

Michael Borgolte, Bernd Schneidmüller (Hg.)

Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa

Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule

Hybrid Cultures in Medieval Europe

Papers and Workshops of an International Spring School



Akademie Verlag

Michael Borgolte, Bernd Schneidmüller (Hg.)

Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa

Hybrid Cultures in Medieval Europe

EUROPA IM MITTELALTER



BAND 16

Abhandlungen und
Beiträge zur historischen
Komparatistik

Herausgegeben von
Michael Borgolte

sppII73

»Integration und
Desintegration
der Kulturen im
europäischen Mittelalter«

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

Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa

Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule

Hybrid Cultures in Medieval Europe

Papers and Workshops of an International Spring School

Herausgegeben von

Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

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.

ISBN 978-3-05-004695-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin

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

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort

Von *Michael Borgolte / Bernd Schneidmüller* 7

Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa – eine Einführung

Von *Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz* 9

Sektion A – Wahrnehmung und Akzeptanz der Differenzen:

Die Identifikation des Eigenen, des Fremden und des Anderen im europäischen Geschichtsprozess 25

Die Wörter und die Fremden: Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter

Von *Marina Münkler* 27

The Concept of Christendom: A Rhetoric of Integration or Disintegration?

Von *Nora Berend* 51

Representations of Emperors as Saints in Byzantine Textual and Visual Sources

Von *Apostolos Spanos / Nektarios Zarras* 63

Christian-Muslim Perceptions in the Epoch of the Crusades (Narrative and Visual Sources)

Von *Svetlana Luchitsky* 79

Die Normannen in der süditalienischen Literatur des 11. Jahrhunderts. Einige

Beispiele aus Montecassino und Salerno

Von *Corinna Bottiglieri* 89

Cultural Identities in Antioch (969–1268): Integration and Disintegration – New Texts and Images

Von *Krijnie Ciggaar* 105

Sektion B – Der Umgang mit Differenzen durch Begegnung und Austausch, Anpassung und Seitenwechsel, Gewalt und Recht 123

Christologische Medialität und religiöse Differenz

Von *Christian Kiening* 125

| | |
|--|-----|
| The Legal Status of Religious Minorities in the Medieval Mediterranean World: A Comparative Study Von <i>John Tolan</i> | 141 |
| Die Kreuzzüge und die Erfindung des Wahren Kreuzes Von <i>Gia Toussaint</i> | 151 |
| Konstantins Kreuze. Legendenbildung und Artefakte im Mittelalter Von <i>Karin Krause</i> | 171 |
| Romanisch-Germanischer Literaturtransfer Von <i>Hartmut Kugler</i> | 195 |
| Saints, Books and Textual Culture in Medieval Iceland Von <i>Ásdís Egilsdóttir</i> | 215 |
| Sektion C – Transfer- und Vergleichsforschung: Auf der Suche nach den Ursachen für Ausgleich und Entzweiung im mittelalterlichen Europa..... | 227 |
| Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden Von <i>Wolfram Drews / Almut Höfert</i> | 229 |
| The Mendicant Orders in East-Central Europe and the Integration of Cultures Von <i>Gábor Klaniczay</i> | 245 |
| Architecture and Cultural Identity in the Eastern Mediterranean Von <i>Robert Ousterhout</i> | 261 |
| Problems in the Study of Trans-Cultural Borrowing in the Frankish Levant Von <i>Benjamin Z. Kedar / Cyril Aslanov</i> | 277 |
| Plädoyer für eine Geschichte der Rhythmen im mittelalterlichen Europa Von <i>Jean-Claude Schmitt</i> | 287 |
| Epilog – Statt einer Zusammenfassung..... | 307 |
| Über den Tag hinaus. Was nach dem Schwerpunktprogramm kommen könnte Von <i>Michael Borgolte</i> | 309 |
| Anhang | 329 |
| Abkürzungsverzeichnis | 331 |
| Siglenverzeichnis | 332 |
| Personen- und Ortsregister | 334 |

Vorwort

Kulturen sind Kombinationen unterschiedlicher Elemente, Versatzstücke, Traditionen. Kulturen sind zusammengesetzt, hybrid. Dieser Band präsentiert Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule, die 2008 vom Schwerpunktprogramm 1173 der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Haus Villigst (Schwerte an der Ruhr) veranstaltet wurde. Im Fokus stehen die wechselseitigen Prozesse von Integration und Desintegration von Kulturen im mittelalterlichen Europa. Heute verstehen wir diese Kulturen nicht mehr als unverrückbare Einheiten, sondern erkennen immer deutlicher die changierenden Prozesse von Durchdringung, Austausch, Adaption, Kopie, Beeinflussung, Abstoßung, Symbiose wie Osmose als historische Grundmuster. Ohne Differenzen zu leugnen, unterscheiden wir jetzt nicht mehr in parataktisch ordnender Manier zwischen mittelalterlichen Romanen, Germanen oder Slaven, nicht mehr zwischen den unvermittelten Welten der Juden, Christen, Muslims oder Heiden, nicht mehr im Sinne früherer Akkulturationsmodelle zwischen Hochzivilisierten und Barbaren.

Die ältere Vorstellung von der ‚Reinheit der Kulturen‘ steht im Zeitalter des Postkolonialismus unter Ideologieverdacht. Das moderne Interesse gilt den Grenzgesellschaften (‚border/frontier societies‘), den Verschränkungen (‚entanglement‘, ‚interconnectivity‘), der Transkulturalität (‚transculturality‘). Empirie wie Theorie dieses Perspektivenwechsels wurden ganz wesentlich von der angloamerikanischen oder französischen Forschung und zuletzt immer deutlicher von außereuropäischen Wissenschaftlern jenseits der ‚westlichen Deutungsmacht‘ entwickelt.

Die kulturwissenschaftliche Forschung benutzt zur Kennzeichnung ihrer changierenden Prismen den Begriff der Hybridität, abgeleitet vom lateinischen *hybrida* oder *hibrida*. Der Begriff wird in unseren lateinisch-deutschen Wörterbüchern als Mischling, als Bastard oder als von zweierlei Art übersetzt. Hybride Kulturen meinen also zusammengesetzte Kulturen. Das spiegelt die Vorstellung kultureller Genese aus der Kombination variierender Bausteine im Aggregatzustand permanenten Wandels. Noch steht die umfassende kritische Würdigung dieser Semantik aus. Denn vor nicht allzu langer Zeit meinte das von der griechischen Hybris (Frevelmut, Hochmut) abgeleitete Adjektiv ‚hybrid‘ (statt eigentlich ‚hybrisch‘) im Deutschen noch vor allem hochmütig, überheblich, rücksichtslos. Solche Kulturen gab und gibt es sicher auch. Im aktuellen Sprachgebrauch setzte sich – gewiss beeinflusst von der neueren Wortverwendung in

Naturwissenschaften wie Technik oder übernommen aus dem Englischen – der semantische Wechsel von der stigmatisierenden zur positiv besetzten transkulturellen Begrifflichkeit durch. Die überheblichen weichen den zusammengesetzten Kulturen. Der semantische Wandel lädt zum durchaus selbstironischen Nachdenken über die Tücken unserer Wörter ein, mit denen wir die Welt entwerfen.

Die Beiträge dieses Bandes studieren die Hybridität mittelalterlicher Kulturen vor allem aus den verschränkten Prozessen von Integration und Desintegration. Die Planung der Tagung und damit die Entstehung dieses Buchs wird der Initiative von Juliane Schiel (Berlin) und Annette Seitz (Heidelberg) verdankt. Als Koordinatorinnen des Schwerpunktprogramms in den ersten drei Jahren (2005–2008) machten sie mit fachlicher Expertise und großem Engagement die Frühlingsschule ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘ (Schwerte 2008) zu einem lebendigen Forum des internationalen wie interdisziplinären wissenschaftlichen Austauschs.

Dank der ausgezeichneten Zusammenarbeit zweier Redaktionsteams in Berlin und Heidelberg können wir die Ergebnisse der Öffentlichkeit zugänglich machen. Unser Buch vereinigt die Beiträge hervorragender Sachkennerinnen und Sachkenner aus mehreren Ländern nahezu gleichgewichtig in deutscher oder englischer Sprache. Diese kollegiale Kooperation verpflichtet uns zu tiefem Dank. In Heidelberg betreuten Julia Dücker und Andreas Schmidt die Autorinnen und Autoren in allen redaktionellen Belangen mit großer Umsicht, während Marcel Müllerburg und Paul Predatsch in Berlin das Register besorgten. Gisela Grabo (Berlin) übersetzte den Beitrag von Jean-Claude Schmitt aus dem Französischen ins Deutsche. Die redaktionelle Arbeit am vorliegenden Band erfuhr durch Daniel Burckhardt von der Historischen Fachinformatik der Humboldt-Universität sowie durch den Akademie Verlag Berlin, namentlich durch Manfred Karras, bewährt zuverlässige Unterstützung. Allen Mitwirkenden danken wir herzlich.

Berlin und Heidelberg
im Sommer 2009

*Michael Borgolte
Bernd Schneidmüller*

Juliane Schiel / Bernd Schneidmüller / Annette Seitz

Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa – eine Einführung

Die Mittelalterforschung erlebte in den letzten Jahren nicht nur in Deutschland und Europa, sondern weltweit ganz erhebliche methodische Veränderungen im Wandel der modernen Kulturwissenschaften. Neben die nationale Sicht auf das Mittelalter trat eine europäische Perspektive, die sich in einer globalisierten Welt auch über Europa hinaus erweitert.¹ Forschungsthemen bilden sich zunehmend im internationalen Diskurs vieler beteiligter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler heraus und auch die strenge Untergliederung in Teildisziplinen wird immer mehr zugunsten fächerübergreifender Fragestellungen gelockert.

Die ‚International Spring School‘, die das DFG-Schwerpunktprogramm 1173 im Frühjahr 2008 zum Thema ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘ in Schwerte veranstaltete, spiegelt diese Entwicklung. Etwa 150 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus 16 verschiedenen Ländern hatten sich zu der Tagung zusammengefunden. In insgesamt zehn Plenarvorträgen und 16 Workshops ließen Vertreterinnen und Vertreter der Geschichtswissenschaften und Philosophie, der Germanistik und Kunst- bzw. Architekturgeschichte, der Arabistik und Byzantinistik, der Judaistik und der Osteuropäischen Geschichte Themen und Thesen diskutieren, die um die Frage nach dem Miteinander der Kulturen und Religionen im europäischen Mittelalter kreisten.²

Bevor auf die Veranstaltung und die Beiträge im Einzelnen eingegangen werden kann, sind zunächst einige Worte zum Entstehungshintergrund nötig. Die International Spring School war die erste öffentliche Fachtagung des im Frühjahr 2005 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) ins Leben gerufenen Schwerpunktprogramms 1173 ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘. Mehr als zwanzig Teilprojekte verschiedener Disziplinen mit insgesamt rund

¹ Vgl. hierzu *Michael Borgolte*, Vor dem Ende der Nationalgeschichten? Chancen und Hindernisse für eine Geschichte Europas im Mittelalter, in: *HZ* 272, 2001, 561–596; *Bernd Schneidmüller*, Europäische Erinnerungsorte im Mittelalter, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3, 2002, 39–58.

² Das detaillierte Programm der Veranstaltung findet sich im Anhang I dieses Beitrages.

fünfzig Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus ganz Deutschland und der Schweiz wirken hier über einen Zeitraum von insgesamt sechs Jahren zusammen, um in fächerübergreifenden Arbeitsgruppen, auf Plenartagungen und öffentlichen Konferenzen aktuelle Fragen und Perspektiven der Europaforschung zu erörtern.

Angetreten war das Schwerpunktprogramm, so hatten es die beiden Sprecher Michael Borgolte (Humboldt-Universität zu Berlin) und Bernd Schneidmüller (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg) schon in ihrem Einrichtungsantrag formuliert, um aktuelle Herausforderungen in Politik und Gesellschaft anzunehmen. Europa befindet sich nach der Beendigung des jahrzehntelangen Ost-West-Gegensatzes zunehmend in einer Periode kultureller Nahbeziehungen und der durch sie ausgelösten Anpassungen, Ängste und Konflikte. Besonders brisant ist dabei derzeit die Frage, ob eine christlich geprägte Einheitskultur Grundlage einer europäischen Identität ist bzw. sein soll oder ob andere Traditionen, etwa geprägt durch den Islam, in einem politisch und wirtschaftlich vereinten Europa Anteil am kulturellen Fundament des Zusammenlebens erhalten müssen. Dabei geht es zudem um die politische Einigung des Kontinents, die erstmals eine klare Bestimmung der Grenzen erfordert und die Frage nach der ‚Identität‘ Europas stellt.

Was aber sollen die Fächer, die sich mit der älteren Geschichte Europas befassen, zu dieser Suche nach zukunftsweisenden Lösungen beitragen? Sie können danach fragen, in welchem Maß, auf welchen Feldern und mit welchen Mitteln schon in der Vergangenheit europäische Integrationsprozesse erfolgreich waren, aber auch, wo und warum sich Entzweigungen vollzogen haben. Da viele Gemengelagen und Konflikte im Mittelalter ihre Prägung erhielten, ist ein Studium von Austausch- und Anpassungsprozessen mit ihren Ursachen in jener Zeit besonders fruchtbar. Aus den Ergebnissen solcher Forschungen lassen sich zwar keine unmittelbaren Richtlinien für politisches Handeln in der Gegenwart ableiten. Sie können jedoch die Sensibilität für die Chancen und Schwierigkeiten politischer Einigungsversuche schärfen und die Risiken besser beherrschbar machen. Dabei kann und darf es nicht darum gehen, eine europäische Identität mit den Mitteln geschichtlicher Erfahrung zu begründen. Vielmehr zielt das Vorhaben des Schwerpunktprogramms auf eine Problematisierung der Einheit Europas aus historischer Sicht.

Der signifikanteste Unterschied zwischen dem, was in der Gegenwart gewollt wird, und dem, was in der Vergangenheit Wirklichkeit gewesen ist, liegt in der Frage der Außengrenze. Zu Recht hat man darauf hingewiesen, dass Europa im Mittelalter weiterhin durch die Traditionen der antiken Mittelmeerwelt geprägt wurde, so dass von einem euromediterranen Raum gesprochen werden muss. Obwohl der Islam das (lateinische) Christentum bis zum 12. Jahrhundert aus Nordafrika verdrängte, trennte das Mittelmeer Europa niemals endgültig von Afrika. Forschungen, welche die europäische Einigung als Problem auffassen (wenn sie diese auch als Aufgabe nicht in Frage stellen), können also zeigen, dass eine rigorose Abgrenzung Europas nach außen im Gegensatz zur historischen Erfahrung der Europäer steht.

Es ist offensichtlich, dass die europageschichtliche Fragestellung des Schwerpunktprogramms nicht von den Nationalgeschichten ausgehen kann und sich auch nicht auf die Agenda der mediävistischen Einzelfächer beschränken darf. Sucht man nach größeren Einheiten als Völkern, Stämmen und Nationen, die sowohl innerhalb Europas als auch darüber hinaus geschichtliche Wirkung entfaltet haben, dann bieten sich vor allem die gemeinschaftsbildenden Religionen an.³ Das Schwerpunktprogramm will deshalb ergründen, wo religiöse Gegensätze weiterreichende lebensweltliche Differenzen gestiftet haben und wo Gemeinsamkeiten jenseits religiöser Differenzen zu europäischen Integrationen beitragen konnten.

Drei konzeptionelle Grundpfeiler lassen sich aus diesem ursprünglichen Anliegen ableiten, die Konzept und Methode des Schwerpunktprogramms in den ersten drei Jahren seines Bestehens maßgeblich geprägt haben und auch für die zweite Laufzeithälfte leitend sind.

Erstens die Transdisziplinarität: Europa wird nicht mehr vom Kern, sondern auch und vor allem von den Rändern her definiert. Darum bleibt die Integration der sogenannten ‚kleineren Fächer‘ von zentraler Bedeutung für die Kooperation der Wissenschaften vom Mittelalter. Speziell zu nennen sind hier die Byzantinistik, die Osteuropaforschung, die Orientalistik und die Judaistik. Aus der Perspektive vom Rande her verändern sich die größeren Fächer wie die Germanistik, die Geschichte, die Philosophie, die Theologie oder die Religionswissenschaften in erstaunlicher Weise.

Zweitens die Transkulturalität: Das europäische Mittelalter wird im Schwerpunktprogramm als Epoche dreier religiöser Großkulturen analysiert, die untereinander wiederum weitgehend disparat blieben. Darum sind hartnäckige Konstrukte einer europäischen Einheitskultur zu entzaubern. Natürlich wurde die Zeitgebundenheit solcher Ideologeme längst erkannt und in den Vorstellungen vom entzweiten Mittelalter breit diskutiert. Trotzdem hält sich im politischen Diskurs bis heute die Idee einer europäischen Einheitskultur, die sich klar definieren und zur Abgrenzung instrumentalisieren ließe. Darum bietet die Grundidee des Schwerpunktprogramms, dass sich die europäische Geschichte des Mittelalters als Epoche permanenter Austauschprozesse zwischen religiösen Großkulturen beschreiben lasse, Anstoß zum Umdenken.

Drittens das Ende der Geradlinigkeit: Von größter Bedeutung sind die Einsichten in den permanenten Wechsel von Integration und Desintegration sowohl in europäischen als auch in kleinräumigen Perspektiven. Nimmt man das dauerhafte Umschlagen solcher Prozesse ernst, so wird man genauer nach Bedingungen und Wirkungen fragen. Die europäische Geschichte und die der europäischen Regionen erscheinen noch lange nicht als historisches Chaos, wenn man sich von der Idee einer zielorientierten Entwicklung freimacht. Vielmehr könnte das Wissen um die Verschränkung gegenläufiger Entwicklungen, die Gleichzeitigkeit von Ungleichelem sowie das Aushalten von Span-

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

nungen und Widersprüchen entscheidende Einblicke in historische Abläufe als systemisches Mäandern jenseits aller harmonischen Geradlinigkeit bringen.

Diese drei konzeptionellen Grundpfeiler – Transdisziplinarität, Transkulturalität und das Ende der Geradlinigkeit – haben auch in der konkreten Arbeitsweise des Schwerpunktprogramms zur Umsetzung der vorgestellten Programmatik ihren Niederschlag gefunden.

„Transdisziplinarität“ bezeichnet in diesem Zusammenhang die kontinuierliche Zusammenarbeit einzelner Fachvertreterinnen und Fachvertreter. In kleinen Arbeitsgruppen sind die insgesamt etwa 25 Projektmitarbeiterinnen und Projektmitarbeiter aus mehr als zehn verschiedenen Disziplinen und 16 Hochschulen – und zwar Doktoranden, Habilitanden und Privatdozenten – beauftragt, in regelmäßig stattfindenden Arbeits-treffen und mithilfe von E-Mail, Intranet und Online-Schreibprogramm den Dialog zwischen den mit dem europäischen Mittelalter befassten Teildisziplinen zu suchen und anhand konkreter Forschungsfragen zu vertiefen. Dazu gehört neben der investierten Arbeitszeit in erster Linie auch die im Sinne von Jürgen Mittelstraß erforderliche Bereitschaft der Beteiligten zu andauernder, die fachlichen und disziplinären Orientierungen selbst verändernder Kooperation.⁴ Denn erst ein nachhaltiges Sich-Einlassen auf die Denkweise und das Theorie- und Methodeninstrumentarium der Nachbardisziplinen ermöglicht transdisziplinäre Erkenntnis im Sinne eines Mehrwerts über die rein additive Summe einzelner Fächerergebnisse hinaus. Dabei kann und darf es jedoch niemals darum gehen, fächerübergreifende Forschung gegen disziplinäre Solidität einzutauschen. Transdisziplinäre Forschung kann vielmehr nur dann erfolgreich sein, wenn sie von den Räumen zwischen den Einzelfächern ausgeht und das jeweils Trennende ebenso wie das Verbindende zum Ausgangspunkt der gemeinsamen Untersuchung macht.

Dem Anliegen der „Transkulturalität“ wird auf der inhaltlichen Ebene der Arbeitsgruppen entsprochen. Ausgehend von den jeweiligen Themen der Einzelprojekte werden gemeinsame projekt- und fächerübergreifende Fragestellungen gesucht, die das Oberthema des Schwerpunktprogramms aus unterschiedlichen Blickrichtungen beleuchten. Dabei geht es insbesondere darum, die Perspektiven der drei monotheistischen Großkulturen miteinander zu kontrastieren und transkulturell zu vergleichen.

Das „Ende der Geradlinigkeit“ schließlich ist für diese Laboratorien fächerübergreifender, transkultureller Forschung in erster Linie auf einer – sagen wir – lebenspraktischen Ebene zu verstehen. Forschung verläuft bekanntlich niemals linear. So konkret man auch sein Untersuchungsfeld abstecken und sein Erkenntnisinteresse formulieren mag, Forschung lebt gerade von jenen Überraschungen und Engpässen, die im Vorfeld nicht erwartet wurden. Umso weniger ist transdisziplinär und plurikulturell aufgefasste Europaforschung vor Umwegen und Sackgassen gefeit.

4 Jürgen Mittelstraß, *Transdisziplinarität – wissenschaftliche Zukunft und institutionelle Wirklichkeit*. (Konstanzer Universitätsreden.) Konstanz 2003.

Im Frühjahr 2008 waren knapp drei Jahre vergangen, seit das Schwerpunktprogramm seine Arbeit aufnahm. Anliegen und Konzept hatten einer ersten Bewährungsprobe standgehalten. Der erste Ergebnisband der transdisziplinären Forenarbeit lag im Druck vor,⁵ und viele der im Rahmen des Schwerpunktprogramms entstehenden Qualifikationsarbeiten befanden sich kurz vor dem Abschluss.⁶ Es war Zeit für eine Zwischenbilanz. Gewonnene Erkenntnisse und Einsichten sollten einem Fachpublikum präsentiert und öffentlich zur Diskussion gestellt werden. Gleichzeitig wollte man ein Feedback und neue Impulse für die zweite Laufzeithälfte einholen. Diese doppelte Zielsetzung spiegelte sich auch in der Veranstaltung wider. Schon die Bezeichnung ‚International Spring School‘ verdeutlicht, dass die Zusammenkunft weniger um die Fixierung von Ergebnissen bemüht war als um einen offenen Gedankenaustausch und eine produktive Lernatmosphäre. Plenarvorträge renommierter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus dem inner- und außereuropäischen Ausland wechselten sich mit zweistündigen Workshops ganz unterschiedlichen Formats ab. Letztere, deren Teilnehmerzahl auf max. 30 Personen begrenzt war, dienten dem Vortrag pointierter Thesenreferate, der Diskussion vorab verschickter Readertexte oder der gemeinsamen Arbeit an vor Ort ausgegebenen Materialien. Neben den transdisziplinären Arbeitsgruppen brachten sich hier insbesondere die Kooperationspartnerinnen und Kooperationspartner des Schwerpunktprogramms mit eigenen Themen und Fragestellungen ein.⁷ Konferenzsprachen waren Deutsch, Englisch und Französisch.

Der vorliegende Band versammelt einen Großteil der Inhalte und Ergebnisse dieser Zusammenkunft. Allerdings fehlen die Ergebnisse der Workshops, die von den transdisziplinären Arbeitsgruppen des Schwerpunktprogramms veranstaltet wurden. Diese sind

5 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.

6 Siehe Auswahl der im Rahmen des Schwerpunktprogramms entstandenen Publikationen im Anhang II dieses Beitrages.

7 Kooperationspartnerinnen und Kooperationspartner des Schwerpunktprogramms sind gegenwärtig: Prof. Dr. Sverre Bagge (Bergen), Dr. Nora Berend (Cambridge), Prof. Dr. Hartmut Bleumer (Göttingen), Dr. Krijnie Ciggaar (Leiden), PD Dr. Wolfram Drews (Bonn/Berlin), Prof. Dr. Ásdís Egilsdóttir (Reykjavík), Prof. Dr. Carlos Estepa (Madrid), Dr. Alexander Fidora (Barcelona), Dr. Christian Gastgeber (Wien), Prof. Dr. Patrick Geary (Los Angeles), Prof. Dr. Hans-Werner Goetz (Hamburg), Dr. Almut Höfert (Basel), Prof. Dr. Gudrun Krämer (FU Berlin), Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Michael Matheus (DHI Rom), Prof. Dr. Maria Rosa Menocal (Yale), Dr. Ekaterini Mitsiou (Wien), Prof. Dr. Jean-Marie Moeglin (Paris), Prof. Dr. Pierre Monnet (Paris), Dr. Anne Müller (Eichstätt), Prof. Dr. Marina Münkler (Berlin), Jun.-Prof. Dr. Jenny Oesterle (Bochum), Dr. Mihailo Popovic (Wien), Dr. Johannes Preiser-Kapeller (Wien), Prof. Dr. Daniela Rando (Pavia), Prof. Dr. Folker Reichert (Stuttgart), Dr. Pavlína Rychterová (Konstanz), Prof. Dr. Felicitas Schmieder (Fernuniversität Hagen), Prof. Dr. Jean-Claude Schmitt (Paris), Dr. Armin Schulz (München), Prof. Dr. Hubert Seelow (Erlangen-Nürnberg), Dr. Dionysios Stathakopoulos (London), Prof. Dr. John Tolan (Nantes), Prof. Dr. Dieter Vieweger (Jerusalem), Prof. Dr. Dorothea Weltecke (Konstanz), Prof. Dr. Gerhard Wolf (Florenz).

vielmehr in der bereits erwähnten Publikation mit dem Titel ‚Mittelalter im Labor‘ separat nachzulesen.⁸

Der offene Charakter der International Spring School bringt es mit sich, dass die einzelnen Beiträge in Format und Ausrichtung sehr unterschiedlich ausfallen. Neben klassischen Beiträgen, die auf Vorträgen beruhen, stehen solche, die Vorlagen für Workshops waren. Manche von ihnen haben die in den Gesprächsrunden erzielten Ergebnisse in ihre Beiträge integriert, andere haben Aufsätze geliefert, bei denen nur noch ein formaler Hinweis auf die Veranstaltung stehen geblieben ist. Einige haben in erster Linie das gemeinsam diskutierte Quellenmaterial vorgestellt, andere haben stärker auf theoretisch-methodische Überlegungen abgehoben. Im Folgenden sind die einzelnen Beiträge je einem von drei Themenfeldern zugeordnet. Diese Themenfelder stellen nicht nur verschiedene Herangehensweisen transkultureller Mittelalterforschung dar, sondern spiegeln auch die Ansätze, die die Arbeit des Schwerpunktprogramms in den ersten drei Jahren seiner Laufzeit geprägt haben und Grundlage für die transdisziplinäre Forenarbeit waren. Die Vorträge und Workshops der internationalen Tagung in Villigst ebenso wie die Projekte und Arbeitsforen des Schwerpunktprogramms thematisierten in ihrer Beschäftigung mit Integrations- und Desintegrationsprozessen im mittelalterlichen Europa die Wahrnehmung und mentale Auseinandersetzung mit dem Anderen oder Fremden (Sektion A) ebenso wie die Realbegegnungen von Menschen und menschlichen Gruppen im Kontakt und Austausch der Kulturen (Sektion B). Zudem wurden neben den Wahrnehmungs- und Beziehungsgeschichten mittelalterlicher Kulturen immer auch die methodischen Möglichkeiten der Vergleichs- und Transferforschung diskutiert und praktiziert, um den Ursachen für die Differenzen und den Chancen für deren Überwindung auf die Spur zu kommen (Sektion C).

Eröffnet wird die Sektion A des vorliegenden Bandes mit zwei begriffsgeschichtlichen Makrostudien, die sich der Bestimmung von Eigen und Fremd von zwei entgegen gesetzten Polen her nähern: vom äußersten Rand des mittelalterlich-lateinischen *ordo* über den Begriff der *monstra* und von deren Zentrum her über das Konzept der *christianitas*. Unter Rückgriff auf Michel Foucaults ‚Ordnung der Dinge‘ plädiert Marina Münkler (Germanistik, Berlin) für eine Beschreibung monströser Völker in mittelalterlicher Tradition.⁹ Nicht die Lust am Fabulösen und Bizarren begründete die Behandlung monströser Völker in der diskursiven Formation des Mittelalters, sondern die Elastizität der Episteme der Ähnlichkeit. In ihr war das Fremde mit dem Wunderbaren verknüpft, und die Grenzen des *genus humanum* wurden nicht normativ und ethnozentrisch, sondern deskriptiv und theozentrisch gezogen. Ihre Betrachtung unter dem Aspekt der göttlichen Schöpfungsfreiheit entsprach den Abhandlungen in theo-

⁸ Borgolte/Schiel/Schneidmüller, Mittelalter (wie Anm. 5).

⁹ Marina Münkler hielt diesen Vortrag in Abweichung zu den anderen Beiträgen nicht im Rahmen der International Spring School in Villigst, sondern auf einer internen Jahrestagung des Schwerpunktprogramms am 25. September 2006 in Lorsch. Sie publiziert ihren Lorschener Vortrag dankenswerterweise im vorliegenden Band.

logischen Diskursen über die Schönheit und Harmonie des Universums. Erst in der Neuzeit wurden die monströsen Völker infolge der Durchsetzung eines Normsystems ausgegrenzt und durch ihre Klassifikation als exotische Fabelwesen in den Bereich des Bizarren und Sensationsgeladenen verbannt.

Nora Berend (Geschichte, Cambridge) stellt in ihrem Workshop-Bericht den Begriff der *christianitas* ins Zentrum und problematisiert die Diskrepanzen zwischen dem *christianitas*-Konzept der modernen Geschichtswissenschaft und den mittelalterlichen Bedeutungen dieser Bezeichnung und ihrer Verwendung. Berend zeigt die Entwicklung des mittelalterlichen *christianitas*-Begriffs hin zu einem stark territorial geprägten Verständnis auf. Dabei widerspricht sie der naheliegenden Vorstellung, dass er in Auseinandersetzung mit dem Islam entstand und innerhalb der *latinitas* integrierend wirkte. Vielmehr sei *christianitas* während der gesamten Kreuzfahrerzeit ein Konzept der Eliten geblieben, das als rhetorisches Mittel zur Rechtfertigung lokaler politischer Ziele eingesetzt wurde und kaum Motor für tatsächliche Integration war.

Auf diese beiden Makrostudien folgen vier Falluntersuchungen, die Eigen- und Fremdbilder in verschiedenen Kulturen und geografischen Regionen zum Thema haben und diese aus unterschiedlicher Fächerperspektive beleuchten. So behandeln Apostolos Spanos (Byzantinistik, Kristiansand) und Nektarios Zarras (Kunstgeschichte, Athen) das Selbstbild byzantinischer Kaiser und fokussieren dabei auf die sprachlichen Ausdrucksformen und bildlichen Darstellungsweisen von Heiligkeit zur Konsolidierung ihrer Macht und Autorität. Neben Konstantin dem Großen wurden nur vier weitere byzantinische Herrscher als Heilige verehrt, wobei ihre Kulte teilweise in lokalen Kontexten auftraten. Spanos und Zarras betonen, dass die Darstellung von Kaisern als Stellvertreter Christi auf Erden auf das Umfeld der imperialen Ideologie begrenzt blieb – im kirchlichen Kontext hingegen waren solche Analogien nicht zu finden. Das Konzept kaiserlicher Heiligkeit wurde demnach offenkundig von politischer Seite zu Propagandazwecken gebraucht.

Mit dem Beitrag von Svetlana Luchitsky (Geschichte, Moskau) rückt nach der Erörterung von Selbstbild und Selbstinszenierung wieder das Fremde in den Blick. Auf der Basis schriftlicher und ikonografischer Quellen der Kreuzfahrerzeit untersucht sie die Vorstellungen des Westens vom Islam und fragt danach, inwieweit die Orientkreuzzüge bestehende Stereotype von den Muslimen veränderten. Dabei vertritt sie die These, dass die Aussagen der Texte häufig im Widerspruch zur Sprache der Bilder standen. In ihrem Beitrag arbeitet sie typische Elemente des ikonografischen Fremdheitsdiskurses heraus und plädiert für eine gleichberechtigte Behandlung von Text- und Bildquellen in den Geschichtswissenschaften.

Den Abschluss der ersten Sektion bilden zwei Untersuchungen zum Verhältnis von Identität und Alterität in plurikulturellen Kontexten. So beschäftigt sich Corinna Bottiglieri (Mittelalter, Erlangen) in ihrem Beitrag mit den kulturellen, künstlerischen und literarischen Auswirkungen des Machtwechsels von den langobardischen Fürsten zu den Normannen im Sizilien des 11. Jahrhunderts. Anhand zeitgenössischer literarischer

Zeugnisse wie denen des Abtes Desiderius von Montecassino, seines Mitbruders Amatus und des Erzbischofs Alfano I. von Salerno zeigt sie, wie die Normannen innerhalb weniger Jahre einerseits herabgesetzt und ausgegrenzt, andererseits jedoch auch als treu und loyal beschrieben und gelobt werden konnten. Die deutlichen Gegensätze in der Darstellung und Beurteilung der Normannen führt sie im Fall des Alfano auf die sich schnell ändernden politischen Konstellationen zurück, während sie im Fall des Desiderius die in den Genretraditionen inhärenten Darstellungsabsichten verantwortlich macht.

Untersucht Corinna Bottiglieri die Verschiebung von Eigen- und Fremdzuschreibungen am Beispiel eines politischen Machtwechsels, so zeichnet Krijnie Ciggaar (Geschichte, Leiden) die Transformation kultureller Identitäten im vorderasiatischen Antiochia im Verlauf mehrerer Herrschaftsübernahmen über eine Zeitspanne von 300 Jahren nach. Von der griechischen Eroberung 969 über eine kurze türkische Besatzungszeit Ende des 11. Jahrhunderts und die 170 Jahre andauernde Herrschaft der Kreuzfahrer bis zur Einnahme der Stadt durch den mameluckischen Sultan Baybars im Jahr 1268 wird diskutiert, inwieweit sich die Identitäten der Neuankömmlinge und der Alteingesessenen im Zusammenleben wandelten. Der Fokus liegt dabei auf den Griechen und Lateinern Antiochiens.

Ähnlich wie im ersten Teil wird auch der zweite Teil des Bandes (Sektion B) mit einer Makrostudie eröffnet. Christian Kiening (Germanistik, Zürich) analysiert das Verhältnis von Christen und Juden am Beispiel der mittelalterlichen Christologie und spannt den Bogen dabei von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit. Im Zentrum seiner Untersuchung steht die Frage nach den historischen Bedingungen und Eigendynamiken vormoderner Medialität. Mit Hilfe des von ihm entworfenen Modells einer partizipativen Mediologie, welches nicht nur Aspekte der Fixierung und Übermittlung, sondern auch der Verkörperung und Übertragung einschließt, führt er vor, wie sich die christliche Semiotik und Mediologie vor dem Hintergrund und in Abgrenzung zur jüdischen Tradition entwickelte und in mittelalterlichen Passionsspielen und -traktaten entsprechend inszeniert wurde. Erst im Zuge der Reformation verschoben sich die medialen Rahmenbedingungen durch die Betonung von Wort und Schrift und führten zu einer Konzentration auf die Verbreitungsmedien.

Von der Perspektive der christlichen Mehrheitsgesellschaft wandert der Blick im nachfolgenden Beitrag zu derjenigen der Minderheiten. In vergleichendem Zugriff widmet sich John Tolan (Geschichte, Nantes) dem rechtlichen Status religiöser Minderheitengruppen im Mittelmeerraum. Anhand zweier Fallbeispiele – einer Rechtsauskunft für Muslime im normannischen Sizilien des 12. Jahrhunderts und einer päpstlichen Empfehlung für europäische Christen im Tunis des 13. Jahrhunderts – führt er vor, wie die Ideale und theologischen Grundsätze religiöser Minderheiten durch pragmatische Gesetzesauslegung der politischen Realität angepasst wurden.

Die Beiträge von Gia Toussaint (Kunstgeschichte, Hamburg) und Karin Krause (Kunstgeschichte, Basel) reflektieren den Niederschlag kultureller Begegnung im

lateinischen Reliquienkult und ihrer Legendenbildung. So kann Gia Toussaint zeigen, dass der Export von Kreuzreliquiaren aus der Levante in den Westen nicht nur zu einer semantischen Verschiebung des Begriffs der *vera crux* geführt hat, sondern auch neue visuelle Strategien der Authentifizierung hervorbrachte. Sowohl die Verwendung des byzantinischen Doppelkreuzes in der Goldschmiedekunst, als auch die Ausstellung unverhüllter Reliquien und ihre Einbettung in eine historisch-narrative Bilderzählung müssen als Bemühungen verstanden werden, die Echtheit der Reliquien und die Ebenbürtigkeit des Westens mit Byzanz zu demonstrieren.

Auch der Beitrag von Karin Krause thematisiert das Konkurrenzverhältnis zwischen Byzanz und dem Westen am Beispiel des Reliquienkults. Anhand zweier Kreuzreliquien der Markuskirche in Venedig führt Krause vor, wie die kreative Weiterverarbeitung und Verflechtung spätantiker Legendenstoffe in Text und Artefakt nicht nur der Authentifizierung des Reliquiars, sondern auch der Machtdemonstration gegenüber Konstantinopel dienten.

Den Abschluss der zweiten Sektion bilden zwei Studien, die sich mit den Auswirkungen kultureller Begegnungen auf Literatur und Sprache befassen. Hartmut Kugler (Germanistik, Erlangen) widmet sich dem romanisch-germanischen Literaturtransfer des 12. Jahrhunderts und vertritt die These, dass es das Engagement der französischen Krone in den Orientkreuzzügen war, welches der Kultur und Literatur Frankreichs innereuropäisch zu großem Prestige verhalf und die literarischen Übernahmen in den germanischen Sprachraum erklärt. Kulturelle Dynamiken im lateineuropäischen Binnenraum des 12. Jahrhunderts seien durch die Auseinandersetzung mit den muslimischen Mächten und mit Byzanz angestoßen und vorangetrieben worden. Am Beispiel des Alexanderromans, der Kreuzzugslyrik und des ‚Neuen Parzival‘ werden diese Wechselwirkungen zwischen Außen- und Binnengrenzen exemplarisch vorgeführt.

Ásdís Egilsdóttir (Literaturwissenschaften, Reykjavík) untersucht mit der *Þorláks saga* und der *Jóns saga* die beiden ältesten isländischen Heiligenviten und weist darin das Aufgreifen aus dem lateinischen Sprachraum importierter Textmuster und deren Anpassung an einheimische Bedürfnisse, etwa der guten Memorierbarkeit, nach. Egilsdóttir verortet diese Viten als Beispiele für den Dialog zwischen isländischer und europäischer Bildung zwischen mündlicher Erzählkultur und importierten und übersetzten Texten, die den Anfang der mittelalterlichen isländischen Textkultur entscheidend prägten.

Im dritten Abschnitt des Bandes (Sektion C) schließlich sind Beiträge versammelt, in denen der Akzent auf theoretischen Fragen transkultureller Mittelalterforschung liegt. Insbesondere die Methoden des transkulturellen Vergleichs und des Transfers – Methoden, die in der zweiten Laufzeithälfte (2008–2011) das Zentrum der Arbeit des Schwerpunktprogramms bilden – stehen hier im Vordergrund. So führen Almut Höfert (Geschichte/Islamwissenschaften, Basel) und Wolfram Drews (Geschichte, Bonn/Berlin) die theoretischen und praktischen Möglichkeiten des transkulturellen Ver-

gleichens am Beispiel christlicher und muslimischer Herrscherlegitimation vor. Den Kritikern eines solchen Ansatzes begegnet Almut Höfert mit einem Verweis auf den akademischen Fächerkanon der westlichen Moderne, der Zivilisationsgrenzen in der Geschichtsschreibung festschrieb und dem transkulturellen Vergleich konzeptionelle Hindernisse in den Weg legte. Argumenten, die zur Negierung eines solchen Vergleichs herangezogen werden, setzt sie jüngst erschienene Arbeiten entgegen, die diese Einwände entkräften, und spricht sich entschieden für die Möglichkeit und Notwendigkeit aus, eine Geschichtsforschung zu betreiben, die die Grenzen vermeintlich ontischer Zivilisationen überschreitet. Im Anschluss daran führt Wolfram Drews einen solchen Vergleich an einem praktischen Beispiel durch, indem er die Argumentationsstrategien der Karolinger zur Rechtfertigung ihrer Usurpation der Königswürde denen der Abbasiden zur Übernahme des Kalifats gegenüberstellt. Er kann zeigen, dass der Rückgriff auf Konzepte und Strategien sakralen Herrschertums beiden Dynastien zu einem Legitimationsvorteil gereichte, auch wenn die Quellen des religiös fundierten Charismas verschieden waren. Die symbolische Kontinuität zur kanonischen Vergangenheit sei in beiden Fällen entscheidend gewesen für den Erfolg.

Auf diese Überlegungen zum transkulturellen Vergleich folgen drei Beiträge zur Transferforschung, die diesen Ansatz theoretisch wie praktisch diskutieren. Gábor Klaniczay (Geschichte, Budapest) zeichnet unter Rückgriff auf den von Jacques Le Goff in seiner *Annales*-Umfrage entwickelten Ansatz die Transfer- und Anpassungsleistungen der Mendikanten in ihrer Ausbreitung von West nach Ost und die Rückwirkung dieser regional ausgebildeten Varianten auf Westeuropa nach. So hat der für Osteuropa spezifische Rückhalt der Mendikanten im königlich-höfischen Milieu das Konzept des dynastischen Heiligen befördert und den Austausch zwischen den Hofkulturen Ost- und Westeuropas intensiviert. Ihre Aktivitäten in der Heidenmission machten sie zudem zu wichtigen Vermittlern im Dialog mit den großen Zivilisationen Asiens und zu Vorreitern der europäischen Expansion.

Robert Ousterhout (Architekturgeschichte, Pennsylvania) führt anhand von vier Fallbeispielen aus dem Mittelmeerraum vor, wie durch die methodische Unterscheidung von Architekturstil und Bautechnik sowie von Auftraggeber und Baumeister zu einer differenzierteren Betrachtung von Transferbeziehungen im Bereich der Architektur vorgegangen werden kann. So wurden Stilelemente der gotischen Architektur Frankreichs in der Kreuzfahrerkunst imitiert, ohne dass dies auch mit einem Wissenstransfer im Bereich der Bautechniken einhergegangen wäre. Ebenso führt diese methodologische Unterscheidung im Fall der byzantinisch beeinflussten Architektur des frühen Osmanenreichs, der byzantinischen und lateinischen Kunst der Peloponnes und den islamisch inspirierten Bauten Siziliens zu interessanten Differenzierungen und überraschenden Neuinterpretationen bisheriger Annahmen der Transferforschung. Insgesamt, so die These von Robert Ousterhout, privilegiert das Studium der Texte häufig die Geschichte der Patrone und Auftraggeber, während eine differenzierte Betrachtung der Architektur die Geschichte der Handwerker und Baumeister zutage befördern kann.

Auch der Beitrag von Benjamin Kedar (Geschichte, Jerusalem) und Cyril Aslanov (Romanische Sprache und Literatur, Jerusalem) widmet sich Transferprozessen in der Levante. Anders als in den vorangegangenen Beiträgen dieser Sektion wird allerdings nicht von der Theorie zur Praxis fortgeschritten, vielmehr wird anhand der im fränkischen Königreich Jerusalem festzustellenden kulturellen Anleihen ein Kriterienkatalog entwickelt, der generelle Gültigkeit für Transferforschungen beansprucht. Kedar und Aslanov stellen dabei vier verschiedene Möglichkeiten zur Feststellung von Transfer zur Diskussion und nehmen zahlreiche Feinabstimmungen und Nuancierungen vor.

Der Beitrag von Jean-Claude Schmitt (Geschichte, Paris) führt schließlich mit seinem Plädoyer für eine transversale Rhythmusgeschichte des mittelalterlichen Europa Aspekte eines Themas zusammen, das in den Überlegungen der in Villigst versammelten Referentinnen und Referenten ebenso gestreift und häufig sogar eigens problematisiert wurde wie im ersten Ergebnisband des Schwerpunktprogramms.¹⁰ Im Zentrum seines Beitrags steht die Frage des Zusammenspiels und der Wechselwirkungen verschiedener Medien, dem Verhältnis von Text und Bild, Sprache und Ikonografie, Kunst und Architektur, Musik und Gesang. Am Beispiel der Musikgeschichte des 12. und 13. Jahrhunderts im germanischen Sprachraum führt Schmitt vor, wie sich die Geschichte gesellschaftlichen Wandels mit Hilfe des „Rhythmus“-Konzepts von Deleuze und Guattari neu schreiben lässt und wie die Grenzen zwischen den mit den verschiedenen Materialien beschäftigten Teildisziplinen aufgebrochen werden können.

Der Beitrag von Michael Borgolte (Geschichte, Berlin), der hier anstelle eines Schlussworts abgedruckt wird, beschließt den vorliegenden Band und weist gleichzeitig über diesen hinaus. In selbstkritischer Absicht zieht er zunächst eine Bilanz der ersten Laufzeithälfte des Schwerpunktprogramms und der bisherigen Europaforschung, um in einem zweiten Schritt künftige Präzisierungen und Modifikationen vorzuschlagen. Die integrierenden und desintegrierenden Kräfte der drei Monotheismen seien nicht nur interreligiös, sondern innerreligiös zu untersuchen, um das Problem von Einheit und Differenzen adäquat zu erforschen. Ebenso sei das Verhältnis zwischen den Konzepten „Religion“ und „Kultur“ genauer zu fassen. Zudem wäre das Untersuchungsfeld der Fragestellung des Schwerpunktprogramms geografisch auf die „monotheistische Weltzone“ auszuweiten, das heißt auf den Raum vom Atlantik bis zum Arabischen Meer. Anhand einiger Ideen für ein mögliches Forschungsprojekt über „religiöse Räume“ skizziert Borgolte zuletzt, wie ein solches Unternehmen praktisch zu bewerkstelligen wäre.

10 Vgl. hierzu insbesondere die Beiträge von Christian Kiening, Robert Ousterhout, Gia Toussaint, Karin Krause, Apostolos Spanos und Nektarios Zarras sowie Svetlana Luchitsky in diesem Band. Außerdem den Beitrag von Arbeitsforum A: *Thomas Haas/Andreas Hammer/Margit Mersch u. a., Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung*, in: *Borgolte/Schiel/Schneidmüller, Mittelalter* (wie Anm. 5), 25–193.

Anhang I: Programm der International Spring School ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘ vom 31. März bis 2. April 2008 in Villigst

Montag, 31. März 2008

- 14:15–15:00 Uhr Vorstellung des Schwerpunktprogramms 1173
 Plenarvortrag *Bernd Schneidmüller*, Geschichte (Heidelberg):
 Idee und Konzept des Schwerpunktprogramms
- Juliane Schiel und Annette Seitz*, Koordinatorinnen (Berlin/Heidelberg):
 Arbeitsweise des Schwerpunktprogramms
- 15:00–16:00 Uhr *Jean-Claude Schmitt*, Geschichte (Paris):
 Plenarvortrag L'anthropologie historique du Moyen Âge (perspectives et méthodes)
- 16:30–18:30 Uhr *SPP-Arbeitsforum A*:
 Workshops Wahrnehmung von Differenz – Differenz der Wahrnehmung
 parallel *SPP-Arbeitsforum B*:
 Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter
- SPP-Arbeitsforum C*:
 Gewalt im Kontext der Kulturen
- 20:00 Uhr *Israel Yuval*, Judaistik (Jerusalem):
 Plenarvortrag Wie ‚christlich‘ waren die Juden Europas im Mittelalter?

Dienstag, 1. April 2008

- 9:00–9:45 Uhr *Robert Ousterhout*, Architekturgeschichte (Philadelphia):
 Plenarvortrag Architecture and Cultural Identity in the Eastern Mediterranean
- 9:45–10:30 Uhr *Eduardo Manzano Moreno*, Islamwissenschaften (Madrid):
 Plenarvortrag Did Religions Coexist Peacefully in Medieval Spain?
- 11:00–13:00 Uhr *Ásdís Egilsdóttir*, Literaturwissenschaften (Reykjavík):
 Workshops Saints, Books and Textual Culture in Medieval Iceland
 parallel *Wolfram Drews/Almut Höfert*, Geschichte/Islamwissenschaften (Bonn/Basel):
 Sakralmonarchie im transkulturellen Vergleich
- Nora Berend*, Geschichte (Cambridge):
 The Concept of Christendom: A Rhetoric of Integration or Disintegration?
- Karin Krause/Gia Toussaint*, Kunstgeschichte (Basel/Hamburg):
 Transfer und Rezeption von Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge
- Kurt Villads Jensen/Kirsten Salonen*, Geschichte (Odense/Rom):
 Integration and Disintegration Through Crusading
- 14:30–15:15 Uhr *Gábor Klaniczay*, Osteuropäische Geschichte (Budapest):
 Plenarvortrag The Mendicant Orders in East-Central Europe and the Integration of Cultures

- 15:15–16:00 Uhr
Plenarvortrag *Sverre Bagge*, Geschichte (Bergen):
The Integration of Scandinavia into Western Christendom
- 16:30–18:30 Uhr
Workshops
parallel *Svetlana Luchitskaya*, Geschichte (Moskau):
Christian-Muslim Perceptions in the Epoch of the Crusades (Narrative and Visual Sources)
- D. Fairchild Ruggles*, Architekturgeschichte (Illinois, USA):
Women in Medieval Islamic Mediterranean Society: Exchange, Difference and Continuity
- Ilgvars Misans*, Geschichte (Riga):
Handel und konfessionelle Ost-West-Konfrontation: Verbindende und trennende Faktoren in der Begegnung der hansischen und russischen Kaufleute im Mittelalter
- Hartmut Kugler*, Germanistik (Erlangen):
Romanisch-germanischer Literaturtransfer
- 20:00 Uhr
Plenarvortrag *Christian Kiening*, Germanistik (Zürich):
Medialität in mediävistischer Perspektive

Mittwoch, 2. April 2008

- 9:00–9:45 Uhr
Plenarvortrag *John Tolan*, Geschichte (Nantes):
The Legal Status of Religious Minorities in the Medieval Mediterranean World: A Comparative Study
- 9:45–10:30 Uhr
Plenarvortrag *Maria Georgopoulou*, Kunstgeschichte (Athen):
Refashioning Byzantium in Thirteenth-Century Venice
- 11:00–13:00 Uhr
Workshops
parallel *Krijnie Ciggaar/Dorothea Weltecke*, Geschichte (Leiden/Konstanz):
New Texts and Manuscripts from the Eastern Mediterranean. Publication, Translation, Interpretation
- Benjamin Kedar/Cyril Aslanov*, Geschichte/Romanistik (Jerusalem):
Problems in the Study of Transcultural Borrowing in the Frankish Levant
- Apostolos Spanos/Nektarios Zarras*, Geschichte/Kunstgeschichte (Kristiansand/Athen):
Representations of Emperors and Royals as Saints in Byzantine Textual and Visual Sources
- Corinna Bottiglieri*, Mittellatein (Salerno):
Kulturzentren, Buchproduktion und Literatur im Süditalien zwischen Langobarden und Normannen
- 13:00–13:45 Uhr
Plenarvortrag *Michael Borgolte*, Geschichte (Berlin):
Über den Tag hinaus. Was nach dem Schwerpunktprogramm kommen könnte

Anhang II: Publikationen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des SPP 1173 in Auswahl

- Thomas Foerster*, Vergleich und Identität: Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa. (Europa im Mittelalter, Bd. 14.) Berlin 2009.
- Stamatios Gerogiorgakis*, Art. Thomas Aquinas, in: H. Burkhardt/G. Imaguire/J. Seibt (Hrsg.), *Handbook of Mereology*. München 2009. (Im Druck).
- Ders.*, The Byzantine Liar, in: *History and Philosophy of Logic* 30.3, 2009. (Im Druck).
- Ders.*, Eine übersehene Anwendung eines logischen Folgerungsschemas in den Unionsgesprächen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz, in: *Philotheos* 9, 2009. (Im Druck).
- Lennart Gützel*, Beziehungen der Juden zu König Rudolf von Habsburg (1273–1291) und weiterer Herrschaftsträger des Reichs in vergleichender westeuropäischer Perspektive. Diss. phil. (masch.) Trier 2008.
- Thomas Haas*, Geistliche als Kreuzfahrer. Der Klerus im interkulturellen Konflikt zwischen Orient und Okzident. Das „lange zwölfte Jahrhundert“. Diss. phil. (masch.) Heidelberg 2008.
- Wolfgang Haubrichs/Christa Jochum-Godglück/Andreas Schorr* (Hrsg.), Kulturelle Integration und Personennamen im Mittelalter. Beiträge des Internationalen Workshops vom 20.–22. Februar 2009 in Saarbrücken. (Im Druck).
- Heiko Hiltmann*, Von nackten Brüsten und blanken Schwertern. Offensive Formen der weiblichen Brustentblößung am Beispiel der Eiríks saga rauða, K. 11, in: Stefan Bießenecker (Hrsg.), Und sie erkannten, dass sie nackt waren. (Bamberger Interdisziplinäre Mittelalterstudien, Bd. 1.) Bamberg 2008. (Im Druck).
- Ders.*, Das Tier im Mann! Altnordische Tierkriegererzählungen: Postpagane Reminiszenz oder literarisches Konstrukt?, in: Rainer Pöppinghege (Hrsg.), *Tiere im Krieg*. Paderborn. (Im Druck).
- Christa Jochum-Godglück*, Namenartikel *agi~harja-z, *guda~friþu-z, *hrōpa~berhta-z, in: Wolfgang Haubrichs/Hans-Werner Goetz (Hrsg.): *Personennamen in Sprache und Gesellschaft. Zur sprach- und geschichtswissenschaftlichen Auswertung frühmittelalterlicher Namenzeugnisse auf der Grundlage einer Datenbank (mit Beispielartikeln)*. 2 Tle., in: *Beiträge zur Namenforschung* N. F. 40.1, 2005, 1–60; 40.2, 2005, 121–215; 132–134; 156–159; 171–174.
- Dies./Uuafanheri Schiltolf* u. a., Seltene Namelemente 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/Zürich/New York 2006, 54–72.
- Dies.*, Germanisch *haifsti-z in Personennamen, in: Giovanna Arcamone (Hrsg.), *Akten des 22. Internationalen Kongresses für Namenforschung in Pisa (Italien)*. 28. August bis 4. September 2005. (Im Druck).
- Dies.*, Der Löwe in germanischen Personennamen: Erweiterung des theriophoren Namenschatzes oder germanisch-romanische Hybridbildung?, in: Eva Brylla/Mats Wahlberg (Hrsg.), *Proceedings of the 21st International Congress of Onomastic Sciences*, Uppsala 19–24 August 2002. Uppsala. (Im Druck).
- Dies.*, Das Saarbrücker Forschungsprojekt ‚Onomastik und Akkulturation‘, in: *Akten des 23. Internationalen Kongress für Namenforschung* 17.–22. August in Toronto (Kanada). (Im Druck).
- Dies.*, ‚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. Oktobers 2006*. (Im Druck).
- Dies./Andreas Schorr*, Namenartikel *gawja~rīka-z, *hnuda~mē¹rja-z, in: Wolfgang Haubrichs/Hans-Werner Goetz (Hrsg.): *Personennamen in Sprache und Gesellschaft. Zur sprach- und geschichtswissenschaftlichen Auswertung frühmittelalterlicher Namenzeugnisse auf der Grundlage*

- einer Datenbank (mit Beispielartikeln). 2 Tle., in: Beiträge zur Namenforschung N. F. 40.1, 2005, 1–60; 40.2, 121–215; 148–151; 164–166.
- Dies./Walter Kettemann*, Vom Überlieferungsbefund zur Ergebnispräsentation. Konzeption und Organisation der datenbankbasierten Projektarbeit, in: Albrecht Greule/Matthias Springer (Hrsg.): Namen des Frühmittelalters als sprachliche Zeugnisse und als Geschichtsquellen. (RGA, Ergänzungsbd.). (Im Druck).
- Daniel König*, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert). Husum 2008.
- Margit Mersch/Ulrike Ritzerfeld* (Hrsg.), Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters. (Europa im Mittelalter, Bd. 15.) Berlin 2009.
- Johannes Pahlitzsch*, Mediators Between East and West: Christians under Mamluk Rule, in: Mamluk Studies Review 9.2, 2005, 31–47.
- Ders.*, The Translation of the Byzantine *Procheiros Nomos* into Arabic: Techniques and Cultural Context, in: Byzantinoslavica 65, 2007, 19–29.
- Ders.*, Documents in Intercultural Communication in Mamlūk Jerusalem. The Georgians under Sultan an-Nāṣir Ḥasan in 759 (1358), in: Alexander Beihammer/Maria Parani/Christopher Schabel (Hrsg.), Diplomats in the Eastern Mediterranean 1000–1500. Aspects of Cross-Cultural Communication. (The Medieval Mediterranean, Bd. 74.) Leiden 2008, 373–394.
- Ders.*, Der arabische *Procheiros Nomos*. Untersuchung und Edition der arabischen Übersetzung eines byzantinischen Rechtstextes. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte.) Frankfurt a. M. 2009.
- Juliane Schiel*, Der Mongolensturm und der Fall Konstantinopels aus dominikanischer Sicht. Das Prinzip der produktiven Zerstörung in drei Akten, in: Wolfgang Huschner/Frank Rexroth (Hrsg.), Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag. Berlin 2008, 123–143.
- Dies.*, Crossing Paths between East and West. The Use of Counterfactual Thinking for the Concept of ‚Entangled History‘, in: Historical Social Review/Historische Sozialforschung 34.2, 2009, Special Issue: Roland Wenzlhuemer (Hrsg.), Counterfactual Thinking as a Scientific Method/Kontrafaktisches Denken als wissenschaftliche Methode, 161–183.
- Andreas Schorr*, Namenartikel *Karat-ena (kelt.), *erkna~friþō, Petrōn-aci(s), *Flāvi~berhta-z, Petrōn-i-us, *ermina~mōda-z, *sigu~funsā-z, *titi~mē¹rja-z, in: Wolfgang Haubrichs/Hans-Werner Goetz (2005): Personennamen in Sprache und Gesellschaft. Zur sprach- und geschichtswissenschaftlichen Auswertung frühmittelalterlicher Namenzeugnisse auf der Grundlage einer Datenbank (mit Beispielartikeln). 2 Tle., in: Beiträge zur Namenforschung N. F. 40.1, 1–60; 40.2, 121–215; 135f.; 138–140; 143f.; 145f.; 147; 183–186; 187; 189f.
- Ders.*, Konflikte und Probleme in der interdisziplinären Zusammenarbeit von Historikern und Philologen. Ein Erfahrungsbericht aus dem Projekt Nomen et gens, in: Eva Brylla/Mats Wahlberg (Hrsg.): Proceedings of the 21st International Congress of Onomastic Sciences, Uppsala 19–24 August 2002. Uppsala, 164–171.
- Ders.*, Greek Personal Names in Merovingian and Carolingian Gaul. A Survey, Akten des 23. Internationalen Kongress für Namenforschung 17.–22. August in Toronto (Kanada). (Im Druck).
- Ders.*, Willibrord. Die Namenkomposition germ. *wilja-bruzda-z und die Verbreitung des Heiligen-namens, in: Akten des 22. Internationalen Kongresses für Namenforschung in Pisa (Italien). 28. August bis 4. September 2005. (Im Druck).
- Ders./Steffen Patzold*, Personennamen in hagiographischen Quellen des Frühmittelalters, in: Dieter Geuenich/Ingo Runde (Hrsg.): Name und Gesellschaft im Frühmittelalter (Deutsche Namenforschung auf sprachgeschichtlicher Grundlage, Bd. 2.) Hildesheim/Zürich/New York 2006, 73–99.

- Ders./Albrecht Greule/Hans-Walter Herrmann u. a. (Hrsg.), Studien zu Literatur, Sprache und Geschichte in Europa. Wolfgang Haubrichs zum 65. Geburtstag gewidmet. St. Ingbert 2008.*
- Stephanie Seidl, Blendendes Erzählen. Ritterheiligkeit in Reinbots ‚Der heilige Georg‘ und in der Reinbot-Rezeption. Diss. phil. (masch.) München 2008.*
- Annette Seitz, Das lange Ende der Kreuzfahrerreiche in der Universalchronistik des lateinischen Europa (1187–1291). Diss. phil. (masch.) Heidelberg 2008.*
- Matthias M. Tischler, Ist Spanien ein interreligiöser Glücksfall für Europa? Anmerkungen zur Bedeutung der Geschichte für das Religionsgespräch der Gegenwart, in: Reinhard Möller/Hans Chr. Goßmann (Hrsg.), Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamischer Initiativen. (Interreligiöse Begegnungen. Studien und Projekte, Bd. 2.) Berlin/Münster 2006, 145–161.*
- Ders., Orte des Unheiligen. Versuch einer Topographie der dominikanischen Mohammed-Biographik des 13. Jahrhunderts zwischen Textüberlieferung und Missionspraxis, in: Archa Verbi 5, 2008, 32–62.*
- Ders., Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 93, 2009, 58–75.*
- Ders./A. Fidora (Hrsg.), Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter. (Erudiri sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte, Bd. 7.) Berlin 2009. (Im Druck).*
- Ders., Manners of Literary Behaviour in the Christian-Islamic Approaches on the Iberian Peninsula. Pseudo-Turpin vs. Peter the Venerable, in: L. James/S. Lambert (Hrsg.), Clash of Cultures. Selected Proceedings of the International Medieval Congress, University of Leeds, 12–15 July 2004. (International Medieval Research, Bd. 15.) Turnhout 2009. (Im Druck).*
- Ders., Transfer- und Transformationsprozesse im abendländischen Islambild zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, in: U. Köpf/D. R. Bauer (Hrsg.), Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts. (Archa Verbi, Beiheft 2.) Münster 2009. (Im Druck).*
- Ders., Hommes de passage. L’élément juif dans les textes polémiques et les constructions identitaires hispaniques (XII^e–XIV^e siècles), in: J. Ducos/P. Henriot (Hrsg.), Passages. Déplacement des hommes, circulation des textes et identités dans l’Occident médiéval. (Médiennes. Études médiévales ibériques.) Toulouse 2009. (Im Druck).*

Sektion A

Wahrnehmung und Akzeptanz der
Differenzen:

Die Identifikation des Eigenen, des Fremden
und des Anderen im europäischen
Geschichtsprozess

Marina Münkler

Die Wörter und die Fremden: Die monströsen Völker und ihre Lesarten im Mittelalter

I. Einleitung

Im Vorwort zu seiner Geschichte der Wissensordnungen, die in der deutschen Übersetzung unter dem Titel ‚Die Ordnung der Dinge‘ erschienen ist, hat Michel Foucault erklärt, sie habe ihre Entstehung einem Text von Jorge Luis Borges zu verdanken. Dieser habe in seinem Essay ‚Die analytische Sprache John Wilkins‘¹ aus einer chinesischen Enzyklopädie zitiert, in der es heiße, dass „die Tiere sich wie folgt gruppieren: a.) Tiere, die dem Kaiser gehören, b.) einbalsamierte Tiere, c.) gezähmte, d.) Milchschweine, e.) Sirenen, f.) Fabeltiere, g.) herrenlose Hunde, h.) in diese Gruppierung gehörige, i.) die sich wie Tolle gebärden, k.) die mit einem ganzen feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, l.) und so weiter, m.) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n.) die von weitem wie Fliegen aussehen.“² Der Text habe ihn unmittelbar zum Lachen gebracht und zugleich alle Vertrautheiten seines Denkens erschüttert. „Beim Erstaunen über diese Taxonomie“, so führt Foucault weiter aus, „erreicht man mit einem Sprung, was in dieser Aufzählung uns als der exotische Zauber eines anderen Denkens bezeichnet wird – die Grenze unseres Denkens: die schiere Unmöglichkeit, das zu denken.“²

Foucault hat aus dieser „schieren Unmöglichkeit“ weitreichende epistemologische Konsequenzen gezogen: Wenn in einer chinesischen Enzyklopädie die Tiere in dieser

¹ Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M. 1971 (frz. Original: *Les mots et les choses*. Paris 1966), 17; vgl. *Jorge Luis Borges: Die analytische Sprache John Wilkins*, in: Ders., *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*. München 1966, 212 (span. Original: *El idioma analítico de John Wilkins*, in: Ders., *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires 1960), 142. Dass die zitierte Textstelle tatsächlich aus einer chinesischen Enzyklopädie stammt, ist mehr als zweifelhaft; vielmehr dürfte Borges sie erfunden haben. Borges hat sich zwar an der zitierten Stelle auf den Sinologen Franz Kuhn berufen, der diese Textstelle in einer „gewissen chinesischen Enzyklopädie“ gefunden habe, aber tatsächlich hat sich Kuhn niemals mit einer chinesischen Enzyklopädie beschäftigt. Kuhn ist vorwiegend als Übersetzer literarischer Werke aus dem Chinesischen bekannt.

² Foucault, *Ordnung* (wie Anm. 1), 17.

Weise aufgezählt und damit nebeneinander gestellt werden, dann heißt das zunächst einmal nichts anderes, als dass sie nebeneinander stehen können. Die sich daraus ergebende Frage kann also nicht lauten, wieso die Chinesen nicht in der Lage sind, Milchschweine von Sirenen, und Hunde, die den Wasserkrug zerbrochen haben, von solchen, die mit einem ganz feinen Pinsel gezeichnet sind, zu unterscheiden, sondern vielmehr, welche Ordnung es möglich macht, sie in einer Taxonomie zusammenzufassen. Unter diesem Aspekt hat Foucault die Geschichte der abendländischen Wissenssysteme und ihrer Transformationen vom Mittelalter bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts untersucht.³

Die Frage danach, welche Wissensordnung es möglich macht, Menschen, die sich nur von Fischen ernähren, Menschen mit Hundsköpfen, Menschen ohne Köpfe mit Augen und Mund auf der Brust, Menschen mit zwei Geschlechtern und Menschen, die über Elefanten springen können, nebeneinander zu stellen, wurde im Hinblick auf die Beschreibung der monströsen Völker in der mittelalterlichen Tradition lange Zeit nicht gestellt. Ganz im Gegenteil sind sie bis in die jüngste Forschung als typische Exempel eines traditionsverhafteten Denkens betrachtet worden, dem es unmöglich gewesen sei, realistische von fabulösen Beschreibungen zu unterscheiden.⁴ Kennzeichnend für diese Einschätzung ist vor allem die etymologisch durch nichts zu rechtfertigende Übersetzung des Terminus *monstra* mit dem seit dem 18. Jahrhundert verbreiteten Nomen „Fabelwesen“ oder „Fabelvölker“, die das Ergebnis möglicher Untersuchungen bereits impliziert. Anders gesagt: Wenn man die in der mittelalterlichen Enzyklopädik, Historiographie und Theologie beschriebenen und auf den *mappae mundi* abgebildeten *monstra* als Fabelwesen klassifiziert, spricht man die Sprache eines Diskurses, der frühere diskursive Formationen zum Schweigen bringt.

3 Drei Jahre nach der ‚Ordnung der Dinge‘ veröffentlichte Foucault die ‚Archäologie des Wissens‘, in der er die methodischen Prämissen seiner vorhergehenden Untersuchung nach der teilweise heftigen Kritik daran darlegte und stellenweise modifizierte. Vgl. Michel Foucault, *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M. 1981 (frz. Original: *L’Archeologie du Savoir*. Paris 1969). Zur Entwicklung von Foucaults archäologischer Methode in der ‚Ordnung der Dinge‘ und der nachfolgend erschienenen ‚Archäologie des Wissens‘ vgl. Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1987, 69–109; Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln/Weimar/Wien 1998, 120–138 (zur ‚Ordnung der Dinge‘) sowie 194–208 (zur ‚Archäologie des Wissens‘).

4 Auf die Traditionsgebundenheit des mittelalterlichen Weltbildes, die verhindert habe, dass überlieferte Nachrichten einer realistischen Einschätzung unterworfen wurden, ist in mentalitätsgeschichtlichen und historisch-anthropologischen Standardwerken zur mittelalterlichen Geschichte immer wieder hingewiesen worden. Als Beispiele wären hier etwa zu nennen: Aaron Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*. München 1980, 128 und 369–373; Jacques Le Goff, *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart² 1990, 239. Für die jüngere Forschung vgl. etwa Werner Wunderlich, *Dämonen, Monster, Fabelwesen. Eine kleine Einführung in Mythen und Typen phantastischer Geschöpfe*, in: Ulrich Müller/Ders. (Hrsg.), *Dämonen, Monster, Fabelwesen*. (Mittelaltermythen, Bd. 2.) St. Gallen 1999, 11–38.

Eine Ausnahme innerhalb dieses wissenschaftlichen Zugangs bildete für lange Zeit lediglich John Block Friedmans grundlegende Untersuchung ‚The Monstrous Races in Medieval Art and Thought‘, die nach wie vor als die wichtigste wissenschaftliche Untersuchung zur Geschichte der monströsen Völker und ihrer Transformationen gelten muss.⁵ Friedman argumentierte allerdings nicht epistemologisch, sondern geistes- und kulturgeschichtlich, was dazu führte, dass er den Endpunkt der Geschichte der monströsen Völker mit dem Beginn des Entdeckungszeitalters markierte und damit letztlich einem entwicklungslogischen Paradigma verhaftet blieb.⁶

Nach Friedman haben jüngere Untersuchungen, wie die von Lorraine Daston und Katharine Park über ‚Wunder und die Ordnung der Natur‘, unter dem Obertitel der Wunder auch monströse Völker in ihre Darstellung einbezogen, aber sie haben das nicht unter der Perspektive der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem Fremden getan, sondern unter der Perspektive der Geschichte der Naturphilosophie.⁷ Beide Elemente sind jedoch nicht voneinander zu trennen und zwar nicht in erster Linie deshalb, weil das Wunderbare und das Fremde gleichermaßen Staunen auszulösen vermögen, sondern weil sie Aspekte dessen sind, was in der mittelalterlichen Episteme als transzendent begriffen worden ist.⁸ Meine Ausgangsthese lautet, dass das System der Ähnlichkeit in der mittelalterlichen Episteme es ermöglichte, Phänomene wie die der *monstra* sowohl deskriptiv als auch argumentativ zu integrieren.⁹ Die Verknüpfung von Fremdem und

5 Vgl. John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* Cambridge (Mass.)/London 1981.

6 Friedman hat eine Reihe jüngerer Untersuchungen zu den monströsen Völkern inspiriert, bei denen allerdings im Gegensatz zu seinem eigenen Ansatz die Deutung der monströsen Völker des Ostens als Ausdruck eines (prä-)rassistischen Denkens dominiert. Vgl. Greta Austin, *Marvelous Peoples or Marvelous Races? Race and the Anglo-Saxon Wonders of the East*, in: Thomas S. Jones/David A. Sprunger (Hrsg.), *Marvels, Monsters, and Miracles. Studies in Medieval and Early Modern Imaginations*. (Studies in Medieval Culture, Bd. 42.) Kalamazoo (Mich.) 2002, 27–51; vgl. im selben Band auch den Beitrag von Andrea Rossi-Reder, *India in Classical and Medieval Literature*, 55–66. Vergleichbar argumentiert auch James Muldoon, *The Nature of the Infidel. The Anthropology of the Canon Lawyers*, in: Scott D. Westrem (Hrsg.): *Discovering New Worlds*. New York/London 1991, 115–124.

7 Lorraine Daston/Katharine Park, *Wunder und die Ordnung der Natur 1150–1750*. Frankfurt a. M. 2002 (amerik. Original: *Wonders and the Order of Nature*. New York 1998).

8 Diesen Zusammenhang habe ich in verschiedenen Untersuchungen zu belegen versucht. Vgl. Marina Münkler/Werner Röcke, *Der ordo-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter. Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes*, in: Herfried Münkler (Hrsg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*. (Forschungsberichte der Interdisziplinären Arbeitsgruppen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5.) Berlin 1998, 701–766; Marina Münkler, *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin 2000, 206–222.

9 Die Forschung zur ‚Ordnung der Dinge‘ geht in der Regel davon aus, Foucault habe die Episteme der Ähnlichkeit nur auf das 16. Jh. bezogen. Vgl. Brieler, *Unerbittlichkeit* (wie Anm. 3), 128–132. Die von Foucault herangezogenen Belege legen das auch nahe, da er nur Texte des 16. Jahrhunderts anführt. M. E. gibt es aber keine epistemologische Grenze zwischen dem 16. Jahrhundert

Wunderbarem in der Episteme der Ähnlichkeit ermöglichte es, die Grenzen des *genus humanum* nicht normativ und ethnozentrisch, sondern deskriptiv und theozentrisch zu ziehen.

II. Die Episteme der Ähnlichkeit

Bis ins 16. Jahrhundert drehte sich die Welt, so Foucault, in sich selbst, sie war Wiederholung, Widerspiegelung, Repräsentation.¹⁰ Da die Welt zuerst Raum war, wurden räumliche Beziehungen damit selbst zu Zeichen, deren grundlegendes das der „Ähnlichkeit“ war, das es erlaubte, Fernes und Nahes miteinander in Beziehung zu setzen, jeden einzelnen Punkt des Raumes mit einem anderen zu verknüpfen und Beziehungen über weiteste Entfernungen hinweg herzustellen.¹¹ Als die vier wichtigsten Figuren der Ähnlichkeit beschreibt Foucault die *convenientia*, die *aemulatio*, die *analogia* und das Zusammenspiel von *Sympathie* und *Antipathie*.

Convenientia war die Bezeichnung für die Nachbarschaft von Dingen, *convenientes* waren Dinge, die nebeneinander lagen. Die Nachbarschaft war eine räumliche Beziehung, aber sie war zugleich auch mehr als das, denn sie bestand nicht zufällig, sondern markierte eine Ähnlichkeit der Eigenschaften. Nachbarschaft war nicht nur Zeichen einer äußerlichen Beziehung zwischen den Dingen, sondern sie war zugleich Zeichen einer tiefen, wenn auch dunklen Verwandtschaft. Die *aemulatio* kennzeichnete dagegen einen Reflex oder Spiegel, in dem die Dinge aufeinander antworteten. Die Dinge konnten sich über die größte räumliche Entfernung hin aufeinander beziehen, indem sie sich ineinander spiegelten. In der *analogia* überlagerten sich *convenientia* und *aemulatio*. Die Ähnlichkeit bestand hier in der subtilen Ähnlichkeit der Verhältnisse der Dinge zueinander. Das Gras etwa verhielt sich zur Erde wie die Sterne zum Himmel. Mit der *analogia* konnten sich alle Gestalten der Welt einander annähern, ohne dass ihre Distanz aufgehoben wurde, und der Mensch selbst erschien in der Analogisierung von Mikrokosmos und Makrokosmos als der Schnittpunkt all dieser Analogien. Das bedeutete aber keineswegs, dass sie auf ihn zugeschnitten waren. Vielmehr war der Mensch selbst als Bestandteil der Welt ein Teil der göttlichen Offenbarung, wenn er auch, wie etwa bei Hildegard von Bingen, eine gegenüber dem Makrokosmos höhere Stufe der Offenbarung bildete. Stärkste Form der Zeichenbeziehung zwischen den Dingen war die *Sympathie*, mittels derer die Grenzen von Raum und Zeit aufgehoben werden konnten. Die *Sympathie* war insofern die Figur, welche die Möglichkeit einer Unterscheidung in Frage stellte. Eine solche Infragestellung war allerdings nicht unproblematisch, weil sie die Möglichkeiten der Grenzziehung und damit der Geschiedenheit der Dinge negierte oder

und dem Mittelalter. Tatsächlich spricht Foucault mehrfach davon, die Episteme der Ähnlichkeit habe bis zum 16. Jh. Gültigkeit gehabt, ohne damit einen definitiven Anfangspunkt festzulegen.

¹⁰ Vgl. Foucault, *Ordnung* (wie Anm. 1), 46.

¹¹ Vgl. Foucault, *Ordnung* (wie Anm. 1), 46–56.

zumindest zu negieren schien. Die *Sympathie* überwand Raum wie Zeit in einer ideellen Identität der Dinge; und deshalb musste sie stets durch ihre Zwillingsgestalt, die *Antipathie*, kompensiert werden, damit die Dinge sich nicht vollständig assimilierten und ununterscheidbar wurden. Die *Antipathie* garantierte, dass Raum und Zeit ausgedehnte Größen blieben und nicht zu einem Punkt zusammenschmolzen; sie zog die Grenze, die von der *Sympathie* zwar immer wieder übersprungen, aber nicht vollständig verwischt werden konnte. Über die Grenzen hinweg konnten die Dinge aber kommunikativ vermittelt, d. h. so verglichen werden, dass die Relation zwischen ihnen als Relation gewahrt blieb.

Die Ähnlichkeit war freilich nicht selbstevident und auf den ersten Blick äußerlich erkennbar. Um sie erkennen zu können, bedurfte es der Signatur, des Zeichens an der Oberfläche, das die unsichtbaren Ähnlichkeiten signalisierte und aufdeckbar machte. Deshalb mussten die Dinge zunächst benannt und beschrieben werden, um die Signaturen auffinden und die Ähnlichkeiten aufdecken zu können. Dabei konnten die Namen der Dinge ebenso zeichenhaft sein wie ihre Gestalt, die Orte, an denen sie sich befanden, ebenso bedeutsam wie die Eigenschaften, die ihnen zugeschrieben wurden. Ähnlichkeit und Signatur ermöglichten somit auch, dass man in der Beschreibung der Welt alles aufnehmen und nebeneinander stellen konnte, was aus den unterschiedlichsten Quellen überliefert war.

Schon Augustinus hatte betont, dass Gott nicht der Verfasser eines, sondern zweier Bücher sei.¹² Das Buch der Natur konnte gleichermaßen gelesen werden wie das Buch der Offenbarung, die Heilige Schrift. In seinem ‚Rosenhymnus‘ fasste Alain de Lille im 12. Jahrhundert die Lesbarkeit der Welt in den berühmten Vers: *Omnis mundi creatura | Quasi liber et pictura | Nobis est et speculum*.¹³

Die Natur war das Buch, in dem der Mensch las, das Bild, das er betrachte, und der Spiegel, in dem er sich sah.¹⁴ Alle Gegenstände konnten damit ebenso untereinander wie zu ihrem Schöpfer in Beziehung gesetzt werden und indem man die Zeichen las, die Gott auf der Oberfläche der Welt niedergelegt hatte, konnte zugleich der Schöpfer selbst erkannt werden. Auf der Oberfläche der Welt ließ sich in den Dingen ihr Sinn ablesen, und dieser Sinn konnte dann wieder in Büchern niedergelegt werden, die das

12 Aurelius Augustinus, De Genesi ad Litteram, in: PL 34, 219–486.

13 Alanus ab Insulis, Rhythmus alter, quo graphice natura hominis fluxa et caduca depingitur, in: PL 210, 579, V. 1–5. Zu Alanus ab Insulis (Alain de Lille) vgl. Ruth Finckh, Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur. Göttingen 1999, 160–178. Zur mittelalterlichen Zeichentheorie und zu Alain de Lille vgl. auch Michael Rothmann, Zeichen und Wunder. Vom symbolischen Weltbild zur scientia naturalis, in: Gert Melville (Hrsg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart. Köln/Weimar/Wien 2001, 347–392 (zu Alain de Lille 371f.). Zur Lesbarkeit der Natur und zu Alain de Lille vgl. auch nach wie vor Hans Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M. 21983, 51.

14 Vgl. Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley/Los Angeles/London 51990, bes. 73f.

Buch der Natur deuteten, wie Bonaventura in seinen ‚Collationes in Hexaemeron‘ formulierte: *Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum.*¹⁵

Das Buch der Natur konnte nicht nur betrachtet, sondern nach denselben hermeneutischen Regeln ausgelegt werden wie die Heilige Schrift. Durch die prinzipielle Zeichenhaftigkeit aller Dinge bildeten Sprache und Natur prinzipiell ein einheitliches Deutungsfeld: „Es gibt keinen Unterschied zwischen jenen sichtbaren Zeichen, die Gott auf der Oberfläche der Erde gezeigt hat, um uns deren innere Geheimnisse erkennen zu lassen, und den lesbaren Wörtern, die die Bibel oder die Weisen der Antike, die durch ein göttliches Licht erleuchtet worden sind, in ihren Büchern, die die Überlieferung gerettet hat, niedergelegt haben. Die Beziehung zu den Texten ist von gleicher Art wie die Beziehung zu den Dingen; hier wie da nimmt man Zeichen auf.“¹⁶ Die so gegebene Homogenität von Natur und Sprache hatte aber nicht nur zur Folge, dass beide gleichermaßen gelesen werden konnten, sondern sie ermöglichte auch, die Signaturen des Seins aus den Signaturen der Sprache abzulesen.

