zu sein. So ist Ambivalenz als ein zentraler Aspekt in Hybridisierungsprozessen wie auch in deren Wahrnehmung und Interpretation zu nennen. Diese Ambivalenz zeigt sich zum Beispiel darin, dass integrative und subordinative Intentionen bzw. Bewunderung und Polemik zusammengehen konnten. Im Rezeptionsvorgang dürfte die Hybridität von Objekten wiederum zunächst zu ungewohnten Wahrnehmungsmustern geführt haben, die im weiteren Verlauf in ein neues und integratives (Form-)Verständnis münden konnten.

Zu betonen ist, dass transkulturelle Austauschprozesse nicht nur in direkten, intentional gestalteten Kontakten, sondern auch in unterschwelligen, manchmal zufälligen Abläufen erfolgten. Insbesondere dort, wo entweder ein zielgerichteter Wissens- oder Kulturaustausch kaum feststellbar ist (wie im Fall der Karten) oder wo die Menge und Diversität der kulturellen Bezüge eine Eingrenzung der dahinterstehenden Motivation von Auftraggebern und Produzenten erschwert (wie bei der Mamlūkenarchitektur Kairos), wurde die Stärke des gewählten Ansatzes und des Begriffswerkzeuges der Hybridisierung sichtbar, richten doch Hybridisierungstheorien gerade den Fokus auf die Nicht-Intentionalität von Prozessen und die Multidirektionalität der kulturellen, personalen und historisch-chronologischen Bezüge.[310] Diese zwei Faktoren waren in unseren Studien von besonderer Bedeutung. Dabei soll nicht der Anschein erweckt werden, dass solche Vorgänge stets konfliktfrei ablaufen. Hybridisierungsprozesse können Widerstand und gegenläufige Tendenzen erzeugen, die Folgen eines solchen nicht-intentionalen Vorgangs auch erst zeitlich versetzt auftreten.[311]

Alle in der Einleitung umrissenen Arten der Hybridisierung – von einer Kombination weiterhin getrennter Einheiten bis zur Vermischung von immer schon Vermischtem – konnten in unseren Untersuchungen nachgewiesen werden. Oft ließen sich in unseren Fallstudien die Techniken der Collage und des Samplings feststellen – sei es in der kompilierenden Arbeit der Gelehrten, in Entwurf und Produktion hochwertiger Objekte, bei der Zusammenstellung von Formelementen durch Siegelschneider oder der Auswahl von architektonischen Dekorelementen durch Architekt und Stifter. Dabei handelt es sich bei den hier analysierten hybriden Objekten meist um mehr als eine schlichte Stil- und Genremischung. Vielmehr stellen sie im Ergebnis etwas Neues und Eigenständiges dar.

310 Vgl. etwa *Goetsch*, Funktionen (1997), 136.

311 Vgl. auch *Burke*, Cultural Hybridity (2009), 7.

Semantische Verschiebungen oder Umwertungen sind, obwohl sie vorkommen, kein notwendiger Bestandteil von Hybridisierungsprozessen. Vielmehr scheint die weiterhin erkennbare ‚Fremdheit' mitunter ein wichtiger Grund für die Aufnahme von Elementen anderer Kulturkontexte gewesen zu sein. Deren ursprüngliche Bedeutung musste nicht, konnte aber zumindest partiell verstanden werden, wie es sich im Bereich mobiler Objekte der Repräsentation, hier den mamlūkischen Metallbecken, nachvollziehen lässt. Das hierbei festzumachende Streben nach Demonstration von Macht und Anspruch konnte anregend auf kulturellen Austausch wirken.

Im Hintergrund hybridisierender Prozesse standen aber oft auch ästhetische Wertungen, die zum Teil unbewusst vollzogen wurden. Eine ästhetische Anziehungskraft entfaltete sich nicht selten aufgrund gemeinsamer Vorprägungen und Assoziationen, das heißt geteilter oder sich kreuzender Traditionslinien (Mode, Habitus),[312] durch eine Anziehungskraft infolge der Fremdartigkeit der Formen, ohne dabei gewohnte ikonographische Assoziationen aufgeben zu müssen (Exotismus). So wurde etwa ein gotisches Portal von einem mamlūkischen Akteur als ästhetisch ansprechendes Objekt empfunden und bewusst ausgewählt. Dass die ästhetische Empfindung auf Formassoziationen zurückgehen mochte, die in historischen Überschneidungen islamischer und christlicher Traditionslinien wurzelten, war den Zeitgenossen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht immer bewusst. Konkret zu belegen ist die Wertschätzung von kostbaren Materialien, von Qualität und Wissen, die zur Entstehung hybrider Objekte beitrug und transkulturelle Verbindungen beförderte. Diese verbreitete Wertschätzung des Außergewöhnlichen stellt offensichtlich ein ‚weiches' Kriterium dar, das nicht an spezifische tradierte und semantisch aufgeladene Formen gebunden war und sich deshalb als kulturelle wie religiöse Grenzen überschreitende gemeinsame Urteilsgrundlage mediterraner Eliten eignete.

Es gab offensichtlich aber auch trennende Faktoren, unter denen der Religion eine große, wenngleich nicht absolute Bedeutung zukam. Gewisse Beobachtungen sprechen dafür, dass speziell dem Faktor der Schriftzeichen eine den direkten Austausch begrenzende und umwertende Hybridisierungen fördernde Funktion zukam: Arabische Schriftzeichen wurden in Bildkunst, Handwerk und Architektur des Westens in der Regel weniger in ihrer sprachlichen als vielmehr in ihrer ornamentalen Dimension, eventuell noch mit ihrer sakralen und machtpolitischen Konnotation erfasst. Der Faktor der Tradition konnte entweder als trennende oder als verbindende Determinante eine Rolle spielen. In unseren Beispielen wird durch Gruppen wie den Mamlūken oder den Normannen Süditaliens, die sich aufgrund eigener Traditionslosigkeit als ausgesprochen offen für Hybridisierungsprozesse erweisen, eine Facette dieses Aspekts abgebildet.

Generell ist festzustellen, dass ein kulturell gemischtes Umfeld Hybridisierungsprozesse fördern musste. So zeigte sich in unseren Untersuchungen mehrfach, dass sogenannte ‚fremde' Elemente, die aus anderen kulturellen Kontexten aufgenommen

312 Zum Begriff des Habitus, insbesondere im Hinblick auf seine Bedeutung für (kunst-)historische Fragen, vgl. *Bourdieu*, Habitus (1974); siehe auch oben 521, Anm. 222.

wurden und hybridisierend wirkten, selbst bereits Teil einer gemischten (oder hybriden) Kultur vor Ort waren. In besonders hohem Maß trifft dies für die Levante, für die Iberische Halbinsel und für Sizilien zu. Wie aber etwa das Beispiel des Kartenwissens zeigt, manifestierte sich die Vermischung von immer schon Vermischtem im gesamten Mediterraneum. Dieser Aspekt steht in Verbindung mit der Metapher des Palimpsests: Die prägende, niemals das Vorangegangene oder Benachbarte in Gänze verdrängende Überlagerung von Erfahrungen, Wertungen und Praktiken sorgt in solchen Kontakträumen unterschiedlicher Kulturen – ob synchron oder diachron – für Hybridisierungsprozesse, in denen die einzelnen Akteure entscheidende, wenn auch nicht notwendigerweise immer ihnen bewusste Rollen spielten. Es scheint demnach sinnvoll, räumliche und zeitliche Palimpseste als Analysekategorien einzuführen, welche die schichtweise Überlagerung diachroner und raumübergreifender Umwertungsprozesse veranschaulichen. Beide Metaphern könnten auch helfen, unklare und diffuse Verlaufsformen des Kulturkontakts ohne klar zuzuordnende Akteure zu integrieren.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die von uns betrachteten Eliten sich als besonders wirkungsvolle (bewusste wie unbewusste) Auslöser von Hybridisierungsprozessen erwiesen. Die Beispiele aus der Kartographie, dem Siegelwesen, der urbanen Monumentalarchitektur Kairos und den höfischen Luxus- bzw. Zeremonialgütern haben gezeigt, dass die Prozesse zunächst eliten-interne Bedeutung hatten, im weiteren Wirkungsspektrum aber auch auf diverse Aspekte des gesellschaftlichen Alltags ausstrahlen konnten. Bezüge und Impulse überschritten zusammen mit den hybriden Objekten kulturelle Grenzen, politisch-militärische und trotz größerer Resistenz sogar religiöse Gräben, auch wenn sie nicht automatisch zu einer verstärkten Akzeptanz kultureller Diversität führten. Auf diese Weise konnten hybride Objekte die Umwelt, Wahrnehmung, Erfahrungen und Ausdrucksformen der Mitglieder der Eliten und weiterer sozialer Gruppen der mehr oder weniger multi-, inter- oder transkulturellen Gesellschaften[313] des hoch- und spätmittelalterlichen Mittelmeerraums langfristig prägen.

Stefan Burkhardt, Margit Mersch,
Ulrike Ritzerfeld, Stefan Schröder

313 Vgl. die Begriffsdefinitionen bei *Welsch*, Transkulturalität (1998).

Literaturnachweise

Quellen

ʿAbd-ar-Raḥmān Ibn-Muḥamma Ibn Ḫaldūn, Al-Muqaddima. Ed. *N.N.* Beirut o. J. [ca. 1960].

[Al-Farġānī], Il ‚Libro dell'aggregazione delle stelle' (Dante, Conv., II, VI, 134). Secondo il Codice Mediceo-Laurenziano Pl. 29-cod. 9. pubbl. con introduzione e note da *Romeo Campani.* (Collezione di opusculi danteschi inediti o rari, Bd. 87/90.) Città di Castello 1910.

[Al-Ḫwārizmī], The Astronomical Tables of al-Khwārizmī. Translation with Commentaries of the Latin Version ed. by *Heinrich Suter*, suppl. by Corpus Christi College MS 283 by *Otto Neugebauer.* (Historisk-filosofiske skrifter, Bd. 4.2.) Kopenhagen 1962.

[Bar Hebraeus], Le Candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus. Hrsg. u. übers. v. *Ján Bakos*, in: Patrologia Orientalis 22.4, 1930, 491–628; 24.3, 1933, 295–439.

Isidor von Sevilla, Etymologiarum sive originum libri XX. Recogn. brevique adnotatione critica instruxit *Wallace M. Lindsay*, 2 Bde. Oxford 1911.

[Isidor von Sevilla], Etymologies. Ed. *Stephen A. Barney / Oliver Berghof / W. J. Lewis.* Cambridge 2006.

[Johannes von Sacrobosco], The ‚Sphere' of Sacrobosco and Its Commentators. Ed. *Lynn Thorndike.* Chicago 1949.

Legenda Aurea. Kritische Ausgabe, 2 Bde. Ed. *Giovanni Paolo Maggioni.* Florenz ^{2}1998.

Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Ed. u. übers. v. *Richard Benz.* Heidelberg 1925.

Aḥmad Ibn-ʿAlī al-Maqrīzī, Kitāb as-Sulūk li-maʿrifat dūwal al-mulūk. Ed. *Muḥammad Muṣṭafā Zijāda*, Bd. 2.1. Kairo 1941.

Aḥmad Ibn-ʿAlī al-Maqrīzī, Kitāb al-mawāʿiẓ wa'l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-'l-āṯār. Ed. *N.N.* Bulaq 1853, ND Beirut o. J. [ca. 1992].

Martianus Capella, De nuptiis philologiae et Mercurii. Hrsg. v. *Adolf Dick / Jean Préaux.* Stuttgart 1978.

Martianus Capella, Die Hochzeit der Philologia mit Merkur. De nuptiis Philologiae et Mercurii. Übers., mit einer Einleitung, Inhaltsübersicht u. Anmerkungen versehen v. *Hans Günter Zekl.* Würzburg 2005.

Michele da Piazza, Cronaca. Ed. *Antonio Giufrida.* (Fonti per la storia di Sicilia, Bd. 3.) Palermo u. a. 1980.

Petrus Alfonsi, Dialogue against the Jews. Transl. by *Irven M. Resnick.* (Fathers of the Church, Bd. 8.) Washington (DC) 2006.

[Petrus Alfonsi], Dialogus contra Iudaeos. Ed. *Klaus-Peter Mieth*, Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Diss. phil. Berlin 1982.

Plinius d. Ä., Naturkunde. Lateinisch – deutsch. Hrsg. u. übers. v. *Roderich König*, 32 Bde. München u. a. 1973–2004.

[Al-Qazwīnī], Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Ed. *Ferdinand Wüstenfeld*, 2 Bde. Göttingen 1849, ND (Islamic Geography, Bd. 197–198.) Frankfurt a. M. 1994.

[Al-Qazwīnī], Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmûd el-Kazwîni's Kosmographie, Bd. 1: Die Wunder der Schöpfung. Nach der Wüstenfeldschen Textausgabe, mit Benutzung und Beifügung der reichhaltigen Anmerkungen und Verbesserungen des Herrn Prof. Dr. Fleischer in Leipzig, aus dem Arabischen zum ersten Mal vollständig übers. v. *Dr. Hermann Ethé.* Leipzig 1868.

[Al-Qazwīnī], Die Wunder des Himmels und der Erde. Aus dem Arabischen übertragen u. bearb. v. *Alma Giese.* Lenningen 2004.

Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, Bd. 12. Ed. *Etienne Combe / Jean Sauvaget / Gaston Wiet.* Kairo 1943.

Simone Sigoli, Viaggio al Monte Sinai. Ed. *Luigi Fiacchi / Francesco Poggi.* Florenz 1829.

Strabons Geographika, Bd. 1: Prolegomena. Buch I–IV. Text und Übersetzung. Hrsg. v. *Stefan Radt.* Göttingen 2002.

Sekundärliteratur

David Abulafia (Hrsg.), The Mediterranean in History. London 2003.

Giuseppe Agnello, Terremoti ed eruzioni vulchaniche nella Sicilia medievale, in: Quaderni Medievali 34, 1992, 73–111.

S. Maqbul Ahmad, Cartography of al-Sharif al-Idrīsī, in: John Brian Harley / David Woodward (Hrsg.), Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. (The History of Cartography, Bd. 2.1.) Chicago u. a.1992, 156–174.

Vincenzo d'Alessandro, Politica e Società nella Sicilia Aragonese. Palermo 1963.

James Allan, Metalwork Treasures from the Islamic Courts. [Ausstellungskatalog Marriott Gulf Hotel, Doha, Qatar, 21.–29.03.2002.] London 2002.

Henry-René d'Allemagne, A Note on a Brass Basin Made for Hugh IV, King of Cyprus 1324–1361, in: Camille Enlart (Hrsg.), Gothic Art and the Renaissance in Cyprus. London 1987 [Erstausg. 1899], 511–519.

Michael Corbet Andrews, The Study and Classification of Medieval Mappae Mundi, in: Archealogia or Miscelaneous Trades Relating to Antiquity 75, 1926, 61–76.

Jörg-Geerd Arentzen, Imago Mundi Cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild. (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 53.) München 1984.

Khaled Asfour, Learning from Mamluk Architectural Esthetics, in: Doris Behrens-Abouseif (Hrsg.), The Cairo Heritage: Essays in Honor of Layla Ali Ibrahim. Kairo 2000, 235–262.

Aleida Assmann, Zur Metaphorik der Erinnerung, in: Aleida Assmann / Dietrich Harth (Hrsg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt a. M. 1991, 13–35.

Esin Atil, Renaissance of Islam. Art of the Mamluks. Washington (DC) 1981.

Esin Atil / William T. Chase / Paul Jett, Islamic Metalwork in the Freer Gallery of Art. Washington (DC) 1985.

Sylvia Auld, Cross-Currents and Coincidences: A Perspective on Ayyubid Metalwork, in: Robert Hillenbrand / Sylvia Auld (Hrsg.), Ayyubid Jerusalem. The Holy City in Context 1187–1250. London 2009, 45–71.

Doris Bachmann-Medick, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek b. Hamburg ^{2}2007.

Eva Baer, Ayyubid Metalwork with Christian Images. Leiden u. a. 1989.

Eva Baer, Islamic Ornament. Edinburgh 1998.

Eva Baer, Mamluk Art and its Clientele: A Speculation, in: Assaph. B 8, 2003, 49–70.

Eva Baer, Metalwork in Medieval Islamic Art. New York 1983.

Michel Balard (Hrsg.), Les Marchands Italiens à Chypre. Nicosia 2007.

Doris Behrens-Abouseif, Cairo of the Mamluks. A History of the Architecture and its Culture. London 2007.

Doris Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo. An Introduction. (Studies in Islamic Art and Architecture, Bd. 3.) Leiden 1989.

Hans Belting, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo. Atti del XXIV Congresso Internazionale di Storia dell'Arte, Bd. 1. Bologna 1982, 1–10.

Hans Belting, Zwischen Gotik und Byzanz. Gedanken zur Geschichte der sächsischen Buchmalerei im 13. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 41, 1978, 217–257.

Max van Berchem, Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum. Partie 2: Syrie du Sud, Bd. 2: Jérusalem „Haram". (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Bd. 44.) Kairo 1927.

Persie Berlekamp, Art. Qazwīnī, Al-, Zakarīya B. Muhammad B. Mahmūd (D. 1283), in: Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia, Bd. 1. New York u. a. 2006, 651–653.

Persie Berlekamp, From Iraq to Fars: Tracking Cultural Transformations in the 1322 Qazwīnī ʿAjāʾib Manuscript, in: Anna Contadini (Hrsg.), Arab Painting: Text and Image in Illustrated Arabic Manuscripts. (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East, Bd. 90.) Leiden u. a. 2007, 73–91.

Homi K. Bhabha, The Location of Culture. New York u. a. 1994.

Thérèse Bittar, Tray with the Name of al-Malik al-Mujâhid Sayf al-Dîn ʾAlî ibn al-Malik al-Muʾayyid Hizbar al-Dîn Dâʾûd, online: Museum Louvre, o. J., http://www.museedulouvre.org/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_id10134198673226224&CURRENT_LLV_NOTICE%3C%3Ecnt_id10134198673226224&FOLDER%3C%3Efolder_id9852723696500831&baseIndex4&bmLocaleen (Zugriff: 01.02.2010).

Thomas S. R. Boase, Ecclesiastical Art in the Crusader States in Palestine and Syria, in: Harry W. Hazard (Hrsg.), Art and Architecture of the Crusader States. (A History of the Crusades, Bd. 4.) Madison (Wis.) 1977, 69–135.

Manolis Borboudakis, Thyrómata kai paráthyra se ekklisíes tis Krítis (telos 14ou – meza 15ou aiona), in: Olga Gratziou (Hrsg.), Glyptikí kai lithoxoikí sti latinikí anatolí. 13os – 17os aiónas. Heraklion 2007, 60–89.

Michael Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt a. M. 2005, 117–163.

Michael Borgolte / Bernd Schneidmüller (Hrsg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule / Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School. (Europa im Mittelalter, Bd. 16.) Berlin 2010.

Hans-Caspar Graf von Bothmer, Die Illustrationen des „Münchener Qazwini" von 1280 [cod. Monac. Arab. 464]. Ein Beitrag zur Kenntnis ihres Stils. München 1971.

Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt a. M. 1976.

Pierre Bourdieu, Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis, in: Ders., Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt a. M. 1974, 125–159.

Ahasver von Brandt, Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften. Stuttgart u. a. [15]1998.

Fernand Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époche de Philippe II, 2 Bde. Paris 1949.

Burchard Brentjes, Mittelasiatische Motive in der arabisch-normannischen Kunst Palermos, in: Barbara Finster / Christa Fragner / Herta Hafenrichter (Hrsg.), Rezeption in der islamischen Kunst. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 61.) Beirut 1999, 67–73.

Anna-Dorothee von den Brincken, Europa um 1320 auf zwei Weltkarten süditalienischer Provenienz. Die Karte zur ‚Chronologia magna' des Paulinus Minorita (BnF Lat. 4939) und die Douce-Karte (Bodleian Douce 319), in: Ingrid Baumgärtner / Hartmut Kugler (Hrsg.), Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte. (OMed 10.) Berlin 2008, 157–170.

Anna-Dorothee von den Brincken, Mappa mundi und Chronographia. Studien zur „imago mundi" des abendländischen Mittelalters, in: DA 24, 1968, 118–186.

Anna-Dorothee von den Brincken, Die stumme Weltkarte im Bodleian Douce 319 – ein arabisches Dokument in einer abendländischen Handschrift?, in: Andreas Speer / Lydia Wegener (Hrsg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. (MM 33.) Berlin u. a. 2006, 791–807.

Elisabeth Bronfen / Benjamin Marius, Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hrsg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. (Staufenberg Discussion, Bd. 4.) Tübingen 1997, 1–29.

Michael Burgoyne, Mamluk Jerusalem. An Architectural Study. London 1987.

Peter Burke, Cultural Hybridity. Cambridge 2009.

Peter Burke, Kultureller Austausch. Aus dem Englischen von Burkhardt Wolf. (Erbschaft unserer Zeit, Bd. 8.) Frankfurt a. M. 2000.

Stefan Burkhardt, Anfänge der Staufer nördlich der Alpen – normannische Wurzeln im Süden, in: Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter / Alfried Wieczorek (Hrsg.), Die Staufer und Italien. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Katalog zur Ausstellung der Länder Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Hessen in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim vom 19. Sept. 2010 bis 20. Febr. 2011. Bd. 1: Essays. Stuttgart 2010, 73–80.

Stefan Burkhardt, Siegel König Konrads III., in: Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter / Alfried Wieczorek (Hrsg.), Die Staufer und Italien. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Katalog zur Ausstellung der Länder Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Hessen in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim vom 19. Sept. 2010 bis 20. Febr. 2011. Bd. 2: Katalogband. Stuttgart 2010, 22–23.

Stefan Burkhardt, Siegel Manfreds als König von Sizilien, in: Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter / Alfried Wieczorek (Hrsg.), Die Staufer und Italien. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Katalog zur Ausstellung der Länder Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Hessen in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim vom 19. Sept. 2010 bis 20. Febr. 2011. Bd. 2: Katalogband. Stuttgart 2010, 29–30.

Stefano Carboni (Hrsg.), Venice and the Islamic World 828–1797. Ausstellung Institut du Monde Arabe, Paris, 2.10.2006–18.2.2007; The Metropolitan Museum of Art, New York, 27.3.–8.7.2007. New York 2007.

John Carswell, Blue & White. Chinese Porcelain around the World. London 2000.

Jean-Baptiste Chabot, Notice sur une mappemonde syrienne du XIII^{e} siècle, in: Bulletin de géographie historique et descriptive 13, 1898, 31–43.

Leonid S. Chekin, Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary. (Terrarum Orbis, Bd. 4.) Turnhout 2006.

Krijnie N. Ciggaar, Byzantine Spolia in Egypt. Sultan Malik Al-Adil and Byzantium's Cultural Heritage, in: Gherardo Ortalli / Giorgio Ravegnani / Peter Schreiner (Hrsg.), Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino, Bd. 2. Venedig 2004, 663–681.

Mark R. Cohen, What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23, 1999, 100–157.

Charalambia Coquin, Les édifices chrétiens du Vieux-Caire. Bd. 1: Bibliographie et topographie historiques. (Bibliothèque d'études coptes, Bd. 11.) Kairo 1974.

Nicholas Coureas, Controlled Contacts: The Papacy, the Latin Church of Cyprus and Mamluk Egypt, 1250–1350, in: Urbain Vermeulen / Jo van Steenbergen (Hrsg.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras IV. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001. (Orientalia Lovaniensia analecta, Bd. 140.) Löwen 2005, 395–408.

Keppel A. C. Creswell, Ayyūbids and Early Bahrite Mamlūks, 2 Bde. (The Muslim Architecture of Egypt, Bd. 2.) Oxford 1959.

Keppel A. C. Creswell, Ikhshids and Fatimids. A. D. 939–1171, 2 Bde. (The Muslim Architecture of Egypt, Bd. 1.) Oxford 1952, ND New York 1978.

Giovanni Curatola / Marco Spallanzani, Metalli Islamici dalle Collezioni Granducali. Firenze, Museo Nazionale del Bargello. Florenz 1981.

Martine Dalas, Les sceaux des rois et de régence. (Corpus des sceaux français du Moyen Age, Bd. 2.) Paris 1991.

Hubert Daunicht, Der Osten nach der Erdkarte al-Ḫuwārizmīs. Beiträge zur historischen Geographie und Geschichte Asiens, 2 Bde. Bonn 1968–1970.

Josef Deér, Adler aus der Zeit Friedrichs II.: Victrix Aquila, in: Percy Ernst Schramm (Hrsg.), Kaiser Friedrichs II. Herrschaftszeichen. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Folge 3, Bd. 36.) Göttingen 1955, 88–124.

Josef Deér, Byzanz und die Herrschaftszeichen des Abendlandes, in: Ders., Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér. Hrsg. v. Peter Classen. (VuF 21.) Sigmaringen 1977, 42–69.

Josef Deér, Der Globus des spätrömischen und byzantinischen Kaisers: Symbol oder Insignie?, in: Ders., Byzanz und das abendländische Herrschertum. Ausgewählte Aufsätze von Josef Deér. Hrsg. v. Peter Classen. (VuF 21.) Sigmaringen 1977, 70–124.

Fulvio Delle Donne, Art. Giorgio d'Antiochia, in: Dizionario Biografico degli Italiani. Rom 2009, online: http://www.treccani.it/Portale/elements/categoriesItems.jsp?pathFile/sites/default/BancaDati/Dizionario_Biografico_degli_Italiani/VOL55/DIZIONARIO_BIOGRAFICO_DEGLI_ITALIANI_Vol55_015246.xml (Zugriff: 07.06.2010).

Theocharis E. Detorakis, Geschichte von Kreta. Heraklion 1997.

Oswald A. W. Dilke, The Culmination of Greek Cartography in Ptolemy, in: John Brian Harley / David Woodward (Hrsg.), Cartographic in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean. (The History of Cartography, Bd. 1.) Chicago u. a. 1987, 177–200.

John B. Dillon, Art. Etna, in: Medieval Italy. An Encyclopedia, Bd. 1. New York 2004, 319–321.

Maurice S. Dimand, Unpublished Metalwork of the Rasulid Sultans of Yemen, in: Metropolitan Museum Studies 3, 1930–1931, 229–237.

Rudolf Distelberger, Die Kunst des Steinschnitts. Prunkgefäße, Kameen und Commessi aus der Kunstkammer. Ausstellung Kunsthistorisches Museum Wien, 17.12.2002–27.4.2003. Mailand 2002.

Franz Dölger / Johannes Karayannopulos, Byzantinische Urkundenlehre. Abschn. 1: Die Kaiserurkunden. (Handbuch der Altertumswissenschaft. Abt. 12: Byzantinisches Handbuch. Teil 3, Bd. 1.) München 1968.

Wolfram Drews, Propaganda durch Dialog. Ein asymmetrisches ‚Selbstgespräch' als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik, in: Francia 32.1, 2005, 67–89.

Dorothea Duda, Islamische Handschriften 1: Persische Handschriften, Bd. 2. (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters 1: Die illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek, Bd. 4.) Wien 1983.

Bruce Eastwood, Climate, in: John Block Friedman / Kristen Mossler Figg (Hrsg.), Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia. New York u. a. 2000, 112–115.

Peter Edbury, The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374. Cambridge 1991.

Peter Edbury, The Lusignan Kingdom of Cyprus and its Muslim Neighbours. Nicosia 1993.

Evelyn Edson / Emilie Savage-Smith / Anne-Dorothee von den Brincken, Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt. Darmstadt 2005.

Camilla Edwards / David Edwards, The Evolution of the Shouldered Arch in Medieval Islamic Architecture, in: Architectural History 42, 1999, 68–95.

Horst Enzensberger, Byzantinisches in der normannisch-sizilischen Sphragistik, in: Claudia Ludwig (Hrsg.), Siegel und Siegler. Akten des 8. Internationalen Symposions für Byzantinische Sigillographie. (Berliner Byzantinistische Studien, Bd. 7.) Frankfurt a. M. u. a. 2005, 83–93.

Wilhelm Ewald, Siegelkunde. München u. a. ^{2}1972.

Antoine Fattal, Le statut légal des non-musulman en pays d'Islam, Beirut 1958.

Leonor Fernandes, The Foundation of Baybars al-Jashankir: Its Waqf, History, and Architecture, in: Muqarnas 4, 1987, 21–42.

Eric C. Fernie, The Architecture of Norman England. Oxford 2000.

Finbarr B. Flood, An Ambiguous Aesthetic: Crusader Spolia in Ayyubid Jerusalem, in: Robert Hillenbrand / Sylvia Auld (Hrsg.), Ayyubid Jerusalem: The Holy City in Context 1187–1250. London 2009, 202–215.

Finbarr B. Flood, Umayyad Survivals and Mamluk Revivals: Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus, in: Muqarnas 14, 1997, 57–79.

Jaroslav Folda, Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187–1291. Cambridge 2005.

Christian Freigang, Französische und deutsche Hochgotik: Interkulturalität und kulturelles Gedächtnis als Kriterien der mittelalterlichen Architekturgeschichte, in: Eva Dewes / Sandra Duhem (Hrsg.), Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext. (Vice versa, Bd. 1.) Berlin 2008, 397–413.

John Block Friedman, The Monstrous Races in Medieval Art and Theory. Cambridge (Mass.) u. a. 1981.

Susan Stanford Friedman, Mappings: Feminism and the Cultural Geographies of Encounter. Princeton 1998.

Susan Stanford Friedman, Das Sprechen über Grenzen, Hybridität und Performativität. Kulturtheorie und Identität in den Zwischenräumen der Differenz, in: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung 12, 2003, 34–52.

Gérard Genette, Palimpsestes: la littérature au second degré. Paris 1982 (Dt.: Palimpseste: die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt a. M. 1993).

Giuseppe Gerola, Mentem Sanctam Spontaneam (…), in: Bollettino d'Arte 24, 1930–1931, 472–473.

Christian Giordano, Interdependente Vielfalt. Die historischen Regionen Europas, in: Karl Kaser / Dagmar Gramshammer-Hohl / Robert Pichler (Hrsg.), Europa und die Grenzen im Kopf. (Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens, Bd. 11.) Klagenfurt u. a. 2003, 113–135.

Vassil Gjuzelev, Drei in Bulgarien gefundene Bleisiegel lateinischer Kaiser von Konstantinopel: Historische Interpretation, in: Cordula Scholz / Georgios Makris (Hrsg.), Polypleuros nus. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag. (Byzantinisches Archiv, Bd. 19.) München u. a. 2000, 37–44.

Paul Goetsch, Funktionen von ‚Hybridität' in der postkolonialen Theorie, in: Literatur in Wissenschaft und Unterricht 30, 1997, 135–145.

Werner Goez, Zur Entstehung des Thronsiegels, in: Ulrich Schneider (Hrsg.), Festschrift für Gerhard Bott zum sechzigsten Geburtstag. Darmstadt 1987, 211–221.

Richard J. H. Gottheil, Contributions to the History of Geography, in: Hebraica 7, 1890, 39–55.

Oleg Grabar, The Experience of Islamic Art, in: Irene Bierman (Hrsg.), The Experience of Islamic Art on the Margins of Islam. Reading 2005, 11–60.

Oleg Grabar, Trade with the East and the Influence of Islamic Art on the „Luxury Arts" in the West, in: Hans Belting (Hrsg.), Il Medio Oriente e Occidente nell'Arte del XIII Secolo. Bologna 1982, 27–34.

Michael Greenhalgh, Marble Past, Monumental Present. Building with Antiquities in the Mediaeval Mediterranean. (The Medieval Mediterranean, Bd. 80.) Leiden 2008.

Philip Grierson, Byzantine Gold Bullae, with a Catalogue of Those at Dumbarton Oaks, in: DOP 20, 1966, 239–253.

Peter Grossmann, Art. Babylon, in: The Coptic Encyclopedia, Bd. 2. New York 1991, 317–123.

Peter Grossmann, Christliche Architektur in Ägypten. (Handbook of Oriental Studies. Section 1: The Near and Middle East, Bd. 62.) Leiden 2002.

Ulrich Haarmann, Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250–1517, in: Ulrich Haarmann / Heinz Halm (Hrsg.), Geschichte der arabischen Welt. München ^{5}2004, 217–263.

Gottfried Hagen, Karten, in: Hans Stein (Hrsg.), Orientalische Buchkunst in Gotha. Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha. Gotha 1997, 160–169.

Paul D. Harvey / Andrew McGuinness, A Guide to British Medieval Seals. Toronto 1996.

Syrinx von Hees, Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Qazwīnīs Wunder der Schöpfung – eine Naturkunde des 13. Jahrhunderts. (Diskurse der Arabistik, Bd. 49.) Wiesbaden 2002.

Alfred Hiatt, The Map of Macrobius before 1100, in: Imago Mundi 59, 2007, 149–176.

George F. Hill, Zu einem sizilianischen Goldring des 14. Jahrhunderts (ohne Titel), in: Proceedings of the Society of Antiquaries of London 29, 1917, 114–121.

Eva R. Hoffmann, Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity, and Memory, in: Gesta 43.2, 2004, 129–142.

Peter Malcom Holt, Early Mamluk Diplomacy (1260–1290). Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, Bd. 12.) Leiden 1995.

Peter Malcolm Holt, Mamluk-Frankish Diplomatic Relations in the Reign of Baybars (658–76/1260–77), in: Nottingham Medieval Studies 32, 1988, 180–195.

Ernst Honigmann, Die sieben Klimata und die Poleis episēmoi. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter. Heidelberg 1929.

Hubert Houben, Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident. (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance.) Darmstadt ^{2}2010.

Deborah Howard, Venice and the Mamluks, in: Stefano Carboni (Hrsg.), Venice and the Islamic World 828–1797. [Ausstellung Institut du Monde Arabe, Paris, 2.10.2006–18.2.2007; The Metropolitan Museum of Art, New York, 27.3.–8.7.2007.] New York 2007, 72–89.

Lucy-Anne Hunt, Churches of Old Cairo and Mosques of Al-Qāhira: A Case of Christian-Muslim Interchange, in: Medieval Encounters 2, 1996, 43–66.