III. Die Signaturen der Sprache und die Signaturen des Seins: *monstrare* oder *monere*

Eine der ersten jüngeren Untersuchungen, die sich mit dem Zusammenhang von Naturkunde und Monstrositäten beschäftigte, war Jean Céards ‚La Nature et les prodiges‘. Céards Hauptinteresse galt zwar den Berichten über monströse Einzelgeburten im Frankreich des 16. Jahrhunderts, er ging jedoch im einleitenden Teil seiner Arbeit auf die Bedeutung des Terminus *monstrum* und seine Geschichte ein.¹⁷

Nach seiner These hatte der Terminus in der Antike drei verschiedene Bedeutungen: Er bezeichnete Fehler der Natur, von den Göttern gesandte Vorzeichen und außergewöhnliche fremde Völker. So bezeichnete Aristoteles Geburten, bei denen das Kind seinen Eltern nicht ähnelte, als *terata*. Er begriff solche Phänomene als Fehler der Natur, die wie die normalen Geburten den Naturgesetzen unterlagen und sich

15 Bonaventura Sanctus, *Collationes in Hexaemeron*. Das Sechstagerwerk. Lateinisch und Deutsch. Ed. Wilhelm Nyssen. München²1979, 409. „Dies aber ist das Buch der Schrift, das die Gleichnisse (*similitudines*), Eigenschaften und den Sinn der Dinge, die im Buch der Welt geschrieben sind, darstellt.“ Ebd., 410. *Similitudines* wäre m. E. besser mit Ähnlichkeiten zu übersetzen. Vgl. zu Bonaventura und der Natur als Buch Carsten Colpe, *Weltdeutungen im Widerstreit*. Berlin/New York 1999, 160f.

16 Foucault, *Ordnung* (wie Anm. 1), 65.

17 Vgl. Jean Céard, *La Nature et les prodiges*. (Travaux d’Humanisme et Renaissance, Bd. 158.) Genf 1977, 7–12. Zur Auseinandersetzung mit Monstrositäten in den entstehenden Natur- und Humanwissenschaften des 16. bis 18. Jh. vgl. auch Georges Canguilhem, *La monstruosité et le monstrueux*, in: Ders., *La connaissance de la vie*. Paris²1989, 171–184; Michael Hagner, *Vom Naturalienkabinett zur Embryologie. Wandlungen des Monströsen in der Ordnung des Lebens*, in: Ders. (Hrsg.), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*. Göttingen 1995, 73–107.

daher nach Typen klassifizieren ließen.¹⁸ Cicero dagegen betrachtete derartige Geburten als von den Göttern gesandte Vorzeichen, *portenta*, durch die den Menschen Hinweise auf zukünftige Ereignisse gegeben wurden.¹⁹ Plinius schließlich verwendete den Terminus *monstra* in seiner ‚Historia Naturalis‘ sowohl im Sinne einer außergewöhnlichen Geburt, die ein Vorzeichen künftiger Ereignisse sein konnte, als auch im Sinne eines außergewöhnlichen Volkes, dem keine vergleichbare zukunftsweisende Bedeutung zukam.²⁰ Gleiches gilt auch für Solinus und die ‚Cosmographia‘ des Pseudo-Aethicus Ister.²¹

Lateinisch-griechische Wörterbücher des frühen Mittelalters zeigen, dass die lateinischen Begriffe *monstrum*, *portentum*, *prodigium* und *ostentum* die möglichen Übersetzungen des griechischen *teras* waren, wobei sich die lateinischen Begriffe nach ihrer jeweiligen Deutbarkeit voneinander unterschieden. Nonius Marcellus etwa deutete alle vier Begriffe als zeichenhaft und unterschied die Bedeutungen danach, welche Intention die Götter mit ihren Mitteilungen verfolgten: *Monstra* und *ostenta*, so erklärte er, seien direkte Warnungen der Götter, *portenta* wiesen allgemein auf eine drohende Gefahr hin und *prodigia* schließlich seien bedrohliche Ausdrücke ihres Zorns.²² Bei den *monstra* handelte es sich nach dieser Deutung um ein einzelnes Phänomen, das in jedem Fall bedrohlich oder beängstigend war, weil seine Zeichenhaftigkeit als Vorzeichen schrecklicher Ereignisse angesehen wurde.

Dadurch aber, dass der Terminus zunächst als Adjektiv auch auf die ungewöhnlichen Völker Indiens und Afrikas angewandt wurde, wurde er schließlich in einem langen, komplexen Transformationsprozess zur Bezeichnung für diese Völker selbst. Seit dem Frühmittelalter war der Begriff *monstrum* ein fester Teil des exotistischen Vokabulars und fungierte als Signatur für fremde Völker. Zwei Diskurse waren für diesen Transformationsprozess bedeutsam: Zum einen der lexikalisch-etymologische Diskurs, innerhalb dessen der Terminus *monstrum* isoliert in Differentiae und Glossarien erläutert wurde, zum anderen der historiographisch-geographische Diskurs, in dem der Terminus nicht nur auf die von den griechischen Historiographen beschriebenen indischen und afrikanischen Völker, sondern auf alle Völker angewandt wurde, die von den griechisch-römischen kulturellen Normen

18 Vgl. Aristoteles, Über die Teile der Lebewesen. Ed. Wolfgang Kullmann, in: Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 17: Zoologische Schriften II, Tl. 1. Hrsg. v. Hellmut Flashar. Berlin 2007, 4.4,770b sowie Aristoteles, Metaphysik. Griechisch-deutsch. 2 Halbbd. Ed. Horst Seidl/Hermann Bonitz. Hamburg ³1989–1991, VII.7, 1032a.

19 Zu Ciceros Deutung von *portenta*, *prodigia* und *ostenta* vgl. Veit Rosenberger, Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik. (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, Bd. 27.) Wiesbaden 1998, 8.

20 Vgl. Caius Plinius Secundus, Naturalis Historia/Naturkunde. Liber VII/Buch VII: Anthropologie. Lateinisch-deutsch. Ed. Roderich König. Zürich 1975, 18 (zur Bezeichnung von Völkern als monströs) sowie 35f. (zur Beschreibung monströser Einzelgeburten).

21 Vgl. Friedman, Monstrous Races (wie Anm. 5), 117f.

22 Vgl. Friedman, Monstrous Races (wie Anm. 5), 118.

abwichen. Beide Diskurse liefen chronologisch nebeneinander her, wobei der letztere den ersteren nach Friedmans Überzeugung kaum affizierte. Dagegen beeinflusste die erste Bedeutung aber sehr wohl die zweite, denn der Terminus *monstra* denotierte für alle lateinischen Autoren die Zeichenhaftigkeit auch der monströsen Völker. „In the classical period they were usually seen as a disruption of the natural order, boding ill; in the Christian period they were a sign of God’s power over nature and His use of it for didactic ends. In popular and pious literature monsters were, therefore, closely connected with Christian miracles and the marvellous.“²³

Die Verknüpfung mit dem Wunderbaren verhinderte, dass den *monstra* in den mittelalterlichen Deutungen des Terminus – im Gegensatz zu unserem heutigen Alltagsbegriff ‚Monster‘ – eine genuin negative, erschreckende oder beängstigende Qualität zugeschrieben wurde. Augustinus leitete *monstra* von *monstrare* („zeigen“) ab und verwies damit lediglich auf die Zeichenhaftigkeit des Phänomens, nicht jedoch auf eine bedrohliche Qualität:²⁴ *sicut ergo non fuit impossibile deo, quas uoluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid uoluerit, quas instituit, mutare naturas. unde illorum quoque miraculorum multitudo siluescit, quae monstra ostenta, portenta prodigia nuncupantur; quae recolere et commemorare si uelim, huius operis quis erit finis? monstra sane dicta perhibent a monstrando, quod aliquid significando demonstrant, et ostenta ab ostendendo et portenta a portendendo, id est praeostendendo, et prodigia, quod porro dicant, id est futura praedicant.*²⁵

Isidor von Sevilla bezog sich in seinen ‚*Etymologiae sive origines*‘ zwar auf die ältere etymologische Ableitung des Terminus *monstrum* von *monire/monendo* („Vorzeichen“), das in den antiken Etymologien immer als schlimmes Vorzeichen gedeutet worden war, aber wie Augustinus rekurrierte er lediglich *de nomine* auf die Zeichenhaftigkeit, ohne ihr *de facto* eine negative Einschätzung beizulegen. Zwar verwies er darauf, dass sie allesamt Zeichen für zukünftige Geschehnisse seien, aber er betrachtete sie als verschlüsselte Nachrichten Gottes, nicht als Vorboten eines unaufhaltsamen Schicksals: *Vult enim deus interdum ventura significare per aliqua nascentium noxia,*

23 Friedman, *Monstrous Races* (wie Anm. 5), 109.

24 Vgl. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*. Ed. B. Dombart/A. Kalb. (CChr.SL 47/14.) Turnhout 1955, XXI, 8. Vgl. auch Isidori Hispalensis Episcopi *Etymologiarum sive originum*. 2 Bde. Ed. Wallace Martin Lindsay. Oxford 1911, XI, III, 1–5.

25 Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb (wie Anm. 24), XXI, 8. „Wie es also Gott nicht unmöglich war, Naturen so zu bilden, wie es ihm beliebte, ist es ihm ebensowenig unmöglich, die von ihm gebildeten Naturen beliebig umzuwandeln. Daher auch die dichtgesäte Menge von Vorzeichen, die man *monstra*, *ostenta*, *portenta*, *prodigia* nennt (...) *Monstra* heißen sie von *monstrare* zeigen, weil sie etwas durch ein Zeichen anzeigen, *ostenta* von *ostendere* hinweisen, *portenta* von *portendere* ankündigen, also als bevorstehend ankündigen, *prodigia* von *porro dicere* im voraus sagen, also die Zukunft voraussagen.“ Die deutsche Übersetzung folgt der Ausgabe: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. 2 Bde. Ed. Carl Andresen. München 1977/1978, Bd. 2, 295.

*sicut et per somnos et per oracula, qua praemoneat et significet quibusdam vel gentibus vel hominibus futuram cladem; quod plurimis etiam experimentis probatum est.*²⁶

Isidors Versuch, den Terminus *monstrum* zu definieren, ist kennzeichnend für die Vermischung etymologischer, naturkundlicher und theologischer Deutungen, mit denen die monströsen Völker in der Enzyklopädik beschrieben wurden. Der Abschnitt über die *monstra* erscheint im elften Buch ‚De homine et partibus eius‘ und ist mit ‚De portentis‘ betitelt. Isidor erläutert dort, dass *portentum* gegen die Natur zu verstoßen scheine, was aber nicht zutreffe, denn alles entspringe der Allmacht Gottes: *Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. Vnde et ipsi gentiles Deum modo Naturam, modo Deum appellant. Portentum ergo non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura.*²⁷

Wie Aristoteles vertrat Isidor die Auffassung, dass die *monstra* nicht gegen die Natur, sondern nur gegen den üblichen Lauf der Natur verstießen. Während Aristoteles damit aber nur die allgemeine Gültigkeit der Naturgesetze auch für Ausnahmefälle behauptete, setzte Isidor den Willen Gottes zur Begründung der Ausnahme ein.

Anschließend beschrieb er, welche Phänomene als monströs bezeichnet wurden: Monströs seien Abweichungen von der natürlichen Größe des Menschen und seiner Glieder sowie fehlende oder vervielfachte Gliedmaßen, die Vermischung von Tier- und Menschenkörpern oder die Vermischung der beiden Geschlechter, sowohl der Form als auch dem Verhalten nach. Diese naturkundlich-physiologischen Beschreibungen bezogen sich zunächst auf Einzelwesen und erst im Anschluss an diese Definitionen der Monstrosität verknüpfte Isidor sie mittels eines Analogieschlusses mit den monströsen Völkern: *Sicut autem in singulis gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humanum quaedam monstra sunt gentium, ut Gigantes, Cynocephali, et cetera.*²⁸

26 Isidori Etymologiarum. Ed. Lindsay (wie Anm. 24), XI, III, 4. „Denn Gott will gelegentlich das Kommende anzeigen durch einige Schäden an Neugeborenen, wie auch durch den Schlaf und durch Orakel, wodurch er einigen Völkern oder Menschen künftige Unglücksfälle voraussagt und bezeichnet. Dies ist durch viele Versuche geprüft worden.“ Deutsche Übersetzung: Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Möller. Wiesbaden 2008, XI, III, 4, 441.

27 Isidori Etymologiarum. Ed. Lindsay (wie Anm. 24), XI, III, 1–2. „Missgeburten sind das, sagt Varro, was gegen die Natur geboren zu sein scheint. Sie sind aber nicht gegen die Natur, weil sie nach göttlichem Willen entstehen, weil der Wille des Schöpfers und die von diesem erschaffenen Dinge die Natur sind. Daher nennen selbst die Heiden Gott einmal Natur und einmal Gott. Eine Missgeburt geschieht daher nicht gegen die Natur, sondern gegen das, was die uns bekannte Natur ist.“ Deutsche Übersetzung: Die Enzyklopädie. Ed. Möller (wie Anm. 26), XI, III, 1–2, 441.

28 Isidori Etymologiarum. Ed. Lindsay (wie Anm. 24), XI, III, 12. „Wie es aber bei den einzelnen Völkern Monster unter den Menschen gibt, so gibt es im ganzen Menschengeschlecht Monster unter den Völkern, wie die Giganten (*gigantes*), Hundsköpfe (*cynocephali*), Kyklopen (*cyclopes*) und andere.“ Die Enzyklopädie. Ed. Möller (wie Anm. 26), XI, III, 12.

Bei seiner anschließenden Auflistung der monströsen Völker, die sich weitgehend an Plinius und Solinus orientierte, war von einer zukunftsweisenden Bedeutung dieser Völker oder gar ihrer Auslegung jedoch keine Rede mehr.²⁹ Isidor übernahm die Beschreibungen hier lediglich so, wie sie in der antiken historiographisch-geographischen Literatur überliefert waren, ohne die Verbindung zwischen dem lexikalisch-etymologischen und dem historiographisch-geographischen Diskurs selbst weiter zu vertiefen.

Im historiographisch-chorographischen Diskurs wurden die monströsen Völker erstmals durch den griechischen Arzt Ktesias im fünften Jahrhundert v. Chr. in Indien verortet. Ktesias beschrieb in seiner nur in Auszügen in anderen Werken überlieferten ‚Indika‘ eine Reihe monströser Völker. Auch Herodot beschrieb in seinen ‚Historien‘, die sich vornehmlich mit den Perserkriegen befassten, eine Vielzahl merkwürdiger Völker, die mit dem Perserreich in Berührung kamen bzw. hinter seinen Grenzen vermutet wurden. Im vierten Jahrhundert wurden die indischen Völker dann erneut bei Megasthenes beschrieben, der jedoch weniger an wundersamen Erscheinungen als an den Sitten der Völker interessiert war. Die Werke von Ktesias und Megasthenes gehörten zu jener Form der Paradoxographie, deren rhetorisch überhöhte Beschreibungen von Menschen und Wundern in anderen Ländern einen Subdiskurs der griechischen Historiographie bildeten. Daneben hatte der angeblich von Alexander dem Großen an Aristoteles gesandte Brief über die Wunder Indiens, in dem ebenfalls monströse Völker beschrieben wurden, erhebliche Verbreitung.

In der Beschreibung der indischen Völker lassen sich zwei Hauptmerkmale unterscheiden: pathographische und ethnographische Merkmale. Bei den pathographischen Merkmalen wurden, ausgehend vom Erscheinungsbild des Europäers, abweichende Größe, wie Riesenhaftigkeit oder Zwergenwuchs, Hautfarbe und Doppelgeschlechtlichkeit als monströs beschrieben; daneben traten Verkehrungen bzw. Deformationen einzelner Körperteile oder die Vermischung von Mensch- und Tierkörpern. Mit den ethnographischen Merkmalen dagegen wurden andere Gebräuche und soziale Organisationsformen, wie etwa der Genuss ungekochten Fleisches und Kannibalismus, die Allgemeinheit der Frauen oder die Vertauschung der Geschlechterrollen erfasst. In den griechisch-römischen Beschreibungen anderer Kulturen bildeten neben der Sprache die Kultur und die physische Erscheinung die Norm, nach der andere Völker beurteilt wurden.³⁰ Insbesondere Ernährungsgewohnheiten spielten eine entscheidende Rolle bei

29 Vgl. Isidori Etymologiarum. Ed. Lindsay (wie Anm. 24), XI, III, 13–27.

30 Edith Hall hat darauf hingewiesen, dass die griechische Beschreibung anderer Kulturen als *barbaroi*, d. h. die Begründung kultureller Differenzen aufgrund sprachlicher Unterschiede, nicht zuletzt durch die Verstreuung der griechischen Stadtstaaten und Siedlungen begründet werde, die es den Griechen aufgrund ihrer innerkulturellen Differenzen in der Lebensführung, der politischen Ordnungen und der Kulte unmöglich gemacht habe, eines dieser Kriterien zur interkulturellen Leitdifferenz zu erheben. Als Vergleich verweist sie darauf, daß die Chinesen andere Kulturen als Nomaden bezeichneten und damit die kulturelle Leitdifferenz auf die Lebensführung

der Beschreibung fremder Völker und begründeten vielfach auch den Namen, den man ihnen gab, wie etwa bei den *Ichthyophagi* („Fischessern“), den *Astomi* („Apfel- riechern“) und den *Anthropophagi* („Menschenessern“).³¹ Ein weiteres Kennzeichen kultureller Grenzziehung waren die sozialen Organisationsformen, nach denen die Fremden lebten. Dabei waren sowohl die Herrschafts- als auch die Lebensformen der Fremden, wie die Gegenüberstellung von Nomadenleben und städtischer Kultur, von entscheidender Bedeutung: Monströse Völker hausten häufig in Bergen, Höhlen, Wüsten und Wäldern. Weitere Kennzeichen interkultureller Grenzziehung waren Nacktheit oder die Bekleidung mit rohen Fellen, aber auch die Verwendung primitiver Waffen wie Keulen. Beide Elemente konnten als Kennzeichen mangelnder oder fehlender Beherrschung der *artes* gedeutet werden und das Fehlen von Vernunft und Geschicklichkeit symbolisieren. Sie konnten aber auch als Zeichen einer einfachen Lebensführung und besonderer Demut beschrieben werden.³²

Nach Friedmans These waren die monströsen Völker der antiken Beschreibungen sowohl durch ihr Aussehen und ihre Gewohnheiten als auch durch ihre Lokalisierung „creatures of the extreme“. Das Extreme aber habe den Griechen als Laster gegolten, während die Mitte die Tugend repräsentierte. „The Greek and Romans imagined themselves to be at the center of the civilized world and believed that their way of live constituted a standard by which all things far from the center were judged. The farther from the center, the more extreme a thing was, and therefore the more a ‚vice‘ it was.“³³

Demgegenüber hat Wilfried Nippel die These vertreten, dass die Völkerbeschreibung bei Herodot wie bei den meisten griechischen Historiographen bemerkenswert wert- neutral gewesen sei und er den Kulturvergleich nur in Ausnahmefällen normativ gewen- det habe. „Die Erkenntnis der Relativität von Recht und Sitte, die bei den unterschied- lichen Völkern extrem unterschiedliche Ausprägungen erfahren, verbindet sich mit dem Respekt für Regeln, die für die jeweilige Gesellschaft unverzichtbar sind, ihre je eigene Lebensordnung und Kultur ausmachen.“³⁴

Das gilt auch für Caius Plinius Secundus, der im sechsten und siebten Band seiner siebenunddreißigbändigen ‚*Historia Naturalis*‘ in den Büchern ‚*Geographie*‘ und ‚*Anthropologie*‘ aus den Werken von Ktesias und Megasthenes die Beschreibung der monströsen Völker übernahm und sie gemäß der griechischen Tradition im Norden und Nordosten der Ökumene, vor allem aber in Indien und Äthiopien verortete. Plinius ver- zichtete ausdrücklich auf eine Beurteilung der monströsen Völker und konstatierte

gründeten, während die Hebräer zwischen sich und den Ungläubigen unterschieden. Vgl. *Edith Hall, Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy.* Oxford 1989, 4f.

31 Vgl. *Friedman*, *Monstrous Races* (wie Anm. 5), 27.

32 Vgl. *Münkler/Röcke*, *Ordo-Gedanke* (wie Anm. 8), 750–758.

33 *Friedman*, *Monstrous Races* (wie Anm. 5), 35.

34 *Wilfried Nippel*, *Ethnographie und Anthropologie bei Herodot*, in: Ders., *Griechen, Barbaren und ‚Wilde‘*. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt a. M. 1990, 14.

lediglich, dass die meisten von ihnen in Indien oder Äthiopien lebten: *Praecipue India Aethiopiaque tractus miraculis scatent*.³⁵ Bei Plinius finden sich *Cyclophen*, *Sciapoden* („Schattenfüßler“), *Panotii* („Großbohrige“), *Struthopoden* („Sperlingsfüßler“) etc., *monstra* also, die sich in erster Linie durch Deformationen des Körpers auszeichneten, aber auch *Athropophagi* („Menschenfresser“), *Garamantes* (sie gründen keine Familie) *Ichthyophagi* („Fischesser“), *Gymnosophisten* etc., deren Monstrosität aus ihren Lebensgewohnheiten resultierte.³⁶ Plinius machte sich in erster Linie um die Vermehrung und Ausbreitung der monströsen Völker verdient. Den in seinen griechischen Quellen überlieferten Völkern fügte er eine Vielzahl weiterer Völker hinzu und dehnte ihren geographischen Raum enorm aus.³⁷ Von den neun oder zehn bei Ktesias und Megasthenes erwähnten monströsen Völkern vermehrte sich bei Plinius und anderen lateinischen Quellen deren Zahl um ein Vielfaches. In erster Linie erweiterte sich die Liste durch das, was Friedman als kreatives Mißverständnis ihres Namens bezeichnet hat. Plinius etwa sprach von den *Sciopoden* in Übertragung des griechischen Wortes als *Monocoli* („Einbeinige“), aber dies wurde dann zu *Monoculi* (Einäugige) verschrieben, und damit trat ein neues Volk neben jene einäugigen Wesen, die im klassischen Zeitalter Zyklopen genannt wurden.³⁸

Für Plinius erklärte sich die Existenz monströser Völker aus der Macht der Natur: *Haec atque talia ex hominum genere ludibria sibi, nobis miracula ingeniosa fecit natura*.³⁹ Von daher wandte er sich auch gegen Versuche, die Erscheinung der Monster in irgendeiner Form beurteilen oder ihre Existenz in Zweifel ziehen zu wollen: *Quis enim Aethiopas ante quam cerner credidit? aut quid non miraculo est, cum primum in notitiam venit? quam multa fieri non posse prius quam sunt facta iudicantur? naturae vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo*.⁴⁰

35 Plinius Secundus, *Historia Naturalis*. Ed. König (wie Anm. 20), 24.

36 Für eine vollständige Liste der bei Plinius und in der mittelalterlichen Tradition beschriebenen Monster vgl. Friedman, *Monstrous Races* (wie Anm. 5), 9ff.; Jean-Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*. Paris 1980, 120–172; Claude Lecouteux, *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen Age*, in: Ders., *Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, Bd. 2. (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 330, II.) Göppingen 1982, 5–164.

37 Teilweise entstand diese Völkervermehrung bei Plinius durch die unterschiedlichen Schreibweisen der Völkernamen in der Vielzahl der von ihm benutzten Quellen. Aus unterschiedlichen Schreibweisen von Völkernamen wurden so unterschiedliche Völker. Vgl. Klaus E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung. Von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen*, 2 Bde. (Studien zur Kulturkunde, Bde. 29 und 52.) Wiesbaden 1972/1980, hier Bd. 2, 140.

38 Vgl. Müller, *Geschichte* (wie Anm. 37), Bd. 2, 23.

39 Plinius Secundus, *Historia Naturalis*. Ed. König (wie Anm. 20), 32. „Dies und Ähnliches erschuf nur aus dem Menschengeschlechte die erfinderische Natur, sich zum Spiel, uns aber zum Wunder.“

40 Plinius Secundus, *Historia Naturalis*. Ed. König (wie Anm. 20), 16. „Denn wer hat wohl an Äthiopier geglaubt, bevor er sie gesehen hat? Wie vieles wird als unmöglich beurteilt, bevor es

Frei von jeder Wertung übernahm um die Mitte des dritten Jahrhunderts Caius Julius Solinus die Beschreibung der monströsen Völker in seine ‚Collectanea rerum memorabilium‘, die im Mittelalter unter den Titeln ‚Polyhistor‘ oder ‚De mirabilibus mundi‘ bekannt waren. Solinus, dessen Hauptquellen Plinius und die ‚De situ orbis‘ des Pomponius Mela waren, kam es vor allem auf das Sensationelle an, das er als *fermentum cognitionis* betrachtete, und noch deutlicher als bei Plinius trat bei ihm jede Erklärung der Monster in den Hintergrund.⁴¹ Bei Solinus, im Kern aber bereits bei Plinius, zählten nur noch die wundersamen Erscheinungen und Gewohnheiten, eine Begründung für ihre Existenz lieferte das Spiel der mächtigen Natur, das zu verstehen das menschliche Wissen überstieg. Plinius und in seiner Nachfolge Solinus bemühten sich in ihren kompilatorischen Werken vor allem um eine möglichst vollständige Auflistung der bekannten Monster, die dem enzyklopädischen Anspruch ihrer Werke entsprach, die Welt aufzuschreiben. Insbesondere über die Werke des Plinius und stärker noch des Solinus fanden die *monstra* Eingang ins christliche Mittelalter.⁴²

Auch bei ihm vermischten sich in der Beschreibung der monströsen Völker pathographische und ethnographische Merkmale. In den pathographischen Merkmalen wurden, ähnlich wie in den Naturkunden, abweichende Größe, wie Riesenhaftigkeit oder Zwergenwuchs, andere Hautfarben, Deformationen des Körpers, die Vermischung von Menschen- und Tierkörpern oder Doppelgeschlechtlichkeit erfasst. Die ethnographischen Merkmale umfassten soziale Organisationsformen und Gebräuche, wie etwa die Vertauschung der Geschlechterrollen, Allgemeinheit der Frauen, den ausschließlichen Genuss bestimmter Speisen wie rohes Fleisch und Kannibalismus. Diese Vermischung blieb auch dort ein fester Bestandteil der Beschreibung monströser Völker, wo sie wie in den Enzyklopädien und Naturkunden in taxonomischen Listen präsentiert wurden. Die Ordnung des Körpers und die Ordnung des Sozialen lagen damit auf einer Ebene, ohne dass das eine oder das andere einer beurteilenden Einordnung unterzogen wurde.⁴³ Vielmehr wurde gerade bei den Ordnungen des Sozialen häufig auf die Eigenperspektive der *monstra* verwiesen, von denen es hieß, dass sie ihre eigene soziale Ordnung, ihre Sitten und Gebräuche für ebenso selbstverständlich wie legitim hielten.⁴⁴ Solche Selbsteinschätzungen wurden in der Enzyklopädik angeführt, aber sie wurden ebenso wenig kommentiert wie die merkwürdigen Deformationen der Körper. Die

wirklich geschehen ist? Die Macht und Hoheit der Natur aber ist in allen Stücken unglaublich, wenn man sie nur in ihren Teilen und nicht in ihrer Gesamtheit im Geiste erfasst. Um hier nicht die Pfauen, die Flecken der Tiger und Panther zu erwähnen: leicht ist gesagt, jedoch bei richtiger Würdigung unermesslich, dass unter den Völkern so viele Sprachen, so viele Mundarten und so verschiedene Ausdrucksweisen vorkommen, dass einem Fremden ein Ausländer fast nicht wie ein Mensch erscheint!“

41 Vgl. Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*. Ed. Theodor Mommsen. Berlin 1895, 17,2 sowie 30,6; 32,4 und 52,22.

42 Vgl. Müller, *Geschichte* (wie Anm. 37), Bd. 2, 181.

43 Vgl. Münkler/Röcke, *Ordo-Gedanke* (wie Anm. 8), 722–730.

44 Siehe dazu etwa das nachfolgende Beispiel bei Konrad von Megenberg.

monströsen Völker wurden nach dem Prinzip der Reihung aufgelistet, in kurzen Abschnitten nach ihren physischen oder sozialen Eigenheiten beschrieben, aber keiner Bewertung unterzogen. Corrado Bologna hat im Zusammenhang mit dem Prinzip der bloßen Auflistung der monströsen Völker in der enzyklopädischen Literatur und den reinen Verzeichnissen des Monströsen wie in dem von ihm herausgegebenen ‚Liber monstorum de diversis generibus‘ die These vertreten, dass bereits das bloße Auf- und Beschreiben des Monströsen eine Form seiner Bändigung und Integration gewesen sei: „Mettere i Mostri ‚all’ interno‘, cioè entro un Libro, significa ‚internarli‘.“⁴⁵ Dieses Verfahren lässt sich auch an den großformatigen *mappae mundi* beobachten, auf denen die monströsen Völker am Rand der Ökumene, größtenteils aufgereiht in kleinen Kästchen, präsentiert wurden.⁴⁶ Wie sehr sich hierbei Sprache und räumliche Verortung überschneiden, zeigt sich daran, dass ihre Anordnung auf dem Kartenbild der Reihenfolge ihrer Aufzählung in Isidors ‚Etymologiae‘ folgte.⁴⁷

In den Naturkunden und Enzyklopädien hielt sich die Vermischung von ethnographischen und pathographischen Elementen bis weit in das Spätmittelalter und darüber hinaus, wie etwa das Beispiel aus Konrads von Megenberg um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenem ‚puoch von den naturleichen dingen‘⁴⁸ verdeutlicht: *Ez wonend gar wunderleich lãvt enhalb des fliezenden wazzers, daz Gangen haizt, die gend willicliech in ain fevr durch die lieb, die fi habent zû dem künftigen leben. Ez*

45 Corrado Bologna, L’ordine delle stupefazioni, in: Liber monstorum de diversis generibus/Libro delle mirabili difformità. Ed. Corrado Bologna. Mailand 1977, 21.

46 Die beiden größten mittelalterlichen *mappae mundi*, die Weltkarte von Hereford und die Ebstorfer Weltkarte, liegen seit einiger Zeit in vorzüglichen Editionen vor, auf denen die Bildsignaturen der monströsen Völker mit den sie begleitenden Textsignaturen und ihre Anordnung auf der jeweiligen Karte in hervorragenden Abbildungen nachvollzogen werden können. Zur *mappa mundi* von Hereford vgl. Scott D. Westrem (Hrsg.), The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary. Turnhout 2001. Vgl. dazu auch: P. D. A. Harvey (Hrsg.), The Hereford World Map. Medieval World Maps and Their Context. London 2006. Zur Ebstorfer Weltkarte vgl. Hartmut Kugler (Hrsg.), Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden, Bd. 1: Atlas, Bd. 2: Untersuchungen und Kommentar. Berlin 2006.

47 Vgl. Marina Münkler, Experiencing Strangeness: Monstrous Races on the Edge of the Earth as Depicted on Medieval Maps, in: The Medieval History Journal 5, 2002, 195–222; Marina Münkler, Monstra und *mappae mundi*: die monströsen Völker des Erdrands auf mittelalterlichen Weltkarten, in: Jürg Glauser/Christian Kiening (Hrsg.), Text – Bild – Karte. Kartographien der Vormoderne. (Rombach Litterae, Bd. 105.) Freiburg 2007, 149–173.

48 Konrad von Megenberg beklagte in seinem ‚puoch von den naturleichen dingen‘ allerdings, dass seine Quelle, Thomas’ von Cantimprés ‚De natura rerum‘ die Wundervölker *an alle ordenung* aufliste: Konrad von Megenberg, Das ‚Buch der Natur‘. Bd. 2: Kritischer Text nach den Handschriften. Ed. Robert Luff/Georg Steer. Tübingen 2003, 525. Vgl. dazu ausführlich Marina Münkler, Die monstra in Konrads von Megenberg Buch der Natur, in: Claudia Märkl/Gisela Drossbach/Martin Kintzinger (Hrsg.), Konrad von Megenberg (1309–1374) und sein Werk. Das Wissen der Zeit. (ZBLG, Reihe B, Beiheft 31.) München 2006, 229–250. Vgl. im selben Band auch den Beitrag von Herfried Vögel, Zur anthropozentrischen Konzeption des Buchs der Natur Konrads von Megenberg, 251–269.

fint auch lăut, die vater vnd mûter tótent in dem alter und beraitent ir fleisch zû ainer wirtschafft vnd ezzent daz mit irn frevnden vnd achtent daz fur ain heiligs gutz werk, vnd wer daz mit in niht tût, den brüfent si ain vngôtlichen menschen. Ez fint auch grozz lăut sam die risen, die gar leiht vber ainn elephant springent, daz doch gar ain grozz tir ist. Ez fint auch clainev menschel, di niht vil lenger fint wan ainer davm ellen lanch. Ez fint auh weip, di geperent ains mals gro frůht, vnd wenn die fruht lang lebet, so wirt ir har swarz in dem alter. (...) Ander levt sint, die ezzend roh visch und trinkent daz gefalzen mer wazzer. (...) Ez fint auch lăut, die habent die versen an den fvezen her für gechert. Jeronimus, der heylig lerer sagt von den levten, die haizzt er cynocephalos, die habent hvnds haupt vnd scharpf crumm negel an den gelidern vnd sint rauch [behaart] an dem leib vnd redent nicht, si pellent sam di hvnd. (...) Levt fint, die habent nevr ainn fûz vnd lavffent gar snell, und der fvz ist so prait, daz er in grozzen schaten gibt gegen der sunnen, und rvent si vnder irm fûz reht sam vnder aim obdach.⁴⁹

IV. Fremdheit und Transzendenz

Wie aus den angeführten Beispielen bereits deutlich geworden sein dürfte, wurden die monströsen Völker zunächst in historiographisch-chorographischen, enzyklopädischen und naturkundlichen Diskursen verhandelt, Diskursen also, denen man weder Sensationsgier noch den Wunsch nach Unterhaltsamkeit oder Fabulosität unterstellen kann. Anspruch all dieser Diskurse war vielmehr, die Welt als Erfahrungsraum und/oder als Schöpfung genau zu beschreiben. Wenn die monströsen Völker des Erdrandes daher als Element einer realistischen Weltbeschreibung und damit als eine Form der Auseinandersetzung mit dem Fremden angesehen werden können, erhebt sich die Frage, welche Form der Fremdheit ihnen zukommt. Um dieses Problem näher zu bestimmen,

49 Konrad, Buch der Natur. Ed. Luff/Steer (wie Anm. 48), 525. „Es wohnen gar wundersame Leute jenseits des fließenden Gewässers, das Ganges heißt, die gehen willentlich in ein Feuer um der Liebe willen, die sie zu dem künftigen Leben haben. Es gibt auch Leute, die Vater und Mutter töten, wenn sie alt sind, und ihr Fleisch für eine Bewirtung zubereiten und es mit ihren Freunden essen. Und das halten sie für ein heiliges gutes Werk und wer das nicht tut, den betrachten sie als einen gottlosen Menschen. Es gibt auch Leute, die so groß wie Riesen sind, die ganz leicht über einen Elefanten springen, der doch ein sehr großes Tier ist. Es gibt auch kleine Menschen, die nicht viel länger als eine Elle [Daumenelle; Maß vom Ellbogen bis zur Daumenspitze] lang sind. Es gibt auch Frauen, die gebären einmal grauhaarige Nachkommen. Und wenn die Nachkommen lang leben, dann wird ihr Haar im Alter schwarz. (...) Andere Leute gibt es, die rohen Fisch essen und das salzige Meerwasser trinken. (...) Es gibt auch Leute, die haben die Fersen an den Füßen nach vorne gedreht. Hieronymus, der heilige Lehrer, sagt von den Leuten, die er *cynocephalos* nennt, dass sie Hundsköpfe haben, scharfe krumme Nägel an den Gliedmaßen haben und behaart sind und nicht sprechen, sondern bellen wie die Hunde. (...) Es gibt Leute, die nur einen Fuß haben und sehr schnell laufen können. Und der Fuß ist so breit, dass er ihnen in der Sonne großen Schatten gibt [wenn sie sich auf den Rücken legen und ihn nach oben strecken], und sie ruhen unter ihrem Fuß wie unter einem Dach.“ (Übersetzung Marina Münkler)

will ich im Folgenden zunächst dem Begriff des Fremden und seiner Verwendung in der jüngeren Fremdeheitsforschung kurz nachgehen.

Nach allgemeiner Überzeugung der jüngeren Fremdeforschung hat Fremdheit primär einen räumlichen Aspekt: alles, was außerhalb der Eigensphäre einer Gruppe liegt, wird demnach als fremd begriffen.⁵⁰ Wortgeschichtlich wird die Bedeutung von ‚fremd‘ als ‚außerhalb‘ mit ihrer spezifischen Mischung von Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit im lateinischen *extraneus* und seinen Ableitungen in den romanischen Sprachen besonders deutlich: *extraneus* bezeichnete im Gegensatz zu *domesticus* zunächst das, was außerhalb des eigenen Hauses, des eigenen Herrschaftsbereichs oder des eigenen Staates angesiedelt und ihm daher nicht zugehörig war. Als territoriale Bestimmung war *extraneus* von daher aber extrem weit fassbar und konnte ebenso nahe wie ferne Räume bezeichnen. *Extraneus* war alles und jeder, das oder der *exterus*, also außerhalb, und daher nicht zugehörig war. Im Komparativ *exterior* und dem Superlativ *extremus* steigerte sich die Bestimmung von ‚außerhalb‘ zu ‚äußerst‘, d. h. zu ‚fern‘ und wurde damit zu einer relationalen Ortsbestimmung, die gegenüber der Frage von Zugehörigkeit relativ indifferent war. Die Fremde war nach diesem Begriff ein entfernter und daher unvertrauter Raum. Diese Konnotationsbreite zeichnet auch das deutsche Adjektiv ‚fremd‘ aus, was sich sowohl an den unterschiedlichen Genera seiner Substantivierung, nämlich der ‚Fremde‘, die ‚Fremde‘ und das ‚Fremde‘ als auch an den Ableitungen ‚fremdartig‘ und ‚befremdlich‘ zeigt.⁵¹ Damit konnotieren das Adjektiv *extraneus* und seine Ableitungen in den romanischen Sprachen sowie das deutsche Adjektiv ‚fremd‘ sowohl die Bedeutung von ‚nicht-zugehörig‘ als auch von ‚fern‘ und ‚unvertraut‘. Gleichzeitig kann Unvertrautheit die Wahrnehmung von Zugehörigkeit stark beeinflussen. Je ferner und unvertrauter die Fremde ist, desto größer erscheint der Raum des Zugehörigen. Als unvertrauter Raum zeichnet sich die Fremde in der Regel deshalb dadurch aus, dass sich in ihr das Fremde versammelt. Aus der geographischen Distanz resultiert die kulturelle Fremdheit – von daher ist das Fremde der Ausdruck kultureller Unvertrautheit.

Fasst man das bisher gesagte zusammen, so ergibt sich, dass die räumliche Dimension des Adjektivs ‚fremd‘ einerseits als sozio-politische Bestimmung, andererseits aber auch lebensweltlich definiert werden kann, wobei das ‚Fremde‘ dann das ‚Unvertraute‘ bezeichnet. Beide Dimensionen können sowohl unabhängig voneinander als auch vermischt auftreten. Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit unterscheiden sich dadurch,

50 Vgl. Ortfried Schöffter, Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, in: Ders. (Hrsg.), Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen 1991, 11–44, hier 14; vgl. Herfried Münkler (Hrsg.), Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe ‚Die Herausforderung durch das Fremde‘ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.) Berlin 1997, hierin bes. Justin Stagl, Grade der Fremdheit, in: ebd., 85–114, hier 88f.

51 Zur Konnotationsbreite des ahd./mhd. *framadi/vremede* vgl. Ursula Beul, Fremd. Eine semantische Studie. Berlin 1968.

dass Nichtzugehörigkeit binär strukturiert und eindeutig zu sein scheint, während Unvertrautheit sehr unterschiedliche Stufen einnehmen kann.

Die räumliche und die deskriptive Bestimmung des Fremden trennen also nicht unterschiedslos zwischen innen und außen, nah und fern. Vielmehr ist die Kategorie der Fremdheit in sich heterogen und muss nach ‚Graden‘ der Fremdheit ausdifferenziert werden.⁵² Dafür gibt es in der jüngeren Forschung mehrere Ansätze, die das Fremde in der Regel nach einem dreigliedrigen Schema unterteilen. So unterscheidet Bernhard Waldenfels zwischen ‚alltäglicher‘, ‚struktureller‘ und ‚radikaler‘ Fremdheit, nach der sich die „Zugänglichkeit des Unzugänglichen“ differenziert.⁵³ Unter alltäglicher Fremdheit versteht Waldenfels jene Form der persönlichen Unvertrautheit innerhalb der eigenen Lebenswelt, mit der jeder alltäglich konfrontiert wird, wenn ihm andere persönlich unbekannt, aber durch ihre jeweilige Rolle so weit vertraut sind, dass er den Umgang mit ihnen gesellschaftlich zu handhaben vermag oder die jeweilige Rolle selbst übernehmen könnte. Um ‚strukturelle Fremdheit‘ handelt es sich dagegen dann, wenn die Verständigung über vertraute Rollenschemata nicht mehr möglich ist, weil sowohl die Sprache als auch die Mimik oder Gestik des Fremden unverständlich werden. Strukturelle Fremdheit bezeichnet damit das, was außerhalb einer bestimmten Ordnung liegt.⁵⁴ Radikale Fremdheit ist dann gegeben, wenn nicht nur die Verständigungsfähigkeit, sondern die Orientierungsfähigkeit überhaupt schwindet. Sie bezeichnet die Erfahrung dessen, was außerhalb jeder Ordnung liegt und zwar kulturell gedeutet, nicht aber bewältigt werden kann.

Diesem Ternar der Fremderfahrung entspricht weitgehend die von Justin Stagl im Anschluss an Alfred Schütz und Thomas Luckmann geprägte Differenzierung zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen.⁵⁵ Fremdes findet sich nach Stagl schon im Integrationsfeld der Personalsphäre, wofür er den Begriff der kleinen Transzendenzen verwendet.⁵⁶ Mehr noch ist die Gruppensphäre von Fremdem durchsetzt und

52 Vgl. Stagl, Grade (wie Anm. 50), 86.

53 Vgl. Bernhard Waldenfels, Das Eigene und das Fremde, in: DZPh 43, 1995, 611–620; Bernhard Waldenfels, Phänomenologie des Eigenen und des Fremden, in: Münkler, Furcht (wie Anm. 50), 65–83, hier 72f.

54 Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als bezeichne Waldenfels mit dem, was „außerhalb einer anderen Ordnung“ liegt, die Begegnung mit anderen Kulturen. In dieser Weise deuten etwa Herfried Münkler und Bernd Ladwig den Begriff der strukturellen Fremdheit, wenn sie ihn mit kultureller Fremdheit gleichsetzen. Vgl. Herfried Münkler/Bernd Ladwig, Dimensionen der Fremdheit, in: Münkler, Furcht (wie Anm. 50), 11–44, hier 30. Für Waldenfels bezeichnet interkulturelle Fremdheit jedoch nur eine mögliche Form der strukturellen Fremdheit, insofern er Kulturen als eine Form bestimmter Ordnungen begreift. Der Begriff der Ordnung kann bei Waldenfels sehr unterschiedliche Gegenstände bezeichnen, die von Lebenswelten über Kulturen bis zu Diskursen reichen. Vgl. Bernhard Waldenfels, Der Stachel des Fremden. Frankfurt a. M. 2019, 59f.

55 Vgl. Stagl, Grade (wie Anm. 50), 97–99; Alfred Schütz/Thomas Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1984, hier Bd. 2, 139–147.

56 Vgl. Schütz/Luckmann, Strukturen (wie Anm. 55), Bd. 2, 147–151.

bedrängt. Denn sie enthält die mittleren Transendenzen, die das bezeichnen, was sich dem üblichen Verständnis der Gruppe entzieht, weil es außerhalb ihres lebensweltlichen Horizonts liegt, durch die Erfahrung Einzelner aber angeeignet werden kann. Große Transendenzen bilden demgegenüber die Konfrontationen mit anderen Wirklichkeiten, die nicht mehr in den Bereich der normalen Erfahrung integrierbar sind.⁵⁷

Entscheidend für die Bearbeitung von Fremderfahrungen sind aber die Diskurse, innerhalb derer fremde Kulturen beschrieben und verhandelt werden, denn je nach der diskursiven Verfasstheit der Fremdbeschreibung können kulturelle Grenzziehungen sehr unterschiedliche Funktionen erfüllen und völlig gegensätzliche Bewertungen begründen. Dieser letzte Punkt lässt sich weiter ausführen, wenn man versucht, die möglichen Reflexionsformen kultureller Abgrenzung in einer un abgeschlossenen Systematik von Diskursen zu ordnen. Für die Neuzeit hat Jürgen Osterhammel idealtypisch fünf Weisen des Sprechens über andere Kulturen unterschieden: Als erste Form bezeichnet er den ‚ethnographischen Diskurs‘, der kulturelle Grenzen dort zieht, wo Zivilisationen sich durch ihre „customs and manners“ in ihrer alltäglichen Lebensführung und öffentlichen Zurschaustellung unterscheiden. Zu den Leitdifferenzen dieses Diskurses gehören Fragen nach Nahrung, Kleidung und Wohnung, nach Sexualverhalten und Verwandtschaftsbeziehungen, nach der Stellung von Frauen in der Gesellschaft, der Erziehung der Kinder, nach Formen der Abhängigkeit (besonders der Sklaverei), nach Begräbnisriten, Strafjustiz und der Unterscheidung von sozialen Rängen.⁵⁸ Als zweite Form unterscheidet er den ‚theologischen Diskurs‘ über das Fremde, der fremde Kulturen nach ihrer Religiosität einordnet und in seinen Grundfiguren aus der mittelalterlichen Abwehr der islamischen Herausforderung entstand, aber nicht unbedingt ein schroffer Abgrenzungsdiskurs sein muss. Der ‚juristisch-politische Diskurs‘ als die dritte Form drehte sich dagegen in der Regel um die Frage, ob die Bewohner außereuropäischer Länder vollwertige Rechtssubjekte waren, ob sie gültige Rechtstitel an ihrem Grund und Boden hielten und ob bei ihnen Herrschaft legitim ausgeübt wurde. Diskurse dieser Art waren daher zumeist apologetisch im Hinblick auf eine Expansion der eigenen Kultur. Als vierte Diskursformation beschreibt Osterhammel den ‚historischen Diskurs‘, der überall dort geführt werde, wo Entwicklungsmodelle die Betrachtung fremder Kulturen strukturieren. Als fünfte Form bezeichnet Osterhammel schließlich den ‚biologisch-rassischen Diskurs‘, der über kulturelle Abgrenzungen hinausgehe, weil er Unterschiede postuliere, die kulturellen Einwirkungen entzogen seien. Diese fünf Diskurse bilden nach Osterhammel das Grundrepertoire der Reflexionsformen kultureller Abgrenzungen, von denen sich mehrere jedoch in einem Text zusammenfinden können.⁵⁹

57 *Stagl*, Grade (wie Anm. 50), 99.

58 Vgl. *Jürgen Osterhammel*, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, in: *Saeculum* 46, 1995, 101–138, hier 132f.

59 Osterhammel geht für die Neuzeit jedoch von einer epochalen Dominanz einzelner Diskurse aus: juristisch-politische im 16./17. Jahrhundert, ethnographische und historische im 18. und frühen

Für das Mittelalter muss man freilich von einer anderen diskursiven Formation ausgehen: historische Diskurse, im Sinne von entwicklungslogischen Diskursen, gab es ebenso wenig wie biologisch-rassische Diskurse. Zentral war dagegen der theologische Diskurs, der als Metadiskurs den naturkundlichen und den historiographisch-ethnographischen Diskurs steuerte. Im Zentrum des theologischen Diskurses stand jedoch nicht die von Osterhammel für die Neuzeit angenommene Beurteilung der Religiosität anderer Kulturen, sondern die Frage nach der Welt als von Gott eingerichtetem *ordo*.

V. Die Ordnung der Schöpfung und die Herausforderung durch die *monstra*

Schöpfungstheologisch betrachtet trat die mittelalterliche Abschreibekultur mit der Übernahme der monströsen Völker aus der römischen Historiographie kein unproblematisches Erbe an: Die übernommenen Beschreibungen galten als faktische, auf Augenzeugenschaft beruhende Beschreibungen, die nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden konnten. Andererseits konnten sie keine akzeptable Bewertung der monströsen Völker mitliefern. Während nämlich für die antiken Vorstellungen von einer zu den Rändern hin abnehmenden Menschlichkeit/Zivilisiertheit der Völker die Beschreibung monströser Völker relativ unproblematisch war und sich die Frage von Exklusion oder Inklusion dieser Völker von daher nicht stellte, ergab sich für die mittelalterlich-christliche Schöpfungstheologie das Problem, wie die Existenz solcher Völker innerhalb der Schöpfung begründet und gerechtfertigt werden konnte. Was in den Enzyklopädien und Naturkunden noch durch das bloße Auflisten integriert werden konnte, bedurfte in der Schöpfungstheologie einer genaueren Begründung. Die Schöpfungstheologie nämlich ließ weder zu, periphere Völker als unwichtigen Teil der Schöpfung zu vernachlässigen, noch sie aufgrund zivilisatorischer Überlegenheitsansprüche zu exkludieren, sondern warf die Frage auf, welchen Platz sie innerhalb der Schöpfung einnahmen und welche Bedeutung ihnen zukam. Nach der ‚Genesis‘ stammten alle Menschen von einem einzigen Paar ab und dieses Prinzip der Primogenitur des *genus humanum* implizierte, dass ihnen allen eine gemeinsame Natur verliehen worden war, die ihnen den höchsten Rang innerhalb der Schöpfung zuwies. Genau an diesem Punkt aber bildeten die monströsen Völker das Problem einer ordnungssprengenden großen Transzendenz, weil sie die Grenze zwischen der Vielheit der Völker und der Einheit des Menschengeschlechts, zwischen Mensch und Tier verwischten und damit die Ordnungsschemata nicht nur der eigenen Kultur, sondern der Welt prinzipiell in Frage stellten.

In der mittelalterlichen Episteme galt die Welt als von Gott *ex nihilo* geschaffen, und sie galt zugleich als Ordnung. *Ordo* und Schöpfung waren damit identisch. Nach Augustinus’ berühmter Definition des *ordo* steht alles Seiende in einem Zuordnungsverhältnis zu einem anderen, es ist also Seiend, insofern es geordnet ist. „Ordnung ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz

19. Jahrhundert, biologisch-rassische im späten 19. Jahrhundert. Vgl. Osterhammel, Kulturelle Grenzen (wie Anm. 58), 136.

anweist.“⁶⁰ Grundlegend für dieses *ordo*-Denken war der berühmte Satz aus dem biblischen „*Liber sapientiae*“: *omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*.⁶¹ *Mensura* bezeichnete bei Augustinus für jedes Ding die Weise seines Seins; im Maß wurde also der Grad der Seinsvollkommenheit abgemessen, wodurch die Dinge abgestuft werden.⁶² *Numerus* bedeutete einerseits, dass die Dinge vereinzelt und in sich ungeteilt, andererseits aber vielfältig und das heißt unterschieden waren. *Numerus* war damit auch die Grundlage der Schönheit, denn erst in der durch die Zahl begründeten Verschiedenheit der geformten Dinge konnte Schönheit sichtbar werden. Damit aber die nach Maß und Zahl geordneten Dinge nicht einfach nebeneinander lagen oder auseinanderstrebten, bedurfte es des Gewichts. *Pondus* bedeutete daher das Streben des Dinges zu dem, was ihm angemessen war, das Sich-Einfügen in die Ordnung, die damit zugleich entstand. „Aus der Verschiedenheit der Dinge wird der Begriff einer Ordnung in den Dingen gewonnen.“⁶³ Ziel der Ordnung war damit einerseits die Einheit, andererseits aber die Ungleichheit, denn Ordnung entstand nur durch Nicht-Identität.⁶⁴ Das entscheidende Element der Ordnung war demnach die Relation.

Für Thomas von Aquin war der Relationsbegriff in gewisser Weise mit dem *ordo*-Begriff identisch, denn Relation war nach Thomas von Aquin „nichts anderes als Hinordnung eines Geschaffenen zu einem anderen“ und stimmte damit weitgehend mit dem überein, was Augustinus als *ordo* definiert hatte.⁶⁵ Daraus ergab sich für Thomas, dass die Dinge nur seiend waren, insofern sie sich in der Ordnung befanden; in der Ordnung sein hieß aber immer, in Relation zu anderen stehen. Demnach war die Relation eine Seinsform und keine Erkenntnisform. Ordnung war daher aber auch nicht an sich, sondern nur in den Dingen, in der Welt erfahrbar und gleichzeitig war sie die Begründung dafür, dass die Seinsrelationen der Dinge lesbar und deutbar waren. Die Erfahrbarkeit der Seinsrelation in den Dingen ermöglichte damit zugleich ihre Auslegung und mithin die Betrachtung der Welt als Buch der Natur.⁶⁶ Was schöpfungstheologisch zunächst ein Problem hätte sein können, ließ sich in der Episteme der Ähnlichkeit über den Begriff des von Gott geschaffenen *ordo* vollständig integrieren.

60 Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb (wie Anm. 24), XIX, 13.

61 Weish 11,21: „Alles ist nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet.“

62 Vgl. Hermann Krings, *Ordo*. Philosophie-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. Hamburg²1982, 59. Zu den Transformationen des *ordo*-Begriffs im 16. Jahrhundert vgl. Udo Friedrich, Grenzen des *Ordo* im enzyklopädischen Schrifttum des 16. Jahrhunderts, in: Christel Meier (Hrsg.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit*. (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 78.) München 2002, 391–408.

63 Krings, *Ordo* (wie Anm. 62), 68.

64 Vgl. Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb (wie Anm. 24), XI,16.

65 Vgl. Krings, *Ordo* (wie Anm. 62), 111.

66 Vgl. hierzu Heribert M. Nobis, Art. Buch der Natur, in: HWP. Bd. 1, 957–959; Blumenberg, *Lesbarkeit* (wie Anm. 13), bes. 47–57; Karen Gloy, *Das Verständnis der Natur*, Bd. 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. München 1995, 146–150.

Da der geschöpfliche *ordo* überdies als ganzer aber selbst transzendent blieb, bestand die einfachste Möglichkeit der Integration großer Transzendenz darin, dass man sie als transzendent bezeichnete. Für solche Phänomene hielt die mittelalterliche Theologie den Begriff des *mirabilium* bereit, der das kulturell Fremde genau in der Mitte zwischen Transzendenz und Immanenz hielt. Im Prolog zur dritten ‚Decisio‘ seiner ‚Otia Imperialia‘ erklärte Gervasius von Tilbury den Unterschied zwischen *miracula* und *mirabilia* damit, dass *miracula* jene Dinge seien, die entgegen der Natur durch göttliches Einwirken geschähen, während *mirabilia* jene Dinge seien, die natürlich seien, aber das menschliche Verständnis überstiegen: *Mirabilia vero dicimus quae nostrae cognitioni non subiacent etiam cum sint naturalia*.⁶⁷

Im Anschluss an diese Definition führte Gervasius zahlreiche erstaunliche Phänomene der Schöpfung auf, deren größten Teil die monströsen Völker bildeten.⁶⁸ Die Nicht-verstehbarkeit der Fremde blieb somit aufgehoben in der Unergründlichkeit des göttlichen Schöpfungswillens und der sich in der Schöpfung zugleich verbergenden und offenbarenden göttlichen Allmacht. Die große Transzendenz in der Erfahrung interkultureller Fremdheit konnte also dadurch gebändigt werden, dass sie als Transzendenz bezeichnet und damit in die Transzendenz des *ordo* inkludiert wurde. Sie machte das unähnlich Scheinende ähnlich, sie begründete eine Sympathie zwischen den so unterschiedlich scheinenden Menschen, welche die Antipathie der äußeren Erscheinungen und der sozialen Gewohnheit aufhob.

Überlegungen hinsichtlich des Platzes der monströsen Völker in der Schöpfung wurden deshalb häufig in theologischen Schriften dort angestellt, wo sie sich mit der Schönheit und Harmonie des Universums beschäftigten. Hier war in der Regel Augustinus’ Überlegung maßgeblich, dass die Schönheit des Universums auf der Gestuftheit und Geordnetheit seiner Teile bestehe, der *concordia discors*. Außerdem könne Schönheit und Hässlichkeit aus der eingeschränkten Perspektive des Menschen überhaupt nicht beurteilt werden, da die Schönheit oder Hässlichkeit einzelner Teile nur demjenigen so erscheine, der nicht die Gesamtheit des Universums zu überblicken vermöge.⁶⁹ Konsequenterweise hatte Augustinus in ‚De Civitate Dei‘ denn auch ausdrück-

67 „Mirabilia nennen wir jene Dinge, die unserem Verständnis nicht zugänglich sind, obwohl sie natürlich sind.“ Gervasius von Tilbury, *Otia Imperialia*. Ed. *Gottfried Wilhelm Leibniz*. In: *Scriptores Rerum Brunsvicensium*. Hannover 1710, 881–1004, hier 960. Vgl. *Michael Rothmann*, „mirabilia vero dicimus, quae nostrae cognitioni non subjacent, etiam cum sint naturalia“ – Wundergeschichten zwischen Wissen und Unterhaltung: der Liber de mirabilibus mundi (*Otia Imperialia*) des Gervasius von Tilbury, in: *Martin Heinzelmann/Klaus Herbers/Dieter R. Bauer* (Hrsg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*. (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 3.) Stuttgart 2002, 399–432.

68 Vgl. Gervasius von Tilbury, *Otia Imperialia*. Ed. *Leibniz* (wie Anm. 67), 961f.

69 Vgl. Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. *Dombart/Kalb* (wie Anm. 24), XVI, 18. Augustinus vergleicht an dieser Stelle das geordnete Weltganze mit einem herrlichen Gedicht, das durch die rhetorischen Antithesen geschmückt werde. „Wie also diese Gegenüberstellung von Gegensätzen die Rede verschönt, so bewirkt die göttliche Redekunst, die statt der Worte sich der Dinge

lich gefordert, dass die monströsen Völker nicht den Maßstäben üblicher Schönheits- und Maßvorstellungen unterzogen werden dürften, sondern aus der Perspektive des göttlichen *ordo* betrachtet werden müssten: *qualis autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest. Deus enim est creator omnium, qui ubi et quano creari quid oporteat vel portuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similitudinem vel diversitate contextat. Sed qui totum inspicere non potest, tanquam deformitate partis offenditur, quoniam qui congruat, et quo referatur, ignorat.*⁷⁰

In Umkehrung des Argumentes, dass es monströse Völker ebenso geben könne wie monströse Einzelgeburten, betonte Augustinus, dass die monströsen Einzelgeburten als Ausdruck von Gottes Allmacht und nicht als Fehler der Natur anzusehen seien. Von daher warf er die Frage auf, ob Gott deshalb einige Völker mit anderer Gestalt habe schaffen wollen, damit nicht die einzelnen Missgestalten in der eigenen Umgebung als Fehler der Schöpfung betrachtet würden und daraus der Schluss gezogen werde, die göttliche Weisheit, die die menschliche Natur bilde, habe wie die Kunstfertigkeit eines weniger geschickten Meisters einen Fehler gemacht.⁷¹ Augustinus stellte damit eine Verbindung zwischen dem Abweichenden, Erstaunlichen und dem Wunderbaren als Ausdruck der schöpferischen Freiheit Gottes her, die er an anderer Stelle gegen die Versuche der antiken Naturphilosophie wendete, alle außergewöhnlichen Phänomene entweder als Wirkungen der Natur oder der Magie zu erklären.⁷²

Ähnlich argumentierte im 13. Jahrhundert Vinzenz von Beauvais, als er erklärte, die monströsen Völker seien ein Zeichen für Gottes permanente Schöpfungstätigkeit. Denn wenn Gott nur im Augenblick der ersten Schöpfung geschaffen habe und alles unveränderlich nach der Ordnung der Natur fortbestehe, würde sich die Natur selbst lenken und die Werke und die Macht des Herrn würden bei den Menschen in Vergessenheit geraten. Dass die Natur aber häufig ihre herkömmliche Ordnung verlasse, erinnere die Menschen immer wieder daran, dass Gott der Schöpfer aller Dinge sei und dass er nicht nur am Anfang die Welt, die Worte und die Dinge geschaffen habe, sondern es an jedem Tag aufs

bediente, durch dieselbe Gegenüberstellung von Gegensätzen die Schönheit des Weltalls.“ Augustinus, Gottesstaat. Ed. Andresen (wie Anm. 25), Bd. 2, 295. Auch Thomas von Aquin verknüpfte die Idee der Ordnung mit der Schönheit des Universums. Vgl. *Glacken*, *Traces* (wie Anm. 14), 231.

70 Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb (wie Anm. 24), XVI, 8. „Ebenso nun wie man die bei uns vorkommenden Mißgeburten rechtfertigt, kann man auch etwaige mißgestaltete Völker rechtfertigen. Gott ist der Schöpfer aller und weiß am besten, wo und wann es angebracht ist oder war, etwas zu schaffen; er versteht sich auch darauf, bald aus gleichen bald aus verschiedenen Teilstücken das Teppichmuster des schönen Weltalls zu weben. Aber wer das Ganze nicht zu überschauen vermag, wird durch die vermeintliche Häßlichkeit eines Teilstückes beleidigt, weil er nicht erkennt, wozu es paßt und worauf es sich bezieht.“ Augustinus, Gottesstaat. Ed. Andresen (wie Anm. 25), Bd. 2, 294.

71 Vgl. Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb (wie Anm. 24), XVI, 8.

72 Vgl. Augustinus, *Civitate Dei*. Ed. Dombart/Kalb (wie Anm. 24), XXI, 7–8.

Neue tue.⁷³ Giacomo Filippo Foresti führte in seinem ‚Supplementum Chronicorum‘ aus, Gott habe die monströsen Völker schaffen wollen, um die Schönheit des Universums zu steigern, die aus der Mischung von Ähnlichkeit und Verschiedenheit hervorgehe.⁷⁴

Wie diese Überlegungen zur Frage der Schönheit des göttlichen *ordo* zeigen, war es nicht die Lust am Fabulösen oder eine schwer erklärbare Vorliebe für das Bizarre, welche die eingehende Behandlung der monströsen Völker in der diskursiven Formation des Mittelalters begründeten, sondern die Elastizität einer Episteme, die unter dem Prinzip der Ähnlichkeit eine Vielzahl von Phänomenen integrieren und der Normativität jeweiliger Gesellschaftsordnungen und Schönheitsvorstellungen argumentativ entziehen konnte. Was in der Episteme der Neuzeit sich demgegenüber änderte, war nicht die Durchsetzung eines größeren Realitätssinnes, der die *monstra* schließlich zum Verschwinden gebracht hätte, sondern die Durchsetzung eines Normensystems, das es nicht mehr erlaubte, Abweichungen unter dem Aspekt der göttlichen Freiheit zu betrachten, sondern sie den Logiken der Nützlichkeit, der Vernunft und einer Maßstäblichkeit zu unterwerfen, die Abweichungen nicht mehr mit Staunen, sondern mit Ausgrenzung beantwortete.

73 Vgl. *Vinzenz von Beauvais*, *Speculum Naturale*, in: *Vincentius Bellovacensis Speculum quadruplex sive speculum maius*. Douai 1624, ND Graz 1964, I, 31, 118, 2387f.

74 Vgl. *Friedman*, *Monstrous Races* (wie Anm. 5), 184.

Nora Berend

The Concept of Christendom: A Rhetoric of Integration or Disintegration?

I. Introduction

In this workshop, we analyzed the concept of Christendom both as used by modern historians and as used by medieval authors. Our in-depth discussion was limited to the selection of secondary and primary texts that the participants read (to which I refer here in the footnotes), although I provided an introduction that drew on other examples as well. We focused on three themes: the way in which modern historians in their own work use the term ‘(Latin) Christendom’, studies on the development of the notion of Christendom during the Middle Ages, and a selection of medieval texts that employ *Christianitas* in its meaning of Christendom.

Historians have employed the term ‘Christendom’ to designate medieval realities. The modern scholarly idea of Christendom is not the same as medieval notions themselves. In scholarship the term ‘Latin Christendom’ is often used to denote the area where Catholicism was the predominant religion, and to convey its unity. No exact equivalent of this term was widely used during the Middle Ages: *Latinitas* was employed infrequently in the medieval period, and its meaning was not exclusively territorial; *Christianitas* sometimes meant ‘Latin Christendom’ but also had several other meanings as discussed below. When historians refer to Christendom, they choose ways to measure its cohesion and expansion. Historians can and do approach their period in two ways: gathering and analyzing phenomena that they see as significant and studying contemporary (in this case medieval) vocabulary and usage. Both approaches are justified and important, but their results may diverge. In the texts chosen for this workshop, medieval usage differed from the modern scholarly usage.

II. The use of ‘Christendom’ in historical analysis

Modern historians describe ‘Latin Christendom’ as an integrated whole, often emphasizing similarities, and minimizing cultural differences within Christendom. As illustrative examples, we discussed Robert Bartlett’s chapter on ‘The Expansion of Latin

Christendom' and Dominique Iogna-Prat's section on 'L'horizon de la Chrétienté'.¹ Many elements have been enumerated that ensured integration.

First, the pope's role as an active head of Christian society, and his centrality to Christendom and not just to Rome by the eleventh century have been pointed out. Various aspects of this are analyzed in the readings: people from all the areas of Christendom turning to the pope (the need to visit the pope, to refer cases to him); and the pope acting in his capacity as head (intervening for example in marriage cases, sending out letters, relics, books, objects, etc.), getting involved in local affairs even at the furthest frontiers of the West.

Second, the uniformity of ecclesiastical structures and practices that spread throughout Christendom. Latin Christendom can thus be depicted as a 'cellular body', where 'the cells were the dioceses', the elementary units of the church. The Latin liturgy, approved by the papacy, also contributed to this uniformity. Scholars accept that there are variations within these elements, for example the size of bishoprics diverged significantly; and so did the form of their titles, depending on whether it was derived from a city (in areas Christianized during the Roman Empire) or from an ethnic group or region (with the spread of Christianity to new areas over the fifth to the seventh centuries). Other liturgies existed: Slavonic liturgy in Moravia and Bohemia and Mozarabic in Spain, but eventually they were suppressed and replaced by the Latin liturgy.

Thirdly, medieval self-descriptions as *gens latina*, *latinitas* to designate the whole Latin world have been used to argue the conceptual cohesion of a population of varied origins and languages.

Fourth, the borders of Christendom were to be defended from attacks (against the Vikings, Magyars, and Saracens), or they were to be expanded. Popes were even described as initiating missionary policy (Gregory I in England, Nicholas I in Bulgaria), but these popes were the exception, as early medieval popes usually had no missionary policy.² Even Nicholas was responding to Bulgarian queries, rather than initiating a missionary policy in Bulgaria.³

¹ Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350*. Princeton (NJ) 1993, chap. 1; Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris 2006, 196–203. The discussion below follows these two studies, and I only introduce footnotes to signal material that is not included in either.

² Ian Wood, *The Missionary Life. Saints and Evangelisation of Europe 400–1050*. London/New York 2001, 178–179; 257–258; Robert A. Markus, *The Papacy, Missions and the Gentes*, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (eds.), *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*. Wien 2002, 37–42.

³ Jonathan Shepard, *Slavs and Bulgars*, in: Rosamond McKitterick (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, vol. 2: c. 700–c. 900. Cambridge 1995, 228–248, esp. 240f.; 243; Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500–1453*. London 2000, 86–93; Christian Hannick, *Les Enjeux de Constantinople et de Rome dans la conversion des Slaves méridionaux et orientaux*, in: *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI)*.

The spread of Catholic Christianity into different areas has been analyzed. The expansion could be seen as 'restoring' to Christians what was 'theirs': this was the case with the 'reconquest' in Spain, with the 'restoration' of episcopal sees. The addition of eastern (or central) Europe and Scandinavia to Latin Christendom was described as a mixture of western blueprint and local initiatives and adaptations, importing ecclesiastical structures, personnel, and liturgy. This expansion of Christendom was effected by local rulers adopting Christianity because of its cultural or political prestige. But expansion also occurred by violence, through the force of arms, as in Sicily or the Baltic. In either case ecclesiastical structures and practices were introduced from the west. In areas of conquest and conversion, in the Baltic region, although the meaning of conversion itself (the extent to which the inhabitants internalized Christianity) can be debated, public alternatives to Christianity ceased to exist. Although at first missionary bishoprics could only be maintained by force, within two or three generations, a new province of the Latin Church was created. Further afield, the Latin Church was installed in the East after the crusades, although it was not to become permanent, as the crusader states collapsed. In the Latin Empire of Constantinople, westerners also tried to supplant Greek ecclesiastics by Latin ones.

Robert Bartlett saw the basis of this territorial expansion in an alliance of papal and aristocratic power. He referred to the use of new religious orders by the papacy, and wrote of the crusades as being under "insistent" and "effective" papal direction. He also interpreted Latin Christendom as a type of society, using the example of Ireland. Although Ireland was an old Christian area, the same expansion and conquest occurred there in the twelfth century as in pagan regions, and Ireland's inhabitants were portrayed as in fact pagans, "because their social order was deviant from the continental western European model". Even native reformers wanted to adopt laws emanating from Rome to be God's people. According to this explanation, in order to be considered as part of the church, society had to conform to western patterns. Following the Latin liturgy and accepting papal headship in themselves did not guarantee inclusion in Latin Christendom. The period witnessed the territorial growth of a certain type of society, not just a religious expansion of western Christendom.

After discussing the components that are used to argue for Christendom's unity, we reflected on local diversity within Christendom: for example, who were venerated as local saints or what customs and practices existed locally (e. g. the Norwegian drinking parties in honour of the Virgin Mary).⁴

(Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 51.) Spoleto 2004, 171–204.

4 On local variations see *Nora Berend* (ed.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*. Cambridge 2007.

III. The emergence of the notion of Christendom

In terms of studying medieval usage, historians focused on the emergence of the idea of *Christianitas* in its meaning of 'Christendom' in the Middle Ages, but paid little attention to the use of the word *Christianitas* in medieval texts once the concept became established. Before turning to the analysis of *Christianitas* as a community or territorial unit (Christendom), we discussed the multiplicity of meanings that *Christianitas* had: Christian religion, faith, being a Christian, a way of addressing Frankish kings, administering the sacraments, ecclesiastical power and jurisdiction, and ecclesiastical units of varying sizes (parish, monastic community, diocese). We then charted, partly based on the readings, and partly on additional information that I supplied, the formation of the notion of Christendom (French 'chrétienté', German 'Christenheit'), as the meaning of *Christianitas* moved beyond things pertaining to believers, to a community of all believers, and came to include a territorial aspect.⁵ We touched upon debates among historians concerning the chronology of this development, whether the new meaning of *Christianitas* emerged in the ninth century, or the eleventh and twelfth centuries (during the crusades).

Dominique Iogna-Prat integrated the two views by arguing that there were two turning points, one under Pope John VIII in the ninth century and the second linked to the rise of papal monarchy (and papal reform) from the 1050s. Pope John VIII (872–882) referred to Christendom in relation to the defence of the territories of St. Peter. Based on such early usage, when the Carolingian Empire disappeared, the concept of Christendom could provide continuity and unity.

Other authors, whose work was not read for the workshop, approached the emergence of Christendom from other angles. Raoul Manselli analyzed the replacement of the *respublica Romana* as the term for political community and of *ecclesia* as the term for religious community by *Christianitas* during the period from the seventh through the ninth centuries, linking it to confrontations with barbarians and Muslims.⁶ He emphasized the unifying power of Christian self-definition against a common enemy (particularly Muslims) over the separate political structures in various lands throughout the Middle Ages. He argued that such a self-definition mitigated or eradicated differences within Christendom. For the same reason he defined the golden age of Christendom as the period of the crusades. This view is not without problems. First, the opposition of Christian to another group defined in religious terms was already common in the early Christian period in contrasting Christianity to paganism. Second, as Jean Rupp remarked, the sense of Christian solidarity was not simply linked to Muslim attacks.⁷

5 The assigned readings were Iogna-Prat, *Maison* (see note 1), 196–203; Paul Rousset, *La notion de Chrétienté aux XI^e et XII^e siècles*, in: *Le Moyen Âge* 69, 1963, 191–203.

6 Raoul Manselli, *Art. Christianitas*, in: *LMA*. Vol. 2, 1915f.

7 Jean Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*. Paris 1939, 117.

The papacy has often been described as the architect of the common Christian consciousness, linked to its forging of the doctrine of papal supremacy.⁸ This view also fostered the idea that the unity of the western world was reconstituted beginning in the eleventh century based on allegiance to a common religious authority, the pope.⁹ Eleventh-century popes referred to Christendom in calling people to fight against enemies. For example, Leo IX (1049–1054) in promoting fighting against the Normans spoke of the liberation of Christendom. Gregory VII (1073–1085) wrote of Christendom as a fighting body in the service of the church against Islam. G. B. Ladner argued that dual leadership provided by the cooperation of *regnum* and *sacerdotium* ceased to exist because of the Gregorian modification of the Gelasian doctrine.¹⁰ With *Christianitas* (Christendom) rather than the Church becoming the framework of society on earth, the question of who was supreme in Christendom, the pope or kings, the spiritual, or the temporal, came to the fore. Agostino Paravicini Bagliani drew attention to how twelfth- and thirteenth-century popes found a spatial expression of papal universal power in *Christianitas*.¹¹

The eleventh and twelfth centuries have received much attention in scholarship as a turning point in the concept of Christendom, linked to the crusades. Many historians wrote about how the notions of crusade and Christendom reinforced each other: crusades were waged against the enemies of Christendom, and the crusade became the strongest expression of Christendom. Paul Rousset argued that crusade chronicles used the term Christendom frequently, whereas others used it rarely; according to him these chronicles actualized and spread the notion of Christendom. Yet at the same time, crusade chronicles continued using *Christianitas* in its meanings of faith and religion as well. Rousset also saw the unity Christendom expresses as partly a memory of the Roman Empire, and partly the reflection of a Christian universal community. The golden age of this desire for unity was during the eleventh and twelfth centuries, but this unity also fostered a tendency towards theocracy. During the period, faith itself was seen as being in opposition to the Muslims' paganism. The Christian world was understood to be a community of Christian nations (including west and east), and the defence and expansion of Christendom were of key significance. Victories by Christians were celebrated as the victory of the entire Christendom, and external enemies were seen to pose a threat to Christendom. In poetry, expansion and conquest were associated to crusade,

8 E. g. Thierry Pécourt, Art. Chrétienté, in: Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge. Vol. 1. Paris 1997, 319; Agostino Paravicini Bagliani, Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII. Roma 1996, 226.

9 Pécourt, Chrétienté (see note 8), 319.

10 Gerhard B. Ladner, The Concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas' and their Relation to the Idea of Papal 'Plenitudo Potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII, in: Miscellanea historiae pontificiae 18, 1954, 49–77; see also Jan van Laarhoven, 'Christianitas' et réforme Grégorienne, in: Studi Gregoriani. Per la storia di Gregorio VII e della riforma Gregoriana 6, 1959–1961, esp. 25–31.

11 Paravicini Bagliani, Trono (see note 8), 225.

which was depicted as glorifying the Christian faith ('holy Christianity'). In this way, warfare and expansion became key constituents of the notion of Christendom. Rousset highlighted the spiritual as well as temporal meaning of *Christianitas*, a society with sacral characteristics. During this period, *Christianitas* also started to be used to denote one part of Christendom, such as the crusader states in the east, and the kingdom of Jerusalem.

According to several historians, by the time of Pope Innocent III (1198–1216) Christendom finally came to mean a community of Christian kingdoms under the pope. According to Agostino Paravicini Bagliani, it was Innocent III who developed a concept of Christendom that put him at the head of society not just in an ecclesiastical sense; Christendom was now the *orbis christianus*, the collection of Christian peoples and kingdoms.¹²

IV. The primary sources

We then analyzed the primary texts chosen for this workshop. Among the letters of Gregory VII, I.15 deals with the case of a simoniac, Godfrey, who was excommunicated.¹³ The Roman church is referred to as the mistress of Christendom, *totius christianitatis (...) magistra*. The emphasis in this letter is on the spiritual power of the pope, and Christendom is used in that sense, to reinforce the papal spiritual headship over Christian society.

In I.53, the pope described the papal office, the government of the universal church, as a burden. He asked for the support of the prayers of the faithful in all Christendom: *totius christianitatis fidelium oratio*. Again, Christendom is linked to the spiritual power of the pope.

In II.51, Gregory assumes the care of all Christians as pope. He tried to negotiate Denmark's subjection to the apostolic see (some rulers had a special connection to the papacy, through the payment of Peter's pence or an act of fidelity to the pope¹⁴). The leverage the pope had in the matter was probably tied to the fact that the king wanted a separate archbishopric. (The independence of the Scandinavian archbishopric from Hamburg-Bremen finally became a reality in 1102/1103, with the establishment of the archbishopric of Lund.) The letter also refers to the idea of the material sword: the king is to provide military force for the Church against pagans and the enemies of

12 Paravicini Bagliani, Trono (see note 8), 228f.

13 We used the edition: Das Register Gregors VII. Ed. Erich Caspar (MGHEpp. sel. 2.) Berlin 1920–1923, vol. 1, 23–25; 80f; 192–194; vol. 2, 353f. Among the numerous analyses, see for example H. E. J. Cowdrey, Pope Gregory VII 1073–1085. Oxford 1998; Laarhoven, Christianitas (see note 10); Paul Magdalino, Church, Empire and Christendom in c. 600 and c. 1075. The View from the Registers of Popes Gregory I and Gregory VII, in: Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI–XI). (Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 51.) Spoleto 2004, 1–30.

14 Cowdrey, Pope Gregory VII (see note 13), 646–649.

God. The pope calls for one of the king's sons to take an area (Croatia according to H. E. J. Cowdrey¹⁵) away from heretics, and thus become the defender of Christendom (*defensorem christianitatis fieri optamus*), that is, fight against heretics for the pope.

V.5 raises the question of the canonical election of an archbishop. The salvation of the whole of Christendom (*ad [...] salutem totius christianitatis*) is tied to the correct canonical procedure for the election. Gregory makes it clear that the pope through his legates is the right judge of correct procedure. Once again, the use of the term Christendom is tied to the papal leadership of Christendom. The seeming argument for unity (the salvation of Christendom), is in fact an argument to suppress the diversity of local custom and both lay and local ecclesiastical autonomy, by giving control to the pope.

Overall, Gregory VII did not employ the notion of Christendom many times in his letters.¹⁶ It was not the only term he used, indeed not even a particularly favoured one. References to the Christian faith, Christian religion, Christian people, and the Church abound. Papal power itself is associated to the Christian people, the Church, all Christians.¹⁷ In many instances when Gregory could have employed the concept of Christendom, he chose not to do so. Bishops siding with the pope against Henry IV defend the Christian religion and Christian faith.¹⁸ Those who side with Henry IV destroy 'Christian religion',¹⁹ and Saracens pose a danger to 'Christian people' (rather than Christendom).²⁰ When Christendom does appear, it denotes a unit under the leadership of the Roman church or the pope. Once Gregory mentions Christendom as a territory with borders (*finis*).²¹ One should note that the territorial meaning of *Christianitas* was still quite rare during the Gregorian reform.²² Jean Rupp saw a sharp caesura between Carolingian and Gregorian concepts; Piroska Nagy argued for fundamental continuities in types of power and discourse on Christianity between the two periods.²³ What appeared emphatically under Gregory VII was the relationship of

15 Cowdrey, Pope Gregory VII (see note 13), 441.

16 According to *Laarhoven*, *Christianitas* (see note 10), 79f. and 94f., under Gregory VII Christendom was a reality, but an explicit theory of Christendom was developed only later, and not during Gregory's pontificate; *Paravicini Bagliani*, *Trono* (see note 8), 226–229 on Gregory VII's concept of *Christianitas*.