Robert Irwin, Under Western Eyes: A History of Mamluk Studies, in: Mamluk Studies Review 4, 2000, 27–51.

Zehava Jacoby, Crusader Sculpture in Cairo: Additional Evidence on the Temple Area Workshop of Jerusalem, in: Jaroslav Folda (Hrsg.), Crusader Art in the Twelfth Century. (British Archaeological Reports. International Series, Bd. 152.) Jerusalem 1982, 121–138.

Carola Jäggi, San Salvatore in Spoleto. Studien zur spätantiken und frühmittelalterlichen Architektur Italiens. (Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven, Bd. 4.) Wiesbaden 1998.

Sabri Jarrar, Al-Maqrizi's Reinvention of Egyptian Historiography through Architectural History, in: Doris Behrens-Abouseif (Hrsg.), The Cairo Heritage: Essays in Honor of Layla Ali Ibrahim. Kairo 2000, 31–54.

Abdallah Kahil, The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357–1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 98.) Beirut 2008.

Rainer Kahsnitz, Friedrich II., König von Sizilien (1198–1250), in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 29–30.

Rainer Kahsnitz, Kaiser Friedrich II. (1220–1250). Wachssiegel an Urkunde (anhängend), in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 34.

Rainer Kahsnitz, Kaiser Friedrich II. (1220–1250). Zwei Goldbullen, eine an Urkunde (anhängend), eine lose, in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 35.

Rainer Kahsnitz, König Friedrich II. (1212–1220), erstes Siegel, in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 31.

Rainer Kahsnitz, König Otto IV. (1198–1209, allgemein anerkannt ab 1208), in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 25–26.

Rainer Kahsnitz, König Richard (von Cornwall) (1257–1272), in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 41.

Rainer Kahsnitz, Siegel und Goldbullen, in: Reiner Haussherr (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 1.1. Stuttgart ^{6}1977, 17–19.

Youssouf Kamal, Monumenta Cartographica Africae et Aegypti, 6 Bde. Leiden 1926–1952, ND Frankfurt a. M. 1987.

Andreas Kaplony, Ist Europa eine Insel? Europa auf der Rechteckigen Weltkarte des arabischen ‚Book of Curiosities' (Kitāb Ġharāʿib al-funūn), in: Ingrid Baumgärtner / Hartmut Kugler (Hrsg.), Europa im Weltbild des Mittelalters: Kartographische Konzepte. (OMed 10.) Berlin 2008, 143–156.

Ahmet T. Karamustafa, Cosmographical Diagrams, in: John Brian Harley / David Woodward (Hrsg.), Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. (The History of Cartography, Bd. 2.1.) Chicago u. a. 1992, 71–89.

Ranee Katzenstein / Glenn Lowry, Christian Themes in Thirteenth-Century Islamic Metalwork, in: Muqarnas 1, 1983, 53–68.

Hagen Keller, Ottonische Herrschersiegel. Beobachtungen und Fragen zu Gestalt und Aussage und zur Funktion im historischen Kontext, in: Konrad Krimm / Herwig John (Hrsg.), Bild und Geschichte. Studien zur politischen Ikonographie. Festschrift für Hansmartin Schwarzmaier zum 65. Geburtstag. Sigmaringen 1997, 3–51.

Hagen Keller, Zu den Siegeln der Karolinger und der Ottonen, in: FMSt 32, 1998, 400–441.

Jörg-Ronald Keßler, Die Welt der Mamluken. Ägypten im späten Mittelalter 1250–1517. Berlin 2004.

Jan Keupp, Das Kaisertum steckt im Detail. Imperiale Kleiderformen im 12. Jahrhundert, in: Stefan Burkhardt / Thomas Metz / Bernd Schneidmüller u. a. (Hrsg.), Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis. Regensburg 2010, 361–382.

Bente Kiilerich, Antiquus et modernus: Spolia in Medieval Art – Western, Byzantine and Islamic, in: Arturo Carlo Quintavalle (Hrsg.), Medioevo: Il tempo degli antichi; atti del convegno internazionale di studi, Parma, 24–28 settembre 2003. (I convegni di Parma, Bd. 6.) Milano 2006, 135–145.

Linda Komaroff, Rezension zu: Eva Baer, Ayyubid Metalwork with Christian Images, online: Journal of the American Oriental Society, 1992, http://findarticles.com/p/articles/mi_go2081/is_/ai_n28620298 (Zugriff: 01.06.2009).

Lorenz Korn, Moments of Exoticism in Mamluk Architecture, in: Annette Hagedorn (Hrsg.), The Phenomenon of „Foreign" in Oriental Art. Wiesbaden 2006, 103–115.

Lorenz Korn, Wechselwirkungen zwischen der Architektur der Kreuzfahrer und islamischer Architektur in der Levante, in: Alfried Wieczorek / Mamoun Fansa / Harald Meller (Hrsg.), Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer" im Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch, Oldenburg, und in den Reiss-Engelhorn-Museen, Mannheim; Katalog. Mainz 2005, 226–237.

Maria Kowalska, The Sources of al-Qazwini's Athar al-Bilad, in: Folia orientalia 8, 1966, 41–88.

Onno ter Kuile, Copper and Bronze Objects from the Collection of the Rijksmuseum in Amsterdam. Den Haag 1986.

Donald P. Little, Coptic Conversion to Islam under the Baḥrī Mamlūks, 692–755/1293–1354, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 39.3, 1976, 552–569.

Rosamond E. Mack, Bazaar to Piazza. Islamic Trade and Italian Art, 1300–1600. Berkeley u. a. 2002.

Sophie Makariou, Bassin au Nom d'Hugues de Lusignan, Roi de Chypre, online: Museum Louvre, o. J., http://www.louvre.biz/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_d10134198673225863&CURRENT_LLV_NOTICE%3C%3Ecnt_id10134198673225863&FOLDER%3C%3Efolder_id9852723696500831&fromDeptfalse&baseIndex16 (Zugriff 01.06.2009).

Sophie Makariou, Nouvelles Acquisitions, Arts de l'Islam. Paris 2002.

Sophie Makariou, Straight-sided Tray with Coat of Arms of the Cyprian Lusignan Dynasty, online: Museum Louvre, o. J., http://www.louvre.fr/llv/oeuvres/detail_notice.jsp?CONTENT%3C%3Ecnt_id10134198673225873&CURRENT_LLV_NOTICE%3C%3Ecnt_id10134198673225873&FOLDER%3C%3Efolder_id9852723696500831&baseIndex10&bmLocaleen (Zugriff 01.06.2009).

Sophie Makariou, Two Objects Made by the Mamluks for the Lusignan Kings. Ausstellungsflyer, Nicosia, The Leventis Municipal Museum, 19.5.–31.7.2000.

Arne Manzeschke, Einleitung, in: Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke (Hrsg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt a. M. u. a. 2005, 355–360.

Aldo Martini, I sigilli d'oro dell'Archivio Segreto Vaticano. Mailand 1984.

Hans Eberhard Mayer, Das Siegelwesen in den Kreuzfahrerstaaten. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. N. F., Bd. 83.) München 1978.

Wolfgang Mayer, Die Madrasa des Sultan al-Nasir Mohammed. Das Portal, in: Wolfgang Mayer / Philipp Speiser (Hrsg.), Der Vergangenheit eine Zukunft: Denkmalpflege in der islamischen Altstadt von Kairo 1973–2004. Mainz 2007, 95–105.

Michael Meinecke, Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517). Teil 1: Genese, Entwicklung und Auswirkungen der mamlukischen Architektur, 2 Bde. (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Islamische Reihe, Bd. 5.1.) Glückstadt 1992.

Michael Meinecke, Das Mausoleum des Qala'un in Kairo. Untersuchungen zur Genese der mamlukischen Architekturdekoration, in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo 27.1, 1971, 47–80.

Viktoria Meinecke-Berg, Spolien in der mittelalterlichen Architektur von Kairo, in: Deutsches Archäologisches Institut (Hrsg.), Ägypten: Dauer und Wandel. Symposium anlässlich des 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982. (Sonderschrift / Deutsches Archäologisches Institut. Abteilung Kairo, Bd. 18.) Mainz am Rhein 1985, 153–159.

Viktoria Meinecke-Berg, Die Verwendung von Spolien in der mamlukischen Architektur von Kairo, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement 4, 1980, 530–532.

Raymond Mercier, Astronomical Tables in the Twelfth Century, in: Charles Burnett (Hrsg.), Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century. (Warburg Institute Surveys and Texts, Bd. 14.) London 1987, 87–118.

Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld, Differenzwahrnehmung in Architektur und Malerei der Franziskanerkirche S. Caterina in Galatina (Apulien), in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 50–83.

Gaston Migeon, Manuel d'Art Musulman, 2 Bde. Paris ^{2}1927.

Solveig Mill, Transdifferenz und Hybridität – Überlegungen zur Abgrenzung zweier Konzepte, in: Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke (Hrsg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt a. M. u. a. 2005, 431–442.

Konrad Miller, Mappae arabicae. Arabische Welt- und Länderkarten des 9.–13. Jahrhunderts in arabischer Urschrift, lateinischer Transkription und Übertragung in neuzeitliche Kartenskizzen, 6 Hefte. Stuttgart 1926–1931, ND, 2 Bde. (Islamic Geography, Bd. 240.) Frankfurt a. M. 1994.

André Miquel, Art. Iklīm, in: EI^{2} 3. Leiden u. a. 1971, 1076–1078.

Enrico Morini, Sicilia, Roma e Italia Suburbicaria nelle Tradzioni del Sinassario Costantinopolitano, in: Salvatore Pricoco / Francesca Rizzo Nervo / Teresa Sardella (Hrsg.), Sicilia e Italia Suburbicaria tra IV e VIII Secolo. Atti del Convegno di Studi, Catania, 24–27 Ottobre 1989. Rubinetto 1991, 129–184.

John Morrisey, Vorwort, in: Peter Feldbauer / Gottfried Liedl / John Morrisey (Hrsg.), Mediterraner Kolonialismus. Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter. (Expansion – Interaktion – Akkulturation, Bd. 8.) Essen 2005, 7–10.

Cécile Morrisson, Sceaux et bulles des empereurs latins de Constantinople: l'assimilation de l'héritage byzantin, in: Inès Villela-Petit (Hrsg.), 1204. La quatrième croisade: De Blois à Constantinople et éclats d'empires. (Revue française d'héraldique et de sigillographie, Bd. 73–75.) Paris 2003–2005, 117–120.

Kathrin Müller, Visuelle Weltaneignung. Astronomische und kosmologische Diagramme in Handschriften des Mittelalters. (Historische Semantik, Bd. 11.) Göttingen 2008.

Jan Nederveen Pieterse, Hybridität, na und?, in: Lars Allolio-Näcke / Britta Kalscheuer / Arne Manzeschke (Hrsg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz. Frankfurt a. M. u. a. 2005, 396–430.

Robert S. Nelson, Letters and Language / Onament and Identity in Byzantium and Islam, in: Irene Bierman (Hrsg.), The Experience of Islamic Art on the Margins of Islam. Reading 2005, 61–88.

John W. Nesbitt (Hrsg.), Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Bd. 6: Emperors, Patriarchs of Constantinople, Addenda. Washington (DC) 2009.

John W. Nesbitt, Art. Seals and Sealings, in: The Oxford Dictionary of Byzantium, Bd. 3. New York u. a. 1991, 1859–1860.

John W. Nesbitt, Art. Sigillography, in: The Oxford Handbook of Byzantine Studies. Oxford u. a. 2008, 150–156.

Kien Nghi Ha, Kolonial-rassistisch – subversiv – postmodern. Hybridität bei Homi Bhabha und in der deutschsprachigen Rezeption, in: Rebekka Habermas / Rebekka von Mallinckrodt (Hrsg.), Interkultureller Transfer und nationaler Eigensinn. Europäische und anglo-amerikanische Positionen der Kulturwissenschaft. Göttingen 2004, 53–69.

Robert Ousterhout, The Ecumenical Character of Byzantine Architecture. The View from Cappadocia, in: Evangelos Chryssos (Hrsg.), Byzantium as Oecumene. (National Hellenic Research Foundation / Institute for Byzantine Research, International Symposium, Bd. 16.) Athen 2005, 211–232.

Robert Ousterhout, Symbole der Macht. Mittelalterliche Heraldik zwischen Ost und West, in: Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters. (Europa im Mittelalter, Bd. 15.) Berlin 2009, 91–110.

Valentino Pace, Italy and the Holy Land: Import-Export. 2. The Case of Apulia, in: Jaroslav Folda (Hrsg.), Crusader Art in the Twelfth Century. (British Archaeological Reports. International Series, Bd. 152.) Jerusalem 1982, 245–269.

Johannes Pahlitzsch, The Mamluks and Cyprus. Transcultural Relations between Muslim and Christian Rulers in the Eastern Mediterranean. Vortrag, gehalten bei der Tagung „Acteurs des transferts culturels en Méditerranée". Paris, Institut historique allemand de Paris, 20.–22.01.2010 (im Druck).

Johannes Pahlitzsch, Mediators between East and West: Christians under Mamluk Rule, in: Mamluk Studies Review 9.2, 2005, 39–47.

Johannes Pahlitzsch, Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken, in: Michael Borgolte (Hrsg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen. (Stiftungsgeschichten, Bd. 4.) Berlin 2005, 71–94.

Jörg Peltzer, Siegel König Richards von Cornwall, in: Matthias Puhle / Claus-Peter Hasse (Hrsg.), Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962–1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters. Katalog. Dresden 2006, 356–357.

Illuminato Peri, La Sicilia dopo il Vespro. Uomini, Città e Campagne. 1282/1376. Rom u. a. 1990.

Agostino Pertusi, Quedam regalia insignia. Ricerche sulle insegne del potere ducale a Venezia durante il medioevo, in: Studi veneziani. N. S. 7, 1965, 3–123.

Jürgen Petersohn, Heinrich Raspe und die Apostelhäupter oder: die Kosten der Rompolitik Kaiser Friedrichs II. (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, Bd. 40.3.) Stuttgart 2002.

Alheydis Plassmann, Die Normannen. Erobern – Herrschen – Integrieren. Berlin 2008.

Venetia Porter, Die Kunst der Rasuliden, in: Werner Daum (Hrsg.), Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des glücklichen Arabien. Innsbruck u. a. 1987, 225–236.

Scott Redford, A Grammar of Rum Seljuk Ornament, in: Mesogeios 25–26, 2005, 283–310.

Thomas Ricklin, Der ‚Dialogus' des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: Klaus Jacobi (Hrsg.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter. (ScriptOralia, Bd. 115.) Tübingen 1999, 139–155.

David S. Rice, Arabic Inscriptions on a Brass Basin made for Hugh IV de Lusignan, in: Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida, Bd. 2. (Pubblicazioni dell'Instituto per l'Oriente, Bd. 52.) Rom 1956, 390–402.

David S. Rice, Inlaid Brasses from the Workshop of Ahmad al-Dhakī al Mawṣilī, in: Ars Orientalis 2, 1957, 283–326.

Weyprecht-Hugo Rüdt de Collenberg, L'Héraldique de Chypre, in: Cahiers d'Héraldique 3, 1977, 85–158.

Karin Rührdanz, Rezension zu: Irene Bierman (Hrsg.), The Experience of Islamic Art on the Margins of Islam. Reading 2005, in: American Journal of Islamic Social Sciences 24.4, 2007, 120–123.

Karin Rührdanz, Illustrated Persian Aja'ib al-Makhlūqāt Manuscripts and their Function in Early Modern Times, in: Andrew J. Newman (Hrsg.), Society and Culture in the Early Modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, Bd. 46.) Leiden u. a. 2003, 33–47.

Julius Ruska, Kazwīnīstudien, in: Der Islam 4, 1913, 14–66; 236–262.

C. M. Rugolo, Art. Elisabetta di Carinzia, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 42. Rom 1993, 484–486.

Guillaume Saint-Guillain / Oliver Jens Schmitt, Die Ägäis als Kommunikationsraum im späten Mittelalter, in: Saeculum 56, 2005, 215–225.

Alessandro Scafi, Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth. London 2006.

Annemarie Schimmel, Islamic Calligraphy. Leiden 1970.

Armin Schlechter (Bearb.), Vom Bodensee an den Neckar. Bücherschätze aus der Bibliothek des Zisterzienserklosters Salem in der Universitätsbibliothek Heidelberg. (Schriften der Universitätsbibliothek Heidelberg, Bd. 5.) Heidelberg 2003.

Gustave Schlumberger, Sceaux et bulles des empereurs latins de Constantinople. Caen 1890.

Gustave Schlumberger / Ferdinand Chalandon / Adrien Blanchet, Sigillographie de l'orient latin. (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 37.) Paris 1943.

Wilfried Schöntag, Das Reitersiegel als Rechtssymbol und Darstellung ritterlichen Selbstverständnisses. Fahnenlanze, Banner und Schwert auf Reitersiegeln des 12. und 13. Jahrhunderts vor allem südwestdeutscher Adelsfamilien, in: Konrad Krimm / Herwig John (Hrsg.), Bild und Geschichte. Studien zur politischen Ikonographie. Festschrift für Hansmartin Schwarzmaier zum 65. Geburtstag. Sigmaringen 1997, 79–124.

Percy Ernst Schramm, Von der Trabea Triumphalis des römischen Kaisers über das byzantinische Lorum zur Stola der abendländischen Herrscher. Ein Beispiel für den Wandel von Form und Bedeutung im Laufe der Jahrhunderte und bei der Übertragung von einem Land in das andere, in: Ders. (Hrsg.), Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert, Bd. 1. (MGH Schr. 13.1.) Stuttgart 1954, 23–50.

Stefan Schröder, Die Klimazonenkarte des Petrus Alfonsi. Rezeption und Transformation islamisch-arabischen Wissens in Europa, in: Ingrid Baumgärtner / Paul-Gerhard Klumbies / Franziska Sick (Hrsg.), Raumkonzepte. Disziplinäre Konzepte. Göttingen 2009, 257–277.

Stefan Schröder, Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri. (OMed 11.) Berlin 2009.

James G. Schryver, Monuments of Identity: Latin, Greek, Frank and Cypriot?, in: Sabine Fourrier / Gilles Grivaud (Hrsg.), Identités Croisées en un Milieu Méditerranéen, le Cas de Chypre. (Publications des Universités de Rouen et du Havre, Bd. 391.) Mont-Saint-Aignan 2006, 385–405.

James G. Schryver, Spheres of Contact and Instances of Interaction in the Art and Archaeology of Frankish Cyprus, 1191–1359. Diss. phil. Ithaca (NY) 2005.

Avinoam Shalem, Islam Christianized. Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West. Frankfurt a. M. 1998.

Carmelo Signorello, Il Reliquiario a Busto di Sant'Agata, in: Augusta Tosone (Hrsg.), Agata Santa. Storia, Arte, Devozione. Mostra Catania, Museo Diocesano, Chiesa di San Francesco Borgia, Chiesa di San Placido, 24.1.–4.5.2008. Florenz 2008, 39–43.

Gabriela Signori, Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), Das Siegel. Gebrauch und Bedeutung. Darmstadt 2007, 9–14.

Marco Spallanzani, Metalli Islamici nelle Raccolte Medicee da Cosimo I a Ferdinando I, in: Le Arti del Principato Mediceo. Florenz 1980, 95–115.

Ludwig Steindorff, Meere als Kommunikationsräume. Vorwort, in: Saeculum 56, 2005, 169–171.

Andrea Stieldorf, Siegelkunde. Basiswissen. (Hahnsche historische Hilfswissenschaften, Bd. 2.) Hannover 2004.

Karl Stowasser, Manners and Customs at the Mamluk Court, in: Muqarnas 2, 1984, 13–20.

Arno Strohmeyer, Historische Komparatistik und die Konstruktion von Geschichtsregionen: Der Vergleich als Methode der historischen Europaforschung, in: Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas 1, 1999, 39–55.

Wolfgang Stürner, Friedrich II. 1194–1250, Teilbd. 2. Darmstadt ^{3}2009.

Hidemi Takahashi, Barhebraeus: A Bio-Bibliography. Piscataway 2005.

Hidemi Takahashi, The Greco-Syriac and Arabic Sources of Barhebraeus' Mineralogy and Meteorology in Candelabrum Sanctuarii, Base II, in: Journal of Eastern Christian Studies 56, 2004, 191–209.

Hidemi Takahashi, Observations on Bar 'Ebroyo's Marine Geography, online: Hugoye. Journal of Syriac Studies 6.1, 2003, http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6No1/HV6N1Takahashi.html (Zugriff: 15.01.2008).

Hidemi Takahashi, The Reception of Ibn Sīnā in Syriac. The Case of Gregory Barhebraeus, in: David C. Reisman (Hrsg.), Before and after Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group. (Islamic Philosophy. Theology and Science. Texts and Studies, Bd. 52.) Leiden u. a. 2003, 249–281.

Hana Taragan, Historical Reference in Medieval Islamic Architecture: Baybars's Buildings in Palestine, in: Bulletin of Israel Academic Center in Cairo 25, 2002, 60–64.

Michael Taussig, Mimesis und Alterität. Eine eigenwillige Geschichte der Sinne. Hamburg 1997.

Gerald R. Tibbetts, The Balkhī School of Geographers, in: John Brian Harley / David Woodward (Hrsg.), Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. (The History of Cartography, Bd. 2.1.) Chicago u. a. 1992, 108–136.

Gerald R. Tibbetts, The Beginnings of a Cartographic Tradition, in: John Brian Harley / David Woodward (Hrsg.), Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. (The History of Cartography, Bd. 2.1.) Chicago u. a. 1992, 90–107.

Gerald R. Tibbetts, Later Cartographic Developments, in: John Brian Harley / David Woodward (Hrsg.), Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies. (The History of Cartography, Bd. 2.1.) Chicago u. a. 1992, 137–155.

John Tolan, Petrus Alfonsi and his Medieval Readers. Gainesville u. a. 1993.

Augusta Tosone (Hrsg.), Agata Santa. Storia, Arte, Devozione. Mostra Catania, Museo Diocesano, Chiesa di San Francesco Borgia, Chiesa di San Placido, 24.1.–4.5.2008. Florenz 2008.

Eleni Tounta, Byzanz als Vorbild Friedrich Barbarossas, in: Stefan Burkhardt / Thomas Metz / Bernd Schneidmüller u. a. (Hrsg.), Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert. Konzepte – Netzwerke – Politische Praxis. Regensburg 2010, 159–174.

Eleni Tounta, Süditalien als Konflikt- und Kontaktzone zwischen Staufern und Byzanz, in: Bernd Schneidmüller / Stefan Weinfurter / Alfried Wieczorek (Hrsg.), Verwandlungen des Stauferreichs. Drei Innovationsregionen im mittelalterlichen Europa. Darmstadt 2010, 432–445.

Stefan Troebst, Vom Spatial Turn zum Regional Turn? Geschichtsregionale Konzeptionen in den Kulturwissenschaften, in: Matthias Middell (Hrsg.), Dimensionen der Kultur- und Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Hannes Siegrist zum 60. Geburtstag. Leipzig 2007, 143–159.

Jean-Bernard de Vaivre, Le Décor Héraldique sur les Monuments Médiévaux, in: Ders. (Hrsg.), L'Art Gothique en Chypre. (Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.) Paris 2006, 425–475.

Rachel Ward, The „Baptistère de Saint Louis" – A Mamluk Basin made for Export to Europe, in: Charles Burnett / Anna Contadini (Hrsg.), Islam and the Italian Renaissance. London 1999, 113–132.

Rachel Ward, Becken mit dem Wappen von Elisabeth von Habsburg-Kärnten, Gemahlin Peters II. von Sizilien, in: Gereon Sievernich / Hendrik Budde (Hrsg.), Europa und der Orient: 800–1900. Ausstellung Berlin, Martin-Gropius-Bau, 28.05.–27.08.1989. Gütersloh u. a. 1989, 597.

Rachel Ward, Islamic Metalwork. New York 1993.

Rachel Ward, Metallarbeiten der Mamluken-Zeit, hergestellt für den Export nach Europa, in: Gereon Sievernich / Hendrik Budde (Hrsg.), Europa und der Orient: 800–1900. Ausstellung Berlin, Martin-Gropius-Bau, 28.05.–27.08.1989. Gütersloh u. a. 1989, 202–209.

Rachel Ward, Plugging the Gap: Mamluk Export Metalwork 1375–1475, in: Annette Hagedorn / Avinoam Shalem (Hrsg.), Facts and Artefacts. Art in the Islamic World. Leiden u. a. 2007, 263–275.

Stefan Weinfurter, Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten. Regensburg ^{3}2002.

Harald Weinrich, Schriften über Schriften. Palimpseste in Literatur, Kunst und Wissenschaft, in: Ders. (Hrsg.), Wie zivilisiert ist der Teufel? Kurze Besuche bei Gut und Böse. München 2007, 23–34.

Anthony Welch, Calligraphy in the Arts of the Muslim World. [Ausstellung Asia House Gallery, New York.] London 1979.

Wolfgang Welsch, Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, in: Paul Drechsel (Hrsg.), Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz 1998, 45–72.

Annemarie Weyl Carr, Art in the Court of the Lusignan Kings, in: Andrew Jotischky (Hrsg.), Crusading Cultures. (The Crusades. Critical Concepts in Historical Studies, Bd. 4.) London u. a. 2008, 302–338.

Michael Wintle, The Image of Europe. Visualizing Europe in Cartography and Iconography throughout the Ages. (Cambridge Studies in Historical Geography, Bd. 44.) Cambridge 2009, 220–228.

Statt einer Zusammenfassung

Julia Dücker / Marcel Müllerburg

Bilanz eines Aufbruchs

Der vorliegende Band präsentiert die Arbeit der letzten drei von insgesamt sechs Laufzeitjahren des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter' (2005–2011). An ihr haben sich die Mitglieder des Projekts zusätzlich zu der Arbeit an den jeweiligen Einzelprojekten beteiligt.[1] Dabei haben sie weder die Mühen der Theoriegebirge noch die der Praxisebenen gescheut. Das Ende der gemeinsamen Arbeit soll zum Anlass für einen Rückblick auf das Geleistete genommen werden, bei dem es nicht darum geht, Gipfel der Theorie zu erklimmen oder die Anstrengungen der beschrittenen Wege zu einer kollaborativen Zusammenarbeit zu beschönigen. Vielmehr soll in transkulturell-theoretischer wie transdisziplinär-praktischer Hinsicht ein kritischer Blick zurück auf die gewonnenen Erkenntnisse und die gemachten Erfahrungen geworfen werden. Es soll also ein erstes Resumée der Arbeit des Schwerpunktprogramms gezogen werden. Dabei wurde die Perspektive der Koordination des Zentralprojekts durch Kommentare, Eindrücke und Kritik der beteiligten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ergänzt.[2] Diese ‚Bilanz eines Aufbruchs' soll zudem anderen Projekten mit ähnlicher Herangehensweise mögliche Organisationsformen sowie deren Probleme und Chancen skizzieren.

Die Mühen der Gebirge: Erfahrungen mit der transkulturellen Theorie

Als das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Schwerpunktprogramm ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter' im Sommer 2005 seine Arbeit aufnahm, wurde mit dem Begriff ‚Integration' explizit ein Schlag-

1 Aus den Einzelvorhaben ist bereits eine Reihe von Publikationen hervorgegangen. Vgl. die Darstellungen der Projekte auf der Homepage des Schwerpunktprogramms: www.spp1173.uni-hd.de.

2 Um die folgenden Reflexionen möglichst nah an die Erfahrungen der Gruppenarbeit anzubinden, haben wir die Arbeitsgruppen im Vorfeld um knappe Darstellungen ihres Umgangs mit den Konzepten ‚Integration' und ‚Desintegration' gebeten, die diesem Kapitel neben den im Band versammelten Beiträgen zugrundeliegen, ohne jedoch explizit zitiert zu werden. Wir möchten an dieser Stelle allen Beteiligten herzlich für ihr Engagement danken.

wort des europäischen Einigungsprozesses aufgegriffen.[3] Allerdings war es nicht das Ziel, die politische Aufgabe einer europäischen Einheit historisch zu rechtfertigen, sondern im Gegenteil „hartnäckige Konstrukte einer europäischen Einheitskultur zu entzaubern".[4] Der Vorstellung eines lateinisch-christlichen Mittelalters hielt das Projekt das Bild eines plurikulturalen mittelalterlichen Europa entgegen, in dem Judentum und Islam, aber auch die erheblichen Unterschiede innerhalb der Christenheit nicht als störende Zufälligkeiten aufgefasst wurden, sondern als wesentliche Bestandteile zu ihrem Recht kamen. Der Gegenbegriff ‚Desintegration' markierte, dass diese Plurikulturalität nicht als zu einer Einheit zusammenwachsend aufgefasst und die europäische Integration entsprechend nicht als teleologischer Vorgang, sondern als offener Prozess gedacht wurde, der auch an die mit dem Mittelalter befassten Wissenschaften neue Fragen stellte: Wie verhielten sich die mittelalterlichen Kulturen der drei Monotheismen zu dem, was jenseits ihrer Außengrenzen lag?

Doch im Zuge der Diskussionen um Globalgeschichte, postkoloniale Theorie und Transkulturalität ist gerade der Begriff der ‚Kulturgrenze' von zwei Seiten her in die Kritik geraten, die scheinbar einander gegenläufig sind, tatsächlich jedoch eng zusammengehören und die zu trennen nur zum Zwecke theoretischer Klärung empfehlenswert ist. Indem zum einen das Augenmerk auf die Vermischungen verschiedener Kulturen, ihre Beziehungen und Verflechtungen untereinander gerichtet wird, wird die Abgrenzbarkeit von Kulturen und damit der ‚holistische' Kulturbegriff in Frage gestellt. Jede Kultur nimmt Anregungen von anderen Kulturen auf und verändert sich in der Auseinandersetzung mit ihnen. Soziale Beziehungen überschreiten permanent die vermeintlichen Kulturgrenzen. Nicht die Reinheit, Homogenität und Eindeutigkeit, sondern der Austausch zwischen Kulturen, ihre Verflechtung und Hybridität sind demnach der Normalfall.[5] Zum anderen wird der Prozesscharakter von Kultur betont, der die Konstruktion von Einheit problematisch, wenn nicht unmöglich macht. Kultur, die Max Weber und Clifford Geertz als „selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe" bestimmen, das einen Ausschnitt aus der sinnlosen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit umspinnt,[6] realisiert sich im sozialen Handeln der Akteure. „Kulturelle Handlungen (…) sind soziale Ereignisse wie all die anderen auch; sie sind ebenso öffentlich wie eine

3 Vgl. *Borgolte / Schiel*, Mediävistik (2008), 15. Zum Integrationsprozess Europas in historischer Perspektive vgl. neuerdings *Thiemeyer*, Europäische Integration (2010), bes. 29–70.

4 *Schiel / Schneidmüller / Seitz*, Hybride Kulturen (2010), 11.

5 Vgl. *Schneidmüller / Seitz*, Transkulturelle Mediävistik (2008), 564. – Zu den Konzepten der ‚Transkulturalität' und ‚Verflechtung' in der Mittelalterforschung vgl. *Drews / Höfert*, Monarchische Herrschaftsformen (2010), bes. 229–234; *Schiel / Schneidmüller / Seitz*, Hybride Kulturen (2010); *Borgolte*, Migrationen (2009), bes. 261–270; *Ritzerfeld*, Zu Problematik und Erkenntnispotenzial (2009); *Schiel*, Crossing Paths (2009); *Drews / Oesterle*, Vormoderne Globalgeschichten (2008); *Höfert*, Anmerkungen (2008); *Dies.*, Europa (2008).

6 *Geertz*, Dichte Beschreibung (2007), 9; *Weber*, Objektivität (2002), 114, Hervorh. im Orig.: „‚Kultur' ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens."

Heirat und ebenso beobachtbar wie etwa die Landwirtschaft."[7] Nun ist freilich ‚die' Landwirtschaft überhaupt nicht beobachtbar, sondern nur ein Bauer, der sein Feld bestellt. Ebenso wenig bekommt man jemals ‚die' kulturelle Praxis zu sehen, sondern nur Handlungen, die das kulturelle Bedeutungsgewebe unter den Bedingungen der jeweils gegebenen Situation aktualisieren.[8] Die einzelne soziale Handlung ist dabei nicht die Wiederholung des Immergleichen. Eher ist sie eine Reproduktion im wörtlichen Sinne der „*Wieder-Erzeugung* eines Zustands in einem anderen Kontext unter einem anderen Vorzeichen".[9] Ebenso wenig ist die soziale Handlung völlig frei, denn als soziale soll sie ja für andere Personen und deren Handlungen anschlussfähig sein. Routinierte Handlungswiederholungen und soziale Institutionen grenzen die Aktionsmöglichkeiten ein und schaffen ein gewisses Maß an Erwartungssicherheit. Dennoch zeigt sich Kultur als ständiger Prozess auf Anschlussfähigkeit ausgerichteter sozialer Handlungen. Kultur ist gewissermaßen zum Verb geworden; sie ist nicht ein ‚Wissen dass', sondern ein ‚Wissen wie', das nur im Hinblick auf die Situation seiner Anwendung beschreibbar ist.[10] Kultur ist nicht, sondern findet statt an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit.

Während also die Beziehungen über die Kulturgrenzen hinweg die Durchlässigkeit dieser Grenzen betonen, weist die praxeologische Auffassung von Kultur auf den flexiblen Verlauf der Kulturgrenzen hin. Die kulturelle Differenz ist nicht ein für alle Mal gezogen, sondern ist, ebenso wie jede andere kulturelle Form, ein Bezugspunkt sozialer Praktiken unter je besonderen, situativen Bedingungen. Als soziale Praxis verstanden, kann Kultur auch nicht mehr an ein bestimmtes Areal gebunden werden, sondern wird im Gegenteil vom Raum radikal getrennt.[11] Soll weiterhin von ‚Raum' die Rede sein, so kann dieser nur noch im Sinne des ‚Spatial Turn' als eine Form der Verteilung von Körpern und Objekten und damit seinerseits als eine soziale Praxis aufgefasst werden.[12] Die Aufmerksamkeit für kulturelle Verflechtungen und die Betonung der Praxis lösen ‚Kultur' im Sinne eines einheitlichen kollektiven Sinnbestands auf im „endlosen Spiel der Differenzen". Gegenstand kulturgeschichtlicher Forschung kann daher nicht das Wesen einer Kultur oder eine Konstellation ihr inhärenter Eigen-

7 *Geertz*, Religion (2007), 50.