17 E. g. Register. Ed. *Caspar* (see note 13), III, no. 6*, 10; see also *Rupp*, *L'idée* (see note 7), 25–33; *Laarhoven*, *Christianitas* (see note 10), 89–93.

18 E. g. Register. Ed. *Caspar* (see note 13), IV, no. 2; 3.

19 Register. Ed. *Caspar* (see note 13), VI, no. 1.

20 Register. Ed. *Caspar* (see note 13), VI, no. 16.

21 Register. Ed. *Caspar* (see note 13), V, no. 7; *Laarhoven*, *Christianitas* (see note 10), 83.

22 *Rupp*, *L'idée* (see note 7), 56

23 *Rupp*, *L'idée* (see note 7), 53–71; *Piroska Nagy*, *La Notion de Christianitas et la spatialisation du sacré au X^e siècle. Un sermon d'Abbon de Saint-Germain*, in: *Médiévales* 49, 2005, 121–140, cf. 138.

Christianitas to the pope (as leader of Christendom); and we see the beginnings of the territorial character of Christendom (as a kind of *patria*).²⁴

Fulcher of Chartres's 'Historia Hierosolymitana', written 1100–1106, contains one of the extant reports of Urban II's speech at the Council of Clermont.²⁵ Fulcher himself attended the council, and then participated in the First Crusade. Contrary to other accounts, he did not report that Urban II gave the Muslim occupation of Jerusalem as a reason for the crusade. Jonathan Riley-Smith hypothesized that he may have omitted to mention Jerusalem because he himself went to Edessa with Baldwin of Boulogne.²⁶ The possibility remains, however, that Jerusalem did not feature as a significant part of Urban's message. Fulcher himself talks of injury to Christendom (*Christianitati obesse*) in his initial summing up of what the pope said. Urban's reported speech in Fulcher's chronicle then mixes territorial vocabulary and the vocabulary referring to people (*gens*). According to Fulcher, Urban spoke of Christians as a *gens* and the Turks as a *gens*. The Christians are worshippers of Christ; a *gens* endowed with the faith of God, they are soldiers of Christ, engaged in a lawful fight. The Turks, on the contrary, constitute a *gens* that is the handmaid of devils, degenerate, spurned, and infamous. At the same time, a territorial aspect is introduced into the fight between Christians and Turks: the Turks occupy the land of the Christians, they lay waste to the kingdom of God. Urban talks about the occupation of the lands of Christians (*terras Christianorum* [...] *occupando*) and calls on the Christians to drive out the Turks from 'our' territories (*de regionibus nostrorum exterminandum*). Thus Fulcher himself calls this territorial entity Christendom, although he does not claim that Urban II himself used this term. Fulcher's choice of the word signals that for ecclesiastics, Christendom now became a possible descriptive term for the entire community of Christians, with territorial connotations.

Orderic Vitalis's account also concerns the First Crusade, but it is of very different value.²⁷ Orderic witnessed neither Clermont, nor the crusade. He wrote his text probably in 1135, and derived it largely from Baudry of Bourgueil, archbishop of Dol (who himself was not an eye-witness). The section we read follows the description of Christian victory over the vizier of the Caliph of Egypt. Orderic presents the crusade as a fight by Christians against infidels. He uses the term *Christianitas* twice, in two different meanings in the short section that we read: as Christendom, and as the Christian faith. He celebrates the Christian victory of taking Jerusalem back from the Turks, and writes of joy in the whole of Christendom (*gaudium* [...] *in tota Christianitate*); he also writes that the Christian faith was exalted (*christianitas* [...] *exaltata est*). Thus he suggests the unity of the Christian side in two respects. Christians are a people

24 Rupp, L'idée (see note 7), 63; Laarhoven, *Christianitas* (see note 10), 12.

25 Fulcheri Carnotensis *Historia Hierosolymitana*. Ed. Heinrich Hagenmeyer. Heidelberg 1913, 130–138.

26 Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*. Philadelphia 1986, repr. 1994, 167, note 21.

27 Orderici Vitalis *Historia Aecclesiastica*. Ed. Marjorie Chibnall, vol. 5. Oxford 1975, 188.

united in one faith (which is exalted), and have a territory (throughout which people feel joy because of a victory against the enemy).

Innocent III is associated to the triumph of the concept of Christendom, firmly establishing it as a political unit: the largest temporal collectivity, above empire and kingdoms, with common interests.²⁸ Michele Maccarrone wrote that Innocent III gave a socio-political meaning to *Christianitas*, akin to *orbis christianus*, and *populus christianus*: a community of kingdoms, of which the pope is the head.²⁹ According to Rupp, Innocent III did not bring any theoretical novelties to the concept of Christendom which had already been fixed; rather, he realized in practice the headship of the pope over Christendom.³⁰ Pope Innocent III himself used the idea of a specific war being to the detriment of the whole Christian people (and to the detriment of the crusade to Jerusalem) in writing to the French and English kings in order to bring about peace between them: *ex discordantium ipsorum dissidio magnum tam ipsis quam ecclesiis et pauperibus terre sue, immo etiam toti christiano populo provenerit detrimentum*.³¹

Similarly, he used such rhetoric in his intervention in German infighting, referring to a threat to Christendom.³² By this time, however, correspondents of Innocent III themselves started to use the concept of Christendom, and we looked at one example of this, the letter by the Venetian Doge Enrico Dandolo to Pope Innocent III, from 1204.³³ The letter was written after the siege of both Zadar and Constantinople, both forbidden and condemned by the pope. Yet Enrico Dandolo portrayed himself and the Venetians as working for the cause of the Church and the pope. The Greeks are described as traitors of Christendom, and the siege and capture of Constantinople as being beneficial for Christendom. The doge used the same vocabulary that the pope had used to describe the crusade, but turned it to his own advantage. The justification for the capture of Constantinople which served the interests of the Venetians, is that it was done in the interest of Christendom as a whole.

This is one example of the appropriation of the concept of Christendom. This concept was worked out in elite ecclesiastical circles, but was then adopted by rulers and mem-

28 Laarhoven, *Christianitas* (see note 10), 7f.; Friedrich Kempf, *Das Problem der Christianitas im 12. und 13. Jahrhundert*, in: HJ 79, 1960, 104–123; Paravicini Bagliani, *Trono* (see note 8), 228f.

29 Michele Maccarrone, *La papauté et Philippe Auguste. La décrétale 'Novit ille'*, in: Id., *Nuovi studi su Innocenzo III*. Rome 1995, 111–136, cf. 127f.

30 Rupp, *L'idée* (see note 7), 118f.

31 *Die Register Innocenz' III.*, vol. 1: 1. Pontifikatsjahr, 1198/99. Ed. Othmar Hageneder/Anton Haidacher (Publikationen der Abteilung für historische Studien des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, vol. II/1/1.) Graz/Köln 1964, 530–532, no. 355 (quotation on 530); Maccarrone, *Papauté* (see note 29), 117; 120f.

32 Björn Weiler, *The Negotium Terrae Sanctae in the Political Discourse of Latin Christendom, 1215–1311*, in: *The International History Review* 25.1, 2003, 1–36, 5.

33 *Die Register Innocenz' III.*, vol. 7: 7. Pontifikatsjahr, 1204/1205. Ed. Othmar Hageneder/Andrea Sommerlechner/Herwig Weigl et al. (Publikationen des Historischen Instituts beim Österreichischen Kulturinstitut in Rom, II. Abteilung, 1. Reihe, Bd. 7.) Wien 1997, 351–354, no. 202.

bers of the lay elite for their own political goals. During the period we covered, Christendom remained a concept linked to the elites; it was not inspired by the spirituality of the masses. It was a top down notion, rather than some sort of proto-nationalist Christian sentiment. This is shown by Paul Alphandéry whose analysis of mass sentiment during the crusades – in so far as it is possible to draw conclusions from the texts about the feelings and beliefs of the masses – shows that the main inspiration for the masses was very different from the idea expressed in the texts that we looked at.³⁴ At first it was eschatological, an expectation of helping to bring about the end of times by a congregation of Christians in the Holy Land; it was also tied to piety, the wish to visit and even end their lives in Jerusalem, the earthly scene of Christ's life, and gain redemption; eventually the desire to do penance became significant. They did not refer to Christian unity, the help of eastern Christians, or help to Christians living in the Latin states. Their frame of reference therefore was not Christendom in any sense, territorial or not, but rather salvation. It differed from the more complex ecclesiastical justification and propaganda, which included the salvational elements but also drew on the notion of Christian unity and defence, the obligation of western Christians to participate in the defence of the Latin East.

V. Conclusion

Self-definitions based on opposition fit in well with sociological and anthropological approaches; the birth of ethnic and national identities, for example, have been analyzed in terms of antagonism. Yet it is misleading to focus on Christian – Muslim opposition as the main cause for a communal and territorial definition of Christendom. The concept of Christendom was tied to aspirations for headship and specific political goals within Europe. The use of the term for particular aims is already apparent in the way Pope John VIII depicted the defence of Rome and the territories of St. Peter against Muslim pirates in terms of a threat against the whole of Christendom. By writing of such a threat, he could argue that all Christians had a duty to defend Rome. Thus, at the time when Christendom was coined in its new territorial sense, the meaning of 'our land' and of 'Christendom' was made interchangeable, in an already political usage of the term. Medieval ecclesiastical elites developed a rhetoric of Christendom for their own purpose. This integrative rhetoric took shape in the context of claims to lead 'Christendom' as one unit; it was top down and did not reflect real unity in practice. The concept of 'Christendom' entailed the common good of this community, where the defence of one part could be presented as the defence of the whole. Crusading added the final touches to the idea of Christian unity and defence, as well as opening the possibility of contestation as to which area of Christendom was the most crucial in ensuring the common good of Christendom.

34 Paul Alphandéry, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*. 2 vols. Paris 1954–1959.

Modern scholars have referred to Christendom as embodying a real unity, and emphasized many elements of unity (especially the same religion and liturgy, the importance of Latin, and the same organizational structures in the church). Medieval sources seem to confirm this image of unity in their references to Christendom as a community and territory; and by their appeals to action for a common good. In the medieval texts we read for the workshop, however, Christendom was only seemingly used as a rhetoric of integration. In fact, universal good was invoked in order to justify local political aims, by the papacy and then increasingly by a variety of lay rulers.

Apostolos Spanos / Nektarios Zarras

Representations of Emperors as Saints in Byzantine Textual and Visual Sources

The paper discusses principles and expressions of Byzantine political ideology, concentrating on the sacred character of the imperial authority and office. Furthermore, it examines the representation of the holiness of emperors in textual and visual sources, using by way of example the cases of Empress Irene (797–802), and Emperors Nikephoros II Phokas (963–969), John III Vatatzes (1221–1254) and Manuel II Palaiologos (1391–1425), all of whom were celebrated as saints in Byzantine Greek hagiographical and/or hymnographical texts.

I. Byzantine Political Ideology and Imperial Sanctity

With the end of the persecutions in 313, following the edict of Milan (313) proclaiming religious toleration in the Roman Empire, Christianity became gradually the Empire's dominant religion. The foundation of Constantinople, the New Rome, by Emperor Constantine I (312–337) on the ancient city of Byzantium near the Bosphorus in 330, inaugurated a new, long chapter in the history of the Roman Empire. In fact, the conventional terms 'Byzantium' and 'Byzantine', coined by Western scholars in the seventeenth century, were used mainly in a political sense, namely to distinguish the Eastern Roman Empire from the Frankish Empire, recognized by them as the legitimate successor to the Roman Empire in the West following the fall of Rome (476). The tradition and continuity of Roman political order, Greek culture and the Christian faith form the foundations of the Byzantine people, which regarded itself as the true Romans and their God-protected Christian emperor as the only legitimate emperor and heir of Constantine I. Despite changes and developments that took place during its over a thousand years history, the Byzantine ideological and political system remained the same. Combining theological elements the Byzantine 'political theology' defined the relationship between State and Church. Stephen Runciman described this ideology as 'Byzantine Theocracy'.¹ Despite

¹ Of the long list of publications on the relation between State and Church in Byzantium we may refer here to *Steven Runciman, Byzantine Theocracy*. Cambridge 1977; *Gilbert Dagron, Emperor and*

the close collaboration between, and interdependence of *hierosynē* (*sacerdotium*) and *basileia* (*regnum*) throughout the history of Byzantium, the two institutions remained always separate. Therefore, it would be more accurate to describe Byzantium not as a theocratic, but as a theocentric society.

The Byzantine views of the relations between the ecclesiastical and secular authorities combined the Roman imperial idea and the Christian teachings on the relation between priesthood and kingship, founded on the Old and New Testament. Based on Stoic and Neo-platonic philosophical views on earth being an imitation or a reflection of a heavenly model, adapted to certain extent by Church Fathers who taught that history is a revelation of God's will, Byzantines perceived the empire (*oikoumenē*) as a reflection of the Heavenly Kingdom. A fundamental element of this theocentric view of the world and of the ecumenical character of the Christian polity, was the principle of the divine source of both the ecclesiastical and political authority, and that of consonance between church and state (and hence between those invested with this authority, namely the patriarch and the emperor), for the fulfillment of their common and at the same time distinct mission. These principles provided the legal frame by which the emperor was accorded his special and unique position and role in the church, thus stressing the interdependence and at the same time maintaining the distinction between the political and spiritual authority. Though views on the extent of imperial rights over the church varied among Byzantines themselves, on the whole the position of the emperor as God's representative on earth remained undisputed until the fall of the empire (1453).

The church-historian Eusebius was the first to express this ideology in his eulogy on Constantine I. According to Eusebius Constantine was baptized on his deathbed and thus he became the first Christian emperor. He was soon recognized as saint and proclaimed "equal to the apostles" (*isapostolos*) by the Byzantine church. His feast day (May 21), included in the Byzantine liturgical calendar, is celebrated to our days by the Orthodox Church. Over the centuries Constantine the Great became the ultimate prototype of the Byzantine Christian emperor. This is reflected also in the efforts of founders of imperial dynasties and usurpers of the throne to legitimize their authority by referring, directly or not, to Constantine.² Similarly, his canonization became also a model and precedence for certain emperors, who attempted to have members of their families canonized, in their effort to use, or abuse, the influence of

Priest. The Imperial Office in Byzantium. Cambridge 2003; *Speros Troianos*, Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz, in: *Ostkirchliche Studien* 37.4, 1988, 291–296; *George P. Majeska*, The Emperor and His Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia, in: *Henry Maguire* (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*. Washington (DC) 1997, 1–11; *Sophia Mergiali-Sahas*, Byzantine Emperors and Holy Relics. Use, and Misuse, of Sanctity and Authority, in: *JÖB* 51, 2001, 41–60.

2 See *Paul Magdalino* (ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries*. Ashgate 1994.

the Church in a deeply religious society to legitimate or strengthen the power and authority of their dynasty. In general, the Church seems to have been suspicious, or at least sceptical, to such efforts.

It is important to note that, in contrast to the Roman-Catholic Church, Byzantine canon law does not stipulate a process of formal canonization. In the middle and late Byzantine period the canonization of a person was based on general recognition by the local community of his or her sainthood, the establishment of a local *cultus*, usually the commemoration of this person on the day of his or her death, the composition of a *vita*, the production of the icon of the saint, which sometimes preceded the establishment of the cult, and finally the composition of a special hymnographical unit (*akolouthia*),³ usually sung on his or her commemoration day. In a considerable number of Byzantine hagiographical texts the performance of miracles by the saint through his or her relics or grave, including the pouring of myrrh (*myroblysia*), constitute additional proof of sanctity.

In the long list of Byzantine emperors (a total of 88),⁴ only Constantine I fulfils (most of) these criteria. Greek textual sources, hagiographical and hymnographical in particular, show that at least three more emperors, Nikephoros Phokas (963–969), John III Vatatzes (1221–1254) and Manuel II Palaiologos (1391–1425), and the Empress Irene the Athenian (797–802) were locally venerated as saints, though it seems that there was no widespread effort for their canonization.⁵

II. Depiction of Byzantine Emperors

Imperial ideology is clearly expressed in Byzantine art.⁶ As P. Magdalino and R. Nelson have pointed out, representations of emperors, empresses and members of the imperial family are included not only in works of minor art but also in monumental works. Studying these works of art one gets a general view of how these images and symbols functioned within their today lost original architectural setting, the city streets and squares, and the halls and chambers of the Great Palace in Constantinople.⁷ Pictorial representations are occasionally complemented by textual evidence.

3 The word *akolouthia* is used throughout the text to name a unit of hymnographical texts on a saint, that were sung liturgically on the day of his celebration.

4 See ODB, 692, referring to the Ostrogorsky's account.

5 For reasons of limited space we have to exclude from this presentation the following members of royal families: Placilla (Flacilla), wife of Theodosius I (379–395), Theodora (regent of Michael III, 842–856), Theophano, wife of Leo VI the Wise (d. 895/896). More emperors and royals are commemorated in 'Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae', but it is generally accepted that this commemoration is not enough to prove sanctity.

6 See the basic study by *Andre Grabar*, *L'empereur dans l'art byzantin*. Paris 1936.

7 See *Paul Magdalino/Robert Nelson*, *The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century*, in: *BF* 8, 1982, 123–194, here 123.

The visual element identifying the divine origin of imperial power and authority is the halo surrounding the emperor's head. The halo is a symbol of the sacred status of the imperial office and at the same time of its incumbent, namely the specific emperor depicted. Thus, the holiness of the emperor is directly linked with that of Christ *Pantokrator* ("Ruler of all").⁸ In several examples of Byzantine imperial iconography Christ is depicted as holding the imperial crown and/or crowning the emperor as His representative on earth.

A significant number of texts in which the image of the Byzantine emperor is



Fig. 1: Codex Vaticanus Urbinus graecus 2, fol. 10v. Source: Helen C. Evans/William D. Wixom (eds.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture in Middle Byzantine Era A. D. 843–1261*. New York 1997, fig. 144.

glorified were produced,⁹ particularly in the Middle Byzantine period from which the largest number of examples still survives. Some of these texts set out the virtues the emperor must possess, such as justice and charity, likened to the priceless stones that adorn the imperial crown. The depiction of the virtues in imperial portraits emphasizes the moral and spiritual character of the imperial office, which the emperor ought to bear in mind while carrying out his duties. Imperial imagery in laudatory texts produced primarily by courtiers,¹⁰ in order to attract or maintain imperial favor or to obtain a leading position in the hierarchy of the Church or the State, undoubtedly created a powerful means of propaganda, which strongly influenced imperial iconography in the Middle Byzantine period. As has been noted, "the language of the literary panegyrics is deliberately opaque and ambiguous", sometimes stressing the emperor's divine qualities, sometimes "drawing back from statements so exaggerated that could be considered blasphemous".¹¹

8 On the imperial office of Christ in Christian literature, see the relevant works by Eusebius of Caesarea and John Chrysostom in PG 22, 568B; PG 52, 790; PG 56, 405.

9 See Magdalino/Nelson, Emperor (see note 7).

10 On the imperial panegyrics see George T. Dennis, *Imperial Panegyric: Rhetoric and Reality*, in: Maguire, *Byzantine Court Culture* (see note 1), 131–140.

11 Henry Maguire, *Style and Ideology in Byzantine Imperial Art*, in: *Gesta* 28, 1989, 217–231, here 228f., repr. in: *Id.*, *Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art*. Aldershot 1998, no. XII.

Among the essential virtues defining the emperor's duties (the protection of the empire from external and internal foes, and the defending of the Christian faith) were the four Platonic virtues (justice, courage, wisdom and moderation), combined with the Christian virtues of *agapē* (love) and *philanthrōpia* (love for mankind). Following the long tradition in Classical and Late Antiquity, Byzantine artists used personified images of the virtues accompanying the emperors. In some cases these were closely associated with Christ, as in the case of the miniature on fol. 10v of the famous manuscript *Urbinius graecus 2* preserved in the Vatican Library, produced sometime between 1122 and 1125 (fig. 1).¹² The idea is unequivocally set forth: in his exercise of authority the emperor is guided by Christ Himself through the Christian virtues.

The sustained durability of the principle of the divine origin of the imperial office and the holiness of the person of the emperor, particularly from the reign of Justinian I (527–565) onwards, finds expression in works of art which were, as would be expected, commissioned by, or intended for the emperor. Typical examples are the Barberini ivory (fig. 2), dated to the mid-sixth century,¹³ and the depiction of Emperor Basil II (963–1025) in the Venice Psalter (codex Marcianus graecus Z. 17), fol. IIIr, copied in the beginning of the eleventh century (fig. 3).¹⁴ Despite the centuries that separate these two works of art, their similarities in terms of ideological message are remarkable.

The God-appointed emperor is blessed by Christ Himself for the successful outcome and fulfilment of the military undertakings in defence of the *oikoumenē*. In the Psalter the victorious Basil II receives the crown of victory by Christ Himself on account of his successful military expeditions against the enemies of the empire,¹⁵ who are depicted prostrating, as we assume by a part of the dedicated to the emperor laudatory verses that accompany the miniature (fol. IIv).¹⁶ The significance of the presence of the military saints flanking the emperor is evident: the divine emperor enjoys the protection of the

12 On the Vatican Library codex *Urbinius graecus 2* see *Ioannis Spatharakis*, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*. Leiden 1976, 79–83; *Helen C. Evans/William D. Wixom* (eds.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture in Middle Byzantine Era A. D. 843–1261*. New York 1997, 209f. (no. 144).

13 On the Barberini ivory see: *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*. Paris 1992, 63–66 (no. 20), with bibliography; see also *Klaus Wessel*, *Das Diptychon Barberini*, in: *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten Kongresses*. München 1960, 665–670; *Anthony Cutler*, *Barberiana: Notes on the Making, Content, and Provenance of Louvre, OA. 9063*, in: *Tesserae. FS Josef Engemann*. Münster 1991, 329–339, repr. in: *Id.*, *Late Antique and Byzantine Ivory Carving*. Aldershot 1998, no. IV; *Titos Papamastorakis*, “Orb of the Earth”: Images of Imperial Universality, in: *Evangelos Chrysos* (ed.), *Byzantium as Oecumene*. Athens 2005, 82f.

14 On codex Marc. gr. Z. 17 see *Spatharakis*, *Portrait* (see note 12), 20–26, with bibliography.

15 *Grabar*, *L'empereur* (see note 6), 86f.

16 *Οἱ μάρτυρες δὲ συμμαχοῦσιν ὡς φίλῳ / ῥίπτοντες ἐχθροὺς τοὺς ποσὶ προκειμένους* (“The martyrs fight with him, as a friend, laying low the enemies prone at his feet”). See *Spatharakis*, *Portrait* (see note 12), 24; see also *Ihor Ševčenko*, *The Illuminators of the Menologium of Basil II*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 16, 1962, 272 (no. 92). In this translation of the inscription the word *ἐχθροὺς* is missing.



Fig. 2: Barberini ivory, Musée du Louvre. Source: Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Paris 1992, fig. 20.



Fig. 3: Codex Marcianus graecus Z. 17, fol. IIIr. Courtesy: Biblioteca Nazionale Marciana, Venice.

saints in his struggle against the common enemy at the same time associating himself with their military prowess. The holiness of the emperor, symbolized by the halo, is further stressed by the place he holds next to Christ, the Virgin Theotokos, the angels and other holy figures. The proportion of the emperor's image in comparison with the divine figures has double symbolic significance. The visual correlation between the figures is emphasized by the similar style employed by the artist to depict the figures of the saints and the imperial personages. A good example is the imperial mosaic panel in the south gallery of Hagia Sophia in Constantinople dated to the year 1122, representing Emperor John II Comnenos (1118–1143) and his wife Irene making offerings to the Virgin and Child (fig. 4).¹⁷ The two imperial figures are depicted frontal as is the case of the Virgin Orans. The three figures have only a slight difference in height. This visual analogy transforms the symbolism of the representation, from a financial donation to the Church to the exaltation of the divine character of the imperial pair. Henry Maguire pointed out that in this famous mosaic there is a change in style, reflecting a shift in the language of court panegyrics in the same period.¹⁸

17 Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of St Sophia at Istanbul*. Washington (DC) 1962, 28f.; fig. 17; Robin Cormack, *Interpreting the Mosaics of S. Sophia at Istanbul*, in: *Art History* 4, 1981, 131–149, here 145, repr. in: *Id.*, *The Byzantine Eye: Studies in Art and Patronage*. London 1989, no. VIII.

18 Maguire, *Style* (see note 11), 228f.

According to another interpretation, the depiction of imperial images next to holy figures aims at promoting the public image of the emperor. One of the most telling examples is the depiction of Basil I (867–886) between the prophet Elijah and the Archangel Gabriel in codex Parisinus graecus 510, fol. Cv.¹⁹ The presence of the emperor flanked by the holy figures in a work intended for the emperor himself, fully expresses the concept that his sacred office could mitigate and even expunge the grave offence of the murder the Emperor had committed in order to seize power. This central feature of imperial ideology is underlined in many works, as a considerable number of emperors were known not only for their good deeds towards the subjects of the empire, but also for their misdeeds.



Fig. 4: Imperial Mosaic Panel, Hagia Sophia, Constantinople. Source: *Maria Vassilaki* (ed.), *Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art*. Milano 2000, fig. 67.

It is remarkable that while emperors are linked to angels in a number of eleventh- and twelfth-century Byzantine texts, in thirteenth-century coinage emperors appear with wings. The most typical examples are John Komnenos-Doukas (1237–1244) and Michael VIII Palaiologos (1261–1282).²⁰ The culmination of this symbolic language finds expression in a poem by the scholar and teacher Manuel Holobolos in praise of Michael VIII, in which the emperor does not simply associate with angels, but he and his sons become the three angels entertained by Abraham, traditionally identified with

19 See *Henry Maguire*, *A Murderer among the Angels: The Frontispiece Miniatures of Paris. Gr. 510 and the Iconography of the Archangels in Byzantine Art*, in: Robert Ousterhout/Leslie Brubaker (eds.), *The Sacred Image East and West*. Urbana 1995, 63–71, repr. in: *Id.*, *Rhetoric, Nature and Magic in Byzantine Art*. Aldershot 1998, no. X.

20 *Henry Maguire*, *The Heavenly Court*, in: *Id.*, *Byzantine Court Culture* (see note 1), 254.

the three Persons of the Holy Trinity. The depiction of emperors as angels is found in coins in particular, whose wide circulation secured a means of efficient propaganda of imperial and state power.

In cases where the emperor is depicted not with divine figures but with court officials, the way the imperial figure is rendered resembles depictions of Christ. The representation of Emperor Nikephoros III Botaneiates (1078–1081) in codex Parisinus



Fig. 5: Codex Parisinus Coislinus 79, fol. 2r. Source: Helen C. Evans/William D. Wixom (eds.), *The Glory of Byzantium. Art and Culture in Middle Byzantine Era A.D. 843–1261*. New York 1997, fig. 143.

Coislinus graecus 79, fol. 2r, is a good example (fig. 5).²¹ The personification of Truth and Justice flanking the Emperor, exactly as in the case of Christ in codex Vaticanus Urbinus graecus 2 (fig. 1), and the unusually large-sized figure of Nikephoros seated on the lyre-backed throne, which recalls the throne of Christ in the mosaic panel over the Imperial Door of Hagia Sophia, in contrast with the smaller figures of court officials, make it quite clear that the artist sought to render the Emperor fundamental attributes of the incarnate Logos. It seems that the figure of the Emperor takes the place of Christ emphasizing the ideological correlation between the two. Exactly as Christ, the source and model of the imperial office, grants authority to the God-appointed emperor, in the same way in the Paris manuscript Nikephoros III affirms his authority and dominion over his subjects. The ref-

erence to the *ΕΛΑΜΠΟΝΤΑ ΘΡΟΝΟΝ* (“You hold the throne, shining as if luminous”) in the inscription on the miniature, affirms Christ’s personal and special relationship with the emperor.²²

The overwhelming majority of works where emperors are depicted, always as holy figures, were commissioned as gifts either for the emperor or for officials and foreign leaders, giving a clear message of imperial ideology. Outside this ideological framework, or, in other words, within the ecclesiastical-liturgical frame, no depictions of emperor(s) are found demonstrating or suggesting the personal sanctity of an emperor, with the exception of Constantine I. It is significant that even in the case of John III

21 On codex Coislin 79 see *Spatharakis*, *Portrait* (see note 12), 107–118, with bibliography. See also *Byzance* (see note 13), no. 271, 360f.; *Evans/Wixom*, *Glory* (see note 12), 207f., no. 143; *Maguire*, *Byzantine Court Culture* (see note 1), 249.

22 For the comparison of the emperors to the light of the Sun of Justice, see *Papamastorakis*, *Orb of the Earth* (see note 13), 79–93.

Vatatzes, the first emperor after Constantine I to be canonized, no depiction has been found which actually depicts him as a saint, having for example an inscription declaring his sanctity.

III. Emperors Represented in Textual Sources as Saints

Among the sole Byzantine rulers, only Constantine I, Irene the Athenian (797–802), Nikephoros II Phokas (co-emperor of Basil II, 963–969), John III Vatatzes (1221–1254) and Manuel II Palaiologos (1391–1425), possess an *akolouthia* or a *vita* composed in the Byzantine period.

Born in Athens c. 752, Irene was married to the Emperor Leo IV (775–780).²³ On Leo's death in 780 she became the regent for their only son, Constantine VI (780–797). A decade later, Constantine deposed his mother and sent her to the suburban palace of Eleutherios. She was recalled in 792. In 797 Irene dethroned and blinded Constantine, thus becoming the first empress ever to hold the throne of Byzantium on her own right. Irene was a devoted iconophile. In 802 Nikephoros I (802–811) dethroned Irene and exiled her to Lesbos, where she died in 803. She was buried in the convent of the Theotokos on the island of Pringiponisos, near Constantinople, which she had founded.

Her *vita* (BHG³, no. 2205), composed by an anonymous author most probably between 843 and 861/864, survived in a single manuscript, dated in the mid-twelfth century.²⁴ The largest part of the *vita* (24 out of 27 manuscript pages) is a paraphrase of Theophanes' account on Irene in his 'Chronographia'. In the rest of the text Irene is presented as a holy protector of the Theotokos convent where she was buried. Following her death she was commemorated as its founder "every year in hymns (...) supporting and upholding her own flock" and saving it "from every insult of the Devil". As the editor of the text pointed out, "the *Life* was composed specifically for the convent, perhaps even by one of the nuns".²⁵ Irene is commemorated also in the 'Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae' and the 'Menologion' of the emperor Basil II.²⁶

Nikephoros Phokas was born c. 912.²⁷ A successful general in the imperial army, Nikephoros became emperor in 963, through the support of his army, the military aristocracy, the church hierarchy and the people of Constantinople. As Alexander Kazh-

23 On whom see ODB, 1008f.; PMBZ, 1439; *Judith Herrin*, *Women in Purple. Rulers in Medieval Byzantium*. Princeton/Oxford 2001, 51–129.

24 *Warren T. Treadgold*, *The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene* (BHG, no. 2205), in: BF 8, 1982, 237–251.

25 *Treadgold*, *Unpublished Saint's Life* (see note 24), 249.

26 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis* [Propylaeum ad Acte Sanctorum Novembris]. Ed. *Hippolyte Delehaye*. Brussels 1902, 877:56–57 (August 8, synaxaria selecta); *Menologium Graecorum Basilii Porphyrogeniti imperatoris jussu editum*, in: PG 117, 19–614, here 573–576 (August 7, together with the empress Poulcheria).

27 On whom see ODB, 1478f.

dan has noticed “Nikephoros’ policies reflected the interests of the army and military aristocracy”.²⁸ He also tried to limit the wealth of the Church, supporting at the same time Athanasios the Athonite in his effort to build up the monastic community known today as the brotherhood of Mount Athos. Nikephoros was assassinated in Constantinople on December 11, 969, in a plot in which some of his previous supporters (among whom the usurper John Tzimiskes who succeeded him) played the leading role together with Nikephoros’ wife, Theophano.

Nikephoros is praised as a saint in the anonymous *vita* of St Athanasios the Athonite.²⁹ He is also celebrated in an *akolouthia* that has survived in codex Athous Lavrae 124, a thirteenth-century *pandektes*. The *akolouthia* is probably composed by the deacon Theodosios, a contemporary of Nikephoros.³⁰ The text presents Nikephoros primarily as defender of the faith, mainly because of his war against the Arabs. It was Nikephoros who proposed that the soldiers killed in battle should be commemorated as martyrs, an idea which was strongly opposed by the Church. He is also mentioned as an ascetic, who “kept away from the stains of flesh from birth”, and as a martyr after his assassination when he was defenceless (he was sleeping). Finally, the *akolouthia* makes mention of miraculous cures of the sick in his tomb.

The local veneration of Nikephoros in the Lavra monastery was never accepted by the Church. Furthermore, the *vita* of St Athanasios makes clear that even among the monks at Lavra there were doubts about his canonization.

Let us consider just a few of the hymns included in his *akolouthia*: *Θείῳ Πνεύματι καθωπλισμένος ἔθνη βάρβαρα καθυποτάξας, τῆς βασιλείας τὰ ὅρια ἡύξησας, φιλοπτωχείαν νηστεία ἐπόθησας, σκληραγωγία ἐκτήσω ταπείνωσιν, ὅθεν εἰληφας μετὰ Ἀβελ καὶ Ζαχαρίου τὸν στέφανον διδὼ καὶ συνδεδόξασαι δικαίοις εὐφραυνόμενος* (*kathisma* at *Theos Kyrios*). (“Armed with the divine Spirit, you extended the borders of the empire subduing barbaric nations; by fasting you coveted the love for the poor, by the austerity of your life you acquired humility; whence you received the same crown as Abel and Zacharias; therefore, you are glorified jointly with the righteous ones while you rejoice.”)

Ἰδρῶσι, πάνσοφε, εὐχῶν καὶ στάσεων τὴν ἀρχὴν καθαγίζεις, πᾶσι θεὸν ἕλων ποιούμενος, ὡς ἱερεὺς, οὐ βασιλεὺς, τοῦ λαοῦ σου προϊστάμενος (kanon 1, ode 4, stanza 3). (“Oh most wise, placed at the head of your people as if you were not an emperor but a priest, you purify the [imperial] rule through the sweat of prayers and standing, making God merciful to everybody.”)

Κρατεῖ θανάτου καὶ μετὰ θάνατον φύσις θνητὴ ἰσχύϊ τοῦ Χριστοῦ, ὡς παρίστησι τῶν σεπτῶν ὀστέων σου ἡ θεία σορός· βλύζει γὰρ πᾶσι μύρα, παίνει νοσήματα, ἐνδοξε, ὡς ζῶντα ἀληθῶς σὲ θησανορίζουσα (kanon 1, ode 9, stanza 3). (“By the might of Christ,

28 ODB, 1478.

29 Sancti Athanasii athonitae vita secunda anonyma. Ed. Jacques Noret, *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae*. (CChr.SG 9.) Turnhout 1982, 127–213.

30 Louis Petit, Office inédit en l’honneur de Nicéphore Phocas, in: BZ 13, 1904, 398–420.

mortal nature conquers over death and after death, as the holy coffin of your sacred relic demonstrates; for, oh glorious one, it pours out myrrh to all and cures diseases, preserving you as truly alive.”)

Ἰσχὺν τὴν σὴν ἔχων ὁ κράτιστος, κύριε, βασιλεὺς σου, ἔθνη τὰ ἀλλόφυλα Ἀγαρηνῶν ἄρδην καθελών, πόλεις ὑποφόρους τελεῖν Ῥωμαίοις ὑπέταξε τῇ σῇ γὰρ συνεργία θεοφρόνως ἐβόα· Τῇ δυνάμει σου δόξα, φιλάνθρωπε (kanon 2, ode 4, stanza 2). (“Through Your own might, oh Lord, your emperor nihilated completely the foreign nations of the Hagarenes [Arabs], subordinated cities and subjugated them to the Romans [the Byzantines], with your help crying aloud in a God-inspired manner: ‘With Your power, glory to Your, oh Lover of mankind!’”)

Ὁ πιστός σου οἰκέτης, σῶτερ, σοῦ τοῖς λόγοις ἐπόμενος ἄριστα, ἐπιτιθεμένους οὐκ ἐρίζων, ἀλλ’ ἀνταμυνόμενος, ἀλλὰ θέλων μᾶλλον αὐτὸς τυθῆναι ἢπερ θῦσαι, μαρτυρικῶς ὑπ’ αὐτῶν σφαγιαζεται (kanon 2, ode 5, stanza 2). (“Following your words to perfection, oh Saviour, your faithful servant did not fought against the attackers, but defending himself, wishing to be sacrificed rather than sacrifice, he is slaughtered by them as a martyr.”)

John III Doukas Vatatzes was born in about 1192 in Thrace.³¹ At the age of twenty, in 1212, he married Irene, the daughter of Theodore I Laskaris (1204–1222), the first emperor of Nikaia, one of the successor states established following the conquest of Constantinople by the army of the Fourth Crusade in 1204, and the partition of the Empire. John succeeded Theodore in 1221 or early 1222. Irene died in 1239. Around five years later, John married Constance, an illegitimate daughter of the German King Frederick II Hohenstaufen (1194–1250). John died in Nymphaion in 1254, and was buried in the monastery of Sosandra, which he had founded, in the region of Magnesia. His reign was successful in military, economic, and social terms. His achievements in revitalising the army, the economy, the administration and the intellectual life in the Empire of Nikaia were acknowledged by Byzantine historians. One of the most celebrated aspects of his character was his *philantropia*, his charity and concern for his people, earning him, already in his lifetime, the appellation “almsgiver”. According to the tradition, it is because of this that John was commemorated as a saint soon after his death, at least in the region of Magnesia. John is celebrated in an anonymous *akolouthia*, from which three hymns have been edited by Demetrios I. Polemis.³² The

31 On whom see *Demetrios I. Polemis*, *The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography*. London 1968, 107–109; *Demetrios J. Constantellos*, *Emperor John Vatatzes’ Social Concern: Basis for Canonization*, in: *Kleronomia* 4, 1972, 92–104; *A. Papayianni*, *Emperor John III Doukas Vatatzes: An Orthodox Saint*, in: *Byzantinos Domos* 14, 2004/2005, 27–31; *Ruth Macrides*, *Saints and Sainthood in the Early Palaiologan period*, in: Sergei Hackel (ed.), *The Byzantine Saint*. London 1981, 69–71; and the entry in ODB, 1047f.

32 *Demetrios I. Polemis*, *Remains of an acoluthia for the Emperor John Ducas Batatzes*, in: Cyril Mango/Omeljan Pritsak (eds.), *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko*. (Harvard Ukrainian Studies, vol. 7.) Cambridge (Mass.) 1983, 542–547.

whole text of the *akolouthia*, thought to have been lost, has survived in the 15th/16th-century codex Lesbiacus Leimonos 124.³³

Although the anonymous hymnographer praises John mainly for his charity, there are some elements in the text echoing principles of Byzantine ‘political theology’. A study of the political background of the canonization of John and the composition of the *akolouthia*, currently in preparation, will accompany the edition of the text. Here are some of these “political” hymns:

Ὁ βασιλεὺς τῶν ἀπάντων σὲ ἐξελέξατο ὡς τὸν Δαβὶδ ἐκείνον καὶ προώρισε, μάκαρ, ἀξίως βασιλεῦσαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ τῆς ἄνω ἡξίωσε καὶ βασιλείας καὶ δόξης τε καὶ τιμῆς, Ἰωάννη παναοίδιμε (*sticheron* sang at Vespers). (“The King of all has chosen you, oh blessed one, like David, He destined you to rule worthily on earth and deemed you worthy of the heavenly kingdom, glory and veneration, oh John of blessed memory.”)

Τὰς ἐντολὰς ὡς τηρήσας τοῦ βασιλεύσαντος σὺ ἐπὶ γῆς ἀξίως, Ἰωάννη, καὶ πᾶσιν τοῖς οἴκτον ἐφαπλώσας, πᾶσι καὶ νῦν τὰς ἰάσεις χορηγήσῃς τοῖς προσπελάζουσι πίστει εἰλικρινεῖ τῶν λειψάνων σου τὴν λάρνακα (*sticheron* sang at Vespers). (“Keeping the commandments of Him, Who reigned on earth in a worthy manner, oh John, you spread mercy to all. Grant now, too, the cure to all those who approach the vessel of your relics with genuine faith.”)

Ταχὺς εἰς παράκλησιν τῶν προστρεχόντων εἰς σέ, ἀνάκτων ὑπέρτατε, καὶ πενομένων τροφεὺς, Ἰωάννη αοίδιμε, εἰλκυσας σὺ πρὸς πίστιν τῶν βαρβάρων τὰ πλήθη, ἔλαβες παραδόξως τοῦ ἰᾶσθαι τὰς νόσους τῶν πίστει προστρεχόντων σοὶ καὶ λαμβανόντων ἀφθόνως τὴν ἰασιν (*apolytikion*). (“Responding fast to those who turn to you, oh John of blessed memory, supreme of the emperors and feeder of the hungry, you attracted the crowds of the barbarians to the faith, you paradoxically received [the gift] to heal the diseases of those who turn to you and who receive abundantly the cure.”)

Apart from the *akolouthia* on John Vatatzes, there are five additional hagiographical texts on him. The *vita*, composed in the fourteenth century (probably) by George, Bishop of Pelagonia (BHG³, no. 933), is in fact an *encomium* to John as an emperor and not as a saint. The anonymous *encomium*, probably also by George of Pelagonia (BHG³, no. 934) has similar characteristics with the *vita*. The funeral oration by the scholar, historian and statesman George Acropolites, delivered in 1254 (BHG³, no. 934b), shares similarities with his *vita* and his *encomium*. The *laudatio* composed by John’s son and successor Theodore II Laskaris (1254–1258), praises the emperor’s achievements (BHG³, no. 934d). Another *akolouthia* and *vita* on St John Vatatzes was composed in the eighteenth century by Nicodemos the Hagiorite; they were published in 1872.³⁴

33 It is to be published in *Apostolos Spanos/Charalambos Dendrinis, An Unpublished Akolouthia on the Emperor John III Vatatzes*. (Forthcoming).

34 See *Louis Petit, Bibliographie des Acolouthies Grecques*. (Subsidia Hagiographica, vol. 16.) Brussels 1926, 121.

Manuel II Palaiologos (1391–1425) was born in Constantinople in 1350.³⁵ A rebellion of his older brother Andronikos IV against their father, Emperor John V, ended up with Manuel being named co-emperor in 1373. When later Andronikos rebelled again, Manuel established himself as independent emperor in Thessalonike (1382–1387). After the death of Andronikos, Manuel continued to support his father against the son of Andronikos and finally he ascended the imperial throne in 1391. As an intellectual, statesman and diplomat, Manuel's main concern was to get support from the West against the advancing Turks. As a result of a stroke he suffered in 1422 he handed over the scepter to his son John VIII (1425–1448) who followed a unionist policy, despite his father's advice to proceed with caution over the negotiations with the papacy concerning Church union, as a result of the internal opposition by the Byzantine anti-unionist party. Manuel became a monk in July 19, 1423 under the name of Matthew and died two days later.

Two anonymous *akolouthiai* celebrating Manuel as a saint have survived in a single fifteenth-century manuscript in the Patriarchal Library of Alexandria, codex 220 (35).³⁶ They bear the title 'Ακολουθία εἰς τὸν εὐσεβέστατον καὶ θεϊότατον βασιλέα ἡμῶν κύρ Μανουὴλ διὰ τοῦ θεοῦ καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντα Ματθαῖον μοναχόν'. According to their editor, the texts were composed soon after the death of Manuel (July 1425), though this hypothesis should be ascertained on the basis of further evidence.

Manuel is praised in the *akolouthiai* for defending the orthodox faith through his theological writings, and the Empire through his fighting against the Turks. This might imply a criticism against the unionist policy adopted by his son. Here are some of the hymns of these *akolouthiai*:

Ποταμὸν τὸν τοῦ Πνεύματος δαφνιῶς προχέομενον ἑαυτὸν ἀπέδειξεν ἀνεξάντλητον, θεολογίας τὸ ἔρρισμα, ἡ βάσις τῆς πίστεως, τῶν δογμάτων ἀκριβὴς στάθμη θεῖα τῆς γνώσεως, τῶν αἰρέσεων ἀπελαίνων τὴν πλάνην καὶ τοὺς ταύτην εὐρηκότας καταισχύων

35 On whom see *Charalambos Dendrinos*, An Annotated Critical Edition (editio princeps) of Emperor Manuel II Palaeologus' Treatise on the Procession of the Holy Spirit. Ph. D. Diss. University of London 1996 (to be published in: CChr.SG 71.); *Id.*, An Unpublished Funeral Oration on Manuel II Palaeologus († 1425), in: *Charalambos Dendrinos/Jonathan Harris/Eirene Harvalia-Crook et al. (eds.), Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*. Aldershot 2003, 423–457; *John W. Barker*, Manuel II Palaeologus (1391–1425). A Study in Late Byzantine Statesmanship. N. Brunswick (N. J.) 1969, xxxvii–l; 552–581; *George T. Dennis*, The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382–1387. (OCA 159.) Rome 1960; *Id.*, The Letters of Manuel II Palaeologus. (CFHB 8.) Washington (DC) 1977; *Julian Chrysostomides*, Manuel II Palaeologus. Funeral Oration on His Brother Theodore. (CFHB 26.) Thessalonike 1985; *Athanasios Angelou*, Manuel Palaiologos. Dialogue with the Empress-Mother on Marriage. Introduction, Text and Translation. (BV 19.) Vienna 1991; PLP, 21513; ODB, 1291f.

36 It is published by *Spyridon Lampros*, Δύο κανόνες ἀνέκδοτοι εἰς τὸν αὐτοκράτορα Μανουὴλ Παλαιολόγον, in: *Neos Hellenomnemon* 14, 1917, 318–341; cf. *Petit*, Bibliographie (see note 34), 132.

τοῖς θεοφθόγοις διδάγμασιν (*sticheron* sung at *Kyrie Ekekraxa*). (“The supporter of theology, the foundation stone of faith, the divine precise basis of the knowledge of the doctrines, he proved himself an abundant and inexhaustible river of the Spirit, expelling the lies of the heresies and disgracing the inventors by the God-inspired teachings.”)

Θεωρίας τῶν ὄντων πεπλουτηκῶς καὶ γραφῶν τε τὴν γνῶσιν μεμαθηκῶς ἡλόγισας πρόσκαιρα, τῶν κρειπτόνων εὐμοίρησας, καλλιγραφῶν τε πᾶσι Τριάδος μυστήριον καὶ τοῖς πιστοῖς ἐμφαίνων δογμάτων τὸ πέλαγος· ὅθεν κατὰ χρέος ἀνιμνούντες βοῶμεν· πταισμάτων τὴν ἄφεσιν δωρηθῆναι δυσώπησον τῷ δεσπότη, τοῖς δούλοις σου· ἔχων [sic] γὰρ τὸ δύνασθαι θεὸν ἱεώσασθαι, ὅθεν προστάτην ἔχομεν πανάριστον (*kathisma*). (“Having been enriched with the understanding of beings and having learned the knowledge of writings, you paid no regard to temporary things, but well-endowed with the best things, you wrote down in beautiful style the mystery of the Trinity for all and clarified the sea of doctrines to the faithful. We, therefore, cry out praising you, as we ought to, ‘Entreat the Lord to grant the redemption of your servants’ sins, since you have the power to make God be merciful, and hence we have you as our best protector.”)

Τεῦχος ἡμῖν καὶ ἀπροσμάχητον ἔρεισμα ἐξ οὐρανοῦ, μάκαρ, νῦν ἐμφάνηθι, τὴν ἀρωγὴν ἄνωθεν διδούς, καὶ τῆς ἐκκλησίας ὡς προϊστάμενος, πάντων αἰρετιζόντων θράσος κατασχίνων εἰς τέλος καὶ τῆς Ἄγαρ τοὺς γόνους ἐκάστοτε (*kanon*, ode 4, stanza 3). (“Oh blessed one, appear now as defending wall and incontestable support from heaven, giving your support from above, and as a leader of the Church, totally disgracing the audacity of all heretics including the offsprings of Hagar [i. e., the Muslim Turks] on each occasion.”)

Each of the texts commemorating the Empress and the three Emperors are preserved in a single manuscript. Though, other manuscripts containing these texts may have not survived, this may imply that their veneration was not broad. Equally limited is their pictorial representation in visual sources. With the exception of coins and the high altar screen of the basilica of St. Marc in Venice (*Pala d'Oro*), we are not aware of any depiction of the Empress Irene. A portrait of John is to be found in *Biblioteca Estense Universitaria*, *Mutinsensis graecus* 122, fol. 294r, together with the portraits of all the emperors of the Laskarid dynasty, while no representation of him as a saint has survived. Manuel, his wife Helen and their three children are depicted under the protection of the Virgin and Child in the famous manuscript now preserved in the Louvre³⁷, copied in Constantinople in 1403/1405. Manuel is also depicted in *codex Mutitensis graecus* 122 and in a manuscript of the funeral oration of his brother (*codex Parisinus suppl. graecus* 309, fol. VIr).

It is only Nikephoros who is depicted with a halo, on a fresco in the so-called “Dove-Cote” church at Çavuşin in modern Turkey, dated c. 969.³⁸ The left apse of the church

37 Département des Objets d'Art, cod. M.R. 416, olim Ivoires A 53 0 10078.

38 See *Lyn Rodley*, *The Pigeon-House Church Çavuşin*, in: *JÖB* 33, 1983, 301–339, mainly 308–310; *Nicole Thierry*, *Un portrait de Jean Tzimiskès en Cappadoce*, in: *Travaux et Mémoires* 9, 1985, 477–484, sch. 1.

is decorated with a group of five figures in imperial robes, one of which is standing before a throne. An inscription identifies him with Nikephoros. Three of the other figures have been identified as those of the Empress Theophano, Nikephoros' brother, the *kouropalates* Leo Phokas, and their father Bardas. Even though all the figures are depicted having a halo, we have no reason to believe that Nikephoros is depicted here as a saint, particularly since he is accompanied by members of his family. Most probably, the depiction is a proof of his patronage in the construction or the decoration of the church.

IV. Some Preliminary Conclusions

As our project on the representation of Byzantine emperors as saints in textual and visual sources is still in progress, this paper aims mainly at presenting some preliminary results and conclusions of our research.

In Byzantine art certain pictorial elements project the holiness of the Emperor as the earthly representative of God, who through his policies should bring security and unity to the Empire and salvation to his subjects. Through a concerted and carefully controlled visual propaganda the imperial ideology was clearly bolstered by art (as happens today!). This took place primarily through the way in which the court circles used art in order to promote this ideology.

In contrast, when Byzantine art did not function as a promoter of imperial ideology and was given free expression as religious art, it left no room for double meanings or misunderstandings regarding the question on the Emperor's sanctity. This means that the representation of imperial holiness becomes even more cautious and restricted. The main difference in expression between textual and visual sources is that in textual sources emperors are presented first as equals to the Apostles (from about the fifth century) and later on as equals to Christ (from about the tenth century), while in visual sources this assimilation is replaced by association: the emperors are depicted in association to an easily recognizable holy person (Christ, Theotokos, John the Baptist, Archangels, popular saints). When depicted in association to Christ, however, it is clear that their relationship is not characterized by 'equality': Christ is the source of the emperor's power and authority, while the emperor receives the symbols of this power and authority from Him.

As we have seen, the number of emperors who were celebrated as saints, even by small local communities, is very limited, while the depiction of emperors as holy figures in non-secular, that is to say in an ecclesiastical, way is actually non-existing, with the exception of Constantine I. A comparison between hagiographical and hymnographical works on emperor-saints, with texts composed to celebrate living emperors, shows that hagiography and hymnography were not so open to exaggerations as rhetoric was. This confirms the aforementioned distinction between assimilation and association. In imperial panegyrics the emperors are often presented as equals to Christ. A

good example is the twelfth-century poet Theodore Prodromos. One of his poems compares the victories of the Emperor John II to the feast of Christ's Nativity, placing Christ and the emperor in parallel setting:

"Once again [we celebrate] the birthday of Christ and the victory of the Emperor. The birth inspires awe, the victory is irresistible. Once more God has been seen [coming] out of Teman bearing flesh, and the Emperor has entered out of Teman bearing victory. The star of God announces His advent to the Magi, but the many stars of his trophies declare the Emperor. One of them has three Persians doing obeisance to Him as He lies in His crib, the other has all of Persia bending its neck under his feet (...) Both of them regenerate the whole of creation, both ascend on high, both (...) defeat all the barbarians, destroy cities, increase the boundaries of New Rome, and become the saviors of the Christian clergy."³⁹

As H. Maguire has pointed out "this panegyric not only compares the emperor directly to the infant Christ, but even does so to the detriment of the latter; for the emperor's victory over *all* the Persians is compared favourably to Christ's receiving the homage of only three". Such expressions would never be (and were never) adopted in hagiographical and hymnographical texts.

The comparison of textual and visual sources representing the holiness of emperors, empresses and members of imperial families shows that imperial holiness was used by the Byzantine political propaganda as a tool of influence to the deeply religious society of the empire. The consideration of more cases and the contextualisation of visual and textual sources will lead us to a clearer picture and safer conclusions, to be published in the form of an article in due course.

39 Translation quoted from *Maguire*, *Style* (see note 11), 229.

Svetlana Luchitsky

Christian-Muslim Perceptions in the Epoch of the Crusades (Narrative and Visual Sources)

Our seminar was concerned with the study of the medieval image of Islam. In the medieval tradition Muslims were usually regarded either as pagans (gentiles) or as heretics as many Christian fathers designated them. Christians often painted Islam in apocalyptic colors. Many a stereotype concerning the teaching of Islam dominated the European imagination.¹ However, during the crusades the medieval world met the Muslims face to face – it was a direct contact in contrast to the previous situation. So the question we put in the seminar was as follows: to what extent did the crusades change the ideological stereotypes which were shaped earlier? We intended to study the image of Islam in the medieval imagination with the support of the chronicles, literary works and illustrations.

Three components were of great importance in the creation of the medieval image of Islam in the epoch of the crusades: firstly the crusader chronicles (historical tradition), secondly the ‘Chansons de geste’ (oral tradition), and finally the iconography of the crusade chronicles. All these traditions constitute a sort of triangle, from where we can get a look upon the world of medieval imagination. As regards the visual tradition, we were trying to study not only the historical information provided by the visual sources, but also the language of the image.

We have focused our attention on the greatest crusade chronicle ‘Deeds Done Beyond the Sea’ written by William of Tyre, the famous crusader chronicler. It was translated into Old French and was well-circulated and had many anonymous additions made to it in the thirteenth century including the so-called ‘History of Heraclius’. The Old French version of the chronicle was also illuminated by the medieval painters.² William

¹ Cf. *John Tolan*, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York 2001; *Dominique Iogna-Prat*, *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150*. Paris 1998.

² A translation into Old French of the chronicle is published in: *Willelmi Tyrensis, Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore successorum Mohameth usque ad annum Domini*. (RHCOcc 1.) Paris 1844. See for William of Tyre's chronicle: *Ralph Henry Carless Davis*, *William of*

of Tyre's work lacks the religious fanaticism and the ideological pathos which is so typical of the crusader chronicles.³ The chronicler knew Arabic sufficiently well to write the work "The Deeds of the Oriental Principles" ('Gesta Orientalium Principum') according to the Arabic sources. He had also a close acquaintance with the Muslim people and knew a lot about their habits and lifestyle. He was an original author who had very broad views and was rather tolerant towards Muslims.⁴

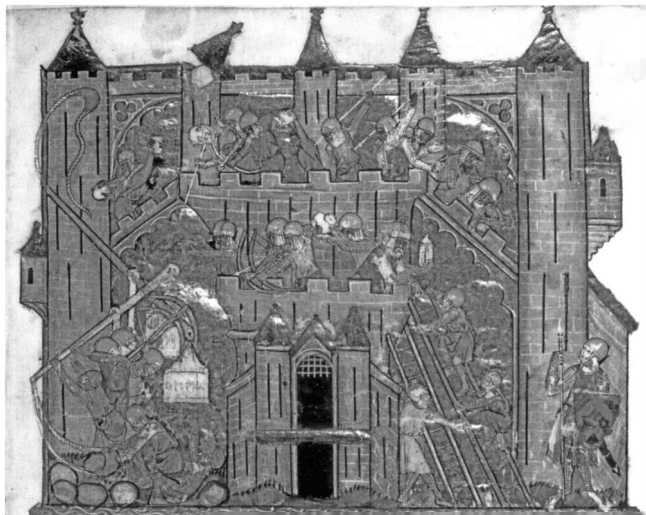


Fig. 1: BNF. Paris.
Ms. fr. 9083, fol. 1r.

However, we observe that military subjects prevail in the illuminated manuscripts of William of Tyre's chronicle. These images focus on the situation of the conflict between Muslims and Christians. So there is a certain clash between text and pictures. It is

Tyre, in: Derek Baker (ed.), *Relations between East and West in the Middle Ages*. Edinburgh 1973, 64–76; Rudolf Hiestand, *Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus*, in: DA 34, 1978, 345–381; Peter Edbury/John Gordon Rowe, *William of Tyre: Historian of the Latin East*. Cambridge 1990. For a list of the illuminated manuscripts of the chronicle see Jaroslav Folda, *Manuscripts of the Histoire d'Outremer by William of Tyre: A Handlist*, in: *Scriptorium* 27, 1973, 90–95.

- 3 M. Jubb and R. Schwinges have discussed some interesting divergencies between the Latin and the Old French versions. Cf. *Margaret Jubb*, *Saladin vu par Guillaume de Tyr et par l'Eracles: changement de perspectives*, in: *Autour de la Première croisade. Actes réunis par M. Balard*. Paris 1997, 443–451; *Rainer Christoph Schwinges*, *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus*. Stuttgart 1977.
- 4 This was Schwinges' point of view: *Schwinges*, *Kreuzzugsideologie* (see note 3); *Id.*, *Wilhelm von Tyrus: Vom Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert*, in: Susanna Burghartz/Hans-Jürg Gilomen et al. (eds.), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für F. Graus*. Sigmaringen 1992. It was later refuted by *Thomas Rüdiger*, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus*. Frankfurt a. M. 1990. On the image of Islam in William of Tyre's chronicle see *Edward Murdok Langille*, *La représentation de l'islam et du monde de l'islam chez Guillaume de Tyr (résumé de la thèse III^e cycle Sorbonne)*, in: *Perspectives médiévales* 15, 1989, 110–113. See also *Svetlana Luchitskaya*, *L'image des musulmans dans les chroniques de croisade*, in: *Moyen âge* 105, 1999, 717–735.

the official point of view which is reflected in the miniatures. Painters selected deliberately certain events of war as subject of their work, their pictures, which are rather conventional, consist chiefly of scenes of the siege, war, and taking enemies prisoner (fig. 1). On the whole, the miniaturists did not follow the text of the chronicle.

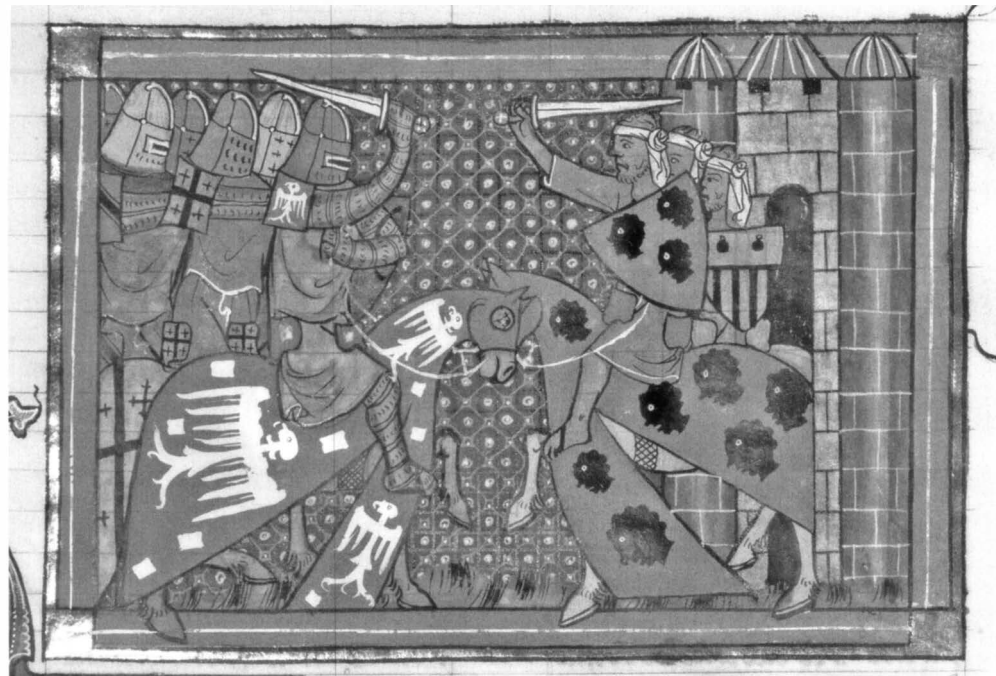


Fig. 2: BNF. Paris. Ms. fr. 22495, fol. 147r.

We have also found out that the pictorial tradition is very much influenced by the conventional views and stereotypes concerning the Muslims. Painters are usually inspired by the literary sources or by the previous iconographical models. Traditional songs of the Roland and Guillaume cycles were very well-known by the crusaders and they might have been orally transmitted, memorized, and mastered by the crusaders through frequent recitation.⁵

Thus the painters did not derive from their visual experience borrowing from the oral tradition, they reproduced the same ideological stereotypes ascribing to the Muslims idolatry, perfidy, bad moral traits. On the whole we can say that the artistic tradition failed to keep up with the written tradition.

5 We have noted that the very model of the description of the Christian-Muslim conflict has been already constructed in the Old French epic. There are also many visual characteristics of Muslims in the traditional 'chanson de geste' which were later used by the medieval painters. See on this subject: *Paul Bancourt*, *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du Roi*, 2 vols. Aix en Provence 1982; *Rita Lejeune/Jacques Stiennon*, *La légende de Roland dans l'art du Moyen âge*. Bruxelles 1966.

So it is no surprise that all the visual signs of ‘otherness’ that we were able to single out – color, size and proportion, gestures and dress, weapon, etc. – are extremely symbolic and conventional. The manner of the expression of emotions (including negative emotions toward the enemy) on the whole is conventional. The image of Muslims in figurative art is painted with the help of simplified visual signs.

To begin with, the use of colors in the miniatures expresses the moral and religious dichotomy. It is common knowledge that different colors and correlations of colors identify the dichotomy ‘We – Others’ in different cultures.⁶ They usually reflect various relations between ethnicities, nations, and those between groups. So the perception of colors depends upon the system of values.⁷ Two colors were of great importance for the medieval culture: white and black. White was always associated with light and spiritual activity, black was identified with darkness and vice. In the miniatures the Muslims are frequently depicted with black skin and black faces (figs. 2; 3). The white faces of Christians are opposed to the black faces of Muslims, and these contrasts appear quite expressive. Such representation has its specific symbolism. Muslims are black because they are bad (morally imperfect) and damned.⁸ The color of their skin is the sign of their moral fall. We have found out many parallels in the traditional ‘Chansons de geste’ in which ordinary Muslims are represented as black.⁹ We have come to the conclusion that the literary and iconographical models overlap rather frequently.

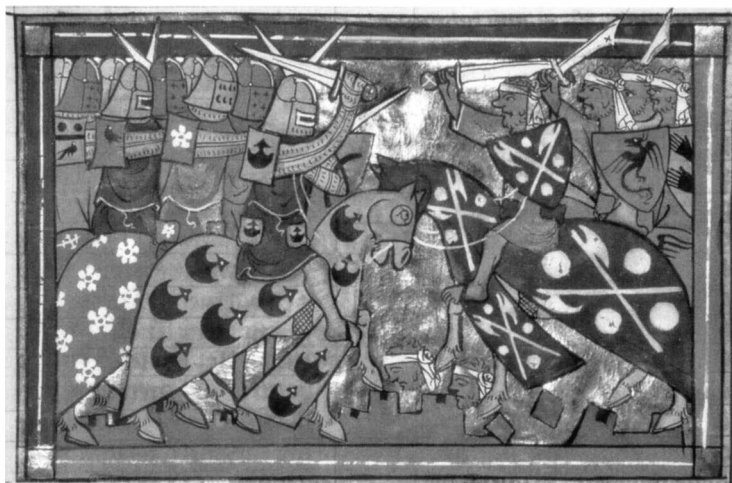


Fig. 3: BNF. Paris.
Ms. fr. 22495,
fol. 154v.

6 See e.g.: *Ulysse Hubert*, *Les signes de l'infamie au Moyen âge. Juifs, Sarrazins, hérétiques, lépreux et filles publiques*. Paris 1889.

7 See on this subject: *Gustav Johannes von Allesch*, *Die ästhetische Erscheinungsweise der Farben*, in: *Psychologische Forschung* 6, 1925, 1–91; 215–281.

8 See *Michel Mollat/Jean Devisse*, *L'image du Noir dans l'art occidental*. Paris 1979.

9 *La Chanson de Roland*. Ed. *Pierre Jonin*. Paris 1979, v. 975–983; 1932–1934; 1495–1505.

However, we should admit some exceptions. Color has not only aesthetic, but also moral and social connotations. In the miniature which represents Christians taken prisoner by Saladin the Muslim sultan is represented with a white face and white skin, his warriors are represented in the same manner (fig. 4). Medieval people ascribed to Saladin high moral and chivalric quality,¹⁰ that is why he is depicted in such a manner.



Fig. 4: BNF. Paris. Ms. fr. 22495, fol. 215v.



Fig. 5: BNF. Paris. Ms. fr. 22495, fol. 265v.

Our analysis showed that the figural imagery was a very important visual sign representing the ‘otherness’ of the Muslims. In the Christian heraldry, indeed, six colors (enamel) are arranged in the following set: the first group includes the two ‘metals’ (métaux) – silver/white (argent) and gold/yellow (or); the second group comprises the colors (émaux) red (gules), black (sable), green (vert), and blue (azure). The fundamental rule of heraldry demands the combination of two colors belonging to different groups according to the so-called principle of contrariety of the enamels.¹¹ It is noteworthy that this rule is violated in the Muslim heraldry depicted in the miniatures.¹² Most frequently black figures are represented on the red surface (fig. 2). Besides, while the Muslim heraldic figures may be interpreted as symbols of evil and paganism, the figures represented on the Christian shields have definitely positive connotations. These figures of Christian heraldic types are the counterbalance to those of the Muslims. The cross in the Christian heraldry is opposed to the half-moon in the Muslim heraldry (fig. 5), the eagle to the heads of the moors (fig. 2). We have concluded that figures and colors are conflicting. These contrasts are symbolic, we are dealing here with a kind of psychomachy, the struggle between the forces of the Evil and the forces of the Good, between Vice and the Virtue, between Christianity and paganism.

10 See on this subject: *John Tolan*, *Mirror of Chivalry: Salah al-din in the Medieval European Imagination*, in: David R. Blanks (ed.), *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*. (Cairo Papers on Social Science, vol. 19.) Cairo 1996, 7–38.

11 See *Michel Pastoureau*, *Couleurs, images, symbols: études d’histoire et d’anthropologie*. Paris 1989.

12 For a more detailed analysis see *Svetlana Luchitskaya*, *Muslims in the Christian imagery of the XIIIth century*, in: *Al-Masaq* 12, 2000, 37–67.

As we have found out, size, stature and proportions are also conventional emblems of the Muslims. The perception of space in the Middle Ages is closely connected with the system of values. In the miniature illustrating the story about the origin of the Turks the space symbolism is used to reflect the social hierarchy. We see the outstanding figure of the Muslim chief on horseback, the other Muslims beside him, smaller in stature, march on foot (fig. 6).¹³ The painter adjusts the size of the figures to their social rank and the position they hold. It is a kind of social symbolism.

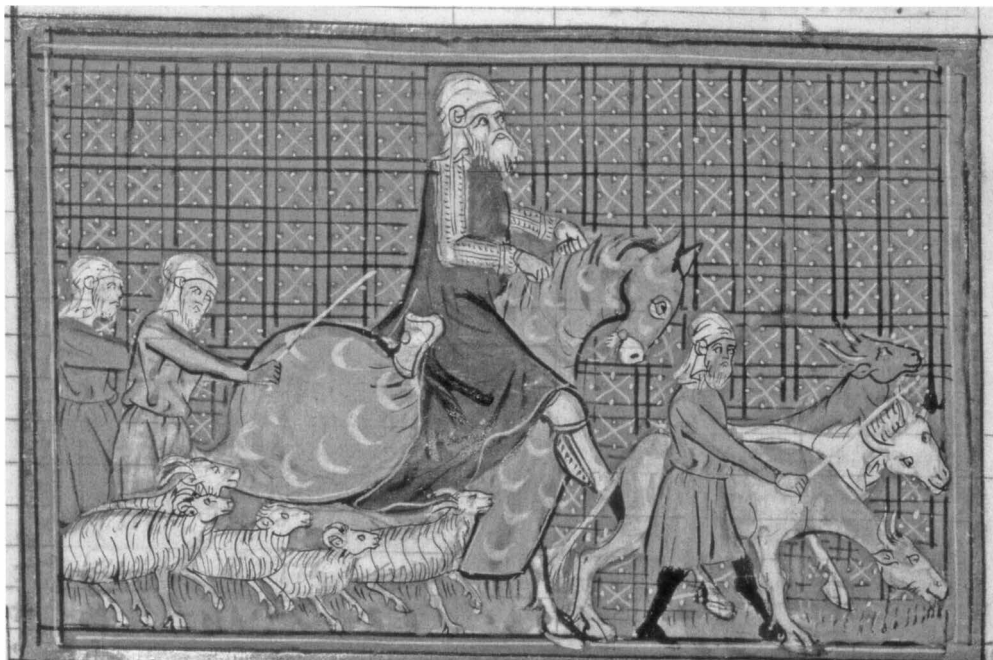


Fig. 6: BNF. Paris. Ms. fr. 22495, fol. 11r.

Physical appearance is another very important visual sign of ‘otherness’ of the Muslims. In this regard we have singled out several iconographical attributes: beard, turban, full lips, black skin and distorted features are the most typical characteristics of the Saracens. Muslims are always depicted wearing turbans (fig. 2). Besides they are very often painted as old men (fig. 7). Full lips were also a visual sign that had strictly negative connotation with mendacity and hypocrisy. Full lips in combination with a repre-

13 This miniature illustrates the passage of the chronicle which gives a lengthy sketch of the origins and lifestyle of the Turks. This account of the chronicler was thoroughly analyzed in the article by A. Murray: *Alan V. Murray, William of Tyre and the Origin of the Turks: On the Sources of the Gesta Orientalium Principum*, in: Michel Balard/Benjamin Z. Kedar/Jonathan Riley-Smith (eds.), *Dei gesta per Francos: Etudes sur les croisades dédiées à Jean Richard/Crusade Studies in Honour of Jean Richard*. Aldershot 2001, 217–229.

sensation in profile were a significant visual sign of an infidel.¹⁴ The distorted features build up the visual image of the Muslims. All the Saracens are most frequently very ugly (fig. 8), and in the Middle Ages ugliness is a sign of evil. The ugly faces of the Muslims are the reflections of their ugly souls. We could also find parallels in the Old French epics in which poets depict Muslims as ugly and horrible.¹⁵

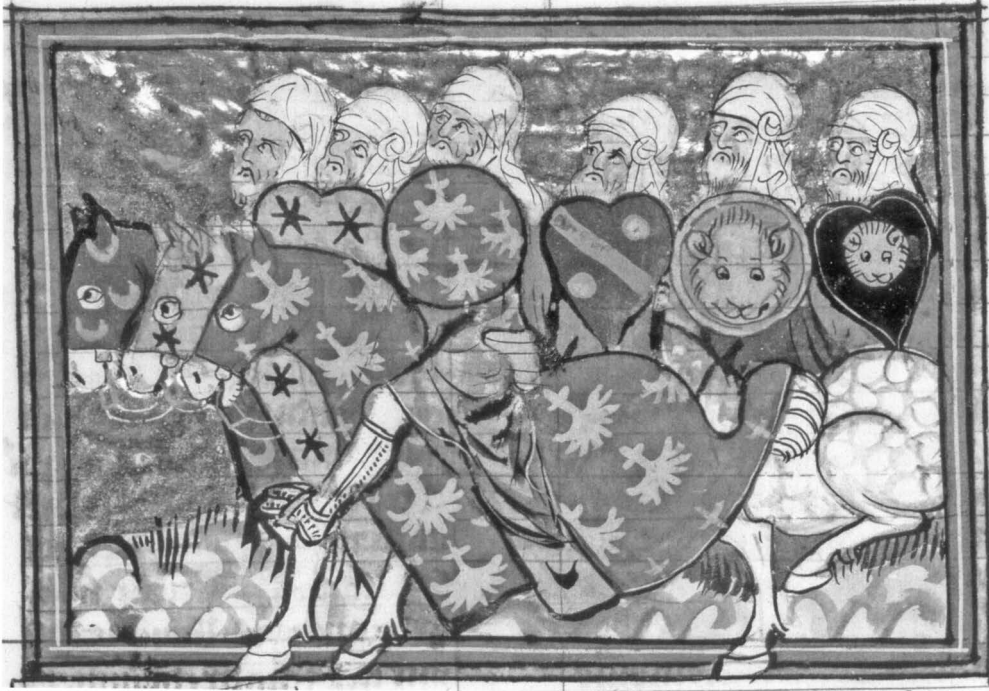


Fig. 7: BNF. Paris. Ms. fr. 22495, fol. 229v.

A further sign of the 'otherness' we have analyzed is clothing. Turban and short tunic are typical of the Muslim appearance. This visual model is applied to the ordinary Muslims (fig. 4). But emirs are depicted in a different manner. Let us look at the miniature representing the siege of Antioch. We see the emir Kerboga with a crown on his head, his shoulders covered with the king's mantel, trimmed with squirrel fur (fig. 9). His beard and face are much brighter than those of the ordinary Muslims. He looks very much like the French king.¹⁶

14 *François Garnier*, *Le langage de l'image au Moyen âge. Grammaire des gestes*, vol. 2. Paris 1982, 95.

15 *Chanson de Roland*. Ed. *Jonin* (see note 9), v. 975–983. See also: *Bancourt*, *Musulmans* (see note 5), 56–60.

16 His beard is the only visual sign of his belonging to the Muslims. Actually, the only French ruler represented with beard is Charlemagne. See on this subject: *Robert John Morrissey*, *L'empereur à la barbe fleurie: Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France*. Paris 1997.



Fig. 8: BNF. Paris.
Ms. fr. 22495, fol. 294v.



Fig. 9: BNF. Paris.
Ms. fr. 22495, fol. 50v.

We have come to the conclusion that such a manner of representing the Muslim rulers testifies to the anachronistic vision of the world by the painters. The medieval miniaturists represent the infidels as the people of their own time and space.¹⁷ All the personages wear medieval dress and all the European or Oriental towns look like western medieval fortresses. Painters usually show indifference towards time.

Last but not least, we drew attention to the representation of weapons.¹⁸ It appears to be an important sign of 'otherness'. It is well known that the representation of weapons receives a great deal of attention in the iconographical sources. On the one hand, the

17 See the same observations in: *Maurice Smeyers*, *La miniature. (Typologie des sources du moyen âge occidental, vol. 8.)* Turnhout 1974.

18 See on this subject: *Claude Gaier*, *Les Armes*. Turnhout 1979. Specially for the weapon of the crusaders: *David Charles Nicolle*, *Arms and Armor of the Crusading Era. 1050–1350*, 2 vols. New York 1988.

images where a weapon is visible can be used as a source for the study of reality; on the other hand, they also contain a lot of symbolical details. Bows and arrows are among the typical offensive weapons of the Muslims. Other types of weapon of the Muslims are the axe and the sling. We have noticed that Saracens use primitive weapon such as the axe, bulk, and sling (fig. 10). The miniatures usually show the Saracens throwing stones (figs. 1; 9). Unlike the Muslims, Christian knights are represented with swords and lances and never with axes and bulks (figs. 2; 5). We have noticed that in the 'Chansons de geste' the axe as well as bow and bulk is a primitive weapons which indicates people of an inferior social rank.¹⁹ We have assumed that such weapons as axes and slings are also a kind of visual emblem, one of the means to emphasize the rusticity of the Muslims.



Fig. 10: BNF. Paris. Ms. fr. 2630, fol. 111r.



Fig. 11: BNF. Paris. Ms. fr. 24209, fol. 62v.

The form of the helmet is another criterion of distinction between Christians and Muslims (fig. 1). Muslim warriors wear round helmets which have negative connotations, as it is also known from the other sources.²⁰ The painters most frequently represent the Muslims with round shields (fig. 7). In the 'Chansons de geste' Saracens have also round shields which are sometimes decorated with the pictures of flowers or animals and even with the portrayal of Muhammad.²¹ So this detail corresponds to reality, as Saracens really did use round shields.

We see that the representation of the weapon in the miniatures is an interesting point of intersection between the imaginary and the real world. The exotic shields of

19 See e. g. Roman de Guillaume le Clerc. Ed. Ernst Martin. Halle 1872, v. 542–549.

20 See e. g. Christiane Raynaud, La violence au Moyen age. Paris 1990.

21 Fierabras. Ed. Auguste Kroeber/Gustave Servois. Paris 1860, v. 668.

the Muslims are very often provided with an anthropomorphic image. One of the miniatures, depicting the negotiations of Peter the Hermit with the Muslims, shows two shields in the Saracen group: One is of grey color and shaped as a leopard's head, the other, represented in profile, is an anthropomorphic shield molded like a man's head with a beard on the lower edge (fig. 11). The shield mask is very typical for the iconography of the 'Chanson de Roland' as R. Lejeune and J. Stiennon have shown in their study.²² This visual emblem is a device which stresses the bad religion of the Muslims.

On the whole, the system of artistic devices is surprisingly integral: space proportions serve to give the idea of the moral, social and religious hierarchy, and colors prove to be the indication of the moral and aesthetic state. For this reason, in our analysis of the iconography of the Muslims' image we have touched upon other aspects of mentality, such as attitudes toward space and time. Time is perceived in terms of eternity, and the perception of space is colored by the social and moral ideas. The study's focus on these aspects of mentality is the medieval individual. The Muslim world is depicted in the illustrations accompanying William of Tyre's chronicle from the viewpoint of the knight-crusader. The interest here is in the military conflicts, battles and fights, scenes of the siege war and the scrupulous representation of military equipment and events of war.

Concluding, we have stressed that visual sources appear to be a significant source which cannot be ignored by medievalists – from whichever discipline – if we want to grasp the medieval image of the Muslims. We should take into account that there was no 'text – images' dichotomy in the Middle Ages: they were perceived as one inseparable and indivisible whole, both of equal significance. Images should not be regarded merely as 'illustration'. They are a kind of very important source for the study of the image of Islam. Besides, not only the historical information provided by the visual sources, but the language of the image should be studied. Such a language existed as we have found out in the course of our research. As well as a set of conventions and topoi characteristic for the literary discourse of 'otherness', there was a set of the firm iconographical elements typical for the visual discourse of 'otherness'. The knowledge of this language and its rules can contribute a great deal to an understanding of the way medieval people imagined and represented the world, and so the deciphering of these conventional elements of the iconography is also a way to understand the medieval idea of the Muslim world.

22 Lejeune/Stiennon, *Légende* (see note 5), 98–100.

Corinna Bottiglieri

Die Normannen in der süditalienischen Literatur des 11. Jahrhunderts. Einige Beispiele aus Montecassino und Salerno

Das Eingreifen der Normannen und der unaufhaltsame Aufstieg von Robert Guiscard in Unteritalien in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wirken als gewaltige Erschütterung der instabilen politischen Verhältnisse, die in wenigen Jahrzehnten eine vollkommen neue politische Ordnung nicht nur in Süditalien, sondern in ganz Westeuropa bringt.*

Die Normannen können von der Unbeständigkeit der Bündnisse, von den dauernden Zwistigkeiten, letztlich von der Schwäche der Römischen Kirche in dem erbittertsten Augenblick des Investiturstreits zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. profitieren.¹

* Dieser Text ist eine Überarbeitung der von mir im Rahmen des Workshops ‚Kulturzentren, Buchproduktion und Literatur in Süditalien zwischen Langobarden und Normannen‘ vorgestellten Arbeitsmaterialien und der Bemerkungen, die zusammen mit den in der interdisziplinären Diskussion entstandenen wertvollen Anregungen und Vorschlägen integriert worden sind. Allen Teilnehmern bin ich sehr dankbar, hier seien insbesondere Hans-Werner Goetz, Wolfgang Haubrichs sowie Oliver Becker und Benjamin Pohl erwähnt. Es sei hiermit Nina Pleuger und Bernhard Hollick für die Revision meines deutschen Textes herzlich gedankt.

¹ Die Auseinandersetzung mit Themen und Fragen wie der normannischen Eroberung Süditaliens, den Beziehungen zwischen Normannen und Papsttum, den Verflechtungen der gregorianischen Reform und des Investiturstreits mit den kirchenpolitischen und politischen Verhältnissen zu den deutschen Kaisern, zu Byzanz, zu den Langobarden und Sarazenen ist hier nicht meine Aufgabe, es seien nur einige grundlegende Titel genannt: *Salvatore Tramontana*, I Normanni in Italia. Linee di ricerca sui primi insediamenti, Bd. 1. Messina 1970; *Ders.*, La monarchia normanna e sveva. Torino 1986; *Paolo Delogu*, L'evoluzione politica dei Normanni d'Italia fra poteri locali e potestà universali, in: Atti del Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia Normanna, Palermo 1972, 1–56; *Vincenzo D'Alessandro*, Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello stato normanno e sui rapporti col Papato. (Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Palermo.) Palermo 1969; *Graham Loud*, The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest. Essex 2000; eine Gesamtdarstellung bei *John Julius Norwich*, The Normans in the South 1016–1130. London 1967. Über die Identitätsfrage der neu eingetroffenen Normannen verweise ich auf die Aufsätze von *Einar Joranson*, The Inception of the Career of the Normans in Italy. Legend and History, in: *Speculum* 23, 1948, 353–396 und von *Huguette Taviani-Carozzi*, Le mythe des origines de la conquête normande en Italie, in: Errico Cuozzo/Jean-Marie Martin (Hrsg.), Cavalieri

Der Schutz der Kirche und des Papstes gegen den deutschen Kaiser und den römischen Adel machen aus den Normannen endgültig die Verfechter des Christentums im Westen.² Der Weg zur Entstehung der normannischen Monarchie mit der vollständigen Eroberung Siziliens durch den sogenannten *Granconte* Roger I. und dann mit König Roger II. ist frei.

Robert, junger Bruder der Hauteville, der sich als starker Krieger neben dem älteren Humfred in Civitate auszeichnet (1053), tritt zuerst als Räuber und Plünderer in Erscheinung, verdient schnell den Beinamen *Guiscard*, der „schlau“ bedeutet, und den Ruf als *terror mundi*,³ wird dann in wenigen Jahren zum Herzog von Kalabrien und Apulien, Lehensmann des Papstes, selbst *artifex* und Initiator – zusammen mit dem jüngeren Bruder Roger – der Vernichtung der sarazenischen Macht in Sizilien.

Die fortlaufende Machtergreifung Guiscards ist ein Meisterwerk der politischen Schlaueit, was ohne Zweifel die Gründe des Reizes ausmacht, den er bereits auf seine Zeitgenossen ausübte. Schon in den Geschichtsquellen aus dem Ende des 11. Jahrhunderts hat man die außerordentliche militärische Begabung, Kraft und Ausdauer bei Guiscards Soldaten bewundert und gelobt:⁴ *strenuitas* ist insbesondere die Eigenschaft,

alla conquista del sud. Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon Robert Ménager, Bari 1998, 56–89; Nick Webber, *The Evolution of Norman Identity*, 911–1154. Rochester (N. Y.) 2005, bes. 55–104; Ewan Johnson, *Origin Myths and the Construction of Medieval Identities: Norman Chronicles 1000–1100*, in: Richard Corradini/Rob Meens/Christina Pössel u.a. (Hrsg.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages*. (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 12.) Wien 2006, 153–164.

- 2 Die berühmte Antwort Robert Guiscards an Heinrich IV., der ihm die Investitur für den neu eroberten Landbesitz angeboten hatte, ist in dieser Perspektive erhellend, vgl. Amatus Casinensis, *Histoire de li Normant*. Ed. Vincenzo De Bartholomaeis, *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino volgarizzata in antico francese*. (FSI 76.), Roma 1935, VII, 27.
- 3 Die verschollene Grabinschrift in der Trinitätsabtei in Venosa ist von Wilhelm von Malmesbury überliefert, vgl. Willelmus Malmesberiensis, *De gestis regum Anglorum*, Bd. 2. Ed. William Stubbs. London 1888–1889, 322. Einen Gesamtüberblick über den Normannen bieten Richard Bünemann, *Robert Guiskard 1015–1085. Ein Normanne erobert Süditalien*. Köln/Weimar/Wien 1997 und Huguetta Taviani-Carozzi, *La terre du monde. Robert Guiscard et la conquête normande en Italie*. Paris 1996.
- 4 Das erste Geschichtswerk über die neuen Herrscher Unteritaliens stammt aus dem Kloster Montecassino und wurde noch zu Lebzeiten Robert Guiscards verfasst: die ‚*Historia Normannorum*‘ des Amatus, eines langobardischen Mönchs, der wahrscheinlich um 1010 in Salerno geboren wurde. Das acht Bücher umfassende Werk wird vom Verfasser in die Tradition der Völkergeschichte eingeordnet, deren verehrter Vertreter der langobardische Paulus Diaconus ist, der auch Mönch in Montecassino war. Das Verfassen der ‚*Historia*‘ wurde von Desiderius angeregt, wahrscheinlich in den letzten Jahren seiner Abtszeit, denn der Autor berücksichtigt die Ereignisse von 1016 bis 1078, sowohl um die Grafschaft Aversa als auch um die Anfänge und den Aufstieg Robert Guiscards. Die lateinische ‚*Historia Normannorum*‘ ist uns nicht überliefert worden, es gibt nur eine stark überarbeitete französische Fassung aus dem 14. Jahrhundert, die ‚*Ystoire de li Normant*‘, vgl. Amatus Casinensis, *Histoire*. Ed. De Bartholomaeis (wie Anm. 2). Zwei spätere, im Auftrag der neuen Herrscher entstandene Geschichtsquellen, stellen die Machtübernahme der Normannen als

die der normannische Geschichtsschreiber Gaufredus Malaterra in seinem ‚De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius‘ hervorhebt. Im Gegensatz dazu stehen in den normannenfeindlichen Quellen die *ferocitas*, die Gewalt, die Grausamkeit.⁵ Robert Guiscard gleicht im Epos des Wilhelm von Apulien einem antiken Helden: *Cognomen Guiscardus erat, quia calliditatis / Non Cicero tantae fuit aut versutus Ulixes*.⁶

Was sind die kulturellen, künstlerischen und literarischen Auswirkungen des Machtübergangs von den langobardischen Fürsten auf die Normannen? Welche Orientierung, welche Positionen werden von den Schriften, die in Süditalien von den nahen Beobachtern und direkt beteiligten Augenzeugen verfasst werden, vermittelt? Wie erleben sie diese Zeit der Verwandlung? Ich möchte anhand von zwei Beispielen aus Montecassino und Salerno einiges anmerken.

Unteritalien war damals eine multikulturelle Gesellschaft, denn trotz der instabilen politischen Umstände ist diese Zeitspanne kulturell überaus reich und lebendig. Die Beiträge der verschiedenen Komponenten (langobardisch, griechisch, arabisch)⁷ und die wirtschaftliche Prosperität fördern die kulturelle Blüte, die sich in Literatur und Wissenschaft, in der Kunst, Buchkunst und in Liturgieformen zeigt.⁸ In Hafenstädten wie

eine von Gott beschlossene und gesegnete Entwicklung in einer universalen Perspektive dar. Die ‚Gesta Roberti Wiscardi‘ des Wilhelm von Apulien, ein Epos in fünf Büchern, wurden zwischen 1088 und 1098 begonnen und vor 1111 abgeschlossen. Auftraggeber des Werkes ist Roger Borsa, der Sohn Roberts und seiner zweiten Frau Sikelgaita, vgl. Guilelmus Apuliensis, *La geste de Robert Guiscard*. Ed. *Marguerite Mathieu*. Palermo 1961. Im Auftrag des Grafen Roger verfasste Gaufredus Malaterra vor 1101 vier Bücher ‚De rebus gestis Rogerii, Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis, fratris eius‘. Die Erzählung setzt mit der Ankunft der Söhne Tankreds von Hauteville in Süditalien ein (um 1038) und reicht bis zum 5. Juli 1098. Über die Historiographie in Süditalien zur Zeit der Normannen vgl. *Edoardo D'Angelo*, *Storiografi e cronologi latini del Mezzogiorno normanno-svevo*. (Nuovo Medioevo, Bd. 69.) Napoli 2003. Für die Wahrnehmung der Normannen in Süditalien in den Quellen der Universalgeschichte aus dem 11. Jahrhundert wie Ademar von Chabannes, Radulfus Glaber, Ordericus Vitalis verweise ich auf den Aufsatz von *Joranson*, *Inception* (wie Anm. 1).

- 5 Vgl. *Ovidio Capitani*, *Specific Motivations and Continuing Themes in the Norman Chronicles of Southern Italy: Eleventh and Twelfth century*, in: Ders., *The Normans in Sicily*. Lincei Lectures 1974. London 1977, 1–46.
- 6 Guilelmus Apuliensis, *La geste*. Ed. *Mathieu* (wie Anm. 4), II, 129–130: „Sein Beiname war Guiskard, weil weder Cicero noch der listige Odysseus von solcher Verschlagenheit gewesen sind“; *Bünemann*, *Robert Guiskard* (wie Anm. 3), 1.
- 7 Vgl. *Bünemann*, *Robert Guiskard* (wie Anm. 3), 182f.: „Bei den Langobarden hat es sich eigentlich bereits um Italiener gehandelt, ein Volk, das in mehrhundertjähriger Entwicklung seit der Völkerwanderung entstand.“
- 8 Vgl. *Walter Berschin*, *Medioevo Greco-Latino*. Da Girolamo a Nicola Cusano. (Nuovo Medioevo, Bd. 33.) Napoli 1989, 266–274 (zuerst erschienen als: *Griechisch-lateinisches Mittelalter*. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. Bern/München 1980) und *Vito Sivo*, *Lingua e cultura nella Puglia dell'età normanna*, in: *Custode Silvio Fioriello* (Hrsg.), *Bitonto e la Puglia tra Tardoantico e Regno Normanno*. Atti del Convegno, Bitonto 15–17. 10. 1997. Bari 1999, 265–289.

Neapel, Amalfi oder Bari gedeiht dank der Tätigkeit von Kaufleuten ein intensiver Handel mit wertvollen Waren und Kunstwerken aus dem ganzen Mittelmeerraum, dem Vordenen und Fernen Osten. In Salerno, der Hauptstadt des langobardischen Fürstentums, beginnt die goldene Zeit der *schola medica*, die durch den regen Austausch von Menschen, Wissen und Büchern gefördert wird.

Die Zeit des Aufstiegs Guiscards fällt mit der höchsten Blüte des Klosters Montecassino, das zum dominierenden kulturellen Zentrum Westeuropas wird, zusammen.⁹ Von 1056 bis 1087 ist der Abt von Montecassino der langobardische in Benevent geborene Dauferius, der im Kloster zu Desiderius umbenannt wird. „Das Kloster Montecassino, die *terra sancti Benedicti*, war ein staatsähnliches Gebilde, die Stellung seines Abtes eine fürstliche.“¹⁰ Desiderius selbst ist ein Gelehrter. In der Tradition der Verehrung des heiligen Klostergründers Benedikt, die einmal die ‚Dialogi‘ Gregors des Großen inspirierte, verfasst er zwischen 1076 und 1079 die ‚Dialogi de miraculis sancti Benedicti‘.¹¹ Vorbild ist das gleichnamige Werk Gregors des Großen, und spezieller Stoff sind hier die Wunder des heiligen Benedikt. Das Bild der Normannen in diesem Werk steht deutlich im Widerspruch zu seiner Tätigkeit als Friedensstifter und Vermittler zwischen den Normannen von Capua bzw. Apulien und dem Papst, denn in seinen ‚Dialogi‘ weisen die Normannen eine *barbarica avaritia* auf und erst durch den Schutz des heiligen Benedikt wird *terra ab eorum infestatione illaesa*. *Normannus quidam mente tumidus ac inflatus superbia furibundo spiritu supervenit*.¹² *Normannica cohors, quae ob nostram defensionem admissa fuerat, nobis infida atque adversa paulatim esse coepit. Que cotidie ad nostram perniciem, ut cancer serpens, modo haec modo illa nobis auferens, ad dominationem sui iuris sacrilega ducti cupiditate devolvunt*.¹³

Wie ist dieses Bild der Normannen bei Desiderius überhaupt zu erklären? Der Versuch, diese Auffassung der Normannen mit den freundlichen Beziehungen und der

9 „Monte Cassino, più dell’Impero, più del Papato, è il vero ed unico ricambio proposto alla grandezza di Riccardo di Capua e di Roberto il Guiscardo“: Massimo Oldoni, *Intellettuali cassinesi di fronte ai Normanni (secoli XI–XIII)*, in: *Miscellanea di storia italiana e mediterranea per Nino Lamboglia*, Genova 1978, 95–173; vgl. auch *Hubert Houben*, *Medioevo monastico meridionale*. (Nuovo Medioevo, Bd. 32.) Napoli 1987; *Faustino Avagliano* (Hrsg.), *Desiderio di Montecassino e l’arte della Riforma Gregoriana*. (Biblioteca della Miscellanea Cassinese, Bd. 1.) Montecassino 1997; *Herbert E. J. Cowdrey*, *L’abate Desiderio e l’età d’oro di Montecassino*. Milano 1987 (zuerst erschienen als: *The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy and the Normans in the Eleventh and the Early Twelfth Centuries*. Oxford 1983).

10 *Bünemann*, Robert Guiskard (wie Anm. 3), 221.

11 Vgl. Desiderius Casinensis, *Dialogi de miraculis sancti Benedicti*. Ed. *Gerhard Schwartz/Adolf Hofmeister*, in: MGH SS 30.2. Leipzig 1934, 1111–1151; Neuedition mit italienischer Übersetzung und Kommentar in: Desiderio di Montecassino, *Dialoghi sui miracoli di San Benedetto*. Ed. *Paolo Garbini*. (Schola Salernitana. Studi e testi, Bd. 3.) Cava dei Tirreni 2000. Die Überlieferung des Werkes ist sehr gering und außerdem unvollständig: Es bricht am Anfang des dritten Buches ab.

12 Desiderius Casinensis, *Dialogi*. Ed. *Schwartz/Hofmeister* (wie Anm. 11), I, 11.

13 Desiderius Casinensis, *Dialogi*. Ed. *Schwartz/Hofmeister* (wie Anm. 11), II, 22.

eifrigen Tätigkeit als Vermittler zwischen Papsttum und Normannenführern in Einklang zu bringen, ist aus diesem Grund unsinnig.¹⁴ Man sollte berücksichtigen, dass es sich bei solchen Anekdoten um Ereignisse handelt, welche die Normannen vor Melfi (1059) betreffen. Die ‚Dialogi‘ sind eher als erbauliches denn als politisches Werk zu fassen, die nicht die politische Anschauung des Desiderius widerspiegeln, da das Vorbild Gregors des Großen die Richtlinien für die Interpretation der Welt diktiert. Innerhalb des Horizonts der *terra sancti Benedicti* ist die Perspektive diejenige der Erbauung und der *exempla*, der Bestrafung der Bösewichte, der wundersamen Heilungen und Bekehrungen. Hier wie schon bei Gregor dem Großen steht Benedikt als Bollwerk gegen die Erschütterungen und Plünderungen vor dem Volk und der Kirche: Zur Zeit Gregors waren die Langobarden die gefährlichsten Feinde!¹⁵

Die Treue der Normannen (*fidelitas, devotio*) gegenüber Desiderius wird dagegen in den wichtigsten zeitgenössischen Quellen wie der ‚Historia‘ des Amatus von Montecassino¹⁶ und der ‚Chronica monasterii Casinensis‘¹⁷ immer bezeugt und bekräftigt. Die ‚Historia‘ ist außerdem – zumindest indirekt – ein Produkt der Politik des Abtes, der den Mitbruder Amatus auch seine politische Auffassung zum Ausdruck bringen lässt.

(...) *quoniam horum duorum magnatum, Robberti scilicet atque Richardi, decurrens historia attulit mentionem, qui pre ceteris sui temporibus mortalibus locum hunc et dilexerunt et ditaverunt et protexerunt quique huic nostro Desiderio nimium devoti, fi-*

14 Vgl. die ausführliche Erörterung dieser Frage bei Paolo Garbini, Introduzione, in: Desiderio, Dialoghi. Ed. Ders. (wie Anm. 11).

15 Ich verweise auf Corinna Bottiglieri, Gregorio Magno e la memoria dei regni dei Vandali e degli Ostrogoti, in: Claudio Azzara (Hrsg.), Gregorio Magno, l'impero e i regna. Atti dell'incontro internazionale di studi (Salerno, 30 settembre–1 ottobre 2004). Firenze 2008, 81–99. Es ist keineswegs eine Frage der ethnischen Identität, denn auch die Langobarden können manchmal bei Desiderius eine Bedrohung für die *terra sancti Benedicti* darstellen.

16 Vgl. Amatus Casinensis, Histoire. Ed. De Bartholomaeis (wie Anm. 2). Zu Amatus vgl. Vincenzo D'Alessandro, Lettura di Amato di Montecassino, in: Ders., Storiografia e politica nell'Italia normanna. Due Studi. Palermo 1974, 5–66 und Oldoni, Intellettuali cassinesi (wie Anm. 9), 104–125.

17 Die ‚Chronica monasterii Casinensis‘ wurde von Leo Ostiensis (oder Marsicanus) um 1099 begonnen und bis Buch III, Kap. 33, Jahr 1071 (Abtszeit des Desiderius geschrieben, dann von Guido für eine kurze Zeit und von Petrus Diaconus fortgesetzt. Im Vordergrund stehen hier die Geschichte des Klosters und die Tätigkeit seiner Äbte, vor allem des Desiderius. Das Werk stellt ein wertvolles Zeugnis für die Kunstgeschichte des Mittelalters dar, in dem Leo die Bautätigkeit, Anschaffung und Inauftraggabe von Kunstwerken durch den Abt sorgfältig dokumentiert. Vgl. Chronica monasterii Casinensis. Ed. Hartmut Hoffmann. (MGH SS 34.) Hannover 1980. Hauptquelle für Leo ist die ‚Historia‘ des Amatus, vgl. Oldoni, Intellettuali cassinesi (wie Anm. 9), 127–133: „In una situazione cronologica di poco sfasata, possiamo dire che Amato e Leone sono due fasi di comprensione del proprio tempo (...): il primo, Amato, è il fattore generativo d'un evolversi storiografico, il secondo, Leone, si ferma ad una compilazione dove sono schedate le strutture d'una età. E questo coincide con un complessivo modo d'intendere le cose, anche la fede, anche l'abito monastico, la capacità stessa di percepire il posto occupato da Monte Cassino negli avvenimenti dell'XI secolo“.

*deles et amicissimi in omni vita extiterunt, dignum videtur, qualiter sit uterque ad sue dignitatis honorem provectus, vel breviter opusculo isti inserere.*¹⁸

Früher, erzählt die ‚Chronica‘, habe Desiderius von Robert Guiscard verlangt *ut secure illis per terram ipsius [Apulia] transire liceret. Qui [Robbertus] ut fuit vir maxime bonitatis licet iam pape transitum compertum haberet, et securitatem eis concessit et tres Desiderio equos quibus adhuc indigebant, largitus est.*¹⁹ Als Robert gegen Richard von Capua marschiert, lässt er die *terra sancti Benedicti* unberührt: *Et puiz passa par la terre de saint Bénédict, laquelle il se va sans nulle lesion, coment temple de Dieu.*²⁰

Dies bezeugt den Realismus des Abtes von Montecassino, denn sein Hauptanliegen liegt stets im Interesse – auch im materiellen – des Klosters. Höchster Ausdruck davon ist seine Tätigkeit als Anreger und Auftraggeber wichtiger Kunstwerke, sowohl der Literatur, der Wissenschaft²¹ und der Buchkunst,²² als auch der Architektur, der Malerei, der Mosaikkunst und der Bildhauerei.²³ Dies wird von der ‚Chronica monasterii Casinensis‘ sorgfältig bezeugt. Den Höhepunkt stellt ohne Zweifel der Wiederaufbau der Klosterbasilika dar, worüber wir nicht nur die ausführliche Erzählung des Leo von

18 Chronica monasterii Casinensis. Ed. Hoffmann (wie Anm. 17), cap. III, 15.

19 Chronica monasterii Casinensis. Ed. Hoffmann (wie Anm. 17), cap. III, 9. Das Ereignis bezieht sich auf April 1058. Für diese Zeit ist die ‚Historia‘ des Amatus am Ende des III. Buches lückenhaft.

20 Amatus, Histoire. Ed. De Bartholomaeis (wie Anm. 2), VII, 10.

21 Beispielhaft ist der Fall von Constantinus Africanus, vgl. Petrus Diaconus, De viris illustribus Casinensis coenobii in: PL 173, 1034 (cap. 23: ‚De Constantino‘): *Casinense coenobium petiit, atque a Desiderio abbate libentissime susceptus monachus factus est. In eodem coenobio positus, transtulit de diversis gentium linguis libros quamplurimos.* Er war einer der ersten, der die arabische Naturwissenschaft und Medizin der westlichen Welt vermittelte, und dies geschah auch dank der Zusammenarbeit von Montecassino und Salerno, von Desiderius und Alfano.

22 Vgl. Herbert Bloch, Monte Cassino in the Middle Ages. Roma 1986, 42: „Three magnificent illuminated manuscripts, Cod. Vat. Lat. 1202 and the Cod. Cas. 98 and 99, which originated about 1071/2 in Monte Cassino, bear witness to this splendor“. Das prachtvolle Lektionar Vaticanus Latinus 1202 wird auch in der Chronica monasterii Casinensis. Ed. Hoffmann (wie Anm. 17), cap. III, 18 erwähnt: *Codicem quoque de vita sancti Benedicti et sancti Mauri et sancte Scholastice describi studiosissime fecit.* Dazu vgl. Beat Brenk, Das Lektionar des Desiderius in Montecassino. Zürich 1987; Francis Newton, The Desiderian Scriptorium at Monte Cassino. The Chronicle and Some Surviving Manuscripts, in: Dumbarton Oaks Papers 30, 1976, 35–54 und Ders., The Scriptorium and Library at Monte Cassino, 1058–1105. Cambridge 1999.

23 Über „the golden age of Monte Cassino under Abbot Desiderius“ vgl. Bloch, Monte Cassino (wie Anm. 22), 40ff.; Paolo Delogu, Patroni, committenti, donatori nell’Italia meridionale longobarda, in: Committenti e produzione artistico-letteraria nell’alto medioevo occidentale (Settimane di Spoleto, Bd. 39). Spoleto 1992, 303–339, bes. 331–334; Ders., La committenza degli Altavilla: produzione monumentale e propaganda politica, in: Mario D’Onofrio (Hrsg.), I Normanni popolo d’Europa, 1030–1200. Padova 1994, 188–192; Avagliano, Desiderio (wie Anm. 9); Serena Romano/Julie Enckell Julliard (Hrsg.), Roma e la Riforma Gregoriana. Tradizioni e innovazioni artistiche (XI–XII secolo). Roma 2007.

Ostia,²⁴ sondern auch ein Gedicht des Erzbischofs Alfano I. von Salerno besitzen.²⁵ Die Weihe der neuen Basilika fand am 1. Oktober 1071 statt, wurde von Papst Alexander II. zelebriert und von den einflussreichsten Machthabern bis auf Guiscard besucht, der mit der Eroberung Siziliens beschäftigt war. Desiderius pflegte stets gute Beziehungen zu den Normannen und versuchte als Vermittler nicht nur Richard von Capua und Robert Guiscard zu versöhnen, die oft miteinander stritten, sondern auch die politische Haltung Gregors VII. gegenüber Guiscard zu mildern.²⁶ In der Zeit um 1074, als das Papsttum und Montecassino entgegengesetzte Positionen vertraten, waren die Beziehungen zwischen Gregor und Desiderius abgekühlt. Als Anhänger des Langobardenfürsten Gisulf versuchte Gregor vergebens die Hilfe von Montecassino zu gewinnen. Erst als sich die Beziehungen Gregors VII. mit Heinrich IV. verschlimmerten und die Versöhnung des Papstes mit Robert Guiscard erfolgte (Verträge von Ceprano, 29. Juni 1080), trat Desiderius erneut der Seite seines Freundes Gregor bei und blieb bis zuletzt Anhänger seiner Partei gegen Heinrich IV. und Vibert von Ravenna, auch als er selbst als Viktor III. zum Papst ernannt wurde.²⁷

Komplexer sind die Lage und die historiographische Bewertung des Erzbischofes Alfano I. von Salerno.²⁸ Der politische Umbruch von den Langobardenfürsten zu den

24 Vgl. *Bloch*, Monte Cassino (wie Anm. 22), 42: „Leo of Ostia, the historian of the monastery, has left a monograph on the dedication of the basilica, in addition to the detailed account given in the Chronicle.“ Es ist die sogenannte ‚*Narratio de consecratione et dedicatione ecclesiae Casinensis*‘, die er selbst später als Quelle für die ‚*Chronica*‘ benutzte. Vgl. *Bloch*, Monte Cassino (wie Anm. 22), Appendix II: Leo of Ostia’s List of the Guest at the Dedication of Desiderius’ Basilica on October I, 1071, 118–121; *Mario D’Onofrio*, La basilica di Desiderio a Montecassino e la cattedrale di Alfano a Salerno. Nuovi spunti di riflessione, in: *Avagliano*, Desiderio (wie Anm. 9), 230–246.

25 Vgl. ‚Versus de situ, constructione ac renovatione Casinensis coenobii‘ (‚carmen 32‘) bei I carmi di Alfano, arcivescovo di Salerno. Ed. *Anselmo Lentini/Faustino Avagliano*. (Miscellanea Cassinese, Bd. 38.) Montecassino 1974; vgl. auch Alfano di Salerno, Il carne per Montecassino. Ed. *Nicola Acocella*. Salerno 1963.

26 Vgl. *Bünemann*, Robert Guiskard (wie Anm. 3), 222: „Von Anfang an hat der Grundsatz ‚do ut des‘ das Verhältnis von Robert und Desiderius bestimmt. Sie haben wie Gleichberechtigte miteinander verkehrt. In fünfundzwanzigjähriger Zusammenarbeit wuchs ihr Vertrauen“.

27 *Cowdrey*, L’abate (wie Anm. 9), 213: „Dal 1080 il rapporto tra Desiderio e il papa risultò più stretto che in qualunque altro periodo del pontificato di Gregorio (...) Mai Desiderio mise la sua fedeltà a Gregorio al di sopra della sua amicizia con Roberto il Guiscardo. Tuttavia, come cardinale-prete della Chiesa romana, non interruppe mai il rapporto con Gregorio, e sempre cercò di favorire un riavvicinamento tra Gregorio e i Normanni e l’armonia tra questi ultimi.“ Zur holprigen Papstwahl von Desiderius vgl. ebd., 223–244.

28 Vgl. *Michelangelo Schipa*, Alfano I, arcivescovo di Salerno. Studio storico-letterario. Salerno 1880; *Giorgio Falco*, Un vescovo poeta del sec. XI, Alfano di Salerno, in: *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 35, 1912, 438–481; eine Rekonstruktion der Biographie von Alfano bietet *Nicola Acocella*, La figura e l’opera di Alfano I di Salerno (sec. XI), in: *Rassegna Storica Salernitana* 19, 1958, 1–73, ND in: Ders., *Salerno Medievale e altri saggi*, Napoli 1971. Edition der Gedichte in: *Carmi*. Ed. *Lentini/Avagliano* (wie Anm. 25). Wichtig ist die Bewertung seiner Tätigkeit als Erzbischof bei *Valerie Ramseyer*, Pastoral Care as Military Action: The

Normannen gewinnt in seinem Leben und Werk eine dramatische Dimension. Oft hat die moderne Historiographie Alfanus entweder als opportunistische Hofschranze herabgesetzt²⁹ oder pauschal als gelehrten, antikisierenden Dichter,³⁰ Anhänger der gregorianischen Reform und Auftraggeber des Doms in Salerno ad acta gelegt. Sowohl die Biographie als auch die Schriften Alfanus' sind im Gegenteil dazu extrem bedeutsam um eine Realität zu erfassen, die auch innerhalb des geistig ähnlich orientierten Kreises um Montecassino reich an inneren Zwisten ist.

In Salerno, aus einer mit den langobardischen Fürsten verwandten Familie, zwischen 1010 und 1020 geboren, erhielt Alfanus seine Bildung sowohl in den *artes liberales* als auch in der dort besonders gepflegten *ars medica*: [Alfanus] *miram cantandi peritiam et medicine artis scientiam non parvam habebat*.³¹

Entscheidend für seine Karriere ist die Begegnung mit dem beneventanischen Desiderius (1054): *Interea Desiderius ob nimiam abstinenciam multasque vigilias in languorem non modicum decidens, medendi gratia Salernum perrexit. Ibi itaque illo aliquandiu remorante Alphanus, qui postmodum eiusdem civitatis archiepiscopatum adeptus est, prudentissimus et nobilissimus clericus maxima illi est familiaritate coniunctus*.³²

Als sich er und Desiderius zu Papst Viktor II. nach Florenz begeben (1055), bringt Alfanus nicht nur *eiusdem* [medicine] *artis codices* mit, sondern auch Medikamente, die er selbst präpariert hat: *confectis igitur atque aptatis (...) medicaminibus*. In Montecassino ragt seine Gelehrsamkeit hervor und er wird mit dem Verfassen der Klostergeschichte beauftragt, was er aber zurückweist: *Ad haec memineram praefatum dominum meum Desiderium hoc ipsum opus olim Alfano archiepiscopo Salernitano, viro nostrorum temporum sapientissimo, iniunxisse, sed eum laboriosam valde materiam pervidentem, periculo se huiusmodi subduxisse*.³³

Der Aufenthalt in Montecassino dauert nicht lang, denn schon 1057 wird er vom Fürsten Gisulf zum Abt des Klosters San Benedetto in Salerno und bald darauf (1058)

Ecclesiology of Archbishop Alfanus I of Salerno (1058–1085), in: John S. Ott/Anna Trumbore Jones (Hrsg.), *The Bishop Reformed. Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*. Ashgate 2007, 189–208.

29 Das gilt zum Beispiel bei Cowdrey, L'abate (wie Anm. 9), 166–170. Von der ersten negativen Beurteilung des Alfanus (Oldoni, *Intellettuali cassinesi* [wie Anm. 9], 133–142) gelangt Massimo Oldoni zu einer Milderung seiner Bewertung in seinem Aufsatz: *Il Medioevo latino*, in: Nino Borsellino/Walter Pedullà (Hrsg.), *Storia generale della letteratura italiana*. Milano 1999, 121–124.

30 Vgl. Ramseyer, *Pastoral Care* (wie Anm. 28), 206: „Clearly Alfanus was more than just a pious monk and a brilliant scholar. He was a man at the center of the important political events of his time“.

31 *Chronica monasterii Casinensis*. Ed. Hoffmann (wie Anm. 17), cap. III, 7.

32 *Chronica monasterii Casinensis*. Ed. Hoffmann (wie Anm. 17), cap. III, 7.

33 Widmungsbrief Leos in der *Chronica monasterii Casinensis*. Ed. Hoffmann (wie Anm. 17); vgl. Oldoni, *Intellettuali cassinesi* (wie Anm. 9), 134.

zum Erzbischof seiner Heimatstadt ernannt. Als Mönch und Erzbischof wird er von Petrus Diaconus unter den *virii illustres Casinensis coenobii* erwähnt: *Alphanus Salernitanus archiepiscopus, et Casinensis coenobii monachus, vir in Scripturis sanctis eruditus, et notitia ecclesiasticorum dogmatum ad plenum instructus*.³⁴

Von ihm sind hagiographische Stücke in Prosa, medizinische Schriften³⁵ und zahlreiche, insgesamt 68 Gedichte überliefert, wobei hauptsächlich drei Themenbereiche zu unterscheiden sind:³⁶ die hagiographischen und liturgischen Gedichte für lokale und nichtlokale Heilige, die Casinenser Gedichte, die den Mitbrüdern, den immateriellen oder konkreten Orten von Montecassino zugeeignet sind, sowie die politischen Gedichte, deren Adressaten (Bischöfe, Mönche, Adlige, Machthaber usw.) ein breites Netzwerk bilden (von Salerno bis zu Montecassino, Benevent, Aversa). Man hat bisher seine meisterhafte Beherrschung der klassischen Versformen, seine vertiefte Kenntnis und feine Überarbeitung antiker Vorbilder bewundert, aber sein Werk hätte längst einen ausführlichen Kommentar und eine Gesamtinterpretation verdient.³⁷

Ich möchte anhand einiger Beispiele aus seinen Gedichten die wichtigsten Knotenpunkte der schwierigen Auseinandersetzung mit den politischen Verhältnissen seiner Zeit veranschaulichen. Ich beginne mit zwei Gedichten, die seine antinormannische Orientierung zum Ausdruck bringen und der Anschauung Gregors VII. näher als der seines Freundes Desiderius stehen.³⁸ Es sind schwärmerische Aufforderungen an den Fürsten Gisulf und an seinen Bruder Guido, Söhne des betrauten Guaimars V. von Salerno. Leitfaden beider Gedichte ist die utopische Erneuerung der römischen Herrschaft im ganzen Mittelmeerraum. Diese Gedichte wurden mehrmals von der Kritik berücksichtigt und entweder als Zeugnis der schmeichelhaften Höflingsart des Erzbischofs gegenüber seinem Herrscher³⁹ oder einfach als Ausdruck seiner Kurzsichtigkeit, welche die politischen Verwandlungen jener Zeit nicht wahrnimmt, bewertet.⁴⁰

34 Petrus Diaconus, *De viris* (wie Anm. 21), 1030–1031, cap. 19: *De Alphanus*. Es folgt eine Aufzählung seiner Werke, die zum Teil der Reihenfolge der Gedichte in dem heute noch vorhandenen, um das Ende des 11. Jahrhunderts geschriebenen Codex Casinensis 280 entspricht, vgl. Carmi. Ed. *Lentini/Avagliano* (wie Anm. 25).

35 Darunter ist eine Übersetzung des Nemesios aus dem Griechischen, vgl. Irene Chirico, *La traduzione di Alfano per la tradizione manoscritta di Nemesio*, in: *Misure critiche: rivista semestrale di letteratura e cultura varia*. N. S. 2, 2003, 5–15.

36 Vgl. Oldoni, *Medioevo latino* (wie Anm. 29), 123.

37 Vgl. Carmi. Ed. *Lentini/Avagliano* (wie Anm. 25). Neben *Max Manitius*, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2. München 1920, 618–637, vgl. auch *Frederic James Edward Raby*, *A History of Christian Latin Poetry. From the Beginnings to the Close of Middle Ages*. Oxford 1953, 242–249 und *Peter Stotz*, *Sonderformen der sapphischen Dichtung. Ein Beitrag zur Erforschung der sapphischen Dichtung des lateinischen Mittelalters*. München 1982, 184–189.

38 Über die Abkühlung der Beziehungen zwischen Desiderius und Gregor VII. vgl. *Cowdrey*, *L'abate* (wie Anm. 9), 164f.

39 *Cowdrey*, *L'abate* (wie Anm. 9), 166.

40 In Opposition zu Amatus und Desiderius vgl. *Oldoni*, *Intellettuuali cassinesi* (wie Anm. 9), 137: „risalta subito l'inattualità della sua valutazione delle cose“.

In dem in Terentianeern verfassten ‚Carmen ad Gisulfum principem Salernitanum‘ (carmen 17⁴) wird Gisulf aufgefordert, durch den Sieg über die Gallier (d. h. die Normannen) die antiken Triumphe zu restaurieren. *Tu virtute animi, corporis et vi | Augustos sequeris, nulla Catonis | Te vincat gravitas, solus habebis | Ex mundi dominis rite superstes. (...) Victrices aquilas, protinus omni | Pulsa maestitia, Caesaris acta | Gaudent, praeside te, posse novari. | Gallos namque duces, colla ligatos | Antiquo gravibus more catenis, | Nec vidisse iuvat, ni videant nunc | Hos a te reprimi Marte recenti.* (9–12; 29–32)

Der *maximus princeps* Gisulf wird sowohl die Sarazenen (Hannibal) als auch Byzanz (Pyrrhus) vernichten und durch das antike Gesetz die Herrschaft wiederherstellen:⁴¹ *Haec mucrone tuo frangere Pyrrhi | Iam festinat opes Hannibalisque | Fortunas veteres atque furores, | Ut stringat solitis legibus orbem.* (18–24)

In dem längeren, 50 elegische Dystichen umfassenden ‚carmen 20‘ (‚Ad Guidonem fratrem principis Salernitani‘) wendet sich Alfano mit einer schmeichelhaften Anrede an Guido: *Cognita causa mei, fortissime Guido, vigoris, | Sume, licet modicum, carminis huius opus (...) | Fama tuos perhibet constanter ubique triumphos, | Quos mea non patitur dissimulare lyra.* (1–2; 5–6)

In den darauffolgenden Versen wird die glorreiche Zeit der langobardischen Hauptstadt unter der Herrschaft von Guaimarius V. (1027–1052) ins Gedächtnis gerufen. Salerno war damals größer als Latium. Alle Völker Süditaliens waren ihm unterlegen, aus *Babylon* und *Carthago* sandte man zu Friedensangeboten Kunstwerke und wertvolle Waren, die Salernitaner Münzen wurden den deutschen Königen geschenkt, die Kompetenz der Ärzte war so hoch, dass sich dort keine Krankheiten ausbreiten konnten: *Qui genus a regum contraxit stirpe, probaris | Guaimarii magni filius esse ducis. | Huius in imperio, quae nunc est parca, Salernus | Praecipua Latii ditior urbe fuit. | Lucanus, Beneventanus, Calaber, Capuanus, | Apulus huic bello quisque subactus erat. | Principium Liris fuit, urbs et Regia finis: | Non tamen hoc uti sufficiebat ei. | Extulit hanc Babylon peregrinis rebus et auro | Sphaera quibus solis accidit ampla locis. | Aemula Romanae nimium Carthago salutis | Plurima pro pacis foedere dona dedit. | Teutonici reges donati saepe fuere | Magnificeque sui ponderibus pretii. | Tum medicinali tantum florebat in arte, | Posset ut hic nullus languor habere locum.* (7–22)

Doch bedeutete die Ermordung des Fürsten Guaimarius V. das Ende des Traumes (23–26): Die Normannen (*velut una lues pecorum [...] gens Gallorum*) verpesteten jetzt die einmal heilsame Luft von Salerno (27–29). Das geschah aber nicht ohne Gottes Genehmigung, damit Salerno durch die Macht des Guido noch stärker werden konnte: *Sed postquam patriae pater et tuus ante suorum | Ora propinquorum confoditur gladiis, | Quidquid habere prius fuerat haec visa decoris, | Momento periit, fumus et*

41 Laut *Acocella*, *Figura* (wie Anm. 28), 7, eine Anspielung auf die Pflege der antiken juristischen Kultur in Salerno.

umbra fuit. | Nam velut una lues pecorum solet omnibus agmen | Aëre corrupto debilitare modis, | Sic gens Gallorum numerosa clade, Salerni, | Principe defuncto, perculit omne solum. | Non sine divino nutu fortasse fiebat, | Viribus ut fieret fortior ipsa tuis. (23–32)

In der darauf folgenden Darstellung Guidos als antiker Held werden die Langobarden als Erbe des antiken und christlichen Roms geschildert. Am Ende steht eine utopische, visionäre Szene: Sizilien wird die Sarazenen vernichten und Guido, wie Alexander der Große und Caesar, soll zum neuen *timor* der Welt werden – wobei der eigentliche *terror mundi* Robert Guiscard war. Wir kennen bei Amatus von Montecassino einen ganz anderen Gisulf, der fast als Verkörperung des Bösen gilt: (...) *a lo ferocissime prince de Salerne Gisolfè, l'inniquité soe continualment cressoit et faisoit piz. Et la rage insaciable de loquel paroît que passast la crudelité de Neron et de Maximien.*⁴²

Im Gegensatz dazu ist die Schilderung Guidos bei dem Geschichtsschreiber durchaus positiv und wirkt als Kontrast zu Feigheit, Neid und Grausamkeit Gisulfs: *Cestui moinne qui cest livre compila leisse ore la autre ystoire, et parle de vertu de Guide. Et aviegne que fust seculer, toute voiez estoit devot à l'Eglise et a lo servicial de Dieu. Et continuelment sovenoit à li povre et lor donoit helemosines, et coses necessaires à l'eglize: honeste chevalier et plus vaillant que null de li Longobart. Quar, quant li Normant looient aucun de li Longobart, disoient: ‚Sage et fort, et sage chevalier est celui‘. Mès de cestui Guide disoient: ‚Nul ne se trove intre li Loingobart plus precieuz‘. Dont lo Prince [Gisulf], pour ceste loenge que avoit lo frere, ot envie; et non l'amoit comme frere; et lui estoit contraire à ce qu'il pooit; et estoit ami à li anemis de Guide.*⁴³

Michelangelo Schipa schrieb die Gedichte der Zeitspanne von 1074 bis 1075 zu,⁴⁴ denn 1074 hat Gregor VII. noch die utopischen Gedanken der Wiedervereinigung der beiden Kirchen (Rom und Byzanz) und eines Feldzuges gegen die Normannen.⁴⁵ Anselmo Lentini bestimmt die Verfassungszeit beider Gedichte näher. Nach dem Sommer 1075 „quando Michele VII dissipò i piani del papa cercando l'alleanza di Roberto e il sogno di Gregorio VII di allearsi con Bisanzio contro i Normanni, in particolare contro il Guiscardo“.⁴⁶ Der Terminus ante quem wäre nach Lentini der gewaltsame Tod Guidos, der aufgrund einer Streitigkeit mit Guitmond von Aversa, nach Amatus auch mit der Mittäterschaft des Gisulf, vor dem Ende des Jahres 1075 ermordet wurde.⁴⁷

42 Amatus, Histoire. Ed. *De Bartholomaeis* (wie Anm. 2), VIII, 2.

43 Amatus, Histoire. Ed. *De Bartholomaeis* (wie Anm. 2), VIII, 12.

44 Vgl. Schipa, Alfano I (wie Anm. 28).

45 Vgl. Cowdrey, L'abate (wie Anm. 9), 165.

46 Anselmo Lentini, Le odi di Alfano ai principi Gisulfo e Guido di Salerno, in: *Aevum* 31, 1957, 230–240. Die Beziehungen zwischen Gregor VII. und den Normannen sowie seine Politik gegenüber Richard von Capua und Robert Guiscard gehen über mein Thema hinaus. Darüber verweise ich auf Cowdrey, L'abate (wie Anm. 9) und Loud, Age (wie Anm. 1), 199–209.

47 Vgl. den Bericht bei Amatus, Histoire. Ed. *De Bartholomaeis* (wie Anm. 2), VIII, 12: *Et en celui temps fu haingne et brigue entre Guide et Guimunde, quar avoient ensemble la valée de Saint Severin. Et Guimunde voloit estre à lo jugement de lo prince Gisolfè. Mès Guide, qui*

In Gregors Vorstellungen hätte Gisulf eine wichtige Rolle spielen sollen: *Et en cellui temps, lo Pape avec lo prince Richart [Richard von Capua] firent ferme et grant amisté et ligue. Et autresi avoit fait lo Prince de Salerne [Gisulf]. Et cerchoient tout coment il porroient chacier lo Duc [Guiscard] de son honor et de la terre. Et lo Pape ala a Rome, et comensa à emplir à son pooir ce qu'il avoit comencie et ordené. Més, que non trova home en son aide, cercha adjutoire de fame (...).*⁴⁸

Die Beurteilung des Amatus, „che probabilmente rifletteva il pensiero di Montecassino, era l'esatto contrario di quella di Alfano (...). Egli si fece beffe dei progetti di Gregorio dell'inizio del 1074, indugiando sullo spettacolo offerto da un Papa che, non trovando grande aiuto negli uomini, si rivolse alle donne, Beatrice e Matilde di Toscana, cercando un sostegno militare“.⁴⁹

Die Vorstellung der Kontinuität des antiken und christlich-päpstlichen Rom und die Aufmunterung, den damaligen Ruhm unter dem Schild des Apostels Petrus zu restaurieren, waren in dem von Alfano an den damals noch als Archidiakon amtierenden Hildebrand, der später Papst Gregor VII. wurde, gewidmeten Gedicht (carmen 22') schon vorhanden: *Est quibus caput urbium | Roma iustior, et prope | totus orbis, eas timet | saeva barbaries adhuc | clara stemmate regio. | His et archiapostoli | fervido gladio Petri | frange robur et impetus | illius, vetus ut iugum | usque sentiat ultimum.* (34–45)

Die Treue zur römischen Kurie und zur theokratischen Theorie Gregors VII. bleibt der Leitfaden der Einstellung und der politischen Orientierung des Alfano, wie Accella zu Recht bemerkt.⁵⁰ Ungerechtfertigt streng ist die Beurteilung des Alfano bei Cowdrey: Alfano sei, wie traditionell alle Salernitaner, einfach antinormannisch, sogar mehr als der Papst selbst: „Quasi certamente questi slanci anti-normanni non trovarono alcuna eco in Montecassino. Vanno considerati una eccentricità di Alfano poeta di corte, sempre pronto a dirigere la sua Musa al servizio del padrone politico“.⁵¹ Die langobardisch-salernitaner Zugehörigkeit spielt bei ihm zwar eine wichtige Rolle und er knüpft stolz und sehnsuchtsvoll an die ruhmreiche Vergangenheit an, aber Alfano ist nicht nur der städtische Erzbischof, sondern auch das Haupt einer großen Erzdiözese, die mit der Zustimmung des Fürsten Gisulf expandiert hatte. Ihre Landesgrenzen entsprachen etwa denjenigen des langobardischen Fürstentums unter Guaimarius V. und die gefährlichste Bedrohung war gerade die

savoit bien que lo frere lui vouloit mal, voloit estre à lo jugement de lo prince Ricchart. Et lo jor déterminé, ces .II., par diverses voies, vindrent à Capue. Et li Normant anemis de Guide, quant il sorent qu'il devoit venir, lo sequerent et cerchoient en quel maniere il lo peussent occire. Més Guide corut a l'arme, et ala contre ses anemis; et se combati fortement, et alcun en abati de lo cheval. Més un lui vint de costé, et lo feri de la lance en lo costé et cl'occist. Et ensi de un colp fu mort, et estuta la lumiere de tuit li Longobart.

48 Amatus, *Histoire*. Ed. *De Bartholomaeis* (wie Anm. 2), VII, 12.

49 Cowdrey, *L'abate* (wie Anm. 9), 166.

50 Vgl. Accella, *Figura* (wie Anm. 28).

51 Cowdrey, *L'abate* (wie Anm. 9), 166.

Expansionspolitik des Guiscard.⁵² „Alfanus Stellung unterschied sich von der seines Freundes Desiderius grundlegend. Der Casinenser war ein fast souveräner Kirchenfürst, der Salernitaner ein vom Fürsten Gisulf abhängiger Kleriker. Das Klostergebiet von Montecassino stand unter normannischem Schutz, der Besitz der Kirche von Salerno ist normannischen Angriffen ständig ausgesetzt gewesen.“⁵³ Bis zuletzt blieb in Alfanus die Hoffnung wach, dass Gisulf und sein Bruder Guido, Herr von Policastro, die Kontrolle über ihr Herrschaftsgebiet zurückgewinnen könnten. Es kam aber ganz anders.

Die Belagerung von Salerno durch die vereinigten Heere Robert Guiscards und Richards von Capua begann im Mai 1076. Nach Amatus trug Gisulf selbst Schuld an dem dramatischen Zustand der Salernitaner, denn er lehnte die Friedensangebote seines Schwagers ab und lieferte sein Volk der bittersten Hungersnot aus. Unter diesen Umständen half Alfanus und seine Versöhnung mit den Normannenführern ermöglichte es, die vom Hungertod bedrohten Stadtbewohner zu ernähren:⁵⁴ *Solement li Archevesque, liquel se clamoit Alfane, soustinoit lo poiz, utile pour l'arme soe, de vivre; et ce qu'il avoit donnoit a li povre. Mès cestui fouy de Salerne, et fu receu de lo Duc come pere, et honoré de lo prince Richart. Et cercha la terre soe et de l'Eglise; et assembla la grant habundance de vin et de grain, et restraint avec lui ses clers, liquel governa come filz; et les chasa de la misere et de la povreté par sa misericorde. Et tuit li autre, mascle et fames, subgette à lui, comme bon pastor, clama a soi, et lor donoit toutes lor choses necessaires de vivre.*⁵⁵

Erst ein Jahr später (Mai 1077) übergab Gisulf seinem Schwager Robert die der Hungersnot und Armut erliegende Stadt. Es ist das Ende des letzten selbständigen

52 Vgl. Acocella, Figura (wie Anm. 28). Vgl. auch die Bemerkungen von Ramseyer, Pastoral Care (wie Anm. 28), 206: „Alfanus' religious and political activities did not oppose, but rather complemented one another. They formed part of his vision of pastoral care in which prelates, princes, and patron saints worked together to protect Christians in this world and guide them to salvation in the next. (...) Military activity was an integral part of the equation, and this is clearly seen in Alfanus' poetry“.

53 Bünemann, Robert Guiskard (wie Anm. 3), 222.

54 Auch hier ist die Beurteilung Cowdreys“ über Alfanus extrem hart, vgl. Cowdrey, L'abate (wie Anm. 9), 170: „quando Salerno stava per cadere, l'opportunista Alfano aderì alla causa di Roberto il Guiscardo e di Riccardo di Capua“ und 182: „[Alfano] rapidamente diventato alleato dei Normanni“. Alfanus kann nicht aufgrund seines Seitenwechsels zu Guiscard vor der Kapitulation Gisulfs des Opportunismus beschuldigt werden, denn als Erzbischof musste er sich für seine Hunger leidende Gemeinde verantwortlich fühlen.

55 Amatus, Histoire. Ed. De Bartholomaeis (wie Anm. 2), VIII, 17. Das ist die einzige Stelle der ‚Historia‘, in der Alfanus mit seinem Namen erwähnt wird. In der einzigen anderen Episode, in der Alfanus anwesend ist, nämlich auf der Reise nach Byzanz mit Gisulf (ebd. IV, 37–39), ist sein Name nicht angegeben. Es wäre interessant, näher zu erforschen, ob diese Abwesenheit mit der Parteinahme Alfanus' für den von Amatus verabscheuten Gisulf im Zusammenhang steht. Vgl. Oldoni, Intellettuali cassinesi (wie Anm. 9), 133 und bes. 139: „Amato, dopo aver compreso la funzione dei Normanni, assegna ad Alfano un ruolo politico molto secondario tacendo le sue qualità di poeta“.

Fürstentums der Langobarden in Italien, wie schon einige Prophezeiungen angedeutet hatten: *I. [P]uiz (a), par ordene de lo Ystoire, devons dire la prise de la cité de Salerne, dont fu cestui moinne, et de la destruction de la seignorie de li Longobart. Veut cestui moinne raconter alcune avision et prophetie qui en avindrent avant. (...) Un religioz moinne, loquel se clamoit Jocunde, loquel, pour estre en contemplation, se mist en carcere, adont puis comensa a avoir lo esperit de prophecie. Et par molt experience de que puiz avenoit, adont lui fu demandé de cil de la cité que devoit entrevenir. Et cellui respondi: o en la seignorie de lo filz de Guaymare, prince de Salerne, sera finie la seignorie de li Longobart, et sera concedue a un optime home de autre gent, pour loquel la cité sera exaltée.*⁵⁶

Das nächste Zeugnis ist auf einige Jahre später zu datieren. Im Juni 1080 erfolgte durch die Verträge von Ceprano (29. Juni) die Versöhnung Guiscards mit Gregor VII.⁵⁷ Am 18. September 1080 antwortete Gregor VII. auf einen (verlorenen) Brief von Alfano, in dem der Erzbischof den Papst über die Wiederauffindung der Reliquien des Apostels Matthäus, des Schutzheiligen der Salernitaner, während des Wiederaufbaus der Kathedrale informierte. Der Papst beglückwünschte ihn zu dem von Gott gesegneten Ereignis und forderte ihn auf, den Herzog und seine langobardische Ehefrau Sikelgaita zu ermahnen, mit Verehrung und Ehrbietung (*reverentiam et honorem decenter exhibentes*) auch ihre materielle Unterstützung (*nisibus summe devotionis*) zu gewähren.⁵⁸ Das Haupt der städtischen Gemeinde wurde zum Auftraggeber des Wiederaufbaus, der neue Herrscher der Stadt wurde zum Stifter.⁵⁹

Sicher wollte Robert Guiscard nicht wie ein Eroberer Salerno regieren; er suchte Anklang bei den Salernitanern.⁶⁰ Dazu wäre nichts als die Errichtung eines würdigen Aufbewahrungs- und Verehrungsortes für die Reliquien des Apostels geeigneter gewesen. Die neue Kathedrale, die gleichzeitig als Symbol und Denkmal der Versöhnung und der friedvollen Anerkennung der neuen politischen Ordnung stand, wurde schnell fertig

56 Amatus, *Histoire*. Ed. *De Bartholomaeis* (wie Anm. 2), VIII, 1. Dem langobardischen Fürsten bewilligte Guiscard, die Stadt mit Ehre zu verlassen. Gisulf begab sich nach Rom, wo er als Legat des Papstes wirkte, vgl. Cowdrey, *L'abate* (wie Anm. 9), 171.

57 Über den Mangel an Quellen für die Zeitspanne von 1080 bis 1084 vgl. Cowdrey, *L'abate* (wie Anm. 9), 177.

58 Vgl. Gregorii VII *Registrum*. Ed. Erich Caspar, Bd. 2. (MGH Epp. sel. 2/2.) Berlin 1923, VII, VIII, 8, 526f.: *de tanti thesauri revelatione tua fraternitas exultet in Domino et beatissimas reliquias debite venerationis obsequiis dignis amplectens gloriosum ducem R. ipsiusque nobilissimam coniugem hortetur et moneat, quatinus tam insigni patrono, qui se eis demonstrare dignatus est, reverentiam et honorem decenter exhibentes ipsius gratiam et auxilium sibi suisque promereri nisibus summe devotionis contendat.*

59 Vgl. Delogu, *Patroni* (wie Anm. 23), 335f. Die prosaische Inschrift über den Fenstern der Innenfassade der Kathedrale lautet: *Mattheo Apostolo et Evangelistae Patrono Urbis Robbertus Dux Romani Imperii Maximus Triumphator de Erario Peculiari.*

60 Gleich nach der Kapitulation der Stadt hatte Robert die ausgehungerten Bewohner mit Lebensmitteln aus Kalabrien unterstützt.

gebaut.⁶¹ Dafür schrieb Alfano die *tituli* auf der „porta del paradiso“:⁶² *A duce Robberto donaris, apostole, templo. | Pro meritis regno donetur et ipse superno*; und draußen, auf der „porta dei leoni“ (Löwentor): *Dux et Iordanus dignus princeps Capuanus | Regnent eternum cum gente colente Salernum*.⁶³

Die Weihe der Kathedrale fand 1085 statt. Nach wenigen Monaten starben die drei Hauptdarsteller des Ereignisses, sowohl Gregor VII. (25. Mai) als auch Robert (17. Juli) und Alfano (8. Oktober). Der friedvolle Augenblick dauerte nur kurze Zeit, denn Jordan von Capua geriet bald wieder in Konflikt mit dem designierten Erben Guiscards, Roger Borsa. Die Entwicklung der politischen Ordnung in Süditalien war noch nicht vollzogen. Auch der Streit um *sacerdotium* und *regnum* sollte noch lange dauern.

Doch stand die Kathedrale im Herzen der Stadt und die Nachfolger von Alfano ließen sie mit Kunstwerken und Dekorationsarbeiten (Fußboden, Pulpit, Mosaiken) schmücken. Der Dom in Salerno steht als „sintesi ideale delle diverse notazioni artistiche, politico-religiose e culturali che lo stesso arcivescovo volle imprimere (...) sulla scia di un’esperienza analoga maturata a Montecassino dall’abate Desiderio, suo amico e confratello, con il quale aveva condiviso gli anni della formazione giovanile“.⁶⁴

61 Vgl. Carmi. Ed. *Lentini/Avagliano* (wie Anm. 25), 216. Die Literatur über die Kathedrale von Salerno, die Dekoration, die Inschriften und die Beziehungen zu Alfano, Guiscard, Gregor VII. und Montecassino ist sehr umfangreich. Was kunstgeschichtliche Arbeiten betrifft, beschränke ich mich hier auf zwei neuere Beiträge, in denen Hinweise auf frühere Studien zu finden sind: Mario D’Onofrio, Alfano, i carmina e la cattedrale di Salerno, in: Arturo Carlo Quintavalle (Hrsg.), *Medioevo. L’Europa delle cattedrali. Atti del convegno internazionale di studi*, Parma, 19–23 settembre 2006. Milano 2007, 179–190; Valentino Pace, La cattedrale di Salerno. Committenza, programma e valenze ideologiche di un monumento di fine XI secolo nell’Italia Meridionale, in: Ders. (Hrsg.), *Arte medievale in Italia meridionale*, Bd. 1: Campania. Napoli 2007, 69–90. Was die allgemeineren Hintergründe betrifft, sei auf die folgenden Arbeiten hingewiesen: Nicola Acocella, *Salerno Medievale e altri saggi*. Napoli 1971; Paolo Delogu, *Mito di una città meridionale* (Salerno, secc. VIII–XI). Napoli 1977.

62 In der Edition Carmi. Ed. *Lentini/Avagliano* (wie Anm. 25), bilden die zwei *tituli* der beiden Tore zusammen mit den Didaskalien des nach modernen Zeichnungen rekonstruierten Apsismosaiks (6 Hexameter) ein einziges Gedicht (,carmen 53‘). Zu Recht wurde aber der Einwand erhoben, im Vers 2 (*ut pater Alphanus maneat sine fine beatus*) hätte sich Alfano selbst nicht *beatus* nennen können. Infolgedessen versuchten einige Kunsthistoriker, auch die *tituli* auf eine andere Gelegenheit zu beziehen. Für die Diskussion der Datierung des Apsismosaiks verweise ich auf D’Onofrio, Alfano und Pace, *Cattedrale* (beide wie Anm. 61).

63 Es bezieht sich auf die zeitweilige Versöhnung der beiden, die im Juni 1083 stattfand. Als der Archipoeta nach Salerno reisen musste, konnte er wahrscheinlich die Inschriften von Alfano lesen und parodierte sie auf seine Art: *Laudibus aeternum nullus negat esse Salernum; illuc pro morbis totus circumfluit orbis* in: Die Gedichte des Archipoeta. Ed. Heinrich Watenphul/Heinrich Krefeld. Heidelberg 1958, VI, 3–4.

64 D’Onofrio, Alfano (wie Anm. 61), 179; vgl. Bünemann, Robert Guiskard (wie Anm. 3), 223: Die „eigentümliche[n] Mischung der verschiedenen Stilelemente ist symbolisch für den Beitrag, den die Normannen zum künstlerischen Erwachen Süditaliens geleistet haben“.

Eine Gesamteinschätzung des literarischen Werkes des letzten Erzbischofs des langobardischen Fürstentums muss notwendigerweise auch seine kirchenpolitische Rolle und Verantwortung sorgfältig berücksichtigen, wobei die Casinenser Kategorien (Gelehrsamkeit, monastische Kultur) in der Bewertung nicht überwiegen sollen. Den anderen „Intellettuali“ aus Montecassino gegenübergestellt wirkt Alfanus wie ein schwacher, schwärmerischer Träumer. Hoffentlich tragen diese wenigen Bemerkungen dazu bei, ihn in ein anderes Licht zu rücken.

Krijnie Ciggaar

Cultural Identities in Antioch (969–1268): Integration and Disintegration – New Texts and Images

*Je ouvri divers livres en armoires
des Latins, des Grius, des Arabiens*
Jacques de Vitry¹

Like so many other cities in the world, medieval Antioch had to face the vicissitudes of history. One of the consequences of conquest, reconquest, submission and other historical events was a change of rulers and of population as well. Groups of the original inhabitants fled to seek a safe haven elsewhere, new groups settled in the city often following in the suite of new leaders. Depending on the situation the homogeneity changed and could have its own dynamics.

The political situation in Antioch changed more than once, creating and stimulating resistance and rebellion. The population of Antioch changed in the course of time, and so did its linguistic homogeneity, although from ancient times onward the city had housed a mixed population. Cultural identity was equally affected, depending on the status, the views, and the politics of a specific leader and his followers. This was also the case of the identity of groups of new inhabitants, regardless if they formed a cultural group or came from different corners of the world where, for example, they had been recruited for military purposes. Merchants who settled temporarily were another group of newcomers.

The term ‘cultural identity’ needs some consideration. The term should be applied to groups of people sharing the same sort of life and speaking the same language, but also to individuals belonging to such groups whose cultural identity may have evolved along different lines. This may equally apply to members who left a group to seek fortune elsewhere. For individuals, however, who integrated into a new society one should not use the term ‘disintegration’ of their cultural identity, but rather speak of a loss of certain cultural characteristics. The same goes, at least to a certain extent, for groups of

¹ Jacques de Vitry, *La traduction de l’Historia Orientalis* de Jacques de Vitry. Ed. *Claude Buridant*. Paris 1986, prologue, 52; *The Historia orientalis* of Jacques de Vitry. Ed. *Franciscus Moschus*. Douai 1597, repr. Farnborough 1971; also in: *Gesta Dei per Francos, sive orientalium expeditionum et regni Francorum hierosolymitani historia*. Ed. *Jacques de Bongars*, 2 vols. Hannover 1611, not being easily accessible, I have chosen for references the medieval French translation. Recently a translation of the ‘*Historia Orientalis*’ into modern French has been made by *Marie-Genevève Grossel*, Paris 2005, 68.

newcomers who had certain characteristics in common but who reacted differently to new circumstances. Integration and disintegration, gain and loss, enrichment and impoverishment, are terms which one may use for the change of cultural identity, positively or negatively. It is self-evident that the use of such terms depends on the judgement, often subjective and coloured, of a specific person, by a contemporary, a historian or a member of the group, or by a member of another cultural identity who was in favour of a change in identity or was bearing a grudge against such changes. And it is a well-known fact that the definition of one's own identity is not identical with the view of others. This goes for the cultural identity of specific groups as well as of its individual members, in various places and during specific periods. The use of such terms is as complex as the reality of life.

For the study of integration and disintegration of cultural identities a sufficient number of data has to be available. In medieval history this is not always the case. Too often an anecdotal detail about an event or about a picturesque person plays a role in the description of cultural identities.

Before the Greek reconquest in 969 and during the period under discussion, i. e. until 1268 when Antioch was captured by the Mamluk leader Baybars, the city and its surroundings had an eventful history. Shifts in the composition of the population regularly took place. Leaders changed, the population changed, traditions changed. In the seventh century Antioch, eastern capital of the Byzantine Empire and one of the five patriarchates of the Greek Orthodox Church was conquered by the Arabs who, in theory, left the patriarchate more or less intact. In the second half of the tenth century the Byzantines organised military expeditions to reconquer the former Eastern provinces, including important cities like Tarsus, Adana, Antioch, etc. As long as Antioch was still in Arab hands large groups of Arabs from Cilicia fled to Antioch. This changed when Antioch was again in Christian hands in 969. The Byzantines sent Greek officials who mostly came from Constantinople. They had to govern the city and reinforce its Greek character.² The patriarchate continued its ecclesiastical duties after having suffered from recent tensions with the Arabs. Christophoros, the last Melkite (i. e. Greek Orthodox) patriarch who came from an Arabic speaking family in Baghdad, suffered martyrdom when he was murdered in 967 by an Arab. His *Vita*, written in Arabic, relates how the patriarchate and other churches in the city were robbed of their belongings, liturgical and other objects of their religious identity and which, in due time, had to be replaced by artefacts of modern making.³ After 969 Greek refugees and other groups of immigrants from eastern parts

2 *Vitalien Laurent*, La chronologie des gouverneurs d'Antioche sous la seconde domination byzantine, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 38, 1962, 221–254. During very short periods indigenous Christians were in function, 231f. (Kouleib, in 977; Oubeidallah, in 977/978).

3 *Habib Zayat*, Vie du Patriarche melkite d'Antioche Christophore († 967) par le protospathaire Ibrahim b. Yuhanna, in: *Proche-Orient Chrétien* 2, 1952, 11–38 ; 333–366; esp. 347–353. For the patriarchate see *Venance Grumel*, Le patriarcat et les patriarches d'Antioche sous la seconde domination byzantine, in: *Echos d'Orient* 33, 1934, 129–47; see also *Thomas Hartmut Benner*, Das chalkedonen-

settled in Antioch and its surroundings in the hope to find a better life in Greek ruled territory. Others were sent by the Greek authorities to Syria to resettle the newly conquered areas which had partly been evacuated.⁴

In 1084 Antioch fell into Turkish hands after a period of instability in which Philaretos, an Armenian general, played a role. In June 1098 the crusaders conquered the city after a long siege. Their leaders had pledged an oath of allegiance to the emperor Alexius I Comnenus (1081–1118): they were to return to the emperor any former Byzantine territory which they were to conquer, and the emperor was to nominate the Greek patriarch of Antioch.⁵

The result of all this turmoil was a very mixed population with minorities which had survived the reigns of Arabs and Turks. Some had stayed, others returned when the situation had stabilised.⁶ Arabs, Armenians, Georgians, Greeks, Jews, Syrians, Turks, Westerners (French, Italians, Normans and others) had come or stayed for various reasons. The languages spoken by these ethnic groups were as varied as their religious beliefs. Arabic, Armenian, French, Georgian, Greek, Hebrew, Italian, Syriac and Turkish were spoken while Latin was used for official documents during the crusader period and among Western traders. The main religions were Islam, Judaism, and Christianity in all its varieties and denominations as there were the Greek Orthodox and their

sische Patriarchat von Antiocheia in der Mitte des 10. Jahrhunderts, in: Martin Tamcke/Wolfgang Schwaigert/Egbert Schlarb (eds.), *Syrisches Christentum Weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte*. FS Wolfgang Hage, vol. 1. Münster 1995, 98–115, and 108, note 58, for the contemporary murder of the Greek patriarch of Jerusalem. See in general for the situation in Antioch *Krijnie Ciggaar/Michael Metcalf* (eds.), *East and West in the Eastern Medieval Mediterranean*, vol. 1: *Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*. Acta of the Congress Held in Hernen Castle in May 2003. (Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 147.) Leuven 2006.

- 4 E. g. *Gilbert Dagron*, *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du X^e et au XI^e siècle: l'immigration syrienne*, in: *Travaux et Mémoires* 6, 1976, 177–216; *Benner*, *Chalkedonesisches Patriarchat* (see note 3), 106.
- 5 *Jadran Ferluga*, *La ligesse dans l'empire byzantin*, in: *Zbornik radova vizantoloskoj instituta* 7, 1961, 97–123, esp. 104f.; *Ludwig Buisson*, *Erobererrecht, Vasallität und byzantinisches Staatsrecht auf dem ersten Kreuzzug*. Hamburg 1985, passim. For the repeated oath, the Treaty of Devol (1108), made on relics of the Passion like the Holy Spear and the Nails, see *Anne Comnène, Alexiade*. Ed. *Bernard Leib*, 3 vols. Paris 1937/1945, XIII, xii, 27, vol. 3 with French translation (repr. Paris 1967), 137; English translation: *The Alexiad of Anna Comnena*. Ed. *Edward R. A. Sewter*. Harmondsworth 1969, 433. Earlier she speaks of a Holy Nail found in Antioch, see *ibid.*, XI, vi, 7 (*Leib*, vol. 3, 30; *Sewter*, 351), as if she attempts to minimise the Lance found in Antioch. For the hostilities preceding the Treaty of Devol and the sending of envoys to Antioch, and Bohemond's promise to wage war against Tancred, if necessary, see *ibid.*, XIII, passim (*Leib*, vol. 3, 87–139; *Sewter*, 395–434).
- 6 *Orderic Vitalis*, *The Ecclesiastical History*. Ed. *Marjorie Chibnall*, 6 vols. Oxford 1969–1978, here vol. 6, 114f. ("After some years I went back to my kinsfolk, who are Turks, but I am leaving them once more because they are infidels, and am returning to the Christians among whom I lived more happily than among my kinsfolk and fellow countrymen [...] I will be your faithful companion and will act as your guide on the journey as far as Antioch.") Apparently it was not strange for a Turkish family to travel in Latin lands.

co-religionaries the Melkite Syrians who had adopted Arabic for daily life. The Armenians and the Syriac Orthodox were non-Chalcedonian miaphysites (monophysites). The Georgians belonged to the Greek Orthodox church of Constantinople; the Nestorians had their own variety of Christendom.

In the Black Mountain area, the region west and northwest of Antioch, the numerous monasteries, hermitages, cells, etc., belonged to various Christian denominations. Thanks to their libraries and scriptoria these monasteries played an important role in cultural life. Although not all the relevant text material is yet available, it is clear that cultural exchanges took place, theologically, liturgically, artistically and otherwise.⁷ Visitors and pilgrims from faraway areas, like Constantinople, Georgia and Western Europe, contributed to the international character of religious and intellectual life in the area.

The history of the various peoples in Antioch, regardless if its members were lay or clerical, was far from uniform. New leaders, governors and patriarchs, created new politics, new problems and new confrontations, new privileges for some, degradation and humiliation for others, which could easily result in hatred and rivalry. Power changed hands and so did the position of the minorities and other groups which, at one time or another, were affected in their daily life and their social position (influence, wealth, etc.) by the changing political tide.

For the Byzantine emperor suzerainty over Antioch was not easy to realise. The feudal oath had to be reconfirmed by the Treaty of Devol (1108), repeating the emperor's right to nominate a Greek patriarch. Nevertheless the treaty was to remain void. Manuel I Comnenus (1143–1180) was the only emperor who succeeded in entering the city as its feudal overlord and in full glory. In 1159 he made his appearance in Antioch with Byzantine ceremonial. The question of the instalment of a Greek patriarch had to be re-discussed once more. Eventually in 1165 Athanasius III took on his function until 1170 when he was killed in the earthquake of June 29. Manuel's involvement in the city's affairs in the 1150s and 1160s must have been a period of recognition and satisfaction for the Greek minority which was not much liked by the other minorities like the Latins and the Syriac Orthodox.⁸

In such circumstances cultural identities undergo changes and have to adapt to new circumstances such as the introduction of new laws and new religious practices. A form of 'common sense' among members of specific cultural groups could stimulate 'adaptation' to new circumstances in order not to give offence to those in charge; or they were forced by the new authorities to do so. Adopting new elements, abstaining from features

7 Alexander Saminsky, Georgian and Greek Illuminated Manuscripts from Antioch, in: Ciggaar/Metcalf, East and West (see note 3), 17–78. It is curious that Jacques de Vitry left out the Greek population of Antioch but refers to Greek monasteries in the area and in the Black Mountain, Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. Buridant (see note 1), § XXXII, 88 : *et la sunt moult hermite, moltes manieres de nations et moltes manieres de gens, et pluisors abeies de moignes grius et de latins*.

8 William of Tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, 2 vols. Ed. Robert B. C. Huygens, vol. 2. Turnhout 1986, XVIII, 25, 847–849.

which could cause irritation and could help to protect individuals, could create more security for the group.

One should ask the question in how far social cohesion in the city was affected by new circumstances and how the various ethnicities reacted upon each other, politically and religiously, positively and negatively. This does also apply to the 'sudden' appearance of Manuel Comnenus in Antioch, and especially after his departure from the area. What was the effect on co-existence of Greeks and other inhabitants in the city? Was Manuel's ceremonial entrance a stimulus for more mutual understanding? Was it an important cultural event which cast its own shadows, culturally, religiously and politically? Did it promote, to a certain extent, integration or disintegration of the various cultures and cultural identities? Did it remind people of the past, a glorious past for the Greeks and a past with negative connotations for others? Did it stimulate a 'growing-together' although with diverging interests, or did the various cultural groups continue to live on their own 'cultural islands'? Was the renewed contact with Constantinople beneficial or detrimental for intercultural contact and exchange and, more importantly, cultural and social cohesion? The renewed contact with the rulers in Constantinople must have influenced the political and social situation in the principality of Antioch, but how long did it last and what was the ultimate outcome?

For Antioch it is not easy to find the answers to these questions, scarcity of material being the main reason. The lack of linguistic homogeneity in source material is another impediment and asks for cooperation by specialists in various fields who are familiar with material concerning the minorities living in Antioch and in northern Syria during the period. Source material has not always been published integrally, let alone that such material is accessible in translation or otherwise to those who are not familiar with languages such as Arabic, Armenian, Georgian, Syriac, etc., and who may want to give their own interpretation of the material. Since the Latin States in Outremer were in direct and frequent contact with Europe taking part in European cultural developments and thus formed an extension of European culture, there is a large avenue to venture upon before one may arrive at a panorama of cultural exchanges between Europe, the Latin states in Outremer, and the Near East in general. The same goes for integration and disintegration of the various cultural communities.

From the above it is clear that the Greeks and the Latins were the main players on the political scene of Antioch: the Greeks continuing to nourish political ambitions which they had so successfully realised during the period from 969 until 1084 and trying to hold in check the Latins as their liegemen from 1098 until 1268, while the latter tried to impose authority at their own terms.

For the Turkish period, which lasted only a short time, source material is almost non-existent and information can only be deduced indirectly from Greek sources relating the capture of 1084, and from Western source material discussing the siege of 1097–1098 and the capture of the city in 1098. Thus one can find references to the Turkish rulers, the inhabitants of Antioch and the reactions of the Turks on the Latin presence before

the walls. From both sides the comments are coloured and subjective. Qualifications for the Turks as being infidels do not help to define the cultural identity of this group living in Antioch. Mutatis mutandis this also goes for the Greeks, the Armenians and the Syrians who are mentioned in a context of hostilities and confrontations.⁹

During the period under discussion the Greeks (Greek speaking and Arabic speaking Greek Orthodox) and the Latins were the main political protagonists in Antioch. Both groups belonged to European civilisation, in spite of strong Oriental influences in the history of Byzantium, and in spite of the fact that its territory extended beyond the Bosporus. The Greeks and Latins shall therefore play the major role in this article.

The Byzantines had a well-defined Byzantine cultural identity, not only in the opinion of others, but also in their own eyes. Their knowledge, their *sapientia* had long been recognised by the Latins who considered the Greeks as perfidious, mentioning their *fallatio*. In the context of the crusades they were considered to be cowards.¹⁰ It is no wonder that the Greeks, now the suzerains of Antioch and from ancient times onwards the protectors of the Holy Sepulchre in Jerusalem, had political views and goals on the Latin states in Outremer and were thus in more than one way criticised by the crusaders for their politics and for their identity. In the eyes of the Latins the political and religious views of the Greeks, and more importantly their theology, i. e. their Orthodoxy, went hand in hand.¹¹ The so-called 'Tractatus de locis et statu Sancte Terre Ierosolimitane', written by an anonymous in the later twelfth century, discusses the various groups of inhabitants in Outremer and their religious identities, including cultural elements like language, alphabet and hairstyle. For the Greeks one finds the following description: *De Grecis. Alii sunt Greci, ab ecclesia Romana divisi, homines astuti, armis parum exercitati, pilleos longos portantes, errantes in fidei et iuris articulis, precipue in eo quod dicunt spiritum sanctum non a patre et filio sed a patre solo procedere, et solum fermentatum sacrificant, et in multis aliis errant. Propriam habent litteram.*¹²

From the immediately following description of the Syrians, clearly referring to the Arabic speaking Greek Orthodox, one may conclude that the Greeks had long beards. The similarities between the Greeks and the Syrians are remarkable: *De Surianis. Alii sunt Suriani, armis inutiles, ex maiore parte barbam non sicut Greci nutrientes, sed*

9 From the middle of the eleventh century the Turks invaded Anatolia, eventually reaching the west coast of Asia Minor. The Turkish advance forced the Byzantine emperor to seek military help from the West, but crowds of unarmed pilgrims arrived before the walls of Constantinople.

10 De proprietatibus gentium. Ed. Theodor Mommsen. (MGH Auct. Ant.) Berlin 1894, 389f. For their cowardice and ineptness to fight in wars see below.

11 John L. La Monte, To what Extent Was the Byzantine Empire the Suzerain of the Latin Crusading States?, in: Byzantion 7, 1932, 253–264; Steven Runciman, The Byzantine 'Protectorate' in the Holy Land in the XIth Century, in: Byzantion 18, 1948, 207–215.

12 Benjamin Z. Kedar, The Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane, in: John France/William G. Zajac (eds.), The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton. Aldershot 1998, 111–133, esp. 124.

*ipsam aliquantulum castigantes. Inter Latinorum et Grecorum cultum medii, ubique tributarii, Grecis in fide et sacramentis concordantes. Litteram habentes saracenicam in temporalibus, in spiritualibus grecam.*¹³

The Byzantines had a different view on their identity. In more than one sense this was a cultural identity, which, through the centuries, essentially remained the same. It was based on three well-defined principles: language (which included the production and study of texts), religion (with a strong artistic component and an iconographical canon) and a common history. Their language was Greek, their religion was Greek Orthodox, and their history was the history of the Roman and Christian empire, including classical antiquity and its heritage (literature, philosophy, art, etc.). Such were the components of the history of Byzantium and of Byzantine cultural identity.¹⁴ As long as an individual adopted these three 'guide lines' he could fully participate in Byzantine society, if not in the countryside, than at least in Constantinople, the centre of the Byzantine world where more than one emperor had a non Greek-Orthodox background, like the Macedonian dynasty which had Armenian roots.¹⁵ About their neighbours, nearby or far away, the Byzantines had nothing better to say than that they were 'barbarians' who did not belong to Greek society while not possessing the required cultural 'status'. These barbarians did not participate in Byzantine culture and were thus outsiders.¹⁶

When Greek rule was restored in Antioch the new rulers must have realised that Byzantine identity had known a process of disintegration. It is not known if they underestimated the consequences of this process in Antioch. The use of Greek in daily life had made place for Arabic. The Greek patriarchs, some of whom had been Easterners, like the above-mentioned Christophoros, had lost permanent contact with Constantinople. The submission to the Arab rulers must have stimulated the use of Arabic in church life as well and must have prevented close contacts with other patriarchates, which was not in favour of Antioch's participation in theological and religious developments. As for the last component of Byzantine cultural identity, a common history, i. e. a history shared with the Byzantines in Constantinople and the rest of the empire, the Greek Orthodox inhabitants of Antioch had been forced to take a different road. It was certainly not an easy thing to find a new path leading to a common future. It is a well-known fact that secular and ecclesiastical leaders who were sent from the capital and were often recruited among the Constantinopolitan elite, always complained about being far away from Constantinople, missing its cultural ambiance and social contacts. For those who were stationed in Antioch after

13 *Kedar*, Tractatus (see note 12), 124.