8 Vgl. *Reuter*, Postkoloniales Doing Culture (2004), 240f. Damit ist freilich eine klare Abgrenzung des Phänomenbereichs gegen das semiotische Konzept des Zeichens einerseits und das soziologische Konzept der Handlung andererseits eher umgangen als geleistet.

9 *Hörning*, Soziale Praxis (2004), 34, Hervorh. im Orig. – Für das Mittelalter vgl. etwa *Rehberg*, Fehltritt (2001), sowie *Moos*, Einleitung (2001).

10 Vgl. *Hörning / Reuter*, Doing Culture (2004), 9–11; *Wimmer*, Kultur (2005).

11 Diese Position ist freilich alles andere als unumstritten. Für eine andere Auffassung innerhalb des Schwerpunktprogramms siehe insb. *Gerogiorgakis / Scheel / Schorkowitz*, Kulturtransfer, oben 402–405.

12 Vgl. *Borgolte*, Christen und Juden (2008). Zum Spatial Turn vgl. weiterhin *Bachmann-Medick*, Cultural Turns (2007), 284–328; *Döring / Thielmann*, Spatial Turn (2007); *Dünne / Günzel*, Raumtheorie (2007); *Mejstrik*, Welchen Raum (2006); *Löw*, Raumsoziologie (2001).

schaften sein, sondern nur die Komplexität permanenten kulturellen Wandels.[13] Der holistische Kulturbegriff kann dabei allenfalls als heuristisches Mittel zur Hypothesenbildung dienen, nicht aber zur Analyse oder Erklärung historischer Phänomene.[14] Denn seine Verwendung bringt stets die Gefahr mit sich, für die Verflechtungen und die Heterogenität der Praktiken blind zu machen, zu deren Beschreibung er dienen sollte: Wer die Bewegung anhält, sieht eben dann die Bewegung nicht mehr, und wer die einzelnen Linien eines Musters nachzeichnet, hat eben dann kein Muster mehr vor Augen[15] – eine Art kulturwissenschaftliche Unschärferelation. Die Suche nach Alternativen ist geboten.

Die Wissenschaften mit Mittelalterbezug müssen hierfür zweifellos abwägen, was sie von Soziologie und Ethnologie lernen können, ohne sich an deren Konzepten nur abzuarbeiten. Begriffe der Gegenwartsdiagnose dürfen nicht voreilig auf vormoderne Epochen übertragen werden. Die praxeologische Kultur- und Sozialtheorie ist entwickelt worden, um soziale Phänomene der Gegenwart oder doch der Moderne zu beschreiben und der Kritik zu öffnen. Zahlreiche Begriffe aus dem Gravitationsfeld der postkolonialen Theorie wie ‚Hybridisierung' und ‚Transkulturalität' sind politische Begriffe und von ihrer kritischen Intention nicht ohne Weiteres zu trennen.[16] Zu ihrer Übertragbarkeit auf das Mittelalter ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Doch die Gebundenheit von Kultur an ihre ‚Ausübung' und die gegenseitige Beeinflussung über Sinngrenzen hinweg sind nicht erst Erscheinungen der Moderne – auch wenn uns die Globalisierung und die fortgeschrittene funktionale Differenzierung unserer Gesellschaft Hybridität, Verflechtungen und Heterogenität zu einem besonders augenfälligen Problem werden lassen.[17] Kultur als Resultat situativer sozialer Handlungen bedarf analytischer Begriffe, die den Prozesscharakter von Kultur einfangen, ohne dass ihnen die allgemeine Heterogenität vor den Augen flimmert. Das Konzept der ‚Integration und Desintegration der Kulturen' bietet solche analytischen Begriffe an.

Hinter dem Begriffspaar ‚Integration und Desintegration' steht jedoch kein einheitliches theoretisch-methodisches Projekt. Im Gegenteil handelt es sich um ein „frequently invoked but particularly loose and undertheorized concept".[18] Dieser Umstand muss für ein Forschungsprojekt, das mehr als ein Dutzend unterschiedlicher Disziplinen vereint, durchaus kein Nachteil sein, sondern kann das Konzept gerade

13 So auch *Reuter*, Postkoloniales Doing Culture (2004), 250, für die postkoloniale Kulturtheorie.

14 Vgl. *Borgolte*, Migrationen (2009), 268; *Ders.*, Über den Tag hinaus (2010), 316.

15 Vgl. *Waldenfels*, Topographie (1997), 68. Vgl. auch *Ackermann*, Eigenes (2004), 152: „[D]as Insistieren auf (kultureller) Differenz [birgt] immer auch die Gefahr (…), das Verbindende aus den Augen zu verlieren".

16 Der Begriff der ‚Hybridität' z. B. wird häufig seines Bezugs auf das Traumatische und Gewalthafte, das vielen hybriden Lebensformen eignet, entkleidet und gewinnt dadurch harmonistische Züge. Vgl. dazu *Nghi Ha*, Hybridität (2004); *Ders.*, Transdifferenz (2008); *Terkessidis*, Globale Kultur (1999). Zu ‚Transkulturalität' vgl. *Welsch*, Transkulturalität (2000).

17 Vgl. *Borgolte*, Migrationen (2009), 267f.; *Hannerz*, Kultur (1995), 69.

18 *Bentley*, Sea and Ocean Basins (1999), 218.

durch eine breite Anschlussfähigkeit attraktiv machen. Eine verbindliche Definition von ‚Integration und Desintegration' haben die im Schwerpunktprogramm vereinigten Einzelprojekte daher nicht angestrebt und das Konzept im Gegenteil auf sehr unterschiedliche Weise operationalisiert. An dieser Stelle soll nun nicht zum Ende der gemeinsamen Arbeit nachgereicht werden, was an ihrem Anfang in produktiver Offenheit gehalten wurde. Phänomene von der Komplexität interkultureller Kontakte und transkultureller Verflechtungen lassen die Beschreibung in mehreren Hinsichten zu, die sich ergänzen und nicht ausschließen. Statt also verschiedene Ansätze gegeneinander auszuspielen, sollen vielmehr die Positionen innerhalb des Schwerpunktprogramms gebündelt, geordnet und so ein Überblick ermöglicht werden.

‚Integration' und ‚Desintegration' sind Begriffe des politischen Diskurses und wo sie gemeinsam mit dem Begriff ‚Kultur' auftauchen, sind sie oft mit populistischem Gehalt beladen, der um die Wählergunst buhlt. So bewusst sie als Waffe in der politischen Auseinandersetzung zum Einsatz kommen, so „abgeschliffen" sind sie zugleich durch ihren alltäglichen Gebrauch.[19] Beides empfiehlt sie zunächst nicht für eine wissenschaftliche Verwendung. In der sozialwissenschaftlichen Theorie beschreiben sie meist – ohne dass hier Eindeutigkeit herrschte – die Einordnung eines Teils in ein (soziales) Ganzes oder bezeichnen das Maß innerer Kohärenz einer Gesellschaft. Die Frage nach ‚Integration' zielt im sozialwissenschaftlichen Diskurs mithin auf die gesellschaftlichen Zentripetalkräfte, auf das, was eine Gesellschaft im Innersten zusammenhält.[20] Der Ansatz ‚Integration und Desintegration der Kulturen' wendet sich von der politischen Auffassung ebenso wie von der sozialwissenschaftlichen ab, insofern beide auf das Konzept der Einheit Bezug nehmen: Wird ‚Integration' im politischen Verständnis oft normativ auf das Zusammenwachsen verschiedener Kulturen zu einer Einheit bezogen,[21] ist es für die Sozialwissenschaften die gesellschaftliche Einheit, die sich integrativ herstellt bzw. desintegrativ zerfällt.

Das Schwerpunktprogramm stellte mit ‚Integration und Desintegration' hingegen die Differenz in den Mittelpunkt: Integration wird nicht als Vorgang der Einordnung in ein überwölbendes Ganzes und Desintegration entsprechend nicht als Auflösung eines solchen Ganzen verstanden, denn der Bezugspunkt der ‚Ganzheit' ist mit der Absage an den holistischen Kulturbegriff abhanden gekommen. Ebenso wenig ist Integration mit Harmonie, Desintegration mit Konflikt gleichzusetzen. Zum einen kann gerade der Konflikt eine integrierende Praxis sein,[22] zum anderen findet man die konfliktfreieste Koexistenz häufig gerade dort, wo von einer Verschiedenheit keine Notiz genommen wird – soziale Gleichgültigkeit aber wird man kaum als Integration bezeichnen wollen.

19 *Bergmann*, Art. Integrationstheorien (2003), 214.

20 Vgl. *Friedrichs / Jagodzinski*, Theorien (2008); *Kraemer*, Integration (2008).

21 Vgl. etwa *Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration*, Nationaler Integrationsplan (2007).

22 Vgl. bereits *Simmel*, Streit [1908] (2008). Siehe zum Verhältnis von Konflikt und Desintegration auch *Jörg / Parker / Pleuger / Zwanzig*, Soziale Konstruktion, oben 84.

Der Bezug auf eine im sozialen Handeln konstituierte Differenz ‚nach außen' ist somit notwendig, um von Integration und Desintegration sprechen zu können. Dieses Verständnis löst sich von evaluativen Kategorisierungen, denen zufolge Integration immer ein Zugewinn, Desintegration hingegen immer eine soziale Verfallserscheinung sei, und ermöglicht somit eine wertneutrale Beschreibung.

Dabei ist die Differenz, auf die sich integrative bzw. desintegrative Handlungen beziehen, von sozialer Differenzierung zu unterscheiden. Jeder Mensch bewegt sich in verschiedenen sozialen Kontexten, die unterschiedliche Ansprüche stellen und nicht die Partizipation der gesamten Person, sondern jeweils verschiedener „Identitätsfacetten"[23] erfordern. Die Trennung zwischen ‚beruflich' und ‚privat' beispielsweise ist nur eine besonders offenkundige jener sozialen Differenzierungen, die den Alltag durchziehen. Der Mechanismus, nach dem in einem bestimmten sozialen Kontext bestimmte Handlungen für relevant und andere für irrelevant erachtet werden, kann mit dem der Systemtheorie entlehnten Begriffspaar ‚Inklusion / Exklusion' beschrieben werden,[24] das in jüngerer Zeit auch in der Mediävistik mehrfach Anwendung gefunden hat.[25] Jedes Teilsystem einer Gesellschaft inkludiert mithin jeweils den Aspekt einer Person, der für dieses System von Relevanz ist: Das ökonomische System fragt danach, ob die Person zahlungsfähig oder -unfähig ist, das politische System fragt nach ihrer Macht oder Ohnmacht, das juristische nach ihrer Schuld oder Unschuld. Die Einbindung des Individuums in die gesellschaftlichen Teilsysteme erfolgt dabei situationsweise, nicht dauerhaft.[26] Allerdings orientieren sich diese Überlegungen an der funktionalen Differenzierungsweise moderner Gesellschaften, während die Systemtheorie das Mittelalter im Allgemeinen als eine hierarchisch-stratifizierte Gesellschaft bestimmt, in der die Zugehörigkeit zu einer Schicht die Möglichkeiten der Partizipation in allen Gesellschaftsbereichen determiniert.[27] Aufseiten der Mediävistik ist dieses evolutionäre Schema zum Teil unter

23 *Ritzerfeld*, Zu Problematik und Erkenntnispotenzial (2009), 34.

24 *Luhmann*, Inklusion (2008), 152, Hervorh. im Orig.: „Inklusion (und entsprechend Exklusion) kann sich nur auf die Art und Weise beziehen, in der im Kommunikationszusammenhang Menschen *bezeichnet*, also für relevant gehalten werden." Auch innerhalb der Systemtheorie herrscht keine Eindeutigkeit. Sina Farzin hat bei Niklas Luhmann drei ineinandergreifende Bedeutungsfacetten des Begriffspaars unterschieden. Vgl. *Farzin*, Inklusion (2006).

25 Vgl. etwa *Scheller*, Stadt (im Druck); *Ders.*, Materiality (2009); *Arlinghaus*, Konstruktionen (2009); *Ders.*, Inklusion (im Druck); *Israel*, Fremde (2005). Vgl. auch die allgemein-theoretischen Überlegungen von *Bohn / Hahn*, Patterns (2002), sowie die Forschungen des DFG-Sonderforschungsbereichs 600 ‚Fremdheit und Armut. Wandel von Inklusions- und Exklusionsformen von der Antike bis zur Gegenwart', die noch bis 2012 fortgesetzt werden.

26 Vgl. *Farzin*, Inklusion (2006), 27.

27 Vgl. *Luhmann*, Individuum (1993), 157; *Ders.*, Gesellschaft (1999), Bd. 2, 679; 687f. Vgl. für die Mediävistik *Arlinghaus*, Mittelalterliche Rituale (2004); *Ders.*, Konstruktionen (2009), 37: „Um nicht missverstanden zu werden: Selbstverständlich nimmt auch die Systemtheorie wahr, dass man sich auch im Mittelalter auf dem Markt anders verhielt als in der Kirche oder der Trinkstube, dass man also Rollen ausübte. Wichtig ist aber, dass die an den Einzelnen gerichteten Erwartungs-

Vorbehalten aufgenommen worden.[28] An der analytischen Unterscheidung zwischen sozialen Inklusions- und Exklusionsmechanismen auf der einen und kulturellen Integrations- und Desintegrationsprozessen auf der anderen Seite ist jedoch festzuhalten. ‚Inklusion / Exklusion' und ‚Integration / Desintegration' beziehen sich zwar nicht so sehr auf unterschiedliche Phänomenbereiche, beschreiben aber Formen sozialer Grenzziehung in unterschiedlichen Hinsichten. ‚Inklusion / Exklusion' bezeichnet die Operationen von Einschluss und Ausschluss und damit die Partizipationsmöglichkeiten von Personen an der Gesellschaft und ihren Teilbereichen. ‚Integration / Desintegration' fragt hingegen nach den Praktiken, durch die Gruppen ihr Selbstverhältnis über Abgrenzungen bestimmen und immer wieder neu aushandeln. Konstitutiv für dieses Selbstverhältnis ist die Grenze, mit der sich diese Gruppen umgeben und hinter der ‚das Andere' liegt. Ein- / Ausschlussmechanismen und Integrations- / Desintegrationsprozesse können, müssen aber nicht parallel verlaufen. Zwei Individuen können zwar in unterschiedlichen sozialen Gruppen, etwa den Bürgerschaftsverbänden zweier Städte, inkludiert sein, was aber noch nicht bedeutet, dass zwischen ihnen eine Grenze identitärer Zugehörigkeit und Andersartigkeit verlaufen muss. Ist Kultur das Resultat sozialer Praktiken, so beschreibt das Begriffspaar ‚Integration / Desintegration' mithin solche Praktiken, in denen sich die Akteure zu einer kulturellen Differenz als der Identitätsgrenze der Gruppe verhalten, der sie angehören. Integrativ ist dann ein soziales Verhalten, das zur Aufhebung dieser Differenz tendiert, desintegrativ hingegen ist ein Handeln, das die Differenz tendenziell betont und festigt.

Häufig ist die soziale Exklusion von Personen zweifellos die Form, in der sich kulturelle Desintegration äußert. 1436 beispielsweise wurde in Augsburg das sogenannte Judengericht, das in paritätisch christlich-jüdischer Besetzung interreligiöse Streitfälle regelte, aufgelöst und durch ein rein christliches Gremium ersetzt; der Tagungsort wurde von der Synagoge ins Rathaus verlegt. Die institutionelle und räumliche Exklusion der Augsburger Juden geht hier mit der desintegrativen Markierung religiöser Differenz Hand in Hand.[29] Dass die persönliche Inklusion in ökonomische und gesellschaftliche Beziehungsnetze jedoch auch geradezu die Voraussetzung kultureller Desintegration sein kann, veranschaulicht das Beispiel des Gilbert Crispin. Die freundschaftliche Geschäftsverbindung des Abtes von Westminster mit einem Juden aus Mainz geht in einen Religionsdisput über, der die kulturelle Grenzziehung zwischen beiden Religionen

haltungen sowie die Kommunikation insgesamt – anders als heute – sich nicht primär an der in den verschiedenen Teilsystemen eingenommenen Rolle orientierten, sondern an der Position, die der Einzelne in der Gesellschaft insgesamt einnahm. Die Formatierung von Erwartungshaltungen gegenüber einer Person erfolgte über alle Kommunikationsbereiche hinweg weitestgehend über die Platzierung der Person in der Gesellschaft allgemein, welche wiederum von ihrer Mitgliedschaft in einem bestimmten Personenverband abhängig war."

28 Vgl. *Oexle*, Luhmanns Mittelalter (1991) sowie Luhmanns Replik: *Luhmann*, Mein Mittelalter (1991).

29 Siehe dazu *Jörg / Parker / Pleuger / Zwanzig*, Soziale Konstruktion, oben 72.

markiert, also der Desintegration dient.[30] Während also das Begriffspaar ‚Inklusion / Exklusion' Möglichkeiten der Partizipation beschreibt, hat ‚Integration / Desintegration' die „‚xenologische' Dimension" von Differenz zum Gegenstand. Diese Grenze hat eine identitätsstiftende Funktion, indem sie „Eigenes und Fremdes, Wir und Sie" voneinander scheidet und „auf die Vorstellungswelt derer [wirkt], die sie umschließt."[31] Die Gruppenidentität, die durch die Abgrenzung nach außen hergestellt wird, beruht darauf, dass die Mitglieder einer Gruppe sich als solche begreifen und sich in ihren Handlungen auf die Gruppe beziehen. Nicht übereinstimmende Eigenschaften der Mitglieder oder gemeinsame Handlungsintentionen entscheiden demnach über die Identität einer Gruppe, sondern allein die Formen, mittels derer sie sich nach außen abgrenzt.[32]

Kulturelle Differenzen sind zweifellos von unterschiedlicher Flexibilität und schreiben somit in unterschiedlicher Verbindlichkeit eine integrative bzw. desintegrative Bezugnahme vor. Häufig sind sie flexibel und osmotisch, zuweilen starr und schwer überwindlich. Für die mittelalterliche Welt ist die Differenz zwischen den monotheistischen Religionen eine Grenze von zentraler Bedeutsamkeit, die in den Forschungen des Schwerpunktprogramms stets im Zentrum stand. In der Religion darf man noch vor ‚Politik', ‚Ökonomie' oder ‚Recht' die vormoderne „Ausprägung von ‚Kultur' [vermuten], die das Denken, Kategorisieren, Handeln und den sinnhaften Aufbau der Welt bei den mittelalterlichen Menschen gewiss am stärksten geleitet hat."[33] Zugleich stellt der Eingottglaube, so die Hypothese, die „Entscheidungsfrage von wahr und falsch".[34] Durch seinen Anspruch auf universelle Wahrheit hält der Monotheismus die Gläubigen dazu an, sich mit den Anhängern anderer Bekenntnisse auseinanderzusetzen, und macht die Differenz zum religiös Anderen zu einem zentralen Bezugspunkt für Praktiken der Grenzziehung und Identitätsbildung.[35]

30 Siehe *Müllerburg / Müller-Schauenburg / Wels*, Und warum glaubst du dann nicht, oben 280–286.

31 *Jaspert*, Grenzen (2007), 52. Das vorangegangene Zitat ebd. – Die Diagnose des Transkulturalitätskonzepts, dass es „nichts *schlechthin* Fremdes" und „ebenso wenig (…) *schlechthin* Eigenes" gebe (*Welsch*, Transkulturalität [2000], 337, Hervorh. v. uns, JD und MM), bedeutet nicht, dass es überhaupt nichts Fremdes oder Eigenes mehr gibt. Nur wandeln sich Eigenes und Fremdes mit der Grenze im Zuge der sozialen Handlungen.

32 Zu den komplexen Entstehungsbedingungen kollektiver Handlungsziele vgl. *Schmid / Schweikard*, Kollektive Intentionalität (2009). – Anders als *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2002), 134, annimmt, geht es dabei nicht um das „Reflexiv-Werden" ‚objektiver' kultureller Zugehörigkeiten. Während Assmanns Überlegung, dass die Rede von Identität nur Sinn mache, wenn das ‚Wir' zum Bezugspunkt im Verhalten der Individuen wird, unbedingt zuzustimmen ist, kann man ihm entgegenhalten, dass die Eigenschaften sozialer Gruppen keine ‚objektiven' Eigenschaften sein müssen. Es genügt, dass sich die Akteure in ihren sozialen Handlungen auf etwas als Eigenschaften der Gruppe beziehen.

33 *Borgolte / Schiel*, Mediävistik (2008), 17.

34 *Borgolte*, Über den Tag hinaus (2010), 320; das voranstehende Zitat ebd., 317.

35 Vgl. *Assmann*, Mosaische Unterscheidung (2003). Dazu kritisch *Borgolte*, Wie Europa (2005). Siehe auch *Seidl / Zimmermann*, Jenseits des Kategorischen, oben 333; *Müllerburg / Müller-Schauenburg / Wels*, Und warum glaubst du dann nicht, oben 265.

Dabei ist nicht so sehr entscheidend, dass dem konstruierten Anderen tatsächlich ein reales Gegenüber korreliert. Im Gegenteil kann es sogar sein, dass die Deutungsvorgaben einer „Religion den Erkenntnishorizont einschränken, sodass eine objektive Beschreibung des Anderen verunmöglicht wird."[36] Die Wahrnehmung des Islam in ‚mozarabischen' Polemiken kann vage und verschwommen bleiben, sofern es nur darum geht, der christlichen Selbstvergewisserung als Folie zu dienen.[37] Das Hebräisch der jüdischen Figuren im Geistlichen Spiel kann ein ‚Pseudo-Hebräisch' sein, das gerade in seiner unheimlichen Verfremdung der Desintegration dient.[38]

Da weder gemeinsame Eigenschaften oder Intentionen der Gruppenmitglieder noch objektive Eigenschaften des Anderen die Gruppe konstituieren, müssen die Vorstellungen von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit in der Kommunikation entwickelt und durch routinemäßiges soziales Handeln festgeschrieben werden. Es bedarf einer Semantik, die die Differenz zur Umwelt für die Gruppenmitglieder formuliert.[39] Dem Namen der Gruppe kommt dabei zweifellos zentrale Bedeutung zu.[40] Wie der Kollektivname sind auch die Personennamen von Individuen Signale der Abgrenzung und Zugehörigkeit, wie die Praxis des Namenwechsels im Falle der Konversion, des Eintritts in den geistlichen Stand oder auch bei der Rückkehr vom Kleriker- in den Laienstand zeigt.[41] Zugleich wurde die Integration pagan-theophorer Namen und ihrer Träger in die christliche Gruppenidentität durch eine christliche Interpretation der Namenelemente ermöglicht.[42] Auf diese Weise bestärkt oder verwischt die Namengebung Grenzen, weist Zugehörigkeiten aus und geht mit der Konstruktion gemeinsamer Vergangenheit eine fast natürliche Verbindung ein. „Gesellschaften brauchen die Vergangenheit in erster Linie zum Zwecke ihrer Selbstdefinition."[43] Das Geistliche Spiel etwa bindet die Gegenwart zum Teil derart eng an die Passion Christi zurück, dass die jüdischen Figuren des Heilsgeschehens mit zeitgenössischen jüdischen Stadtbürgern namentlich identifiziert werden.[44] Auch der integrative Bezug auf die Vergangenheit durch den Umgang mit Namen ist zu beobachten. So führt beispielsweise der humanistische Historiograph Antonio Bonfini die Genealogie des ungarischen Königs Matthias Hunyadi, genannt ‚Corvinus', auf die römischen Patrizierfamilie der Valerii Corvini zurück, deren Einsatz das Römische Reich im vierten vorchristlichen Jahrhundert vor den Galliern gerettet habe. Wie einst den Corvini, so falle es nun dem ungarischen König als ihrem Nachkommen zu, Europa vor den Barbaren, diesmal den

36 *Jochum-Godglück / Linseis / Potthast / Saßenscheidt / Schorr*, Im Spannungsfeld, oben 196.
37 Siehe *Jörg / Parker / Pleuger / Zwanzig*, Soziale Konstruktion, oben 23–41.
38 Siehe *Jochum-Godglück / Linseis / Potthast / Saßenscheidt / Schorr*, Im Spannungsfeld, oben 222.
39 Vgl. *Luhmann*, Soziale Systeme (1999), 619.
40 Vgl. *Fuhse*, Unser wir (2001).
41 Siehe *Jochum-Godglück / Linseis / Potthast / Saßenscheidt / Schorr*, Im Spannungsfeld, oben 201f.
42 Siehe *Jochum-Godglück / Linseis / Potthast / Saßenscheidt / Schorr*, Im Spannungsfeld, oben 206f..
43 *Assmann*, Kulturelles Gedächtnis (2002), 132f.
44 Siehe *Jochum-Godglück / Linseis / Potthast / Saßenscheidt / Schorr*, Im Spannungsfeld, oben 220f.

Türken, zu bewahren.[45] Obgleich historisches Wissen häufig der Legitimation dynastischer Herrschaft dient, muss dies nicht mit der Erfindung neuen Wissens einhergehen. Ihre ‚Herkunftslosigkeit' hält etwa die junge Dynastie der Osmanen dazu an, bereits etabliertes Wissen zu rekontextualisieren, neu zu ordnen und zum Zwecke der Legitimation anzueignen. Ihre Geschichtsschreiber betätigen sich mithin nicht so sehr als Erfinder, sondern als „Schleusenwärter des historischen Wissens".[46]

Ungeachtet ihrer sozialen Dimension bleiben kulturelle Differenzen flexibel und verhandelbar, was sich auch in „unterschiedliche[n], ja teils sogar widersprüchliche[n] Begriffssemantiken" niederschlägt.[47] Der Begriff des ‚Heiden' gilt als asymmetrischer Gegenbegriff zum ‚Christen', was eine klare Grenzziehung zwischen beiden impliziert.[48] Betrachtet man jedoch den Gebrauch des Heiden-Begriffs im Verwendungskontext volkssprachiger Epen und Chroniken des 13. Jahrhunderts, so fallen „höchst irritierende[.] Auflösungen der Grenzen zwischen Heidnischem und Christlichem" ins Auge.[49] Die Ambivalenz, nicht die Eindeutigkeit des Deutungsmusters ist das hervorstechende Merkmal. Offenbar wird auch der Verlauf einer Grenze, die zu den zentralen Differenzen der mittelalterlichen Welt zählt, von situativen und medienspezifischen Praktiken bestimmt.

Das Ergebnis der Aushandlungsprozesse, in denen sich Kultur aktualisiert, ist für die Akteure nicht vollständig vorhersehbar, sodass es zu Ergebnissen kommen kann, die von den Akteuren nicht intendiert wurden, ja ihren Intentionen zuwiderlaufen. Sichtbar wird dies beispielsweise an der inneren Logik jüdisch-christlicher Religionsdialoge des 12. Jahrhunderts. Diese innere Logik der Schriften verlangt, dass sich die Wahrheit des Christentums an der Zustimmung des jüdischen Gesprächspartners erweist. Indem aber bestimmte Themen der christlichen Dogmatik von der interreligiösen Kommunikation ausgeschlossen werden und auf die Darstellung einer Konversion des Juden verzichtet wird, wird die Überzeugungskraft der christlichen Religion, die ja erwiesen werden sollte, wiederum in Frage gestellt. Den Texten wohnt somit ein „performativer Widerspruch" inne, der von den Autoren nicht mehr beherrscht wird und der die Identität, die über Desintegration geschärft werden sollte, in Frage stellt.[50]

Die kulturellen Grenzen sind jedoch nicht nur Gegenstand von Aushandlungen, sondern auch Anlass ihrer Überschreitung. Für den Kulturtransfer ist eine Alteritätserfahrung der Akteure eine unerlässliche Bedingung, da nur jene Kulturgüter trans-

45 Siehe *Brauer / Cecini / Dücker / König / Küçükhüseyin*, Rückblickend nach vorn gewandt, oben 137–151.

46 So im Falle der osmanischen Historiographie; siehe *Brauer / Cecini / Dücker / König / Küçükhüseyin*, Rückblickend nach vorn gewandt, oben 151–165. Das Zitat ebd., 164.

47 *Seidl / Zimmermann*, Jenseits des Kategorischen, oben 373.

48 Vgl. *Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik (1995).

49 *Seidl / Zimmermann*, Jenseits des Kategorischen, oben 353. Vgl. dazu auch den ‚in Nachbarschaft' zum Schwerpunktprogramm entstandenen Band *Goerlitz / Haubrichs*, Integration (2009).

50 Siehe *Müllerburg / Müller-Schauenburg / Wels*, Und warum glaubst du dann nicht, oben; zum ‚performativen Widerspruch' ebd., 267 mit Anm. 25.

feriert werden, die sich durch Alterität auszeichnen, die es also in dieser Form ‚bei uns nicht gibt'.[51] Dabei kann der Transfer ebenso durch die integrative Einebnung kultureller Grenzen die interkulturelle Kompatibilität steigern, wie er diese Grenzen auch desintegrativ schärfen kann.[52]

Es können auch Elemente, die diesseits und jenseits der Kulturdifferenz verortet werden, von den Akteuren bewusst kombiniert werden – sei es, dass sie den Exotismus arabischer Glückwunschformeln mit lokalen Heiligenkulten zusammenführten, wie es offenbar der Schöpfer eines sizilianischen Metallbeckens aus mamlūkischer Produktion tat;[53] sei es, dass sie wie Balduin I., seit 1204 Kaiser von Konstantinopel, in ihren Siegeln byzantinische und ‚westliche' Traditionen verbanden, um auf beiden Seiten der Grenze ‚lesbar' zu sein.[54] Solche Hybridisierungen können den Akteuren jedoch auch geradezu unbewusst ‚unterlaufen'. Der mamlūkische Sultan al-Manṣūr Qalāʾūn etwa ließ in seinen Mausoleumskomplex Fenster einbauen, deren Formen auf die „unprätentiöse Vermischung christlichen und islamischen Formenguts" offenlegen.[55] Diese Auflösung der kulturellen Differenz in der Wahrnehmung der Akteure ist ein Grenzfall der Integration. Er steht am Ende einer Skala von komplexen und vielfältigen Verhaltensweisen zu kulturellen Differenzen, in die das Begriffspaar ‚Integration und Desintegration' das Verhältnis zwischen den Kulturen aufspaltet. Dadurch werden permanente kulturelle Grenzziehungen, deren Aushandlungen und Überschreitungen sichtbar gemacht. Kultur wird nicht mehr verstanden als ein den Handlungen der Akteure vorgängiger Sinnbestand, sondern als Resultat der Kommunikationen und Institutionen, die das kulturelle Selbstverhältnis regeln und reproduzieren. Der Ansatz ‚Integration und Desintegration der Kulturen' verfolgt also nicht Akteure, Gruppen oder Objekte als ‚Wanderer zwischen den Welten', sondern betrachtet diese Akteure, Gruppen und Objekte in ihren unterschiedlichen Beziehungsgeflechten mit ihren wechselnden Sinnzusammenhängen und sich wandelnden Identitäten.

Die Mühen der Ebenen: Erfahrungen mit der transdisziplinären Praxis

Die historische Wissenschaft differenzierte sich im 19. Jahrhundert in einen Disziplinenkanon aus, dessen Fächer meist einzelnen Kulturen gewidmet waren, sodass der Zuwachs an philologischem und hilfswissenschaftlichem Expertenwissen um den Preis einer institutionellen Festigung vermeintlicher Kulturengrenzen erreicht wurde.[56] Eine Betrachtung des europäischen Mittelalters, die nicht einzelne Kulturen, sondern gerade

51 Siehe *Gerogiorgakis / Scheel / Schorkowitz*, Kulturtransfer, oben 417.
52 Siehe *Gerogiorgakis / Scheel / Schorkowitz*, Kulturtransfer, oben 437; 441.
53 Siehe *Burkhardt / Mersch / Ritzerfeld / Schröder*, Hybridisierung, oben 523–540.
54 Siehe *Burkhardt / Mersch / Ritzerfeld / Schröder*, Hybridisierung, oben, 470; 488–503.
55 Siehe *Burkhardt / Mersch / Ritzerfeld / Schröder*, Hybridisierung, oben 513–516, das Zitat ebd., 514.
56 Vgl. *Höfert*, Europa (2008), 571f.; *Conrad / Randeria*, Einleitung (2002), 20f.

die permanenten Prozesse ihrer Entstehung und Veränderung durch die Bezugnahme auf das Andere und die Abgrenzung von diesem in den Blick nimmt, muss die klassischen wissenschaftlichen Arbeitsformen überdenken und die herkömmlichen Fächergrenzen überschreiten. Der Herausforderung einer solchen transdisziplinären Zusammenarbeit stellte sich das Schwerpunktprogramm ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter'. Der Grundgedanke war dabei, dass sich die Projektmitglieder nicht ausschließlich den Fragestellungen ihrer jeweiligen Einzelvorhaben widmen sollten. Zugleich durfte die transdisziplinäre Zusammenarbeit nicht hinter den Forschungsstand und die methodischen Errungenschaften der einzelnen Disziplinen zurückfallen. Um stattdessen die Stärken der Fächer befördern zu können und gleichzeitig den Anforderungen einer transkulturellen Europaforschung gerecht zu werden, war ein gut vernetzter Forschungsverbund mit enger transdisziplinärer Kooperation erforderlich. So führte das Schwerpunktprogramm aus mehr als zwölf Disziplinen mit Mittelalterbezug etwa zwei Dutzend Projekte zusammen.[57] Doch nicht allein eine institutionelle Verknüpfung verschiedener Fächer macht Transdisziplinarität aus – sie ist vielmehr ein immer wieder herzustellender Zustand, „eine spezifische, besonders voraussetzungsvolle Form wissenschaftlicher Kommunikation".[58]

Die Voraussetzungen erfolgreicher Transdisziplinarität liegen nicht nur auf wissenschaftsorganisatorischem Feld, sondern auch auf dem der beteiligten Persönlichkeiten. Innerhalb des Schwerpunktprogramms haben sich, nach Auskunft der Beteiligten, Empfindungen der fachlichen und menschlichen Bereicherung mit Gefühlen des „Zusammengepfercht-Seins"[59] abgewechselt. Die Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, die die Projekte des Schwerpunktprogramms bearbeiteten, waren nicht nur auf verschiedene Weise wissenschaftlich geprägt: Sie orientierten sich in verschiedene theoretische Richtungen oder hatten eine eher positivistische Auffassung von historischem Arbeiten. Sie befanden sich zudem in sehr unterschiedlichen Phasen der wissenschaftlichen Laufbahn: Soeben examinierte Doktoranden und erfahrene Bearbeiterinnen von PostDoc-Projekten sahen sich zur transdisziplinären Zusammenarbeit angehalten.[60]

Die Mitglieder des Schwerpunktprogramms sollten dabei nicht nur über die Unterschiede in Habitus und Erfahrung hinweg den gemeinsamen Austausch pflegen, sondern darüber hinaus auch gemeinsame Beiträge für die Ergebnisbände des Schwer-

57 Beteiligt waren im Laufe der sechs Förderjahre Projekte aus den Disziplinen Arabistik, Byzantinistik, Germanistik, Islamwissenschaft, Judaistik, Kunst- und Architekturgeschichte, Lateinische Philologie des Mittelalters, Linguistik, Mittelalterliche Geschichte, Osmanistik, Osteuropäische Geschichte, Philosophie, Skandinavistik und Theologie.