14 For the Macedonian dynasty (867–1056) e. g.: *Alexander P. Kazhdan*, Art. Macedonian dynasty, in: ODB. Vol. 2. New York/Oxford 1991, 1262.

15 *Krijnie Ciggaar*, Byzantine Self-Identity in the Context of Byzantine-Latin Relations During the Period of the Crusades, in: H. Hokwerda (ed.), *Constructions of Greek Past*. Groningen 2003, 101–115.

16 *Ciggaar*, Byzantine Self-Identity (see note 15), 102.

969 the situation would not have differed much, even if Antioch was an interesting and beautiful place, and a cultural centre.

One may safely conclude that in the course of time, when contacts with the capital had become ephemeral, Byzantine cultural identity in Antioch had been disintegrating profoundly. One wonders if the emperors in Constantinople and the new local rulers in Antioch were capable to govern a society lacking religious, social and linguistic cohesion, elements that are essential for a community and for a coherent society, and especially when, due to a period of foreign domination, the foundation of a shared history was continuously undermined. Eventually the Byzantines were not able to control the situation in Antioch where a number of revolts took place while the Turks slowly but gradually invaded Eastern Anatolia and settled in the areas which the Byzantines had reconquered in the late tenth century. The Turks succeeded in getting hold of major cities like Tarsus, Adana, Iconium, Caesarea and finally Antioch itself, which was betrayed to the Turks by the Armenian leader Brachamios Philaretos.¹⁷

I. The Greeks in Antioch and in Outremer

The Turkish invasion of Asia Minor from the middle of the eleventh century onward had prompted Alexius I Comnenus to ask for military help from the West. Instead of armed forces the Byzantines saw the arrival of multitudes of mostly unarmed men, women and children who were pilgrims rather than soldiers. They had left Western Europe to free the Holy Sepulchre in Jerusalem. On the way they stopped at Constantinople where their leaders were received by the Byzantine emperor. After having freed Tarsus, Adana and Mamistra, the Normans of Southern Italy eventually joined the main army which was to lay siege to Antioch, a siege that was to last nine months and was described by various Western historians some of whom were present, while others had the story from hearsay. These descriptions depended on the political views of their authors and their loyalty to Byzantium. They rarely mention the Greek inhabitants of Antioch. Was this done on purpose or by simple neglect since most Greek Orthodox people who had their roots in the area were now Arabic speaking?¹⁸ When the Holy Lance was found in the cathedral of Antioch Greeks, Syrians and Armenians came out in procession loudly singing *Kyrie Eleison*, according to Tudebode.¹⁹ At the time John

17 C. J. Yarnley, Philaretos, Armenian Bandit or Byzantine General?, in: *Revue des Etudes Arméniennes* 9, 1972, 331–353; Jean-Claude Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance* (963–1210). Paris 1990, 82.

18 Steven Runciman, The Greeks in Antioch at the Time of the Crusades, in: *Proceedings of the VIIth International Congress of Byzantine Studies*, vol. 2. Thessalonica 1953, 583–591; Krijnie Ciggaar, Antioch, a Greek city in the Crusader Period, in: Kristoffel Demoen (ed.), *The Greek City from Antiquity to the Present*. Leuven 2001, 141–162.

19 Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*. (RHCOcc 3.), 77: *Graeci et Armenii et Suriani, cantantes alta voce Kyrie eleison*. English translation in: Peter Tudebode, *Historia de Hierosolymitano Itinere*. Ed. John Hugh Hill/Laurita L. Hill. Philadelphia 1974, 83; see also

Oxeites, the Greek patriarch, was still in function and the crusaders or their more experienced leaders may have recognised part of Byzantine liturgy, reminding them of processions in Constantinople. The Greeks mentioned by Tudebode may have been members of the patriarchate's clergy. The silence on the Greek population in the Latin states, and in Antioch in particular, in the 'Historia orientalis' of Jacques de Vitry, bishop of Acre, is noticeable. The bishop was not much in favour of the Greek Orthodox who, in church matters, were the rivals of the Latins. From the 'Tractatus' we learn that the Greek Orthodox and the Roman Catholics were by then officially considered as to be divided. The use of leavened bread in the liturgy and the procession of the Holy Spirit as proceeding solely from the Father were the main apples of discord. The bishop was not able to speak Arabic, which may have added to his 'neglect' of the Arabic speaking Greek Orthodox, or he may indirectly have blamed them for speaking the language of the 'enemy'. The religious identity of 'Syrians' figuring in medieval texts has not always been satisfactorily discussed (see also above). In Western sources the Syriac Orthodox are sometimes named Jacobites, in Byzantine sources the name is used more generally.²⁰

By not using Greek in daily life the Greek Orthodox had lost part of their cultural identity which made them unrecognisable for the Latin rulers who could thus 'ignore' their presence, consciously and unconsciously, and forget about their oath of allegiance by pretending that the Byzantines in Constantinople were not to be taken seriously as for their territorial claims possibly suggesting that the Greek character of Antioch had been 'lost'. In his 'Historia orientalis' Jacques de Vitry is negative about the *Suriens* who, like the Greeks, are unreliable and treacherous. They live among the Saracens and prefer Arabic to their own language, a language that is not explicitly mentioned. The Syrians let their wives and daughters live in seclusion; only veiled they may leave the house. The men let their beards grow.²¹ Elsewhere the bishop repeats the same defaults, repeating that daughters only went out covered with a veil.²² It is likely that we see here the Byzantine tradition of women who were veiled when going out into the streets. Especially the women of the elite and the middle class did so.²³ Interesting is Jacques de

Steven Runciman, *The Holy Lance found at Antioch*, in: *Analecta Bollandiana* 68, 1950, 197–209, esp. 201f.

- 20 It has been suggested that the 'Syrians' were loyal to Rome, which seems unjustified for both the Syrian Orthodox (Jacobites) and the Syrians belonging to Greek Orthodoxy, see e. g. *Joseph Nasrallah*, *Syriens et Suriens*, in: *Orientalia Christiana Analecta* 197, 1974, 487–503.
- 21 For the Syrians, Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. *Buridant* (see note 1), § LXXIII, 120f., immediately followed by a description of the Jacobites, *ibid.*, § LXXV, 121–123.
- 22 Jacques de Vitry, *Lettres de la Cinquième Croisade*. Ed. *Robert B. C. Huygens*, with French translation by Gaston Duchet-Suchaux, Turnhout 1998, 50f., repr. of *Id.* (ed.), *Lettres de la Cinquième Croisade*, Leiden 1960.
- 23 *Lynda Garland*, *The Life and Ideology of Byzantine Women*, in: *Byzantion* 58, 1988, 361–393; *Irmgard Hutter*, *Das Bild der Frau in der byzantinischen Kunst*, in: *Wolfram Hörandner/Johannes Koder/Otto Kresten et al. (eds.), Byzantios. FS Herbert Hunger*. Wien 1984, 163–170.

Vitry's admiration for Georgian women who were courteous ladies, at the same time being good fighters unlike the 'Syrian' population which was not very warlike.²⁴ It is a pity that Jacques de Vitry does not give much information on the social position of women who had to live in seclusion. Elsewhere in the 'Historia orientalis' he writes that the Syrians worked the land and had other 'little' jobs.²⁵ He seems to have failed to identify the various ethnicities and cultural identities in Outremer, although he realises that among the people living in Outremer the Greeks and the Syrians were separate groups: *Et si sunt pluisors nations qui ont pluisors et diverses manieres de vivre et qui se descordent en maniere de reigion, si comme Surien, Griu, Jacobin, Mauronicien, Nestorien, Hermin et Georgien, et porfitent a la Terre selonc lor manieres, li un de marceander, li autre d'ahaner, li autre de semer, et li autre de planter.*²⁶

Could it be that the merchants of the group, being more prosperous than those who worked the land, formed the elite whose wives and daughters had to live in seclusion, regardless if they were Greeks or Syrian Melkites, including members of the Syriac Orthodox community?

Interesting is the prologue to the 'Historia orientalis' where the author says that, for his own recreation and curiosity about the East, he consulted libraries of Latins, Greeks and Arabs. One should like to know if he consulted private libraries or monastic libraries. A social group of people working the fields like the Syriac Orthodox would probably have disposed of monastic libraries only. The libraries of the Greeks may have been monastic libraries or collections in private hands of identifiable Greeks. More puzzling is the bishop's access to Arab libraries and his use of them since he did not know Arabic.²⁷

Could we blame the bishop for not recognising the Arabic speaking Syrians as Greek Orthodox? Was it a way to 'ignore' the Greeks, representatives of Constantinople whose emperor was suzerain of Antioch, if only de iure most of the time? The use of the regularly recurring combination 'Syrians and Armenians', alternating with 'Greeks

24 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. *Buridant* (see note 1), § LXXVIII, 127: *Lors gentils femes selonc la maniere des Armanoniennes vont en batailles ausi comme li chevalier*, where we may see a form of popular etymology for the term Amazons by the 'introduction' of the term 'arms'; see also note 29 below; for Amazons see also *ibid.*, § XC, 152. Maccabees and Amazons seem to have been models for western men and women. For the latter see e. g. *Krijnie Ciggaar*, *La dame combattante: thème épique et thème courtois au temps des croisades*, in: Hans van Dijk/Willem Noomen (eds.), *Aspects de l'épopée romane. Mentalité, idéologies, intertextualités*, Groningen 1995, 121–130.

25 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. *Buridant* (see note 1), § LXXVIII, 120: *et sunt serf par tout, et treüagier, et les tient on por les terres ahaner et por faire les autres besoingnes*. Their social position may explain why a vita of St. Francis describes them as *Servi sunt Syrii, libertas est Italarum*, in: *Girolamo Golubovich* (ed.), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francese*, 5 vols. Florence 1906–1927, vol. 1, 23. William of Tyre, *Historia*. Ed. *Huygens* (see note 8), XVIII, 5, vol. 2, 816, describes the Syrians in Jerusalem as *popello misero Surianorum*, which has a negative connotation.

26 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. *Buridant* (see note 1), § LXVII, 113.

27 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. *Buridant* (see note 1), prologue, 52.

and Syrians', the groups who formed the majority of the population of Antioch in the 1090s, a situation which probably continued after 1098, may depend on the views and feelings of the author in question, rather than on objective information.²⁸

II. The Latins in Antioch and in Outremer

Latin cultural identity in medieval Europe was far from homogeneous. This goes also for the Europeans in Outremer, in the principality of Antioch and in the other Latin states where living conditions amidst unknown peoples and unfamiliar ways of life were shared by most of the Latins. Many had to adapt to the climate, to a new type of housing, new foodstuffs, new clothing styles, new idioms, new forms of hygiene, etc. Adaptation to new circumstances and the adoption of elements of another life style could affect and could, to a certain extent, change one's cultural identity. Leaving out old habits and traditions, and accepting new ones, was part and parcel of a new life abroad.

Not all the Latins arrived in the East with the same intentions or lived the same sort of life. Some remained in Outremer after the conquest of Antioch and Jerusalem, some of whom contracted marriages with local women, Christian and occasionally Muslim, and were therefore called *poulains*, *pullani*. They settled in Outremer, seeing their children and grandchildren growing up in eastern parts and adopting almost automatically features of oriental life, thus introducing into their lives aspects of another culture, regarded by some as an enrichment of their identity, by others as a loss of identity.²⁹ Some Latins had to live in captivity for longer or shorter periods. They experienced the hardship of such life and had to cope with it by adapting to and adopting elements of a different way of life. After having been released some of them remained in the East, sometimes working for their former captors before eventually going back to their relatives in the Latin states or in Europe, thus introducing aspects of a new life style elsewhere. Some people came to the Latin states with the intention to settle there, among whom were criminals, prostitutes and others. Information on their lives in Outremer is almost non-existent. Their way of life is literally unknown.³⁰

28 Especially in western sources the combinations 'Syrians and Armenians' and 'Greeks and Armenians', occur regularly.

29 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. Buridant (see note 1), § LXVII, 113: *quant li os des princes d'Occident vint en la Terre, poi de femes i amena au regart des homes, et por ce, li nostre qui demorerent en la terre se marierent as femes de Puilles por ce que eles estoient plus proçainnes*. He is not right in describing the *pullani/poulains* as descending from Latins, who had arrived in Outremer and had married women from Apulia, which suggests a form of popular etymology or lack of historical knowledge, rather than a description of the reality. The term could be a calque of *tourkopouloi*, i. e. the children of marriages between Turkish mercenaries and Greek women, and the *poulains* in Outremer being regarded as 'children (of the land)'. For popular etymology see also note 24.

30 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. Buridant (see note 1), § LXXXII, 131: *de diverses manieres de gens qui afuïrent en la Sainte Terre*.

Since detailed information on the various categories of Latins in Outremer is almost non-existent they cannot be discussed here separately. Identity, social background and mentality played a role in the way they lived a new life abroad. Latin and non-Latin sources do comment on the life style of the Latins, and more than once with anecdotal details. The often cited Usāmah ibn-Munqidh (1095–1188), member of the ruling family in Shayzar (c. 60 km south of Antioch on the Orontes, Byzantine Larissa) was in contact with Antioch where his family had commercial interests. He is more critical than positive about the Latins whom he met personally and on whom he was informed by others. Newcomers, he says, were ruder in character than those who had been living in the East for some time already, suggesting that somehow they had been ‘civilised’ in the course of time. Elsewhere Usāmah minimises his statement by saying that such people were the exception rather than the rule, quoting the example of a man living in Antioch who did not allow pork in his kitchen. True as this may be, such stories belong to the repertoire of anecdotal material, and do not inform us about the cultural identity of the Westerners in Antioch and elsewhere in the East. Usāmah resumes his vision on the Latins and their identity as follows: “The Franks (may Allah’s curse be upon them!) are an accursed race, the members of which do not assimilate except with their own kin.” Could we still speak of cultural identity? Unfortunately Usāmah does not say who the ‘kinsmen’ were, Latins from the West or fellow Christians from the East.³¹ This suggests that most Latins did not give up their cultural identity, firstly by not adopting a new language and secondly by not adopting a new religion. Only features of life style which were to their taste and convenience, were introduced, suggesting that, in the eyes of Usāmah, their manners had become less ‘western’.

Usāmah ibn-Munqidh realised that the Latins, including those in Antioch, adopted features of Eastern life such as going to the baths and leaving out certain foodstuffs which may have been for hygienic reasons rather than for adopting ‘foreign features’.³²

31 *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman, or an Arab Knight in the Crusades. Memoirs of Usāmah ibn-Munqidh.* Ed. *Philip Khuri Hitti*, New York 1927, repr. Beirut 1964, 150; 159f. The Arabic term used for ‘kin’, 159, has to be checked; cf. 166–170, for criticism of their social behaviour in bathhouses (bringing their wives and daughters for ‘mixed’ bathing), their medication, their ‘juridical’ system (duels), their religious ideas (God is a child, i. e. the Theotokos with Christ, on coins, icons, murals, etc.), and that they have as much sense as animals do because they are only courageous when they have to fight. Theodoros Sophianos, *ibid.*, 169, apparently a Greek living in Antioch and one of Usāmah’s friends, belonged to the elite and may have spoken Greek and Arabic, and probably had a working knowledge of Latin since, as a Raṭī, he represented ‘his nation’, possibly the Greek community.

32 *Krijnie Ciggaar*, *Adaptation to Oriental Life by Rulers in and around Antioch. Examples and Exempla*, in: Ead./Metcalf, *East and West* (see note 3), 261–282. Beards were apparently considered less essential than the luxury of baths because, at a later stage, missionaries were allowed by the Pope to keep their beards, *F. Schmieder*, *Tartarus valde sapiens et eruditus in philosophia: La langue des missionnaires en Asie*, in: *L’étranger au Moyen Âge. Actes du XXX^e congrès de la SHMESP* Göttingen 1999. Paris 2000, 280, referring to ‘De locis fratrum minorum et predicatorum in Tartaria’, in: *Golubovich*, *Biblioteca* (see note 25), vol. 5, 113.

Adoption of an Eastern life style is more noticeable with the *pullani/poulains*, who had married into indigenous Christian families, occasionally into a Muslim family. They adapted to new circumstances in a more natural way and thus integrated into local society. Their adaptation, their loss of Latin cultural identity, if we may thus interpret the words of Jacques de Vitry, was clear, according to whom they lived a life of laziness and luxury and were unfit for warfare, much to the dislike of the bishop whose mission in the East had other goals. The wives of the *poulains* had to live in seclusion. Among them were rich ladies who had their own altars (or little chapels?) in their bedrooms so that they did not have to leave the house to go to church but only for going to the baths. Nevertheless these women, the bishop adds maliciously, used all sorts of tricks to leave the house nevertheless. According to the bishop the *poulains* would end up in hell.³³ One wonders if this had anything to do with them tending to give up their own cultural/religious identity by only rarely attending the Latin mass, about what the bishop had his complaints and probably, where the Latin partners were concerned, by abstaining from politics and thus not participating in war activities.

Going to the baths was a pleasant and necessary pastime for the Latin elite in the East, a good occasion for social contacts with compatriots and other visitors. The early Norman leaders of Antioch, Bohemond I and Tancred, grew beards and were portrayed as such on their coins and possibly on their seals as well. Tancred was blamed for his luxurious life style by Anna Comnena, daughter of Alexius I Comnenus.³⁴ The adoption of such features of indigenous lifestyle may have been part of image building and as political statements because coins circulated publicly and seals confirmed official documents.

For manuscripts, lying quietly in libraries, the situation was different, except when they were presented as an official gift and were accessible to a greater public. Muslims were commonly depicted with a turban, Greeks with a beard. The Latins were often covered by their coat of mail and could be 'recognised' by their coat of arms or were represented clear-shaven in more peaceful scenes.³⁵ Manuscripts produced in Outremer should therefore be studied very carefully to detect iconographical characteristics of specific identities, influences of 'other' cultural features and the existence of political messages.³⁶

Only some of the many facets of the cultural identity of Greeks and Latins in Antioch have been discussed here. During the long Arab domination Byzantine cultural identity had been disintegrating, a process which continued during the Latin period causing its own problems. For the Latins who received the city as a feudal loan from Constanti-

33 Jacques de Vitry, *Historia Orientalis*. Ed. *Buridant* (see note 1), § LXVII, 113, § LXXII, 117–119; Jacques de Vitry, *Lettres*. Ed. *Huygens* (see note 22), 52f.

34 *Krijnie Ciggaar*, *Adaptation* (see note 32), 272–275.

35 *Svetlana Luchitskaya*, *Muslims in Christian Imagery of the Thirteenth Century: the Visual Code of Otherness*, in: *Al-Masāq. Islam and the Medieval Mediterranean* 12, 2000, 37–67.

36 E. g. *Krijnie Ciggaar*, *An Illustrated Aristotelian Manuscript from the Crusader States. Some Preliminary Remarks*, in: *Eastern Christian Art* 3, 2006, 25–36.

nople the situation was different. For them, being the new rulers in an unknown city where various groups of Eastern Christians and other groups lived side by side, the situation was equally problematic. The new leaders could gain by introducing 'new features' in their own life style. Some of the early Norman leaders had some knowledge of Arabic and possibly of Greek as well, since these languages were the idiom of groups of Arabs and Greeks living in Southern Italy and in Sicily, which formed the Norman realm in Italy.³⁷ For Latins, who settled permanently in Outremer for having married local women, the situation was different. They learnt the local languages at home and thus participated in the life of the local population.

III. New texts and new images

For the ruling cultural elites in Antioch the new situation was more than a challenge, a temptation rather, the effects of which are not easy to assess. The necessary presence of interpreters, the translations which were made (sometimes had to be made of official documents) from various languages into Latin and the local vernaculars under the responsibility of the secular or clerical authorities (in the chanceries of the princely palace or the churches, in local or nearby monasteries) and other cultural exchanges, must have had their effects on this multi-ethnic society where local people, like cooks and others, worked for the newcomers, and must have affected their identity or their appreciation of one's own identity. Much of the relevant material, however, is of difficult access by remaining unpublished or by being inaccessible, linguistically and materially. More text editions, with indices and translations, and surveys of manuscripts produced in the area are a desideratum. This may lead to new interpretations of the contacts between the various cultural communities.

Therefore it may be useful to draw attention to some sources in which the various minorities played a role, or may have played a role, directly or indirectly. Conflicts, for example, may have influenced the social position of a group and may have caused a certain adaptation or, on the contrary, may have prompted a negative reaction and a rejection of foreign elements which may have been expressed in written sources and in the arts. Here I shall briefly discuss three sources which, for various reasons, have remained unexploited so far.

1. The Syriac Orthodox community in Antioch and its contacts with the Latins have been discussed by Dorothea Weltecke who has drawn attention to a Syrian manuscript produced in Antioch in 1192 by a certain Constantine, son of a certain Jacob (Paris, Bibliothèque Nationale, Syr. 234).³⁸ The manuscript contains a collection of saints'

37 The knowledge of Arabic by Tancred and Richard of Salerno suggests that Bohemond I, who spoke some Greek and also came from Southern Italy, may also have had some working knowledge of Arabic: *Historia belli sacri*. (RHCOcc 3.) Paris 1866, 198.

38 *Dorothea Weltecke*, Contacts between Syriac Orthodox and Latin Military Orders, in: Krijnie Ciggaar/Herman Teule, *East and West in the Crusader States. Context, Contacts, Confrontations*,

lives, sermons, miracles and other stories, among them the story of a monk John in Antioch, the life of Archelides of Constantinople, the life of Saint Andronicus to whom a church was dedicated in Antioch according to a reference in the work of Abū al-Makārim (see below), the story of Asmūnīt in a sermon on the Maccabees, whose relics were in a church in Antioch which was dedicated to them (see also below), etc. The story of a statue of Christ in Tiberias is another interesting text, and so is the story of the discovery of the Head of St. Paul. These texts are of interest for the study of cultural relations between the Syriac Orthodox, the Greek and the Latin groups living in Antioch and they may enlighten the existence of various versions of these vitae and miracles in Greek, Latin, Syriac, etc. At the same time they may give an insight into the life and identity of the various religious groups living in Antioch and in the monasteries of the Black Mountain, and the contacts of the Syriac Orthodox community with the outer world. The Vita of St. Mamas, for example, was translated in Antioch into Latin at an unknown date but presumably after the Greek reconquest and possibly by a member of the clergy of Langres (BHL, no. 5198). A complete edition of the manuscript is a desideratum. One could make a start by publishing some of the stories, which are narrowly related to the story of Antioch and the position of the Syriac Orthodox in the city.³⁹

2. Equally interesting, a treasure-trove really, is the 'History of Churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries', compiled and written in Arabic by the Coptic priest Abū al-Makārim at the beginning of the thirteenth century. The work, part of which is known thanks to a late nineteenth-century English translation, describes the sanctuaries in Egypt. The sanctuaries in Northern Egypt, in neighbouring countries in Africa, in the Near East and in parts of the Byzantine Empire are less well known. In recent years a number of passages have been translated, and general references have been made to this unexploited text. Among them is the translation of the description of Antioch by Clara ten Hacken which was recently followed by the translation of the description of Edessa. For Antioch this text is one of the few sources to mention the year market on August 1, the feast of the Maccabees, a tradition going back to Agapius of Manbiġ, the Melkite bishop of Hierapolis who died after 941.⁴⁰ One wonders if the ser-

vol. 3. (Orientalia Lovaniensia Analecta, vol. 125.) Leuven 2003, 53–77; *Ead.*, On the Syriac Orthodox in the Principality of Antioch during the Crusader Period, in: Ciggaar/Metcalf, East and West (see note 3), 95–124, esp. 108, note 72; 120, note 121. For the Syriac manuscript, *Hermann Zotenberg*, Catalogues des manuscrits Syriaques et Sabéens (Mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale. Paris 1874, no. 234, 182–185 (the manuscripts no. 235 and no. 236, *ibid.*, 185–188, are of equal interest).

39 *Clara ten Hacken*, The Description of Antioch in Abū al-Makārim's History of the Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries, in: Ciggaar/Metcalf, East and West (see note 3), 185–216, esp. 200–202; 209f.; 212f.; 215. Her translation of Edessa is in the press for the same series on Antioch (as Ciggaar/Metcalf, East and West [see note 3]), vol. 2. For the Passio of St. Mamas, see BHL, no. 5198.

40 *Ten Hacken*, Description (see note 39), 213. *Claude Cahen*, La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche. Paris 1940, 131, note 19, refers to an archaeolo-

mon on the Maccabees in Bibliothèque Nationale, Syr. 234, gives more information on the church of the Maccabees in Antioch, its relics and its denomination. A thirteenth-century Syriac Orthodox bishop of Takrit, Ibn al-ʿIbrī mentions the church and says that the relics of the Maccabees had been translated to Antioch.⁴¹ Here again one may express the wish that the entire text may be translated with a good and complete index, and with a good commentary.

The 'History of Churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries' by Abū al-Makārim may prove a goldmine for historians, art historians and church historians, even if the text is a compilation consisting of various historical layers which offers its own problems for their interpretation.

3. Related to Greek cultural identity, in an equally complex way, is the twelfth-century Latin Bible which goes under the name 'Bibbia bizantina', because of its beautiful Byzantine and Byzantinising miniatures. This giant Bible, of which only the second volume has been preserved, is now treasured in San Daniele del Friuli in northern Italy. Various hypotheses and suggestions about the dating, the style, the various illustrations and their makers, the colour programme, the workshop, the scriptorium, the ductus, etc. have been made about this enigmatic Bible, but a definite conclusion, however, has not seen the light so far, probably due to a lack of an overall study of this Bible.

The Bible from which many pictures have disappeared was originally lavishly illustrated. Fortunately a number of interesting miniatures, some with Greek captions, have been preserved. One of these pictures, at the beginning of the 'Book of Maccabees' (fol. 156v) offers an unknown iconography for this Bible book. The column wide initial is a Western-styled initial, unlike Byzantine head pieces which are traditionally non-figural and do not contain an initial. It is my suggestion that the mounted horseman (fig. 1) represents the Byzantine emperor Manuel I Comnenus (1143–1180). Such identification suggests a relation between the Byzantine court and the Latins, possibly in Outremer. The Maccabees were a model for the crusaders who, like the Maccabees, fought a religious war. One cannot exclude a link with Antioch of which Manuel was the suzerain and where he had made an official entry.⁴²

gical dossier of the church of the Maccabees which I have not been able to locate. Daniel Baraz, Johannes Pahlitzsch, Ugo Zanetti, the present author and others have published passages of the text or referred to it.

- 41 Gérard Troupeau, *Les églises d'Antioche chez les auteurs arabes*, in: Bruno Halff/Floréal Sanagustin/Margaret Sironval (eds.), *L'Orient au cœur, en l'honneur d'André Miquel*. Paris 2001, 319–327, esp. 325. Of interest is the reference to the hermitage of St. Thekla who had her trial in Antioch, cf. *ten Hacken*, *Description* (see note 39), 209f. The Maccabees played a role in the minds and mentality of the crusaders and of local Christians.
- 42 Krijnie Ciggaar, *The emperor Manuel Comnenus (1143–1180). His Patronage and Image Building in the Latin States in Outremer, and the Mystery of the Friuli Bible*, in: *Eastern Christian Art* 6, 2008. (In the press).

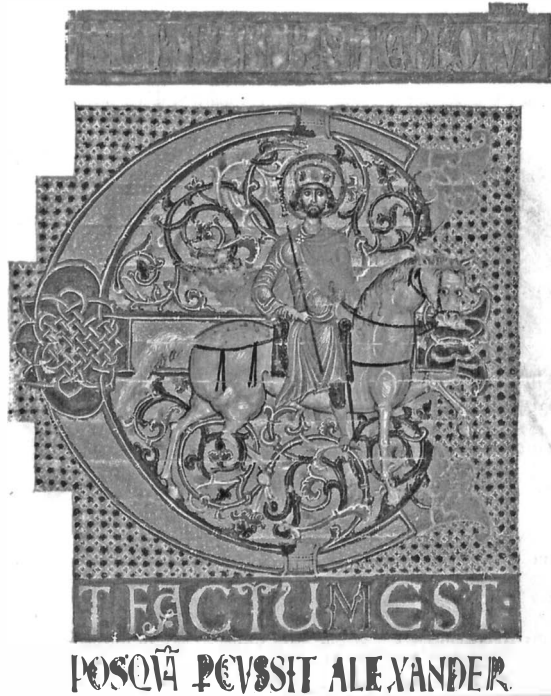


Fig. 1: Bible, Biblioteca Guarneriana, San Daniele del Friuli, Ms. 3, mounted ruler, fol. 156v (after a photo courteously provided by the Biblioteca Guarneriana, San Daniele del Friuli).

The portrait of a Byzantine emperor throws a new light upon this Bible and invites new and further study. The Bible has a mixed cultural character, and one should ask questions about its mixed cultural identity. What was the destination and ‘status’ of the Friuli Bible? What was the reason to produce such a hybrid miniature in which seems to be a hybrid manuscript? Do we see here a sort of deliberate change or adaptation of Byzantine cultural identity to a new cultural format by adopting Latin, elements or should the vice versa hold true? If Manuel wanted to play a decisive role in the patronage of this Bible, it may have been a conscious effort to produce a hybrid manuscript, a Latin text with Byzantine styled illuminations and more ‘foreign elements’ according to some scholars. Was the production of this Bible meant to stimulate a form of understanding between Greeks and Latins, was it a confirmation of Manuel’s position in Antioch or did it express Manuel’s wish to play a role in the reunion of the churches of Rome and Constantinople? One has to keep in mind that, in a way, he did the same (or had already done so, the exact date of the making of the Friuli Bible not yet being clear) when he shared patronage with the king of Jerusalem for the restoration of the church of the Nativity in Bethlehem.⁴³ Image making and iconography are intertwined in artefacts and may thus express a specific cultural identity.

43 E. g. *Denys Pringle, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, 3 vols. Cambridge 1993–2007, vol. 1, 137–156.

Equally interrelated are miniatures and the text which they illustrate. The Vulgate version of the Friuli Bible and especially the 'Argumenta' at the beginning of the Bible books have to be studied carefully. A CD-ROM might help theologians and historians to study this text, and pave the way for further study of the various cultural identities involved in the production of this Bible and the reasons for what seems to have been intercultural patronage.

Sektion B

Der Umgang mit Differenzen durch
Begegnung und Austausch, Anpassung
und Seitenwechsel, Gewalt und Recht

Christian Kiening

Christologische Medialität und religiöse Differenz

Die zunehmende Verwendung medienwissenschaftlicher und -geschichtlicher Kategorien in den mit der Vormoderne beschäftigten Disziplinen hat mehrere Aspekte: Sie reagiert auf eine Situation, die wir als umfassende Medialisierung unserer gegenwärtigen Lebenswelten und Wissensformen erfahren. Sie sucht den Anschluss an interdisziplinäre Diskurse, die in wachsendem Maße von Kultur- und Medienwissenschaften geprägt werden. Sie knüpft an die Auseinandersetzung mit den Bedingungen von Textualität und Visualität an, die in den historischen Text- und Bildwissenschaften der letzten Jahrzehnte in Gang gekommen ist. Es gibt also weitere und engere, allgemeinere und fachspezifischere, wissenschaftspolitische, diskursstrategische und analytische Aspekte der Verwendung medienwissenschaftlicher und -geschichtlicher Kategorien. Diese Aspekte können sich in problematischer Weise durchdringen, sie eröffnen aber auch aus mediävistischer Sicht Chancen: Dann nämlich, wenn nicht einfache begriffliche Übertragungen vorgenommen werden, sondern die Verschiebungen und Verwerfungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart sowie die Inkongruenzen und Anachronismen zwischen verschiedenen disziplinären Epistemen bewusst bleiben.¹

Der medial orientierte Zugang zu mittelalterlicher Überlieferung muss sich darüber im Klaren sein: Er macht immer eine Medialität *vor* den als solche bezeichneten Medien und *vor* den expliziten Mediendiskursen zum Thema. Und es muss ihm darauf ankommen, die mediengeschichtliche Perspektive nicht einfach auf die Vergangenheit auszudehnen, sondern die historischen Eigendynamiken von ‚Medialität‘ herauszuarbeiten. Das wiederum heißt: Es genügt nicht, den Blick auf Kommunikations-, Verbreitungs- und Übertragungsmedien zu richten, wie dies bei den neueren Medienwissenschaften der Fall ist.² Ins Zentrum rückt vielmehr die Frage, was

¹ Genauer in: *Christian Kiening*, Medialität in mediävistischer Perspektive, in: *Poetica* 39, 2007, 285–352.

² Anders aber zum Beispiel *Stefan Münker/Alexander Roesler/Mike Sandbothe* (Hrsg.), *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*. Frankfurt a. M. 2003; *Mike Sandbothe/Ludwig*

Medialität unter den Bedingungen der Vormoderne überhaupt meinen kann, was ihre Rolle bei den kulturellen Sinnbildungsleistungen wäre. Damit verbunden wäre dann der Anspruch, nicht einfach Medientheorien zu historisieren, sondern die historischen wie systemischen Bedingungen der Möglichkeit des Medialen ans Licht zu bringen und zugleich eigene Kernbegriffe wie historische Modelle zu reflektieren und zu differenzieren.

Bedingungen der Möglichkeit des Medialen – das sind für das abendländische Mittelalter nicht zuletzt ontologische und theologische Bedingungen. Wo die Produktion und Rezeption von Schriften, Bildern und Artefakten lange überwiegend in den Händen von Geistlichen liegt, bleibt auch die Vorstellung dominant, alles Existierende sei Ausdruck des es ermöglichenden Prinzips, Zeichen für ein an und für sich unfassbares Signifikat, Medium der Selbstmitteilung des Einen, des Göttlichen, des Schöpfers. In diesem Rahmen spielen Überlegungen zu den Dimensionen des Medialen eine Rolle, eine weit größere als etwa im Rahmen von Rhetorik, Grammatik oder Poetik. Und diese Überlegungen tangieren keinesfalls nur theologische Kernfragen, sie berühren auch allgemeine Fragen der Übermittlung und Übertragung, Modelle von Bildhaftigkeit und Sprachlichkeit.

Das zeigt sich nicht zuletzt an der Christologie. Christus als Mittler und als Mitte, der Messias etymologisch gedeutet als *μεσότης* – das ist ein Gedanke, der von den paulinischen Briefen an über die Diskussionen im Kontext des Arianismus und dann für die früh- und hochscholastischen Systematisierungen eine entscheidende Rolle spielt.³ Immer geht es dabei auch um die Frage nach dem Verhältnis der Medialität Christi zur Medialität der menschlichen Seele oder auch zur Medialität der anderen ‚Figuren‘, die die Systemstelle des Vermittlers besetzen können: Stoffe (wie die Luft als *medium* zwischen Erde und Himmel) und Institutionen (wie das Priesteramt), vor allem aber Personen, Objekte, Bilder und Texte.⁴ Es genügt, aus der Frühzeit des Christentums an Origenes zu erinnern: Er fasst in ‚Peri archon/De principiis‘ (vor 231) die Mittlerschaft Christi einerseits als Urbild-Abbild-Verhältnis und vergleicht dies mit der Enthüllung der Form einer großen Statue durch eine kleine. Er nimmt andererseits eine Übertragungsbeziehung an und vergleicht dies mit den Lichtstrahlen, die das als solches unwahrnehmbare Licht kommunizieren und als Medium oder Mediator (*μεσότης*)

Nagl (Hrsg.), Systematische Medienphilosophie. (DZPh. Sonderbd. 7.) Berlin 2005; Sybille Krämer, Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität, Frankfurt a. M. 2008.

- 3 Vgl. Jon M. Robertson, Christ as Mediator. A Study of the Theology of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria. Oxford 2007; für die Frühscholastik Artur Michael Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, 2. Tl.: Die Lehre von Christus, Bd. 2. Regensburg 1954, 288–328; für die Folgezeit Hans Christian Knuth, Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6. Tübingen 1971, vgl. bes. den Exkurs ‚Der Begriff des Mittlers in der exegetischen Tradition‘, 142–153.
- 4 Genauer entfaltet ist dies in meinem Aufsatz: Mediologie – Christologie. Überlegungen zu einer Grundfigur mittelalterlicher Medialität, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 15, 2010. (Im Druck).

zwischen den Menschen und dem Licht dienen.⁵ Aus der späteren Zeit mag Nicolaus Cusanus genannt werden: In ‚De pace fidei‘ (1453) lässt er im Gespräch zwischen Petrus und dem Vertreter des Islam die Rolle Christi als Verkünder des Wortes Gottes mit einem medialen Vergleich deutlich werden: Der Perser begreift Christus als den höchsten Propheten, als erhabenes Wort Gottes, das er sich als Wort eines Königs denkt, das besondere Autorität besitzt, aber in der Weitergabe des Herrscherworts mittels Sendschreiben nicht seine menschliche Natur verliert und wiederum auch nicht, auf verschiedene Blätter geschrieben, diese andere Naturen verwandelt. Petrus hält diesem Übermittlungsmodell ein Übertragungsmodell entgegen, ein genealogisches, veranschaulicht an der Figur des Erben: „Im Erben eines Reiches ist das Wort des Königs im eigentlichen Sinne lebendig, frei und uneingeschränkt, in den Sendschreiben aber nicht. (...) Sind nicht im Wort des Erben alle Worte der Boten und Sendschreiben enthalten?“⁶ Es geht also um eine Medialität, die nicht nur Aspekte der Fixierung und der Übermittlung einschließt, sondern auch solche der Verkörperung und der Übertragung: Im Erben bleibt das Vorgängige substantiell präsent.

Die besondere Mittlerschaft Christi und die verschiedenen Vermittlungen zwischen Gott und der Welt sind solchermaßen in vielfältiger Weise aneinander gebunden. Und das wird unterstützt dadurch, dass das, was in der christlichen Tradition den Konnex von Theologie, Ontologie und Anthropologie herstellt, selbst auf Vermittlung gegründet ist, konkret auf zwei zentrale Ideen – die schon alttestamentliche Idee des Menschen als *imago Dei*,⁷ die in Christus eine innertrinitarische wie historische Entfaltung findet, und die hellenistisch-johanneische Idee von Christus als *logos/verbum*.⁸ Mit diesen beiden Bestimmungen waren sowohl der Kosmos als ontische Gegebenheit wie das Heilsgeschehen als faktische Geschichte und der Mensch als besonderes Telos der Schöpfung in bildlichen und sprachlichen Modellen gefasst. Diese Modelle operierten mit einer Ununterschiedenheit von Sprechen und Handeln sowie von Urbild und Abbild in Gott. Sie gingen einerseits von der Vorstellung einer partizipativen Medialität aus,

5 Robertson, Christ (wie Anm. 3), 27–29.

6 Nicolai de Cusa Opera Omnia. Vol. VII: De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia. Ed. Raymond Klibansky/Hildebrand Bascour. Hamburg 1969, cap. XI, Nr. 33: *In haerede regni est proprie verbum regis vivum et liberum et illimitatum, in missivis nequaquam. (...) Nonne proprie haeres est verbum, et non nuntius seu commissarius, aut littera vel missiva? et in verbo haeredis complicantur omnia verba nuntiorum et missivarum?*; vgl. Walter Andreas Euler, Die beiden Schriften *De pace fidei* und *De visione Dei* aus dem Jahre 1453, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 22, 1995, 187–203; Ders., Einheit der Religionen – Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues, in: Charles Lohr (Hrsg.), Anstöße zu einem Dialog der Religionen: Thomas von Aquin – Ramon Llull – Nikolaus von Kues. Freiburg 1997, 71–91.

7 Vgl. Samuel Vollenweider, Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*, in: Hans-Peter Mathys (Hrsg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen. Neukirchen 1998, 123–146.

8 Vgl. Gérard Verbeke/Jahn-Adolf Bühner, Art. Logos, in: HWP. Bd. 5, 491–502.

d. h. von der Annahme, das Mittlere habe teil an den Extremen, zwischen denen es steht: *medium debet habere aliquid de utroque extremorum*.⁹ Sie unterschieden andererseits zwischen einer konstitutionellen, ontologischen Mittlerschaft (*medium*) und einer funktionellen, kommunikativen Mittlerschaft (*mediator*)¹⁰ – die wiederum die Rückwendung des Menschen auf den Mittler zu Gott und damit auf diesen selbst erlaubt. So ließen diese Modelle auch erkennen, wie in der menschlichen, von Unterscheidungen dominierten Welt die Bedingungen der Kommunikation gerade von ihrer Differenz zu der Ununterschiedenheit im Göttlichen her beschreibbar waren und wie wiederum (bestimmte) Formen des Bildes und der Sprache als Wege zum Urbild und zur göttlichen Sprache gelten konnten – wobei diese Wege jeweils über die Figur Christi führten.

Gerade an der Figur Christi erweisen sich aber auch die angesprochenen Unterscheidungen als spezifisch historische, wird doch das christliche Konzept des Medialen profiliert vor der Folie anderer Konzepte, denen die paradox gefassten Partizipations- und Implikationsverhältnisse gerade abgesprochen werden. Tertullian entwirft im frühen 3. Jahrhundert seine Vorstellung der Eucharistie als einer *figura*, welche die Wahrheit des Körpers Christi in sich trägt, gegen die doketistischen oder adoptionistischen Vorstellungen der gnostischen Markioniten.¹¹ Laktanz setzt in seiner Apologie des Christentums das Wunderwirken Jesu aufgrund seiner Göttlichkeit von der Naturbeherrschung zeitgenössischer Magier ab: „Wir könnten ihn für einen Magier halten, so wie ihr jetzt und einst die Juden ihn dafür hielten, wenn nicht alle Propheten übereinstimmend ebendies vorausgesagt hätten. Deshalb glauben wir an ihn als Gott nicht sosehr wegen seiner Taten und wunderbaren Werke als wegen jenes Kreuzes selbst, das ihr wie Hunde beleckt, weil ja zugleich auch dieses vorausgesagt wurde.“¹² Athanasius konturiert sein Mediationskonzept gegen die den historischen Jesus aus der höchsten Gottheit ausschließenden Ansätze der Arianer.¹³ Augustinus entwickelt sein Modell der

9 Thomas von Aquin, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 2, lectio 1; elektronischer Text nach den *Opera omnia* unter: <http://www.corpusthomisticum.org>.

10 Knuth, *Auslegungsgeschichte* (wie Anm. 3), 145f.

11 Zur Stelle Erich Auerbach, *Figura*, in: *Archivum romanicum: nuova rivista di filologia romana* 22, 1938, 436–489; wieder in: Ders., *Neue Dantestudien*. Istanbul 1944, 11–71, hier 29f.; vgl. auch Volker Lukas, *Rhetorik und literarischer „Kampf“*. Tertullians Streitschrift gegen Marcion als Paradigma der Selbstvergewisserung der Orthodoxie gegenüber der Häresie. Eine philologisch-theologische Analyse. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd. 859.) Frankfurt a. M. 2008.

12 Lactance, *Institutions Divines*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Pierre Monat, Bd. V.1. (Sources chrétiennes, Bd. 204.) Paris 1973, 5,3,19f.: *magum putassemus ut et vos nunc putatis et Iudaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum prophetae omnes uno spiritu praedicassent. Itaque deum credimus non magis ex factis operibus mirandis quam ex illa ipsa cruce, quam vos sicut canes lambitis, quoniam simul et illa praedicta est*; zum Kontext Marie Theres Fögen, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*. Frankfurt a. M. 1993, 216.

13 Robertson, *Christ* (wie Anm. 3).

einzig wahren Mittlerschaft Christi in Auseinandersetzung mit Neuplatonikern wie Apuleius, die davon ausgingen, Dämonen würden Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen darstellen, und damit im Verständnis Augustins die Differenz, die den Menschen von der Götterwelt trennt, eher sichtbar machten als aufhoben.¹⁴ Für das mittelalterliche Christentum war der Hauptgegner des eigenen Vermittlungs- und Mittlerschaftsgedankens das Judentum, das den messianischen Status von Jesus nicht anerkannte und weiter auf das Kommen des Erlösers wartete.

Diese Differenz wurde früh schon als nicht nur theologische und frömmigkeitspraktische verstanden, sondern auch als medien- und zeichenbezogene. Paulus präsentiert im 2. Korintherbrief seinen christologischen, pneumatischen, emphatischen Schriftbegriff – in dem die Trennung von Botschaft und Adressat wie die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Urheber aufgehoben ist – vor dem Hintergrund der als statisch hingestellten Schrift des mosaischen Gesetzes. Die Apostelgeschichte zeigt, wie sich die von Zeichen und Wundern begleitete Ausbreitung des Christentums gegen die (vor allem jüdischen) Widerstände durchsetzt: Der Hohe Rat muss angesichts der Heilung eines Lahmen erkennen, dass „ein unleugbares Zeichen durch sie geschehen ist“ (Act 4,15), Simon Magus, staunend ob der „großen Zeichen und Wunder“ (Act 8,13), muss lernen, dass sich die Fähigkeit, den Heiligen Geist durch Handauflagen zu übertragen, nicht mit Geld kaufen lässt. Das Johannes-evangelium entwirft in Form des Ratsherrn Nikodemus eine jüdische Figur, die sich anders als die meisten auf das Außerordentliche, das sich ereignet, einlässt: „Rabbi, wir wissen, daß du als Lehrer von Gott gekommen bist. Denn niemand kann diese Zeichen wirken, die du wirkst, wenn nicht Gott mit ihm ist“ (Joh 3,2). Die ‚Acta Pilati‘ und das ‚Evangelium Nicodemi‘ demonstrieren eingangs den jüdischen Unglauben an göttliche Zeichen in szenischer Prägnanz. Bei Jesu Erscheinen vor Pilatus verneigen sich die (Kaiser-)Bilder auf den Standarten vor dem Gottessohn. In ‚Rezension A‘ wenden sich darauf die Juden heftig protestierend gegen die Standartenträger, die aber, als Griechen, jedes Interesse leugnen, Jesu zu huldigen. Pilatus lässt den Auftritt wiederholen und diesmal die Juden selbst die Standarten halten. Wieder verneigen sich die Bilder.¹⁵ Die kleine Szene illustriert am Unterschied zwischen menschlich eingesetzten und göttlich erscheinenden Zeichen die Differenz zwischen denjenigen, die sich der Messianität von Jesus verweigern, und denjenigen, die sie annehmen. Zugleich zeigt sie am Akt der Wiederholung, dass auch die göttlichen Zeichen eine Verlässlichkeit besitzen, aus der sich menschliche Autori-

14 Sancti Aurelii Augustini De civitate dei. Recensuit et commentario critico instruxit *Emanuel Hoffmann*. (CSEL 40.1.) Wien 1898, 425f. (lib. VIII, cap. 13).

15 *Evangelia apocrypha, adhibitis plurimis codicibus Graecis et Latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*. Ed. *Constantin Tischendorf*. Leipzig ²1853, ND Hildesheim 1966, 221; zum Unterschied der Versionen *Oliver Ehlen*, Leitbilder und romanhaftige Züge in apokryphen Evangelientexten. Untersuchungen zur Motivik und Erzählstruktur (anhand des Protevangeliums Jacobi und der Acta Pilati Graec. B). Stuttgart 2004, 228.

sierungen ableiten können. Sie reizte damit offensichtlich zur Ausgestaltung: In einem spätmittelalterlichen Passionsspiel bekennen die zwölf Juden einzeln das Wunder, das Pilatus auch als solches registriert, Kaiphas hingegen als Zauberei abtut.¹⁶

Die christologische Differenz als semiotische Differenz – diese Gleichung wird im frühen Christentum außer durch Origenes vor allem durch Augustinus festgeschrieben. In ‚De doctrina christiana‘ spricht er im Kontext der Entwicklung einer christlichen Hermeneutik davon, mit Christus sei die „elende Knechtschaft der Seele, Zeichen für die Dinge selbst zu halten“, beendet worden. Nicht allerdings für die Juden, die zwar durch den monotheistischen Glauben die Grundlage einer Befreiung gelegt hätten, einstweilen aber auf die Zeichen und nicht die durch sie bezeichneten Dinge fixiert blieben: „Und von daher konnten sie, die hartnäckig an solchen Zeichen festhingen, den Herrn, der diese Zeichen verachtete, als bereits die Zeit der Offenbarung dieser Zeichen gekommen war, nicht ertragen; und daher ersannen ihre Anführer Schmähungen, da er am Sabbat Heilungen vornahm, und das Volk, von jenen Zeichen wie von Dingen festgehalten, glaubte nicht, daß er Gott sei bzw. von Gott gekommen sei, da er diese Zeichen nicht so beachten wollte, wie sie von den Juden beachtet wurden.“¹⁷ Die Suggestion ist also, mit dem durch Christus markierten Anbruch einer neuen Heilszeit würde die semiotische Differenz hinfällig, wäre ein Zugang zu den Dingen selbst eröffnet bzw. den Zeichen eine ontische Qualität verliehen.

Mittelalterliche Typologie und Figuralität entfalten diesen Gedanken. Zugleich entfalten sie ein ganzes Spektrum an Metaphern, um das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, von Synagoge und Ecclesia als eines von Verheißung und Erfüllung zu kennzeichnen: Verhüllung – Enthüllung, Verschlossenheit – Offenheit, Schatten – Licht, Bild – Sache, Morgen – Mittag sind einige der gängigen Gegensatzpaare.¹⁸ Aus der Einlösung der jüdischen Vergangenheit in einer christologischen Gegenwart ergeben sich wiederum Perspektiven auf eine eigentlich unverfügbare Endzeit. Bei Bonaventura heißt es in seinem letzten Werk, den nur als Nachschrift erhaltenen ‚Collationes in Hexaëmeron‘: „Nicht grundlos wird das Buch mit den sieben Siegeln versiegelt. ‚Siehe‘, so sagte er, ‚gesiegt hat der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids, zu öffnen das Buch und seine sieben Siegel zu lösen.‘

16 Vgl. Edith Wenzel, „So worden die Judden alle geschannt“. Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen. München 1992, 151 (zum Alsfelder Passionsspiel, V. 3835ff.).

17 Augustini De doctrina Christiana, in: Sancti Augustini Opera, Bd. 4.1. (CChr.SL 32.) Turnhout 1962, 83 (3. Buch, VI.10.23): *Et ideo qui talibus signis pertinaciter inhaeserunt, contemnentem ista dominum, cum iam tempus reuelationis eorum uenisset, ferre non potuerunt atque inde calumnias, quod sabbato curaret, moliti sunt principes eorum populusque signis illis tamquam rebus adstrictus non credebat deum esse uel a deo uenisse, qui ea, sicut a Iudaeis obseruabantur, nollet attendere*; dt. Übersetzung: Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana). Übersetzung, Anmerkung und Nachwort von Karla Pollmann. Stuttgart 2002, 109.

18 Vgl. Friedrich Ohly, Halbbiblische und außerbiblische Typologie, in: Ders., Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977, 361–400.

(Apk 5,5) Diese sind die sieben Mitten. Zur Bezeichnung dessen hat Christus das Grab geöffnet, er zeigt darin die Öffnung des Buches, und er hat die Leichentücher abgelegt und zeigt darin das Offenbarwerden der Mysterien. – Das ist unsere Logik, das ist unsere Beweisführung, die wir gegen den Widersacher aufbieten müssen, der ständig gegen uns eifert.“¹⁹

Bonaventura auratisiert die eigene siebenfache Auffächerung des Medialen durch Inbezugsetzung zu den sieben *signacula* der Johannes-Apokalypse. Zugleich parallelisiert er das Auferstehungsereignis mit einer Schriftoffenbarung und lässt damit erkennen, wie sehr in der christlichen *logica* christologische und mediologische Vermittlungen einander durchdringen. Geschaffen (oder im mittelalterlichen Sinne: freigelegt) wird so ein aus unendlich vielen Fäden gesponnenes Netz an Verknüpfungen. Ihm sind potentiell alle Zeichen einbeschreibbar, die zugleich als sich selbst überschreitende, sich in geschichtliche Faktizität verwandelnde begriffen werden können. Wenn Ereignisse und Aussagen aus dem Alten Testament mit solchen des Neuen Testaments in Beziehung treten, so erweist sich darin nicht nur die Verwurzelung des Christentums in einer von Gott gelenkten Geschichte der Menschheit und der Auserwählten. Es ergibt sich auch eine Verschiebung der christologischen Signifikanten in die Position von heilsgeschichtlichen Signifikanten.

In mehrfacher Hinsicht kommt es zu einer ‚ontologischen Medialisierung‘ der Zeichen: (1) Zentraler Bezugspunkt der typologischen Beziehungen ist Christus als derjenige, auf den sich sowohl Vorgänger wie Nachfolger beziehen. (2) Christus wird einer Mitte der Zeit zugeordnet, die zwischen der Zeit des Alten Bundes und jener der Eschatologie liegt. (3) Die Zeichen selbst sind als vermittelnde gedacht, in denen sich der Austausch zwischen göttlicher und menschlicher Welt universal- und individualgeschichtlich immer wieder aktualisiert, jener Austausch, der, wie angedeutet, auch für die Person Christi selbst gilt. Diese Medialität ist eine, in der das Mediale mit dem Medialisierten immer wieder enggeführt wird, ein vollständiger Zusammenfall aber unter den Bedingungen irdischer Zeitlichkeit aufgeschoben bleibt. Der Begriff *figura* als Zentralbegriff typologischen und generell heilssemiotischen Denkens bringt dies zum Ausdruck: einerseits ein Reichtum an Beziehungshaftigkeit, an Anschaulichkeit, Gegenwartigkeit und Fülle des Sinns, andererseits ein Unterschied zur Wahrheit selbst, eine Offenheit für die Zukunft, ein eschatologischer Ausstand.²⁰

19 Bonaventura, Das Sechstageswerk. Lateinisch und deutsch. Ed. Wilhelm Nyssen, München 1979, 92f. (Coll. 1, Nr. 30): *Non sine causa signatur liber septem sigillis. Ecce, inquit, vicit leo de tribu Iuda, radix David, aperire librum et solvere septem signacula eius. Ista sunt septem media. In huius significationem Christus sepulcrum reseravit, et significat apertionem libri, et linteamina removit, et significat manifestationem mysteriorum. – Haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum, qui continuo contra nos disputat.*

20 Vgl. Auerbach, *Figura* (wie Anm. 11); Bernd Mohnhaupt, *Beziehungsgeflechte. Typologische Kunst des Mittelalters*. (Vestigia Bibliae, Bd. 22.) Bern u. a. 2000.

Diese Profilierung einer christlichen Semiotik und Mediologie vor dem Hintergrund der jüdischen Tradition erfährt im späteren Mittelalter eine Zuspitzung. Die Juden erscheinen nun als entscheidende Triebfedern des Passionsgeschehens. Die heilsgeschichtliche Differenzierung geht einher mit sozialen Ausgrenzungen.²¹ Die Menschlichkeit Christi tritt in den Vordergrund – nicht zuletzt anhand der in zunehmendem Detailreichtum ausgemalten Schilderung seiner Martern.²² Zugleich machen diese Martern aber auch kontrastiv die Unzerstörbarkeit des Körpers Christi und damit dessen Göttlichkeit sichtbar. Die Spannung zwischen den in Christus vereinten und vermittelten Aspekten verschärft sich und diejenigen, die diese Spannung einerseits fördern, andererseits in ihren Bedingungen verkennen, sind die Juden. An ihnen demonstrieren Passionstraktate und Spiele, wie gerade die am Verstehen scheitern, welche die religiöse Basis und die hermeneutischen Möglichkeiten besitzen sollten, und wie gerade sie, indem sie blind sind für die Mittlerrolle Christi, diese ermöglichen. Heilsökonomisch gesehen Erfüllungsgehilfen, sind sie sozialpolitisch und ethisch gesehen Sündenböcke, in denen die Monstrosität eines Erlösungsgeschehens, das des Opfers des Gottessohnes bedarf, sowohl kaschiert wie ausagiert wird. Zugleich kann an ihnen deutlich gemacht werden, worin die christliche Idee von Schuld und Erlösung und die mit ihr verbundene Medialität besteht.²³

Die Spiele unternehmen es dementsprechend nicht nur, das Heilsgeschehen vorzuführen. Sie kommentieren es auch, reichern es mit theologischen Deutungen und anti-judaïschen Effekten an – die zum Beispiel Augustinus als Spielleiter in den Mund gelegt sind.²⁴ Er, der auch als Autor des weitverbreiteten ‚Sermo contra judaeos, paganos et Arianos de symbolo‘ galt, stellt die Schändlichkeit der Juden den neuen christlichen Institutionen gegenüber, in denen auch ein neuer Zeichen- und Symbolbegriff dominiert. Im ‚Mittelrheinischen Passionsspiel‘ (14. Jahrhundert) sagt er in Zusammenhang mit der Einsetzung des Abendmahls: *Des selben dages er sang | sin erste messe. Dez habe er dang. | Prister vnd ander heilikeit | sat er der heiligen*

21 Markus J. Wenninger, Man bedarf keiner Juden mehr. Ursache und Hintergründe ihrer Vertreibung aus den deutschen Reichsstädten im 15. Jahrhundert. (Beiheft zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 14.) Wien/Köln/Graz 1981; Alfred Haverkamp (Hrsg.), Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 24.) Stuttgart 1981.

22 Vgl. Jan-Dirk Müller, Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionspiel, in: Claudia Öhlschlager/Birgit Wiens (Hrsg.), Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung. Berlin 1997, 75–92.

23 Vgl. am Beispiel der Judasfigur Christian Kiening, Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte, in: Udo Friedrich/Bruno Quast (Hrsg.), Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. (Trends in Medieval Philology, Bd. 2.) Berlin/New York 2004, 35–57.

24 Vgl. Eckart Conrad Lutz, Vulgäraugustinisches Denken? Überlegungen zu den Geistlichen Spielen des Mittelalters, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 121, 1992, 290–309.

cristenheit.²⁵ Auch ansonsten setzen die Spiele ganz auf die Kontraste: hier das unverständliche Gebrabbel der Judenschule, dort die liturgischen Formeln und biblischen Machtworte, hier das verzweifelte Festhalten am Gesetz, dort das begeisterte Sich-Einlassen auf die Gnade, hier die Hoffnung auf juristische Beweisverfahren, dort die Gewissheit eines epochalen Ereignisses.

In den Kontrasten zeigt sich nicht zuletzt auch ein Ringen um ein Verständnis des Zeichenhaften. Im ‚Donaueschinger Passionsspiel‘ (ausgehendes 15. Jahrhundert) wird beispielsweise ein regelrechter Zeichendiskurs vorgeführt.²⁶ Die Juden beziehen sich ebenso wie der Teufel auf die großen Zeichen, die Jesus getan habe, und konfrontieren diesen immer wieder mit der Erwartung, er würde Zeichen tun, die sie zu überzeugen vermöchten. Doch die Wunder, die der Salvator wirkt, sind ebenso wenig wie die Prophetenworte, auf die er sich bezieht, geeignet, die Erwartung zu erfüllen. Hatte im Johannesevangelium, dem das Spiel hauptsächlich folgt, das Volk, durchaus angetan von Jesus, skeptisch gefragt, ob denn der Messias, so er kommt, „mehr Zeichen wirken [wird], als dieser gewirkt hat“ (Joh 7,31), ist im Spiel die jüdische Zuversicht auf das Kommende ungebrochen. In den Worten Leviathans: *er spricht, er sy gottes sun! | mir zwifflet nit zû dirre frist, | das der, so der gewar Messias ist, me zeichen tûg, dan disser kan* (V. 876–879). Häufigere, stärkere, wahrere Zeichen des Neuen Bundes werden aber auch traditionell von christlichen *Adversus judaeus*-Texten ins Feld geführt, um die seit der Zeit Christi geschehenen Heilsereignisse von den alttestamentlichen abzusetzen – was seinerseits nur tautologisch durch Insistieren auf der Macht des Faktischen, einer auf dem Alten Testament aufruhenden Christologie, zu begründen war: Augustinus zum Beispiel (‚Contra Faustum‘, VI, 6) hatte die Vorschriften des Alten Testaments als nicht mehr lebensleitend (*ad modum agenda vitae*), sondern nur mehr symbolisch (*ad modum significandae vitae*) interpretiert.²⁷

Im Spiel aber erhalten die Juden keine Chance, alte und neue Zeichen gegeneinander zu stellen. Für sie ist das *wortzeichen*, an das sie sich halten, das dem Salvator angelegte Narrenkleid (V. 2772f.). Das von Jesus geschlagene Kreuzzeichen hingegen versetzt sie in Unruhe (V. 467ff.). Jesus wiederum nimmt auch selbst immer wieder auf die Zeichen Bezug: *Ein werck vnd zeichen han ich getan*, sagt er zu den Juden, *da hand ir all ein wunder an | vnd meinend, ich hab die gesatzt zerbrochen* (V. 843–845; Joh 7,21). Tatsächlich aber gelte die Aggression der Juden, so Jesus, nicht dem Übertreten der

25 Das Mittelrheinische Passionsspiel der St. Galler Handschrift 919. Mit Beiträgen von Rolf Bergmann, Irmgard Frank, Hugo Stopp und einem vollständigen Faksimile. Ed. Rudolf Schützeichel. Tübingen 1978, V. 611–614.

26 Zitiert nach: Das Donaueschinger Passionsspiel. Ed. Antonius H. Toubert. Stuttgart 1985 unter Vergleichung mit: Passionsspiele, Bd. 2: Das Donaueschinger Passionsspiel. Mit Einleitung und Anmerkungen auf Grund der Handschrift. Ed. Eduard Hartl (Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen.) Leipzig 1942.

27 Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150*. Paris 1998, 294.

Sabbatheiligung, sondern dem Einbrechen des Göttlichen selbst. Ihr Problem sei, dass sie nach dem Anschein (*gesicht*) und nicht nach der inneren Wahrheit (*gerecht gericht*) urteilen. Das Reden von den Zeichen kreist damit hauptsächlich um deren Nichtannahme seitens der Juden. Jesus zitiert Beispiele dafür, dass Propheten in ihrer eigenen Zeit nichts gelten, und schließt daraus: *dar vmb lond es kein wunder sin, | ob ir nit sehen die zeichen min!* (V. 563f.).

Das Verstehen der christlichen Zeichen durch die Juden ist damit auf die Zukunft verschoben. Zugleich geht es aber darum, ihre Gültigkeit bereits in der Gegenwart zu erweisen und das Unerhörte des Ereignisses herauszustellen. Zum einen wird deshalb demonstriert, wie einzelne Figuren Jesus als Messias annehmen, dabei aber ihrerseits mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Der blinde, von Jesus geheilte Marcellus glaubt erst an den Gottessohn, als dieser sich ihm als sein Heiler präsentiert: *Ich bins, du hast mich vor gesehen: | durch mich so ist dis zeichen geschechen!* (V. 1123f.; Joh 9,37). Die Samariterin, die Jesus zu trinken gibt, erkennt in ihm zunächst einen Propheten und bekennt zu wissen, in einer messianischen Zeit zu leben: *Her, ich weiß on argen list, | das Messias komen ist, | den man Ihesus Christus nämt, | by sinen zeichen man in erkent* (V. 715–718; Joh 4,25). Nachdem er sich identifiziert hat (*Ich bin der selb, der kumen sol, | der mit dir redt, das hörstu wol!*; V. 721f.; Joh 4,26), sagt sie zu den Jüngern mit einem Rest Zweifel: *komen und sehen disen man! | mich trügent denn die sinne min, | so mag es Ihesus Christus sin!* (V. 752–754; Joh 4,29). Sind im Evangelium die Samariter nicht mehr auf das mündliche Wort der Frau angewiesen, weil sie „selber gehört [haben] und wissen, dass dieser wirklich der Retter der Welt ist“ (Joh 4,41), will im Spiel Joseph von Arimathia ihr erst glauben, so man höre und sehe, *sine zeichen sind geschechen* (V. 772).

Zum andern geht es darum, dass Jesus die eigenen Zeichen als nicht von ihm selbst hervorgebracht erweist. Der Gottessohn soll als Medium des Vaters, sein zeichenhaftes Wirken als dasjenige der höchsten Instanz erscheinen. Wer das in der rechten Gesinnung betrachte, der würde merken *durch disse wort vnd bot, | ob das sye hie von gott, | oder ob allein durch mich* (V. 825–827). Wenn einer auf Ehre und Ruhm ziele, rede er viel von sich selbst, *wa aber einer ret durch rat | des, so in gesendet hat, | der selbs wirt an der warheit funden* (V. 831–833; Joh 7,18). Der Redaktor übernimmt aber nicht die ausdrückliche Selbstbestätigung Jesu aus dem Evangelium: „Wenn ich von den irdischen Dingen zu euch geredet habe und ihr glaubt nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich von den himmlischen Dinge zu euch rede? Und doch ist niemand in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist“ (Joh 3,12f.). Im Spiel soll ein Zeugnis möglich sein, das gleichzeitig Selbstzeugnis und privilegiertes Fremdzeugnis ist. Die Grundfigur ist eine tautologische: Diejenigen, die wissen können, dass der Messias ein Medium Gottes ist, werden, so sie zu glauben gewillt sind, denjenigen, der sich selbst als Salvator bekennt, als solchen zu erkennen vermögen. Vorausgesetzt ist damit jene religiöse Differenz, deren Entstehung vorgeführt wird – und dies entspricht auch dem Charakter des Spiels:

Dieses blickt zugleich auf das Passionsgeschehen als historisch-faktisches zurück und macht dieses Geschehen im Hier und Jetzt gegenwärtig – im ‚Mittelrheinischen Passionsspiel‘ spricht Augustinus davon, die Wahrheit, welche die Evangelisten hinterlassen haben, solle von der gegenwärtigen Gemeinschaft vollzogen (V. 773: *began*) werden, und versucht gleichzeitig, Abweichungen davon auszuschließen: *Wer vns verirret die mere, | der müze haben swere* (V. 774f.).

Tautologien und Paradoxien spielen generell eine zentrale Rolle, um Transzendenz-elemente in der Immanenz aufscheinen zu lassen. Sie zielen im gegebenen Fall auch darauf, eine mediale Intensität vor der Folie ihrer Negation herzustellen. An denen, die Zeichen fordern, ohne die schon gegebenen verstehen zu können, soll die Fülle eben jener Zeichen erwiesen werden, die nicht einfach auf Abwesendes verweisen, sondern reale und paradoxe Metonymien darstellen – wie die *Vera icon*, die Veronika als *zeichen* präsentiert, bei dem das Antlitz am Tuch selbst ‚hafte‘: *da mit ir gloubent zů aller frist, | das er gewarer got vnd christ | von anfang ie vnd ie ist gewesen* („Donaueschinger Passionsspiel“, V. 3195–3197). Das Tuch ist ein Medium, das seine Bedeutung und Bedeutsamkeit in der Ostentation und Präsentation enthüllt. Es kann damit geradezu als Konzentration dessen gelten, was das Spiel selbst in seinem gleichzeitigen Beschwören christlicher Zeichen und Entlarven jüdischer Zeichenerwartungen ausstellt. So wie der Autor des Buches ‚Exodus‘ Gott als denjenigen sich bestimmen lässt, der der ist, der er ist (Ex 3,14: *dixit Deus ad Moysen: ‚ego sum qui sum‘*), und so wie der Autor des ältesten Evangeliums auf die Frage des Hohepriesters, ob er der Gottessohn sei, Jesus einfach mit einer schillernden Tautologie antworten lässt (Mt 26,64: *tu dixisti* – „du hast es gesagt“), so operiert der Redaktor des Passionsspiels mit einer Evidenz, die sich gerade aus dem medialen Oszillieren der Zeichen ergibt – dem Oszillieren zwischen bloß behaupteten oder angenommenen und sich selbst erfüllenden oder vollziehenden Zeichen.

In diesem Sinne bleibt das Spiel auch nicht dabei stehen, ein richtiges und ein falsches Zeichenverständnis auf der Ebene der Figurenreden gegeneinander zu stellen. Es entwirft selbst Evidenzen, in denen Zentralmomente der Passionsgeschichte sowohl zur Anschauung kommen als auch sich auf gewisse Weise erfüllen. Es ist der Forschung seit längerem aufgefallen, in welchem Maße Bildhaftigkeiten im ‚Donaueschinger Passionsspiel‘ eine Rolle spielen.²⁸ Doch wurde ihre Bedeutung vor allem auf der Ebene faktischer Text-Bild-Beziehungen gesucht. Eher dürfte es sich indes um imaginative Kristallisationskerne handeln, in denen das szenisch entworfene Geschehen in Bildformeln mündet: Judastod, Geißelsäule, Ecce homo, Kreuztragung, Marienklage, Anbringen der Inschrift etc. In diesen Bildformeln kommen sich sukzessive einstellendes und vorab fixiertes und gewusstes Ereignis zur Deckung. Am Ende des Streit-

28 *Anthonijs Hendrikus Toubert* u. a., Das Donaueschinger Passionsspiel und die bildende Kunst, in: DVjs 52, 1978, 26–42; *Winfried Frey*, Passionsspiel und geistliche Malerei als Instrumente der Judenhetze in Frankfurt am Main um 1500, in: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv 13, 1984, 15–57.

gesprächs zwischen Christiana und Iudaea stellt die Personifikation der christlichen Kirche fest: *dine wort sind luft vnd wind! | züm zeichen, das ir all sind blind | vnd das ir hand ein valschen glouben, | so tün ich dir verbinden din ougen | vnd brich dir din baner enzwey!* – die nachfolgende Regiebemerkung vermerkt dies nochmals als auszuführenden Akt (V. 3802–3806). Das Spiel lässt also die Handlung nicht einfach in die aus unzähligen Darstellungen bekannte Bildsymbolik münden. Es markiert den Übertragungsakt als solchen und nutzt ihn zugleich explizit, die wertlosen jüdischen Worte von den sinnerfüllten christlichen abzusetzen, die mit einem Handeln konvergieren.

So setzt das Spiel die Geltung des in ihm Dargestellten und transzendiert zugleich die Medialität seiner szenischen Darstellung. In den Regiebemerkungen weist es immer wieder auf den Als-ob-Charakter einer Handlung hin: Beim Tod Christi soll mit Büchsen geschossen werden, um den Eindruck zu erwecken, *als ob es tonderte*; die Söldner tun so, als ob sie den Schächern *die beyn vnd arm zerbrechent*; Maria sinkt zu Boden, als ob ihr die Sinne geschwunden wären. Das sind weniger Fiktionalitätssignale als vielmehr Hinweise, die dargestellte Wirklichkeit nicht in ihrer vordergründigen Erscheinung zu nehmen, sondern in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung zur Entfaltung kommen zu lassen²⁹ – in einer andächtigen ‚Betrachtung‘ von Figuren, wie es im Prolog heißt, in denen sich nicht einfach die Vermittlung der Geschichte, sondern die Teilhabe an dieser über das Medium des Heiligen Geistes abspielen soll.

Auch in der Folgezeit bildet für das Modell einer christologischen Mediologie das Judentum eine wichtige Folie. Die Humanisten halten an der Idee des messianischen Unverständnisses der Juden fest, um ihre eigene Idee des lebendigen, sich im Alten und Neuen Testament erfüllenden Gotteswortes zu profilieren. Selbst Nicolaus Cusanus, der die Religionen harmonisiert (ohne das christliche Wahrheitsmonopol aufzugeben), betont in ‚De docta ignorantia‘ unmissverständlich: „Verblindet sind alle, die an die Auferstehung glauben und Christus als Mittler ihrer Möglichkeit leugnen“.³⁰ Allerdings beschränkt sich in der Frühen Neuzeit die Aufbereitung des christlich-christologischen Vermittlungsgedankens im Medium des geistlichen Spiels weitgehend auf die katholischen Gebiete. Luther wendet sich ausdrücklich gegen eine Darstellung der Passion Christi. Ein Stück ‚Jesus scholasticus‘ aus der Mitte des 16. Jahrhunderts erregt Anstoß, weil in ihm die Person Christi *nimis expresse ac*

29 Von einem Interesse, die Zuschauer „auf verschiedene Facetten von Wirklichkeitswahrnehmung und -darstellung aufmerksam zu machen“, spricht *Gerhard Wolf*, *Inszenierte Wirklichkeit und literarisierte Aufführung. Bedingungen und Funktion der ‚performance‘ in Spiel- und Chroniktexten des Spätmittelalters*, in: Jan-Dirk Müller (Hrsg.), ‚Aufführung‘ und ‚Schrift‘ in Mittelalter und Früher Neuzeit. (Germanistische Symposien. Berichtsb. 17.) Stuttgart/Weimar 1996, 381–405, hier 390.

30 Nicolai de Cusa *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Buch III. Übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen und Register. Ed. Hans Gerhard Senger.* (Philosophische Bibliothek, Bd. 264c.) Hamburg 1977, 60f. (III, VIII, 231): *Obcaecati itaque sunt omnes resurrectionem credentes et Christum medium possibilitatis ipsius defitentes.*

evidenter dargestellt sei.³¹ Es sind nun die konfessionellen Grenzziehungen, an denen entlang die christologische Medialität profiliert wird. In seiner Auslegung zu Psalm 6 betrachtet Luther Christus in seinem Gebet als Mittler zwischen Gottvater und den Menschen.³² Eine Vermittlung durch die Werke, durch Maria oder die Heiligen schließt er aus. Das Privileg des Klerus für die Heilsvermittlung untergräbt er durch die Idee eines ‚Priestertums aller Gläubigen‘.³³ Doch präsent bleibt der Gedanke, der Mensch vermöge aufgrund des Sündenfalls Gott nur durch bestimmte Mittel – diejenigen der Einbildungskraft oder auch diejenigen äußerer Bilder – zu erfahren.

Anders Zwingli: Zwar sieht auch er Christus als einzigen Mittler, doch entfällt für ihn mit der Funktion der Heiligen auch diejenige der Bilder in der Kirche; diese „seien keine sogenannten ‚Mitteldinge‘ (*mesa, adiaphora*), deren man sich nach Belieben bedienen könne“.³⁴ Auf die in Kirche und Liturgie entfalteten Präsenzphantasmen und Partizipationsideen (vor allem im Rahmen der Eucharistie) reagieren die Reformatoren, indem sie einerseits die Mittelbarkeiten radikal beschneiden, andererseits eine neue Unmittelbarkeit anzielen, die zugleich als Wiedergewinnung einer ursprünglichen zu gelten hat. Das lebendige Wort Gottes ist der alleinige Garant der Wahrheit, die Heilige Schrift ihre höchste Urkunde. Christusförmigkeit und -ähnlichkeit werden zu entscheidenden Wahrzeichen des Glaubens. Während Luther aber noch an der in materiellen, sakramentalen Zeichen enthaltenen Ähnlichkeit mit dem Bezeichneten festhält, ist für Zwingli „das Kennzeichen des rechten Abendmahlsgebrauchs der eigentlich unsichtbare Glaube an den Christus pro nobis, welcher sich sichtbar als Verpflichtungszeichen äussert.“ Die Medien der Darstellung und Übertragung haben dementsprechend ebenso wie die Zeremonien allein den Zweck, „an das ergangene Heil zu erinnern, dem Lob Gottes Raum zu geben“ und das rechte Leben „im Glauben zu stärken“.³⁵ Ein reformatorisches Fastnachtspiel von 1532 betont die Unmöglichkeit, den einzigen Mittler durch weitere (visuelle) Vermittlungen zu erfassen: *Ein kind mag sinnen / das nit möglich sin werd | Wäder Gott noch sinen Sun / hernn Jesu Christ | Der zwüschen gott vnd menschen dz einig mittel ist | Abzmalen / noch jnen bilder zeschnetzen*.³⁶

Solchermaßen bleibt zwar das Modell einer partizipativen Mediologie, ausgerichtet auf Christus, wirksam. Doch seine Gültigkeit wird gewonnen gerade gegen die altgläubigen Ontologisierungen der Zeichen und die Medialisierungen des Heils. Wie es in

31 Wilhelm Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*, Bd. 2: Renaissance und Reformation, 1. Tl. Halle a. d. Saale 1918, 124.

32 Knuth, *Auslegungsgeschichte* (wie Anm. 3), 136f.

33 Vgl. Harald Goertz/Wilfried Härle, Art. *Priester/Priestertum* II/1, in: TRE, Bd. 27, 402–406.

34 Hans-Dieter Altendorf, *Zwinglis Stellung zum Bild und die Tradition christlicher Bildfeindschaft*, in: Ders./Peter Jezler (Hrsg.), *Bilderstreit. Kulturwandel in Zwinglis Reformation*. Zürich 1984, 11–18, hier 16f.

35 Ralph Kunz, *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*. Zürich 2006, 180f.

36 Hans von Rüte, *Fastnachtspiel*, in: Ders., *Sämtliche Dramen*, Bd. 1. Ed. Friederike Christ-Kutter/Klaus Jaeger/Hellmut Thomke. Bern/Stuttgart/Wien 2000, 91 (V. 2324–2327).

einer reformatorischen Flugschrift heißt: *Zeichen gehören nit eim ieden zů*. Um an das glauben zu können, was heilige Zeichen mit einem Sünder auf Erden zu tun vermögen, bedürfe es vorher der Reinigung durch Beichte, Buße und Reue sowie der Rechtfertigung durch die Gnade.³⁷ Dass dabei die Schrift eine entscheidende Rolle spielt, ist ebenso Basis wie Schwachstelle des reformatorischen Gedankens. Indem dieser sich auf die Gleichung Christus-Wort-Wahrheit-Schrift und auf die pneumatologische Idee einer sich in Geist und Herzen der Gläubigen realisierenden Schriftwahrheit (mit Luther: einer *claritas scripturae*) gründet, steigen Wort und Schrift in den Rang von ‚Supermedien‘ auf, die gleichzeitig absolut gesetzt und unsichtbar gemacht werden: Durch sie spricht Gott unmittelbar zu den Seinen und in die Gewissen, doch ist diese Kommunikation beständig auf die Sicherung der wahren Bedeutung angewiesen.³⁸

Einerseits wird damit der Reichtum medialer Formen zur Übermittlung und Übertragung des Göttlichen wieder auf die Grundfigur der Christologie zurückgestutzt. Andererseits geht mit der Emphasisierung von Wort und Schrift eine Konzentration auf Verbreitungsmedien einher. Sie sollen zwar unmittelbar zum Ursprung sein, besitzen aber selbst eine klare Mittelbarkeit: als wirkungsvolle Mittel in der konfessionellen Auseinandersetzung. Damit deutet sich an, wie eine ältere Idee des Medialen, die ich als Partizipationsmodell beschrieben habe, zugleich fortwirkt und ausgehöhlt wird – zum Beispiel durch eine Ausdehnung der Metaphorik der Sprache und der Schrift auf alles Seiende. Dadurch wird zwar gewährleistet, dass alles Medium der göttlichen Selbstmitteilung sein kann, es rückt aber auch in den Blick, dass die göttlichen Mitteilungen selbst der Vielzahl der irdischen, sinnlichen Medien ausgeliefert sind – und damit für Täuschungen anfällig. Bei Johann Gottfried Herder heißt es 1778: „Betrügt mich der Schall, das Licht, der Duft, die Würze; ist mein Sinn falsch, oder habe ich ihn nur falsch zu brauchen mich gewöhnet, so bin ich mit all meiner Känntniß und Spekulation verlohren. Auch kann der Gegenstand für tausend andre Sinnen in tausend andern Medien ganz etwas anders, vollends in sich selbst ein Abgrund seyn, von dem ich nichts wittre und ahnde; für mich ist er nur das, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dies der Zeigefinger der Gottheit für unsre Seele, dargibt. Innig wissen wir außer uns nichts“.³⁹

Der Mensch bedarf nach dieser Vorstellung der Zusprache, Zuwendung, Einwirkung von außen. Erst diese garantiert (die Möglichkeit von) Wahrheit. Für sie aber gilt die

37 Ein spruch von dem bösen misbrauch in der heiligen christenheit entstanden, in: Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, Bd. 1. Ed. Oskar Schade, Hannover ²1863, ND Hildesheim 1966, 27–37, hier 36 (V. 355–361).

38 Zur Geschichte Helmut Echternach, Studien zur Ontologie des Wortes, Bd. 1: Der reformatorische Schriftbegriff, seine ontologischen Wurzeln und sein Zerfall. Gütersloh 1931; zur *claritas* vgl. Friedrich Beisser, *Claritas Scripturae* bei Martin Luther. Göttingen 1966; zu Luthers Verständnis des Wortes Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 27.) Tübingen 2006.

39 Johann Gottfried Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Riga 1778, 30.

Figur Christi als Leitfigur. Am vierten Evangelium, demjenigen des Johannes, erkennt Herder 1797 eine Rückkehr zur einfachen Menschheitsreligion Jesu, eine Verschränkung zwischen der Theologisierung des Gottessohnes und der Anthropologisierung der dem Menschen erkennbaren Gottheit.⁴⁰ Hegel gründet dann die Rolle des Christentums als einer absoluten Religion auf der spezifischen Paradoxie der Person Christi, die zugleich die Differenz zu anderen Religionen kennzeichnet: „Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Mohammedaner Christus betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.“⁴¹ Hegel begreift auf der anderen Seite den Menschen als das ‚allgemeine Medium‘, das die phänomenologische Vielfalt der Aspekte eines Dinges erst konstituiert und dies reflektierend „die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu sein“, erhält.⁴² Beinahe im gleichen historischen Moment also, in dem sich in der Vielfalt des Medialen dessen metaphysische Basis abzuschwächen scheint, etabliert (oder: erneuert) sich ein ‚starker‘ Begriff des Medialen, in dem theologische Muster fortwirken.⁴³ Das kann darauf aufmerksam machen, dass auch das moderne Verständnis von Kommunikations-, Verbreitungs- und Übertragungsmedien wenn nicht christologische, so doch ontologische Implikation besitzt, die sich von älteren Traditionen her aufschließen lassen.

40 *Johann Gottfried Herder*, Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel zur Zusammenstimmung der Evangelien. Riga 1797, ND in: Ders., Sämtliche Werke. Hrsg. von Bernd Suphan. Bd. 19. Berlin 1880, 253–424, hier 304; vgl. *Jörg Frey*, Herder und die Evangelien, in: Martin Keßler/Volker Leppin (Hrsg.), *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerks*. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 92.) Berlin/New York 2005, 47–91, hier 73.

41 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: Ders., Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 17. Frankfurt a. M. 1969, 278f.

42 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Ders., Werke, Bd. 3. Frankfurt a. M. 1970, 99f.

43 Vgl. begriffsgeschichtlich *Stefan Hoffmann*, Geschichte des Medienbegriffs. (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 2002.) Hamburg 2002; *Georg Christoph Tholen*, Medium/Medien, in: Alexander Roesler/Bernd Stiegler (Hrsg.), *Grundbegriffe der Medientheorie*. Paderborn 2005, 150–172.

John Tolan

The Legal Status of Religious Minorities in the Medieval Mediterranean World: A Comparative Study

From Baghdad to Barcelona, Jews, Christians and Muslims rubbed shoulders in streets and in marketplaces, shared meals, undertook joint economic ventures, traveled together, etc. Each of the three major religions, moreover, was split into a plethora of divisions and sects: Jews into Karaites and Rabbanites; Christians into Orthodox, Melkites, Jacobites, Catholics, Nestorians; Muslims knew not only the Shiite/Sunni division but also the varying influence of the four Madhabs.

Throughout the medieval *oikoumene*, rules regulated the relations between members of these different groups. While one religion was associated with the ruler, his dynasty, and his religiously-based political ideology, deviant groups might be banned altogether; but in general, one or more religious groups were allowed to exist as minorities within the dominant society. Their rights to practice their religion were acknowledged, but often they did not enjoy the same rights and privileges as the majority. This is the situation of *dhimmi*, protected but subordinated Jews and Christians, throughout the Muslim world in the Middle Ages. It is also the situation of Jews in Byzantium and much of Western Europe, and of Muslims in the Christian kingdoms of Spain, in Sicily, and in the Latin Levant.

Muslim and Christian rulers of the Middle Ages claimed that their power emanated from God; the majority religion was closely associated with ideologies of power (of caliphs, emperors, popes, kings). These ideologies clearly express the religious inferiority of those who do not profess the majority faith, inferiority which is to be reflected in social inferiority. Yet we also find clear religious and legal injunctions concerning the toleration of members of rival religions within these societies.

I am initiating a comparative, collaborative study on legal status of these religious minorities in the medieval Mediterranean world. In this essay I will simply take a brief look at a rich and complicated subject. I will first sketch overview of the subject, with a brief introduction to essential texts and a few recent important studies, looking primarily at the place that majority societies accorded to religious majority. I will then present two examples of the legal point of view of the minorities themselves; at how jurists of

those minority communities dealt with legal/religious problems posed by their minority status. One example involves Muslims living in Norman Sicily in the twelfth century, the other European Christians living in Tunis in the thirteenth century.

First, then, it will be useful to make a brief overview of the subject, in which I will not at all try to be exhaustive or comprehensive but will look briefly at three aspects of the question: the status of Jews in Justinian's Rome, of *dhimmis* in Muslim societies, and of Jews and Muslims in Latin Europe.

Let me start with a brief look at the role accorded to Jews in the legislation of Justinian. Justinian, of course, played a key role in the codification and rationalization of Roman law. He left a series of texts which were to have a profound influence on the legal systems of Byzantium and of Latin Europe. The ninth *titulus* of his 'Codex Iustinianus' contains a series of laws concerning Jews, establishing both limitations of their civic rights and limited protections.¹ The 'Codex' prohibits Jews from attacking or insulting converts from Judaism to Christianity. Jews may not marry Christians; nor may they blaspheme or insult Christianity or engage in defamatory acts such as burning of crucifixes. They may not circumcise Christians or proselytize. Jews are prohibited from public office and are prohibited from building new synagogues (though they may repair existing ones).

Yet the 'Codex' also guarantees certain rights and protections to Jews. Soldiers may not be billeted in synagogues; no one may summon a Jew to court on the Sabbath; Jews are protected from insult and injury on the part of Christians. All this is in accord with much of the patristic theology concerning the role of Jews in Christian society, expressed for example by Augustine: Jews must be tolerated (they preserve the Hebrew scriptures, they will convert at the end of time), but their "heads must be bowed".

Several passages in the Qur'ān discuss the attitudes that Muslims should have towards *ahl al-Kitab*, people of the book (Jews and Christians). They may be forced to submit to Muslim authority and pay a poll tax (*jizya*), but must not be converted by force. Through their submission, they obtain protection (*dhimma*, hence the term *dhimmi*, "protected"). Yet our knowledge is based mostly on texts written centuries after the Muslim conquests: it is hard to know much about to what extent early practice complied with later theory. One rare example of a conquest-era document on the submission of Christians to Muslim rule is the so-called 'Treaty of Tudmir', named for a Spanish Visigothic lord (Theodimir): the Muslim governor 'Abd al-ʿAzīz ibn Musa ibn Nusair recognizes Theodimir's authority over a series of towns in southeastern Spain, and Theodimir agrees to acknowledge 'Abd al-ʿAzīz's suzerainty and to pay specific amounts of tribute per head.²

1 Codex Iustinianus, title ix: 'Concerning Jews and the Worshipers of the Heavens.' A translation in: The Civil Law, Ed. Samuel P. Scott, 17 vols. Cincinnati 1932 (<http://www.constitution.org/sps/sps12.htm>); cf. Catherine Brewer, The Status of the Jews in Roman Legislation: The Reign of Justinian 527–565 CE, in: European Judaism 38, 2005, 127–139.

2 See Khaled Abou El Fadl, Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries, in: Islamic Law and

The so-called 'Pact of Umar' purports to be by 'Umar ibn al-Khattab (2nd caliph), but is no doubt later, perhaps from the eighth century or even as late as the twelfth century. It is at any rate first found in Al-Turtushi's 'Siraj al-Muluk', in the early twelfth century. It is in the form of a letter by conquered Christians to the caliph; they promise not to do a whole list of things: build new churches, ring church bells too loudly, insult Muslims, ride on horseback, dress like Muslims, etc. Many other texts deal with the place of Jews and Christians in Muslim society: *Hisba* (municipal codes) in Andalus and the Maghreb, collections of *fatwās* (juridical consultations), etc. The sources tend to be late and have provoked differences of opinion among specialists. Moreover, a number of books on the subject are sharply biased, meant to prove either that Muslims are intolerant fanatics who persecute helpless Jews and Christians; or on the contrary, that Islam is a religion of tolerance and that medieval Jews, Christians and Muslims lived in harmony: trading, translating, and partying. The more nuanced and documented studies (like those cited here, note 2) show that in fact generalization is difficult, and that legal texts tend to reflect each author's take on a situation that is often local and particular.

What about Jews and Muslims living in Latin Europe in the twelfth and thirteenth centuries?³ The twelfth century sees several important trends in European legal history: first, the rediscovery (actually beginning in the eleventh century) of Justinian and a burgeoning interest in Roman law (increasingly studied, particularly in Bologna); second a corresponding resurgence in canon law, seen in the 'Decretum' (mid-twelfth century), traditionally attributed to Gratian, and in the Gregory IX's 'Decretales' (1230s). These texts, in continuation with Justinian's *Codex*, provide a protected but restricted place in society for Jews. Increasingly, the Muslims (*pagani*, *Sarraceni*) are given the same legal status as Jews.

On the whole, these laws prohibit marriage and sexual relation between Christians and non-Christians. It is prohibited for Jews and Muslims to own Christian slaves or to have any position of power or authority over Christians. While this is the theory, this does not mean that all the laws were respected in practice. In Spain, for example, royal law prohibits sexual relations between Christians and non-Christians; municipal laws (*fueros*) legislate on the offspring of Christian men and their Muslim slave girls.

While the history of (majority) law dictating the place of the (minority) community has been studied, much less work has been done on the legal point of view of the

Society 1, 1994, 141–187; Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut 1995; Yohannan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge 2003.

3 See Henri Gilles, *Législation et doctrine canoniques sur les Sarrasins*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 18, 1983, 195–213; Benjamin Kedar, *De Iudeis et Sarracenis: On the Categorization of Muslims in Medieval Canon Law*, in: *Id.*, *Franks in the Levant, 11th to 14th centuries*. Aldershot 1993; James Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*. Philadelphia 1979; James Powell (ed.), *Muslims under Latin Rule, 1100–1300*. Princeton 1990; John Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York 2002.

minority community on their subordinate status. This is the topic I wish to explore, through two specific examples.

My first example is a Muslim mufti's view on the legality of Muslim residence in Norman Sicily. The Normans of Southern Italy conquered Sicily over a period of thirty years, from roughly 1061 to 1091, in part through alliances with Muslim qajids. Twelfth-century Norman Sicily thus has large numbers of Muslims: mostly peasants and soldiers, but also some fairly prominent in the entourage of the king. One of the most interesting testimonies to the life of these Sicilian Muslims is that of the Andalusian traveler Ibn Jubayr, who visited the island in 1185: an ambivalent picture, noting both the respect and tolerance afforded to Sicilian Muslims but also humiliations and pressures to convert.⁴

The document that interests me here also sheds light on the role of Muslims in Sicily. It is a *fatwā*: a judicial consultation, one of thousands of such documents preserved from the medieval Maghreb.⁵ Here is how such consultation works: one poses a question to a mufti, who gives his opinion, citing religious/legal texts (including legal opinions of earlier scholars). In the Maghreb, the Malikite *madhhab* (legal school) dominates. Al-Wansharīsi (sixteenth century) put together a huge encyclopedic collection of *fatwās*, showing their continuing relevance and importance: most of them come from Andalusian and Maghribi muftis of the Middle Ages. He includes a number of *fatwās* from al-Māzarī⁶ who, he tells us, was active in Mahdia (Tunisia) and who died in 1141. This is all we know about his biography, though his *kunya*, Māzarī⁷, would indicate that he (or at least his family) was from the town of Mazara in Sicily – which may in part explain his interest in the question posed to him.

The *fatwā* opens with the statement that someone (typically, we do not know who) has come to the mufti with a precise religious/legal question: "Concerning judgments coming from Sicily, pronounced by its *qādī*: should these judgments be considered legitimate or should they be rejected? And what of the depositions of its witnesses, given that these things are imposed by necessity and that it is impossible to know if their authors live under the authority of infidels voluntarily or under constraint?" In his response, al-Māzarī⁸ divides this into two questions: The first concerns the *qādī* and his opinions and their integrity, given that he is residing in enemy territory (*dār al-harb*) and under the authority of infidels, which, he says, is forbidden. The second question

4 Ibn Jubayr, Rihla. Ed. William Wright/Michael Johan de Goeje, The travels of Ibn Jubayr edited from a Manuscript in the University Library of Leyden. Leiden 1907, repr. Frankfurt a. M. 1994, translated in: The Travels of Ibn Jubayr. Ed. Roland Broadhurst. London 1952.

5 On this *fatwā*, see Sarah Davis-Secord, Muslims in Norman Sicily: The Evidence of Imām al-Māzarī's Fatwās, in: Mediterranean Studies 16, 2007, 46–66; Abdel Majid Turki, Consultation juridique d'al-Imam al-Māzarī sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands, in: Mélanges de l'Université Saint-Joseph 50/2, 1984, 691–704; John Tolan, Histoire médiévale: Les Relations entre les pays d'Islam et le monde latin du milieu du X^e siècle au milieu du XIII^e siècle. Paris 2000, 152–156.

concerns his investiture, since “he is invested by the infidel”. In other words, how can Sicilian Muslims submit to the authority of a *qādī* who is appointed by the Christian king of Sicily?

The problem posed, then, is that of the very legality of Muslim communities in Norman Sicily – and, a priori, in any realm ruled by a non-Muslim. Al-Māzarī⁶ begins with the statement that residing in non-Muslim territory (*dār al-harb*) is forbidden. This, however, is the opening, and not the conclusion, of the legal inquiry: while this principle was widely recognized in theory, legal opinion on whether Muslims could live in non-Muslim lands was divided: some muftis argued that Muslims should make every effort to leave a territory as soon as it came under the control of an infidel ruler; others argued on the contrary that it was meritorious to stay on as long as possible, providing that one was free to practice Islam, in order to keep Islam alive in the territory.⁶

In addressing his first question, al-Māzarī⁷ speculates as to why a Muslim might live in infidel territory. If he lives there “out of necessity” (which seems to include both physical compulsion and economic imperative), “there is nothing that lessens his integrity”. This is also true if he resides there out of his own choice and, unaware that his residence is illegal, believes that it is permitted. “For,” says the mufti, “he is not obliged to know this piece of jurisprudence; hence his ignorance would not at all compromise his integrity.” Al-Māzarī⁸ also says that one can justify his residence in the *dār al-harb* through the hope that the territory will one day be returned to Islam. One who hopes to “guide the infidels on the path of truth” or steer them clear of heresy is also allowed to stay on without compromising his integrity. He cites Malikite jurist Al-Bāqillānī (d. 1012) who judged that it is permissible to penetrate into enemy territory in order to free a prisoner. Even one who is simply ignorant of the prohibition to live in non-Muslim territory is excused, as is one who misunderstands or misinterprets the law.

This is a prime example of *Ijtihad*, reinterpretation of Muslim law to fit changing circumstances. Al-Māzarī⁹ begins with the uncontested premise that residence in *dār al-harb* is strictly forbidden, then lists numerous exceptions, to the point where a Muslim who merely hopes that Sicily may one day return to the Muslim fold is permitted to live on in Christian territory. Only if one “willfully disobeys the law or deliberately avoids any effort to interpret it” he is blamable. While expressing some doubt about the legitimacy of traveling to non-Muslim territory for commerce, he concludes that: “The principle must be to tolerate the personal reasons of anyone of apparent probity, even if the reasons for his staying in enemy territory may appear suspicious. The great majority of the above hypotheses plead for tolerance and it is not possible to reduce these possible motives to one explanation, unless evidence proves that his stay had no compelling reason and was effected deliberately.”

Al-Māzarī¹⁰ then addresses his second point, the legitimacy of the *qādī* and other officials who, in Norman Sicily, were named by the Christian King or his officers. “It is

6 *Abou El Fadl*, Islamic Law (see note 2).

clear”, he says “that they must protect their charges”, citing the ‘Mudawwana’, a compendium of Malikite legal opinions by the Sahnûn (d. 854), a jurist from Qayrawan. Sahnûn had affirmed the legality of any interim assured by the officers of any place in absence of the prince (*sultân*), in order that they may continue to judge urgent cases. Al-Māzarī⁷ concludes: “The investiture accorded by the infidel on this upright qādī, either in order to judge an urgent affair or to respond to the needs of his clients, does not compromise in the least his judgments, which maintain their legitimacy, just as if he had been invested by a Muslim prince.” In other words, he considers that Sicily is in a state of interim: it once had a legal Muslim ruler; it would have one again some day: the current non-Muslim prince cannot be considered legal or legitimate from the standpoint of a medieval Muslim jurist.⁷ Yet in this state of interim, Muslim judges and other officials must continue to serve their flock. It is their uprightness, the justice emanating from their decisions, which confers authority upon them: the fact that they were invested by an infidel (hence illegitimate) ruler neither lessens nor augments their legitimate authority.

This *fatwā* shows the mind of a mufti at work, attentive to the hopes and needs of his contemporaries and adapting legal traditions to suit the conditions of his flock. This is, of course, the opinion of one mufti; others took a much harder line and insisted that all Muslims should leave a territory conquered by infidels. Others took an intermediate position, recognizing some (but not all) of the mitigating circumstances elucidated by al-Māzarī.⁸ The legal traditions of Islam, while clearly grounded in the canonical texts of Qur’ān and Hadīth, are wide enough and flexible enough to allow for diverse sensibilities and for creative adaptations to new situations.

We will find a similar creative adaptation of traditional religious jurisprudence in our second example, a text concerning Latin Christians living in Muslim lands – in Tunis in the thirteenth century. On January 19, 1235, Raymond of Penyafort, major penitentiary to Pope Gregory IX, wrote a letter to the Dominican Prior and the Franciscan Minister “in the kingdom of Tunis”. These two friars had written to the pope with forty quite specific questions concerning problems that they faced in serving the Christian community of Tunis; the response is written by Raymond at the pope’s behest: a series of forty short articles, the ‘*Responsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis*’. Each article contains, first, a question that the mendicants in Tunis had posed to the Pope, then the pope’s response, as transcribed by Raymond. The questions involved concern the sinfulness (or not) of everything from selling iron nails to Muslims to surreptitiously baptizing their children.⁹

7 Davis-Secord, Muslims (see note 5), says that al-Māzarī here recognizes the legitimacy of the rule of the Sicilian king; he in fact recognizes no such legitimacy.

8 See *Abou El Fadl*, Islamic Law (see note 2); Kathryn Miller, *Guardians of Islam: Religious Authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*. New York 2008.

9 Raymond of Penyafort, *Responsiones ad dubitabilia circa communicationem christianorum cum sarracenis*, in: Summae. Ed. Xavier Ochoa/Aloysius Diez, 3 vols. (Universa Bibliotheca Iuris,

This text offers a unique glimpse of the workings of the Latin Christian community in Tunis and of papal responses to the problems posed by Christians living in Muslim lands. In the first place, it provides documentation of trade practices of European (principally Italian and Catalan) merchants in Ifrīqiya (roughly what it now Tunisia). In this it complements other important documentation: the treaties (in Latin and Arabic) between European and Maghribi rulers; and the great number of trade documents (primarily contracts) in the archives of Pisa, Genoa, Venice, Barcelona, and other cities. What is particularly intriguing about this document is that it places these issues clearly in the framework of papal prohibitions against certain kinds of trade with Muslims: one sees some merchants openly flouting these prohibitions, others trying to respect them or making excuses for their non-respect of them.

Moreover, the ‘Responsiones’ give us a unique glimpse of the richness and complexity of the European catholic community in Tunis that the friars seek to serve: not only the Italian and Catalan Merchants, but also mercenaries, crusaders, fugitives, captives, or pilgrims on their way to Jerusalem. We find, in particular, a number of marginal persons whose existence is seldom registered in other contemporary documents, in Arabic or Latin: renegades, slaves, converts, mixed couples.

I will not here give a detailed analysis of this document, much of which is about the legitimacy of certain kinds of trade (since the Third and Fourth Lateran Councils, in 1179 and 1215, had banned trade with “Saracens” in weapons, iron and wood). I instead want to focus on several paragraphs having to do with problems of conversion and family.

In their eighth question, the friars observe disapprovingly that some Christians *obligant vel impignorant viros vel feminas de familiis suis saracenis, necessitate compulsi*. The words *obligare* and *impignorare* both have legal meanings of “pawn” or “mortgage”, so this passage could be translated as “they pawn or mortgage to Saracens men or women from among their servants”. What seems to be happening here is that Christians – especially, but not exclusively, knights (*milites*) – in debt (*necessitate compulsi*) are handing over to Muslims Christian men and women from among their *familiis* (“servants”) as guarantees for their debts or other legal (perhaps military) obligations. What bothers the friars is not the pawning of humans, but the spiritual risk involved in handing over Christians to Muslims for indefinite periods of time (one imagines that these persons became permanent possessions of their new lords in case of default on the debtor’s obligations). Many of them, particularly the young (*pueri vel puellae*), end up converting to Islam: *fiunt postmodum sarraceni*. The pope’s response is that such practice is mortal sin, but does not incur excommunication.

In general, of course, conversion in Muslim Tunis is envisioned in only one direction: to Islam. One passage refers to Christians who in “fear of the Saracens” participate

vol. 1.) Rome, 1976–1978, here vol. 3, 1024–1036; what follows is in part based on *John Tolan*, *Taking Gratian to Africa: Raymond de Penyafort’s legal advice to the Dominicans and Franciscans in Tunis*, in: Adnan Husain/Katherine Fleming (eds.), *A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean*, 1200–1700. Oxford 2007, 47–63.

in secret night-time services; these may be nominal Muslims who have surreptitiously returned to Christianity. Only one passage (§ 9) deals with the actual baptism of Muslims. Some Christian servants or slaves of Muslims took care of Muslim children. They asked the Friars whether they could and should secretly baptize these children: if they then died before the age of discretion, they would be saved. The pope responds that they should be baptized. We may presume, then, that a number of Muslim children of 13th-century Tunis were secretly baptized by their Christian nannies.

A further set of problems is posed by conversions of Christians to Islam. One of the friars' questions (§ 10) involves those who were Christians and subsequently converted to Islam *postmodum facti sunt sarraceni*. Some converted when they were young, some adult; some slave, some free: many of them converted, say the friars, largely because they were ignorant concerning the articles of the faith. Such apostasy, in Christian Europe, is illegal – potentially a capital crime. But of course in Muslim Tunis, there is no question of punishing them, as they are beyond the reach of Christian princes and indeed of spiritual penalties such as excommunication (since they have voluntarily removed themselves from communion with the Church, according to Gratian's 'Decretum'). The concern here is for their relatives who have remained Christian. According to Canon law, Christians ought to shun the company of heretics; exceptions are allowed for those who seek to bring them back to the Catholic fold. Yet the friars realize that if they try to prohibit Christians in Tunis from maintaining contact with their Muslim relatives, they will have little luck, and will most likely only push them to apostatize as well. "It seems to us that they cannot easily abstain from frequenting the above-mentioned people, either because they love them according to the flesh, as their children, or because they receive food from them." The pope answers that they may frequent these Muslim *causa correctionis vel necessitates* – in other words, either in order to try to bring them back into the Christian fold or for material necessity. By applying Gratian's legislation concerning heretics to Muslims, Raymond and Gregory place Islam – in legal and practical terms – in the category of heresy. This is in line with much contemporary theological reflection on Islam, particularly the work of Latin Christian polemicists against Islam in the twelfth and thirteenth centuries.

The following section (§ 11) deals with the problem of mixed marriages. While it is not legal for a Christian to marry a non-Christian, the question here is what happens when one member of a married Christian couple *labatur in haeresim*, slides into heresy – in other words (in this context) converts to Islam (here again, Islam is treated as heresy). Gratian echoes earlier church legislation in strictly prohibiting marriage between Christians and non-Christians. Yet exceptions are made in cases of conversion: Causa 28 of the 'Decretum' deals with the case of a married *infidelis* who converts to Christianity and whose spouse remains *infidelis*. Gratian affirms that it is permitted for the new Christian to separate from his non-Christian spouse, but also that she or he may remain married if she or he so wishes. The key distinction here is to know whether the now Christian member of the couple can remain married to the infidel spouse without

contumelia creatoris “insult to the creator”. This is a direct reference to ‘Decretum’ cau. 28 q. 2 can. 2: when the non-Christian spouse hates Christianity, and is guilty of insult to the creator, the Christian spouse may not only separate from the infidel, but may marry anew. The bible prohibits divorce; separation or annulment is allowed on specific grounds, including consanguinity and adultery. The ‘Decretum’ affirms that *contumelia creatoris* is a sort of spiritual adultery, far worse than the mere physical kind, and that it is therefore grounds for separation and annulment of marriage. Raymond and the pope apply Gratian’s ruling concerning conversion of the marriage of a convert to Christianity to the case of mixed couples where a Christian has converted to Islam. Again, Raymond and the pope are showing a good deal of flexibility, adapting their response to the situation of Christians living in Muslim Tunis: to do otherwise would make their lives more difficult than they already are and encourage more of them to turn to Islam.

Both Al-Māzarī’s *fatwā* and Raymond’s ‘Responsiones’ show that medieval jurists could react with realism and pragmatism, adapting the seemingly rigid constraints of religious law to specific needs. To avoid the trap of essentialism (either a lachrymose view of interfaith relations or on the contrary a portrait of sunny, tolerant *convivencia*), more close comparative research needs to be done in the field of interreligious relations in the Middle Ages.

Die Kreuzzüge und die Erfindung des Wahren Kreuzes

Mit seinem Aufruf zum Ersten Kreuzzug am 27. November 1095 auf dem Konzil von Clermont setzte Papst Urban II. eine Bewegung in Gang, die für mehrere Jahrhunderte das Sinnen und Trachten der Christenheit bestimmen sollte.¹ Besonders die ersten vier großen Kreuzzüge, die ein gutes Jahrhundert umfassten (1096–1204), brachten mit der Eroberung Jerusalems, der Gründung des Lateinischen Königreiches in Palästina und der Plünderung Konstantinopels während des Vierten Kreuzzugs nicht nur im wörtlichen Sinne eine Neuorientierung. Als kollektive Bußübung propagiert, war der erste Kreuzzug vor allem ein Krieg, der sich die ‚Befreiung‘ Jerusalems und der östlichen Christenheit von muslimischer Herrschaft zur Aufgabe machte. Am 15. Juli 1099 erreichten die Kreuzfahrer nach dreijährigem, verlustreichem Feldzug und der Eroberung der Städte Edessa sowie Antiochia endlich ihr Ziel: die Einnahme und Plünderung Jerusalems. Innerhalb der Stadt ging es vorrangig um die Inbesitznahme der heiligen Stätten, insbesondere des Heiligen Grabes und seines Umfeldes. Kaum an den *loca sancta* angekommen, suchten sich die Kreuzritter auch der Kreuzreliquie zu bemächtigen, die durch historische Umstände für Jerusalem jedoch verloren schien.² Dennoch

¹ Zum Ersten Kreuzzug vgl. aus der Fülle der Literatur grundlegend *Steven Runciman*, *Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem*. München 1957; *Jonathan Riley-Smith*, *The First Crusade and the Idea of Crusading*. London 1986.

² Die Verehrung des Kreuzes in der Heiligen Stadt hat eine wechselvolle Geschichte. War vom 4. bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts die Grabeskirche unumstrittenes Zentrum der Kreuzverehrung, so änderte sich das schlagartig, als 614 die Perser die Heilige Stadt eroberten und die Kreuzreliquie raubten. Vierzehn Jahre später, 628, gelang Kaiser Herakleios zwar die Rückführung des verschleppten Heiltums nach Jerusalem, doch kaum war die Reliquie wiedergewonnen, wurde sie vor den anrückenden Arabern unter dem Kalifen Omar, der 637 die Stadt eroberte, nach Konstantinopel in Sicherheit gebracht. Fortan hatte der Kaiser in Konstantinopel, der schon die von Helena im 4. Jahrhundert in die Heimat geschickten Teile des Kreuzes verwaltete, die fast alleinige Kontrolle über die kostbare Reliquie. Zur frühen Geschichte der Kreuzreliquie vgl. *Holger A. Klein*, *Byzanz, der Westen und das „wahre“ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*. Wiesbaden 2004, 19–31.

wurde ein winziges Stückchen der kostbarsten aller Reliquien schließlich an einem geheimen Ort entdeckt. Ihre Wirksamkeit und damit ihre Echtheit stellte die Kreuzpartikel wenige Tage nach ihrer Auffindung unter Beweis, als sie dem Kreuzfahrerheer in der Schlacht von Askalon als Palladium diente und den Sieg herbeiführte.

Warum war die Entdeckung dieser Reliquie für die Kreuzzugsbewegung so wichtig? Untrennbar war das Kreuzzugsideal an das Zeichen des Kreuzes gebunden, in dessen Namen sich die Invasion des Heiligen Landes vollzog. Was zunächst nur ein Zeichen zu sein schien, gewann durch die Existenz und Auffindung der Kreuzreliquie – dem so genannten ‚Wahren Kreuz‘ – eine andere Dimension: Der Besitz der Reliquie rechtfertigte alle militärischen Handlungen, half das Königreich Jerusalem zu sichern und verschaffte diesem nicht zuletzt denselben Rang wie den Reichen der salischen und byzantinischen Kaiser, die ihre Macht mit Hilfe desselben Schutz- und Siegeszeichens verteidigten.³ Lange Zeit verfügte der Hof in Konstantinopel beinahe monopolartig über das größte Stück des Kreuzesholzes und weitere Passionsreliquien: Dornenkrone, Kreuzesnägel und Geißelsäule.⁴ Diese Kostbarkeiten galten als herrscherliche Reliquien, den höchsten Adelskreisen vorbehalten. Neben ihrer Funktion als Palladium dienten insbesondere Partikeln der Kreuzreliquie als wohldosiertes diplomatisches Geschenk an europäische Höfe oder den Papst.⁵ Die in dieser Hinsicht fast vollkommene Abhängigkeit des Westens von Byzanz verstärkte den ohnehin schon neidvollen Blick auf die Prunk- und Prachtentfaltung am Goldenen Horn. Mit der Einnahme Jerusalems konnte ein effektives Gegengewicht geschaffen werden, standen dem Westen jetzt die heiligen Stätten doch selbst zur Verfügung. Durch die Entdeckung des Kreuzesholzes schließlich wählte man sich der christlichen Konkurrenz aus dem Osten gewachsen, wenn nicht ebenbürtig.

Problematisch an der mysteriösen Auffindung der Reliquie durch die Kreuzfahrer, die in ihrer Sensationalität jener durch Kaiserin Helena Jahrhunderte zuvor kaum nachstand, war neben dem obskuren Versteck auch die geringe Größe des Fundstücks.⁶ Ver-

3 Dabei wurde dem Kreuz in Jerusalem eher moralische als militärische Macht zugeschrieben. Die Kreuzreliquie diente zwar als Schlachtenhelfer, doch lag der Schwerpunkt auf der moralischen Rechtfertigung im Kampf gegen die Ungläubigen und nicht so sehr auf der Eroberung von Territorium. Vgl. dazu *Deborah Gerish*, *The True Cross and the Kings of Jerusalem*, in: *The Haskins Society Journal* 8, 1996, 137–155, hier 153.

4 *Klein*, Byzanz (wie Anm. 2), 203f. gibt die Auflistung der Reliquien aus dem sogenannten Alexiusbrief wieder.

5 Vgl. *Holger Klein*, *Eastern Objects and Western Desires. Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 58, 2004, 283–314 sowie *Peter Schreiner*, *Diplomatische Geschenke zwischen Byzanz und dem Westen ca. 800–1200. Eine Analyse der Texte mit Quellenanhang*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 58, 2004, 251–282.

6 Albert von Aachen, einer der vielen Kreuzzugschronisten, schildert seine Sicht von der Entdeckung der Kreuzpartikel. Seiner Darstellung nach handelte es sich um einen kleinen Splitter, dem allerdings höchste Bedeutung zugemessen wurde: Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana*, VI, 38, in: *RHCOcc* 4. Paris 1879, 265–713, hier 488: (...) *quidam fidelissimus Christianus, urbis indigena, lege Christi pleniter instructus, crucem quandam semiulnae, auro vestitam, cui Dominici ligni particula in medio erat inserta, sed fabrilis opere experta et nuda, indicavit se abscondisse in*

glichen mit jenen opulenten Stücken, über die der Hof in Konstantinopel verfügte, musste man sich in Jerusalem mit kleinen Partikeln bescheiden. Dennoch lässt sich wenige Jahre nach der Entdeckung der Reliquie am Beginn des 12. Jahrhunderts ein reger Export von Kreuzreliquiaren aus dem Heiligen Land in die Heimatländer der Kreuzfahrer nachweisen. Die Produktion dieser mit Kreuzreliquien bestückten Reliquiare steht in spannungsvollem Gegensatz zur Exklusivität der mit Mühe aufgefundenen Partikel. Zweifel an der Echtheit der für den Export bestimmten Kreuzreliquien wurden laut und so mehren sich die Berichte darüber, „daß Pilger, die das Heilige Land besuchten, sich nicht dort, sondern auf der Hin- und Rückreise in Byzanz vom dortigen Kaiser mit Partikeln des ‚wahren Kreuzes‘ versorgen ließen“.⁷

Um der Jerusalemer Kreuzreliquie aller Skepsis zum Trotz Authentizität zu verleihen, ersann man verschiedene Strategien, und zwar solche der Sprachregelung als auch solche der künstlerischen Präsentation. Mit der Aneignung der Kreuzreliquie durch die Kreuzfahrer und ihrem Export nach Mitteleuropa vollzog sich nämlich eine bemerkenswerte semantische Verschiebung des Begriffes der *vera crux*. Parallel zu dieser neuen begrifflichen Umwertung können mehrere visuelle Vermittlungsstrategien namhaft gemacht werden, die die Wahrnehmung der Kreuzpartikel als echt und authentisch steuern sollte. Hierzu entwickelte man besondere Formen und Ausstattungen der die Kreuzreliquien bergenden Reliquienbehälter, der Reliquiare. Zunächst jedoch zum Begriff des ‚Wahren Kreuzes‘, der sich bemerkenswerterweise erstmals zur Zeit der Kreuzfahrer, im 12. Jahrhundert, im Zusammenhang mit der Kreuzreliquie nachweisen lässt.

I. Der Begriff *vera crux*

Obwohl der Ausdruck ‚wahres Kreuz‘ – *vera crux* – heute für die Kreuzreliquie selbstverständlich gebraucht wird, ist seine Geschichte nicht untersucht.⁸ Die Bezeichnung der materiell fassbaren Kreuzreliquie als *vera crux* tritt erst in der Kreuzfahrerzeit (also im 12. Jahrhundert), und zwar im Westen, auf. Bevor man das Kreuzesholz als ‚Wahres Kreuz‘ bezeichnete, wurde es *lignum domini* oder ähnlich genannt. Auch in den legen-

loco humili et pulverulento desertae domus, propter metum Sarracenorum, ne in hoc turbine obsidionis inventa eadem crux auro spoliaretur, et lignum Dominicum ab his indigne tractaretur (Da gestand eines Tages ein treugläubiger Christ, ein Einwohner der Stadt, im Gesetze Christi gründlich unterrichtet, er habe ein halbellanges, goldumhülltes, aber ganz kunstlos und schlicht gefertigtes Kreuz, worin in der Mitte ein Splitter vom heiligen Kreuzesholz des Herrn eingesetzt sei, an einem schmutzigen und staubigen Ort eines verlassenen Hauses vergraben – aus Angst vor den Sarazenen, dass sie nicht im Durcheinander der Belagerung das Kreuz finden und seines Goldes berauben und das Holz des Herrn würdelos behandeln möchten.).

⁷ Berent Schwineköper, Christus-Reliquien-Verehrung und Politik, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 117, 1981, 183–281, hier 196 und Anm. 54 mit den entsprechenden Quellennachweisen.

⁸ So etwa in den Titeln der umfangreichen Untersuchungen von Klein, Byzanz (wie Anm. 2) und Anatole Frolow, La Relique de la Vraie Croix. Paris 1961, die jedoch beide nicht auf die Begriffsgeschichte eingehen.

denhaften Berichten der ersten Kreuzauffindung durch Kaiserin Helena (ca. 250–329), der Mutter Konstantins des Großen, die bis in das 5. Jahrhundert zurückreichen, ist nie von der Auffindung einer *vera crux* die Rede. Zwar ist der erste, ca. 390 entstandene Auffindungsbericht verloren, doch gibt es einen um 480 verfassten Kreuzauffindungsbericht in griechischer Sprache, dem die Urfassung zugrunde liegt; in ihm ist lediglich von einem „göttlichen Kreuz“ die Rede.⁹ Auch die Liturgie der seit dem 7. Jahrhundert gefeierten *Exaltatio crucis* verwendet nicht die Bezeichnung *vera crux*, sondern nennt das Kreuz zumeist *sancta crux* oder wählt andere Ausdrücke wie *vivifica crux*.¹⁰ In der wesentlich späteren ‚Legenda Aurea‘, in der die Auffindungslegende ausgebreitet wird, begegnet dieser Ausdruck ebenfalls nicht; es wird dort lediglich von *sancta crux* gesprochen, gelegentlich heißt es auch *sacra crux* oder *crux domini*.¹¹

Die Verehrung des Kreuzesholzes, des *lignum domini*, setzte mit der legendären Kreuzauffindung durch Kaiserin Helena im 4. Jahrhundert ein. Vorher wurde der Gedanke einer an das materielle Kreuzesholz gebundenen Kreuzverehrung radikal als heidnisch verworfen, wie sich an dem um 240 entstandenen Dialog ‚Octavius‘ des Minucius Felix ablesen lässt. Darin verteidigt der Christ Octavius das Christentum gegenüber einem Heiden mit den Worten: „Kreuze finden bei uns [Christen] weder Anbetung noch Verehrung; ihr [Heiden] aber, die ihr hölzerne Gegenstände zu Göttern weihet, betet offenbar auch hölzerne Kreuze als einige eurer Götter an. Die Feldzeichen, Standarten und Fahnen sind doch nichts anderes als vergoldete und geschmückte Kreuze. Eure [heidnischen] Siegeszeichen sehen nicht nur aus wie Kreuze, sie ahmen sogar die Gestalt eines daran gehefteten Menschen nach.“¹² Für Minucius Felix, einem Autor, der ein Jahrhundert vor der legendären Kreuzauffindung schrieb, war die Verehrung eines hölzernen Kreuzes undenkbar und wurde als paganer Brauch denunziert.

Unabhängig von der Kreuzverehrung begegnet der Begriff der *vera crux* bereits in patristischer Literatur, doch ist er deutlich von jener Terminologie zu unterscheiden, die während des 12. Jahrhunderts aufkommt. So spricht im 4. Jahrhundert etwa Augustinus

9 Stephan Borgehammar, *How the Holy Cross Was Found*. Stockholm 1991, 45.

10 Vgl. die zahlreichen Benennungen des Kreuzes in der Liturgie der Kreuzerhöhung bei Louis van Tongeren, *Towards the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*. Leuven 2000.

11 Iacopo da Verazze, *Legenda Aurea*. Kritische Ausgabe. Ed. Giovanni Paolo Maggioni, Florenz² 1998. In den Kapiteln ‚De inventione sancte crucis‘ (Kap. 64, 459–470) und ‚De exaltatione sancte crucis‘ (Kap. 131, 930–938) begegnet der Ausdruck *vera crux* nicht. Soll auf das echte Kreuz als materieller Gegenstand prägnant hingewiesen werden, steht dafür: *lignum crucis* (461; 930; 933) oder *ipsa crux domini* (467).

12 Minucius Felix, *Octavius*. Ed. Carolus Halm, in: CSEL 2. Wien 1867, 29,2.6–7, 42–43: *Cruces etiam nec colimus nec optamus. Vos plane, qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas ut deorum uestrorum partes forsitan adoratis. Nam et signa ipsa et cantabra ut uexilla castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tropaea uestra uictricia non tantum simplicis crucis faciem, uerum et adfixi hominis imitantur.*

im Zusammenhang mit der Taufe von dem *homo Christus, qui vera carne, vera cruce, vera morte, vera resurrectione sincerum lac dicitur parvulorum*.¹³ Das „wahre Kreuz“ – *vera crux* – steht bis zum 12. Jahrhundert in einem spirituellen Sinnzusammenhang und bezeichnet keine Realie. Jener Bedeutungswandel, demzufolge das Kreuz, an dem Christus den Tod erlitt, als *vera crux* gilt, tritt erst ein, als mitteleuropäische Klöster mit Kreuzreliquien aus dem Heiligen Land versorgt werden und die Echtheit der Reliquie fragwürdig geworden war. Verfasser von Klosterchroniken sowie Inschriften auf Reliquiaren, die eine Kreuzpartikel bergen, bezeichnen ihre heilbringende Kreuzreliquie nun als *vera crux*. In seiner Schrift ‚De administratione‘ schildert Abt Suger von St. Denis (1081–1131), wie Papst Eugen aus seiner Schatzkammer dem Kloster ein Stückchen des „Titulus vom Wahren Kreuz unseres Herrn“ zukommen lässt, „welcher all und jede Perle übertrifft“.¹⁴

Auch Gérard Ithier (1189–98), Prior des Klosters Grandmont, sprach von einer in seinem Kloster aufbewahrten Partikel des Wahren Kreuzes, um dessen Hilfe zwei Gefangene inständig beteten: „Sie begannen, den Herrn anzurufen, er möge sie befreien mittels des Wahren Kreuzes in Grandmont und der Verdienste des seligen Bekenners Stephanus, des ersten Ordensvaters von Grandmont. Da geschah es, als sie unablässig die ganze Nacht ihn mit größter Kraft ihres Herzens anflehten, dass Gott sich erbarmte. Das göttliche Erbarmen stand ihnen bei, indem es sie durch die Kraft des erwähnten lebensspendenden Kreuzes und die Verdienste des seligen Bekenners Stephanus befreite, und zwar auf folgende Weise (...)“.¹⁵ Das wohl aus dem 12. Jahrhundert stammende Reliquiar, das die erwähnte Kreuzreliquie einstmals barg, wurde zwar im 18. Jahrhundert eingeschmolzen, doch ist die Inschrift auf dem Reliquiar überliefert. Sie beginnt mit den Worten *Quedam pars vere crucis* und beschreibt noch andere Leidensgeräte der Passion, die mit Christus in Berührung gekommen waren.¹⁶

Als wenig später, im Jahr 1204, während des Vierten Kreuzzugs die Kreuzfahrer Konstantinopel plünderten und auch in die kaiserlichen Paläste eindringen, erkannte einer von ihnen, Robert de Clari, sofort, was er neben vielen anderen Reliquien in der so genannten ‚Heiligen Kapelle‘ vor sich hatte: „Diese Kapelle ist so reich und so herr-

13 Augustinus, In Ioannis Evangelium tractatus 98, in: PL 35, 1883: „(...) der Mensch Christus, der durch sein wahres Fleisch, sein wahres Kreuz, seinen wahren Tod, seine wahre Auferstehung (...) echte Milch der Kleinen genannt wird.“

14 *De titulo uerae crucis Domini, qui omnem et uniuersalem excedit margaritam, de capella sua portionem in eo assignauit*. De Administratione, in: Abt Suger von Saint-Denis. Ed. Andreas Speer/Günther Binding. Darmstadt 2000, 212, 256–371, hier 340.

15 Gerardus Itherius, Vita S. Stephani, in: PL 204, 1067B–C: (...) *clamare coeperunt ad Dominum, ut per auxilium verae crucis, quae erat in Grandimonte, et per merita B. Stephani confessoris, primi patris ordinis Grandimontensis eos liberaret. Factum est autem, Deo miserante, cum sic perseverassent per totam noctem illam ex intimo cordis affectu Deum deprecantes, adfuit illis divina miseratio, quae per virtutem supradictae crucis vivificae, et per merita B. Stephani, liberavit eos tali modo.*

16 Frolow, Relique (wie Anm. 8), Nr. 440, 378 mit vollständiger Wiedergabe der Inschrift.

lich, dass man euch ihre große Pracht und ihre große Herrlichkeit nicht beschreiben kann. In der Kapelle befinden sich viele wertvolle Reliquien. Man findet da zwei Stücke von dem Wahren Kreuz [*de le Vraie Crois*], so dick wie der Schenkel eines Menschen und so lang wie ein halber Klafter [*toise*]. Auch findet man da die eiserne Lanzenspitze, mit der unserem Herrn die Seite durchbohrt wurde, und zwei Nägel, die mitten durch seine Hände und durch seine Füße getrieben wurden.“¹⁷ Robert de Clari ist überzeugt, das wahre, authentische Kreuz Christi vor Augen zu haben und bezeichnet es mit dem entsprechenden Terminus, der die Echtheit unterstreicht.

Die Benennung des Kreuzesholzes als „wahr“ trägt im Vergleich zum schlichten *lignum domini* Rechtfertigungscharakter und betont die Echtheit der Reliquie. Zwar überwiegen in Schatzverzeichnissen – sofern sie aus dem 12. Jahrhundert erhalten sind – Ausdrücke wie *lignum domini* oder *lignum sancte crucis*,¹⁸ doch lässt sich, besonders ab dem 14. Jahrhundert, vermehrt die Bezeichnung *vera crux* nachweisen.¹⁹ Mit dieser Benennung wird auf sprachlicher Ebene sowohl ein Deutungs- als auch ein Wahrnehmungsmuster etabliert, das die Kreuzreliquie – *vera crux* – in einen Authentizitätszusammenhang mit dem Kreuz Christi stellt.

II. Die visuelle Präsentation der Kreuzreliquie als Wahres Kreuz

Auch visuell versuchte man, der Kreuzpartikel Authentizität zu verschaffen. Neben vielen anderen Memorabilia und Souvenirs waren besonders Reliquien aus dem Heiligen Land im Westen gefragt, transportierten sie doch die *virtus* und Aura der *loca sancta* direkt in die Heimatländer der Kreuzritter. Unter den massenweise in den Westen exportierten Dingen waren Späne vom Kreuz Christi sicher das begehrteste Gut. Auf verschlungenen Wegen erreichten sie mit oder ohne schützendes Reliquiar Mitteleuropa. Nur allzu gern gab man sich dem Glauben hin, ein echtes Stück vom ‚Wahren Kreuz‘ des Herrn in Händen zu halten. Genährt und bekräftigt wurde dieser Glaube durch bestimmte visuelle Strategien in der Reliquiargestaltung und Reliquienpräsentation, von denen einige vorgestellt werden sollen,²⁰ und zwar (1) die Verwendung einer idealisierten und als authentisch empfundenen Kreuzesform, dem byzantinischen Doppelkreuz, (2) die Sichtbarkeit der Kreuzreliquie und schließlich (3) die Einbettung der Reliquie in eine historisch-narrative Bilderzählung.

17 Robert de Clari, Die Eroberung von Konstantinopel, in: Chroniken des Vierten Kreuzzugs. Die Augenzeugenberichte von Geoffroy de Villehardouin und Robert de Clari. Ed. Gerhard E. Sollbach. Pfaffenweiler 1998, 82–137, hier Kap. 82, 128.

18 Vgl. die Einträge in Bernhard Bischoff (Hrsg.), Mittelalterliche Schatzverzeichnisse. München 1967, bes. Nr. 64 und 115.

19 Frolow, Relique (wie Anm. 8), Nr. 682,4; 817; 908; 692,1.

20 Die ausführliche Darstellung und Fortentwicklung dieser These erscheint in: Gia Toussaint, Die Kreuzreliquie und die Konstruktion von Heiligkeit, in: Hans-Werner Goetz/Bruno Reudenbach/Steffen Patzold (Hrsg.), Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im Mittelalter. (Im Druck).

II.1. Die Doppelkreuzform

Das byzantinische Doppelkreuz ist erst gegen Ende des Bilderstreits im 9. Jahrhundert zuverlässig belegt und wurde die bestimmende Kreuzform im östlichen Reich.²¹ Die enge Verzahnung zwischen dem Kreuz, der Kreuzigung und dem Kreuzesholz der Auffindungslegende demonstriert ein im 11. Jahrhundert entstandenes byzantinisches Elfenbeintriptychon, dessen Mitteltafel eine Kreuzigungsdarstellung füllt, während die Flügelinnenseiten von Apostel und Heiligen bevölkert sind (Abb. 1).²²



Abb. 1: Elfenbeintriptychon; Berlin, Bode-Museum (Nachweis: Regine Marth [Hrsg.], Ausstellungskatalog. Glanz der Ewigkeit Braunschweig 1999).

- 21 Zu den verschiedenen Kreuzformen wie dem Stufenkreuz und deren Rekonstruktionen vgl. *Klein*, Byzanz (wie Anm. 2), 50–54.
- 22 Staatliches Museum zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Bode-Museum, Inv.-Nr. 1578. Zu dem Objekt *Gudrun Bühl*, Triptychon. Kreuzigung Christi mit Beifiguren, in: Regine Marth (Hrsg.), Glanz der Ewigkeit, Braunschweig 1999, Nr. 8, 38.

Die untere Hälfte des linken Flügels zeigt, inschriftlich bezeichnet, Konstantin und Helena. Beide umfassen ein zwischen ihnen stehendes Doppelkreuz, das nicht nur visuell den Bezug zur Kreuzigung der Mitteltafel herstellt, sondern auch ein bekanntes Bildmotiv byzantinischer Kunst wiedergibt: Konstantin und Helena unter dem Kreuz. Bei dieser Darstellung wird oft das als Doppelkreuz gestaltete Marterkreuz vom Kaiserpaar flankiert, und nicht etwa von Maria und Johannes.²³ Diese Ikonographie unterstrich nicht nur die Identität des Kreuzes Christi mit dem Kreuzesholz der Auffindungslegende, sondern half auch, die Doppelkreuzform „als Symbol der Reliquie des ‚wahren‘ Kreuzes“ zu etablieren.²⁴ Wie das Berliner Elfenbein zeigt, bemühte man sich bereits im Byzanz des 11. Jahrhunderts, die wieder gefundene Kreuzreliquie in einen Deutungszusammenhang zu stellen, der sie als *vera crux* legitimierte.

Obwohl das historische Kreuz auf Golgatha sicher kein Doppelkreuz war, ist die Identität des Wahren Kreuzes, d. h. der Kreuzreliquie, eng an die Doppelkreuzform gebunden. Unausgesprochen kam es zu einer gewissen Divergenz zwischen den beiden eigentlich identischen Kreuzeshölzern – dem Kreuzesholz des historischen Ausgangsereignisses der Kreuzigung und dem der Kreuzauffindungslegende –, wie sich an der Gestaltung ablesen lässt. Während das historische Kreuz Christi zunächst in einer einfachen, lateinischen Kreuzform begegnet, wird für das von Helena wiederaufgefundene Kreuz, von dem alle Kreuzreliquien stammen, die Doppelkreuzform gewählt. Dieses doppelte Kreuz wurde zum zentralen, sofort erkennbaren Identitätsmerkmal, eine Art Markenzeichen, das für Provenienz und Echtheit der in dieser Form präsentierten Kreuzspäne bürgte und sowohl in Byzanz als auch später in der Goldschmiedekunst der Kreuzfahrerzeit Verwendung fand.

II.2. Die Doppelkreuzform und Sichtbarkeit der Kreuzreliquie

Ergänzend zu der Doppelkreuzform spielte für die Kreuzritter die offensive, sichtbare Präsentation der Kreuzpartikel eine wichtige, Authentizitätssichernde Rolle. Die Jerusalemer Kreuzpartikeln, deren Herkunft mehr als fragwürdig waren, stellten ihre Echtheit durch Sichtbarkeit unter Beweis. Ein frühes Beispiel eines in Jerusalem für den Kreuzreliquiexport ins Abendland geschaffenen Reliquienkreuzes mit sichtbarer Kreuzpartikel hat sich mit dem Denkendorfer Kreuz überliefert (Abb. 2). Dieses Kreuz gehört zu einer Gruppe von sehr ähnlichen Exportreliquiaren, von denen heute ungefähr elf erhalten sind.²⁵ In einfachster Technik ausgeführt, sind diese Reliquienkreuze von eher

23 Vgl. den Exkurs zur Darstellung Konstantins und Helenas unter dem Kreuz bei *Klein*, Byzanz (wie Anm. 2), 127–130 sowie *Anton Legner* (Hrsg.), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Bd. 3. Köln 1985, Nr. G9, 15f.

24 *Klein*, Byzanz (wie Anm. 2), 197.

25 *Heribert Meurer*, *Staurothek von Denkendorf*, in: Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.), *Die Kreuzzüge*. Mainz 2004, Nr. 72, 409, kann elf miteinander verwandte Kreuzreliquiare des gleichen Typus aus Jerusalem nachweisen. Zu den in Jerusalem für den Export hergestellten Kreuzen vgl. auch *Heribert Meurer*, *Kreuzreliquiare aus Jerusalem*, in: *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in*

bescheidener Qualität.²⁶ Schon allein die Tatsache, dass eine solche Kostbarkeit wie die Kreuzreliquie in einen relativ anspruchslosen Rahmen gefügt wurde, ist bemerkenswert.

Bei dem vor 1128 geschaffenen Denkendorfer Kreuz handelt es sich um ein Doppelkreuz, dessen Holzträger mit vergoldetem Silberblech ummantelt ist. In den Holzkern sind, die Doppelkreuzform nachvollziehend, schmale Schlitzte zur Aufnahme der Kreuzpartikel eingelassen. Ebenfalls zur Aufnahme von Reliquien dienen sechs kleine Mulden an den Kreuzenden. Der mit schlitzzartigen bzw. runden Öffnungen versehene Edelmetallmantel gibt den Blick auf die Reliquiengelasse und ihren wertvollen Inhalt frei. Umgeben sind die Reliquienöffnungen von je paarweise angeordneten gemugelten Edelsteinen: Türkise, Amethyste und Almadine.²⁷

Die splittrigen Kreuzpartikeln sind, wie die Marmorpartikeln in den Mulden, die vom Grab Christi stammen sollen, durch den Schlitz nicht nur sichtbar, sondern auch vollkommen ungeschützt.²⁸ Es wäre ein Leichtes, sich mit einem spitzen Gegenstand Bruchstücke der Späne anzueignen. Eine ungesicherte Aufbewahrung eines derartigen Wertobjektes scheint vor dem Hintergrund der sonst so aufwendigen Sicherheitsmaßnahmen wenig plausibel.²⁹ Beinahe blind vertraute man der Provenienz und formalen Gestaltung. Handelt es sich bei den eingefügten Partikeln überhaupt um Späne vom Wahren Kreuz? Die offensive Präsentation der Kreuzreliquie bei der Denkendorfer Staurothek und ihren Verwandten

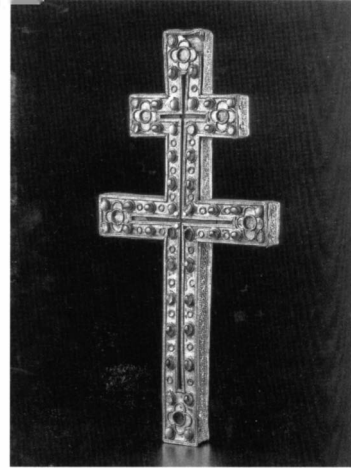


Abb. 2: Denkendorfer Kreuz; Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum (Nachweis: Hans-Jürgen Kotzur [Hrsg.], Ausstellungskatalog. Die Kreuzzüge. Mainz 2004).

Baden-Württemberg 13, 1976, 7–17; Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187*. Cambridge (Mass.) 1995, 97–100; Nikolas Jaspert, *Vergegenwärtigungen Jerusalems in Architektur und Reliquienkult*, in: Dieter Bauer/Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hrsg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*. Frankfurt a. M. 2001, 219–270, hier 245–270.

26 Heribert Meurer, Zu den Staurotheken der Kreuzfahrer, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 48, 1985, 65–76, hier 73–75.

27 Eine Beschreibung der hier nicht zur Diskussion stehenden Rückseite liefert Werner Fleischhauer, *Das romanische Kreuzreliquiar von Denkendorf*, in: Albrecht Leuteritz u. a. (Hrsg.), FS Georg Scheja. Sigmaringen 1975, 64–68, hier 65.

28 Fleischhauer, *Kreuzreliquiar* (wie Anm. 27), 66 geht davon aus, dass „mit Sicherheit angenommen werden kann“, dass es sich bei den Reliquien im Denkendorfer Kreuz um die ursprünglichen, aus Jerusalem stammenden Partikeln handelt.

29 Ob die Denkendorfer Staurothek wie das Scheyrer Kreuz von einer eigens dafür gefertigten Hülle geschützt wurde, ist unbekannt. Die Hülle des Scheyrer Kreuzes ist m. W. die einzige dieser Art.

lässt aus heutiger Sicht nur einen Schluss zu: Es handelt sich bei den sichtbaren Splittern gar nicht um Partikeln des Wahren Kreuzes, sondern allenfalls um Sekundärreliquien, also Holzstückchen, die mit dem Original in Berührung gebracht worden sind.

Dass von diesen Partikeln wahrscheinlich mannigfach Fälschungen im Umlauf waren, lässt sich kaum ausschließen, ja ist sogar naheliegend, weil Reliquienfälschungen auch bei heiligem Gebein keine Seltenheit waren.³⁰ Selbst Herrenreliquien wurden dreist gefälscht. So hatte schon Anfang des 12. Jahrhunderts Guibert von Nogent mit eigenen Ohren gehört, „wie der Prediger bei seinem Reliquienlob unter anderem einen Bissen Brot anpries, den der Herr auf Erden mit seinen eigenen Zähnen gekaut hatte“.³¹ Im Laufe der folgenden Jahrhunderte festigt sich der Eindruck, dass eine Partikel vom Wahren Kreuz kein exklusives Gut war. Am Beginn des 15. Jahrhunderts schließlich bemerkt Bernhardin von Siena (1380–1444) kritisch: „So zeigt man auch viele Stücke vom Holz des Kreuzes Christi; sechs Paar Ochsen vermöchten die Last nicht zu ziehen, wenn man alle zusammenfügte. Das ist das Machwerk von Betrügern. In Ägypten gibt es nämlich Feigenbäume, deren Holz nicht verbrennt, wenn man sie ins Feuer wirft; aus solchem werden viele Kreuzpartikeln gefertigt.“³²

II.3. Die Einbettung der Reliquie in eine historisch-narrative Bilderzählung

II.3.1 Das Reliquienkästchen von St. Sernin

Ab Mitte des 12. Jahrhunderts ist die Doppelkreuzform in der abendländischen Kunst nachweisbar und begegnet auch als Applikation auf westlichen Reliquiaren. Um ihre Authentizität zu beglaubigen, wurden die Kreuzreliquien nicht nur ausgestellt, sondern oft von einem Bildprogramm begleitet, das die Wahrnehmung steuern und die authentische Provenienz garantieren soll. Ausschlaggebend für die weite Verbreitung von Bildzyklen in der Goldschmiedekunst war das Aufkommen der westlichen Emailkunst vor allem im Maasgebiet ab Mitte des 12. Jahrhunderts³³ und wenig später auch in Limoges.

30 Vgl. *Klaus Guth*, Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung. *Ottobeuren* 1970, 87–90.

31 *Guth*, Guibert (wie Anm. 30), 82.

32 *Karl Hefele*, Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV. Jahrhunderts. *Freiburg i. Br.* 1912, 258.

33 Als erstes fest datiertes Werk maasländischer Kunst gilt das Kopfreliquiar des heiligen Alexander, das im Jahr 1145 in der Abtei von Stavelot entstand, und von dessen Werkstatt ein starker Impuls zur Verbreitung der Emailtechnik ausging. Vgl. *Dieter Kötzsche*, Zum Stand der Forschung der Goldschmiedekunst des 12. Jahrhunderts im Rhein-Maas-Gebiet, in: *Anton Legner* (Hrsg.), *Rhein und Maas. Kunst und Kultur 800–1400*, Bd. 2.: *Berichte, Beiträge und Forschungen zum Themenkreis der Ausstellung und des Katalogs. Köln* 1973, 191–236, hier: 199.

Als ein Beispiel von vielen kann ein heute in Saint-Sernin/Toulouse aufbewahrtes emailliertes – inzwischen leeres – Kästchen genannt werden (Abb. 3). Zwar stellt es die Kreuzreliquie nicht sichtbar aus, sondern verbarg sie im Inneren, doch soll ein auf den Außenseiten des Reliquiars angebrachter Zyklus die Echtheit der Reliquie visualisieren.³⁴ Beinahe lückenlos schildert das Bildprogramm des zwischen 1176 und 1198 in Limoges gefertigten Kästchens den Weg der Kreuzreliquie vom Josaphatkloster in Jerusalem bis zu seinem Bestimmungsort, der Kirche Saint-Sernin in Toulouse. Doch bevor die Legende an der linken Ecke der Langseite in Jerusalem mit der Übergabe der Partikel durch den Abt des Josaphatklosters an einen Kurier namens Raimundus (Abb. 4) einsetzt (*ABBAS DE IOSAFAT DE CRUCE DAT RAIMVND0 BOTARDELLI*), wird auch die Herkunft der Jerusalemer

Kreuzpartikel legitimiert. Zu diesem Zweck wird auf der vorangehenden Schmalseite jene Szene aus der Kreuzauffindungslegende vorgeblendet, die Kaiserin Helena bei der Auffindung des Wahren Kreuzes zeigt, das bezeichnenderweise die Form eines Doppelkreuzes aufweist (Abb. 5). Der auf diese Weise authentifizierte Splitter des Kreuzesholzes kann nun, offenbar nach Art jener Exportkreuze aus Jerusalemer Werkstätten in Doppelkreuzform kostbar gefasst, seinen Weg in den Westen antreten (vgl. das Denkendorfer Kreuz, Abb. 2).³⁵ Nach der Übergabe durch den Jerusalemer Abt an den Boten folgt dessen Einschiffung (Abb. 6, erste Langseite) und nach glücklicher Ankunft in Frankreich die Übergabe des Kreuzes an den Abt von Saint-



Abb. 3: Reliquienkästchen: Gesamtansicht; Toulouse, Trésor de l'église de Saint-Sernin (Nachweis: Anton Legner [Hrsg.], Ausstellungskatalog. *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Bd. 3. Köln 1985).

34 Zu dem Objekt zuletzt ausführlich: Winfried Wilhelmy, Reliquienkästchen aus Saint-Sernin de Toulouse, in: Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.), *Die Kreuzzüge*. Mainz 2004, Nr. 69, 406–407 sowie Klein, Byzanz (wie Anm. 2), 226–229.

35 Heute ist das Kästchen leer und seiner Reliquie beraubt. Die Verkleidung der Innenseite des Kastens ist stark beschädigt, was auf mutwillige Zerstörung, vielleicht während der Französischen Revolution, schließen lässt. Für die freundlichen Hinweise danke ich Dr. Winfried Wilhelmy, Dom- und Diözesanmuseum Mainz. Das Inventar von Saint-Sernin aus dem Jahr 1245 erwähnt lediglich zwei in Silber gefasste Reliquien des Wahren Kreuzes, doch bedeutet dieser Befund nicht, dass in dem Kästchen keine Kreuzreliquie aufbewahrt wurde; vgl. Barbara Drake Boehm, *Reliquary of the True Cross*, in: John P. O'Neill (Hrsg.), *Enamels of Limoges 1100–1350*. New York 1996, Nr. 40, 165–167.

Sernin (zweite Schmalseite). Auf der zweiten Langseite, durch das Schlüsselloch zum Öffnen des Kästchen zugleich als Vorderseite erkennbar, bringen der Abt von Saint-Sernin und sein aus drei Kanonikern bestehendes Gefolge dem Patron der Kirche, dem heiligen Saturninus, schließlich die kostbare Reliquie dar: *CANONICI CV(M) ABBATE OFFER(VN)T CRVCEM SATVRNINO TOLOSA* (Abb. 7).³⁶ Die Übergabe des hocherhobenen Kreuzes durch den knienden Abt an den Heiligen ist so angeordnet, dass sich zwischen dem Kreuz und den Händen der Protagonisten jenes Schlüsselloch befindet, das zum Öffnen des Kästchens dient.

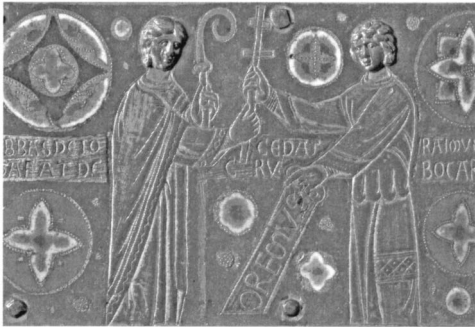


Abb. 4: Reliquienkästchen, Detail: Übergabe der Kreuzreliquie durch den Abt des Josaphatklosters an den Kurier Raimundus; Toulouse, Trésor de l'église de Saint-Sernin.



Abb. 5: Reliquienkästchen, Detail: Kaiserin Helena findet das Wahre Kreuz; Toulouse, Trésor de l'église de Saint-Sernin.



Abb. 6: Reliquienkästchen, Detail: Einschiffung des Boten nach Frankreich; Toulouse, Trésor de l'église de Saint-Sernin.



Abb. 7: Reliquienkästchen, Detail: Der Abt von Saint-Sernin übergibt dem heiligen Saturninus die Kreuzreliquie; Toulouse, Trésor de l'église de Saint-Sernin.

(Nachweis Abb. 4–7: *Hans-Jürgen Kotzur* [Hrsg.], *Ausstellungskatalog. Die Kreuzzüge*. Mainz 2004.)

Obwohl der Beschlag des Schlosses neuzeitlich ist, lässt die Aussparung für das Schloss erkennen, dass es sich schon immer an dieser Stelle befunden haben muss. Schlüssel und Schloss symbolisieren die neue Verfügungsgewalt, die sowohl von dem

³⁶ Alle Inschriften nach *Anton Legner*, *Kästchen vom Wahren Kreuz*, in: Ders., *Ornamenta* (wie Anm. 23), Bd. 3, Nr. H15, 95.

zeitlichen Verwalter der Reliquie, dem Abt von Saint-Sernin, und dem heiligen Saturninus als Repräsentanten der unabhängigen, die Zeiten überdauernden Institution des Klosters ausgeht. Der Wert der vormals im verschlossenen Kästchen aufbewahrten Kreuzreliquie ist durch die anschauliche Bilderzählung hinreichend erläutert und so bedarf sie keiner permanenten, sichtbaren Präsentation.

II.3.2 Das Stavelot-Triptychon

Etwas anders verhält sich die Eingliederung der Kreuzreliquie bei einem wahrscheinlich kurz nach 1155 im Benediktinerkloster St. Remaklus in Stavelot (Stablo) entstandenen Reliquientriptychon. Es gilt als erstes Beispiel eines Reliquiars, das der hinter Klappmechanismen verborgenen Kreuzreliquie ein umfassendes Bildprogramm beifügt, in diesem Fall die Kreuzauffindungslegende (Abb. 8).³⁷

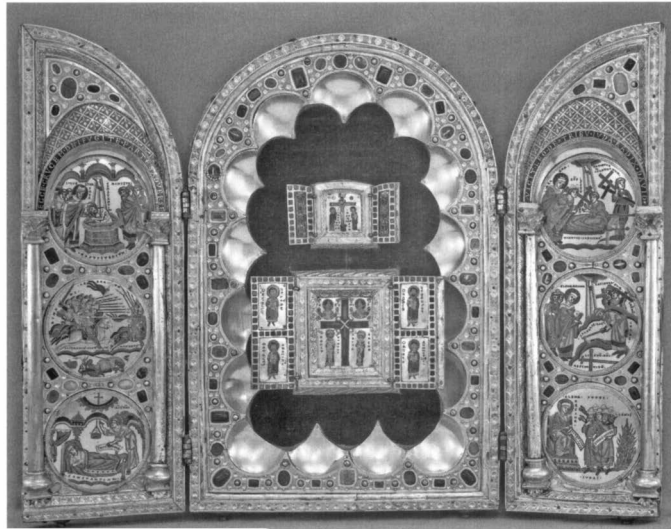


Abb. 8: Stavelot-Triptychon, Gesamtansicht; New York; Pierpont Morgan Library (Nachweis: Voelkle, Triptych [wie Anm. 37]).

Mit einem Format von 66 × 48,4 cm bei geöffnetem Zustand handelt es sich bei dem Stavelot-Triptychon um ein relativ großes Reliquiar, bestehend aus einer Mitteltafel und zwei Flügeln.³⁸ Während auf den Innenseiten der Flügel in je drei ca. 11 cm großen emaillierten Medaillons Szenen aus der Kreuzauffindungslegende ausgebreitet werden, dient die Mitteltafel der Präsentation zweier kleiner, scheinbar byzantinischer Reliquiare ebenfalls in Triptychonform (Abb. 9 und 10: geschlossener und geöffneter Zustand). Dieser Mitteltafel soll zunächst die Aufmerksamkeit gelten, stellt sich doch bei näherer Betrachtung heraus, dass die vermeintlich byzantinischen

37 William Voelkle, *The Stavelot Triptych*. New York 1980, 11. Zum Reliquiar vgl. Kelly McKay Holbert, *Mosan Reliquary Triptychs and the Cult of the True Cross in the Twelfth Century*, Ph. D. Diss. Yale 1995, bes. 7–33 sowie zuletzt Klein, *Byzanz* (wie Anm. 2), 206–215.

38 Für die genauen Abmessungen vgl. Voelkle, *Stavelot Triptych* (wie Anm. 37), 25. Das Holz der Außenseiten wurde sichtbar gelassen, vgl. Marie-Madeleine Gauthier, *Straßen des Glaubens. Reliquien und Reliquiare des Abendlandes*. Aschaffenburg 1983, 50.

Reliquiare nichts anderes als ein Versuch sind, Reliquien möglichst byzantinisch und authentisch darzubieten.

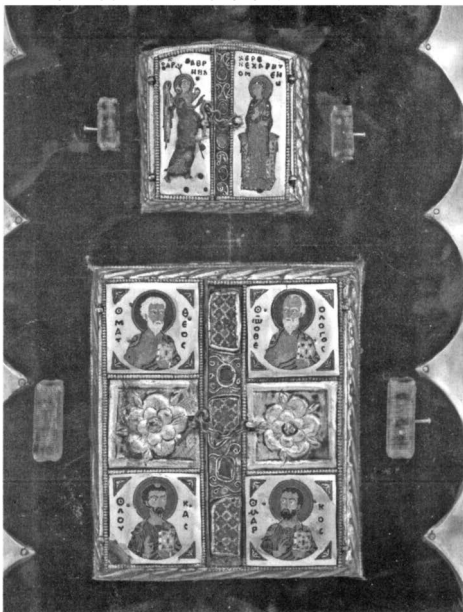


Abb. 9: Stavelot-Triptychon, Detail: Die kleinen Staurotheken der Mitteltafel, geschlossener Zustand; New York; Pierpont Morgan Library

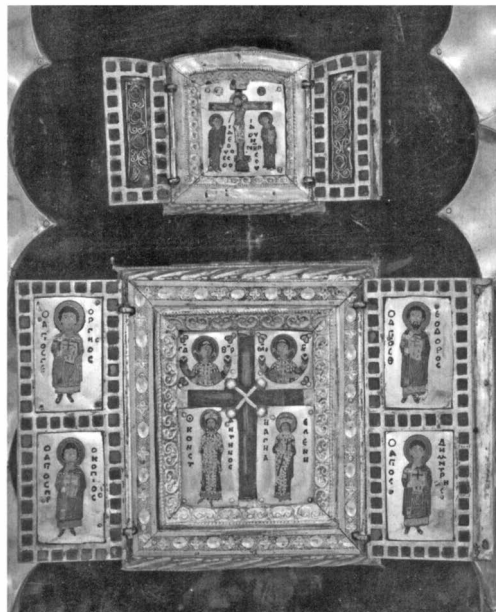


Abb. 10: Stavelot-Triptychon, Detail: Die kleinen Staurotheken der Mitteltafel, geöffneter Zustand; New York; Pierpont Morgan Library

(Nachweis Abb. 9–10: *Voelke*, Triptych [wie Anm. 37])

Die beiden kleinen, übereinander angeordneten Triptychen scheinen auf den ersten Blick aus Konstantinopel zu stammen. Dafür sprechen die äußerst fein gearbeiteten Emailplättchen mit griechischer Inschrift, die das Bildprogramm der kleinen Staurotheken bestimmen. Im oberen Triptychon sind lediglich drei Plättchen verarbeitet, zwei auf der nur bei geschlossenem Zustand sichtbaren Außenseite, die Verkündigung an Maria darstellend, und eines als Mitteltafel mit der Kreuzigung Christi (Abb. 9, oben). Die Flügelinnenseiten sind schlicht mit recht grob gearbeiteten Filigranstreifen westlichen Ursprungs ausgelegt (Abb. 10, oben). Das untere, deutlich größere Triptychon erfreut sich eines umfangreicheren Bildschmucks. Die geschlossenen Flügel zeigen Medaillons mit Brustbildern der vier Evangelisten (Abb. 9, unten). Zwischen den kleinen, jeweils oben und unten auf den Flügeln angebrachten Medaillons befinden sich in gleicher Größe Goldtäfelchen mit Rosetten, die, wie das Filigran des Mittelstreifens, nicht byzantinisch, sondern vielleicht sogar nachmittelalterlich sind.³⁹

³⁹ *Joyce Brodsky*, The Stavelot Triptych. Notes on a Mosan Work, in: *Gesta* 11, 1972, 19–33, hier 30, äußert sich eindeutig: „The rosettes in the middle of the wings of the larger reliquary are in fact not medieval at all.“

Öffnet man das Triptychon, so sind die Flügelinnenseiten mit Emails byzantinischer Kriegerheiliger und Erzmärtyrer dekoriert (Abb. 10, unten).⁴⁰ Eingefasst werden die hochrechteckigen Goldtäfelchen mit Bändern aus verschiedenfarbigen Glaspasten, die byzantinischen Ursprungs sein könnten.⁴¹ Die mit üppigem Rahmenwerk versehene Mitteltafel präsentiert schließlich eine Partikel des Wahren Kreuzes. Umgeben wird das in lateinischer Kreuzform gestaltete Reliquiensepulchrum mit seinen Holzsplittern von vier fein gearbeiteten byzantinischen Emails: Oberhalb des Kreuzbalkens sind Brustbilder der Erzengel Michael und Gabriel angebracht, unterhalb flankieren Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena das Kreuz.

Die Vielzahl kostbarer Emails und ihre griechischen Inschriften vermitteln zwar einen unmittelbar byzantinischen Eindruck, doch lassen schon Form und handwerkliche Gestaltung Fragen nach der Herkunft der Triptychen aufkommen. Weder Form, Rahmung und Aufhängung der Flügel noch die Aufbewahrung der Reliquien entsprechen byzantinischer Tradition. Nur die Emails stammen sicher aus Konstantinopel, schon bei den Reliquien ist dies fraglich, sie könnten ebenso aus Jerusalem oder anderswoher stammen. Könnte die augenfällige Bricolage nicht dem Zweck gedient haben, die Reliquien in ein möglichst authentisches Setting zu fügen?

Bereits die Form der kleinen Triptychen lässt erkennen, dass es sich nicht um eine byzantinische Arbeit handelt. Eine kleine, typisch byzantinische Staurothek, die sich als Vergleichsobjekt für die Stabloer Triptychen heranziehen lässt, wird heute in Monopoli/Italien aufbewahrt (Abb. 11).⁴² Diese Staurothek weist mehrere Eigenschaften auf, die den beiden kleinen Stabloer Reliquiaren fehlen. Ihr auffälligstes Merkmal ist die mit einem Schiebedeckel verschließbare Lade, in der sich die Reliquie selbst befindet. Feine, lange Scharnierstangen halten die Flügel, die bei geschlossenem Zustand den Schieber nach außen schützen. Das Rahmenwerk der geschlossenen Lade ist oben und unten mit vier Emailstreifen besetzt, wobei am oberen Rahmen zwei Ösen aufgelötet sind, die ein Aufhängen der Staurothek ermöglichen.⁴³



Abb. 11: Staurothek; Monopoli, Museo della Cattedrale (Nachweis: Voelkle, Triptych [wie Anm. 37]).

40 Es handelt sich um Georg, Prokopius, Theodor und Demetrius.

41 Ähnliche Streifen finden sich auch auf anderen byzantinischen Staurotheken, vgl. Klein, Byzanz (wie Anm. 2), 211.

42 William D. Wixom, Staurotheke, in: Helen C. Evans/Ders. (Hrsg.), The Glory of Byzantium. New York 1997, Nr. 110, 162f.

43 Drei ähnliche Emailstreifen befinden sich bei dem größeren Triptychon als Mittelstreifen neben Filigranstückchen.

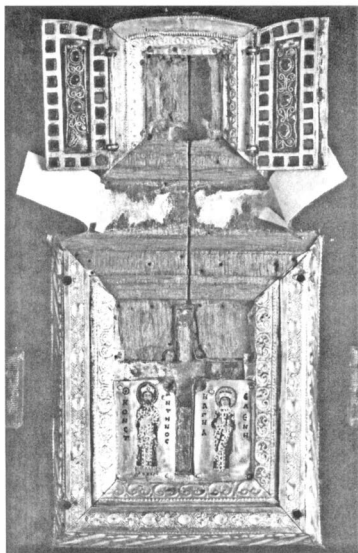


Abb. 12: Stavelot-Triptychon, Reliquienglasse im Holzkern der Mitteltafel; New York; Pierpont Morgan Library (Nachweis: Voelke, Triptych [wie Anm. 37]).

Das für byzantinische Staurotheken charakteristische Konzept einer Lade mit Schiebedeckel ist bei den Stabloer Triptychen zugunsten einer einfacheren Klapplösung aufgegeben. Eine kastenförmige Lade als Reliquiensepulchrum ist nicht vorgesehen, vielmehr sind die Reliquien unmittelbar in den Holzkern jener großen rückwärtigen Platte eingelassen, die als Träger der Triptychen fungiert (Abb. 12). Bei dem kleinen Triptychon ist das Emailplättchen mit der Kreuzigung direkt über dem Reliquienglass angebracht, bei dem größeren bestimmt eine schmale Metallrahmung in Kreuzform den Raum für die darin geborgene Kreuzreliquie. Umfasst werden beide Sepulchren von üppigem, aus dem tragenden Holzkern geschnitzten Rahmenwerk, das mit filigran verzierten Goldstreifen verkleidet wurde.⁴⁴ An diesen Rahmen wiederum sind außen mit je zwei groben Ösen die Flügel befestigt. Die recht anspruchslose Art der Anbringung wirft die Frage auf, ob die Flügel zur ursprünglichen Konzeption gehören oder später hinzugefügt worden sind, entspricht diese Vorgehensweise doch keineswegs dem Niveau byzantinischer Goldschmiedetechnik. Auch für die kunstfertigen Stabloer Werkstätten erscheint diese Lösung zu simpel. Ein weiteres technisches Detail, das die Triptychen als westlich erkennen lässt, sind die Nägel, mit denen die goldenen Emailplättchen auf dem Trägermaterial befestigt wurden; in Byzanz wären die Täfelchen eher festgeklebt als angenagelt worden.⁴⁵

Wie der technische Befund zeigt, handelt es sich bei den Triptychen nicht um byzantinische Arbeiten. Auch das Bildprogramm mit seinen westlichen Ergänzungen – seien es die Rosetten der Außenseiten des großen Triptychons oder die Filigranstreifen der Flügelinnenseite des kleinen – lassen erkennen, dass zwar hochwertiges byzantinisches Material verarbeitet, dieses aber neu angeordnet und mit westlichen Versatzstücken verbunden wurde. Auch die Art und Weise der Reliquiendeposition ist, zumindest was das obere Sepulchrum angeht, typisch westlich. Die mit lateinischer Schrift beschriebenen Authentiken weisen darauf hin, dass die Reliquien – Teilchen vom Wahren Kreuz, des Heiligen Grabes sowie vom Kleid Marias – beim Einlassen in das Reliquiar neu beschriftet worden sind (Abb. 13). Der Seidenstoff, in den die Reliquien gehüllt sind, imitiert zwar byzantinische Muster, ist aber spanischer

44 Holbert, *Mosan Reliquary Triptychs* (wie Anm. 37), 13.

45 Klein, *Byzanz* (wie Anm. 2), 211, Anm. 163.

Provenienz.⁴⁶ Bemerkenswert ist weiterhin die Gestalt des Kreuzes des unteren Triptychons. Ungewöhnlich für eine byzantinische Staurothek, die zumeist die Doppelkreuzform verwendet, ist die in diesem Fall gewählte lateinische Kreuzform.