58 *Kaufmann*, Interdisziplinäre Wissenschaftspraxis (1987), 70.

59 So äußerte sich mit einem Augenzwinkern eine der Arbeitsgruppen in den zum Thema ‚Integration und Desintegration' erbetenen Diskussionspapieren (siehe oben 561 Anm. 2).

60 Für eine Übersicht über die in den Jahren 2008–2011 beteiligten Projekte siehe unten 594f. Arbeiten, die zwischen 2005 und 2007 abgeschlossenen wurden, sind online unter http://spp1173.uni-hd.de/projekte.html einsehbar.

punktprogramms verfassen. Der Prozess intensiver Kollaboration unterscheidet sich deutlich vom individuellen Schreibprozess und geht über eine lediglich punktuelle Zusammenarbeit der Fächer hinaus.[61] Als die Literaturhistorikerin Kathleen Ashley 1991 von ihrer Zusammenarbeit mit der Kunsthistorikerin Pamela Sheingorn bei unterschiedlichen Buch- und Aufsatzprojekten berichtete, widmete sie sich neben der inhaltlichen vor allem der strukturellen Ausgestaltung der gemeinsamen Arbeit. Neben persönlichen Treffen, telefonischen Debatten und Schriftwechseln bestand die Besonderheit der Kooperation von Ashley und Sheingorn vor allem im gemeinsamen Schreiben von Texten. Im Zuge der Vorbereitung eines gemeinsamen Buchprojekts hatten beide Wissenschaftlerinnen diese besonders intensive Form der Zusammenarbeit bereits an einzelnen Vorträgen erprobt. Nach Beendigung der gemeinsamen Textproduktion könne, so beschrieb es Ashley, kaum noch ausgemacht werden, welcher Satz von wem stamme.[62] Dieses kollaborative Arbeiten sei, so betonte sie weiter, nicht das Ergebnis einer stringenten Planung, sondern vielmehr aus einer Reihe persönlicher Begegnungen und Debatten erwachsen. Der hier beschriebene Dreiklang – der intensive Austausch unter den Kolleginnen und Kollegen verschiedener Fachdisziplinen, ein gemeinsames Herangehen an Fragestellungen und die gleichzeitige Erprobung neuer Formen wissenschaftlichen Arbeitens – war auch von den Mitgliedern des Schwerpunktprogramms gefordert. Diese Konzeption stellte freilich hohe Ansprüche an die einzelnen Bearbeiterinnen und Bearbeiter wie auch an die Koordination des Gesamtprojekts, die sich mit Fragen konfrontiert sah, die für die Geisteswissenschaften neu und ungewohnt waren: Wie sollte die Zusammenarbeit von Vertretern einer derartigen Fächervielfalt konkret organisiert werden? In welchen Strukturen und mit welchen Hilfsmitteln ist eine Form wissenschaftlicher Zusammenarbeit möglich, die über den einfachen Austausch und die bloße Kumulation individuellen Wissens hinausgeht? Inwiefern ist also kollaboratives Arbeiten in einem Forschungsverbund ertragreich umsetzbar? Um für diese Probleme Lösungen zu finden, bot das Schwerpunktprogramm ein „Experimentierfeld" an.[63]

Zum Beginn der Arbeit im Jahr 2005 fanden sich die beteiligten Projekte zunächst in drei Arbeitsforen zusammen, die sich jeweils einem bestimmten Phänomenbereich kultureller Integrations- und Desintegrationsprozesse zuwandten. Um den Einstieg in die gemeinsame Arbeit zu erleichtern, war die Einteilung der Projekte in die Foren zu

61 Anhand des Beispiels von Lernmethoden verweist Rainer Kuhlen auf die Unterscheidung zwischen kollaborativem und kooperativem Arbeiten: Während kooperatives Arbeiten in erster Linie als „Mittel der Effizienzsteigerung" zu sehen sei, füge kollaboratives Arbeiten der Kooperation „einige Mehrwerteffekte hinzu": „Im kollaborativen Paradigma sind konstruktive Prozesse mehr als die Summe der verschiedenen individuellen konstruktiven Leistungen der Gruppenmitglieder (...)." *Kuhlen*, Potentiale (2007), 211.

62 „We now find that by the time we are finished with a piece of writing it is impossible, even for us, to say who wrote what: it is a collaborative work." *Ashley*, Collaborative Writing (1991), 8.

63 *Borgolte / Schiel*, Mediävistik (2008), 19.

Beginn der Laufzeit von den Sprechern des Schwerpunktprogramms, Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller, vorgenommen worden. Für die inhaltliche Arbeit wurden jedoch keinerlei methodische oder terminologische Vorgaben gemacht. Vielmehr sollten die Arbeitsforen als Rahmen fungieren, innerhalb dessen Inhalte und Formen neu verhandelt werden konnten. Entsprechend wurde auf den Treffen der Foren zunächst vor allem über das gemeinsame Oberthema, über methodische Fragen, über die Stellung der einzelnen Beiträge und die zu erwartenden Ergebnisse diskutiert. Das Ziel war die Abfassung eines Beitrags jedes Forums für den im Frühjahr 2008 erschienenen Band ‚Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft'.[64] Dabei gingen die drei Arbeitsforen sehr unterschiedlich an das zentrale Thema der ‚Integration und Desintegration der Kulturen' heran.

Arbeitsforum A fasste unter dem Titel ‚Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung' die Wahrnehmung und Deutung des Fremden als einen Austauschprozess auf, der die ständige Neubestimmung des Eigenen provoziere; das Eigene werde auf diese Weise immer wieder de- und rekonstruiert. Für die Darstellung seines Gegenstands über die Disziplinengrenzen hinweg teilten die neun Autorinnen und Autoren des Forums ihren Beitrag in eine gemeinsam verfasste Einleitung und Schlussbetrachtung sowie drei Unterabschnitte ein, die das Thema der Wahrnehmung des Fremden jeweils auf einen engeren Themenbereich eingrenzten. Die Unterabschnitte gliederten sich ihrerseits in Passagen, die von ein oder zwei Personen zu ihren jeweiligen Wissensfeldern verfasst und von einer Einleitung und einer Zusammenfassung umschlossen wurden. Wie Kreise in einem größeren Kreis wurde so von Einzeluntersuchungen zu einer umfassenden transdisziplinären Betrachtung fortgeschritten, in der sich die Beiträge aus unterschiedlichen Wissenschaften und Gegenstandsbereichen als „substanzielle Ergänzung, in Einzelfällen sogar als notwendiges Korrektiv" der Perspektive der Spezialistin erwiesen.[65]

In Arbeitsforum B wurden ‚Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter' auf einer weiter gefassten theoretischen Ebene untersucht. Neben der Erarbeitung eines differenzierten Begriffssystems wurde von der Unterscheidung verschiedener Kulturbereiche ausgegangen, deren Zusammenspiel erst jene „Synergien [entfaltet], die kulturelle Grenzen durchlässig machen, akkulturative Übergangsräume schaffen" oder eben durch das Ziehen fester Grenzen desintegrativ wirken.[66] Entsprechend dieser Unterscheidung verschiedener Kulturbereiche war der Beitrag des Forums in Fallstudien der sechs Mitglieder unterteilt, die ihre Schwerpunkte auf bestimmte Kulturbereiche setzten, in denen Fälle interkulturellen Austauschs zu beobachten waren.

Im Zentrum der Arbeit von Forum C stand ‚Gewalt im Kontext der Kulturen', Gewaltakte also, die sich bei der Begegnung verschiedener Kulturen ereignen und Prozesse der Integration wie auch der Desintegration auslösen. Um die Perspektiven der

64 *Borgolte / Schiel / Schneidmüller*, Mittelalter (2008).

65 *Haas / Hammer / Mersch*, Wahrnehmung (2008), 165.

66 *Barzen / Bulgakova / Güntzel*, Kontakt und Austausch (2008), 208.

elf Autorinnen und Autoren des Forums zusammenzuführen, wurde das Phänomen der Gewalt in sieben verschiedene Aspekte aufgeteilt, ohne „Vollständigkeit oder auch nur Repräsentativität" anzustreben.[67] Für diese Abschnitte zu Aspekten wie ‚Gewalt in Namen' oder ‚Gewalt und Geschlecht' übernahm jeweils ein Mitglied des Forums die redaktionelle Verantwortung und führte in sie ein. Unter der Ägide dieser Redaktionen steuerten die anderen Mitglieder des Forums bei, was sie an passendem Material aus ihrem Spezialgebiet zum jeweiligen Aspekt beitragen konnten.

Die Tatsache, dass drei Foren drei Lösungen für die Aufgabe transdisziplinärer Organisation fanden, lässt erkennen, welche Kreativität die fächerübergreifende Zusammenarbeit freisetzte – oder auch abnötigte. Die Diskussionen von bis zu elf Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern verliefen nicht immer geradlinig und machten die Moderationen durch eine der beiden Koordinatorinnen, Juliane Schiel und Annette Seitz, erforderlich, die als ‚Externe' fruchtlose Auseinandersetzungen leichter unterbrechen konnten. Dennoch blieb die Größe der Arbeitsforen ein zentraler Kritikpunkt der Mitglieder am Aufbau des Schwerpunktprogramms. Sie erschwere die Meinungsbildung und Absprachen bei der Koordinierung der Arbeitsschritte. Zudem wurde bemängelt, dass man wenig Einfluss auf die Zusammensetzung der Foren gehabt habe und mit einer Form der Zusammenarbeit konfrontiert worden sei, für die niemand im Projekt einschlägige Erfahrungen vorweisen könnte.

Dieser Kritik sollte mit einer Umstrukturierung des Schwerpunktprogramms Rechnung getragen werden. Dazu bot sich die Gelegenheit, als zur Jahresmitte 2008 etwa die Hälfte der beteiligten Projekte abgeschlossen wurde und neue Kolleginnen und Kollegen an ihre Stelle traten. Statt der drei Arbeitsforen sollte es nun kleinere Arbeitsgruppen von etwa vier Personen geben, in denen die transdisziplinäre Arbeit leichter und noch intensiver organisiert werden konnte. Um den Kritikpunkt einer willkürlichen Verteilung der Projekte auf die Arbeitsforen zu berücksichtigen, wurden von den Mitgliedern ‚Wunschlisten' der Zusammenarbeit mit anderen beteiligten Projekten erbeten. Auf dieser Grundlage stellte die Koordination unter Berücksichtigung möglichst vieler Präferenzen die sieben Arbeitsgruppen zusammen, in denen die Projekte nun für die zweite Laufzeithälfte des Schwerpunktprogramms (2008–2011) zusammenarbeiten sollten. Wie zuvor wurde dem Ansatz des Projekts auch weiterhin durch die transdisziplinäre Zusammenarbeit entsprochen, weshalb die Arbeitsgruppen jeweils mindestens zwei verschiedene Disziplinen vereinigen sollten.

Auch inhaltlich wurde der Fokus für die gemeinsame Arbeit in der zweiten Laufzeithälfte etwas verschoben. Einem Beschluss aller Mitglieder entsprechend, sollte der Vergleich als methodisches Paradigma in den Fokus rücken. Ziel war es, unter Rückgriff auf die bislang aus der transdisziplinären kollaborativen Arbeit gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse methodische Konzepte einer transkulturellen Europawissenschaft zu entwickeln und zu erproben. Grundlegend für die Neuausrichtung der gemeinsamen

67 *Deimann / Foerster / Gerogiorgakis*, Gewalt (2008), 311.

Arbeit war die Annahme, dass die für Europa charakteristische Vielfalt durch komparatistisches Arbeiten angemessen erfasst und in ihrer Komplexität dargestellt werden kann. Auf diese Weise sollten Besonderheiten wie auch Gemeinsamkeiten oder Unterschiede von Untersuchungsgegenständen herausgearbeitet werden. Dabei ging es vor allem um das Aufzeigen neuer Perspektiven, das Hinterfragen und erneute Prüfen bekannter Aspekte, um eine Einsicht also „in permanente Spannungen und Widersprüche, in beständige Prozesse der Integration und Desintegration."[68] Zu diesen konzeptionellen traten methodologische Gründe. So wurde erwartet, dass die Vertrautheit aller am Schwerpunktprogramm beteiligten Disziplinen mit komparatistischen Verfahrens- und Vorgehensweisen die gemeinsame Annäherung an ein Problem von den unterschiedlichen Ausgangspunkten der jeweiligen Fächer aus erleichtern werde. Verständnisschwierigkeiten als Folge fachlicher Ausdifferenzierung sollten auf diese Weise kompensiert werden, ohne die bestehenden Vorteile, die Expertise in Materie, Methode und Forschungsstand etwa, preisgeben zu müssen. Im Zuge der kritischen Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff rückte jedoch der Vergleich, anfangs als das verbindende Glied zwischen den verschiedenen Forschungsgegenständen der Arbeitsgruppen konzipiert, mehr und mehr in den Hintergrund. Stattdessen stellten die Gruppen verstärkt konkrete Prozesse der Integration und Desintegration in den Mittelpunkt.

Tatsächlich konnten die Arbeitsgruppen zwar bei den Problemen der Foren, wie etwa der Gruppengröße, Abhilfe schaffen. Einer der Vorteile der kleinteiligeren Gliederung ist zweifellos in der von Sympathie getragenen Dynamik zu sehen, die sich in vielen Fällen zwischen den Gruppenmitgliedern ergab und die der Qualität der gemeinsamen Arbeit sehr zugutegekommen ist. Allerdings entstanden mit den Arbeitsgruppen auch neue Schwierigkeiten. Die gravierendste war zweifellos die personelle Fluktuation, die innerhalb von Forschergruppen von drei oder vier Personen viel schwieriger aufzufangen war als in einem Arbeitsforum von sechs, neun oder gar elf Mitgliedern. Bei den Veränderungen der Mitgliederstruktur handelt es sich jedoch nicht um einen ‚Konstruktionsfehler' des Schwerpunktprogramms. Vielmehr sind sie das Resultat der erfolgreichen Arbeit der beteiligten Nachwuchswissenschaftlerinnen und –wissenschaftler, von denen mehrere auf eigene Lehrstühle, Professuren und Juniorprofessuren aufrücken konnten, bevor die Förderphase ihres Projekts im Rahmen des Schwerpunktprogramms abgeschlossen war.[69]

68 *Schneidmüller / Seitz*, Transkulturelle Mediävistik (2008), 565.

69 Zu nennen sind hier beispielsweise Dr. Frederek Musall, der seit Wintersemester 2009 / 2010 Juniorprofessor für jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für jüdische Studien Heidelberg ist, Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch, der den Lehrstuhl für Byzantinistik an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz innehat, PD Dr. Jan Rüdiger, der eine Stelle als Geschäftsführender Leiter des Leibniz-Projektes ‚Politische Sprache im Mittelalter' in Frankfurt am Main angetreten hat und dort auch Prof. Dr. Bernhard Jussen auf dem Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte vertreten hat, sowie Prof. Dr. Dittmar Schorkowitz, der die Forschungsgruppe ‚Ethnic Minorities and the State in Eurasia: Relations and Transformations' am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung in Halle leitet.

Um auf diese Problematik flexibel reagieren zu können, entschieden sich die meisten Arbeitsgruppen dafür, ihre Beiträge auf Fallstudien aufzubauen, die sie durch gemeinsame Einleitung und Fazit zusammenführten.[70] Da den Arbeitsgruppen wie schon in der ersten Laufzeithälfte keine inhaltlichen Vorgaben für die Zusammenarbeit gemacht wurden, mussten die Arbeitsziele immer wieder an die Erkenntnisschritte der Gruppe angepasst werden, sodass der gemeinsam beschrittene Weg keineswegs geradlinig war, sondern vielmehr mäanderte. Dies verlangte von den Beteiligten, ein gewisses Maß an Unvorhersehbarkeit und Ergebnisoffenheit in der Zusammenarbeit auszuhalten – eine Herausforderung nicht nur für die Organisation der Arbeit, sondern auch für die soziale Kompetenz und Einlassungsbereitschaft der Projektbearbeiterinnen und -bearbeiter. Deutlicher als in den Foren trat dieses Problem in den kleinen Arbeitsgruppen zutage: Hier war durch die unmittelbare Begegnung unterschiedlicher Persönlichkeiten ein Konfliktpotential gegeben, das eine auf gegenseitiger Sympathie beruhende Zusammenarbeit mitunter erschwerte. Dort, wo die Wünsche bei der Gruppenbildung nicht vollständig erfüllt werden konnten oder neue Kolleginnen und Kollegen die Nachfolge ausgeschiedener Mitglieder antraten, kam es zu einzelnen Konflikten. In diesen Fällen hat sich die Koordination behutsam bemüht, zu vermitteln oder Gruppenwechsel zu arrangieren, bis eine Konstellation gefunden war, die allen eine erfolgreiche Arbeit ermöglichte.[71] Zur Vermeidung oder zumindest Lenkung von Auseinandersetzungen und Reibungsverlusten wäre eine Moderation der gemeinsamen Arbeit durch nicht involvierte Kollegen, ähnlich wie sie die Koordinatorinnen für die Arbeitsforen geleistet hatten, empfehlenswert gewesen, war jedoch bei nun sieben zu betreuenden Gruppen nicht zu realisieren.

Neben diesen strukturellen Belangen war die Möglichkeit zu persönlichem Kontakt und Austausch für eine erfolgreiche transdisziplinäre Zusammenarbeit erforderlich. Vom Beginn des Schwerpunktprogramms an fanden sich die Arbeitsforen und später die -gruppen zu halbjährlichen Treffen zusammen, auf denen sie das gemeinsame Projekt vorantreiben konnten. Ergänzend führten jährliche Plenartagungen alle Mitglieder des Programms, also sowohl Projektbearbeiter/innen wie auch -leiter/innen, zusammen. Hier wurde der Stand der Foren- bzw. Gruppenarbeit vorgestellt und im Plenum diskutiert. Anlässlich von Vorträgen auswärtiger Kolleginnen und Kollegen wurden außerdem Kontakte über das Schwerpunktprogramm hinaus geknüpft. Als die Arbeitsgruppen an die Stelle der Foren traten, wurde die Form der Treffen verändert, um zu

70 Für einen Überblick über die Inhalte der Arbeitsgruppenbeiträge vgl. *Borgolte / Dücker / Müllerburg / Schneidmüller*, Einleitung, oben 9–13.

71 Die in dieser Hinsicht zutreffendste Beschreibung der Koordinationstätigkeit findet sich in einem ungarischen Gesetzestext von 1486, der die Aufgaben und Befugnisse des königlichen Palatins definiert: *quodsi quando differentia sive discordia aliqua inter regem et regnum* [resp. SPP-Mitarbeiter/innen] *oriri forte contingeret, palatinus* [resp. Koordinator/in] *ex officio debet esse mediator et se interponere atque illos omni adhibitia diligentia, cura, studio, et sollicitudine fideliter componere.* Decreta regni Hungariae. Ed. *Döry / Bónis / Érszegi*, 316.

verhindern, dass sich die einzelnen Arbeitsgruppen ausschließlich mit ihren eigenen Themen auseinandersetzten und damit gleichsam aneinander vorbei arbeiteten: Hatten die Arbeitsforen noch gesondert getagt, so kamen nun alle Arbeitsgruppen an einem Ort zusammen. Neben den jeweiligen Gruppenbesprechungen konnten so aktuelle Arbeitsschritte und Vorgehensweisen in Plenarrunden vorgestellt und diskutiert werden. Zusätzlich zu den Besprechungen im Rahmen der halbjährlichen Treffen hatten die Arbeitsgruppen außerdem die Möglichkeit, weitere vom Schwerpunktprogramm finanzierte Treffen in Eigenregie durchführen.

Auch für die Phasen zwischen den Treffen musste jedoch die Kontinuität der Arbeit gewährleistet sein. Bei gemeinsamen Projekten mehr noch als bei der individuellen Arbeit haben Unterbrechungen oft zeitraubende Phasen des erneuten Einarbeitens zur Folge. Um eine Möglichkeit des permanenten Austauschs zu schaffen, wurde für die Mitglieder des Schwerpunktprogramms ein Intranet bereitgestellt. In diesem passwortgeschützten Forum konnten Dokumente für die gemeinsame Forschung hochgeladen, kommentiert und diskutiert werden. Anders als bei der Kommunikation über Telefon oder Email konnte der Entwicklungsweg der Zusammenarbeit von allen Beteiligten auch zu späteren Zeitpunkten noch nachvollzogen werden.

Für die foreninterne Kommunikation spielte das Intranet jedoch eine untergeordnete Rolle und wurde in erster Linie für die Sammlung und Archivierung von Materialien genutzt. Mit der Schreibplattform ‚SPPedia' wurde eine zweite Dimension kollaborativer Arbeitsprozesse zur Verfügung gestellt: Auf der Basis der Software der Online-Enzyklopädie ‚Wikipedia' konnten hier die Beiträge der Foren bzw. Arbeitsgruppen gemeinsam verfasst werden.[72] Die „prozess- und diskursorientierte[n]" Kommunikationsmöglichkeiten des Intranet wurden damit um den „ergebnisorientierte[n]" Rahmen der Schreibplattform erweitert.[73] Ein Zugangsschutz verhinderte, dass Texte vor der eigentlichen Publikation der Öffentlichkeit zugänglich wurden.[74] Alle Projektmitarbeiterinnen und -mitarbeiter erhielten für die Nutzung des ‚SPPedia' einen persönlichen Account und ein Passwort, sodass Änderungen und Eingriffe in die Texte den verantwortlichen Personen zugeordnet werden konnten. Für das Wiki-Prinzip sprachen ohne Zweifel die ständige Verfügbarkeit der jeweils aktuellsten Textversion

72 Die Schreibplattform wurde von Mitarbeitern des Computer- und Medienservice sowie der historischen Fachinformatik der Humboldt-Universität zu Berlin an die Anforderungen des Schwerpunktprogramms angepasst. Zur Entstehung und Arbeitsweise des ‚SPPedia' vgl. *Borgolte / Burckhardt / Eremie*, Mediävistik (2008); sowie *Burckhardt / Schiel*, Kollaboratives Schreiben (2010); *Burckhardt / Müllerburg*, SPPedia (im Druck). Um die Arbeit mit ‚SPPedia' auch für Außenstehende nachvollziehbar zu machen, wurde bereits der Band ‚Mittelalter im Labor' im Internet zugänglich gemacht (www2.hu-berlin.de/sppedia). An gleicher Stelle soll auch für den vorliegenden Band neben der Print- eine Online-Version erstellt werden.

73 Erneut dazu *Kuhlen*, Potentiale (2007). Zur möglichen weiteren Nutzung von ‚Wikipedia' in der Geschichtswissenschaft vgl. *Haber / Hodel*, Wikipedia (2009).

74 Zu urheberrechtlichen Fragen in Bezug auf das kollaborative Arbeiten und entsprechende Online-Texte vgl. *Kuhlen*, Kollaboratives Schreiben (2004), bes. 216–224.

via Internet, der unproblematische Umgang des Programms mit Fußnoten sowie vor allem die Dokumentation der Versionsgeschichte aller Texte. Zudem konnten alte und überarbeitete Textversionen zum Vergleich nebeneinander gestellt und auch ältere Fassungen bei Bedarf komplett wiederhergestellt werden.[75]

Dieses technische Hilfsmittel wurde von den Gruppen in ganz unterschiedlicher Weise angenommen: Einige Arbeitsgruppen nutzten ‚SPPedia' vom Beginn der Zusammenarbeit an zum Austausch von Notizen und Exzerpten und verfassten später ihre Texte darin. Freilich konnte die Schreibplattform ‚SPPedia' den persönlichen Austausch nicht ersetzen. Das kollaborative Schreiben gelang dann besonders gut, wenn bei Gruppentreffen der Text an die Wand projiziert wurde und alle Gruppenmitglieder den Schreibprozess verfolgen, diskutieren und gestalten konnten. Die Mehrheit der Gruppen stellte allerdings nach und nach fertige Textbausteine in das Online-Schreibprogramm ein, die individuell in ‚Word' verfasst worden waren und in ‚SPPedia' von der Gruppe weiter bearbeitet wurden. In einigen Fällen wurden lediglich fertige Aufsatztexte hochgeladen, um sie für die redaktionelle Bearbeitung zugänglich zu machen. Von manchen Mitgliedern wurde das neue Werkzeug des kollaborativen Schreibens statt als Ergänzung herkömmlicher Arbeitsweisen vielmehr als Ablenkung von der gewohnten Tätigkeit begriffen, wie in Vorbehalten gegen ‚SPPedia' und das kollaborative Schreiben im Allgemeinen deutlich wurde: Zunächst schreckte die ungewohnte Schreibumgebung ab. Anders als andere Textverarbeitungslösungen arbeitet die Wiki-Software mit einer eigenen Syntax und stellt das Erscheinungsbild des Textes nur eingeschränkt auf dem Bildschirm dar. Zudem sind größere Textmengen im ‚SPPedia' nur mühsam zu überblicken und zu handhaben. Dem Bedürfnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nach der von ‚Word' gewohnten Schreibumgebung kamen allerdings Erweiterungen des ursprünglichen Programms und eine eigens erstellte Software entgegen, die es erlaubte, in ‚Word' verfasste Texte per Mausklick in die Wiki-Syntax zu konvertieren.[76] Grundlegender als diese technischen Vorbehalte waren die Bedenken, vorläufige Fassungen und Textentwürfe online zu stellen und damit vor den Kolleginnen und Kollegen offenzulegen. In Reaktion auf diese Skepsis wurde der Zugriff auf die Arbeitsbereiche der Gruppen limitiert. Jeder Gruppe stand nun ein eigener Bereich zur Verfügung, auf den nur ihre Mitglieder Zugriff hatten. Offenbar bestand die größte Herausforderung jedoch darin, unterschiedliche Schreib- und Wissenschaftsstile in Einklang zu bringen und

75 Die Funktion des Vergleichs von Textversionen diente freilich allein der internen Textentwicklung; die Arbeitsschritte und Zuweisungen sind in der Online-Veröffentlichung aus urheberrechtlichen Gründen nicht einsehbar. Zu den im Weiteren erwähnten technischen Verbesserungen im ‚SPPedia' und zur Diskussion alternativer Software-Lösungen vgl. *Burckhardt / Müllerburg*, SPPedia (im Druck).

76 Technische Schwierigkeiten traten etwa bei der Zusammenführung von nicht-lateinischen Schriftsätzen zu einem Gesamtdokument auf. Zur fehlerfreien Anzeige von Schrifttypen, wie sie in der Judaistik, Osmanistik, Arabistik oder Byzantinistik gebraucht werden, wurde die Verwendung von bestimmten Schriftsätzen verbindlich festgelegt. Für Einzelheiten vgl. *Burckhardt / Schiel*, Kollaboratives Schreiben (2010); *Burckhardt / Müllerburg*, SPPedia (im Druck).

Kompromisse bei der Konzeption der Texte zu finden. Im Prozess des kollaborativen Schreibens erwies sich deshalb die Vereinbarung bestimmter ‚Spielregeln' als notwendig. Einerseits musste man bereit sein, das Eingreifen der Kollegen in die ‚eigenen' Texte zu akzeptieren und beim Verfassen des Textes Kommentare und Kritik anzuhören und anzunehmen. Andererseits wurde von allen Mitgliedern der Respekt vor den Formulierungen der einzelnen Autorinnen und Autoren verlangt. Einige Gruppen trafen deshalb die einem guten Arbeitsklima förderliche Abmachung, Änderungen an Passagen, die nicht aus eigener Feder stammten, nicht durch unmittelbare Texteingriffe vorzunehmen, sondern durch Kommentare anzumahnen. Der grundsätzlichste Einwand gegen das kollaborative Schreiben zielte auf die spezifisch geisteswissenschaftliche Form der Erkenntnis. In der Geisteswissenschaft seien der Erkenntnis- und der Schreibprozess *ein* Prozess und nur auf Kosten der Qualität voneinander zu trennen. Solchen Befürchtungen muss entgegengehalten werden, dass das kollaborative Schreiben das Verfassen von Monographien und Aufsätzen einzelner Autorinnen und Autoren keinesfalls ersetzen will. Die Texte, die aus der kollaborativen Arbeit des Schwerpunktprogramms hervorgegangen sind, unterscheiden sich zwar von gewöhnlichen Sammelbandbeiträgen. Doch der intellektuelle und soziale Aufwand, die Absprachen und die Kompromissbereitschaft, die in ihnen stecken, sind der Textform oft kaum noch anzumerken. Die Beiträge sind im Gegenteil am stärksten gerade dort, wo sie am gewöhnlichsten scheinen. Sie dienen nicht dem Zweck, ein Thema erschöpfend abzuhandeln, sondern zielen auf das Zusammenführen des Getrennten, um so neue Einsichten zu fördern und vertraute Perspektiven aufzubrechen.

Der Experimentcharakter des Schwerpunktprogramms und die außergewöhnliche Struktur dezentraler und höchst eigenständiger Kooperation von Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern verschiedener Disziplinen wurden auch von auswärtigen Beobachtern wahrgenommen. In den zahlreichen Resonanzen auf die bisher geleistete Arbeit spiegelt sich die Attraktivität des Schwerpunktprogramms als Modell für die Entwicklung gemeinschaftlicher Fragestellungen, Projekte und neuer Formen des wissenschaftlichen Austauschs. Unter diesen Gesichtspunkten wurde bereits der Band ‚Mittelalter im Labor' aus der Perspektive wohlwollender Erwartung besprochen.[77] Neugierig und durchaus kritisch wurde dabei immer wieder auf den Nachwuchscharakter des Forschungsverbundes, seine Struktur und das Experiment des

77 Bisherige Rezensionen, gereiht nach dem Erscheinungsdatum: *Heinrich Speich*, online: Cosmopolis, 31. Oktober 2008, http://www.cosmopolis.ch/geschichte/113/mittelalter_im_labor_dl13.htm; *Bernd Schütte*, in: Das Historisch-Politische Buch 56, 2008, 375f.; *Thomas Vogtherr*, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 126, 2009, 441–443; *Ernst-Dieter Hehl*, online: H-Soz-u-Kult, 16.04.2009, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2009-2-038; *Joseph Riedmann*, in: MIÖG 117, 2009, 187; *Rudolf Schieffer*, in: DA 65, 2009, 176; *Kerstin Rahn*, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 89, 2009, 480–482; *Stephan Conermann*, online: sehepunkte 10, 2010, [15.04.2010], http://www.sehepunkte.de/2010/04/16362.html; *Hans-Werner Goetz*, in; Das Mittelalter 15.1, 2010, 155f.

kollaborativen Arbeitens aufmerksam gemacht. Auch für Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus dem In- und Ausland waren die Mitglieder des Schwerpunktprogramms offenbar interessante Austauschpartner, um das Potential einer transkulturellen Mediävistik zu diskutieren. So ist es in der gesamten Programmlaufzeit gelungen, einen ‚Pool' an wissenschaftlichen Kooperationspartnerinnen und -partnern im In- und Ausland aufzubauen. Vor allem bei der ersten öffentlichen internationalen Fachtagung des Schwerpunktprogramms, der ‚International Spring School' (Villigst / Schwerte 2008), zeigte sich, wie wertvoll derartige Kontakte sind: Hier brachten sich zahlreiche Kooperationspartnerinnen und -partner mit Plenarvorträgen oder der Gestaltung von Workshops ein. Die Resultate dieser internationalen Zusammenarbeit sind in dem 2010 erschienenen Sammelband ‚Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa' nachzulesen.[78]

Das Schwerpunktprogramm hat sich selbst als ein Experiment verstanden, als ein Versuch, die Epoche des Mittelalters neu zu denken und die mit ihr befassten Wissenschaften entsprechend neu zu organisieren. Einen solchen Aufbruch zu bilanzieren, ist eine dankbare Aufgabe, darf man sich doch zugutehalten, was gelang, und zugleich das nicht Gelungene nachfolgenden Projekten zur Verbesserung anempfehlen. Vieles am Experiment des Schwerpunktprogramms ist gelungen: Die Arbeitsforen bzw. -gruppen haben Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen zusammengeführt, eng vernetzt und ihnen neue Gegenstandsbereiche und Arbeitstechniken eröffnet. Dennoch sind viele Aspekte dieses Experiments, insbesondere im Hinblick auf Arbeitstechniken und -organisation, zweifellos weiterhin verbesserungsfähig. Gegen Ende der sechsjährigen Laufzeit dieses transdisziplinären Forschungsverbundes ist daher noch nicht absehbar, wie dauerhaft und zukunftsweisend die gesammelten Erfahrungen für eine transkulturelle Mediävistik sein werden. Es wird sich noch erweisen müssen, wie diese Form der Wissenschaftsorganisation über den Förderungszeitraum hinaus fortgesetzt bzw. konzeptionell weiterentwickelt und an die Bedürfnisse einer Mittelalterforschung angepasst werden kann, die sich zunehmend der globalen Zusammenhänge ihrer Epoche bewusst wird. Das Schwerpunktprogramm hat sich dieser Herausforderungen angenommen, dem Experiment ein Forum geboten und damit einen Prozess gefördert, der weiterer Diskussion und Erprobung bedarf. In diesem Sinne ist der Rückblick auf die Arbeit des Schwerpunktprogramms ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter' auch ein Blick nach vorn.