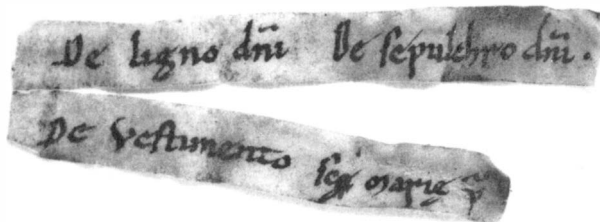


Abb. 13: Stavelot-Triptychon, Authentiken des Reliquienschatzes; New York; Pierpont Morgan Library (Nachweis: Voelkle, Triptych [wie Anm. 37]).

Die aufgeführten Fakten lassen den hohen inszenatorischen Aufwand spüren, den Reliquien durch byzantinisierende Präsentation Echtheitscharakter zu verleihen und ihre Herkunft aus Konstantinopel oder dem Heiligen Land anzuzeigen. Doch woher stammen die Reliquien? Die erst seit dem 18. Jahrhundert dokumentierte Geschichte des Stabloer Triptychons erlaubt kaum konkreten Aufschluss über jene Intentionen, die dazu führten, mit den Reliquien auf diese ungewöhnliche Weise umzugehen. Schon die Herkunft aus Stavelot ist nicht gesichert, wenn auch wahrscheinlich. Aufgrund stilistischer und technischer Vergleiche scheint das Triptychon unter dem ebenso politisch engagierten wie kunstsinnigen Abt Wibald (1130–1158) entstanden zu sein.⁴⁷ Tatsächlich sind für Wibald zwei Reisen an den kaiserlichen Hof Konstantinopels belegt, von denen er Reliquiare oder Reliquien mitgebracht haben könnte.⁴⁸ Unklar ist jedoch, in welcher Form dies geschah. Könnte er zwei komplett erhaltene Staurotheken im Gepäck gehabt haben? Wohl kaum, denn warum hätte man diese kostbaren Stücke zerlegen sollen, um sie dann in zwei byzantinisierende Triptychen umzuarbeiten? Vielmehr liegt nahe, dass mit Wibald Fragmente einer byzantinischen Staurothek sowie vielleicht einzelne Reliquien aus Konstantinopel in den Westen gelangt sind. Denkbar wäre jedoch auch, dass Stavelot über einen Fundus von Reliquien aus Jerusalem verfügte – die Partikel vom Heiligen Grab im oberen Sepulchrum sprechen dafür – und diese mit Reisesouvenirs Wibalds aus Konstantinopel vereinigte. Ob zwischen den Reliquien und den byzantinischen Emails von vornherein eine Verbindung bestand, bleibt ungewiss. Sicher ist jedoch, dass diese Verbindung geschaffen wurde, um Authentizität und Herkunft der Reliquien zu dokumentieren.

Um die Reliquien fest im byzantinischen Kulturkreis zu verorten, gab man den Triptychen auch ein Bildprogramm bei. Während die Mitteltafel des großen Stabloer

46 William Voelkle, The Stavelot Triptych, in: Helen C. Evans/Ders. (Hrsg.), The Glory of Byzantium. New York 1997, Nr. 301, 461–463, hier 462f.: „The silk is probably of Spanish origin and imitates a Byzantine model.“

47 Zur Geschichte des Stabloer Triptychons vgl. Klein, Byzanz (wie Anm. 2), 208f.

48 Wibald reiste 1155 und 1158 als Gesandter Kaiser Friedrich Barbarossas nach Konstantinopel. Auf der Rückkehr von der zweiten Reise verstarb er am 19. Juli 1158 in Monastir/Mazedonien.

Triptychons von den beiden kleinen Staurotheken dominiert wird,⁴⁹ sind die beiden Innenseiten der großen Flügel zwei kurzen narrativen Zyklen vorbehalten. Sechs in Emailmedaillons gebannte Szenen aus unterschiedlichen Kreuzlegenden, drei auf jedem Flügel, nehmen subtil Bezug auf die Mitteltafel, insbesondere auf das untere Triptychon, wo Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena unter dem Kreuz stehen (Abb. 8 und 10).⁵⁰ Die Szenen des linken Flügels sind mit Ereignissen verbunden, die sich auf den links unter dem Kreuz stehenden Konstantin beziehen, die rechten Szenen hingegen sind der Helenatradition vorbehalten. Die Konstantin zugeordneten Emailmedaillons erzählen von unten nach oben Szenen aus der Kreuzlegende, die sich um den Kaiser rankt: Ausgangspunkt ist eine Kreuzvision, die dem träumenden Herrscher zuteil wird. Nachdem er im Traum ein Kreuz schaute, kündigt ihm nach dem Erwachen ein Engel: *In hoc vince* und weist damit auf das darüber liegende Medaillon, das die Erfüllung der Vision bestätigt: Im Zeichen des Kreuzes besiegt Konstantin seinen Gegner Maxentius in der Schlacht an der Milvischen Brücke. Die obere und letzte Szene zeigt die Konsequenz dieser Ereignisse: Konstantin konvertiert zum Christentum und lässt sich taufen.⁵¹ Ebenfalls von unten nach oben ist die auf dem rechten Flügel ausgebreitete Kreuzauffindungslegende zu lesen. In der ersten Szene fragt Kaiserin Helena unter Androhung von Feuerstrafe die Juden, wo das Kreuz zu finden sei. Nachdem das Geheimnis preisgegeben ist, lässt Helena nach dem Kreuz graben – ein Vorgang, der die zweite Szene bestimmt. Die drei aufgefundenen Kreuze bedürfen allerdings eines Echtheitsbeweises, denn nur eines kann das wahre, heilbringende Kreuz Christi sein, während die zwei anderen jenen Schächern zuzuordnen sind, die zusammen mit Christus gekreuzigt worden waren (Abb. 14): In der oberen und letzten Szene werden die Kreuze an einem Toten getestet. Nachdem zwei Kreuze keine Wirkung zeigten, stellt das dritte, das Wahre Kreuz – das einzige, das als Doppelkreuz dargestellt ist – seine Wirksamkeit unter Beweis: Der Tote erhebt sich von der Bahre.⁵²

Zahlreiche, im Gebiet zwischen Rhein und Maas entstandene Reliquiare fügen ähnlich wie beim Stavelot-Triptychon der exponierten Kreuzreliquie Emails mit Szenen aus der Kreuzauffindungslegende hinzu.⁵³ Nicht nur in Jerusalem, sondern vor allem

49 Teile der Mitteltafel sind heute verloren. So ist der Holzkern heute mit dunkelrotem Samt überzogen. Wie Materials Spuren unter den Nägeln des bogenförmig spitz zulaufenden Zierrandes verraten, muss anstelle des Samtes vormals eine Goldplatte, wahrscheinlich mit Edelsteinschmuck, angebracht gewesen sein. Zur verlorenen Mitteltafel vgl. Voelkle, Stavelot Triptych (wie Anm. 37), 22f.

50 Das das Kreuz flankierende Kaiserpaar ist bereits auf Bildwerken des 10./11. Jahrhunderts im byzantinischen Kunstkreis nachweisbar, doch „scheint sich diese Bildformel erst im Verlauf des 11./12. Jahrhunderts zur Standardikongraphie byzantinischer Kreuzreliquiare entwickelt zu haben.“ Klein, Byzanz (wie Anm. 2), 129.

51 Zu den Konstantinmedaillons vgl. ausführlich Voelkle, Stavelot Triptych (wie Anm. 37), 12–16.

52 Zu den Helenamedaillons vgl. ausführlich Voelkle, Stavelot Triptych (wie Anm. 37), 16–19.

53 Nicht in Email, sondern in Ritzzeichnungen ist die um 1180/81 entstandene Staurothek aus dem Schatz von Notre Dame, Tongeren, mit Szenen aus der Kreuzauffindungslegende versehen; vgl. auch Klein, Byzanz (wie Anm. 2), 224–226.

auch im Westen scheute man keine Mühen, die in Reliquiare eingefügten Kreuzreliquien ihren Betrachtern durch verschiedene Präsentationstechniken als echt und authentisch zu vermitteln. Die Flut der durch die Kreuzzüge in den Westen gelangten Kreuzreliquien obskurer Herkunft bereitete so im Abendland den Weg für neue Darstellungs-, Präsentations- und Bildformen: die Verwendung von Doppelkreuzen in der Goldschmiedekunst, die Ausstellung unverhüllter Reliquien und die bildliche Darstellung der Krezauffindungslegende als Erzählung legitimatorischen Charakters.

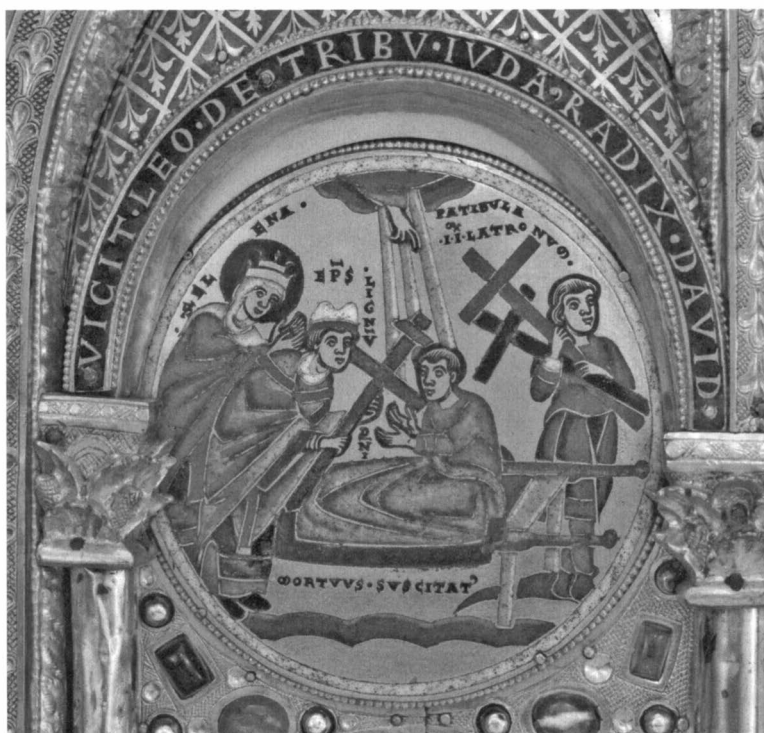


Abb. 14: Stavelot-Triptychon (Abb. 8), Detail: oberer rechter Flügel, das Wahre Kreuz stellt seine Echtheit unter Beweis; New York; Pierpont Morgan Library (Nachweis: Voelke, Triptych [wie Anm. 37]).

Karin Krause

Konstantins Kreuze. Legendenbildung und Artefakte im Mittelalter

Wie kaum ein anderer Erzählstoff der Antike haben die Legende von Helenas Wiederentdeckung des Wahren Kreuzes sowie die Geschichte von der Kreuzesvision Konstantins des Großen die mittelalterliche Mythenbildung angeregt.¹ Vielfach waren die Verdienste des ersten christlichen Herrschers und seiner Mutter um die Auffindung und Verehrung des Kreuzes Christi bekanntlich auch Thema der bildenden Künste.²

Der Beitrag verfolgt im ersten Teil die Weiterentwicklung der ursprünglichen Legendenstoffe in Konstantinopel bis zum Beginn der Lateinerzeit (1204–1261). Dabei stehen bestimmte Artefakte, Reliquienkreuze und andere, im Zentrum, deren Ursprung man traditionell auf Konstantin und Helena zurückführte, im religiösen Kult verehrte sowie im

¹ Beim folgenden Text handelt es sich um die schriftliche Fassung meines Impulsreferates im Workshop ‚Transfer und Rezeption von Reliquien zur Zeit der Kreuzzüge‘. Auf der Basis des Referates sowie der von den Teilnehmern geleisteten Vorbereitungslektüre wurde eine Frage- und Diskussionsrunde geführt. Abschließend wurde ein hinsichtlich seiner Entstehungszeit und Provenienz in der Forschung umstrittenes Kreuzreliquiar im Louvre nach meiner Skizze des Forschungsstandes im Plenum diskutiert. Die wichtigsten Überlegungen und Ergebnisse dieses Austauschs referiere ich im Anschluss an meinen Referatstext. – Zu den frühen Versionen der Kreuzauffindungslegende bes. *Jan Willem Drijvers*, *Helena Augusta*, Teil II. Leiden 1992, zur Kreuzesvision (in Auswahl) *Henri Leclercq*, *Art. Labarum*, in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Bd. 8.1. Paris 1928, 927–962; *Andreas Alföldi*, *Hoc signo victor eris*. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Großen, in: *Theodor Klauser/Adolf Rücher* (Hrsg.), *Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. FS Joseph Dölger. (Antike und Christentum, Ergänzungsbd. 1.) Münster 1939, 1–18; 1–8; bes. 7–10; *Rudolf Egger*, *Das Labarum. Die Kaiserstandarte der Spätantike*. Wien 1960; *Peter Weiss*, *Die Vision Konstantins*, in: *Jochen Bleicken* (Hrsg.), *Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*. Kallmünz 1993, 143–169. Zur mittelalterlichen Mythenbildung *Alexander Kazhdan*, „Constantin imaginaire“. *Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great*, in: *Byzantion 57*, 1987, 196–250; *Michael Embach*, *Konstantin in der Literatur des Mittelalters*, in: *Alexander Demandt/Josef Engemann* (Hrsg.), *Konstantin der Grosse. Ausstellungskatalog*. Mainz 2007, 501–508.

² In jüngerer Zeit *Barbara Baert*, *A Heritage of the True Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*. Leiden 2004; *Christopher Walter*, *The Iconography of Constantine the Great, Emperor and Saint. With associated Studies*. Tl. I. Leiden 2006.

Staatszeremoniell zu inszenieren verstand. Besonderes Augenmerk gilt einem bislang wenig beachteten, in seiner historischen Signifikanz möglicherweise unterschätzten Prozessionskreuz, das im Hofzeremoniell des 10. Jahrhunderts Gegenstand höchster Verehrung war.

Gemäß der Kreuzauffindungslegende hatte Helena einen Teil des von ihr wiederentdeckten Kreuzes Christi an ihren Sohn nach Konstantinopel gesandt und im frühen 7. Jahrhundert war, so will es die Überlieferung, auch noch der Rest des Kreuzes in die Hauptstadt transferiert worden.³ Nach der arabischen Eroberung Jerusalems galt Konstantinopel in der christlichen Welt als der mit Abstand bedeutendste Ort der Aufbewahrung sowie Verehrung des Wahren Kreuzes Christi und bis zu den Plünderungen der Stadt während der Lateinerzeit berichteten Augenzeugen wiederholt von ungewöhnlich großen Reliquienkreuzen im Besitz der byzantinischen Kaiser.⁴ Zusammen mit anderen ranghohen Reliquien aus dem Heiligen Land, die die Herrscher im Laufe der Zeit erbeutet hatten, stand vor allem das Wahre Kreuz für die göttliche Privilegierung und Protektion des byzantinischen Reiches wie seiner Regenten und untermauerte damit deren politische Autorität.⁵

Wie sehr Konstantinopels Reliquienreichtum außerhalb von Byzanz die Gemüter beschäftigt und mit Neid erfüllt hat, illustriert die Legendenbildung um das Heiltum, das infolge der Raubzüge seitens der Kreuzfahrer ins Abendland gelangte. Die Plünderungen der Kirchen und Paläste Konstantinopels in den Jahrzehnten lateinischer Herrschaft hatten nicht nur den massenhaften Transfer von Reliquien in den Westen zur Folge, sondern mit dem entwendeten Heiltum suchte man sich gleichzeitig auch die ihm anhaftende, altehrwürdige Tradition anzueignen. Wie und aus welchen

3 Zum Transfer der Jerusalemer Kreuzreliquie unter Heraklius siehe *Holger A. Klein*, *Byzanz, der Westen und das ‚wahre‘ Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*. Wiesbaden 2004, 32–43.

4 *Klein*, *Byzanz* (wie Anm. 3), bes. 236–243. In einer lateinischen Konstantinopelbeschreibung des 11. Jahrhunderts wird bemerkt, dass im Kaiserpalast *magna pars dominice crucis habetur: Krijnie Ciggaar*, *Une description de Constantinople dans le Tarragonensis* 55, in: *Revue des Études Byzantines* 53, 1995, 117–140, hier 120.33–34. Gern zitiert wird die Beschreibung der Pharos-Kapelle des Robert von Clari, wo dieser 1204 zwei Stücke vom Kreuz Christi *aussi groses comme le gambe a un homme et aussi longues comme demie toise* sah: Robert de Clari, *La Conquête de Constantinople*. Édition bilingue. Ed. *Jean Dufournet*. Paris 2004, Kap. 82, 172. Möglicherweise waren diese Fragmente identisch mit dem um 1240 nach Paris transferierten, rund 80 cm hohen Reliquienkreuz, siehe hierzu *Jannic Durand/Marie-Pierre Laffitte* (Hrsg.), *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, Paris, musée du Louvre, 31 mai 2001–27 août 2001. Paris 2001, bes. 64, Nr. 17, Nr. 18.

5 Als Studien aus jüngerer Zeit seien in Auswahl genannt *Bernard Flusin*, *Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople*, in: *Durand/Laffitte*, *Trésor* (wie Anm. 4), 20–31; *Sophia Mergiali-Sahas*, *Byzantine emperors and Holy Relics. Use and Misuse of Sanctity and Authority*, in: *JÖB* 51, 2001, 41–60; *Ioli Kalavrezou*, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*, in: *Henry Maguire* (Hrsg.), *Byzantine Court Culture from 829–1204*. Washington (DC) 1997, 53–79.

Motivationen heraus dies geschah, wird im zweiten Teil des Beitrags exemplarisch anhand verschiedener Reliquienkreuze untersucht, die im Spätmittelalter nach Italien gelangten.

Wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, nachdem in der christlichen Welt Kreuzpartikel schon seit einigen Jahrzehnten kursierten, entstand in Jerusalem, zunächst in mündlicher Form, die Legende von der wunderbaren Wiederaufindung des Kreuzes durch die Mutter Konstantins. Auch angesichts der enormen Popularität dieser Geschichte im Mittelalter sei jedoch daran erinnert, dass Helenas Assoziation mit der Entdeckung des Kreuzes historisch nicht verbürgt ist.⁶ Wann genau man in Jerusalem das Kreuz Christi wiederentdeckt hat, ist in der Forschung umstritten, wobei Vieles in der Tat für die Regierungszeit Konstantins, genauer für die 320er Jahre, spricht.⁷ Dennoch, und hieran sei gleichfalls erinnert, bezeugt keine Quelle aus konstantinischer Zeit den Besitz, die Verteilung oder Verehrung von Kreuzpartikeln seitens des ersten christlichen Herrschers.

Während die frühesten schriftlichen Versionen der Helenalegende aus der Zeit zwischen 395 und der Mitte des 5. Jahrhunderts zwar den Versand eines Teils der Reliquie nach Konstantinopel erwähnen, ist deren weitere Geschichte in der Stadt hingegen von untergeordneter Bedeutung.⁸ Diese Tatsache findet wohl am ehesten in der bis zum frühen 7. Jahrhundert dominierenden Rolle Jerusalems für den Kreuzeskult eine Erklärung.⁹ Nur zwei der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts aktiven griechischen Kirchenhistoriker äußern sich zum Schicksal der von Helena übersandten Kreuzpartikel in Konstantinopel: Theodoret von Kyrrhos nennt in seiner in den 440er Jahren verfassten Kirchengeschichte mit knappen Worten den Kaiserpalast als Bestimmungsort,¹⁰ Sokrates hingegen teilt wenig früher (in den Jahren um 440) mit, Konstantin habe die Reliquie zum Schutz der Stadt in seine Bronzestatue inkorporiert, welche die Porphyrssäule auf dem Forum bekrönte.¹¹ Errichtet im Jahre 328 war das rund 50 Meter hohe Säulenmonument aufs engste mit Konstantins Stadtgründung

6 *Drijvers*, Helena (wie Anm. 1), bes. 81–93; 131; 183.

7 Siehe die ausführliche Argumentation bei *Drijvers*, Helena (wie Anm. 1), 80–93, bes. 89. Vgl. hingegen *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), 22, der sich für einen späteren Zeitpunkt (330 bis 350) ausspricht.

8 Zu den Gemeinsamkeiten und Divergenzen dieser Texte im Überblick *Drijvers*, Helena (wie Anm. 1), 95–117.

9 Grundlegend zum frühen Kreuzeskult in beiden Städten *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), 19–47.

10 Theodoret von Cyrus, *Historia Ecclesiastica*. Kirchengeschichte. Ed. *Léon Parmentier*. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Bd. 44.) Berlin ²1954, 65.

11 Sokrates, *Kirchengeschichte*. Ed. *Günther Christian Hansen*. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N. F., Bd. 1.) Berlin 1995, 57.1–6. Die Statue gelangte in Wirklichkeit erst nach dem Tod Konstantins auf die Säule; *Paul Speck*, *Urbs, quam Deo donavimus*. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel, in: *Boreas* 18, 1995, 143–173, hier 148; 160–168; 172.

assoziiert.¹² Die Monumentalsäule bildete in mittelbyzantinischer Zeit eine der wichtigsten Stationen bei Prozessionen zu hohen kirchlichen Feiertagen und hatte eine zentrale Funktion beim jährlichen Zeremoniell der Weihe Konstantinopels.¹³ Die Version des Sokrates von der Platzierung der Partikel in der Konstantinsstatue illustriert überaus plastisch die Vorstellung der engen, ja geradezu physischen Assoziation dieses Herrschers mit dem Kreuz.¹⁴

Spätestens in der Zeit um 800 erfuhr die Kreuzauffindungslegende weitere Anreicherungen, die auch die Institutionalisierung der liturgischen Verehrung der Reliquie in Konstantinopel als Verdienst des Stadtgründers darstellen: Theophanes berichtet in seiner vor 818 verfassten ‚Chronographia‘, Konstantin habe die aus Jerusalem empfangene Kreuzpartikel in einem goldenen Reliquiar der Hagia Sophia überstellt.¹⁵ Mehr Details enthält diesbezüglich die um 800 von einem Mönch namens Alexander verfasste Erzählung zur Kreuzauffindung: Der Kaiser habe dem Patriarchen die Reliquie in einem goldenen Behältnis überreicht und bei dieser Gelegenheit in Konstantinopel das Fest der Kreuzauffindung begründet.¹⁶ Angesichts der weitgehenden Offenheit der Helenalegende bezüglich des Schicksals des nach Konstantinopel versandten Fragments vom Wahren Kreuz überrascht es kaum, dass man die dort um 800 längst etablierte Praxis der gottesdienstlichen Verehrung der Reliquie unhinterfragt auf Konstantin den Großen zurückführte. Tatsächlich ist eine solche in der Hauptstadt historisch nicht vor dem frühen 7. Jahrhundert greifbar.¹⁷

Älter als die Verehrung der Kreuzreliquie im kirchlichen Ritus ist in Byzanz die Praxis ihrer Inszenierung im Herrscherkult. Das früheste erhaltene Textzeugnis hierfür ist die vor 518 verfasste Kirchengeschichte (‚Historia Tripartita‘) des Theodoros Ana-

12 *Raymond Janin*, Constantinople byzantine, développement urbain et répertoire topographique. Paris 1964, 62–64; 77–80; *Gilbert Dagron*, Naissance d’une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451. Paris 1974, 37–40; *Cyril Mango*, Constantine’s Column, in: Ders., Studies on Constantinople. Aldershot 1993, Nr. III, 1–7.

13 *Anatole Frolow*, La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine, in: Revue de l’Histoire des Religions 127, 1944, 61–127, hier 63; 72; 77–79; *Albrecht Berger*, Imperial and ecclesiastical processions in Constantinople, in: Nevra Necipoğlu (Hrsg.), Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life. Leiden/Boston/Köln 2001, 73–87, bes. 75.

14 Sokrates’ Version war auch im Westen bekannt, z. B. Paulus Vinfridus [Paulus Diaconus], Historia miscella, in: PL 95, 911B; Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta aa. 46–1280 d. C. Ed. *Ester Pastorello*. Bologna 1938–1958, 34.1–7, bes. 6–7.

15 Theophanis Chronographia, 2 Bde. Ed. *Carolus de Boor*. Leipzig 1883–1885, Bd. 1, 26.24–25.

16 *John W. Nesbitt*, Alexander the Monk’s text of Helena’s Discovery of the True Cross (BHG 410), in: Ders. (Hrsg.), Byzantine Authors. Activities and preoccupations. Texts and translations dedicated to the memory of Nicolas Oikonomides. Leiden/Boston 2003, 23–39, bes. 27; 28f.; 38; *Kazhdan*, Constantin (wie Anm. 1), 199f.; 229.

17 *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), 32–47, bes. 43.

gnostes, der die Informationen des Sokrates ergänzt.¹⁸ Konstantin habe die aus Jerusalem eingetroffene Reliquie geteilt und das eine Stück seiner Statue auf der Porphyrsäule einverleibt. Das andere jedoch, „eingeschlossen in einem Kreuz mit wertvollen Steinen, ließ er seine Umzüge (περίοδοις) anführen. Dieses [Kreuz] wird sogar noch heute im Palast aufbewahrt und für die Festtagsprozessionen der Kaiser herausgeholt.“¹⁹ Offenbar hatte Theodoros hier ein Vortragekreuz im Sinn, wobei fraglich ist, was genau mit der Bezeichnung *περίοδοι* gemeint ist. Klein impliziert, dass der Historiker den in seiner eigenen Zeit bestehenden Brauch kaiserlicher Prozessionen mit besagtem Reliquienkreuz der Herkunft nach auf einen entsprechenden konstantinischer Zeit zurückgeführt habe.²⁰ Allerdings kann die Vokabel seit der Antike auch „das Umgehen im Krieg“ bezeichnen, eine Wortbedeutung, die im Übrigen auch im 6. Jahrhundert belegt ist.²¹ Schon wegen des differenzierten Vokabulars (*περίοδοι* / *προόδοι*) ist wahrscheinlich, dass Theodoros verschiedenartige Verwendungen des Kreuzes, unter Konstantin einerseits und seiner eigenen Zeit andererseits, unterscheiden wollte. Wie im Folgenden weiter ausgeführt wird, hatte der Historiker möglicherweise konkret Konstantins berühmte kreuzförmige Militärstandarte, das Labarum, im Sinn.²² Würde man dieser Sichtweise folgen, so müsste man die zitierte Textstelle in der ‚Historia Tripartita‘ dahingehend deuten, dass das Labarum bis zum frühen 6. Jahrhundert einen Nutzungswandel erfahren hatte, dass es nicht mehr auf Feldzügen zum Einsatz kam, sondern bei Prozessionen im Herrscherkult.

In diesem Zusammenhang ist der Blick auf ein hoch verehrtes Kreuz zu richten, das einige Jahrhunderte später eine wichtige Stellung im Staatszeremoniell der byzantinischen Kaiser einnahm. Im Herrscherkult kamen im Laufe des Jahres regelmäßig ver-

18 Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte. Ed. Günther Christian Hansen. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N. F., Bd. 3.) Berlin ²1995. Zum Autor und zur Entstehungszeit ebd., IX–XI.

19 (...) τὸ δὲ ἐν διαλίθῳ σταυρῷ κατακλείσας ταῖς περιόδοις ἑαυτοῦ ἡγούμενον ἔμπροσθεν ἔταξε· τοῦτο δὲ καὶ εἰσέτι νῦν ἐν τῇ παλατίᾳ φρουρούμενον ἐν ταῖς ἑορταστικαῖς τῶν βασιλέων προόδοις ἐξάγεται. Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte. Ed. Hansen (wie Anm. 18), 13.5–7.

20 Klein, Byzanz (wie Anm. 3), 33f., bes. 34. Tatsächlich begegnet die Vokabel *περίοδοι*, zumindest in mittelbyzantinischer Zeit, auch in Bezug auf Prozessionen: Erich Trapp (Hrsg.), Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts, 6. Faszikel. Wien 2007, 1277 (*περιοδεῖν*).

21 Herodotus, with an English translation in four volumes. Ed. Alfred D. Godley, Bd. 3. London/Cambridge (Mass.) 1963, VII/219, 534 und VII/229, 546. In einigen Textzeugen des dem Kaiser Maurikios (582–602) zugeschriebenen ‚Strategikon‘ (‚Taktika‘) erscheint das Wort im Zusammenhang mit Truppenformierungen bei der Walddurchquerung: Das „Strategikon“ des Maurikios. Einführung, Edition und Indices von George T. Dennis, Übersetzung von Ernst Gamillscheg. Wien 1981, 466.106, kritischer Apparat. Ich danke Prof. Dr. Michael Grünbart (Universität Münster) herzlich für seinen Hinweis auf diesen Text.

22 Zum Labarum siehe die Literaturangaben oben in Anm. 1 sowie weiter unten im vorliegenden Beitrag.

schiedene Kreuze, mit und ohne Reliquien, zum Einsatz.²³ Unter ihnen sticht eines hervor, das im Zeremonienbuch des 10. Jahrhunderts als „das große und sehr schöne und hoch verehrte Kreuz des Kaisers Konstantin“ bezeichnet wird.²⁴ Abgesehen von seiner vielsagenden Benennung lassen auch die zahlreichen Erwähnungen dieses Kreuzes im kaiserlichen Zeremoniell erkennen, dass es sich bei ihm um ein Artefakt von herausragender Bedeutung gehandelt haben muss.²⁵ Es wurde von den byzantinischen Herrschern anlässlich hoher Kirchenfeste an verschiedenen Stationen im Palast und in der Stadt verehrt, wobei die Prozession jeweils mit der kaiserlichen Proskynese in der Kapelle des Hl. Stephan begann, wo das Kreuz normalerweise aufbewahrt wurde.²⁶ Anschließend nahmen die Kaiser im Großen Konsistorium Platz, einem der Versammlungssäle im Daphne-Palast, wo das Konstantinskreuz zusammen mit einer ranghohen Reliquie, dem Stab des Mose, aufgestellt war.²⁷ Nicht nur signalisiert diese Inszenierung des Kreuzes einmal mehr dessen Status, sie bezeugt auch, dass man es im 10. Jahrhundert als Reliquie auffasste, was schon deshalb nahe liegend erscheint, weil das Kreuz, wie man glaubte, dem heiligen Kaiser Konstantin gehört hatte.²⁸ Möglicherweise handelte es sich bei dem Artefakt jedoch um weit mehr als ein ‚gewöhnliches‘ großes und wertvolles Kreuz aus dessen Besitz.

Verschiedene Gründe sprechen dafür, dass es das konstantinische Labarum war, dem die Kaiser solche Ehre erwiesen, oder, vorsichtiger formuliert, ein Artefakt, das man im Konstantinopel des 10. Jahrhunderts mit der originalen Standarte identifizierte. Bedeut-

23 John A. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*. (Dumbarton Oaks Byzantine Collection publications, Bd. 10.) Washington (DC) 1994, 8–11; Hans Georg Thümmel, *Kreuze, Reliquien und Bilder im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogenetos*, in: BF 18, 1992, 119–126; George Galavaris, *The Cross in the Book of Ceremonies by Constantine Porphyrogenitus*, in: Thymiamata ste mneme tes Laskarinas Mpoura. Athen 1994, 95–99; Holger A. Klein, *Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople*, in: Jannic Durand/Bernard Flusin (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ*. Paris 2004, 31–59, hier 48–55.

24 (...) προσκυνοῦσι τὸν μέγαν καὶ περικαλλῆ καὶ πολυτίμητον τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου σταυρόν. Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae libri duo graece et latine e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris. Bonn 1829–1830, I.1/8.23–9.1 und viele weitere Nennungen, teils in abgekürzter Formulierung, z. B. ebd., I.1/10.20, 15.5–6; II.41/640.19–20.

25 Für die Textstellen siehe die vorangehende Fußnote sowie die weiteren Ausführungen im vorliegenden Beitrag. Das Kreuz hat in der modernen Forschungsliteratur bislang kaum Beachtung gefunden (knappe Erwähnungen bei Thümmel, *Kreuze* [wie Anm. 23], 122; Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses* [wie Anm. 23], 8).

26 De cerimoniis. Ed. Reiskii (wie Anm. 24), I.1/8–9. Zur Bedeutung der Stephanskapelle im Palastritual siehe Kalavrezou, *Helping Hands* (wie Anm. 5), 55, 57–61.

27 De cerimoniis. Ed. Reiskii (wie Anm. 24), I.1/10–11. Zum Mosesstab in Konstantinopel siehe Mergiali-Sahas, *Byzantine Emperors* (wie Anm. 5), 55. Zum Saal siehe Janin, *Constantinople* (wie Anm. 12), 112.

28 Zum Heiligenkult um den Kaiser siehe Urs Peschlow/Gudrun Schmalzbauer, *Konstantin als Heiliger der Ostkirche*, in: Alexander Demandt/Josef Engemann (Hrsg.), *Konstantin der Grosse*. Ausstellungskatalog Trier. Mainz 2007, 420–423; Kazhdan, *Constantin* (wie Anm. 1), passim.

sam erscheint zum einen, dass besagtes Kreuz auch an Konstantins Heiligengedenktag (21. Mai) verehrt wurde, worüber das Zeremonienbuch ausführlich berichtet. Eine kaiserliche Prozession begab sich zunächst zu Konstantins Grab in der Apostelkirche. Dort sang man ein Troparion, das die Kreuzesvision vor der Schlacht am Pons Milvius zum Thema hatte (Inc. τοῦ σταυροῦ σου τὸν τύπον ἐν οὐρανῷ θεασάμενος)²⁹, und es erscheint mit Blick auf das verehrte Prozessionskreuz bedeutsam, dass Konstantin, wie Eusebius berichtet, gemäß dieser Erscheinung das Labarum hatte anfertigen lassen.³⁰ Unmittelbar nach dem Besuch der Grabstätte begab man sich in den nahe gelegenen Bonos-Palast, wo Kaiser und Patriarch das Konstantinskreuz verehrten, welches in erhöhter Position aufgestellt war.³¹ Abgesehen vom Thema des erwähnten Hymnos vom 21. Mai ist vor allem aufschlussreich, dass „das große und sehr schöne und hoch verehrte Kreuz des Kaisers Konstantin“ am Höhepunkt der kaiserlichen Festtagsprozessionen in die Hagia Sophia gebracht wurde – und zwar zusammen mit den Heeresstandarten der byzantinischen Kaiser.³² Außer dem oben angesprochenen Reliquiencharakter hatte dieses Artefakt nach dem Zeremonienbuch also ganz klar auch eine militärische Assoziation. Ein bereits in konstantinischer Zeit dokumentiertes ‚Kreuz‘ vereint beide diese Eigenschaften, nämlich das Labarum, das in Schlachten stets siegreiche *vexillum*, das Konstantin auf göttliches Geheiß aus wertvollen Materialien hatte anfertigen lassen.

Die Entstehungsumstände und das Aussehen der (erst später Labarum genannten) Standarte werden in der ‚Vita Constantini‘ von Eusebius genau geschildert, der das originale Artefakt mit eigenen Augen im Kaiserpalast zu Konstantinopel sah.³³ Das Feldzeichen, dessen Kreuzesform Eusebius explizit erwähnt (σταυροῦ σχήματι³⁴), sei nach Konstantins genauer Beschreibung des Kreuzes seiner Vision von Goldschmieden und Juwelieren „aus Gold und Edelsteinen“ gefertigt worden.³⁵ Von der Querstange habe ein kostbares Banner herabgehangen und oben sei die Standarte vom Christusmonogramm in einem goldenen, mit Edelsteinen besetzten Kranz bekrönt gewesen.³⁶

29 De cerimoniis. Ed. *Reiskii* (wie Anm. 24), II.6/533.17.

30 Zur Entstehung des Labarums siehe weiter unten.

31 De cerimoniis. Ed. *Reiskii* (wie Anm. 24), II.6/532–535. Zum Bonos-Palast siehe *Wolfgang Müller-Wiener*, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, 405.

32 De cerimoniis. Ed. *Reiskii* (wie Anm. 24), I.1/15.1–6.

33 Eusebius von Caesarea, De Vita Constantini. Über das Leben Konstantins. Eingeleitet von *Bruno Bleckmann*. Übersetzt und kommentiert von *Horst Schneider*. (Fontes Christiani, Bd. 83.) Turnhout 2007, I.28–31/183–186. Zur Augenzeugenschaft des Eusebius ebd., I.30/184.15–17. Zum Aufkommen des Begriffs ‚Labarum‘ siehe z. B. *Egger*, Labarum (wie Anm. 1), 19.

34 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), I.31/184.20.

35 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), I. 30–31, Zitat I.30/184.14–15.

36 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), I.31. Wie Alföldi wahrscheinlich gemacht hat, sah Konstantin am Himmel nicht das Kreuz, sondern das Christusmonogramm. Erst einige Jahre nach der Schlacht am Pons Milvius sprach dann Eusebius aufgrund der – wegen der Querstange für das Banner zufälligen – Kreuzesform des Labarums von einem Kreuz, das

Dieses aus wertvollen Materialien hergestellte Artefakt habe sodann als Prototyp für nach seinem Vorbild angefertigte Standarten gedient, die allen Truppen Konstantins vorangingen.³⁷ Das (originale) Labarum selbst habe ebenfalls die Feldzüge begleitet, bei denen es von immerhin fünfzig der besten Soldaten bewacht worden sei, die allein dafür abgestellt waren.³⁸ Wo immer dieses „heilbringende Siegeszeichen“ aufgetaucht sei, habe es die Feinde in die Flucht geschlagen und diejenigen geschützt, die es trugen.³⁹ Eusebius lässt durchblicken, dass es nur wenigen vergönnt war, die wunderbare Standarte aus der Nähe zu betrachten.⁴⁰

Angesichts der für die konstantinische Zeit bezeugten, kaum zu überschätzenden Bedeutung des Labarums erstaunt es, dass sich in der einschlägigen Forschungsliteratur praktisch keine Angaben zur weiteren Geschichte und Signifikanz der Standarte in der Zeit nach Konstantins Tod finden.⁴¹ Es liegt nahe, dass man eine solche Preziose weiterhin konservierte, und tatsächlich teilen mehrere byzantinische Historiker seit dem 5. Jahrhundert mit, das Labarum werde nach wie vor im Kaiserpalast aufbewahrt.⁴² Es wäre merkwürdig, sich vorzustellen, dass die byzantinischen Kaiser ein derartiges Prestigeobjekt zwar aufhoben, es aber nicht für repräsentative Zwecke genutzt haben sollten. Deshalb und auf der Basis des zuvor Gesagten sei zur Diskussion gestellt, dass es sich bei dem im Zeremonienbuch genannten „großen und sehr schönen und hoch verehrten Kreuz des Kaisers Konstantin“ um den Prototyp der konstantinischen Heeresstandarte, um das originale Labarum handelte. Wohl weil diese Identität in Konstantinopel selbstverständlich war, konnte das Zeremonienbuch auf nähere Angaben zu Art und Entstehung des hoch verehrten Kreuzes verzichten.

Es erscheint angesichts der weithin bekannten Geschichte des Labarums eher unwahrscheinlich, dass die byzantinischen Kaiser etwa ein anderes wertvolles, mit Konstantin dem Großen assoziiertes Kreuz aufwendig inszenierten und öffentlich verehrten, das in den Quellen ansonsten nicht greifbar ist. Die gleichen Erwägungen gelten prinzi-

Konstantin in seiner Vision gesehen habe. Diese Version setzte sich besonders in Byzanz fort; *Alföldi*, *Hoc signo* (wie Anm. 1), 1–12, bes. 6–10, mit einer kritischen Auswertung der Text- und Bildquellen.

37 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), I.31/186.18–19.

38 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), II.8/234.11–17. Zum Labarum auf Feldzügen siehe auch ebd., I.37/192.17–19; II.3–4/228.9–11 und 228.19–20; II. 6–7, etc.

39 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), z. B. II/7 und 9, Zitat II.7, 234.8.

40 Vita Constantini. Ed. *Schneider* (wie Anm. 33), I.30/184.15–17; I.31/186.8–9.

41 Wenige Autoren streifen in ihren Abhandlungen über das Labarum en passant Erwähnungen der Standarte in nachkonstantinischer Zeit: *Leclercq*, *Labarum* (wie Anm. 1), 952; *Egger*, *Labarum* (wie Anm. 1), 13f.; 19f. Die dort in Anm. 50, referierte Textpassage aus dem Zeremonienbuch scheint sich allerdings nicht auf das Labarum zu beziehen, sondern allgemein auf Feldzeichen.

42 Zum Beispiel Sokrates, Kirchengeschichte. Ed. *Hansen* (wie Anm. 11), 3.16–17; Theophanis *Chronographia*. Ed. *De Boor* (wie Anm. 15), Bd. 1, 14.5–6. Für weitere Erwähnungen in den Quellen siehe die Literaturverweise in der vorangehenden Fußnote sowie *Kazhdan*, *Constantin* (wie Anm. 1), 222; 226.

piell auch für das im 6. Jahrhundert von Theodoros Anagnostes erwähnte, angeblich von Konstantin selbst mit einer Reliquie ausgestattete Vortragekreuz.⁴³ Ginge man davon aus, dass das von Theodoros gemeinte Kreuz *nicht* identisch mit dem später im Zeremonienbuch erwähnten „großen und sehr schönen und hoch verehrten Kreuz des Kaisers Konstantin“ ist, so müsste man folgern, dass bei den Prozessionen der byzantinischen Kaiser zwei separate, mit dem Namen des ersten christlichen Herrschers assoziierte, hoch verehrte Kreuze zum Einsatz gekommen wären. Dies ist zwar nicht auszuschließen,⁴⁴ jedoch, logisch betrachtet, wenig wahrscheinlich. Mit Sicherheit lässt sich immerhin festhalten, dass in Konstantinopel vor der lateinischen Eroberung mindestens ein wertvolles Kreuz (mit oder ohne Reliquie) regelmäßig im Kaiserzeremoniell zum Einsatz kam, das der Tradition nach aufs Engste mit dem Namen des heiligen Herrschers verknüpft war.

Bei den bisher behandelten Kreuzen Konstantins des Großen in Konstantinopel handelt es sich um solche, die in Texten offiziellen Charakters genannt sind. Hinzu kommen weitere Quellen, die eine eher diffuse Vorstellung von in der Stadt noch im Mittelalter existenten Kreuzen aus dem einstigen Besitz des Kaisers durchscheinen lassen. Sie verraten außerdem, dass solche Ideen auch außerhalb von Byzanz zirkulierten: Ein derartiges Kreuz wird in einer griechischen Konstantinopel-Beschreibung aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts erwähnt, die in einer von einem englischen Pilger angefertigten lateinischen Übersetzung überliefert ist.⁴⁵ Unter den Reliquien der Hagia Sophia listet der Text ein von Konstantin gefertigtes, vergoldetes Kreuz aus Silber auf, welches an einer der Kirchenwände befestigt sei. Interessanterweise erscheint der in der Beschreibung implizierte Reliquiencharakter des Artefakts eng mit der Tradition des Labarums verknüpft, denn es wird ausgeführt, der Herrscher habe es gemäß seiner Kreuzesvision am Himmel angefertigt und deswegen mit Smaragden zur Andeutung von Sternen umgeben.⁴⁶ Eventuell hat es sich bei dem Kreuz in der Hagia Sophia um eine Goldschmiedearbeit des eschatologisch gemeinten Kreuzes am Sternenhimmel gehandelt, wie es beispielsweise in der Monumentalkunst

43 Siehe oben Anm. 19.

44 Cotsonis, Byzantine Figural Processional Crosses (wie Anm. 23), 8f., betont zu Recht, dass die Quellenlage hinsichtlich einer Identität beider Kreuze nicht eindeutig ist.

45 Krijnie Ciggaar, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, in: *Revue des Études Byzantines* 34, 1976, 211–267, zur Zeitstellung von Ursprungstext und Übersetzung siehe die Argumentation ebd., 211–244, bes. 221.

46 *Sursum autem in pariete est argentea crux deaurata, quam fecit sanctus Constantinus secundum figuram quam vidit in caelo per literas stellarum. Propter hoc enim posuit lapides smaragdinos quasi stellas*: Ciggaar, *Déscription* (wie Anm. 45), 248.80–82. Sterne lassen sich mit keiner der beiden frühesten Beschreibungen der Vision von Lactantius und Eusebius in Einklang bringen; zu beiden Quellen vergleichend Alföldi, *Hoc signo* (wie Anm. 1), 5–10. In der späteren byzantinischen hagiographischen Literatur begegnet hingegen die Vorstellung, die Vision habe sich während der Nacht zugetragen und das Zeichen sei am Sternenhimmel erschienen, siehe Walter, *Iconography* (wie Anm. 2), 45.

verbildlicht wurde.⁴⁷ Welche Bewandnis es mit diesem Kreuz in der Hagia Sophia hatte und wo genau es angebracht war, muss angesichts der eher knappen Beschreibung offen bleiben.

Ebenfalls einen Bezug zur Geschichte des Labarums hat die Beschreibung eines Kreuzes, das ein russischer Pilger, der spätere Bischof Antonius von Novgorod, im Jahre 1200 in Konstantinopel sah.⁴⁸ Nach seinem Bericht befand sich in der Michaelskirche im Kaiserpalast, oben mittig auf der Ikonostase, „das Kreuz Konstantins, mit dem er in den Krieg zog“.⁴⁹ Bei diesem Artefakt wird es sich um ein ‚dekoratives‘ Kreuz gehandelt haben, wie es sich bis heute in orthodoxen Kirchen als Bekrönung von Ikonostasen findet.⁵⁰ Ob sich die Autoren der zitierten Beschreibungen die Assoziationen der Artefakte mit Konstantin dem Großen jeweils selbst zusammenreimten, oder ob sich etwa Führer vor Ort solche Erklärungen zwecks Aufwertung der Kreuze ausgedacht hatten bzw. in gutem Glauben verbreiteten, ist nicht zu klären. Wenngleich es sich bei den zitierten Berichten um heute isolierte Dokumente handelt, so sind sie dennoch Zeugnisse dafür, dass man die berühmte Kreuzesstandarte Konstantins des Großen bis zur lateinischen Eroberung in der byzantinischen Hauptstadt währte und als Reliquie auffasste.

Ungeachtet der weiten Verbreitung zahlloser Kreuzpartikeln in der christlichen Welt begegnet im lateinischen Westen die Auffassung, das einst von Helena aus Jerusalem gesandte Fragment vom Kreuz Christi habe sich über die Jahrhunderte hinweg in Konstantinopel mehr oder weniger vollständig erhalten. So handeln die insgesamt vergleichsweise knappen Schilderungen der lateinischen Eroberung der Stadt in der ‚Kölner Königschronik‘ hauptsächlich von dem berühmten Kreuzesfragment: Dieses sei erst im Zuge der Plünderung unter vielen Bischöfen aufgeteilt worden, die sich unter den Kreuzfahrern befanden und die die Stücke anschließend diversen Kirchen im Westen stifteten.⁵¹

47 Ein solches Kreuz findet sich beispielsweise mittig im Apsismosaik von Sant'Apollinare in Classe zu Ravenna: *Friedrich Wilhelm Deichmann*, Ravenna. Geschichte und Monumente. Wiesbaden 1969, 261–270, bes. 264. Derartige Kreuze begegnen auch in der „Kleinkunst“: *André Grabar*, Ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio). Paris 1958, 33 (Bobbio Nr. I).

48 Antoine, archevêque de Novgorod, Le livre du pèlerin, in: *Itinéraires russes en Orient*, traduits pour la Société de l'Orient Latin par Mme Basile de Khitrowo. Genf 1889, ND Osnabrück 1966, Nr. II, 87–111; *Marcelle Ehrhard*, Le livre du Pèlerin d'Antoine de Novgorod, in: *Romania* 58, 1932, 44–65.

49 „Dans la grande église de saint Michel, qui est dans le palais, la croix de Constantin, avec laquelle il allait à la guerre, est placée au-dessus des portes de l'autel (...)“: Antoine, archevêque. Ed. *De Khitrowo* (wie Anm. 48), 98.

50 Vgl. z. B. *Sharon E. J. Gerstel*, Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary. Seattle/London 1999, Abb. 43.

51 *Capta igitur urbe, divitiae repperiuntur inestimabiles, lapides preciosissimi et incomparabiles, pars etiam ligni dominici, quod per Helenam de Iherosolimis translatus auro et gemmis preciosis insignitus in maxima illic veneratione habebatur, ab episcopis qui presentes aderant incisum, cum aliis preciosissimis reliquiis per nobiles quosque partitur, et postea eis*

Abgesehen von Jerusalem und Konstantinopel waren nach den Aussagen der weithin bekannten Helenalegende bei der ursprünglichen Verteilung des Wahren Kreuzes alle anderen Orte leer ausgegangen, was durchaus als problematisch empfunden wurde. Im lateinischen Westen äußerte sich dies frühzeitig in Erweiterungen bzw. freien Interpretationen des Legendenstoffs, vermittels derer man weitere Orte als schon von Konstantin persönlich oder seiner Mutter mit Fragmenten des Wahren Kreuzes (und weiteren Reliquien) begabt vorführte.⁵²

Die Ereignisse von 1204 ermöglichten es, im Abendland Kreuzreliquien zu verehren, deren Herkunft man jetzt mit größerer Plausibilität direkt auf Konstantin und Helena zurückführen konnte. Logisch gesehen war, basierend auf der Kreuzauffindungslegende, prinzipiell jedes für authentisch gehaltene Kreuzesfragment – unabhängig vom Ort seiner Aufbewahrung – mit der Familie des ersten christlichen Kaisers assoziiert. Jedoch scheint in einer Zeit, in der der Westen mit Reliquien geradezu überschwemmt wurde,⁵³ der explizite Hinweis auf diese Herkunft aus nahe liegenden Gründen an Beliebtheit gewonnen zu haben. Welche Blüten diese Legendenbildung trieb, sei abschließend anhand einiger Reliquienkreuze aus Byzanz illustriert, die nach Italien gelangten. Das Heiltum wurde dort mit eindrucksvollen Herkunftsgeschichten versehen, die man in Dokumenten offiziellen Charakters festhielt und verbreitete.

Im spätmittelalterlichen Venedig wurden in der Markuskirche gleich zwei große Reliquienkreuze aus Byzanz verehrt, deren Herkunft man mit jeweils unterschiedlichen ‚historischen‘ Details auf die Familie Konstantins zurückführte. Das eine dieser Kreuze wird zuerst in einer Quelle des Frühjahrs 1265 erwähnt, und zwar in einem an Papst Clemens IV. gerichteten Schreiben, mit dem der Doge Ranieri Zen Werbung für insgesamt drei Reliquien aus Konstantinopel zu betreiben suchte.⁵⁴ Dabei wird die frühe Ge-

revertentibus ad natale solum, per ecclesias et cenobia distribuitur. Chronica Regia Coloniensis (Annales Maximi Colonienses). Ed. Georg Waitz. (MGH SS 18.) Hannover 1880, 203.

- 52 Nach einer schon für die Spätantike bezeugten Tradition soll Konstantin die römische Kirche S. Croce in Gerusalemme mit einem Kreuzesfragment begabt haben und Quellen seit der Zeit um 1100 berichten von Helenas Schenkung einer Kreuzpartikel an den Lateran; *Sible de Blaauw*, Jerusalem in Rome and the Cult of the Cross, in: Renate L. Colella (Hrsg.), Pratum Romanum. FS Richard Krautheimer. Wiesbaden 1997, 55–73, bes. 55; 61–63; 65f.
- 53 Einen Eindruck hiervon vermittelt die Zusammenschau von *Paul E. D. Riant*, Des dépouilles religieuses, enlevées à Constantinople au XIII^e siècle, et des documents historiques nés de leur transport en Occident, in: Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France 36, 1875, 3–85 und 176–213.
- 54 Siehe die kritische Edition dieses Schreibens in Andreae Danduli Chronica. Ed. *Pastorello* (wie Anm. 14), 393–394. Zuerst ausführlich dazu *Debra Pincus*, Christian Relics and the Body Politic. A Thirteenth-Century Relief Plaque in the Church of San Marco, in: David Rosand (Hrsg.), Interpretazioni veneziane. Studi di Storia dell'Arte in onore di Michelangelo Muraro. Venedig 1984, 39–57. Für teils divergierende Beobachtungen und Folgerungen siehe *Karin Krause*, Feuerprobe, Portraits in Stein – mittelalterliche Propaganda für Venedigs Reliquien aus Konstantinopel und die Frage nach ihrem Erfolg, in: Margit Mersch/Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), Lateinisch-griechisch-

schichte vom Versand der Kreuzreliquie aus Jerusalem nach Konstantinopel nicht nur für das Reliquienkreuz, sondern, wie selbstverständlich, auch für die anderen beiden Reliquien in Anspruch genommen (das Heilige Blut Christi und den Täuferschädel). Stolz verkündete der Doge, besagte drei Reliquien seien zuerst von Helena nach Konstantinopel gebracht worden und später (1204) durch göttliche Vorsehung in die Markuskirche gelangt.⁵⁵ Ranieris Brief nach Rom war Teil einer groß angelegten diplomatischen Kampagne, mit der der Doge in erster Linie die offizielle päpstliche Anerkennung der genannten Reliquien und ihrer noch jungen Kulte in San Marco bezweckte.⁵⁶

Bei dem in dem Schreiben erwähnten Reliquienkreuz handelt es sich um ein noch heute in der Schatzkammer von San Marco aufbewahrtes, in der Höhe etwa 32 Zentimeter messendes Artefakt, das zwischen 1118 und 1123 für die byzantinische Kaiserin Irene Dukaina verziert und mit einem griechischen Epigramm versehen wurde (Abb. 1a–1b).⁵⁷

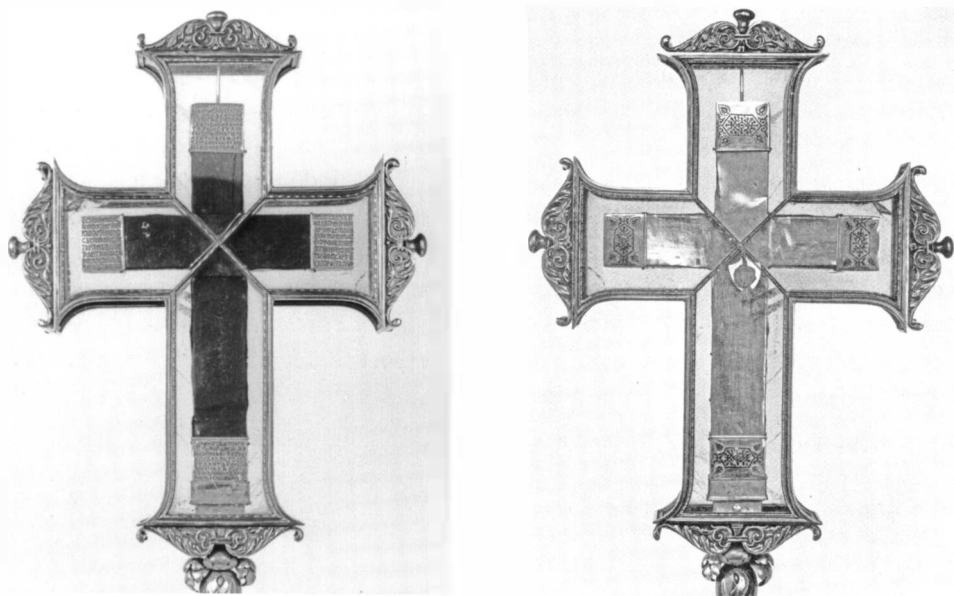


Abb. 1a–1b: Reliquienkreuz der Irene Dukaina, Venedig, Schatzkammer von San Marco (Nachweis: Fondazione Giorgio Cini, Venedig).

arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters. Berlin 2009, 111–162.

- 55 (...) *dictae sanctae reliquiae de Jerusalem, per operam Sanctae Helenae, in Constantinopolim fuerant deportatae; et qualiter Dominus noster Jesus Christus ipsas in civitate Venetiae, cum corpore beati Marci, Evangelistae sui uoluit collocari* (...):Andreae Danduli *Chronica*. Ed. Pastorello (wie Anm. 14), 393.30–33.
- 56 Siehe die ausführliche Argumentation bei Krause, Feuerprobe (wie Anm. 54).
- 57 Inv.-Nr. Santuario 57. Hans R. Hahnloser (Hrsg.), *Il tesoro di San Marco*, Bd. 2: *Il tesoro e il museo*. Florenz 1971, Nr. 25. Ausführliche Begründung der Identifikation dieses Kreuzes mit dem in der Quelle gemeinten bei Krause, Feuerprobe (wie Anm. 54).

Die frühesten Inventare der Schatzkammer von San Marco bezeugen, dass sich dieses Kreuz um 1300 normalerweise in einer mit einem Deckel versehenen und mit den Figuren Konstantins und Helenas geschmückten byzantinischen Staurothek befand.⁵⁸ In Form und Dekor entsprach das Behältnis demnach den im Byzanz des 11. und 12. Jahrhunderts durchaus verbreiteten tafelförmigen Staurotheken mit Schiebe- deckel, deren Reliquienkompartiment von den Figuren Konstantins und seiner Mutter flankiert wird.⁵⁹ Die originale Staurothek des Irenenkreuzes hat sich nicht erhalten, allerdings fertigte man zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine Replik davon an, die sich noch heute im Schatz der Markuskirche befindet.⁶⁰ Es ist zu vermuten, dass die Gestaltung des byzantinischen Reliquiars – mit den Figuren Konstantins und Helenas als Verweise auf die Kreuzauffindung – seinen Teil zu der venezianischen Legenden- bildung beigetragen hat.

Dass die Dogen mit dem Besitz des berühmten, einst von Helena nach Konstan- tinopel verbrachten Reliquienkreuzes protzten, blieb von Venedigs Erzrivalin im Mittel- meer nicht unbemerkt: Zwei in Genua von offizieller Seite verfasste Geschichtswerke, die Annalen des Iacopo Doria (1280/93) sowie die Stadtchronik des Erzbischofs Iacopo da Varagine (1292/98),⁶¹ ziehen Venedigs Erbeutung der berühmten Reliquie nicht nur in Zweifel, sondern beanspruchen dieselbe stattdessen für Genua. Beide Autoren impli- zieren, dass Genua, nicht Venedig, in den Besitz dieses Kreuzes gelangt sei, nachdem ein Genueser Pirat die Galeere, auf der es in Richtung Lagunenstadt unterwegs war, überfallen, das Kreuz – die so genannte *crux Elene* – erbeutet und nachfolgend der Kathedrale gestiftet hatte.⁶² Ein solches Kreuz ist unter den Reliquien des Genueser Doms heute nicht mehr identifizierbar.⁶³

58 Siehe die Edition der Inventare aus den Jahren 1283 und 1325 von *Rodolfo Gallo*, *Il tesoro di S. Marco e la sua storia*. Venedig/Rom 1967, 273, Nr. 2 und 276, Nr. 5.

59 *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), Kap. III, bes. 127–130, mit Bemerkungen zur Herkunft dieser Ikonographie.

60 Dazu *Karin Krause*, *The Staurotheke of the Empress Maria in Venice: a Renaissance Replica of a Lost Byzantine Cross Reliquary in the Treasury of St. Mark's*, in: Wolfram Hörandner/Andreas Rhoby (Hrsg.), *Die kulturhistorische Bedeutung byzantinischer Epigramme*. Akten des internationalen Workshop (Wien, 1.–2. Dezember 2006). Wien 2008, 37–53.

61 Iacopo da Varagine (Jacobus von Voragine) ist vor allem als Verfasser der so genannten ‚Legen- da aurea‘ bekannt: Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, 2 Bde. Ed. *Giovanni Paolo Maggioni*, Florenz² 1998. Zu den beiden Chronisten *Valeria Polonio*, *Le maggiori fonti storiche del Medioevo ligure*, in: *Studi genuesi* 5, 1964/1965, 5–38, hier 26 und 28–30.

62 *Annali Genovesi di Caffaro e de'suoi continuatori dal MXCIX al MCCXCIII*. Ed. *Luigi Tommaso Belgrano*. (FSI 11.) Rom 1890, 141; zu Datierung und Autorschaft der Textpassage ebd., XCVIII–XCIX; Iacopo da Varagine, *Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*. Ed. *Stefania Bertini Guidetti*. Genua 1995, 486. Zum ‚Kreuz der Helena‘ siehe *Clario Di Fabio*, *Il tesoro della cattedrale di Genova. Le origini (XII–XIV secolo)*, in: Anna Rosa Calderoni Masetti/Clario Di Fabio/Mario Marcenaro (Hrsg.), *Tessuti,oreficerie, miniature in Liguria XIII–XV secolo*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova – Bordighera, 22–25 maggio 1997). Bordighera 1999, 103–134, hier 124–125; *Valeria Polonio*, *Devozioni di lungo corso: lo*

Auch dem zweiten im spätmittelalterlichen Venedig verehrten Reliquienkreuz aus Byzanz dichtete man eine imposante Geschichte an: Es handelt sich um das große, 33,5 Zentimeter hohe Doppelkreuz im Schatz von San Marco, das sich gemäß seiner Rückseiteninschrift zu Beginn des 13. Jahrhunderts im Besitz Heinrichs von Flandern befunden hatte, der zwischen 1206 und 1216 zweiter Lateinerkaiser in Konstantinopel war (Abb. 2a–2b).⁶⁴ In der venezianischen Chronik (‘Chronica’), die der Doge Andrea Dandolo zwischen 1344 und 1351/52 verfasste, liest man zu diesem Artefakt, es handele sich um „das ruhmreiche, vergoldete Kreuz, das Konstantin nach der Auffindung durch seine Mutter, in Kriegen mit sich führte“ und das der Doge Enrico Dandolo gemeinsam mit anderen Reliquien, gleich nach der Eroberung Konstantinopels in die Dogenkirche habe überführen lassen.⁶⁵

Es ist nicht bekannt, wann und unter welchen Umständen das Heinrichskreuz in die Markuskirche gelangte, wo es erstmals im zweiten Schatzinventar von 1325 aufgeführt ist.⁶⁶ Wie die Forschung vermutet, erhielt das Holzkreuz seine goldene Dekoration – die Inschrift, die vier seitlichen Figuren sowie einen Teil seiner Applikationen – zur Regierungszeit Heinrichs, folglich noch in Konstantinopel.⁶⁷ Die Inschrift, nach deren Aussage das Reliquienkreuz dazu gedacht war, Heinrich auf Feldzügen zu beschützen, rahmt die Rückseite des Kreuzes.⁶⁸ Möglicherweise hat gerade dieser Text später in

scalo genovese, in: Gherardo Ortalli/Dino Puncuh (Hrsg.), Genova, Venezia, il Levante nei secoli XII–XIV. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Genova – Venezia, 10–14 marzo 2000). Venedig 2001, 349–394, hier 364f.; 379, Anm. 58.

- 63 Es handelt sich um eines von insgesamt drei Reliquienkreuzen, die man im Genua des späten 13. Jahrhunderts zwar mit eindrucksvollen Herkunftslegenden versah, deren Spuren sich jedoch bald verlieren. Zu diesen Kreuzen im Kontext der genuesischen Propaganda und Passionsfrömmigkeit um 1300 Karin Krause, Die Fresken des frühen Trecento in der Kathedrale von Genua. Ein Bildprogramm zwischen Ost und West, in: Hartmut Kugler (Hrsg.), Kulturtransfer – Perspektiven eines Forschungsansatzes. Berlin. (Im Druck).
- 64 Inv.-Nr. Santuario 55. Hahnloser, Tesoro (wie Anm. 57), Nr. 140; Hansgerd Hellenkemper (Hrsg.), Der Schatz von San Marco in Venedig. Köln 1984, Nr. 33; Marie-Madeleine Gauthier, Straßen des Glaubens. Reliquien und Reliquiare des Abendlandes. Fribourg 1983, Nr. 40.
- 65 (...) *et optinuit dux [Enrico Dandolo] mirificam crucem auro inclusam, quam, post inventionem matris, Constantinus in bellis secum detulerat et ampulam sanguinis miraculosi Iesu Christi, et brachium sancti Georgii martiris cum parte capitis sancti Iohannis Baptiste, quas dux mictens Veneciam, in sua çapela collocari iussit*: Andreae Danduli Chronica. Ed. Pastorello (wie Anm. 14), 280.7–11. Zur Entstehungszeit der ‘Chronica’ ebd., XV und XXXVI.
- 66 Gallo, Tesoro (wie Anm. 58), 276, Nr. 3. Außer dem ersten Inventar 1283 schweigt auch der erwähnte Brief des Ranieri Zen (1265) zum Heinrichskreuz. Dass das Kreuz noch nicht während der Lateinerzeit, sondern erst um 1300 nach S. Marco gelangte, ist deshalb wahrscheinlich.
- 67 Hahnloser, Tesoro (wie Anm. 57), 139. Dass die Inschrift und die flankierenden Figuren gleichzeitig entstanden sind, erscheint zwar möglich, jedoch nicht zwingend. Differenziert zur teils nachmittelalterlichen Datierung der goldenen Applikationen ebd., Nr. 140; Hellenkemper, Schatz (wie Anm. 64), 252.
- 68 + *Condidit oc singnum Gerardi dextera dingnum* + *Quod iusit mundus rex francus dux que secon-*
du + *Grecorum dictus Henricus ut oc benedictus* + *Bello securus semper maneat quasi murus /*

Venedig dazu angeregt, die militärische Assoziation dieses Artefakts schon auf Konstantin den Großen zurückzuführen.⁶⁹ In jedem Fall vermischt sich in der Geschichte die Vorstellung von einer Reliquien innewohnenden Schutzwirkung mit der Tradition des Labarums, das, wie man wusste, als kreuzförmige „Wunderwaffe“ Konstantins Feldzüge begleitet hatte. Möglicherweise ist die Behauptung des Dogen auch von der damals gleichfalls bereits weithin bekannten ‚Legenda aurea‘ inspiriert, mit der verbreitet wurde, dass Konstantin auf seinen Feldzügen immer ein goldenes Kreuz in der Rechten gehalten habe.⁷⁰

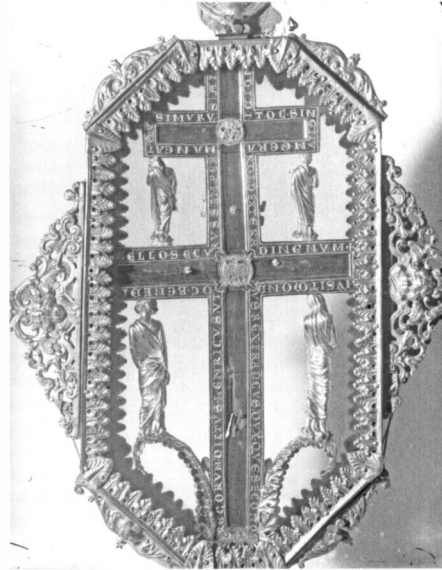
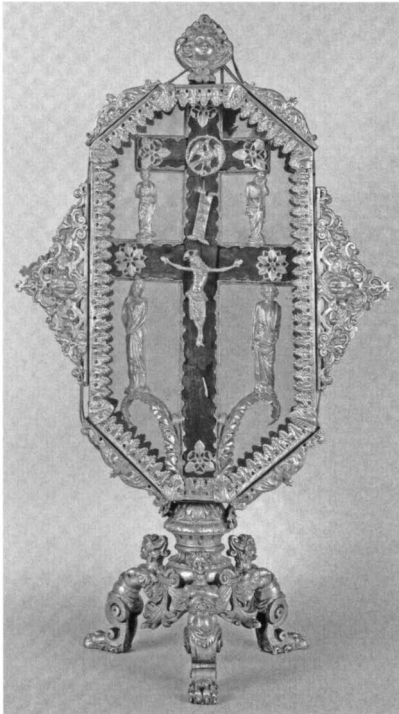


Abb. 2a–2b: Reliquienkreuz Heinrichs von Flandern, Venedig, Schatzkammer von San Marco (Nachweis: Abb. 2a: *Gauthier*, Straßen [wie Anm. 64], 77; Abb. 2b: *Osvaldo Böhm*, Venedig).

An den Seiten wird das Heinrichskreuz von jeweils zwei Figuren flankiert, die zum geläufigen Personal der Kreuzigung gehören. Unten stehen, jeweils auf einer Ranke, Maria und Johannes und zwischen den beiden Querbalken, etwas kleiner, die Personifi-

Amen; Transkription nach *Hahnloser*, *Tesoro* (wie Anm. 57), 139, dort mit italienischer Übersetzung.

69 Tatsächlich ist der ursprünglich byzantinische Usus der Mitführung von Reliquien im Krieg erst seit dem 6. Jahrhundert belegt; siehe z. B. *Mergiali-Sahas*, *Byzantine Emperors* (wie Anm. 5), 49–51, bes. 49; *Klein*, *Byzanz* (wie Anm. 3), 34.

70 *Tunc Constantinus letus redditus et de uictoria iam securus signum crucis quod in celo uiderat in sua fronte designat, uexilla militaria in signacula crucis transformat et in manu dextra auream crucem portat*; *Iacopo*, *Legenda aurea*. Ed. *Maggioni* (wie Anm. 61), Bd. 1, 463. Möglicherweise dachte *Jacobus* hier konkret an das Labarum.

kationen von Ecclesia und Synagoge. Auf einer um 1300 für San Marco gemeißelten Relieftafel, die fünf Reliquien aus Konstantinopel abbildet (Abb. 3a–3b), kann man anhand der Figuren links das Heinrichskreuz identifizieren, wobei – sicher primär aus Platzgründen – auf die Abbildung der beiden oberen beiden Figuren verzichtet worden ist.⁷¹



Abb. 3a–3b: Reliquientafel Venedig, San Marco (Nachweis: Abb. 3a–3b: Fondazione Giorgio Cini, Venedig).

Heute befindet sich das Heinrichskreuz in einem barocken Ostensorium, jedoch verrät die Relieftafel, dass es im Spätmittelalter noch mit einer Spitze am unteren Ende seines Längsbalkens versehen war, die offenbar dazu diente, es auf einen Stab aufgesteckt zu präsentieren bzw. umher zu tragen. Mit Sicherheit wurde die Steckvorrichtung erst angefügt, nachdem das Kreuz in den Besitz der Lateiner geraten war, also spätestens in Venedig.⁷² Es ist durchaus denkbar, dass man das Kreuz in dieser

71 Die bislang ausführlichste Studie zum Reliquienrelief ist der erwähnte Aufsatz von *Pincus*, *Christian Relics* (wie Anm. 54). Mit neuen Überlegungen zur Datierung, zur ursprünglichen Platzierung und den abgebildeten Reliquien *Krause*, *Feuerprobe* (wie Anm. 54).

72 Vergleichbare Nutzungen, etwa bei Prozessionen, wären für ein solches Reliquienkreuz in Byzanz undenkbar gewesen. Wie viele andere byzantinische Reliquienkreuze besteht das Heinrichskreuz aus verschiedenen, ursprünglich losen Holzstücken, die in seinem Fall erst durch die rahmende Inschrift der Rückseite fixiert wurden. Zu verschiedenen Arten der Assemblage von Reliquienkreuzen in Byzanz siehe *Jannic Durand*, *La relique impériale de la vraie croix d'après le typicon de Sainte-Sophie et la relique de la vraie croix du trésor de Notre-Dame de Paris*, in: *Jannic Durand/Bernard Flusin* (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ*. Paris 2004, 91–105. Jannic Durand konnte aufgrund der Maße des Heinrichskreuzes wahrscheinlich machen, dass es eines von insgesamt drei Reliquienkreuzen war, die sich einst in der um 1240 nach Paris transferierten

Weise präparierte, um es bei offiziellen Prozessionen zu inszenieren, ähnlich wie es die byzantinischen Kaiser einst mit dem großen Kreuz Konstantins getan hatten.

Eine qualitativ hochwertige, fast einen halben Meter messende byzantinische Staurothek mit den Figuren Konstantins und Helenas gelangte vermutlich während der Lateinerzeit in das 1212 gegründete Kamaldulenserklöster San Michele in der venezianischen Lagune (Abb. 4).⁷³ Dieses Reliquiar, das sich heute im Kloster von Fonte Avelana (Umbrien) befindet, wurde seit dem Mittelalter mehrfach restauriert bzw. umgestaltet, jedoch handelte es sich bei ihm im Typus ursprünglich um eine mit einem Schiebedeckel versehene Staurothek in Tafelform.⁷⁴

Die früheste Quelle zu ihr ist ein Text des Abtes von San Michele, Franciscus, aus dem Jahre 1362.⁷⁵ Er berichtet von der Geschichte des Reliquiars und seines Inhalts, die ihm, wie er schreibt, von einigen vertrauenswürdigen Adligen aus Byzanz erzählt worden sei:⁷⁶ Während der Reise der Staurothek von Konstantinopel in den Westen, deren Zeitpunkt nicht näher spezifiziert wird, sei das Schiff, auf dem sie sich befand, in Seenot geraten. In der Hoffnung sich zu retten, hätten die Seeleute ihre kostbare Fracht ins Meer geworfen, nachdem sie versprochen hatten, das Reliquiar derjenigen Kirche zu stiften, in deren Nähe es antreiben würde. Der Sturm habe sich daraufhin sofort gelegt und das Schiff sei der im Meer dahin treibenden Staurothek gefolgt, die durch



Abb. 4: Staurothek aus San Michele in Isola, Fonte Avellana, Kloster Santa Croce (Nachweis: Monastero Santa Croce di Fonte Avellana).

großen Staurothek aus dem byzantinischen Kaiserpalast befunden hatten, hierzu *Durand/Laffitte*, Trésor (wie Anm. 4), Nr. 17, 64; *Durand*, Relique (wie Anm. 72), 100–105.

⁷³ *Anselmo Costadoni*, Osservazioni sopra un antica tavola greca. Venedig 1747; vgl. zur Gründung des Klosters ebd., 179; in jüngerer Zeit *M. Silvia Beltrame*, La stauroteca bizantina del venerando eremo di Fonte Avellana, in: *Patavium* 15, 2000, 81–109; *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), 131–133.

⁷⁴ Zur Rekonstruktion *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), 132–133.

⁷⁵ *Costadoni*, Osservazioni (wie Anm. 73), 180–185.

⁷⁶ *Costadoni*, Osservazioni (wie Anm. 73), 181.

göttliche Lenkung schließlich auf der Insel San Michele gestrandet sei.⁷⁷ Es ist wahrscheinlich, dass die Geschichte des Abtes von der älteren Legende zur oben erwähnten Staurothek des so genannten Irenenkreuzes von San Marco inspiriert ist und auch hier dürfte die Abbildung des Herrscherpaares auf dem Reliquiar als Indiz für dessen Provenienz aufgefasst worden sein.⁷⁸ Wie der Abt Franciscus berichtet, hätten die erwähnten Griechen versichert, dass die Staurothek in Byzanz „zweifelsfrei“ (*indubie*) Konstantin und Helena gehört habe, welche persönlich das in ihr beherbergte Reliquienkreuz aus Material vom Kreuz des Herrn hätten anfertigen lassen.⁷⁹ Es ist interessant, dass dieser Text der Tatsache der frühzeitigen Aufteilung der Urreliquie Rechnung trägt, was man allein schon aus den zahllosen Kreuzesfragmenten schließen musste, die im Spätmittelalter kursierten. In Venedig und Genua ignorierte man diese Situation hingegen und nahm jeweils selbstverständlich das gesamte einst von Helena nach Konstantinopel gesandte Kreuzesfragment für sich in Anspruch. Dies sollte Eindruck machen, dürfte jedoch nachdenklicheren Zeitgenossen Grund zu Zweifeln gegeben haben.

Auch noch nach der Lateinerherrschaft – und trotz des massenhaften Abtransports von Heiltümern durch die Kreuzfahrer – waren in den Kirchen Konstantinopels weiterhin bzw. erneut Reliquien vorhanden, von deren Verehrung Pilger und andere Reisende berichteten.⁸⁰ Nach den historischen Ereignissen sah man es nun offenbar auch in Konstantinopel als erforderlich an, möglichen Zweifeln an Alter und Authentizität der Reliquien durch überzeugende Herkunftserklärungen vorzubeugen. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts wurde dem spanischen Gesandten Clavijo in der Peribleptoskirche ein kleines Reliquienkreuz gezeigt und mit der Erklärung versehen, dass es unmittelbar nach Helenas Auffindung des Wahren Kreuzes noch in Jerusalem aus diesem herausgeschnitzt worden sei.⁸¹

Die byzantinische Hauptstadt profitierte offenbar auch noch nach den Jahrzehnten lateinischer Zerstörung und Plünderung von ihrem traditionell guten Ruf als Quelle authentischer Reliquien: Im Jahre 1359 gelangte der Ospedale di Santa Maria della Scala in Siena durch Ankauf in den Besitz eines großen Reliquienkonvoluts, das sich – glaubt man der zeitgenössischen Dokumentation – wenige Jahre zuvor noch in kai-

77 *Costadoni*, Osservazioni (wie Anm. 73), 180–185.

78 Die Reliefdarstellungen Konstantins und Helenas werden in dem Translationsbericht explizit erwähnt: *Costadoni*, Osservazioni (wie Anm. 73), 182.

79 *Costadoni*, Osservazioni (wie Anm. 73), 183.

80 *George P. Majeska*, The Relics of Constantinople after 1204, in: Jannic Durand/Bernard Flusin (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ*. Paris 2004, 183–190; *Karin Krause*, Immagine – reliquia: Da Bisanzio all’Occidente, in: Gerhard Wolf/Colette Dufour Bozzo/Anna Rosa Calderoni Masetti (Hrsg.), *Mandylion. Intorno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*. Mailand 2004, 209–235, hier 225–231.

81 Clavijo, *Embassy to Tamerlane 1403–1406*. Translated from the Spanish by *Guy Le Strange*, With an Introduction. New York/London 1928, 67.

serlich-byzantinischem Besitz befunden hatte.⁸² Unter den erworbenen Reliquien war, neben „anderen heiligen Dingen, die dem heiligen Konstantin gehört hatten“, ein goldenes Reliquienkreuz aus dessen Besitz (Abb. 5a–5b).⁸³ Es handelt sich um ein rund zehn Zentimeter hohes Doppelkreuz aus spätbyzantinischer Zeit (13./14. Jahrhundert), das auf der einen Seite mit einem Relief des Crucifixus geschmückt ist. Auf der anderen Seite zeigt es, umgeben von goldenem Rankendekor, die Reliquie: Ein Holzkreuz, dessen vergleichsweise geringe Größe ein sprechendes Zeugnis für die herben Verluste ist, die Byzanz durch die Beutezüge seitens der Kreuzfahrer hatte hinnehmen müssen.



Abb. 5a–5b: Reliquienkreuz, Siena, Ospedale di Santa Maria della Scala (Nachweis: *Bellosi*, *L'oro* [wie Anm. 82], 111 und 112, Nr. 5).

Das Kreuz kam zusammen mit den anderen Reliquien durch einen aufwendig in die Wege geleiteten Handel mit einem venezianischen Kaufmann, Pietro di Giunta Torrigiani, in den Besitz des Ospedale.⁸⁴ Die propagierte konstantinische Herkunft zumindest eines Teils des Heiltums dürfte auch hier vor allem dazu gedient haben, dessen Au-

82 *Luciano Bellosi* (Hrsg.), *L'oro di Siena. Il tesoro di Santa Maria della Scala*. Siena, Ospedale di Santa Maria della Scala, dicembre 1996–febbraio 1997. Mailand 1996; zum Reliquientransfer und den Textdokumenten siehe darin bes. *Giovanna Derenzini*, *Le reliquie da Costantinopoli a Siena*, 67–78; zur Herkunft der Reliquien aus dem Besitz des ehemaligen Kaisers Johannes VI. Kantakuzenos ebd., 69; 72.