78 *Borgolte / Schneidmüller*, Hybride Kulturen (2010). Vgl. zur Tagung auch den Tagungsbericht von *Geelhaar / Türck*, Tagungsbericht (2008).

Literaturnachweise

Andreas Ackermann, Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfers, in: Friedrich Jaeger / Burkhard Liebsch / Jürgen Straub u. a. (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart u. a. 2004, 139–154.

Franz-Josef Arlinghaus, Inklusion / Exklusion. Funktion und Formen des Rechts in der spätmittelalterlichen Stadt. Das Beispiel Köln. Habilitationsschrift. Konstanz 2009 (im Druck).

Franz-Josef Arlinghaus, Konstruktionen von Identität mittelalterlicher Korporationen – rechtliche und kulturelle Aspekte, in: Markus Späth (Hrsg.), Die Bildlichkeit korporativer Siegel im Mittelalter. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch. (Sensus. Studien zur mittelalterlichen Kunst, Bd. 1.) Köln 2009, 33–46.

Franz-Josef Arlinghaus, Mittelalterliche Rituale in systemtheoretischer Perspektive. Übergangsriten als basale Kommunikationsform in einer stratifikatorisch-segmentären Gesellschaft, in: Frank Becker (Hrsg.), Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien. Frankfurt a. M. 2004, 108–156.

Kathleen Ashley, Collaborative Writing: History and Art History, in: Medieval Feminist Forum 11, 1991, 6–9.

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München ^{4}2002.

Doris Bachmann-Medick, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek b. Hamburg ^{2}2007, 284–328.

Rainer Barzen / Victoria Bulgakova / Lennart Güntzel / Frederek Musall / Johannes Pahlitzsch / Dittmar Schorkowitz, Kontakt und Austausch zwischen den Kulturen im europäischen Mittelalter, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 195–304.

Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Der Nationale Integrationsplan. Neue Wege – Neue Chancen, online: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 2007, online: http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Publikation/IB/Anlagen/nationaler-integrationsplan,property=publicationFile.pdf (Zugriff 02.06.2010).

Jerry H. Bentley, Sea and Ocean Basins as Frameworks of Historical Analysis, in: Geographical Review 89, 1999, 215–224.

Kristin Bergmann, Art. Integrationstheorien, in: Lexikon der Politik. Begriffe, Theorien, Methoden, Fakten, Bd. 1. Berlin 2003, 214–217.

Cornelia Bohn / Alois Hahn, Patterns of Inclusion and Exclusion: Property, Nation and Religion, in: Soziale Systeme 8, 2002, 8–26.

Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im „spatial turn", in: HZ 286, 2008, 359–402.

Michael Borgolte, Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: HZ 289, 2009, 261–285.

Michael Borgolte, Über den Tag hinaus. Was nach dem Schwerpunktprogramm kommen könnte, in: Michael Borgolte / Bernd Schneidmüller (Hrsg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule / Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School. (Europa im Mittelalter, Bd. 16.) Berlin 2010, 309–328.

Michael Borgolte, Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt a. M. 2005, 117–163.

Michael Borgolte / Daniel Burckhardt / Jens Eremie / Juliane Schiel, Mediävistik trifft Technik. Ungewöhnliche Grenzerfahrungen zwischen den Disziplinen, in: Humboldt-Spektrum 2008.1, 34–40.

Michael Borgolte / Juliane Schiel, Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 15–23.

Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008.

Daniel Burckhardt / Juliane Schiel, Kollaboratives Schreiben, in: Martin Gasteiner / Peter Haber (Hrsg.), Digitale Arbeitstechniken für die Geistes- und Kulturwissenschaften. Wien u. a. 2010, 97–110.

Daniel Burckhardt / Marcel Müllerburg, SPPedia: Transdisziplinäre Mediävistik im Wiki-gestützten Schreibprogramm (im Druck).

Sebastian Conrad / Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hrsg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. u. a. 2002, 9–49.

Decreta regni Hungariae. Ed. *Franciscus Döry / Georgius Bónis / Geisa Érszegi*, Bd. 2: 1458–1490. (Publicationes Archivi Nationalis Hungarici, Reihe 2: Fontes, Bd. 19.) Budapest 1989.

Wiebke Deimann / Thomas Foerster / Stamatios Gerogiorgakis / Heiko Hiltmann / Kay Peter Jankrift / Christa Jochum-Godglück / Daniel König / Şevket Küçükhüseyin / Jan Rüdiger / Andreas Schorr / Henrik Wels, Gewalt im Kontext der Kulturen, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 305–555.

Jörg Döring / Tristan Thielmann (Hrsg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. (Sozialtheorie.) Bielefeld 2007.

Wolfram Drews / Almut Höfert, Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden, in: Michael Borgolte / Bernd Schneidmüller (Hrsg.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule / Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School. (Europa im Mittelalter, Bd. 16.) Berlin 2010, 229–244, bes. 229–234.

Wolfram Drews / Jenny Rahel Oesterle, Vormoderne Globalgeschichten. Eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ, Bd. 18.3–4.) Leipzig 2008, 8–14.

Jörg Dünne / Stephan Günzel, Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2007.

Sina Farzin, Inklusion / Exklusion. Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung. Bielefeld 2006.

Jürgen Friedrichs / Wolfgang Jagodzinski, Theorien sozialer Integration, in: Peter Imbusch / Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften. (Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration.) Wiesbaden 2008, 93–117 [gekürzt abgedruckt nach: Jürgen Friedrichs / Wolfgang Jagodzinski (Hrsg.), Soziale Integration. Opladen 1999, 9–43].

Jan A. Fuhse, Unser „wir" – ein systemtheoretisches Modell von Gruppenidentitäten, online: SISS. Schriftenreihe des Instituts für Sozialwissenschaften, 28.02.2001, http://elib.uni-stuttgart.de/opus/volltexte/2001/780/ (Zugriff 18.06.2010).

Tim Geelhaar / Verena Türck, Tagungsbericht: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter. 31.03.2008–02.04.2008, Villigst / Schwerte, online: H-Soz-u-Kult, 26.04.2008, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2086 (Zugriff: 23.07.2010).

Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. [10]2007, 7–43.

Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. [10]2007, 44–95.

Uta Goerlitz / Wolfgang Haubrichs (Hrsg.), Integration oder Desintegration? Heiden und Christen im Mittelalter. (LiLi 156.) Stuttgart u. a. 2009.

Thomas Haas / Andreas Hammer / Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld / Juliane Schiel / Stephanie Seidl / Annette Seitz / Matthias M. Tischler / Julia Zimmermann, Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 25–193.

Peter Haber / Jan Hodel, Wikipedia und die Geschichtswissenschaft. Eine Forschungsskizze, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 59, 2009, 455–461.

Ulf Hannerz, „Kultur" in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes, in: Wolfgang Kaschuba (Hrsg.), Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven europäischer Ethnologie. (Zeithorizonte, Bd. 1.) Berlin 1995, 64–84.

Almut Höfert, Anmerkungen zum Konzept einer „transkulturellen" Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfram Drews / Jenny Rahel Oesterle (Hrsg.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne. (Comparativ, Bd. 18.3–4.) Leipzig 2008, 15–26.

Almut Höfert, Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam, in: HZ 287, 2008, 561–597.

Karl H. Hörning, Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem, in: Karl H. Hörning / Julia Reuter (Hrsg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, 19–39.

Karl H. Hörning / Julia Reuter, Doing Culture: Kultur als Praxis, in: Dies. (Hrsg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, 9–15.

Uwe Israel, Fremde aus dem Norden. Transalpine Zuwanderer im spätmittelalterlichen Italien. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 111.) Tübingen 2005.

Nikolas Jaspert, Grenzen und Grenzräume im Mittelalter: Forschungen, Konzepte und Begriffe, in: Klaus Herbers / Nikolas Jaspert (Hrsg.), Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa. (Europa im Mittelalter, Bd. 7.) Berlin 2007, 43–70.

Franz-Xaver Kaufmann, Interdisziplinäre Wissenschaftspraxis. Erfahrungen und Kriterien, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Interdisziplinarität. Praxis, Herausforderung, Ideologie. Frankfurt a. M. 1987, 63–81.

Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 1989, 211–259.

Klaus Kraemer, Integration und Desintegration. Wie aktuell sind diese soziologischen Schlüsselbegriffe noch für eine moderne Gesellschaftsanalyse?, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 34, 2008, 37–53.

Rainer Kuhlen, Kollaboratives Schreiben, in: Christoph Bieber / Claus Leggewie (Hrsg.), Interaktivität – ein transdisziplinärer Schlüsselbegriff. (Interaktiva. Schriftenreihe des Zentrums für Medien und Interaktivität, Gießen, Bd. 1.) Frankfurt a. M. 2004, 216–239.

Rainer Kuhlen, Potentiale einer politischen Kollaborationskultur, in: Claus Leggewie (Hrsg.), Von der Politik- zur Gesellschaftsberatung. Neue Wege öffentlicher Konsultation. (Interaktiva. Schriftenreihe des Zentrums für Medien und Interaktivität (ZMI), Gießen, Bd. 5.) Frankfurt a. M. 2007. 199–222.

Martina Löw, Raumsoziologie. Frankfurt a. M. 2001.

Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1998.

Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1993, 149–258.

Niklas Luhmann, Inklusion und Exklusion, in: Peter Imbusch / Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften. (Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration.) Wiesbaden 2008, 149–168 [gekürzt abgedruckt nach: Niklas Luhmann, Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, 237–264].

Niklas Luhmann, Mein „Mittelalter", in: Rechtshistorisches Journal 10, 1991, 66–70.

Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M. ^{7}1999.

Alexander Mejstrik, Welchen Raum braucht Geschichte? Vorstellungen von Räumlichkeit in den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 17, 2006, 9–64.

Kien Nghi Ha, Hybridität und ihre deutschsprachige Rezeption. Zur diskursiven Einverleibung des ‚Anderen', in: Karl H. Hörning / Julia Reuter (Hrsg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, 221–238.

Kien Nghi Ha, Transdifferenz und postkoloniale Hybridität – Kritische Anmerkungen, in: Britta Kalscheuer / Lars Allolio-Näcke (Hrsg.), Kulturelle Differenzen begreifen. Das Konzept der Transdifferenz aus interdisziplinärer Sicht. Frankfurt a. M. 2008, 41–57.

Peter von Moos, Einleitung. Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter, in: Ders. (Hrsg.), Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne. Klaus Schreiner zum 70. Geburtstag. (Norm und Struktur, Bd. 15.) Köln u. a. 2001, 1–96.

Otto Gerhard Oexle, Luhmanns Mittelalter, in: Rechtshistorisches Journal 10, 1991, 53–66.

Karl-Siegbert Rehberg, Der „Fehltritt" als Heuristik bedrohter Integrität. Über Mikroverletzungen institutioneller Handlungsordnungen, in: Peter von Moos (Hrsg.), Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne. Klaus Schreiner zum 70. Geburtstag. (Norm und Struktur, Bd. 15.) Köln u. a. 2001, 419–446.

Julia Reuter, Postkoloniales Doing Culture. Oder: Kultur als translokale Praxis, in: Karl H. Hörning / Julia Reuter (Hrsg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, 239–255.

Ulrike Ritzerfeld, Zu Problematik und Erkenntnispotenzial der Untersuchung materieller bzw. visueller Kulturen im Mittelmeerraum, in: Margit Mersch / Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters. (Europa im Mittelalter, Bd. 15.) Berlin 2009, 19–38.

Benjamin Scheller, Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im spätmittelalterlichen Trani zwischen Inklusion und Exklusion (1292–1525). Habilitationsschrift. Berlin 2009 (im Druck).

Benjamin Scheller, The Materiality of Difference. Converted Jews and Their Descendants in the Late Medieval Kingdom of Naples, in: The Medieval History Journal 12, 2009, 405–430.

Juliane Schiel, Crossing Paths between East and West. The Use of Counterfactual Thinking for the Concept of „Entangled Histories", in: Historical Social Research 34, 2009, 161–183.

Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz, Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa – eine Einführung, in: Michael Borgolte / Bernd Schneidmüller (Hrsg.), Hybride Kulturen im

mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule / Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School. (Europa im Mittelalter, Bd. 16.) Berlin 2010, 9–24.

Hans Bernhard Schmid / David P. Schweikard (Hrsg.), Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen. Frankfurt a. M. 2009.

Bernd Schneidmüller / Annette Seitz, Transkulturelle Mediävistik – ein Schlusswort, in: Michael Borgolte / Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller u. a. (Hrsg.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter, Bd. 10.) Berlin 2008, 557–566.

Georg Simmel, Der Streit [1908], in: Peter Imbusch / Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften. (Analysen zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration.) Wiesbaden 2008, 307–336 [gekürzt abgedruckt nach: Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt a. M. 1992, 284–382].

Mark Terkessidis, Globale Kultur in Deutschland oder: Wie unterdrückte Frauen und Kriminelle die Hybridität retten, online: parapluie. elektronische zeitschrift für kulturen · künste · literaturen 6, 1999, http://parapluie.de/archiv/generation/hybrid/ (Zugriff: 17.06.2010).

Guido Thiemeyer, Europäische Integration. Motive – Prozesse – Strukturen. Köln u. a. 2010.

Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden. (Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 1.) Frankfurt a. M. 1997.

Max Weber, Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: Ders., Schriften 1894–1922. Ausgewählt u. hrsg. v. Dirk Kaesler. Stuttgart 2002, 77–149.

Wolfgang Welsch, Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26, 2000, 327–351.

Andreas Wimmer, Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen. Wiesbaden 2005.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

Allgemeine Abkürzungen

Adj.	Adjektiv
aengl.	altenglisch
ahd.	althochdeutsch
aisl.	altisländisch
arab.	arabisch
cap. / Kap.	capitulum / Kapitel
engl.	englisch
fem.	Femininum
fol.	folio
franz.	französisch
geb.	geboren
germ.	germanisch
gest.	gestorben
got.	gotisch
Jh.	Jahrhundert
lat.	lateinisch
lect.	lectio
lib.	liber
masc.	Masculinum
Ms.	Manuscript
neutr.	Neutrum
op.	opusculum
q.	quaestio
regn.	regnavit
resp.	respektive
s. v.	sub verbo
Sg.	Singular
span.	spanisch
V.	Vers
Z.	Zeile

Biblische Bücher und Apokryphen

Gen	Genesis (1. Buch Mose)
Ex	Exodus (2. Buch Mose)
Lev	Levitikus (3. Buch Mose)
Dtn	Deuteromonium (5. Buch Mose)
Jdc	Judicum (Richter)
I Sam	1. Samuelbuch
II Reg	2. Regum (Königsbuch)
Jer	Jeremia
Hab	Habakuk
Ps	Psalm(en)
Hi	Hiob
Est	Esther
Dan	Daniel
I Makk	1. Makkabäerbuch
II Makk	2. Makkabäerbuch
Mt	Matthäus(evangelium)
Mk	Markus(evangelium)
Röm	Römerbrief
Gal	Galaterbrief
I Tim	1. Timotheusbrief
Phlm	Philemonbrief
I Joh	1. Johannesbrief
Apk	Apokalypse

Siglenverzeichnis

AHR	American Historical Review
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum. Series latina
CStS	Variorum Collected Studies Series
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EI^1 / EI^2	Encyclopaedia of Islam, 1. Aufl. / 2. Aufl.
FGJ.A	Forschungen zur Geschichte der Juden. Abteilung A: Abhandlungen
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
GJ	Germania Judaica
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
HUS	Harvard Ukranian Studies
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
HZ	Historische Zeitschrift
İA	İslām Ansiklopedisi
JGO	Jahrbuch für die Geschichte Osteuropas
JMH	Journal of Medieval History
LiLi	Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik
$LThK^2$ / $LThK^3$	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. / 3. Aufl.
MGH	Monumenta Germaniae Historica
AA	Auctores antiquissimi
DC	Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters
Schr.	Schriften der MGH
SS rer. Germ. i.u.s.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
SS rer. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
SS	Scriptores
Staatsschriften	Staatsschriften des späteren Mittelalters
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
MlJb	Mittellateinisches Jahrbuch
MM	Miscellanea Mediaevalia
NHL	Neues Handbuch der Literaturwissenschaft
OMed	Orbis Mediaevalis
PStQ	Philologische Studien und Quellen
REJ	Revue des Études Juives
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde
RGG^3 / RGG^4	Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. / 4. Aufl.
RMA	Revue du moyen âge latin
STGMA	Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters
ThPh	Theologie und Philosophie
TRE	Theologische Realenzyklopädie
$VerLex^2$	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VuF	Vorträge und Forschungen
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie

Autorinnen und Autoren

Michael Brauer (geb. 1975) studierte in Berlin und Budapest Geschichte und Philosophie. Von 2002 bis 2008 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte I der Humboldt-Universität zu Berlin und anschließend bis 2009 im Schwerpunktprogramm 1173 (seitdem assoziiert). Seit 2010 ist er Universitäts-Assistent an der Universität Salzburg.

Stefan Burkhardt (geb. 1976). Studium der Geschichte und Politikwissenschaft an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. 2006 Promotion zum Dr. phil. 2007–2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar Heidelberg (ZEGK) und im Schwerpunktprogramm 1173. Seit 2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Gegenwärtiges Habilitationsprojekt: ‚Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen zur Zeit Kaiser Friedrichs II. (ca. 1200 bis ca. 1250)'.

Ulisse Cecini (geb. 1979) hat *Lettere Classiche* in Mailand und Wien studiert und wurde an der Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg über lateinische Koranübersetzungen in Mittellatein promoviert. Seit 2008 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit in Erlangen im Rahmen des Projektes ‚Autorität und Identität in der mozarabischen Literatur' innerhalb des Schwerpunktprogramms 1173.

Julia Dücker (geb. 1984) hat in Heidelberg und Warschau Mittlere und Neuere Geschichte, Politische Wissenschaft sowie Osteuropäische Geschichte studiert. Seit 2008 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Historischen Seminar der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und Koordinatorin des Schwerpunktprogramms 1173 ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter.'

Stamatios Gerogiorgakis (geb. 1966) studierte Philosophie, Psychologie und Pädagogik an der Nationalen Capodistria-Universität in Athen. Ebendort erwarb er das Staatsexamen für Griechisch und Latein. 1997 wurde er an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit einer Arbeit über Kants Schematismuslehre promoviert. Zwischen 2000 und 2003 war er Lehrbeauftragter an der Universität Patras. Seit 2005 lehrt und forscht er an der Universität Erfurt. Seine Publikationen betreffen die Philosophie- und Logikgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Religionsphilosophie und Logik.

Christa Jochum-Godglück (geb. 1956) hat an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken Germanistik und Sozialkunde studiert und wurde 1989 im Fach Ältere Deutsche Philologie promoviert. Sie war unter anderem in mehreren onomastisch-sprachhistorischen Forschungsprojekten an der Universität des Saarlandes sowie auch in dem interdisziplinären, zusammen mit Historikern mehrerer Universitäten getragenen Forschungsunternehmen ‚Nomen et gens' tätig.

Christian Jörg (geb. 1976) hat in Trier Geschichte und Politikwissenschaft studiert. Von 2002 bis 2006 war er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Trierer Sonderforschungsbereich 600 ‚Fremdheit und Armut' beschäftigt. 2006 legte er in Trier seine Dissertation zu den spätmittelalterlichen Hungersnöten und den Grundlagen städtischer Versorgungspolitik vor, die 2008 im Druck erschien. Seit 2007 ist er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Schwerpunktprogramms 1173 in dem Projekt ‚Verbindungen und Ausgrenzungen zwischen Christen und Juden zur Zeit der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts' beschäftigt.

Daniel König (geb. 1976) studierte Geschichts-, Islam- und Politikwissenschaften und wurde zu Bekehrungsmotiven im Rahmen der Christianisierung Westeuropas (4.–8. Jh.) promoviert. Ab 2005 war er Mitarbeiter des Schwerpunktprogramms 1173, dem er assoziiert blieb, als er 2007 eine Stelle als Fachreferent für Spätantike / Frühmittelalter am Deutschen Historischen Institut Paris antrat, wo er die Forschung der Gruppe ‚FranceMed' zu kulturellen Transferprozessen im mittelalterlichen Mediterraneum koordinierte. Derzeit arbeitet er zur arabisch-islamischen Dokumentation Westeuropas (9.–15. Jh.).

Şevket Küçükhüseyin (geb. 1972) hat in Bonn Politikwissenschaften, Islamwissenschaft und Vergleichende Religionswissenschaften studiert. Von 2003 bis 2005 Stipendiat der Gerda Henkel Stiftung, ist er seit 2005 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Iranistik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und Mitglied des Schwerpunktprogramms 1173.

Verena Linseis (geb. 1984) studierte von 2004 bis 2009 Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters, Neuere deutsche Literatur und Ethnologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2009 war sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Seit 2009 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der LMU und Projektbearbeiterin im Schwerpunktprogramm 1173.

Margit Mersch (geb. 1961) hat Mittlere und Neuere Geschichte in Paderborn, Münster und Göttingen studiert. Ab 1988 arbeitete sie als Archäologin beim Westfälischen Museum für Archäologie, Amt für Bodendenkmalpflege, Abt. Mittelalter, in Münster (heute: LWL-Archäologie für Westfalen). Seit ihrer Promotion 2005 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Marcel Müllerburg (geb. 1979) studierte Geschichte und Philosophie in Berlin. Seit 2008 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte I der Humboldt-Universität zu Berlin und Koordinator des Schwerpunktprogramms 1173.

Britta Müller-Schauenburg (geb. 1972) studierte in Tübingen Katholische Theologie und Philosophie. Sie wurde ebendort mit einer Arbeit über den argumentativen Status religiöser Erfahrung und die Theologie des Byzantiners Gregorios Palamas zum Dr. theol. promoviert. Seit 2009 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Hugo von Sankt Viktor-Institut der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen Frankfurt und bearbeitet im Schwerpunktprogramms 1173 das Projekt ‚Benedikt XIII. und seine Bibliothek der Häresien. Religionspolemik als Legitimationsstrategie eines Avignoneser (Gegen)Papstes'.

Kenneth Scott Parker (geb. 1975) studierte Religionswissenschaften und Geschichte (B. A.) am College of William and Mary in Virginia, USA, und Kirchengeschichte (M. A.) am Wheaton College in Chicago. Derzeit schließt er ein geschichtswissenschaftliches Dissertationsvorhaben in London ab. Seit 2009 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Mitglied des Schwerpunktprogramms 1173.

Nina Pleuger (geb. 1969) hat nach einer Ausbildung zur Schriftsetzerin deutsche und spanische Philologie sowie Ur- und Frühgeschichte in Münster studiert. Nach einem Auslandssemester an der Universität Barcelona erfolgte 2004 die Promotion in Historischer Linguistik. Seit 2006 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Lateinische Philologie des Mittelalters und der Neuzeit bei Prof. Dr. Michele C. Ferrari in Erlangen.

Daniel Potthast (geb. 1983) hat in Erlangen und Sanaa Islamwissenschaft und Philosophie studiert. Seit 2008 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Orientalische Philologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Ulrike Ritzerfeld (geb. 1973) studierte in Münster, Freiburg, Bonn und Rom Kunstgeschichte, Christliche Archäologie und Volkskunde. Ihre Promotionsarbeit behandelt die Bildpolitik mittelalterlicher Laienbruderschaften in Italien. Seit 2005 recherchiert sie als Mitarbeiterin im Projekt ‚Die Kunstpraxis der Mendikanten als Abbild und Paradigma interkultureller Transferbeziehungen in Zentraleuropa und im Kontaktgebiet zu orthodoxem Christentum und Islam' an der FU Berlin zur Bildkunst der Bettelorden.

Christian Saßenscheidt (geb. 1981) hat in Wuppertal und Bochum Geschichte, Politikwissenschaft und Allgemeine Literaturwissenschaft studiert. Seit 2008 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Roland Scheel (geb. 1982), Studium der Mittleren und Neueren Geschichte und der Skandinavistik in Frankfurt am Main und Kopenhagen 2003 bis 2008. Von Dezember 2008 bis Oktober 2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SPP-Projekt ,,Grikkland' und ‚Varangia'. Die byzantinisch-skandinavischen Kulturkontakte im Hochmittelalter'. Seit Oktober 2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Skandinavistik der Goethe-Universität Frankfurt.

Dittmar Schorkowitz (geb. 1956), ist Privatdozent für Osteuropäische Geschichte an der Freien Universität Berlin und Leiter der Forschungsgruppe ‚Historische Anthropologie in Eurasien' am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung (Halle a. d. Saale). Als 1991 promovierter Ethnologe und 2000 habilitierter Osteuropahistoriker hat er sich zur Sozial- und Kulturgeschichte der Nationalitäten Russlands spezialisiert. Epochenübergreifende Forschungsprojekte haben ihn nach Sibirien, Kaukasien sowie nach Mittelasien geführt und Niederschlag in zahlreichen Veröffentlichungen gefunden, darunter ‚Postkommunismus und verordneter Nationalismus. Gedächtnis, Gewalt und Geschichtspolitik im nördlichen Schwarzmeergebiet' (2008). Im Auftrag des Auswärtigen Amtes wirkte er an zahlreichen Missionen von OSZE und ODIHR in Ost- und Südosteuropa mit.

Andreas Schorr (geb. 1965) hat an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken und an der Universität Valladolid Germanistik und Hispanistik studiert. Er war unter anderem in mehreren namenkundlich-sprachhistorischen Forschungsprojekten an der Universität des Saarlandes sowie in dem interdisziplinären, zusammen mit Historikern mehrerer Universitäten getragenen Forschungsunternehmen ‚Nomen et gens' zur frühmittelalterlichen Prosopographie und Personennamenkunde tätig.

Stefan Schröder (geb. 1975) hat in Kassel Geschichte und Politik studiert. Von 2003 bis 2006 war er Stipendiat am Graduiertenkolleg ‚Reiseliteratur und Kulturanthropologie' an der Universität Paderborn und am Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Seit 2007 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte der Universität Kassel.

Stephanie Seidl (geb. 1980) hat in München Germanistische Mediävistik, Romanistik und Germanistische Linguistik studiert. Von 2005 bis 2009 war sie im Rahmen des Schwerpunktprogramms 1173 (Projekt ‚Helden und Heilige', Leitung Prof. Dr. Jan-Dirk Müller, Prof. Dr. Peter Strohschneider) Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für deutsche Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität München. Seit 2009 ist sie Wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Germanistische Mediävistik der Universität Stuttgart.

Henrik Wels (geb. 1968) hat in Berlin Philosophie, Mittellateinische Philologie, Kunstgeschichte und Slawistik studiert. Ein Schwerpunkt liegt auf der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Philosophie und auf der Edition zeitgleicher Texte. Promotion 2002, titulaire de la Chaire Pierre Abélard 2007, Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei verschiedenen Forschungsprojekten der Germanistik, Philosophie und Judaistik der Freien Universität Berlin sowie Tätigkeit als Übersetzer.

Julia Zimmermann (geb. 1969) studierte in Berlin Ältere Deutsche Literatur, Neuere Deutsche Literatur und Publizistik. Nach dem Studium war sie Stipendiatin des Graduiertenkollegs ‚Körper-Inszenierungen' und Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt ‚Repertorium der ungedruckten deutschsprachigen Predigten des Mittelalters'. Nach der Promotion 2003 arbeitete sie an den Universitäten Wien, Göttingen, Dresden, Zürich und nunmehr München im Bereich der germanistischen Mediävistik.

Christofer Zwanzig (geb. 1978) studierte in Erlangen und Salamanca Mittelalterliche Geschichte, Politische Wissenschaft und Neuere und Neueste Geschichte. 2008 wurde er mit der Arbeit ‚Gründungsmythen fränkischer Klöster im Früh- und Hochmittelalter' an der Universität Erlangen zum Dr. phil. promoviert. Seit 2008 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SPP-Projekt ‚Die Mozaraber. Kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident'.

Projekte des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 in den Jahren 2008–2011

Prof. Dr. Ingrid Baumgärtner / Prof. Dr. Andreas Kaplony mit *Dr. Stefan Schröder* (Mittelalterliche Geschichte / Orientalistik, Kassel / Zürich), Karten als Brücken für Welt-Wissen. Westeuropäische und muslimische Kartographie des Mittelalters im interkulturellen Austausch.

Prof. Dr. Rainer Berndt mit *Dr. Matthias M. Tischler*, Von Petrus Alfonsi zu Alfonsus von Espina (bis 06/2009).

Prof. Dr. Rainer Berndt / PD Dr. Matthias M. Tischler mit *Dr. Britta Müller-Schauenburg* (Katholische Theologie / Kirchengeschichte Mittelalter / Philosophie, Frankfurt a. M.), Benedikt XIII. und seine Bibliothek der Häresien. Religionspolemik als Legitimationsstrategie eines Avignoneser (Gegen-)Papstes (ab 11/2009).

Prof. Dr. Hartmut Bobzin mit *Daniel Potthast M. A.* (Orientalistik, Erlangen), Die Mozaraber. Kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident.

Prof. Dr. Michael Borgolte / PD Dr. Jan Rüdiger mit *Dr. Michael Brauer* (Mittelalterliche Geschichte, Berlin), Die Zungen Europas: Sakralität, Weltdeutung und Vielfalt der Sprachen im euromediterranen Mittelalter (bis 06/2009).

Prof. Dr. Michael Borgolte mit *Marcel Müllerburg M. A.* (Mittelalterliche Geschichte, Berlin), Gesprächsräume. Netzwerke der christlich-jüdischen Kommunikation seit dem Hohen Mittelalter. Zentralprojekt.

Prof. Dr. Wolfram Brandes mit *Roland Scheel M. A.* (Byzantinistik / Skandinavistik, Frankfurt a. M.), „Grikkland" und „Varangia". Die byzantinisch-skandinavischen Kulturkontakte im Hochmittelalter (12/2008 bis 11/2010).

Prof. Dr. Stephan Ernst / Prof. Dr. Sigrid Müller mit *Dr. Henrik Wels* (Philosophie, Würzburg), Ethik und Anthropologie im interkulturellen Kontext. Von der Gleichheit der Seelen zur rationalen Grundlegung des Naturrechts.

Prof. Dr. Michele C. Ferrari mit *Dr. Ulisse Cecini / Dr. Nina Pleuger* (Mittellateinische Philologie, Erlangen), Die Mozaraber. Kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident.

Prof. Dr. Wolfgang Haubrichs mit *Dr. Christa Jochum-Godglück / Andreas Schorr M. A.* (Historische Sprachwissenschaft / Germanistik, Saarbrücken), Onomastik und Akkulturation. Die Entwicklung der Namengebung, ihrer Semantik und Motivation in der Begegnung von Christentum, Imperium und barbarischen *gentes* zwischen Spätantike und frühem Mittelalter (4.–8. Jahrhundert).

Prof. Dr. Alfred Haverkamp mit *Dr. Christian Jörg* (Mittelalterliche Geschichte, Trier), Verbindungen und Ausgrenzungen zwischen Christen und Juden zur Zeit der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts.

Prof. Dr. Johannes Heil mit *Dr. Frederek Musall* (bis 09/2009) bzw. *Dr. Gundula Grebner* (ab 10/2009) (Judaistik, Heidelberg), Barrieren – Passagen. Jüdische Eliten, Religionsgesetz und die Gestaltung des Minderheiten-Mehrheiten-Verhältnisses zwischen Juden und Nicht-Juden auf der Iberischen Halbinsel (bis 08/2010).

Prof. Dr. Klaus Herbers / Dr. Matthias Maser mit *Christian Saßenscheidt M. A. / Dr. Christofer Zwanzig* (Mittelalterliche Geschichte, Erlangen), Die Mozaraber. Kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident.

Prof. Dr. Birgitt Hoffmann mit *Dr. Şevket Küçükhüseyin* (Islamwissenschaften / Osmanistik, Bamberg), Die „Qalandariyya" – Außenseiter und Missionare. Zur soziohistorischen Rolle einer marginalen Bewegung innerhalb des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Islams und seiner Bedeutung für die Ausbreitung des Islam im Südosteuropa (ab 07/2009).

Prof. Dr. Carola Jäggi / Prof. Dr. Klaus Krüger mit *Dr. Margit Mersch / Dr. Ulrike Ritzerfeld* (Architektur- / Kunstgeschichte, Erlangen / Berlin), Die Kunstpraxis der Mendikanten als Abbild und Paradigma interkultureller Transferbeziehungen in Zentraleuropa und im Kontaktgebiet zu orthodoxem Christentum und Islam.

Prof. Dr. Beate Kellner mit *Dr. Julia Zimmermann* (Literaturwissenschaft, München), Aneignung und Abwehr des Heidnischen in der volkssprachlichen deutschen Literatur des Mittelalters.

Prof. Dr. Christian Lübke mit *PD Dr. Dittmar Schorkowitz* (Osteuropäische Geschichte, Greifswald / Berlin), Kulturelle Aneignung und Entfremdung einer europäischen Grenzregion. Die Kiever Rus' und die Steppe (880–1380) (bis 06/2009).

Prof. Dr. Christian Lübke mit *PD Dr. Dittmar Schorkowitz* (Osteuropäische Geschichte, Greifswald / Halle a. d. Saale), Die Rus' und das Dešt-i-Qipčaq. Regesten zur Geschichte der Slavica Asiatica, 580–1480 (ab 07/2009).

Prof. Dr. Vasilios Makrides mit *PD Dr. Stamatios Gerogiorgakis* (Philosophie, Erfurt), Zeitvorstellungen im westlichen und im östlichen Hochmittelalter (11.–14. Jahrhundert).

Prof. Dr. Jan-Dirk Müller / Prof. Dr. Peter Strohschneider mit *PD Dr. Uta Goerlitz / Stephanie Seidl* (bis 09/2009) bzw. *Verena Linseis M. A. / Thomas Poser M. A.* (ab 10/2009) (Literaturwissenschaft, München), Eingemeindung des Sakralen. Heiligkeit und Stadtkultur in der deutschen Literatur des Spätmittelalters.

Prof. Dr. Günter Prinzing mit *Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch* (bis 04/2009) bzw. *Kenneth Scott Parker, M. A.* (ab 04/2009) (Byzantinistik / Arabistik / Mittelalterliche Geschichte, Mainz), Vermittler zwischen Ost und West: Griechisch-orthodoxe und lateinische Christen unter muslimischer Herrschaft als integrative Kräfte in der Levante (13.–15. Jahrhundert).

Prof. Dr. Bernd Schneidmüller mit *Julia Dücker M. A.* (Mittelalterliche Geschichte, Heidelberg), Politische Versammlungen im Ordnungsgefüge spätmittelalterlicher europäischer Reiche (Heiliges Römisches Reich, Polen und Ungarn). Zentralprojekt.

Prof. Dr. Bernd Schneidmüller mit *Dr. Annette Seitz* (bis 12/2009) bzw. *Dr. Dagmar Schlüter* (ab 09/2010) (Mittelalterliche Geschichte, Heidelberg), Konstruktionen und Erfahrungen des Heidentums im spätmittelalterlichen Europa.

Dr. Sabine Wefers, Abwehr des Fremden im Reich des 15. Jahrhunderts (bis 06/2009).

Prof. Dr. Stefan Weinfurter mit *Dr. Stefan Burkhardt* (bis 06/2010) bzw. *Thomas Insley M. A. / Viola Skiba M. A.* (ab 07/2010) (Mittelalterliche Geschichte, Heidelberg), Mediterranes Kaisertum und imperiale Ordnungen zur Zeit Kaiser Friedrichs II. (ca. 1200–1250).

Aus assoziierten Projekten trugen außerdem zu diesem Band bei:

Dr. Daniel König (Mittelalterliche Geschichte / Arabistik, Paris), Entdeckung des Anderen. Zur Entwicklung der gegenseitigen Dokumentation von lateinisch-christlicher und arabisch-islamischer Welt im Mittelalter.

Dr. Michael Brauer (Mittelalterliche Geschichte, Salzburg), Könige als Übersetzer und die Entstehung von vernakularen Kulturen in Lateineuropa.

Register

Kursive Angaben beziehen sich auf Erwähnungen in den Fußnoten. Die Artikel arabischer Namen (al-, an-, as- und at-) sind dem Personennamen nachgestellt. Gebäude sind unter den jeweiligen Orten verzeichnet.

ʿAbbāsiden / ʿabbāsidisch *54*, 56, *75*, 128, 134, 411
ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb 131
ʿAbd ar-Raḥmān I. 127f.
ʿAbd ar-Raḥmān III. 39, *107*
Abdallāh b. Sabā 244
Absalon v. Lund 437, 440
Abstammung / Abstammungserzählungen *siehe* Genealogie; Verwandtschaft
Abū Bakr Masʿūd al-Kasanī 63
Abū l-Faḫr b. Azhar 58f.
Abū l-Makārim 66f.
Abū Saʿīd 154, 523
Adam (AT) 160, 362f., 365
Adam v. Bremen 206f., *404*
Adam v. Perseigne 299
Adel 125f., 135, *138*, 139, *140*, 141, 145f., 170f., 173, 178, *416*, 494, 499, *526*, 532
ʿĀdil, al-Malik, al- 64, 468, 519
Ælnoth v. Canterbury 404, 433– 435
Aemilianus, hl. 25
Aeneas 205, 334
Afrika / afrikanisch 347, *353*, 475, 483
Nordafrika 56, 127, 245
Agata, hl. 531f., 538
Ägypten / ägyptisch 19, 35, 52–57, 62, 64, 66–68, 347, *351*, 363–365, 374, 503f., 506, 513, 521
Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī *131*
Aḥmad Ǧalāʾir 154
Aḥmad-i Aflākī 152
Aḥmedī 153–155, 159f., 170
Aimoin v. Saint-Germain-des-Prés 24, 27, 38, 41, *107*
Akkon 511, 516, 528
Akkulturation 17, 22, 218, 392, 396–398, 412, 423f., 437, 446
Siehe auch Kulturkontakt; Hybridisierung / Hybridität
al-Andalus / andalusisch 17–19, 23f., 34f., 38f., 42, 47, 52, 82f., 85, 87, 128, *129*, 131f., 137, 197, 238–246, 515
Alanus ab Insulis *266*
Albarus v. Córdoba 23, 26, 30, 35, 36, *42f.*, 48, 85–87, 105, *106*, 108, *109f.*, 111–119, 165, 168–173, 176f.
Albrecht II. 139, *140*, 146
Albrecht Achilles *142*
Aldhelm v. Sherborne 122
Aleppo 510
Dschāmʿ banī Umaya al-kabīr 519
Große Moschee *519*
Alexander d. Gr. 154, 330, 334–358, 362, 369, 374f.
Alexanderroman 331, 336–338, *342*, 359, 365
Alexander v. Lincoln *287*, 355
Alexandria 65, 468, 478
St. Markus-Kathedrale 64
Alexios I. Komnenos 425
Alfred d. Gr. 120–126, 166, 168–170, 172–174, 176, 178
ʿAlī 244
Alkuin 122
Almohaden / almohadisch 25, 245
Almoraviden / almoravidisch 25, 245
Alpen 75
Altenglische Sprache 120, 122, 124f., 166, 169, 177, 205, *229*
Altfranzösische Sprache *siehe* Französische Sprache
Altnordische Sprache 427, 434, 436–438
Altrussische Sprache 427f., *432*
Amalrich I. 499
Amazonen 485
Ambivalenz 264f., 311–317, 360, 509, 512, 515f., 518, 570
Ambrosius v. Mailand 50, 113
Amǧad Abū al-Maǧd b. al-ʿAssāl, al- 61
Ammon *351*, *353*, 355f., *357*
Anatolien / anatolisch 151f., 154, 156, 159f., 162f., 165, 167, 172f., 175, 179, 486
Andersartigkeit / Anderes 221f., 333, 571
Siehe auch Fremdheit / Fremdes

Andreas II. *500*
Anepolis 358, 359
Angelsachsen / angelsächsisch 202, 204, 434
Anjou / angevinisch 498, *500*, 537
Ankara 154
Anna Komnena 425
Anselm v. Canterbury 265f., 280, 287, 290, *291*, 294f., 312f.
Antichrist 44, 111, 115–117, *119*, 221f., 224, *235*, 236–238, *290*, 309, 330, 335f., 347, 351f., 365
Antike 61, 103, 143, *144*, 147, 149, 150, 167, 168, 175, 202, 327, 334, 335, 336, 341, 359, 362, 399, 432
Antik-pagane Religionen 198f., *200*, 202, 207, 338, 348, 366
Antiochus 116
Antonio Bonfini 140, *143*, 144, 147–150, 167–169, 173f., 177, 569
Apollo 217, 229, *353*, 357
Apologetik 62, 106, 108–110, 119, 165, 268
Äquator 475, 478, 485
Aquitanien / aquitanisch 207
Araber / arabisch 18, 26, 52, 54f., 62, 128, 134, 136, 237, 407, 428, 432
Arabische Sprache / Schrift 18, 20, *22*, 41, *43*, 47f., 53–55, *56*, 57–62, 67f., 85, 109, 111, 131, 156, 160, 171, 195, 217, 240f., *242*, 427, 430, 485, *486*, 502f., 527–529, 531, 534f., 543, 571
  Arabisierung 18f., 36, 47, 53, 55, 57, 61, 67, 109–111, 173, 241, 245
Aragón / aragonesisch *24*, 78, 498, 537
Aralsee 483, 486
Architektur 429f., 432, 506, 516, 520f.
  fāṭimidische 509, 512, 514
  Kreuzfahrerarchitektur *505*, 510, 512, *513*, 514f., 518f., 521
  levantinische 510, 512, 514f., 519
  mamlūkische 473, 503–522, 571
  normannische 510, 513
Aren (Ujjain) 480f., 487
Argentea, Cordobeser Märtyrerin 29, 33
Ari Þorgilsson inn fróði 433–435
Arianismus 46, 49, *50*, 116, *195*, 200, 236–238, 243
Aristoteles 154, *290*, 330, 334, 441f., 444f.
Armenier / armenisch 54f., 65f., 512
Arnobius der Jüngere *113*
Arnold v. Harff *505*
Arnulf v. Metz 205
Arṭabāš 127f., 130f., 134f.
Asʿad Abū l-Faraǧ Hibat Allāh b. al-ʿAssāl, al- 59, 67
Asʿad Hibat Allāh b. al-ʿAssāl, al- 67
Asien / asiatisch 407, 523
  Zentralasien 157, 426, 432, 507
Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz *107*
Ašraf Ḫalīl, al- 504, 516
Asser, Bf. v. Sherborne 123, 125f., 166
Assimilation 60, 396, *397*, 413, 416
Astarābādī 152, 162
Äthiopier / äthiopisch 54, *62*, 66
Ätna 532
Attila *147*
Augsburg 18, 68–72, 75–77, 79–81, 567
Augustinus v. Hippo *49*, 50, 80, 120, *220*, 264, *298*, 328, 434f.
Aurelius, Cordobeser Märtyrer 85
Avaren / avarisch 404, 429
Ayyūbiden / ayyūbidisch 18, 52f., 55, 61–64, 66, 68, 510, 512, 529, 533
Baal 114, 343f.
Bagdad 47, 61, 154, 160, 216, 427, 481
Baibars, aẓ-Ẓāhir 504f., 509
Balduin I., Ks. v. Konstantinopel 500f., 571
Balduin II., Ks. v. Konstantinopel 501
Balduin I. v. Jerusalem 498
Balduin IV. v. Jerusalem 498
Balkan 73, 151f., 163, 200
  Bosnien 145
  Kroatien 145, 403
  Serbien 200, *201*, 403
Balten / baltisch 427
Bar Hebraeus 476, 483–488
Barbara Edelpöck 142
Barbaren 149, 168f., 337f., 341, 374, 415, 424, 429, 569
Bardas Phokas 429
Barlaam v. Kalabrien 444f.
Bartholomäus Fontius 137, *138*, 143
Basileios II. Bulgaroktónos 429
Basileus *siehe* Kaiser, byzantinischer
Basler Konzil *69*, 71, 73, 77f., 81
Bāyazīd I. 152–155
Bāyazīd II. 160

Beatrix v. Aragón 142, 145, 147
Becken *siehe* Metallarbeiten
Beda Venerabilis 120
Béla IV. *500*
Benedikt XIII. 77, 78
Bernhard v. Clairvaux 231
Bianca Maria Sforza 145f.
Bibel 45, 49, 51f., 67, 109, 111– 114, 117–120, 123, 126, 172, 178, 195, 220f., 224–226, 233, 239f., 244, 271, 274, *276*, 283, 291, 296, 333f., *361*, 399, 444
  Altes Testament 49, 114, 120, 199, 214, 272, 274–276, 281, 285, 288, 296f., 302, 334, 343–345, 347, 350, *351*, 355, 364, 374
  Neues Testament 49, *58*, 61, 67, 117, 199, 220, 239, 272–274, 281, 288, 296f. 303
  Siehe auch Exegese
Bibliotheca Corviniana 145, 171
Bilderverehrung *siehe* Idolatrie
Bīrūnī, al- 240, 482, 484
Bodensee 72
Boethius 120, *290*, 442, 443
Bögen 510, 511, 512, 513, 522
Böhmen / böhmisch *75*, 141f., 147, 178, 428, 431
Bonifatius 122, 202
Boris, Khan 201, 203
Breslau 72
Brunetto Latini 475
Buchara 427, *484*
Buda 143, 145, 147, 170, 174
Bulgaren / bulgarisch
  Donaubulgaren 200, 397, 428
  Wolgabulgaren 428f., 431
Bursa 155
Busrâ 519
Byzanz / byzantinisch 54, 60, 66f., 121, 200f., 207, *350*, *393*, 397f., 403, 409, 414, *427*, 428f., 431–433, 436, 438–447, *468*, 491f., 494–498, 503, 524, 529
Caesar 103
Calixt III. *140*
Callimachus (Filippo Buonaccorsi) *147*
Caspia 342, 344
Cassian *50*
Catania 531f.
Černigov 430
Chasaren / chasarisch 426, 428f.
Chilperich II. 202
China / chinesisch 432, 520, 522, 525
Chinesische Sprache 430
Chlamys 491, 493
Chlodwig I. 203f.
Christentum
  griechisch-orthodoxes 198, 201, 429, 504
  koptisches *siehe* Kopten / koptisch
  lateinisches 106, 176, 326, 504
  muslimische Wahrnehmung des 238–246
  syrisch-orthodoxes 54
Christenverfolgung
  muslimische 38, 42, 57, 106, 108f., *110*, 112, 245
    Kennzeichnung 63, 84
  römische 368
Christianisierung 197, 199f., 207, 326, 331, 368, 391, 405
Chrodichilde 203
Claudianus Mamertus 50
Cluniazenser 230, 236
Córdoba 24f., 27–29, 33, 37, 39, 41f., *43*, 47, 51f., 82f., 85, 106–108, 111, 113f., 119, 127, 129, 136, 170
  St. Acisclus 43
  St. Zoilus 43
Córdoba, Konzil v. (862) 42
Corpus Toletanum 230, 232, *235*, 238
Corvinus-Legende 137f., 143f., 146–150, 166, 168f., 171, 175, 569
Curtius Rufus *335*, 338, *339*
Cyprian *50*
Damaskus 127, 129, 134, 508, 510, 514, 516, 519, 523f., 526
  al-Aqṣā-Moschee *512*
  Große Moschee 508, 514
Damietta 503
Dänen / dänisch 433f., 436f., 439–441
  Siehe auch Skandinavien / skandinavisch
Danilo II. 403
Dares Phrygius 436
David (AT) 275, 342f., 349, 354
Dialog 261f., 267–279, 299, 311–314, 570
Ḏimma / ḏimmīs 53, 55, 58, 62–65, 107–109, 112, 195
Dionysius, hl. 215
Dionysius v. Alexandrien 199

Diplomatie 39, *63*, 70f., 468, 504f., 514, 523, 528, *539*, 541
Doge 495
Dominikaner 78, 82, 443
Dschihad *siehe* Ǧihād
Edirne 153–155
Eduard d. Bekenner *491*
Eger 72
Eleazar (AT) 114, *115*
Elias (AT) 114
Elipandus v. Toledo 45
Elisabeth v. Kärnten 529–532, 536, 538
Elisabeth v. Luxemburg 139
Eliten 70, 126, 133, 136f., 163, 166, 170–172, 178, 180, *468*, 471f., 504, 507, 523–525, 533, 539–544
Siehe auch Adel; Klerus
England / englisch 68, 120, 122, 125, 178, 280, 433
Englische Sprache *siehe* Altenglische Sprache
Enverī 153, 159, 163
Ephesos, Konzil v. (431) 51
Ephraem *50*
Ermoldus Nigellus 207
Ertuġrıl 155, 159f.
Erzsébet Szilágyi 139, 144, *145*
Esbern Snare 440
Esra 242
Eucherius *50*
Eulogius v. Córdoba 17, *21*, 23–41, 79, 82–86, *106*, 108, *109f.*, 111
Europa / europäisch 17, 19, *69*, 147, 161, 229, 325f., *370*, 385, 387, 391, 396–400, 403f., 407, 416, 448f., 467, *468*, 486, 524–527, 529, 536, 538, 561f., 569, 571f., 576, 581
Lateineuropa 25, 124, 148f., 168, 177, 195, 231, 301, *393*, 399, 403, 431–433, 436–439, 441f., 446, 494f., 502, 562
Mitteleuropa 141, 211f., 427
Nordeuropa *siehe* Skandinavien / skandinavisch
Osteuropa 141, 200, 425, 427f.
Westeuropa 120, 203, 212, 427f., 431, 433, 437–439
Eusebius v. Caesarea 199, *369*
Eutychius 66
Exegese 106, 115, 118f., 273–276, 283f., 286, 291, 335, 436, 444
Mehrfacher Schriftsinn 115f., 118f., 273f., 295
Exotismus 217f., 571
Siehe auch Fremdheit / Fremdes
Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī 484
Famagusta 528, 536
Farġānī, al- 216, 477
Fāṭimiden / fāṭimidisch 53, 55f., 58, 63, 65
Felix V. *73*
Felix Fabri *505*
Felix v. Urgel 45
Fenster 513–515, 522
Filippo Buonaccorsi *siehe* Callimachus
Finnougrier / finnougrisch 427
Flavius Josephus *335*, 354
Florenz 524
Frankenreich / fränkisch 24, 29, 41, 51, *63*, *103*, 120, 125, 200, 203f., *327*, 397
Frankreich / französisch 68, 80, 211, 215f., 218, *372*, 503, 527, 536
Franziskaner 74, 82, 504
Französische Sprache 208, 212f., 215f., 327, 527f., 534
Fredegar 103
Freiburg 227
Fremdheit / Fremdes *76*, 218, 222, 518f., 533, 543, 567–569
Siehe auch Andersartigkeit / Anderes
Friedrich I. Barbarossa 440, 492
Friedrich II. 360, 493f., 497–499, 502
Friedrich III. *139*, 140f., 145
Fulcher, lat. Patriarch v. Jerusalem 499
Fulcher v. Reims 122
Fulgentius v. Ruspe 50
Gabriel, Erzengel 26, 29, *30*, 117, 236
Gabriel III. 61
Gabriel b. Tarīk *56*
Ǧalāʾiriden / ǧalāʾiridisch 154f.
Galeotto Marzio *144*
Galizien / galizisch 39, 425, 428
Gauzbert, Bf. v. Osnabrück 202
Gedächtnis, kulturelles 35, 54, 68, 104, 396, 417f., 428
Siehe auch Rückbindung, kulturelle; Traditionsbezug

Gegenbegriffe, asymmetrische 193, 326, 332, 337, 341, 345, 349, 359, 364, 374f., 570
Geistliches Spiel 219–228, 246, 569
Gelehrte 47, 55, 59, 61–63, 131–133, 137, 143, 145, 150, 153, 156–158, 160f., 168, 170–172, 174–176, 178, 197, 216, 230, 232, 334, 433f., 441–448, 443, 472, 476f., 487, 504, 507, *513*, 541f.
Genealogie 127–37, 128, 130–134, 136, 138, 142f., 147, 149–153, 155, 157, 159f., 162, 164, 166–169, 173–175, 178
Siehe auch Verwandtschaft
Gennadius *50*
Genua / genuesisch 468, 541
Georg, hl. 494
Georg v. Antiochien 513f.
Georg v. Melitene 59
Georg v. Poděbrad *141*, 142
Georg Scholarios 443, 446
Georgios Pachymeres 524, 534
Gerhard v. Cremona 216
Germanische Religionen 198, 200, 202, *204*, 205, 207, 212
Germanische Sprachen 199, 203–207, 212f., *214*, 215, 218
Germiyān 154
Gesandte *siehe* Diplomatie
Geschichtsschreibung *siehe* Historiographie
Giblet
Kathedrale 510
Gibraltar 485
Gideon 346, 348
Ǧihād 55, 62, *515*
Gilbert Crispin 261, 265, 271, 275, 277f., 280–288, *290*, 311, 316, 567
Glagoliza *siehe* Slavische Sprachen / Schriften
Globalgeschichte 400, 562
Gog und Magog 342, 346, *484*
Goldene Horde *siehe* Mongolen
Gotik (Stil) 490, 516, 519f.
Gotische Sprache *43*, 205
Granada 243, 245, *515*
Gregor Akindynos 445
Gregor d. Gr. 35, 49, 112, 115f., 120–122, 126, 168, 173, 207, 273, 289
Gregor II., armen. Katholikos *54*
Gregor Heimburg *142*
Gregor Palamas / Palamismus 444–447
Gregor v. Tours 203f.
Grenze 567
kulturelle 448, 467, 488, 505, 523, 539f., 544, 562f., 568, 570f.
politische 539, 541
religiöse 313, 351, 353, 365, 374, 523, 539–541, 570
Griechen / griechisch *siehe* Byzanz / byzantinisch; Hellenen / hellenisch
Griechische Sprache / Schrift 57, 61f., 67, 123, *152*, 199, *200*, 201, 404, 427, 428, *432*, 441–443, 501–503
Grimbald v. Saint-Bertin 122
Groß-Novgorod 431
Gudesteus v. Orense *207*
Gyburg 209, 211, 214f., 218
Habsburger / habsburgisch 141f., 145, *147*
Ḥafṣ b. Albar 111
Hagiographie 17f., 20, *21*, *23*, 24f., 30, 33, 37f., 40, *47*, 82–84, 87, 152, 434, 437
Ḥākim, al- 55
Handel / Händler 428, 467f., 471f., 504–506, 514, 522f., *524*, 525, 527f., 541
Hanse 431
Häresie / Häretiker 27, 44–46, *87*, 116, 118, 195, 215, 232–235, 237f., 246, 263, 326, 412
Ḥasan b. Maḥmūd Bayātī 153, 160f., 163
Hebräische Sprache / Schrift 47, 58, 123, 221f., 272, 301, 354, 569
Heidentum / Heiden 25, 44, 195f., 202f., 211, 214f., 234, 246, 271, 280f., 283, 286, 325–339, 341, 343–345, 348–350, *352*, 353, 356, 359–362, 364–366, 368–370, 373, 375, 435, 570
Siehe auch Antik-pagane Religionen; Germanische Religionen; Slavische Religionen
Heilbronn 72
Heiliges Land *siehe* Kreuzfahrerstaaten; Levante; Palästina; Syrien / syrisch
Heiligkeit / Heilige 25f., 29f., 33, 36f., *38*, 40f., 79, 83, 85, 214, 368, 370, 434f., *513*
Heimrich v. Narbonne 209
Heinrich III., Ks. 437
Heinrich VI., Ks. 492, 497
Heinrich III. v. England 500

Heinrich I. v. Frankreich *491*
Heinrich I. v. Flandern 501
Hellenen / hellenisch 341, 374
Hermann v. Dalmatien *230*
Hermannus quondam Judaeus *312*
Hermenegild 200
Herrschaftslegitmation / -repräsentation 55, 104, *139*, 141, 143, 148, 150f., 153, 156, 162–164, 166–168, 171–173, 176, 178f., 368–370, 430, 473, 488–491, 493, 495f., 501–503, 507f., *513*, 521, 528, 533–539, 541, 543, 570
Siehe auch Kommunikation, symbolische; Rückbindung, kulturelle
Hieronymus *49*, 50, 114–116, *292*, 335
Hilarius v. Poitiers *50*, 116
Hišām b. ʿAbd al-Malik 127
Histoire croisée 400
Historiographie 18, *21*, 38, 147, 151, 156, 162, 178, 331, 359f., 370, 433, 435, 437f., 440
Annalistik 153, 156, 159
Chronistik 108, 163, 359, 360, 434, 436, 437, 439f.
Heilsgeschichte 35, 347, *348*, 350, 360, 434f., 437, 440
Universalgeschichte 157f., 160f., 346, 360
Honorius Augustodunensis 311, 360
Horaz 237
Hostegesis v. Málaga 18, 42, 44, 46, 48f., 52, 83
Hrotsvit v. Gandersheim 18, 24, 28, 31, 33, 38f., 85
Hugo IV. *526*, 527–529, 534f.
Hülegü 484
Humanismus 138, 142f., *144*, 145, *149*, 150, 166, 175
Hunnen / hunnisch 147, 484
Ḫušānī, al- *107*
Hussiten / hussitisch 73, *140f.*
Ḫwārizmī, al- 478, 480
Hybridisierung / Hybridität 83, 336, 346, 350f., 355–359, 407f., 441, 469–474, 481, 487–491, 493, 495f., *497*, 498–503, 509, 512, 518–522, 527, 529, 538, 540–544, 562, 564, 571
Siehe auch Transkulturalität
Iberische Halbinsel 17–20, *21*, 24f., 27f., 38, 42, *43*, 45, 47, *49*, 50f., 68, 76, 78, 81–83, 87, 128, *130*, 131, 133f., 136f., 167, 173f., 178, 195, 208, 228–230, *231*, 241, 245, *327*, 347, 479, 487, 544
Siehe auch al-Andalus / andalusisch
Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir *513*
Ibn al-Faraḍī 130, 131
Ibn al-Qūṭiyya 127f., *129*, 130, 132–136, 166–169, 171f., 174, 177–179
Ibn an-Naġrīla 243
Ibn Baṭṭūṭa 152
Ibn Bībī 157
Ibn García 136, 174
Ibn Ḥafṣūn *135*
Ibn Ḫaldūn 506
Ibn Ḫallikān 130
Ibn Ḥayyān 135
Ibn Ḥazm 197, 238–246, 248f.
Ibn Lubābā 131
Ibn Sīnā 480, 484
Identität 17–19, 21–23, 25, 30, 32–36, 38, 40, 54, 56, 84, 86, 106, 111, 153, 156, 162, 172, 178–180, 246, 292, 398, 404–411, 416, 422, 424f., 435, 437, 448, 470, 487, 506, 568–571
Formativität / Normativität 35–40
Identitätssteigerung, distinktive 23, 34, 36, 40–f., 47, 52, 55f., 59f., 71, 73, 81–85, 87, 109, 119, 156, 164, 176, 177, 193, 198, 237, 244, 332, 342, 349, 364f., 409–413, 418, 425, 437, 441, 449, 467, 487, 567–569, 572
Identitätssteigerung, integrative 34, 36, 40f., 51, 54, 83, 332, 342, 365
Idolatrie 281f., 285f.
Idrīsī, al- 479
Ikonen / Ikonenmalerei 54, *393*, 429, 440, 446f., 468
Ilarion 429
Ildefon v. Toledo 50
Ilkhane *154*, 484, 486
Indien / indisch 505
Indischer Ozean 475, *478*
Inklusion / Exklusion 18, 71f., 80, 86, 331f., 566–568
Integration / Desintegration 17, 19, 21f., 34, 52f., 68, 84, 105f., 119, 176, 193, 197f.,

206, 208, 237, 239, 245f., 316, 330–334, 365, 375, 396, 413, 441, 448f., 488, 561–571, 574, 576
Iran / iranisch 154, 160, 432, *519*, 525
ʿĪsā b. Muzāḥim 127, 134, 137
Isḥāq b. Bilašk *240*
Isidor v. Sevilla 25, 50, 206, 474, 477, 480
Islam
christliche Wahrnehmung 19, 25–30, 32, 40f., 87, 195f., 228–238, 246, 569
als Häresie 46f., 233–235, 238
als Polytheismus *217*, *229*
Schia 53–56, 244
Sunna 53–55, 62, 68
Islamisierung 19, 35f., 57, 61
Island / isländisch *404*, 433, 435f.
Ismael (AT) 32, 346, 349
Ismaeliten 346–348
Israeliten 35, 342–344, 346, *347*, 362–365, 374
Italien / italienisch 70, 74, 79–81, 146, 397f., 403, 438, 510, 524, *538*
Mittelitalien 68, 81f.
Oberitalien 68, 70, 81f.
Süditalien 488, 496–498
Ivan III. 431
Jacobus d. Ä., Apostel 25, 215, 218
Jacobus Veneticus ‚Graecus' 442
Jaddus *354*, 355
Jaffa 509
Jagiellonen / jagiellonisch 139, 146f.
Jakob ben Reuben *266*
Jakobiten / jakobitisch 240f.
Jan Olbracht 146
Jan Thuróczy *147*
János Hunyadi 137, 139, *140*, *143*, 144, 148f., 151, 168
Jans der Enikel 331, 359–366, *367*, 369–375
Janus Pannonius 138, *142*
Janus v. Zypern *505*
Japhet (AT) 158, 160f.
Jehu (AT) 114, *342*, 343
Jemen / jemenitisch 523, 525f., 539
Jeremias (AT) 347
Jerusalem (Königreich) 488, 498–501, 503, 527f., 535f.
Jerusalem (Stadt) *63*, 64, 354, 440, 499, 501, 508, 510, 514, 516, 518
al-Aqṣā-Moschee *511*, *515*
Felsendom 499, 508, *514*, *520*
Grabeskirche 499, 510, *520*
St. Annenkirche 510
Tempelberg *514*, 518
Jesaja (AT) *49*
Jesus Christus 26, 29f., 36, 45f., 109, 117, 220, 224, 234, *235*, 239, 242, 285, 291, 297, 354f., *357*, *373*, 496
Siehe auch Theologie: Christologie
Jihad *siehe* Ǧihād
Jób Garai *145*
Johannes, Apostel 116, 199
Johannes Chrysostomos 198
Johannes Corvinus 142, 144–146, 150, 175, 178
Johannes v. Damaskus 46, *195*
Johannes Geiler v. Kaysersberg *220*
Johannes v. Gorze 25, 34, 39, 83, *110*
Johannes Kapistran *75*
Johannes v. Metz 25, 39
Johannes v. Phanijōit 59–60, 63
Johannes v. Sacrobosco 477
Johannes v. Sevilla *26*
Johannes Vitéz 138, *142*
Jonas v. Bobbio 202
Joram 343, *351*
Jordanes 204
Joseph (AT) 363f.
Joseph v. Wolokolamsk 447
Josua (AT) 274
Juda (AT) 342, 354
Judentum
christliche Wahrnehmung 215, 219, 246, 263–265, 276
als Mörder Christi 226, 228, 309
als Tiere 223, 263
als verstockt 220, 224–226, 285, 297f., 326
Ritualmordvorwurf 72, *220*, 226
Wuchervorwurf 74, 82
Zeugenschaft der Juden 225, 227, 264
Judenverfolgung
christliche 19, 68, 72
Ausweisung 72, 74f., 79
Ermordung 72
Kennzeichnung 69, 70f., 75–81, 84, 221

Zwangspredigt 78
muslimische Kennzeichnung 63, 75
Julian II. v. Toledo 50, 241
Jupiter *353*
Juvencus *50*
Kaʿba 32
Kairo 58, 61, 65, *67*, 473, 503–523, 539
Abu Sarga-Kirche (St. Sergius) 504
an-Nāṣir Ḥasan-Mausoleumskomplex 473, *514*, 520
an-Nāṣir Muḥammad-Madrasa 473, 516f., 519
aẓ-Ẓāhir Baibars-Moschee 473, 509–512
Bab al-Futuh-Stadttor 510–512
Qalāʾūn-Mausoleumskomplex 473, 513–516, 520
Sanǧar al-Ǧaulī-Mausoleumskomplex *514*, 519
Kaiser
byzantinischer 492f., 496f., 501
römisch-deutscher 418, 471, 491–493, 495, 497, *500*, 503, 534
Siehe auch Lateinisches Kaiserreich v. Konstantinopel
Kāmil, al-Malik al- 59, 64f., *66*
Karamanen / karamanisch 156
Karl d. Gr. 120, *173*, 215, 218, 327, 370, 404
Karl II. d. Kahle 41
Karl V. v. Frankreich 524
Karl I. v. Anjou 493, 498
Karl II. v. Anjou 494, 498
Karolinger / karolingisch 38, 176, 205, 411, 491
Karten / Kartographie 473–488
arabische 475, 477–479, 485–487
Klimazonenkarten 476–479
lateinische 477f., 485
Kaspar Schlick *70*
Kaspisches Meer 428, 483, 486
Kateřina Poděbrad 142
Kaukasus 428, 484
Kazimierz *138*
Kiev 425, 429
Sophien-Kathedrale 429
Kiever Rus' *siehe* Rus' / Russland / russisch
Kirchenväter *siehe* Theologie: Patristik
Kitbuġā, al-ʿĀdil 516, *517*
Klerus / Kleriker 52, 59, *85*, *110*, 122, 124–126, 170, 173, 201f., 232, 435, 569
Knud IV. d. Hl. 433–435
Kök Alp 155, 159f.
Kolbjagi 427
Kollaboratives Arbeiten 561, 573, 575, 577–580
Köln 72, 79, 85, *312*
Kolomon v. Ungarn *491*
Kommunikation, symbolische 13, *139*, 141, 469, 473, 488, 490
Konrad III. 492
Konrad, Pfaffe 327
Konstantin d. Gr. 204, *244*, *350*, 360, 366, 367–370, *371*
Konstantinopel 121, 153, 158, *350*, 369, 439, 443, 468
Konstantinos Porphyrogennetos 426
Konstanz 78
Konstanzer Konzil 73, 77f., 81
Konversion 82, 198, 215, 225, 243, *245*, 266f., 279, 282, 284, 293, 295f., 299, 311f., 314, 316, 444, 487, 504, 569f.
Apostasie 37, 64, 83f., 106
zum Christentum 32, 58f., 79, 109, 301, 303, 366, 429, 435, 479
zum Islam 26, 42, 56–59, 62–66, 68, 135, 173f., 177, 245, 504, *505*
Kopten / koptisch 18–21, 52–56, 58–68, 82–85, 87, 504
Koptische Sprache / Schrift 18, 53–61, 67f., 504
Koran 26, 32, *58*, 195, 229, 231, 236f., 239–242, 534
Kosmologie / Kosmos 44, 429, 475, 477f., 480–484, 527
Siehe auch Karten / Kartographie
Krak des Chevaliers 511
Krakau 139
Kreuzfahrerstaaten 55, 473, 488, 514
Siehe auch Levante
Kreuzzüge 25, 62, *63*, 215, 218, 229, *230*, 231, 327, 438–440, 467, 505
Kulturareal 385, 391f., 395f., 399, 402–405, 407–409, 412f., 415–418, 420–425, 431, 448f., 467

Kulturaustausch 105, 385f., 395–398, 408, 467–472, 475f., 487, 533, 540–544, 562, 574
Siehe auch Kulturkontakt; Transfer
Kulturbegriff 21f., 407, 409, 561–564
Siehe auch Hybridisierung / Hybridität; Transkulturalität
Kulturbereiche 385, 389, 392, 396, 411, 420, 424f., 448, 574
Kulturkontakt 17, 19, 22, 25, 34, 40, 82–84, 87, 244, 326f., 385, 395–398, 420f., 468f., 471f., 476, 481, 540
Kulturtransfer *siehe* Transfer
Kün Ḫān 158
Kündüz Alp 155, 160
Kurden / kurdisch 66, *67*
Kurie *siehe* Papsttum / Papst
Kütahya / Cotyaeum 154
Kyrill 428
Kyrill III. b. Laqlaq *54*, *66*
Kyrilliza *siehe* Slavische Sprachen / Schriften
Ladislaus Hunyadi 140
Ladislaus V. Postumus 139f., *143*
Lamprecht, Pfaffe 336
Langobarden / langobardisch 122, 204, *522*
Laon, Schule v. 266, *287*, *290*
László Garai 140
Lateinische Sprache / Schrift 42, *43*, 47–49, 51f., 85, 109f., 119–126, 130, 146, 169, 195, 199f., 205, 208, 212, 217, *222*, 228, *229*, *240*, 241, 269, 301, 311, 335, 371f., 397, 399, *433*, 434, 436–438, 441–443, 495, 501, 531, 538
Lateinisches Kaiserreich v. Konstantinopel 442, 470, 488, 500–503
Laterankonzil, Viertes (1215) 76
Levante 44, 55, 64, 428, 439f., *469*, 484, 504, 506, 510, 519, 522–524, 529, 535f., 544
Siehe auch Kreuzfahrerstaaten; Palästina; Syrien / syrisch
Leyre 24, *26*, 28
Liturgie 50, 53–55, 219, 228
Liturgische Geräte 65, 468, 526, 530, 532, 538
Livius 138, *148*
Lorenzo de Medici 524
Loros 492f., 495–497, 499, 502
Lothar III. 492
Lucca 69, 524
Ludwig d. Fromme 207f.
Ludwig d. Deutsche 120, 491
Ludwig VII. 500
Ludwig IX. d. Hl. 526, 530
Lukan 436
Lusignan 527f., 535f.
Luxus / Luxusgüter *520*, 522–525, 528f., 532, 536, 538f., 544
Macrobius 475, 478, 480, 487
Maġrib *siehe* Afrika / afrikanisch: Nordafrika
Maḥmūd-i Aqsarā'ī 152
Mailand 70
Mainz 72, 281
Måløv 439f.
Mamlūken / mamlūkisch 68, 152, 473, 503–506, 521–523, 526–530f., 536, 538f., 543
Manfred, Kg. v. Sizilien 502
Manuel Holobolos 442, 443
Maqrīzī, al- 505, 507, 509, *510*, 517, 519
Maragha 486
Marc Aurel *367*
Marcus Valerius Corvus 138
Margarete v. Österreich 145
Maria, Mutter Jesu 45, 239, 242, 354, 439f., 496
Maria Filippo Visconti 70
Markus, Evangelist 215, 495
Markus v. Ephesus 445
Maroniten / maronitisch *62*
Mars 203, 207
Martianus Capella 477
Märtyrer v. Córdoba 17f., *21*, 23–52, 83–85, *87*, 105–119, 165, 170, 173, *241*
Martyrium / Märtyrer 17f., 24f., 28, *30*, 32f., 35–38, 40f., 57–60, 83–85, 105–119, 199
Matthäus, Evangelist 496
Matthias Corvinus 137, *138*, 139–150, 166–172, 174, 177f., 569
Mawardi, al- *66*
Mawlānā Šükrullāh 153, 158, 163, 170
Maximilian I. 145f.
Mäzenatentum 61, 120, 143, 145, 147, 154, 156, 164, 170, 172, 175, 178, 506
Meḥmed II. *140*, 158–160, 164
Meḥmed Nešrī 153, 161–163
Meḥmed Paša 153, 160, 170
Melkiten / melkitisch 54, 63f., 66f., 240f.

Merkur 202f., *356f.*
Meroe 478, *484*
Merowinger / merowingisch 202f., 491
Messina *532*
Metallarbeiten 474, 523–541, 571
Michael III. Methystes 201
Michael VIII. Palaiologos 524, 534
Michael v. Ephesus 442
Mihály Szilágyi 140, *148*
Minarett 514f., 519
Mīrzā Ǧihānšāh 158
Mission / Missionare 78, 82f., 122, 200–202, 205, 207, 239, 246, 311, 325, 404, 416, 428f., 446
Mittelhochdeutsch 208, 213, 246, 327, *331*, 335–338, 341, 343, *357*, 359f.
Mittelmeer / Mediterraneum 68, 467–469, 472, 487f., 503f., 523, 533, 539–542, 544
Mongolen / mongolisch 152, 154, 160f., 327, 426, 430–432, 484, 504
Mongolische Sprache / Schrift 158, 201, 430
Monotheismus 17, 195, 197, 217, 234, 239, 265, *268*, 325, 333, 336, 350, 353, *468*, 568
Monreale
  Santa Maria Nuova 513
Montpellier 77
Moses (AT) 274, 363f.
Mozaraber / mozarabisch 20, 23–52
Mozarabische Sprache *siehe* Arabische Sprache / Schrift; Lateinische Sprache / Schrift; Mozaraber
Muǧāhid Sayf ad-Dīn ʿAlī, al-Malik al- 525
Muḥammad 23, 26–30, 33, 84, 106, 112, 115, 117f., *195*, 217, 229, 233, 235–240, 244
  Christliche Wahrnehmung als Antichrist 30, 35, 41, 111, 115f., 238
  Christliche Wahrnehmung als Häresiarch 27, 46, 233
Muḥammad I. 41
Muʿizz Aibak, al- 504
Mündlichkeit 39, 163f., 170, 311
Münzen 367–369, 427f., 432
Murād I. 152, 155
Murād II. 153, 156, 158, 162, 164
Mūsā b. Nuṣair 127, *129*
Mutawakkil, al- *75*
Muwalladūn 135f., 174, 177, *245*
Namen 197–219, 221, 227
  Namenwechsel 198–202
  Ortsnamen 211, 216f., 475, 478, 482–484, 486
  Personennamen 131, 160, 197–208, 212, *213*, 569
Nāṣir Muḥammad, an- 515f., *517*, *520*, 527, 534
Neapel (Königreich) 537
Nebukadnezar (AT) *342*
Nektânabus *351*, *357*
Nero 116
Nestorianismus 45, 51, 54, *195*, 233, 235f., 238, 240f.
Niels Svensson 435
Nil 475, 478, 482f.
Nilus v. Sora 447
Noah (AT) 158, 160
Normannen / normannisch 425, 427–429, 496f., 503, 543
  Siehe auch Skandinavien / skandinavisch
Norweger / norwegisch 436, 439
  Siehe auch Skandinavien / skandinavisch
Nubier / nubisch 54
Nūr ad-Dīn 63
Odense 433, 435
Odinkar 206, 207
Odo v. Cambrai 266, 277, 293–299, 311, 317
Oġuz 157–161, 169
Oġuzen / oġuzisch 155f., 158f.
Óláfr Haraldsson 434
Oralität *siehe* Mündlichkeit
Orḫān 155
Origenes Adamantius 116
Orosius 120, 131
Osmān 152f., 155
Osmanen / osmanisch 139f., 151–170, 172f., 175, 177–179, 409, 570
  Siehe auch Türken / türkisch
Oströmisches Reich *siehe* Byzanz / byzantinisch
Ostsee 483, 486
Otfrid v. Weißenburg 120
Otto I. 25, 39, 491
Otto III. 491
Otto IV. 492, *493*
Otto III. v. Kärnten 529

Ottonen / ottonisch 24, 492
Ovid 334
Palästina 55, 64, 66, 504, 506, 511
Palermo 514
  Santa Maria dell'Ammiraglio 513
Palimpsest, räumlich / zeitlich 471, 491, 501, *509*, 544
Panegyrik 147, 150, 153, 155, 171, 207
Papsttum / Papst 201f., 403, 496
Paris 41, *107*
Parma 69
Patristik *siehe* Theologie: Patristik
Paul II. *141*
Paulus, Apostel *49*, 62, 113, 117f., 168f., 172, 244
Paulus Albarus *siehe* Albarus v. Córdoba
Paulus Diaconus 205
Pečenegen / pečenegisch 425f.
Pelagius, Cordobeser Märtyrer 18, 24, 28f., 31, 33f., 38f., 85
Perejaslavl' 430
Perfectus, Cordobeser Märtyrer 31, 112, *113*
Persecuting society 263, 265
Perser / persisch 159, 335, 337–342, 347, *351*, 357–359
Persische Sprache / Schrift 153, 156–159, 169, 171, 430, *485*
Peter Abaelard 316
Peter II., Kg. v. Sizilien 530, 536
Peter I., Kg. v. Zypern 535
Petrus, Apostel 218, 368, 496
Petrus Alfonsi 230, 266–268, *270*, 272f., 278, *283*, *298*, 299—312, 476, 479–482, 487f.
Petrus v. Blois 299
Petrus Comestor 339, 360
Petrus Damiani 299
Petrus Hispanus 443
Petrus Ransanus 137, *143*
Petrus v. Toledo *230*
Petrus Venerabilis 196f., 228–238, 246, 263, *272*, 298
Philipp v. Schwaben 493
Phul *342*, 343, 344
Piero di Cosimo de Medici 524
Pilger / Pilgerberichte 440, 504, *505*, 524
  Siehe auch Reisen / Reiseberichte
Pippin I. 207
Pisa, Konzil v. 77
Plinius d. Ä. 476
Polemik 26, 62, 66, 196f., 231, 233, 235f., 239–244, 246, 265, 269, 275, 297, 302, 312, 569
Polen / polnisch 147, 399, 403, 428, 431f.
Postcolonial Studies 469, 562
Predigt 74f., 79, 82, *87*, 1212., 211
Pseudo-Cyprian 434
Pseudo-Kallisthenes *354*
(Pseudo-)Methodius *346*, 347
Pseudo-Wilhelm v. Champeaux 266, 268, 271, 273–277, *279*, 287–293, 295, 311
Ptolemaios 477
Pyrenäen 230
Qāḍī Burhān ad-Dīn Aḥmad 152
Qalā'ūn, al-Manṣūr 504, 513–516, 571
Qaraqoyūnlū 158f., 164
Qayı 158, 160, 165
Qazwīnī, al- 476, 481–488
Qibla 477, 482, 510
Qıpčaq / qıpčaqisch 425–427, 504
Qıpčaqische Sprache 430f.
Qudsi, al- 507
Radulphus Brito 443
Rašīd ad-Dīn Faḍlullāh 157
Rasuliden / rasulidisch 525, 533, *539*
Ravensburg 72
Reconquista 25, 229, 245, 467, 515
Regensburg *72*
Reisen / Reiseberichte 152, 230, *231*, 234, 293, 505, 523f.
  Siehe auch Pilger / Pilgerberichte
Rekkared I. 46, 49, 200
Religionsdisputationen / -gespräche 77f., 211, 226, 261–317, 570
Richard I. Löwenherz *493*
Roderich 127, *129*
Roger II. v. Sizilien 479, 501f., 513, 534
Rolandslied 327, 329, *336*, 374
Rom (Stadt) *69*, 218, 361, 369f., 448, 494, 501
Romanik (Stil) 438, 441, 513
Römisch-deutsches Reich / römisch-deutsch 18–21, 24, 68, 72–74, 76, *77*, 80–85, 87, 140, 178, 432, 434, 436f., 440, 491–495
Römisches Reich / römisch *103*, 143, 149, 167–169, 177, 198–200, 203, 208, 212, 326, 335, 347f., 361, 365–368, 399, 436

Rotes Meer 485
Rückbindung, kulturelle 35, 38, 58, 68, 85, 103–105, 136, 143f., 148–150, 153, 162, 164–181, 193
Siehe auch Gedächtnis, kulturelles; Traditionsbezug
Rudolf v. Ems 331, 335–350, *352*, 353–357, 375
Rupert v. Deutz 312
Ruprecht I. *77*
Rus' / Russland / russisch 201, 397, 399, 403, 425f., 428–430, 432f., 438, 446f.
Sachsen / sächsisch *370*, 428
Ṣafī b. al-ʿAssāl, aṣ- 62
Saint-Germain-des-Prés 24, 27f., 37, 41
Saladin 18, 55, 63f., 66, 360, 370–373, 375, *499*
Salier / salisch 492
Ṣāliḥ Naǧm ad-Dīn, aṣ- 503
Sallust 436
Salmanassar 343f.
Salomon (AT) 126
Samarkand 427, *484*
Samson v. Córdoba 18, 41–44, 46, 48f., 52, 83, 85, 87
Samuel v. Elvira 42
Samuel v. Qalamūn 57f.
Sanǧar al-Shujāʿī 516
Sāra al-Qūṭiyya 127f., 130f., *132*, 134, 169
Sarazenen / sarazenisch 27, 39, 60, 208, *232*, 234, *236*
Sawīrus b. al-Muqaffaʿ *siehe* Severus b. al-Muqaffaʿ
Saxo Grammaticus 436f., 440
Scholastik 263, 314, 442–445
Schonen 438f., 441
Schrift / Schriftlichkeit 123–125, 163, 170, 428f., 432, 534, 543
Siehe auch die Einträge unter den einzelnen Sprachen / Schriften.
Schwarzes Meer / Schwarzmeerregion 155, 483, 507
Seeland 438f., 441
Segregation *siehe* Integration / Desintegration
Seldschuken / seldschukisch 155, 157, 159f., 409, *514*
Severus b. al-Muqaffaʿ 56f., 66
Sevilla 243
Siegel 473, 488–503, 534, 571
Siena *69*
Sigismund v. Luxemburg 69–71, 73, 79–81, *138–140*, 150, 167
Šikārī 156, 162
Silos 24, 28f.
Simon v. Trient *220*
Simone Sigoli 524, 526
Šīrkūh b. Šāḏī, Asad ad-Dīn 63
Sizilien / sizilisch 76, 228, 495–498, 502f., 513f., 531, 538, 544
Skálholt 434f., 437
Skandinavien / skandinavisch 397, 399, 404, 425, 427f., 431–441
Siehe auch Dänen; Normannen; Norweger; Varäger; Wikinger
Skjalm Hvide 440
Slaven / slavisch 200f., 398, 403f., 425–428, 448
Slavische Religionen 429
Slavische Sprachen 121, 201
Slavische Sprachen / Schriften 404, 428f.
Siehe auch Altrussische Sprache
Spanien *siehe* Iberische Halbinsel
Sphaira 495, 496, 499
Spolien 468, 508–511, 515–521
Staufer / staufisch 418, 492, *497*, 537
Stefanus Flaccus 43
Stephan v. Bourbon 371f.
Stifter / Stiftung 55, 62, 369, 440f., *472*, 504, 506–508, 513, 515f., 521, 538
Stuhlweißenburg 139
Sūfīs / Sūfīsmus 504
Sulaymān 153f., 170
Sulaymān Šāh 154
Ṣumayl, aṣ- 128
Svend Aggesen *436*, 437
Svend Estridsen *404*, 433
Sylvester I. 368
Symeon v. Bulgarien 121
Syrien / syrisch 55, 64, 66, 128, 133, 504, 506, 514, 528
Siehe auch Christentum: syrisch-orthodoxes
Syrische Sprache / Schrift 61, 485, *486*
Tábanos 32
Taio v. Zaragoza 50
Talmud 225, 264, *272f.*, *354*

Ṭāriq b. Ziyād 127, *129*
Taškent 427
Teñiz Alp 159
Teufel *siehe* Antichrist
Theologie 57, 241, 314, 443, 446
  Christologie 4f., *47*, *50*, 52, 56, 109, 234, 236, 240, 291, 294, 313
  Eschatologie 233f., 335, 434, *435*
  Patristik 45, 49–52, 59, 61f., 109, 111–114, 117–119, 121, 169, 172, 178, 195, 224, 272, *276*, 399, 444
  Trinität 44, 47, *50*, 52, 56, 234, 239, 242, *244*, 262, 283, 289, 302, 305, 310
Þingeyrar 437
Thomas v. Aquin / Thomismus 443–446
Tīmūr 154
Toledo 230
Toledo, Konzil v. (589) 46
Toledo, Konzil v. (633) *45*
Toledo, Konzil v. (675) 51
Toleranz / Intoleranz 11, 53, 62–64, 209, 261, 265, 315, 328f., 331, 333, 372–375
Tournai 294
Traditionsbezug 18, 28, 34f., 38, 47, 51, 57f., 62, 67f., 83, 103, 105, 117, 143, 148–150, 165, 193, 224, 493f., 507
  Siehe auch Gedächtnis, kulturelles; Rückbindung, kulturelle
Transdisziplinarität 19, 572–579
  Siehe auch Kollaboratives Arbeiten
Transfer 385f., 389, 391–398, 400, 402f., 408, 414, 416, 419–421, 424, 431f., 435, 441f., 446, 448f., 487, 514, 570
  Siehe auch Kulturaustausch; Kulturkontakt
  De- und Rekontextualisierung 105, 413f., 417–419, 437f., 471
Transkulturalität 21f., 472, 487, 503, 506, 512, 522, 524, 529, 543f., 562, 564f., *568*, 572
  Siehe auch Hybridisierung / Hybridität
Tripolis 511
Trojamythos 103f., 205, 334, 362
Tucci 42f.
Türken / türkisch 54, *149*, 152, 159–161, 173, 179, 484, 504
  Siehe auch Osmanen / osmanisch
Türkenkriege 73, *138*, *140*, 142, 148f., 168f., 177f., 570
Türkische Sprache 163, 167, 171f., 430
Turkmenen / turkmenisch 66, 152, 155f., 159, 162, 175
Ubera Aquilonis 346
Übersetzung 41, 48, 52, 54–56, 58f., 61, 67, 120–123, 125f., 147, 156f., 166, 168f., 176, 178, 207, 230–232, 240, 430, *432*, 436, 442f., 445, 477, 485, 488, 505
Ulrich v. Cilli 140
Ulrich v. Etzenbach 335, *337*, 338, *339*
ʿUmair b. Saʿīd al-Laḫmī 128
ʿUmar 53, *75*
ʿUmarī, al- 152
Umayyaden / umayyadisch 127f., 130, 132, 134–137, 174, 242, 508, 516
Ungarn / ungarisch 139–142, 145–149, 171, 175, 177f., 403, 431f., 569, *577*
Usuard v. Saint-Germain-des-Prés 24, 27, 41, *107*
Valentius v. Córdoba 43
Varäger 425–429, 440
  Siehe auch Skandinavien / skandinavisch
Venedig / venezianisch 468, 495f., 524f., 541
Vergil 50, 103, 334
Vergleich / Komparatistik 19–22, 83, 86f., 386–394, 401f., 423, 576
Verwandtschaft 105, 130–132, 137, 156, 158f., 164, 169, 214, 216, 221
  Siehe auch Genealogie
Vincenz Ferrer 78
Vladimir Svjatoslavič ‚Svjatoj' 429
Vladimir-Suzdal' 425
Vulkan / Vulkanausbruch 532
Waffen 197, 425f., 431
Wahrnehmungs- und Deutungsmuster 18–20, 22, 25–27, 29, 40f., 71, 73f., 77, 79, 82f., 85, 87, 150, 172, 195–197, 219f., 226, 232, 238, 242, 330, 334, 336, 359, 365, 392, 417f., 542, 569, 571, 574
Wales / walisisch 123
Walīd b. ʿAbd al-Malik, al- 127, *129*
Walter v. Châtillon 316, *339*
Wandmalerei 438f., 441
Wappen / Wappentier 143, 149, 171, 490, 498, 502f., 525, 528, 531, 536f.
Wāsiṭ, al- 481
Wessex 120, 124, 173

Westgoten / westgotisch *45*, 46, 48–50, 52, 127–132, 134, 137, 166, 168–170, 172, 174, 177f., 200, *206f.*
Westminster 280
Wien 72, 145
Wikinger 120, 122, 178
Siehe auch Skandinavien / skandinavisch
Wilhelm II. 497
Wilhelm v. Aquitanien 215
Wilhelm v. Tyrus 328
Wilhelmsepen 208, 215, 328f., *363*, 374
Wiliesindus v. Pamplona *107*
Willibrord Clemens 202
Witiza 127, 129, 133, 167
Witizianer / witizianisch 127, 130, 133, 136, 174
Władysław II. v. Böhmen u. Ungarn 146–148
Władysław Jagiełło 139, *140*
Wodan 202, *206*
Wolfram v. Eschenbach 197, 208f., 246, 328, *329*
Yaʿqūbī, al- 240
Yazığıoğlu ʿAlī 157f., 161, 163
Yusif al-Batit 63
Ziryab 47
Zürich 72
Zypern / zyprisch 527f., 534f., 538

Abbildungsnachweise

Abb. I.1: kombinierte TO- und Zonenkarte aus einer Isidorabschrift (13. Jh.). Heidelberg, Universitätsbibliothek, Salem IX, 39, fol. 1^{v}. Mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Heidelberg.

Abb. I.2: Klimazonenkarte im ‚Dialogus contra Iudaeus' des Petrus Alfonsi (12. Jh.). Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Latin 10722, fol. 77^{r}. Mit freundlicher Genehmigung der Bibliothèque nationale de France.

Abb. I.3: Klimazonenkarte in einer Abschrift des ‚ʿAjāʾib al-makhlūqāt' des al-Qazwīnī (um 1280). München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab 464, fol. 81^{v}. Mit freundlicher Genehmigung der Bayerischen Staatsbibliothek.

Abb. I.4: Klimazonenkarte in einer Abschrift des ‚Āthār al-bilād' des al-Qazwīnī (1506). Gotha, Forschungsbibliothek, Ms. orient. A 1526, fol. 5^{v}. Mit freundlicher Genehmigung der Forschungbibliothek Gotha.

Abb. I.5: Klimazonenkarte in einer Abschrift des ‚Menāreth qudhshē' von Bar Hebraeus (1403). Berlin, Staatsbibliothek – Preußischer Kulturbesitz, Ms. Sachau 81, fol. 37^{v}. Mit freundlicher Genehmigung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Abb. II.1: Siegel Ludwigs des Deutschen (bel. 831–861), in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 2, Abb. 10.

Abb. II.2: Kaisersiegel Ottos des Großen von 966, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 7, Abb. 5.

Abb. II.3: Thronsiegel Ottos III. von 997/998, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 10, Abb. 1.

Abb. II.4: Siegel Konrads III., um 1138, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 21, Abb. 1.

Abb. II.5: Kaisersiegel Friedrich Barbarossas, 1154/1155, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 22, Abb. 1.

Abb. II.6: Kaisersiegel Ottos IV., 1209, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 25, Abb. 4.

Abb. II.7: Siegel Philipps von Schwaben, 1198, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 24, Abb. 4.

Abb. II.8: Königsiegel Ottos IV., 1198, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 25, Abb. 1.

Abb. II.9: Kaisersiegel Friedrichs II., 1220, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 29, Abb. 1.

Abb. II.10: Siegel Wilhelms von Holland, 1248, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 35, Abb. 4.

Abb. II.11: Sechstes Reitersiegel Heinrichs des Löwen, 1161, in: Christian Väterlein (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 2. Stuttgart ^{6}1977, Abb. 13.

Abb. II.12: Siegel Graf Heinrichs III. von Sayn, 1206/1207, in: Christian Väterlein (Hrsg.), Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, Bd. 2. Stuttgart ^{6}1977, Abb. 18.

Abb. II.13a/b: Goldbulle Heinrich Raspes, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 34, Abb. 5 und 6.

Abb. II.14a/b: Goldbulle Romanos III., in: John Nesbitt (Hrsg.), Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Bd. 6: Emperors, Patriarchs of Constantinople, Addenda. Washington (DC) 2009, 116, Abb. 70. DOC 3.2:1d.2.

Abb. II.15a/b: Goldbulle Michaels VII., in: John Nesbitt (Hrsg.), Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, Bd. 6: Emperors, Patriarchs of Constantinople, Addenda. Washington (DC) 2009, 147, Abb. 84.4.

Abb. II.16a/b: Bleibulle des Enrico Dandolo, in: Bartolommeo Cecchetti, Bolle dei Dogi di Venezia sec. 12–18, Venezia 1865, 12.

Abb. II.17a/b: Bleibulle Robert Guiscards, 1060–1079, in: Arthur Engel, Recherches sur la numismatique et la sigillographie des Normands de Sicile et d'Italie. Paris 1882, Tafel 1, Abb. 1.

Abb. II.18a/b: Bleibulle Rogers II. von Sizilien, 1144, in: Arthur Engel, Recherches sur la numismatique et la sigillographie des Normands de Sicile et d'Italie. Paris 1882, Tafel 1, Abb. 13.

Abb. II.19: Siegel Wilhelms II. von Sizilien, 1172, in: Arthur Engel, Recherches sur la numismatique et la sigillographie des Normands de Sicile et d'Italie. Paris 1882, Tafel 1, Abb. 15.

Abb. II.20: Sizilisches Königsiegel Friedrichs II., 1199, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 27, Abb. 1.

Abb. II.21a/b: Bleibulle Balduins IV. von Jerusalem, vielleicht um 1176, in: Gustave Schlumberger / Ferdinand Chalandon / Adrien Blanchet, Sigillographie de l'orient latin. (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 37.) Paris 1943, Tafel 1, Abb. 1.

Abb. II.22a/b: Bleibulle Graf Raymunds II. von Tripolis, 1151, in: Gustave Schlumberger / Ferdinand Chalandon / Adrien Blanchet, Sigillographie de l'orient latin. (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 37.) Paris 1943, Tafel 15, Abb. 1.

Abb. II.23a/b: Erstes Siegel König Heinrichs III. von England, 1219–1259, in: Allan Wyon (Hrsg.), The Great Seals of England. London 1880.

Abb. II.24a/b: Avers und Revers (nicht zusammengehörig) des Münzsiegels Ludwigs VII. von Frankreich, 1175 (Avers), 1141 (Revers), in: Martine Dalas, Corpus des sceaux français du Moyen Age, Bd. 2: Les sceaux des rois et de régence. Paris 1991, 146f., Abb. 67 und Abb. 67 bis.

Abb. II.25a/b: Goldbulle Kaiser Balduins I. von Konstantinopel, in: Gustave Schlumberger / Ferdinand Chalandon / Adrien Blanchet, Sigillographie de l'orient latin. (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 37.) Paris 1943, Tafel 7, Abb. 2.

Abb. II.26a/b: Goldbulle Kaiser Balduins II. von Konstantinopel, 1268, in: Gustave Schlumberger / Ferdinand Chalandon / Adrien Blanchet, Sigillographie de l'orient latin. (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 37.) Paris 1943, Tafel 7, Abb. 5 und 8.

Abb. II.27: Königsiegel Manfreds von Sizilien, wohl 1258, in: Otto Posse, Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige. Von 751–1806, Bd. 1: 751–1347. Von Pippin bis Ludwig den Bayern. Dresden 1909, Tafel 33, Abb. 3.

Abb. II.28: Wachssiegel Philipps von Courtenay, 1280, in: Gustave Schlumberger / Ferdinand Chalandon / Adrien Blanchet, Sigillographie de l'orient latin. (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 37.) Paris 1943, Tafel 8, Abb. 1.

Abb. III.1a: Kairo, Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars, Haupttor, in: Keppel A. C. Creswell, Ayyūbids and Early Bahrite Mamlūks, 2 Bde. (The Muslim Architecture of Egypt, Bd. 2.) Oxford

1959, Tafel 48b; Creswell Archive, Neg. Nr. EA.CA.4503, Ashmolean Museum, University of Oxford.

Abb. III.1b: Kairo, Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars, Nordtor, in: Keppel A. C. Creswell, Ayyūbids and Early Bahrite Mamlūks, 2 Bde. (The Muslim Architecture of Egypt, Bd. 2.) Oxford 1959, Tafel 50b; Creswell Archive, Neg. Nr. EA.CA.4499, Ashmolean Museum, University of Oxford.

Abb. III.1c: Kairo, Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars, Südtor, in: Keppel A. C. Creswell, Ayyūbids and Early Bahrite Mamlūks, 2 Bde. (The Muslim Architecture of Egypt, Bd. 2.) Oxford 1959, Tafel 51a; Creswell Archive, Neg. Nr. EA.CA.4511, Ashmolean Museum, University of Oxford.

Abb. III.2: Ǧubail, sogenanntes Baptisterium an der Kreuzfahrer-Kathedrale St. Johannes. Online: Samuel Santos, http://www.flickr.com/photos/samuel_santos/4805396302 (Zugriff: 13.09.2010).

Abb. III.3: Kairo, Qalāʾūn-Mausoleumskomplex. Online: Museum With No Frontiers / Discover Islamic Art, http://www.museumwnf.org/images/thumb/monuments/isl/eg/1/15/1.jpg (Zugriff: 13.09.2010)

Abb. III.4: Monreale, Campanile der Kathedrale Santa Maria Nuova. Foto: Margit Mersch.

Abb. III.5: Damaskus, Südost-Minarett der Großen Moschee, in: Michael Meinecke, Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517). Teil 1: Genese, Entwicklung und Auswirkungen der mamlukischen Architektur, 2 Bde. (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Islamische Reihe, Bd. 5.1.) Glückstadt 1992, Tafel 41d.

Abb. III.6: Kairo, Madrasa Sultan an-Nāṣir Muḥammads, in: Abdallah Kahil, The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357–1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style. (Beiruter Texte und Studien, Bd. 98.) Beirut 2008, 383, Abb. 294.

Abb. III.7: Kairo, Mausoleum Emir Sanǧar al-Ǧaulīs. Foto: Bernard O'Kane.

Abb. III.8: Aleppo, Minarett der Großen Moschee. Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Halle.

Abb. III.9: Kairo, Mausoleumskomplex Sultan an-Nāṣir Ḥasans, Detail der Portal-Sockelzone. Creswell Archive, Neg. Nr. EA.CA.2769, Ashmolean Museum, University of Oxford.

Abb. IV.1: Becken für Sultan an-Nāṣir Muḥammad, ca. 1320–1341, Kairo oder Damaskus. London, British Museum (OA 1851.1–4.1) © Trustees of the British Museum.

Abb. IV.2: Becken für Hugo IV. von Lusignan (1324–1359). Paris, Louvre (MAO 101) (bpk / RMN / Paris, Musée du Louvre / Hervé Lewandowski).

Abb. IV.3: Becken für Hugo IV. von Lusignan (1324–1359), Innenansicht. Paris, Louvre (MAO 101) (bpk / RMN / Paris, Musée du Louvre / Jean-Gilles Berizzi).

Abb. IV.4: Tablett für Dynastie der Lusignan (1324–1359?). Paris, Louvre (MAO 1227) (bpk / RMN / Paris, Musée du Louvre / René-Gabriel Ojéda).

Abb. IV.5: Becken der Elisabeth von Kärnten (1321–1349/1350). Amsterdam, Rijksmuseum (Inv. N.M. 7474).

Abb. IV.6: Becken der Elisabeth von Kärnten (1321–1349/1350), Innenansicht. Amsterdam, Rijksmuseum (Inv. N.M. 7474).

Abb. IV.7: Becken der Elisabeth von Kärnten (1321—1349/1350), Detail der Innenseite. Amsterdam, Rijksmuseum (Inv. N.M. 7474).

Abb. IV.8: Schale aus Bergkristall mit eingeschnittenem Adler, 2. Drittel 13. Jahrhundert, Süditalien. Madrid, Prado, El Tesoro del Delfín (Inv. Nr. 0072).

Abb. IV.9: Tablett für Sultan al-Malik al-Muǧāhid Sayf ad-Dīn ʿAlī (1321–1363). Paris, Louvre (OA 6008).

Tafeln

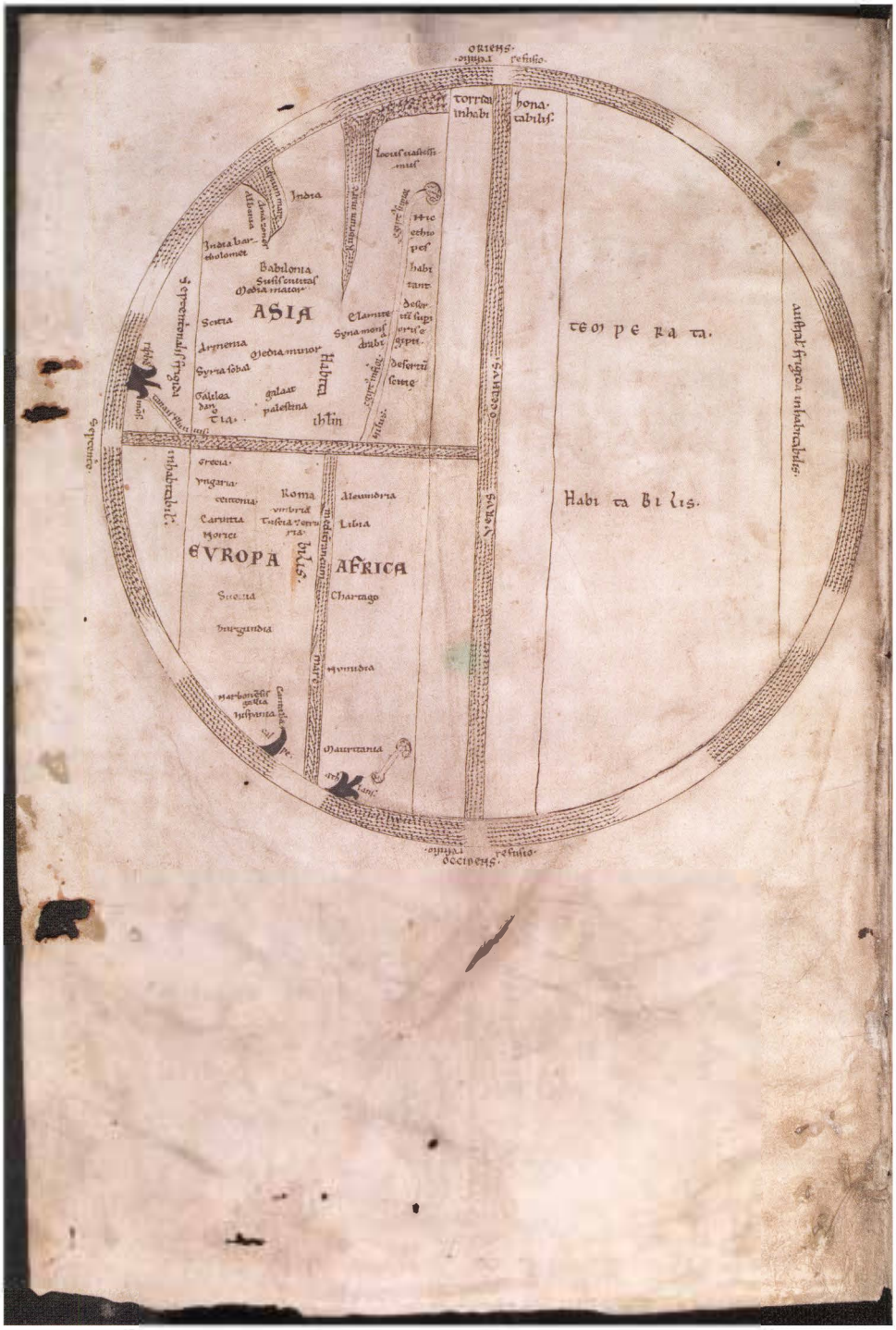


Abb. I.1: Kombinierte TO- und Zonenkarte aus einer Isidorabschrift (13. Jh.)

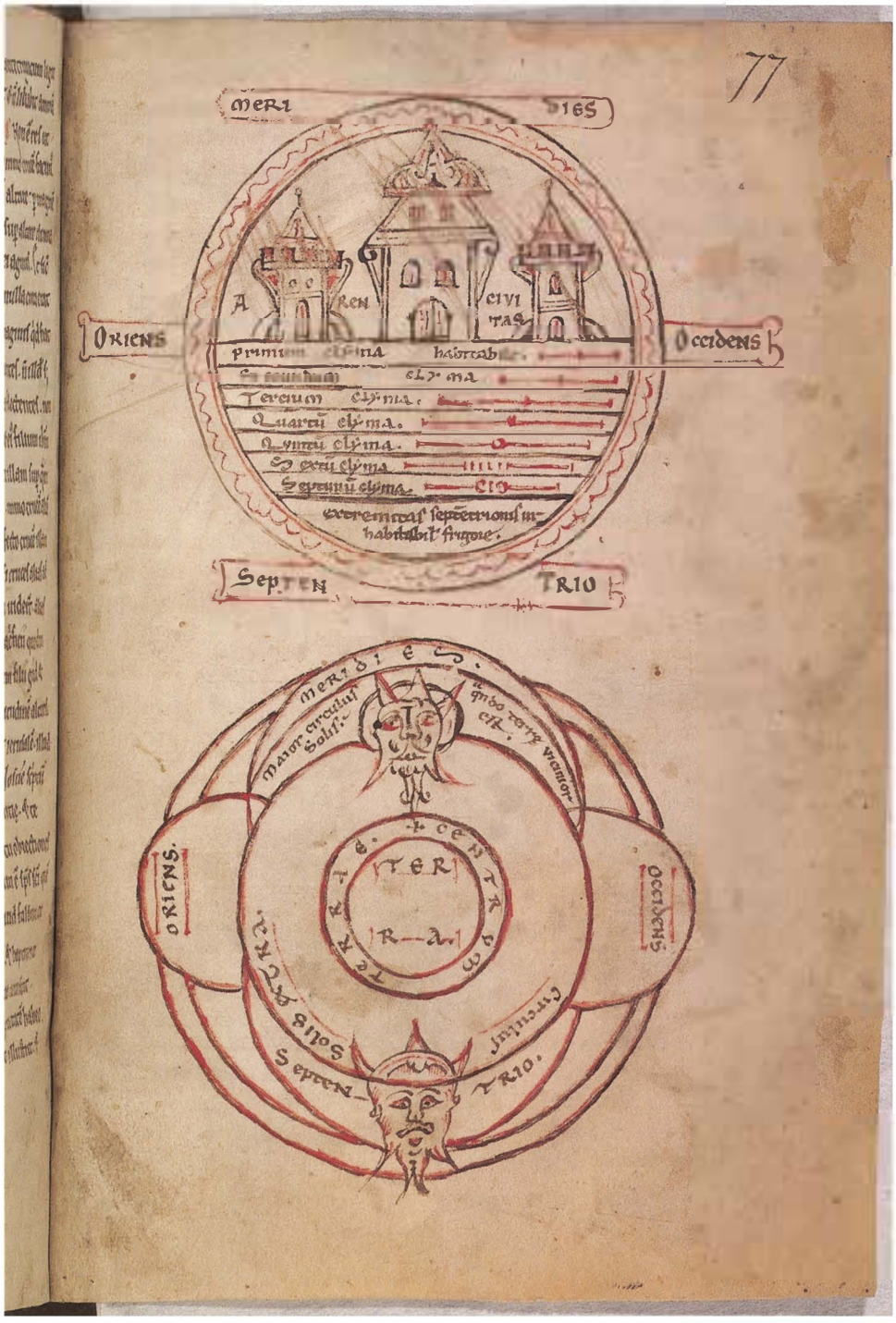


Abb. I.2: Klimazonenkarte im ‚Dialogus contra Iudaeus' des Petrus Alfonsi (12. Jh.)

Abb. I.3: Klimazonenkarte in einer Abschrift des ‚ʿAjāʾib al-makhlūqāt' des al-Qazwīnī (um 1280)

Abb. I.4: Klimazonenkarte in einer Abschrift des ‚Āthār al-bilād' des al-Qazwīnī (1506)

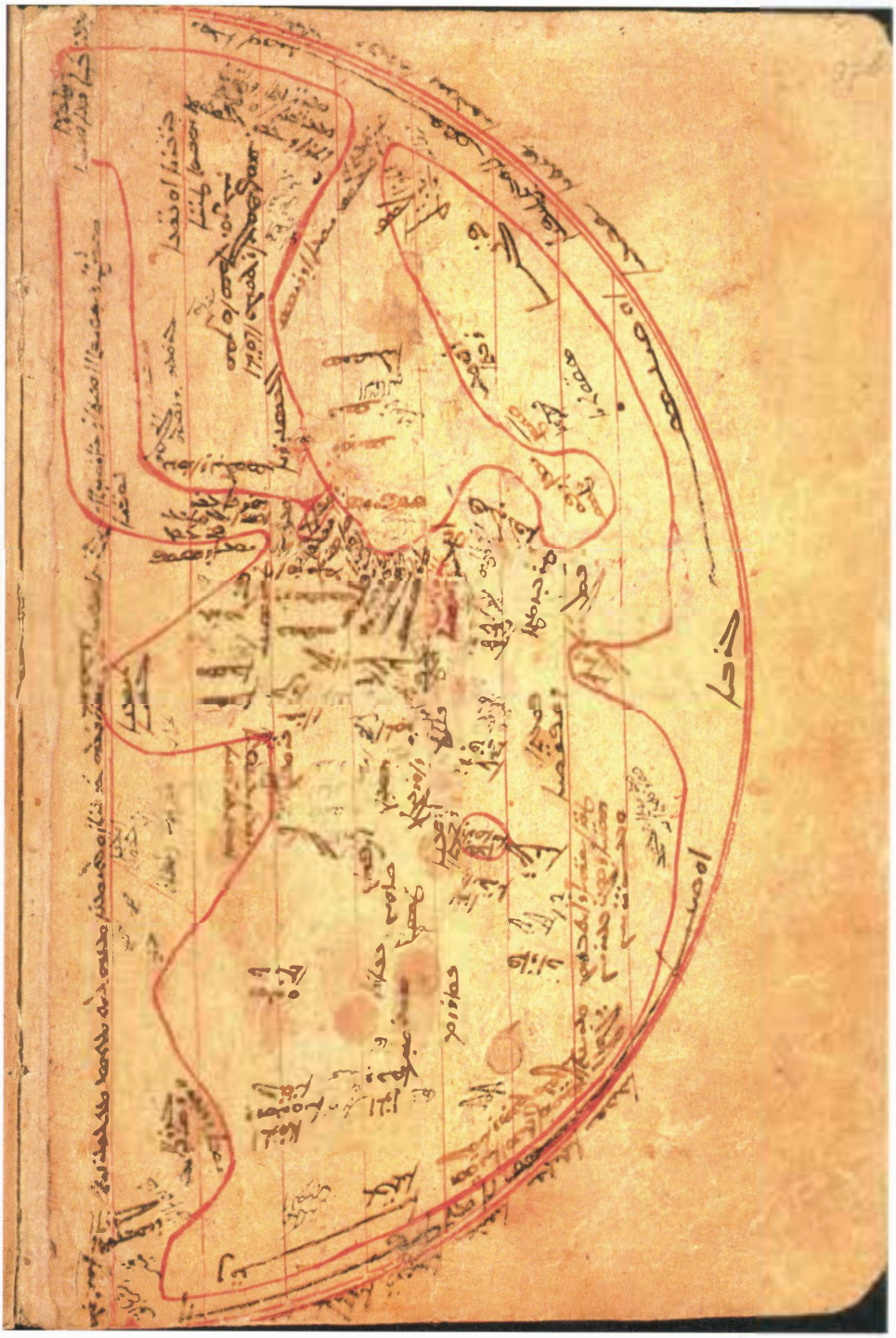


Abb. I.5: Klimazonenkarte in einer Abschrift des ‚Menāreth qudhshē' von Bar Hebraeus (1403)

Abb. II.1: Siegel Ludwigs des Deutschen (bel. 831–861)

Abb. II.2: Kaisersiegel Ottos des Großen von 966

Abb. II.3: Thronsiegel Ottos III. von 997/998

Abb. II.4: Siegel Konrads III., um 1138

Abb. II.5: Kaisersiegel Friedrich Barbarossas, 1154/1155

Abb. II.6: Kaisersiegel Ottos IV., 1209

Abb. II.7: Siegel Philipps von Schwaben, 1198

Abb. II.8: Königsiegel Ottos IV., 1198

Abb. II.9: Kaisersiegel Friedrichs II., 1220

Abb. II.10: Siegel Wilhelms von Holland, 1248

Abb. II.11: Sechstes Reitersiegel Heinrichs des Löwen, 1161

Abb. II.12: Siegel Graf Heinrichs III. von Sayn, 1206/1207

Abb. II.13a: Goldbulle Heinrich Raspes (Vorderseite)

Abb. II.13b: Goldbulle Heinrich Raspes (Rückseite)

Abb. II.14a: Goldbulle Romanos III. (Vorderseite)

Abb. II.14b: Goldbulle Romanos III. (Rückseite)

Abb. II.15a: Goldbulle Michaels VII. (Vorderseite)

Abb. II.15b: Goldbulle Michaels VII. (Rückseite)

Abb. II.16a: Bleibulle des Enrico Dandolo (Vorderseite)

Abb. II.16b: Bleibulle des Enrico Dandolo (Rückseite)

Abb. II.17a: Bleibulle Robert Guiscards, 1060–1079 (Vorderseite)

Abb. II.17b: Bleibulle Robert Guiscards, 1060–1079 (Rückseite)

Abb. II.18a: Bleibulle Rogers II. von Sizilien, 1144 (Vorderseite)

Abb. II.18b: Bleibulle Rogers II. von Sizilien, 1144 (Rückseite)

Abb. II.19: Siegel Wilhelms II. von Sizilien, 1172

Abb. II.20: Sizilisches Königsiegel Friedrichs II., 1199

Abb. II.21a: Bleibulle Balduins IV. von Jerusalem, vielleicht um 1176 (Vorderseite)

Abb. II.21b: Bleibulle Balduins IV. von Jerusalem, vielleicht um 1176 (Rückseite)

Abb. II.22a: Bleibulle Graf Raymunds II. von Tripolis, 1151 (Vorderseite)

Abb. II.22b: Bleibulle Graf Raymunds II. von Tripolis, 1151 (Rückseite)

Abb. II.23a: Erstes Siegel König Heinrichs III. von England, 1219–1259 (Vorderseite)

Abb. II.23b: Erstes Siegel König Heinrichs III. von England, 1219–1259 (Rückseite)

Abb. II.24a: Avers des Münzsiegels Ludwigs VII. von Frankreich, 1175

Abb. II.24b: Revers des Münzsiegels Ludwigs VII. von Frankreich, 1141

Abb. II.25a: Goldbulle Kaiser Balduins I. von Konstantinopel (Vorderseite)

Abb. II.25b: Goldbulle Kaiser Balduins I. von Konstantinopel (Rückseite)

Abb. II.26a: Goldbulle Kaiser Balduins II. von Konstantinopel, 1268 (Vorderseite)

Abb. II.26b: Goldbulle Kaiser Balduins II. von Konstantinopel, 1268 (Rückseite)

Abb. II.27: Königsiegel Manfreds von Sizilien, wohl 1258

Abb. II.28: Wachssiegel Philipps von Courtenay, 1280

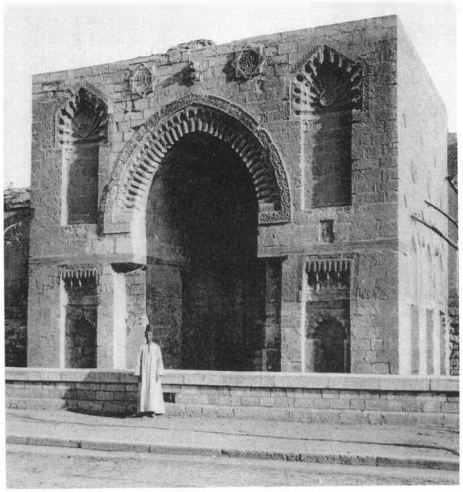


Abb. III.1a: Kairo, Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars, Haupttor

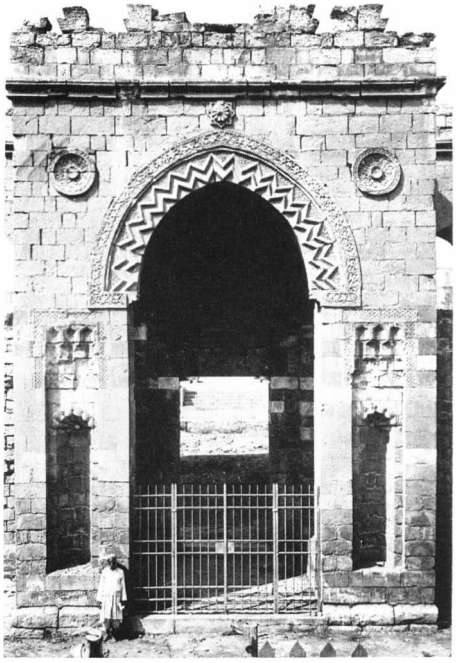


Abb. III.1b: Kairo, Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars, Nordtor

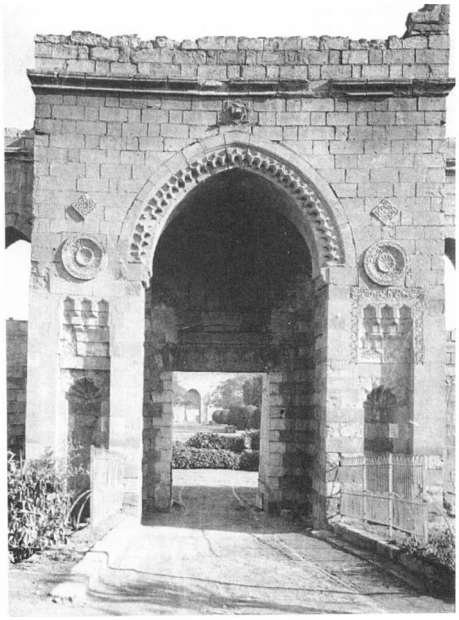


Abb. III.1c: Kairo, Freitagsmoschee Sultan aẓ-Ẓāhir Baibars, Südtor

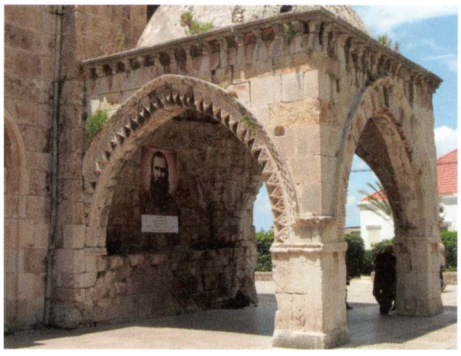


Abb. III.2: Ǧubail, sogenanntes Baptisterium an der Kreuzfahrer-Kathedrale St. Johannes

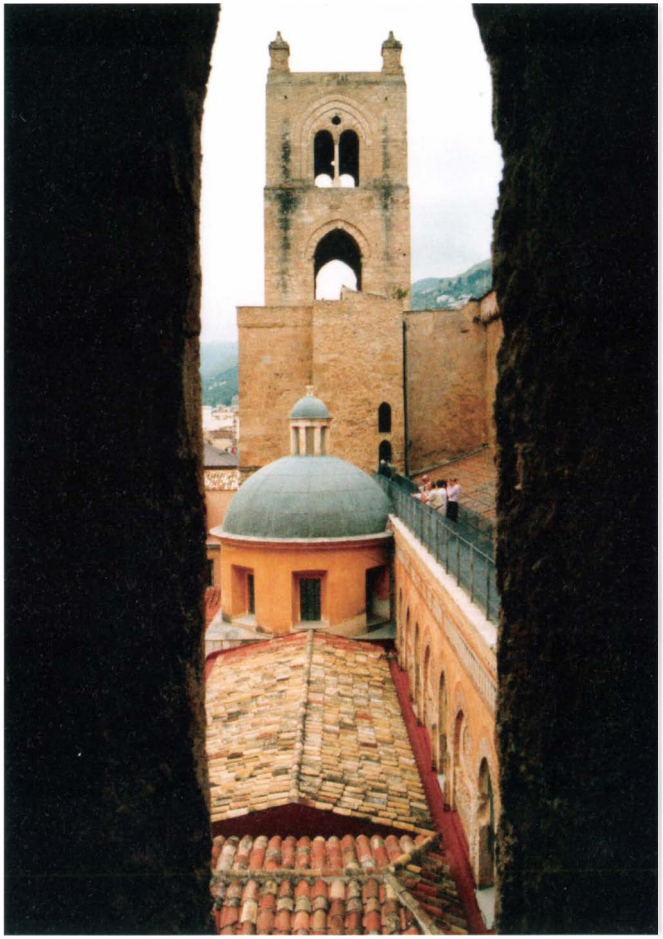


Abb. III.4: Monreale, Campanile der Kathedrale S. Maria Nuova

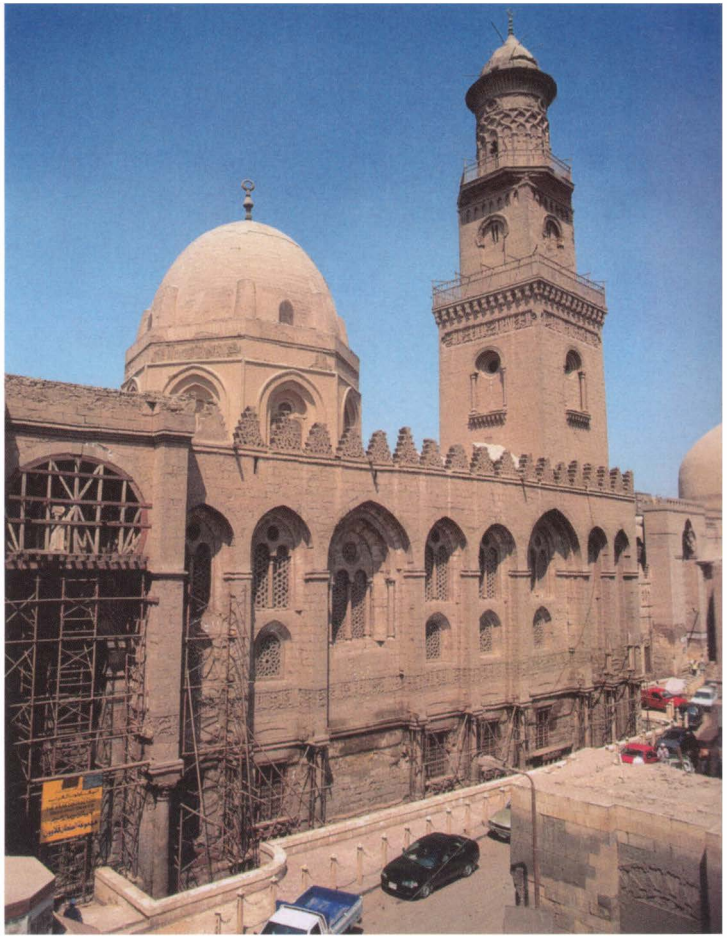


Abb. III.3: Kairo, Qalāʾūn-Mausoleumskomplex

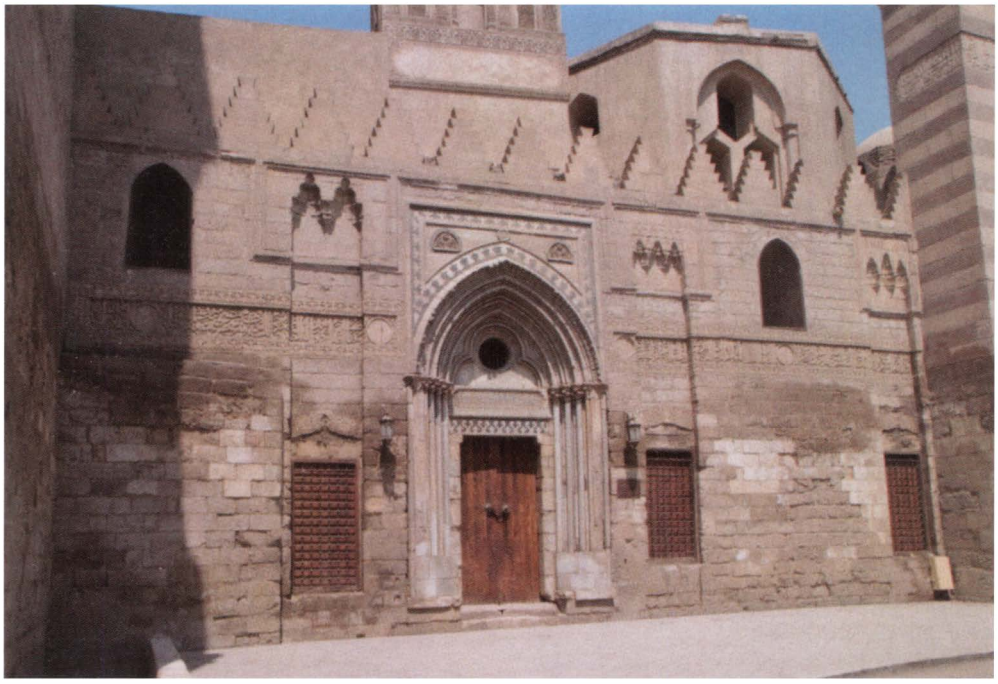


Abb. III.6: Kairo, Madrasa Sultan an-Nāṣir Muḥammads

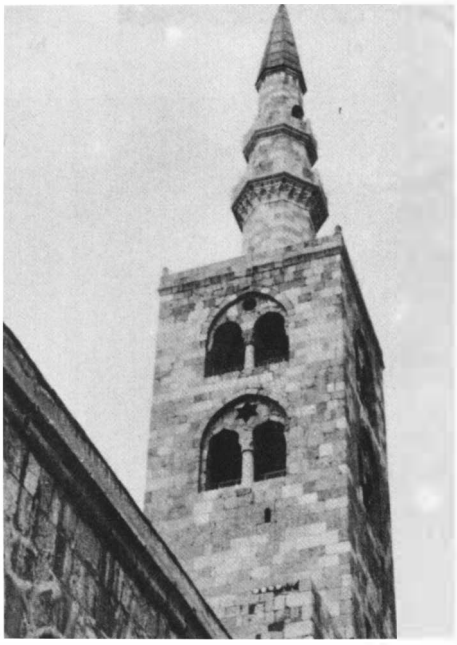


Abb. III.5: Damaskus, Südost-Minarett der Großen Moschee

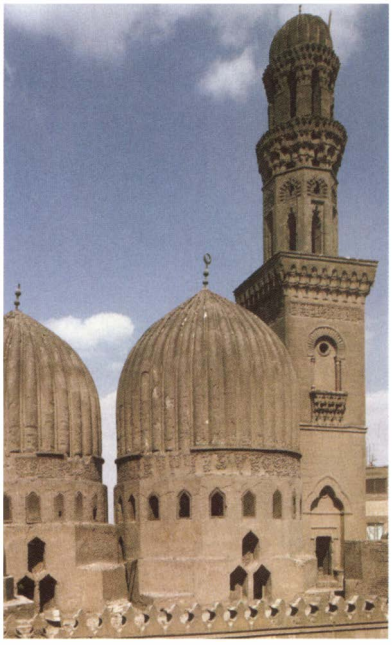
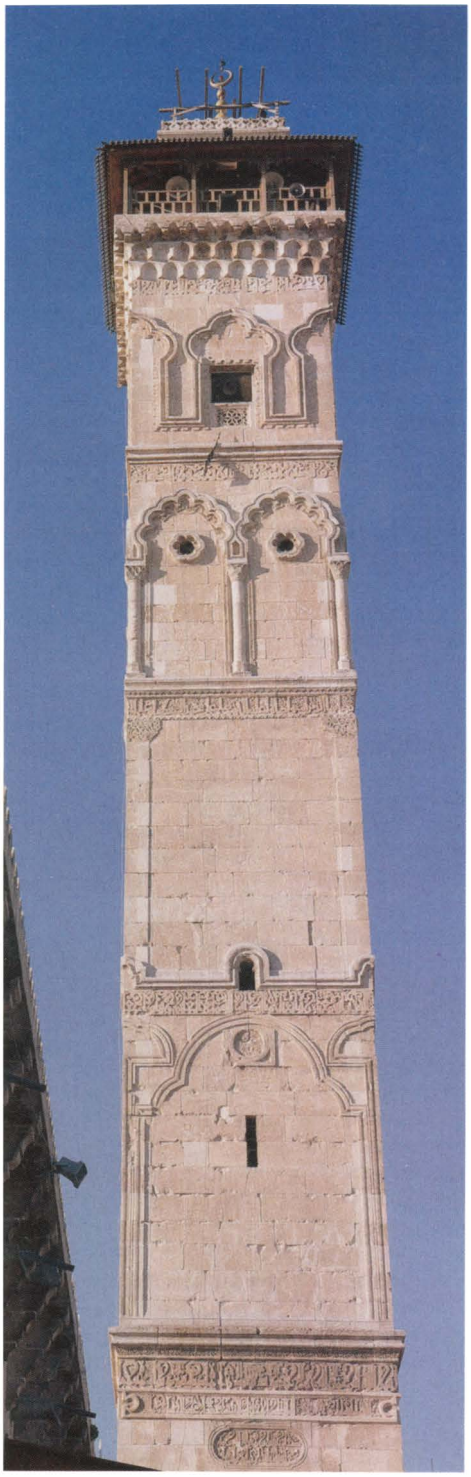


Abb. III.7: Kairo, Mausoleum Emir Sanǧar al-Ǧaulīs



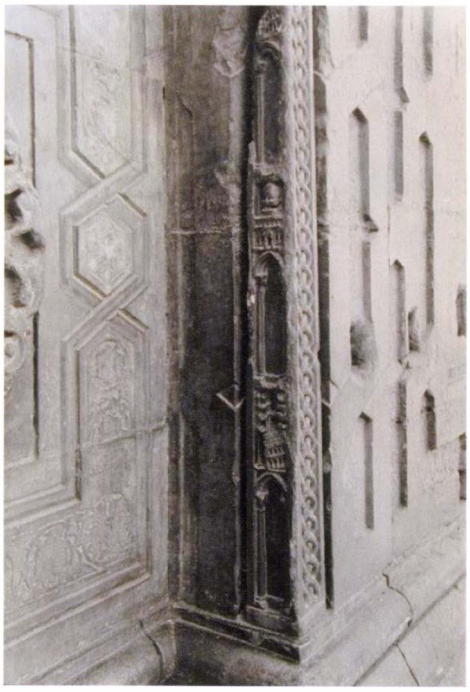


Abb. III.9: Kairo, Mausoleumskomplex Sultan an-Nāṣir Ḥasans

Abb. III.8: Aleppo, Minarett der Großen Moschee

Abb. IV.1: Becken für Sultan an-Nāṣir Muḥammad, ca. 1320–1341, Kairo oder Damaskus

Abb. IV.2: Becken für Hugo IV. von Lusignan (1324–1359)

Abb. IV.3: Becken für Hugo IV. von Lusignan (1324–1359), Innenansicht

Abb. IV.4: Tablett für Dynastie der Lusignan (1324–1359?)

Abb. IV.5: Becken der Elisabeth von Kärnten (1321–1349/1350)

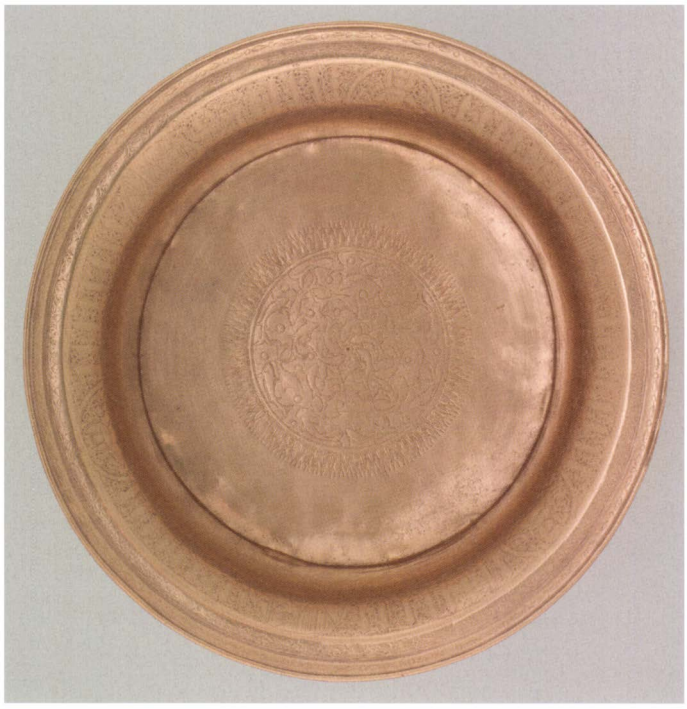


Abb. IV.6: Becken der Elisabeth von Kärnten (1321–1349/1350), Innenansicht

Abb. IV.7: Becken der Elisabeth von Kärnten (1321–1349/1350), Detail der Innenseite

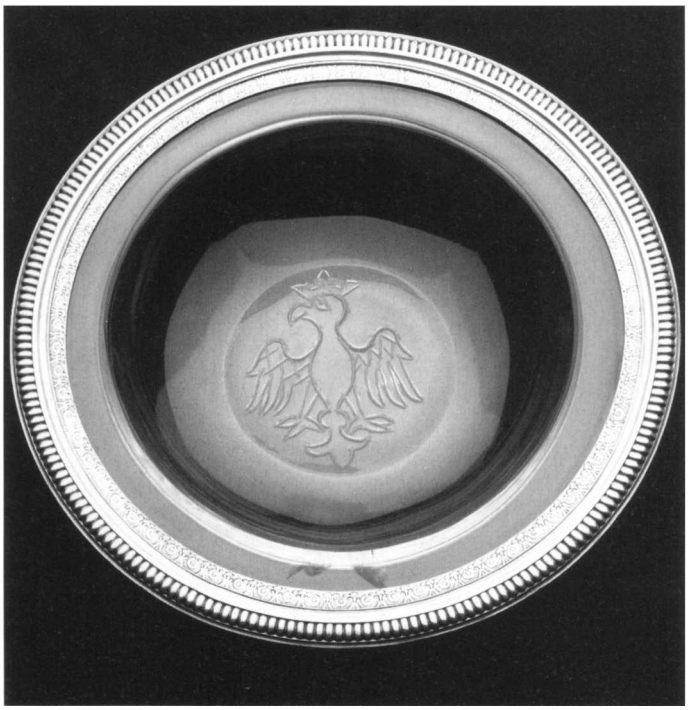


Abb. IV.8: Schale aus Bergkristall mit eingeschnittenem Adler, 2. Drittel 13. Jahrhundert, Süditalien

Abb. IV.9: Tablett für Sultan al-Malik al-Muǧāhid Sayf ad-Dīn ʿAlī (1321–1363)

Europa im Mittelalter
Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Band 18

Das mittelalterliche Europa war keine christliche Einheitskultur, sondern geprägt von vielfältigen Prozessen des Kontakts und der Abgrenzung zwischen Kulturen, bei denen die drei monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam eine herausragende Rolle spielten. Seit 2005 erforscht das DFG-Schwerpunktprogramm „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter" die Geschichte Europas als Geschichte kultureller Differenzen.
Der Band dokumentiert die Dynamiken und Erträge eines wissenschaftsorganisatorischen Experiments: Gegliedert in fächerübergreifende Arbeitsgruppen, erforschten 24 Einzelprojekte aus 14 Disziplinen Integrations- und Desintegrationsprozesse von Skandinavien bis Ägypten, von der Iberischen Halbinsel bis zu den Steppen Zentralasiens in komparativem Zugriff; sie präsentieren ihre Ergebnisse nun in Beiträgen, die von mehreren Autorinnen und Autoren gemeinsam verfasst worden sind. Dabei werden Begriffe wie „Kultur" problematisiert und schon eingeführte Konzepte wie „Integration/Desintegration" „Inklusion/Exklusion" „Hybridisierung" und „Transfer" als Instrumente transkultureller Mediävistik auf den Prüfstand gestellt. Das Ende der Laufzeit des Schwerpunktprogramms gibt zugleich Anlass, methodisch-theoretische Einsichten der gemeinsamen Forschung wie auch praktische Erfahrungen bei der transdisziplinären Zusammenarbeit zu bilanzieren.

www.akademie-verlag.de
ISBN 978-3-05-004973-1