83 (...) *et de multis aliis rebus sanctis que fuerunt sancti Constantini; unam crucem auri incassatam anticam plenam de ligno vere crucis fuit sancti Constantini* (...): Stiftungsurkunde vom 28. Mai 1359; *Derenzini*, *Reliquie* (wie Anm. 82), 75. In einem älteren Dokument vom 15. Dezember 1357 wird dasselbe Kreuz als *de ligno verae Crucis per sanctum Constantini conquisito* beschrieben, ebd., 72. Zu weiteren Reliquien des Konvoluts, die angeblich schon Konstantin gehörten, siehe ebd. Zur kunsthistorischen Einordnung des Artefakts *Bellosi*, *L'oro* (wie Anm. 82), Nr. 5.

84 Zu dieser Transaktion ausführlich *Derenzini*, *Reliquie* (wie Anm. 82), 67–72.

thentizität zu untermauern⁸⁵ – und als Venezianer war der Verkäufer mit derartigen Argumenten schließlich bestens vertraut.⁸⁶ Weil die Reliquien zweifelsfrei alt, von einwandfreier Herkunft und damit ‚echt‘ waren, konnten einerseits Torrigiani und seine Familie durch die Veräußerung des Konvoluts in den Besitz großer Geldsummen sowie verschiedener Privilegien gelangen, die man vertraglich detailliert festhielt.⁸⁷ Andererseits war der Verweis auf Konstantin der Akzeptanz und Verehrung der Reliquien in Siena sicher nicht abträglich: Unmittelbar nach ihrer Ankunft wurden sie zu Objekten öffentlicher Zurschaustellung und höchster Devotion, wovon nicht nur das Hospital, sondern die Kommune Siena insgesamt profitierte.⁸⁸

Wie die angesprochenen Texte und Artefakte aus Italien gezeigt haben, muss jeweils von Fall zu Fall untersucht werden, wann, von wem und mit welchen Absichten auf die Familie Konstantins des Großen bezogene Herkunftsverweise zuerst verbreitet wurden. Das Ansinnen, durch die eindrucksvolle Provenienz von Reliquien das Ansehen ihrer Besitzer zu mehren, dürfte jedoch immer mitbestimmend gewesen sein. Derartige Herkunftsverweise dienten nicht zuletzt auch dazu, implizit zu begründen, dass das Heiltum ohne Zweifel echt sei – was schließlich die wesentliche Bedingung für dessen Verehrungswürdigkeit und zu erwartende Heilswirkung war. Es ist kein Zufall, dass sich solche Legenden in der Zeit nach 1204 mehrten, nachdem man vielerorts in den Besitz von Reliquien aus Konstantinopel gekommen war, deren neue Kulte es zu etablieren und mit Blick auf die Konkurrenz aufzuwerten galt.

Die in diesem Beitrag behandelten Texte und Artefakte reflektieren, in welchem Ausmaß die ursprünglich spätantiken Erzählungen von Kreuzauffindung und wunderbarem Labarum im Laufe des Mittelalters interpretiert, kreativ erweitert und dabei nicht selten auch miteinander verflochten wurden. Die weitgehende Vonselbständigung der Legendenstoffe hat zur Folge, dass in der Regel nicht mehr eindeutig rekonstruierbar ist, welche Quelle(n) den mittelalterlichen Äußerungen zur Herkunft und Geschichte bestimmter Artefakte jeweils zugrunde lag(en) oder was davon schlicht ad hoc hinzuerfunden worden ist. Die Erzählungen zeugen jedoch allesamt nicht nur von der vordergründigen Präsenz der alten Mythen über Kon-

85 Die Echtheit des Reliquienkonvoluts wurde nicht nur von angesehenen Geistlichen, darunter dem apostolischen Nuntius in Konstantinopel, Pier Tommaso, beglaubigt. Man versicherte sich vor dem Ankauf auch, dass die Reliquien tatsächlich aus dem byzantinischen Kaiserhaus stammten: *Derenzini*, Reliquie (wie Anm. 82), 67; 69f.; 72. Falls anfangs gewisse Zweifel an Herkunft und Authentizität des Heiltums bestanden haben, so verflüchtigten sich diese offenbar schnell.

86 Die angebliche konstantinische Herkunft der oben erwähnten Reliquienkreuze in San Marco propagierte man in Venedig bis weit in die Neuzeit hinein, siehe z. B. *Francesco Sansovino*, *Venetia città nobilissima et singolare, descritta in XIII. libri*. Venedig 1581, ND Bergamo 2002, 38; siehe auch *Krause*, Staurotheke (wie Anm. 60), bes. 47.

87 Hierzu ausführlich *Derenzini*, Reliquie (wie Anm. 82), 70f.; ebd. Dokument II, 75–78.

88 *Isabella Gagliardi*, Le reliquie dell'Ospedale di Santa Maria della Scala (XIV–XV secolo), in: *Bellosi*, L'oro (wie Anm. 82), 49–66; *Gabriella Piccinni*, L'Ospedale di Santa Maria della Scala e la città di Siena nel Medioevo, in: *Bellosi*, L'oro (wie Anm. 82), 39–47, bes. 42–44.

stantin, Helena und das Kreuz im kollektiven Gedächtnis, sondern vor allem auch davon, welche Autorität diese Geschichten noch etliche Jahrhunderte nach ihrer Entstehung besaßen.

Objektbesprechung der Workshop-Teilnehmer: Tafelförmige Staurothek in Paris (Musée du Louvre, Département des Objets d'Art, Inv. OA 3665)⁸⁹

Das kleine Reliquiar mit Schiebedeckel (Abb. 6) zeigt sich im Typus wie in der Dekoration den im vorangehenden Referat angesprochenen tafelförmigen Staurotheken aus Konstantinopel eng verwandt.⁹⁰ Es beherbergt ein Doppelkreuz, in dessen Vorderseite zwei kleine Kreuze aus Splittern vom Wahren Kreuz eingetieft worden sind. Aufgrund bestimmter Details seiner Dekoration kann als sicher gelten, dass das Reliquienkreuz dieser Staurothek vor 1187 in einer Werkstatt des Königreiches Jerusalem entstanden ist.⁹¹ Die in ihm enthaltenen Reliquiensplitter stammen demnach von einem Stück des Wahren Kreuzes, das, wie man verbreitete, in der Grabeskirche an verborgener Stelle unerwartet entdeckt wurde, kurz nachdem die Kreuzfahrer im Jahre 1099 Jerusalem zurückerobert hatten.⁹²

Schon die oberflächliche Betrachtung des Behälters verrät, dass er aus anderen Werkstattzusammenhängen stammt als das Kreuz und, zumindest was die Reliefs des Inneren betrifft, von insgesamt geringerer handwerklicher Qualität ist. Die Treibarbeit der Kreuzigung auf dem Schiebedeckel unterscheidet sich wiederum erheblich von den Zierden des Kastens, sowohl im Stil als auch in qualitativer Hinsicht.

Im Hinblick auf die Frage nach der Provenienz und Datierung dieser 1894 im Kunsthandel aufgetauchten Staurothek erscheinen insbesondere deren verschiedene Inschriften signifikant, um die die Diskussion im Workshop vor allem kreiste. Ein Kuriosum sind zum einen die doppelten Namensbeischriften Konstantins und Helenas, einmal griechisch und einmal lateinisch. Zum anderen weisen die griechischen Inschriften auf dem Deckel teils lateinische Buchstaben auf.

89 Siehe oben Anm. 1.

90 Die Maße des Reliquiars betragen $16,4 \times 9,2 \times 2,4$ cm. Zuletzt Jannic Durand, Ladenförmige [sic!] Kreuzreliquiar (Staurothek), in: Alexander Demandt/Josef Engemann (Hrsg.), Konstantin der Grosse. Ausstellungskatalog Trier. Mainz 2007, Nr. III.7.6 (CD-ROM zum Ausstellungskatalog), mit der älteren Literatur. Der Artikel bietet die bislang sorgfältigste Beschreibung des Artefakts, auf die für Details verwiesen sei.

91 Dies wurde überzeugend begründet und ist seit langem Forschungskonsens, siehe Durand, Kreuzreliquiar (wie Anm. 90), 3, mit Literatur.

92 Das Jerusalemer Kreuzesfragment erlangte einige Berühmtheit, bis es die Christen 1187 bei der Schlacht von Hattin an Saladin verloren: Klein, Byzanz (wie Anm. 3), 191–198, bes. 191–193; Ernst-Dieter Hehl, Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion, in: Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.), Die Kreuzzüge. Mainz 2004, 237–247, bes. 237; Klaus van Eickels, Die Schlacht von Hattin und der Fall Jerusalems 1187, in: Alfried Wiczorek/Mamoun Fansa/Harald Meller (Hrsg.), Saladin und die Kreuzfahrer. Mainz 2005, 101–113, hier 101–103; 108.



Abb. 6: Staurothek mit Schiebedeckel, Paris, Louvre (Nachweis: Wilfried Seipel (Hrsg.), *Nobiles Officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert*. Wien/Mailand 2004, 155, Nr. 2).

Bei dem Titel *STAVROSIS* („Kreuzigung“) handelt es sich um die *Transkription* des griechischen Wortes *ἡ σταύρωσις* (wenn auch ohne den Artikel) ein Indiz dafür, dass sein Schöpfer des Griechischen mächtig war. Die Inschriften verweisen möglicherweise, wenn auch keinesfalls zwingend, auf eine Herkunft des Reliquiars aus einem Gebiet, in dem beide Sprachen parallel in Gebrauch waren.⁹³ Berücksichtigt man die wahrscheinliche Herkunft des Reliquienkreuzes aus dem Jerusalem der Kreuzfahrer, so überrascht der Inhalt der seinen Kasten auf dessen Rändern umlaufenden lateinischen Inschrift. Es steht dort: „Dies ist das Holz des heiligen Kreuzes, an dem Christus hing, das Konstantin und Helena aus Jerusalem fortbrachten“⁹⁴ – eine Information, die sich schwerlich mit der Geschichte der in dem Behälter untergebrachten Reliquie vereinbaren lässt. Deshalb fand die in jüngerer Zeit von Klein geäußerte Hypothese einer gleichzeitigen Fertigung von Reliquienkreuz und Staurothek in Jerusalem im Workshop keinen Anklang.⁹⁵ Die Herstellung der Staurothek ist vielmehr in einem gewissen zeitlichen Abstand zu der des Kreuzes anzunehmen, nachdem dessen ‚Abstammung‘ vom berühmten Kreuzesfragment der Jerusalemer Grabeskirche bereits in Vergessenheit geraten war.

Wegen der erheblichen qualitativen wie herstellungstechnischen Unterschiede zwischen den Figuren der Lade und denjenigen ihres Deckels sollte man anhand der Holzkerne sowie der Metallverkleidungen untersuchen, ob beide Teile gleichzeitig entstanden sind. Dabei ist auch zu

93 Die Forschung hat eine Entstehung in Sizilien oder Süditalien im 12. oder frühen 13. Jahrhundert vermutet – dies allerdings vor allem aufgrund von Stilvergleichen mit Werken von ebenfalls unklarer Provenienz und Datierung; siehe *Durand*, Kreuzreliquiar (wie Anm. 90), 3, mit Literatur.

94 + HOC EST LIGNUM S[an]C[t]E CRUCIS IN QUA XRC PEPE[n]DIT QUAM DE IERUSALE[m] CONSTANTINUS ET HELENA DETULERUNT; siehe auch *Durand*, Kreuzreliquiar (wie Anm. 90), 1.

95 *Klein*, Byzanz (wie Anm. 3), 197, ohne Erwähnung der Inschrift.

fragen, ob die Inschriften des Behälters und seines Schiebedeckels zum ursprünglichen Bestand des Reliquiars gehören, denn sie sind allesamt von der Vorderseite in die Bleche eingetieft worden. Hingegen hat man beim Deckel auf dem Kreuzestitus das griechische Namenskürzel Christi (*IC XC*), zusammen mit dem Relief der Kreuzigung insgesamt, von der Rückseite her getrieben. Merkwürdig ist in diesem Zusammenhang auch, dass zusätzlich oberhalb der Kreuzarme die Kürzel *IHS XPS* [sic!] („Jesus Christus“) erscheinen. Bei der umlaufenden Inschrift ergibt sich überdies das Problem, dass die Worte an der unteren Schmalseite verdeckt sind, sobald man die Lade schließt. Ob es sich bei dem Behälter des Reliquienkreuzes ganz oder teilweise um ein Artefakt nachmittelalterlicher Herstellung handeln könnte, wurde im Workshop gleichfalls erwogen.⁹⁶ Angesichts der vielen Merkwürdigkeiten der Staurothek sei angeregt, sie zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung auch mittels naturwissenschaftlicher Methoden zu machen.

96 Die Idee, die im Workshop durchaus Anklang fand, äußerte Dr. Krijnie Ciggaar, besonders wegen der extrem flachen, teils lediglich skizzenartig punktierten Figuren und Ornamente des Kastens sowie der eher groben, physiognomisch undifferenzierten Gestaltung der Gesichter Konstantins und Helenas.

Hartmut Kugler

Romanisch-Germanischer Literaturtransfer

I. Kultur und Kulturen

Das Schwerpunktprogramm ‚Integration und Desintegration‘ führt in seinem Titel den Plural ‚der *Kulturen* im europäischen Mittelalter‘.* Der Plural definiert sich aus dem Nebeneinander von vier Kulturen: der lateineuropäischen, islamischen, byzantinischen und jüdischen. Die wichtigsten Unterscheidungen sind also religiös-weltanschaulich definiert. Im gleichen Zuge gehen sie mit vier unterschiedlichen Schriftsystemen einher: die lateinisch-christliche = römisch-katholische mit der Lateinschrift, die griechisch-christliche = christlich-orthodoxe mit der griechischen Schrift; die muslimische mit der arabischen Schrift und die jüdische mit der hebräischen Schrift. Fraglos ist keine der vier Kulturen in sich homogen. Innerhalb der islamischen Kultur gibt es harte Verwerfungen, Brüche und Konfrontationen mit ebenso stark desintegrierend oder integrierend wirkenden Faktoren wie in Lateineuropa oder Byzanz oder den Gemeinden der jüdischen Diaspora. Das Kriterium der Lateinschriftlichkeit sichert ‚der‘ lateinischen Kultur ihren Status im Singular. Innerhalb des Verbreitungsraumes der Lateinschriftlichkeit sind bekanntlich die Differenzen und Verwerfungen so groß, dass sie leicht den Plural verschiedener ‚Kulturen‘ rechtfertigen könnten. Einen der markanten Unterschiede machen die verschiedenen Volkssprachen aus. Die Spielregel des Schwerpunktprogramms (SPP) verlangt aber, pragmatisch durchaus begründbar, dass nur Projekte ins Programm aufgenommen werden, die eine Trennlinie der definierten Kulturen überqueren; die internen Trennlinien haben dahinter zurückzustehen.

Das hier zu verhandelnde Thema des ‚romanisch-germanischen Literaturtransfers‘ hat damit ein Problem. Die verschiedenen volkssprachigen (und oft schriftarmen) Systeme bilden allesamt ‚Binnengrenzen‘ innerhalb des Verbreitungsgebiets der römisch-christlichen Lateinschriftlichkeit. Sie befinden sich innerhalb einer der vier ‚Kulturen‘, deren Integrations- und Desintegrationsprozessen die Projekte des SPP nachgehen und dabei durchweg eine ‚Außengrenze‘ der Lateinkultur übergreifen. Die Thematik des

* Im Folgenden wird der Wortlaut des Impulsreferates in Villigst wiedergegeben.

romanisch-germanischen Transfers entspricht mithin nicht den streng definierten Kriterien des SPP. Wenn sie dennoch einen Platz im Programm haben darf, braucht es dafür eine besondere Begründung. Der Aspekt, der mir als Begründung tragfähig erscheint, ist der der Wechselwirkungen zwischen Außen- und Binnengrenzen. Dieser Gesichtspunkt soll im Folgenden zur Diskussion gestellt und an ausgewählten Beispielen erörtert werden.¹

II. Wechselwirkungen zwischen Außen- und Binnengrenzen der Lateinkultur

Es gibt Themenfelder im Binnenbereich der ‚Lateinkultur‘, auf denen die Auseinandersetzung mit den anderen Kulturen – mit der byzantinischen, der islamischen oder der jüdischen – unmittelbar bemerkbar und wirksam geworden ist. Ein naheliegendes und in den Projekten des SPP oft angeschlagenes Thema ist die Kreuzzugsbewegung. Die Konfrontation der Kulturen (Huntington würde hier vom ‚Clash of Civilisations‘ sprechen) im Nahen Osten, auf der Iberischen Halbinsel oder auch im Osten Europas hat in allen Kulturbereichen Desintegrations- und Integrationsprozesse mit sich geführt, nicht zuletzt auch in der Literatur. Sie spielen nicht nur dort eine Rolle, wo Kreuzzugsgeschehen direkt zum literarischen Stoff geworden ist, sondern sind auch indirekt wirksam geworden und haben ihre Spuren hinterlassen. Um diese Spuren geht es hier. Ich formuliere eine Rahmenthese zu den Voraussetzungen und Bedingungen des romanisch-germanischen Literaturtransfers, der im Folgenden verhandelt werden soll.

Die französische Kultur und in ihr die französische Literatur hatte im 12. Jahrhundert ein musterbildendes Prestige in ganz Lateineuropa. Dazu haben vielerlei Faktoren in unterschiedlicher Weise beigetragen. Einer der Faktoren, vielleicht nicht der geringste, darf hier zur Sprache kommen. Das französische Prestige, so meine These, dürfte in gewissem Maß aus einer Fernperspektive gespeist worden sein, nämlich aus dem starken französischen Engagement in den Kreuzzügen. Im ersten Kreuzzug war es gelungen, den ‚Ungläubigen‘ das Heilige Land zu entreißen. Wie das im Detail zustande gekommen war, dass der militärische Anteil des französischen Kontingents wohl nicht ausschlaggebend war, dass die Eroberung nicht von Dauer war, das hatte in der ‚öffentlichen Wahrnehmung‘ Lateineuropas eine nachgeordnete Bedeutung. Der global dimensionierte Erfolg der Eroberung des Heiligen Landes wurde à la longue der französischen Führungsrolle gutgeschrieben.

Der Gesamteindruck (schon der Zeitgenossen) muss mit den tatsächlichen Kräfteverhältnissen und Ereignisabfolgen nicht zusammenstimmen. Immerhin gibt es eine Reihe einschlägiger Daten und Namen: Papst Urban II., der 1095 auf der Synode von Clermont zum Ersten Kreuzzug aufrief, war ein Adeliger aus Châtillon-sur-Marne. Seine Adressaten waren französische Ritter, die das stärkste Kontingent des Kreuzheeres stellten. Zwar war der französische König am Kreuzzug nicht beteiligt, zwar

1 Die im Folgenden behandelten Texte sind diesem Beitrag als Anhang beigelegt.

prägten die süditalienischen Normannen und die Provenzalen das Geschehen mit und die militärisch eigentlich bestimmenden Figuren waren Bohemund von Tarent und Raimund IV. von Toulouse. Doch die Legendenbildung beförderte Gottfried von Bouillon, einen Adligen aus der Boulogne, auf den prominentesten Platz im kulturellen Gedächtnis. Ihm wurden die Eroberung Jerusalems und die Errichtung des Königreichs gutgeschrieben. Er war der erste ‚Beschützer des Heiligen Grabes‘ in Jerusalem. Er bildete später neben Kaiser Karl und König Artus die Christen-Trias im Pantheon der ‚Neun Guten Helden‘. In der universalen Konfrontation mit dem islamischen Orient ging die Initiative immer wieder von Frankreich aus. Bernhard von Clairvaux war die treibende Kraft beim Zustandekommen des Zweiten Kreuzzugs (1147–1149), zu dem sich neben dem französischen König Ludwig VII. nun auch der deutsche König Konrad III. überreden ließ.

Von ‚Frankreich‘ aus wurde die epochale Auseinandersetzung mit dem Islam und auch mit Byzanz – die Auseinandersetzung mit der ‚jüdischen‘ Kultur ist ein eigener Fall und bedarf eines eigenen Zugriffs – wohl mit der größten Intensität und den weitesten Perspektiven geführt. Dabei meint der Begriff ‚Frankreich‘ eine relativ vage, politisch und geographisch nicht präzise gefasste Größe und besitzt eine ähnliche Unschärfe wie der Sammelname der *Franci*, der im Orient vom islamischen Gegner allen Kreuzfahrern gegeben wurde. Die Meinungsführerschaft in dem großdimensionierten Machtspiel sprach Französisch oder Latein mit französischem Akzent. Das half, den Machtstatus und die Deutungshoheit der französischen Kultur zu befestigen. Die anderen ‚Kulturmächte‘ Lateineuropas, besonders auch das von deutschen Herrscherhäusern regierte ‚Sacrum Imperium‘, hängten sich mehr oder weniger an.

Die kulturelle Dynamik im lateineuropäischen Binnenraum des 12. Jahrhunderts mag viele Ursachen gehabt haben, doch sie wurde zweifellos angestoßen und vorangetrieben von den Auseinandersetzungen an den östlichen ‚Außengrenzen‘: den Auseinandersetzungen mit den muslimischen Mächten und mit Byzanz. So hat auch der französisch-deutsche Literaturtransfer einen Antrieb aus dieser ‚Fernperspektive‘ gewonnen.

Die volkssprachige Literatur im deutschsprachigen Raum (dem mittelhochdeutschen, mittelniederdeutschen und mittelniederländischen) nahm Schwung auf im Blick auf die Romania und in der Nachahmung der romanischen volkssprachigen Literatur. Es entfaltete sich rasch eine weltliche, ritterlich-höfische Dichtung, zuerst in Frankreich, dichtauf dann auch in Deutschland. Das geschah just in dem Zeitraum der Kreuzzugsfolgen (Zweiter bis Vierter Kreuzzug), an denen nun auch deutsche Ritterkontingente beteiligt waren. Die ritterlichen Fern-Aventiuren – *Outre-mer* – dürften mit ihren weitgespannten Hoffnungen und Enttäuschungen dem Selbstverständnis der adeligen Krieger neues Prestige und im doppelten Wortsinn ‚Orientierung‘ gegeben haben. Die Fernperspektive des Heidenkampfs im Orient konnte auch die ritterliche Lebensführung im Nahbereich nobilitieren. Die volkssprachige Dichtung hält einiges davon in ihren Liedern und Erzählungen fest.

Eine mögliche Wechselwirkung zwischen der Fernperspektive, die sich auf die Außengrenze der lateinischen Kultur mit der islamischen richtet, und der Nahperspektive, die sich an der romanisch-germanischen Sprachgrenze festmacht, will ich an zwei Textbeispielen zur Diskussion stellen: erstens am Alexanderroman und zweitens an der Kreuzzugslyrik; beide Mal kommt der Orient in den Blick. Der Zugriff auf das dritte Textbeispiel muss neu und anders ansetzen. Den Epilog des ‚Neuen Parzival‘ habe ich deshalb aufgenommen, weil er, wenn auch nur beklagenswert knapp, etwas über die unklare Grenze zur ‚jüdischen Kultur‘ enthält.

Textbeispiel 1: Die Alexandergeschichte (frankoprovenzalisch und mittelhochdeutsch)

Alexander der Große hat das Persische Reich erobert. Das gehörte zum Schulwissen auch schon im 12. Jahrhundert. Und genau darin scheint mir ein Hauptmotiv für die frühe und nachhaltige Beschäftigung mit der Alexandergeschichte zu liegen. Alexanders Geschichte vom Sieg über das Persische Weltreich muss in den Jahrzehnten zwischen dem Ersten und dem Zweiten Kreuzzug (1099–1147), in denen der raschen Eroberung Jerusalems herbe Rückschläge gefolgt waren, eine besondere Attraktivität gehabt haben. Man wusste, da hatte es einen Fürsten aus Griechenland (*de Grecia*),² also aus ‚unserem‘ Kulturkreis, gegeben, der gezeigt hatte, dass man den Orient erobern kann.

„Mit Alberich beginnt die Rezeption antiker Stoffe in der französischen Literatur“.³ Als ‚Alexanderroman‘ mochte die romanistische Literaturforschung das Werk nicht bezeichnen, eher als ein „episches Lied“, als einen „Sonderfall der Chanson de geste“⁴; jedenfalls aber als wichtiges Zeugnis einer Umbruchsituation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, einer Umbruchsituation, in der die weltliche Dichtung „auf dem Weg zum Roman“ sich von geistlichen Stoffen und Formen zu emanzipieren begann.⁵ Das einzige erhaltene Textfragment von Alberics ‚Alexander‘ ist „im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts“ in den Freiraum einer Florentiner Curtius-Rufus-Handschrift eingetragen worden.⁶ Die sprachliche Lokalisierung des Textes und seines Autors wurde lange kontrovers diskutiert. Die Identifizierung des (allein in Lambrechts Text genannten) Herkunftsortes *Bisanzo* mit Besançon wird zurückgewiesen zugunsten von Pisançon im Arrondissement von Valence. Die besten

2 Alberics Alexanderfragment. Neuausgabe und Kommentar. Ed. Ulrich Molk/Günter Holtus, in: Zeitschrift für romanische Philologie 115, 1999, 582–625, hier V. 18. Siehe Quellentext im Anhang.

3 Christoph Mackert, Die Alexandergeschichte in der Version des Pfaffen Lambrecht. Die frühmittelhochdeutsche Bearbeitung der Alexanderdichtung des Alberich von Bisanzo und die Anfänge weltlicher Schriftepi in deutscher Sprache. München 1999.

4 Udo Schöning, Thebenroman – Eneasroman – Trojaroman. Studien zur Rezeption der Antike in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Bd. 235.) Tübingen 1991.

5 Literatur bei Mackert, Alexandergeschichte (wie Anm. 3).

6 Alberics Alexanderfragment. Ed. Molk/Holtus (wie Anm. 2), 585.

Argumente sprechen für eine Herkunft des Textes aus der Gegend um Lyon, also aus dem Frankoprovenzalischen.⁷

In der einzigen überlieferten Handschrift sind nur die ersten 105 Verse von Alberics ‚Alexander‘ erhalten. In späteren altfranzösischen Alexanderromanen ist Alberics Version aufgenommen und weiterverwendet worden, aber wie genau, bleibt unklar. Den engsten und ausdrücklich bekräftigten Anschluss bietet das mittelhochdeutsche ‚Alexanderlied‘ des Pfaffen Lambrecht: *Alberich von Bisinzo, | der brâhte uns diz lît zuo. | Er hetez in Walhisen getihtet, | nû sol ich es euh in Duotischen berihten.*⁸ Lambrechts ‚Alexanderlied‘ wird im Moselfränkischen lokalisiert und in die 40/50er Jahre des 12. Jahrhunderts datiert. Ähnlich wie Alberics ‚Alexander‘ in der französischen Literaturgeschichte hat auch Lambrechts ‚Alexander‘ in der deutschen Literaturgeschichte Pioniercharakter. Auch im deutschsprachigen Raum hat es vorher keinen antiken Epenstoff in der Volkssprache gegeben. Lambrechts ‚Lied‘ ist selbst recht kurz, umfasst kaum mehr als 1530 Verse und erscheint am Ende überstürzt abgeschlossen. Sollte Lambrecht dort aufgehört haben, wo auch Alberic aufgehört hatte, dann hätten beide sich ziemlich genau an den Aktionsradius gehalten, der Alexander im Buch der Makkabäer (I Makk 1,1–10) zugeschrieben ist. Er endet mit dem Sieg über den Perserkaiser Darius. Von den nachfolgenden Zügen ostwärts bis Indien, also von der ‚zweiten Halbzeit‘ der Alexanderherrschaft, die im Spätmittelalter und bis heute die Alexandergestalt faszinierend gemacht hat, gibt es hier wie dort nicht die leiseste Andeutung.

Beide Alexander-Dichtungen waren, die eine im Westen, die andere im Osten, zweifellos für eine weltlich-adelige Zielgruppe gedacht, für Militärs, für die das Kriegführen mehr als eine Option, für die es Profession war. Bei aller Bibelkenntnis und Glaubenstreue nehmen die beiden Verfasser dem Stoff nichts von seiner weltlich ausgerichteten Faszination. Der Alexanderstoff konnte im real- wie vorstellungsgeschichtlichen Horizont der Kreuzzüge eine gewisse Aktualität beanspruchen. Ohnehin war Alexander längst schon ein Muster, in gewisser Weise ein Vorbild für weltliches Herrschertum. An seiner Geschichte ließen sich die Eigenschaften und Verhaltensweisen durchdeklinieren, die einen erfolgreichen Herrscher ausmachen. Alexander ist Stoff der Fürstenlehre, ein Schulstoff für heranwachsende Adelige, zu deren vornehmsten Tätigkeiten das Kriegführen gehörte. Das bleibt er auch in den vielen späteren Wiedererzählungen des 12. bis 14. Jahrhunderts. Besonders deutlich markiert ist das in der Alexanderdichtung Rudolfs von Ems (ca. 1240), die für die staufische Prinzenenerziehung konzipiert war. Der Alexanderstoff war exemplarische Materie auch mit Warnfunktionen, nämlich der Warnungen vor Hybris, die sich im jähen Tod der Figur ausagieren ließ. Ein mit der christlichen Heilsbotschaft imprägnierter Herrscher

7 Alberics Alexanderfragment. Ed. *Mölk/Holtus* (wie Anm. 2), 500.

8 Pfaffe Lambrecht, Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Ed. *Elisabeth Lienert*. Stuttgart 2007, 54, V. 13–16. Siehe Quellentext im Anhang.

hatte den Versuchungen der Überheblichkeit und Maßlosigkeit zu widerstehen, denen die Vorbildgestalt der vorchristlichen Antike noch anheim gefallen war.

Einer weltzugewandten Interpretation scheinen die Prologe Alberics und Lambrechts zu widersprechen. Sie hämmern dezidiert das Vanitasmotiv ans Eingangsportal ihrer Texte. Die Mahnung, der Vergänglichkeit alles Irdischen eingedenk zu sein und das eitle Weltstreben zugunsten der Sorge um das Seelenheil im Jenseits hintanzusetzen, scheint Alexanders Laufbahn in ein schiefes, ja abschreckendes Licht zu rücken. Die ältere Forschung hat den Vanitasgedanken und damit eine geistliche Grundrichtung sehr stark akzentuiert – und überakzentuiert. Die Alexandergeschichte predigt keine Weltabkehr. Am frankoprovenzalischen Text Alberics ist das durch neuere Interpretationen, wie ich meine, überzeugend widerlegt worden.⁹ Das programmatische Salomon-Wort *vanitas vanitatum* hat Alberic dialektisch weitergedacht. Die Einsicht, dass alles eitel sei, soll nicht dazu verführen, die Hände in den Schoß zu legen und die Lanze ins Korn zu werfen; im Gegenteil: Der Versuchung, dem Nichtstun, der *otiositas*, zu verfallen, muss man begegnen. Alberic selbst, im fortgerückten Alter, überwindet die *otiositas*, indem er Literatur verfasst und alte Geschichten wieder hervorholt. Das ist eine schöpferische Tätigkeit, die Freude macht, und besondere Freude an der *antiquitas*: *solaz nos faz' antiquitas | que tot non sie vanitas!*¹⁰

Mölk/Holtus übersetzen *antiquitas* mit „Alter“: „Freude bereite uns das Alter, damit nicht alles eitel ist!“ Das dürfte zu vage sein, weil sich „Alter“ vornehmlich an die unmittelbar zuvor annoncierte Hinfälligkeit des Autors Alberic (V. 5: *enfirmitas*) rückbindet. Doch die Vokabel *antiquitas* hat einen weiteren Bedeutungshorizont, sie bezieht auch die alten Zeiten, die Antike, mit ein.

Die romanistische Forschung bescheinigt Alberic einen hohen Bildungsgrad und einen souveränen, nicht von kirchenfrommen Skrupeln gehemmten Umgang mit der antiken Materie.¹¹ Er zeichnet Alexander als ideale Herrschergestalt mit einem einzigartigen Vermögen, Länder zu erobern und zu beherrschen. Von mönchischer Weltabkehr ist da wenig zu merken. Vers 7f. ließe sich auch so übersetzen: „Freude macht uns die Beschäftigung mit dem Altertum, denn dann ist nicht alles Vanitas“.

Eine derartig ‚protohumanistische‘ Deutung ist dem Text des deutschen Pfaffen Lambrecht bisher kaum zuteil geworden. Ihm sei die Heilige Schrift viel eher vertraut als die heidnische Antike, in seinem ‚Alexanderlied‘ offenbare sich „deutscher Bibelbiedersinn gegen welsche Weltläufigkeit“, so der Tenor der früheren Forschung, wie ihn Alois Wolf (1994) ironisch überspitzt zusammengefasst hat.¹² Als Indiz wurden

9 Vgl. die Zusammenfassung bei Mackert, *Alexandergeschichte* (wie Anm. 3).

10 Alberics Alexanderfragment. Ed. Mölk/Holtus (wie Anm. 2), V. 7f.

11 Mackert, *Alexandergeschichte* (wie Anm. 3), 67. – Lyon, ein Bildungszentrum, gehörte seit 1033 zum Königreich Burgund und war so mit dem Deutschen Reich verbunden.

12 Alois Wolf, *Solaz nos faz antiquitas*: Erwägungen zum Prolog des *Alexanderliedes* und zur Entwicklung volkssprachlicher Erzählweise, in: Volker Honemann u. a. (Hrsg.), *German Narrative Literature of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. FS Roy Wisbey. Tübingen 1994, 123–137.

Bibelberufungen angeführt, die Lambrecht über Alberics Vorlage hinaus in seinen Text hereingenommen habe; eine gewichtige gleich zu Beginn: Noch bevor er *Alberich von Bisinzo* nennt, der *in Walhisen getihtet* habe, was er selbst nun *in Duotischen berihten* wolle (V. 13–16), betont Lambrecht, Alexanders Geschichte sei *in libro Machabeorum* verzeichnet. Es ist aber fraglich, ob Lambrecht seinen Text damit tatsächlich ‚frommer‘ machen und ins geistliche Register verschieben wollte. Er könnte auch signalisiert haben, dass er selbst über lateinische Quellenkenntnis des Alexanderstoffes verfüge und nicht ausschließlich auf Alberic angewiesen sei. Ich mache auf die Verse 71ff. in Lambrechts Text aufmerksam, in denen *bôse lugenâre* zurückgewiesen werden, die behaupteten, Alexander sei *eines goukelâres sun* gewesen. Damit kann nur die sogenannte ‚*Historia de preliis* (Alexandri Magni)‘ gemeint sein, ein in mehreren Fassungen verbreitetes lateinisches Prosawerk, das eine burleske Zeugungsgeschichte erzählt, wonach Alexanders Mutter sich von den Vorspiegelungen eines aus Ägypten vertriebenen Pharaos habe verführen lassen. Alberic hatte an der entsprechenden Stelle nichts von der Gauklergeschichte erwähnt, hatte freilich an anderer Stelle (V. 27–29) durchblicken lassen, dass er die ‚*Historia de preliis*‘ kenne und zurückweise.

Die lateinische Alexander-Überlieferung ist recht breit und vielfältig (‚*Historia de preliis*‘, Curtius Rufus, Orosius, Julius Valerius) und war über die volkssprachigen Grenzen hinweg in der abendländischen Latinität präsent. Es sieht so aus, als habe sich der Transfer des frankoprovenzalischen zum mittelhochdeutschen ‚Alexander‘ auf der Gleitfläche des Lateinischen vollzogen. Hierfür sind weitere Indizien zu suchen und es wäre zu überlegen, ob daraus verschiedene oder gleichgerichtete Gestaltungsabsichten erkennbar werden.

Ein weiterer Aspekt scheint mir für einen Vergleich der Texte aussichtsreich zu sein: Die relativ breite *Descriptio personae* des Knaben Alexander¹³ enthält signifikante Unterschiede zwischen beiden Texten, desgleichen der ausführliche Abschnitt über Alexanders Erziehung und Ausbildung.¹⁴

Textbeispiel 2: Kreuzzugslyrik (Friedrich von Hausen und Conon de Bethune)

In dem mittelhochdeutschen Lied Friedrichs von Hausen ‚*Mîn herze und mîn lîp die wellent scheiden*‘ bleibt der Kreuzzugshorizont sehr abstrakt.¹⁵ Das *veheten an die heiden* (1. Str., V. 3) scheint nur Stichwort und Anlass zu sein für Reflexionen über die Zerrissenheit beim Abschiednehmen. Der Konflikt zwischen Herz und Leib spielt ins

13 Alberics Alexanderfragment. Ed. *Mölk/Holtus* (wie Anm. 2), V. 54–73; Pfaffe Lambrecht. Ed. *Lienert* (wie Anm. 8), 60, V. 115–150.

14 Alberics Alexanderfragment. Ed. *Mölk/Holtus* (wie Anm. 2), V. 82–105; Pfaffe Lambrecht. Ed. *Lienert* (wie Anm. 8), 62–64, V. 163–222.

15 Friedrich von Hausen, *Mîn herze und mîn lîp die wellent scheiden*, in: *Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters*. Ed. *Ingrid Kasten*. Frankfurt 2005, 124f, Nr. 56. Siehe Quellentext im Anhang.

Existentielle und Fundamentale. Zwar ist der Entschluss, *daz kriuze in gotes éren* zu nehmen (3. Str., V. 2), unwiderruflich gefasst, aber die Angst vor der ungewissen Zukunft in der Ferne und vor dem Verlust der Gegenwart bleibt textbeherrschend. Spätestens in der Schlussstrophe offenbart sie sich (oder maskiert sie sich, je nachdem, wie man es lesen will) als Sorge um die Liebesbeziehung zu einer Frau, die zurückbleiben wird. Damit hat Hausen ein Motiv angeschlagen, das er auch in anderen Liedern verwendet und das nachher viele deutsche Minnesänger variierend vortragen werden: Frauendienst konfligiert mit Gottesdienst, und schweren Herzens wird dem höherwertigen Gottesdienst, der Kreuzfahrt, der Vorzug gegeben.

Conons Lied ‚Ahi! Amors‘ wirkt demgegenüber viel ‚politischer‘.¹⁶ Sein anfangs ausgebreiteter Konflikt zwischen Herz und Leib mündet in eine Beschimpfung der Drückeberger, die „den Schöpfer im Stich lassen“ wollen,¹⁷ indem sie nicht nach Syrien ziehen. Conon dekliniert die gesamte Rhetorik der Kreuzzugspropaganda durch, verspricht Ehre für die lebenden sowie das Paradies für die toten Kämpfer und ergeht sich in einer wild entschlossenen Todesverachtung zum höheren Ruhme Gottes.

Conon de Béthune (um 1150–1219/20), Sohn des Grafen von Béthune im nördlichen Pas-de-Calais, verfasste sein Lied wahrscheinlich Anfang des Jahres 1188. Seine Teilnahme an den Kreuzzügen 1189–1193 und 1202–1204 ist verbürgt. Er starb 1219 oder 1220 als Reichsregent im byzantinischen Kaiserreich.

Friedrich von Hausen (um 1150–1190) stammte aus einem freiherrlichen Geschlecht, das vermutlich in Rheinhausen bei Mannheim ansässig war. Als kaiserlicher Ministerialer war er in verschiedenen diplomatischen Missionen unterwegs. Auf einer seiner Dienstreisen hat er vielleicht Conon de Béthune persönlich kennengelernt. Er nahm am Dritten Kreuzzug teil, erreichte aber das Heilige Land nicht, sondern kam in Anatolien am 6. Mai 1190 durch einen Sturz vom Pferd ums Leben.

Hausen und die sogenannte Hausen-Schule (Heinrich VI., Ulrich von Gutenberg, Bernger von Horheim) sind in der Literaturgeschichte des deutschen Minnesangs die Exponenten einer besonders engen Orientierung an romanischen Lyrikmodellen. Im vorliegenden Fall wird das deutlich: Hausen hat von Conon die metrische Form der Liebeskanzone und die Herz-Leib-Motivik übernommen. Im Textverlauf sind freilich die Unterschiede gravierender als die Gemeinsamkeiten. Conons Lied ist bei aller Hyperbolik von ‚realen‘ Einsprengseln der Kreuzzugsunternehmung durchsetzt. Der französische Text scheint viel stärker in die tatsächlichen Verhältnisse der Orientfahrt involviert zu sein. Und in der Tat gibt es ein Lied von Conons Kollegen Huon d’Oisi, worin Conon getadelt wird, weil er zwar Todesverachtung gepredigt habe, aber selbst bei der ersten Gelegenheit vorzeitig vom Kreuzzug (1189) zurückgekehrt sei. Demgegenüber zeigt Hausens Lied größere Distanz zum Realgeschehen.

16 Conon de Béthune, Ahi! Amors, in: *Mittelalterliche Lyrik Frankreichs*. Bd. 2: *Lieder der Trouvères*. Französisch/Deutsch. Ed. Dietmar Rieger. Stuttgart 1983, 52–55, Nr. 11. Siehe Quellentext im Anhang.

17 Conon de Béthune, Ahi! Ed. Rieger (wie Anm. 16), 52, 2. Str., V. 2: *faillir mon Creator*.

Die nationalstereotype Kontrastierung alter Art hat in der Gegenüberstellung von Conons und Hausens Lied ein Beispiel des Kontrasts zwischen französischer Zivilisationslyrik und deutscher Tiefe und Innerlichkeit sehen wollen. Doch damit ist wenig gewonnen. Im Zeichen der Transferanalyse wäre zu fragen, wie sich ein Lied beim Übertritt aus dem Kontext der französischen Trouvère-Dichtung in den Kontext der deutschen Minnelyrik transformiert und wie sich die Transformation in den neuen Kontext einbindet. Beide Autoren arbeiten mit dem ästhetischen Reiz der Fernperspektive, mit dem Problem des Weggehens aus dem Heimisch-Vertrauten und der Grenzüberschreitung ins Fremd-Feindliche. Sie tun dies auf sehr verschiedene Weise: dem französischen Dichter scheint der Umgang mit der Fremde selbstverständlicher, scheint die Fremde vertrauter zu sein als dem deutschen. Im ‚System‘ des deutschen Minnesangs bleibt die Kreuzzugslyrik stets eine Untergattung der Liebeslyrik. Die französischen Kreuzlieder haben eine stärkere Verbindung zur Kreuzzugspredigt. In der französischen wie der deutschen Verarbeitung der Kreuzzugsthematik zeigt sich freilich gleichermaßen, dass eine ideologische Grenzüberschreitung nicht vollzogen wird. Auf eine Auseinandersetzung mit der gegnerischen Religion, ja auch nur auf eine Ahnung von den gegnerischen ideologischen Positionen, gibt es hier wie dort nicht den geringsten Hinweis.

Textbeispiel 3: Der ‚Niuwe Parzifal‘

Den Epilog des ‚Niuwen Parzifal‘ nehme ich deshalb zu den Textbeispielen, weil er so etwas wie einen ‚Werkstattbericht‘ zur Transformation eines französischen in ein deutsches Großepos enthält und weil darin der *jude Sampson Pine* als Sprachvermittler genannt wird.¹⁸ Damit kommt die Grenzlinie zur vierten, zur ‚jüdischen Kultur‘ in den Blick. Sie ist nicht territorial abgrenzbar und in keine geographische Ferne gerückt, sondern befindet sich mitten im französisch-deutschen Kulturraum.

Zunächst eine knappe Information zum Kontext und Inhalt des Epilogs: der sogenannte ‚Neue‘ oder auch ‚Rappoltsteiner Parzival‘ ist ein ausufernder Versroman, den die beiden Straßburger Goldschmiede Claus Wisse und Philipp Colin in den Jahren 1331–1336 im Auftrag des elsässischen Kleinadeligen Ulrich von Rappoltstein herstellten. Es handelt sich im Wesentlichen um die Übersetzung einer von Manessier verfassten französischen Parzival-Kompilation des späten 13. Jahrhunderts. Der Epilog-Autor Colin begreift das Werk als eine Fortschreibung des Wolframschen Parzival-Romans. Wolfram habe die Geschichte *von eines welschen meisters munt*,¹⁹ nämlich von Chrétien de Troyes, erfahren, doch habe die französische Überlieferung über Chrétien hinaus noch viele

18 Parzifal von Claus Wisse und Philipp Colin (1331–1336). Eine Ergänzung der Dichtung Wolframs von Eschenbach. Ed. *Karl Schorbach*. (Elsässische Litteraturdenkmäler aus dem XIV.–XVII. Jahrhundert, Bd. 5.) Straßburg 1888, ND Berlin/New York 1974. Hier 854, V. 27. Siehe Quellentext im Anhang, V. 122.

19 Parzifal. Ed. *Schorbach* (wie Anm. 18), 846, V. 20, Quellenanhang, V. 6.

weitere Aventiuren enthalten,²⁰ die von Manessier (*Maneschier*) gesammelt und *in welsch* niedergeschrieben worden seien. Das Neben- und Übereinander von französisch- und deutschsprachigen Überlieferungszeugen wird vom Epilog-Autor registriert, aber nicht weiter reflektiert. Die komplizierte Stoffgeschichte und der komplexe Bau des Gesamtwerkes muss hier nicht interessieren. Ich lenke die Aufmerksamkeit allein auf diejenigen Passagen des Epilogs, in denen etwas von der Intention und der Arbeitsweise des nachdichtenden Übersetzers zur Sprache kommt.

In den Vordergrund gerückt wird die Liebe zur Dichtkunst, die *minne*. Neben sie tritt alsbald als gleichrangige Schwester die *milte*, die Freigebigkeit. Wer die Dichtung liebt, lässt sie sich etwas kosten. Dichten und Wiederdichten ist Arbeit, braucht Zeit und Geld. *Minne* und *milte* umschmeicheln den Gönner Ulrich von Rappoltstein.²¹ Der Epilog trägt in immer neuen Wendungen den Hauptgedanken vor: Die Liebe müsse sich in Freigebigkeit materiell beweisen. Und dann wird – halb verschämt – die Rechnung aufgemacht: Die Gesamtkosten des Unternehmens belaufen sich auf *zwei hundert pfunt*.²² Ein solcher Betrag werde leicht in einem einzigen Turnier verbraucht.²³ Gemessen daran sei das Geld gut angelegt, denn die vorliegende Dichtung lehre alles über die Minne sowie über ritterliche-adelige Lebensführung und garantiere damit gesellschaftliche Reputation, sonderlich im Minnedienst bei der Damenwelt.²⁴ Die Gesamtkosten von 200 Pfund müssen, so informiert der weitere Text, durch vier geteilt werden. Bezahlt werden müsse – neben Philipp Colin selbst, das verschweigt des Sängers Höflichkeit – ein Schreiber,²⁵ sodann der *tihter cluog* (...) *Clawez Wisse*²⁶, der länger als fünf Jahre an dem Werk gearbeitet habe, und schließlich noch der Jude Samson Pine.

Die beiden eigentlichen *tihter*, Wisse und Colin, brauchen das Geld, damit sie in ihrem Beruf als Goldschmiede wieder weiterarbeiten können. Denn bei aller Liebe: Von der Luft kann man nicht leben. Der ‚Niuwe Parzifal‘ hat Projektcharakter. Der Autor Wisse, und nachher sein Kollege Colin, waren keine Berufsdichter. Sie sind – so suggeriert der Text – um des Dichtens willen aus ihrer eigentlichen Berufstätigkeit, aus ihrem Brotberuf der Goldschmiedekunst, eine Zeit lang ausgestiegen. Ihr Verdienstausschlag muss kompensiert werden. Das sind in der mittelhochdeutschen Literatur einzigartige Aussagen über den finanziellen und sozialen Hintergrund eines Auftragswerks.

Am meisten Aufmerksamkeit verdienen aber die Mitteilungen über den Juden Pine und seinen Anteil an dem Unternehmen. Samson Pine hat übersetzt und er hat aus dem

20 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 846, V. 31: *der aventüre ist michels me*. Quellenanhang, V. 16.

21 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 853, V. 6–29, Quellenanhang, V. 56–78.

22 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 854, V. 39, Quellenanhang, V. 134.

23 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 854, 40–43, Quellenanhang, V. 135–138.

24 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 854, V. 44–855, V. 11, Quellenanhang, V. 139–152.

25 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 854, V. 1: *scribere*. Quellenanhang, V. 96.

26 Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 854, V. 7, Quellenanhang, V. 102.

französischen Text eine deutsche Rohübersetzung angefertigt, die dann von den beiden Dichtern in Verse geschmiedet wurde.

Die Verspassage über Samson Pine²⁷ im neuhochdeutschen Wortlaut: „Nun habe ich jetzt erst an ihn gedacht, | an den Juden mit Namen Samson Pine. | Der hat auch viel Zeit aufgewendet | Für diese Unternehmung [diese Aventiur]. | Er hat uns [durch die Textvorlage] gesteuert | bei dem, was wir in Reime gesetzt haben. | Er hat uns auf Deutsch gesagt, | was in all den [französischen] Aventiuren stand. | Ich wünsche, dass er gut [unbehelligt?] leben kann | Als Jude nach seinem Glauben. | Anderes begehrte er nicht.“

Die beiden deutschsprachigen Straßburger Gold- und Verseschmiede konnten also nicht oder nur unzureichend Französisch. Sie bedienten sich der Sprachkompetenz eines Übersetzers und der war wie selbstverständlich ein Jude. Die Epilog-Passage ist ein sprechender Beleg für die Rolle von Juden als Vermittler im Raum des Alten Europa. Der französische Sprachforscher Claude Hagège hat dazu Wichtiges geschrieben.²⁸ Die Vermittlerkompetenz von Juden lag nicht nur im Finanzbereich. Sie waren nicht nur Geldwechsler, sondern auch Sprachwechsler. Samson Pine gehörte weder zur ‚französischen‘ noch zur ‚deutschen‘ Kultur und war deswegen in beiden zu Haus – oder doch auch nicht zu Haus. Seine Tätigkeit wird von Philipp Colin wie selbstverständlich als eine wichtige Dienstleistung genannt. Samson Pine ist wie selbstverständlich in der Übersetzungsarbeit mittendrin. Dennoch signalisiert die kurze Verspassage einen leisen Vorbehalt, eine Distanz. Beinahe entschuldigend wird er in den Epilog hineingenommen: ‚Fast hätte ich vergessen: Da war ja auch noch der Jude.‘ So lassen sich Colins Formulierungen verstehen. Immerhin werden dem Juden Samson Pine erheblich mehr Worte gewidmet als dem namenlos bleibenden *scribere*, der nur eine einzige Zeile erhält. Dass Samson Pine zwar am Zustandekommen des Werks zentral beteiligt ist, aber trotzdem nicht dazu gehört, scheinen die letzten Verse anzudeuten. Denn der Gedanke, auch Samson Pine habe von der Minne, von der Liebe zur Dichtkunst affiziert sein müssen, um die Aventiuren alle angemessen wiedergeben zu können, dieser Gedanke kommt Philipp nicht in den Sinn und nicht in den Text. Des Juden Übersetzungsleistung bleibt auf einer rein technischen Ebene. Welcher Geldbetrag Samson für seine Arbeit zugestanden wurde, bleibt ungesagt. Colins Wunsch, Samson Pine möge künftig weiterhin gut und unbehelligt nach *sîner ê*, nach seiner Art und seiner Religion, leben, signalisiert freundlich entschiedene Distanz. Der Vertreter jüdischer Kultur erscheint mittendrin und zugleich isoliert.

Ich breche meine Bemerkungen hier ab. Sie sollen als Anregungen dienen für die Arbeit mit den Quellentexten in drei verschiedenen Arbeitsgruppen.

27 Vgl. Parzifal. Ed. Schorbach (wie Anm. 18), 854, V. 26–36, Quellenanhang, V. 121–131.

28 Claude Hagège, *Le souffle de la langue. Voies et destins des parlers d'Europe*. Paris 1993, ND (Poches Odile Jacob, Bd. 6.) Paris 2000. Deutsche Ausgabe: *Ders., Welche Sprache für Europa? Verständigung in der Vielfalt*. Frankfurt a. M. 1996.

Quellenanhang: Textbeispiele

Textbeispiel 1: Alexanderroman

1.1. Alberics ‚Alexander‘, Laisse I–XV. (nach: Alberics Alexanderfragment. Neuausgabe und Kommentar. Ed. *Ulrich Mölk/Günter Holtus*, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 115, 1999, 582–625.)

I

Dit Salomon al premier pas
quant de son libre mot lo clas:
“Est vanitatum vanitas
et universa vanitas”.

5 Poyst lou me fay m'enfirmitas,
toylle s'en otiositas;
solaz nos faz' antiquitas
que tot non sie vanitas!

II

En pargamen no-l vid escrit
10 ne per parabla non fu dit
del temps novel ne del antic
nuls hom vidist un rey tan ric
chi per batalle et per estric
tant rey fesist mat ne mendic
15 ne tanta terra cunquesist
ne tan duc nobli occisist
cum Alexander Magnus fist,
qui fud de Grecia natiz.

III

Rey furent fort et mul podent
20 et de pecunia manent,
rey furent sapi et prudent
et exaltat sor tota gent,
mais non i ab un plus valent
d'echest dun faz l'alevament;
25 contar vos ey pleneyrament
del Alexandre mandament.

IV

Dicunt alquant estrobatour
que-l reys fud filz d'encantatour.
Mentent, fellow losengetour;
30 mal'en credreyz nec un de lour,
qu'anz fud de ling d'enperatour
et filz al rey Macedonor.

V

Philippus ab ses pare non,
meyllor vasal non vid ainz hom.
35 Echel ten Gretia la region
e-ls porz de mar en aveyron;
fils fud Amint', al rey baron
qui al rey Xersen ab tal tenzon.

VI

Et prist moylier dun vos say dir
40 qual pot sub cel genzor jausir,
sor Alexandre, al rey d'Epir
qui hanc no degnet d'estor fugir
ne ad enperadur servir:
Olimpias, donna gentil,
45 dun Alexandre genuit.

VII

Reys Alexander quant fud naz,
per granz ensignes fud mostraz:
crollet la terra de toz laz,
toneyres fud et tempestaz,
50 lo sol perdet sas claritaz,
per pauc no fud toz obscuraz,
janget lo cels sas qualitat,
que reys est forz en terra naz.

VIII

En tal forma fud naz lo reys
55 non i fud naz emfes anceys:
mays ab virtud de dies treys
que altre emfes de quarto meys;
si-l toca res chi micha peys,
tal regart fay cum leu qui est preys.

IX

60 Saur ab lo peyl cum de peysson,
tot cresp cum coma de leon;
l'un uyl ab glauc cum de dracon

et l'altre neyr cum de falcon;
de la figura en aviron
65 beyn resemplet fil de baron.

X

Clar ab lo vult, beyn figurad,
saur lo cabeyl recercelad,
plen lo collet et colorad,
ample lo peyz et aformad,
70 lo bu subtil, non trob delcad,
lo corps d'aval beyn enforcad,
lo poyn e-l braz avigurad,
fer lo talent et apensad.

XI

Mels vay et cort de l'an primyer
75 que altre emfes del soyientreyr;
eylay o vey franc cavalleyr,
son corps presente volunteyr;
a fol omen ne ad escueyr
no deyne fayr regart semgleyr;
80 aysi-s conten en magesteyr
cum trestot teyne ja l'empeyr.

XII

Magestres ab beyn affactaz,
de totas arz beyn enseynaz,
qui-l duystrunt beyn de dignitaz

85 et de conseyl et de bontaz,
de sapientia et d'onestaz,
de fayr estorn et prodeltaz.

XIII

L'uns l'enseyned, beyn parv mischin,
de grec sermon et de latin
90 et lettra fayr en pargamin
et en ebrey et en ermin
et fayr a seyr et a matin
agayt encuntre son vicin.

XIV

Et l'altre doyst d'escud cubrir
95 et de ss'espaa grant ferir
et de sa lanci en loyn jausir
et senz fayllenti altet ferir,
li terz ley leyre et playt cabir
e-l dreyt del tort a discernir.

XV

100 Li quarz lo duyst corda toccar
et rotta et leyra clar sonar
et en toz tons corda temprar,
per se medips cant ad levar,
li quinz des terra misurar
105 cum ad de cel entrobe mar.

1.2. Pfaffe Lambrecht, Alexander, V. 1–296 (nach: Pfaffe Lambrecht, Alexanderroman. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Ed. *Elisabeth Lienert*. Stuttgart 2007.)

- Diz lît, daz wir hî wurchen,
daz sult ir rehte merchen.
Sîn gevuoge ist vil reht.
Iz tihte der phaffe Lambret.
- 5 Er tâte uns gerne ze mâre,
wer Alexander wære.
Alexander was ein wîse man,
vil manec rîche er gewan,
er zestôrte vil manec lant.
- 10 Philippus was sîn vater genant.
Diz mugit ir wol hâren
in libro Machabeorum.
Alberich von Bisinzo,
der brâhte uns diz lît zuo.
- 15 Er hetez in Walhîsen getihtet,
nû sol ich es euh in Duotîsen berîhten.
Nîman inshulde sîn mich:
Louc er, so leuge ich.
Dô Alberich diz lît insluoc,
- 20 Dô heter ein Salemones puoch,
dâ er ane sach
vanitatum vanitas:
Daz ist allez ein îtelcheit,
daz diu sunne umbe geit.
- 25 Daz hete Salemon wol virsûht.
Dar umbe swar in sîn mût.
Er ne wolte niht langer ledec sitzen.
Er screip von grôzen wîzen,
wande des mannes muozecheit
- 30 ze dem lîbe noh ze der sêle niht versteit.
Dar ane gedâhte Alberich.
Den selben gedanc hân ich,
unt ich ne wil (...)
(...) ich volvarn.
- 35 Rîcher chuneger was genûc.
Daz ne saget uns nehein pûch
noh neheiner slahte mâre,
daz deheiner sô rîche wære,
der in alten zîten
- 40 mit sturme oder mit strîte
î sô manec lant gewunne
oder sô manegin kunic bedwunge,
herzogen irsluoge
unde andern vursten genuoge
- 45 sô der wunderlîche Alexander.
- Im ne gelîchet nehein ander.
Der von Chrîchen was geborn
unde wart dâ ze einem kunige irchorn
unde was der aller êrste man,
50 den î Chrîhlant ze chuneger gewan.
Iz wâren ouh chuneger creftic,
uber manec dît gewaltic.
Vil michel was ir sâlîcheit,
ir list unde ir kundecheit.
- 55 Ir scaz, der was vil grôz.
Der ne wart nî neheiner sîn genôz,
der mit listen oder mit mahten
sînen willen î sô volbrâhte
sô der selbe man,
- 60 umbe den ich is began.
Diser rede wil ich mich irvaren.
Salemon, der was ouz getân,
der sich ûz allen kunegen nam.
Dô diu frowe regina austri zû im kom
- 65 unde si sînen hof gesach,
mit rehter wârheit si sprach,
daz von mannes geburte
nî sô frumer kunic wurte.
Man mûste in wol ûz sceiden,
- 70 wande Alexander was ein heiden.
Nû sprechent bôse lugenâre,
daz er eines goukelâres sun wære.
Di ez imer gesagent,
di liegent alsô bôse zagen,
- 75 oder di es î gedâhten.
Er was rehter cheiser slahte.
Nimer geloube ez nehein frum man.
Sînen vater ich wol genennen kan:
Sîn geslahte, daz was hêrlîch,
- 80 ubir al Chrîchen was er gewaltic.
Philippus hîz der vater sîn,
al Macedonenlant was sîn.
Sîn ane was ein gût kneht,
uber al daz mer gî sîn reht.
- 85 Er trûc eine tugentlîche maht.
Awî, wî manic volc wîc er vaht
wider den kunic Xersen!
Harte ellenthafte uberwant er den.
Philippus nam im ein wîp,
- 90 si trûc einen frumeclichen lîp.

- Ich sage eu, wî ir name was:
 Si hîz diu scône Olimpias.
 Das was Alexanders mûter.
 Diu frowe hete einen brüder,
 95 der was ouh Alexander genant,
 ze Perse heter daz lant.
 Der was ein vurste alsô getân,
 er ne wolte neheinem kunige wesen undertân.
 Er ne wolte ouh nî ûz neheineme sturme
 [geflîhen,
 100 swî im sîneu dinc dâ irgîngen.
 Er was ein tiurlîch degen
 unde (wolte) ouh rehter hêrscefte phlegen.
 Nû wil ich eu sagen von Alexanderes geburte,
 wî si alhî zû wurte:
 105 Sîn mûter frow Olimpias,
 ze den stunden, dô siu sîn genas,
 dô wart ir ein vil michel nôt fal.
 Diu erde erbibete uber al.
 Dâ was der doner vil grôz.
 110 Â, wie starche daz weter ane gôz!
 Der himel, der wandelôte sich,
 unt der sunne verdunchlôte sich.
 Er hete vil nâch sînen schîmen verlorn,
 dô Alexander wart geborn.
 115 Nûne freiscit ich ê noh sint
 alsus geborn nehain chint.
 Gloubet mir, des ich iu sage:
 Der dêch baz in drîn tagen
 dan al ander chint,
 120 sô si drier mânôt alt sint.
 Unt alsô im ieht gescach,
 daz ime ubel ze hôren was,
 sô sah er, alsô der wolf toet,
 sô er obe sîneme ezzen stêt.
 125 Daz ich iu von ime sage, daz ist wâr:
 Strûb unde rôt was ime sîn hâr,
 nâh eineme viske getân,
 den man in dem mere mach vâhen.
 Ez was ime ze mâzen diche,
 130 grispe alsô lewen loche.
 Umbe sîn gesûne wil ich iuch bereiten:
 Ein ouge, das was weitîn,
 getân nâch eineme drachen.
 Daz chom van den sachen:
 135 Dô in sîn muoter bestunt ze tragene,
 do chômen ir freislich pilide zegegene,
 daz (was) ein vil michel wunder.
 Swarz was ime daz ander,
 nâch eineme grîfen getân.
 140 Alsus sagent, die in ie gesâhen.
 Sîn hals was ime wol gescaffen,
 sîn brust was ime wol offen,
 sîn arme wârin ime vone grôzer maht.
 Alles sînes mûtes was er wol bedâht.
 145 Sîn bûch ni was ime ze lanc noch ze breit –
 â, wie wole dem jungelinge daz stêt!
 Scône er ze tale wert scein
 peidû uber fuoz unt uber pein.
 Unt uber allen sînen lîp
 150 sô was er als êrlîh.
 Daz sag ich iu ze wâre:
 In sînem êrstem jâre
 sô wôhs ime maht unt sin
 mêre den ainem andren (in) drîn.
 155 Nû vernemt, wie sich Alexander vur nam:
 Swâ sô ein frumich rîter zuo zim chom,
 dem bôt er lîp unt guot.
 Er ne chêrte cheinen sînen muot
 weder an chint noch an tumben man.
 160 Â, wie wol den hêren daz gezam!
 Ime was ouch sîn gebâre,
 alser ein furste von allen landen wâre.
 Die meister, die Alexander ouch gewan,
 si wâren wol gerehte man.
 165 Si begunden in wîsheit lêren
 unt zugen in zuo grôzen êren.
 Si lêrtin (in) sturm unde volc wîc,
 sô des nie wart gelîch.
 Der liste, der er dannen gewan,
 170 des wart (er) ein frummer man.
 Der êrste meister sîn,
 der lêrtin Chriechisch unde Latîn
 unt pûch stabe sezzen an eineme perment
 (noch tuo was er ein luzel chint)
 175 unt lêrtin vil manich pûch
 unt ander wîsheit genuoch.
 Der ander meister, den er gewan,
 der lêrtin wol mûsicam
 unt lêrtin seitin ziehen,
 180 daz alle tîni dar in giengen,
 roten unt ouch der lîren chlanc
 unt von ime selben heven daz gesanc.
 Der drite frumt ime harte wol.
 (...)
 Er lêrtin alle wîsseheit,

- 185 wie verre der sunne von der mânin gêt,
unt lêrtin ouch den list,
wie hôch von dem wazzer zem himele ist.
Der vierde meister, den er gewan,
daz was Aristotiles, der wîse man.
- 190 Er lêrtin al die chundicheit,
wie der himel umbe gêt,
unt stach ime die liste in sînen gedanc,
zerchennen daz gestirne unt ouch sînen ganc,
dâ sich die vergen mit pewarent,
- 195 dâ si in dem tiefen mere varnt.
Ein meister gewan sint
Alexander, daz edele chint,
der lêrtin mit gewâven faren
unt wie er sich mit eineme scilte solte bewarn
- 200 unt wie er sîn spere solte tragen
ze dem, dem er wolte scaden,
unt wie er den erchiesen mahti
unt gestechen, sô daz tohte,
unt alsô der stich wêre getân,
- 205 sô lêrtern zuo dem swerte vâhen
unt dâ mit chundiclichen slahen
(...)
unt lêrtin, wie er sich solte bewarn
vor deme, der ime wolde scaden,
unt wie er sînen fiant lâgen solte,
- 210 die er dâ dwingen wolte,
unt wie er zen rîtern solti gebârn
umbe daz, daz sim willich wâren.
Der sehste bestunt in mit wizzen
unt lêrtin ze dinge sizzen
- 215 unt lêrtin, wie er daz bedâhte,
daz er van deme unrehti beschiede daz rehte,
unt wie er lantreht bescheiden chunde
allen, den ers gunde.
Umbe diz unt umbe manech ander
- 220 alsus wart daz chint Alexander
beide listich unt geweltich unt balt.
Dô alrêst was er zwelf jâr alt.
Alsô staetich was ime sîn muot:
Umbe al wertlîch guot

Textbeispiel 2: Kreuzzugslyrik

2.1. Friedrich von Hausen, *Mîn herze und mîn lîp die wellent scheiden*. (nach: Deutsche Lyrik des frühen und hohen Mittelalters. Ed. *Ingrid Kasten*. Frankfurt 2005, Nr. 124f., 56.)

I

Mîn herze *und* mîn lîp die wellent scheiden,
die mit ein ander wâren nu menige zît.
der lîp wil gerne vehten an die heiden,
iedoch dem herzen ein wîp sô nâhen lît
vor al der werlte. daz müet mich iemer sît,
daz si ein ander niht volgent beide.
mir habent diu ougen vil getân ze leide.
got eine mûeze scheiden noch den strît.

II

Sît ich dich, herze, niht wol mac erwenden,
dune wellest mich vil trûreclîchen lân,
sô bite ich got, daz er dich geruoche senden
an eine stat, dâ man dich wol welle enpfân.
owê! wie sol ez armen dir ergân?
wie getorstest eine an solhe nôt ernenden?
wer sol dir dîne sorge helfen wenden
mit triuwen, als ich hân getân?

III

Ich wânde ledic sîn von solcher swære,
dô ich daz kriuze in gotes êren nam.
ez wær ouch reht, daz ez alsô wære,
wan daz mîn stætekeit mir sîn verban.
ich solte sîn ze rehte ein lebendic man,
ob ez den tumben willen sîn verbære.
nu sihe ich wol, daz im ist gar unmære,
wie ez mir sule an dem ende ergân.

IV

Niemen darf mir wenden daz zunstæte,
ob ich die hazze, die ich dâ minnet ê.
swie vil ich si geflêhte oder gebæte,
sô tuot si rehte, als sis niht verstê.
mich dunket rehte, wie ir wort gelîche gê,
rehte als ez der sumer von Triere tæte.
ich wær ein gouch, ob ich ir tumpheit hæte
für guot. ez engeschiht mir niemer mê.

2.2. Conon de Béthune, Ahi! Amors. (nach: Mittelalterliche Lyrik Frankreichs. Bd. 2: Lieder der Trouvères. Frz./Dt. Ed. Dietmar Rieger. Stuttgart 1983, 52–55, Nr. 11.)

I

Ahi! Amors, com dure departie
me convenra faire de la millor
ki onques fust amee ne servie!
Dieus me ramaint a li par sa douçour,
si voirement con j'en part a dolor!
Las! K'ai je dit? Ja ne m'en part je mie!
Se li cors va servir Nostre Signor,
mes cuers remaint del tot en sa baillie.

II

Por li m'en vois sospirant en Surie,
car je ne doi faillir mon Creator.
Ki li faura a cest besoig d'aïe,
saiciés ke il li faura a grignor;
et saient bien li grant et li menor
ke la doit on faire chevalerie
ou on conquiert Paradis et honor
et pris et los et l'amor de s'amie.

III

Dieus est assis en son saint iretaige;
ore i parra con cil le socorront
cui il jeta de la prison ombraie,
quant il fu mis ens la crois ke Turc ont.
Honi soient tot chil ki remanront,
s'il n'ont poverté ou viellesce ou malaige!
Et cil ki sain et jone et riche sont
ne poevent pas demorer sans hontaige.

IV

Tot li clergié et li home d'eage
qui ens ausmogne et ens biens fais manront
partiront tot a cest pelerinaige,
et les dames ki chastement vivront
et loiauté feront ceaus ki iront;
et s'eles font par mal conseil folage,
a lasques gens mauvaises le feront,
car tot li boin iront en cest voiaige.

V

Ki chi ne velt avoir vie anuieuse
si voist por Dieu morir liés et joieus,
car cele mors est douce et savereuse
dont on conquiert le resne presieus,
ne ja de mort n'en i morra uns sels,
ains naistront tot en vie glorieuse;
et saiciés bien, ki ne fust amereus,
mout fust la voie et boine et deliteuse.

VI

Dieus! tant avons esté preus par huiseuse;
or i parra ki a certes iert preus,
s'irons vengier la honte dolereuse
dont chascuns doit estre iriés et honteus;
car a no tans est perdue li sains lieux
ou Dieus soffri por nos mort angoisseuse.
S'or i laissons nos anemis morteus,
a tos jors mais iert no vie honteuse.

Textbeispiel 3: Der ‚Niuwe Parzifal‘

Claus Wisse und Philipp Colin, *Der niuwe Parzifal*. Epilog (nach: *Parzifal* von Claus Wisse und Philipp Colin (1331–1336). Eine Ergänzung der Dichtung Wolframs von Eschenbach. Ed. *Karl Schorbach*. [Elsässische Litteraturdenkmäler aus dem XIV.–XVII. Jahrhundert, Bd. 5.] Straßburg 1888, ND Berlin/ New York 1974, 845–858.)

*Hie het der alte Parzifal und der
nuwe ein ende und waz rede hie
noch geschriben stat daz het Pfilippes Kolin
[gemaht.*

- Diz het gerimet her Wolfram
5 von Eschebach, als er ez vernam
von eins welschen meisters munt,
der tet imme den ursprung kunt
von Parzefales kintheit.
so verre ez her Wolfram in tüschen seit,
10 daz het imme meister Cristian
in welschen rimen künt getan.
nu got ez erst in den berg
von Parzefale, waz er heildez werg
und sine geselleschaft worhten,
15 die helde unrevorhten.
der aventüre ist michels me,
denne ez in tützsche geschriben ste.
daz het Maneschier gar bedoht
unde allez zuo eime ende broht
20 in welsch, wan er waz ouch ein franczeis,
wise und darzou kurteiz.
in alleme Frangriche
lebete nüt sin gliche
an tihtenden sinnen.
25 von manheit und von minnen
het er getihtet in welsch so wol,
daz man in iemer loben sol.
Nu ist ez kommen in tüzsche lant
an eins werden herren hant,
30 der grosze kost het dran geleit,
als unz ein cluoger goltsmit seit,
von Strasburg Philippez Colin.
der het diz buoch dem herren sin
von welsch in tüzsch gerimet.
35 in dez herren herze kimet
die minne uf von grunde.
do die wahssen begunde
uszer imme als ein blueyendez ris
unde umbevieng in in alle wis
40 mit ir bernder bluete,

- do wuohz us sime gemuete
die frucht siner edelkeit.
dez die Minne wart gemeit,
wanne Minne waz ie der urhab,
45 die edeln herzen den rot gab:
wer will werden ein minner,
daz der sol minnencliche mer
gerne lesen unde hören,
wan ez im kan zerstören
50 unminnencliche gedenke.
wie er den entwenke,
(...)
er lernet hie allen gelinph
beide uf ernest und uf schinph.
wez kein edel herze gert,
55 der lere wurt ez hie gewert.
Minne und Milte, nu lont sehen,
sit ir beide hant gegehen,
ir und Uolrich von Ropoltzsteine
hant ein herze gemeine.
60 ez ist umbe üch also gewant,
wez ir ie gebetten hant,
daz mögent ir nu gebieten wol.
Minne sprach: ‚rot waz ich tuon sol.‘
do sprach die Milte: ‚ich setze an dich.‘
65 Minne sprach: ‚ich gebüte dir, Uolrich,
bi demme gewalte den ich han
oder ich tuon dich in minnenban,
heiz diz buoch bereiten.
wir mögent nüt me beiten,
70 wan ez sol unser bilder sin.
minner und minnerin
mögent hienoch bilden sich
und lernen leben edellich:
wir selber bessernt unz dobi.‘
75 ‚nein, Minne‘ sprach der herre fri,
‚tuo mich in dinen ban niht,
ich leiste din gebot die riht.
heiz die Milte bi unz sin.‘
do besante mich der herre min,
80 daz ich wart sin tihtere

zuo dirre oventüre mere,
 alz imme gebot die Minne
 und sine edeln sinne
 und sins herzen miltekeit:
 85 ez were anders noch unbereit.
 milte het ez vollebroht
 und minne durch die ez wart erdoht.
 wo die besiztent edeln muot,
 den turt weder lip noch guot,
 90 er will eht sinen willen han.
 kost ist genuog geleit haran
 an diese oventüre.
 vier vement und vier hüre
 het dirre herre enthalten mich
 95 obe diseme buoche kostlich
 unde darzuo einen schribere
 und ein anderen tihtere,
 der tihtete disen anevang.
 men sol ez imme gerne sagen dang,
 100 wan er ist ein tihter cluog
 und kann darzuo guoten gefuog.
 er ist genant Clawez Wisze,
 ich wünsche imme daz er slisze
 sine tage sunder swere
 105 als ein cluoger minnere.
 der tihtete ein jor vor mir e:
 alsus sint fünf jor oder me
 obe disem buoche verzert.
 wo daz ein karger herre ertvert,
 110 deme wil dar abe geswinden.
 do wil die Minne erwinden.
 Do enist enweders inne
 Miltekeit noch Minne,
 niergent men sü suoche
 115 danne bi diseme buoche
 unde bi deme herren min.
 sü sint sine wergmeisterin.
 Milte git uz rilich,
 so lert die Minne tihten mich,
 120 daz diz werg wurt vollebroht.
 nu han ich erst an in gedoht:
 ein jude ist Sampson Pine genant,
 der het sine zit ouch wol bewant
 an dirre oventure.
 125 er tet unz die stüre,

waz wir zuo rimen hant bereit,
 do het er unz daz tüchsch geseit
 von den oventuren allen gar.
 ich wünsche daz er wol gevar
 130 als ein jude noch sinre e:
 er enbegerte anders nüt me.
 Nu han ich rechendez gedoht:
 wenne diz buoch wurt vollebroht,
 daz mag kosten zwei hundert pfunt,
 135 die ein minner in kurzer stunt
 an eime orsze verstichet
 und dannoch nüt zerbrichet
 durch sinez herzen frowe ein sper.
 nu bin ich sicher unde wer,
 140 unser kost si angeleit baz.
 an alle frowen zühe ich daz
 und an rehte minnere,
 die von disen bildere
 werdent rehter minne ermanet.
 145 der weg ist in hie vor gebanet,
 er wiset sü die rihte.
 wer volget diseme getihte,
 der mag nüt miszetretten.
 die wort sint uz erjetten,
 150 sü enirret do kein uncrut.
 wie men sol werden den frowen trut,
 daz mag man allez hie wol lesen.
 der minnen sitte und allez ir wesen
 het diz buoch besloszen.
 155 wo minne kummet her gefloszen
 und wo sü will erwinden,
 den ursprung mag men hie vinden:
 wie men sol mit truwen
 genzlich uf minne buwen,
 160 wan minne ist die gruntveste,
 darnach truwe daz beste,
 dobi zuht unde miltekeit.
 suz wurt ein minner bereit,
 daz imme gebristet me niht,
 165 obe men in dobi kuene siht,
 daz er durch die werden wip
 getörre wogen wol den lip.
 sam torent diese rittere guot,
 alse unz diese oventüre kunt tuot.
 (...)

Ásdís Egilsdóttir

Saints, Books and Textual Culture in Medieval Iceland

‘Íslendingabók’ (“The Book of the Icelanders”), written 1122–1133 by Ari Þorgilsson inn fróði (“The Learned”) is the oldest existing text which describes the settlement of Iceland and the advance and acceptance of Christianity.* According to Ari, Iceland was not a virgin country when the first Norse settlers arrived: *Þá váru hér menn kristnir, þeir es Norðmenn kalla papa, en þeir fóru síðan á braut, af því at þeir vildu eigi vesa hér við heiðna menn, ok létu eptir bækr írskar ok bjöllur ok bagla; af því mátti skilja at þeir váru menn írskir.*¹

Although the authenticity of Ari’s narrative can be questioned, it indicates that he wants to emphasize that the first inhabitants of the country were Christians. Books are evidently among the artefacts which represented religious practices. More attention has been paid to Ari’s statement that the artefacts which the monks had left behind indicated that they were Irish, but he and his contemporaries also knew that the “bells, crooks and books” belonged in a Christian culture. When Christianity entered the ancient world it became a part of a literate society. Although originally an oral faith it soon became a scriptural religion. Germanic culture, on the other hand, was oral when Christian culture was introduced.² The advance of Christianity brought books and the art of reading, writing and book-production to Iceland. It is important to Ari’s narrative that the settlement was originally Christian, although the actual conversion did not take place until more than a century later. His description of the country, as seen by the first settlers, can be interpreted as a presentation of a Christian country, a fertile paradise in-

* I wish to thank the participants in my workshop for useful comments and contributions.

1 “Then Christian men whom the Norsemen call Popes were here; but afterwards they went away, because they did not wish to live here together with heathen men, and they left behind Irish books, bells and crooks. From this could be seen that they were Irishmen.” Íslendingabók. Ed. *Jakob Benediktsson*. (Íslenzk fornrit, vol. 16.) Reykjavík 1968, 5; Translation: The Book of the Icelanders (Íslendingabók) by Ari Þorgilsson. Ed. *Halldór Hermannsson*. (Islandica, vol. 20.) Ithaca (N. Y.) 1930, 60.

2 *Brian Stock*, *Listening for the Text. On the Uses of the Past*. Baltimore/London 1990, 3.

habited by holy men.³ Similar ideas are expressed in ‘Landnámabók’ (“The Book of Settlements”). The narrative emphasizes that the country had been settled by Christians, and that the forefathers of the most prominent families were Christians. Their descendants, however, did not keep their faith and “Iceland was pagan for about 120 years”.⁴ The origin of inhabitation is made Christian by the clerical writers of ‘Íslendingabók’ and ‘Landnámabók’. The latter also has a passage where a book is mentioned among Christian artefacts. A young man who stayed with Bishop Patrick of the Hebrides wished to settle in Iceland. The bishop told him where to take land and build a church, and provided him with “church timber, an iron bell, a *plenarium* and consecrated earth which Orlyg was to place beneath the corner posts of his church”.⁵ A *plenarium* was a book containing biblical texts.

According to available sources, with Ari Þorgilsson’s ‘Íslendingabók’ being the oldest and probably the most reliable, Christianity was accepted at the *Alþingi* in 999/1000. The newly converted population soon needed priests and the need for formal training was deeply felt. Our sources on education in medieval Iceland are the biographies of Icelandic bishops, written from the late twelfth until the late fourteenth centuries.⁶ It has to be kept in mind that the bishops’ role in furthering education may be overemphasized in these sources, but we may assume that Icelandic schools educated their clerics in a similar fashion as elsewhere in Europe. The first native bishop, Ísleifr, was the son of Gizurr, who was one of the chieftains first to accept Christianity and one of the leaders of the Christian party during the conversion. Conscious of the need for formal education, Gizurr sent his son to a nunnery in Herford in Saxony where he was taught by a well-known abbess. He returned an ordained priest, was consecrated bishop of Iceland in 1056 and subsequently established the first school in Iceland at his Episcopal See at Skálholt.

Jón Ögmundarson, the first bishop of Hólar and later a confessor saint, also established a cathedral school.⁷ In addition to the cathedral schools at Hólar and Skálholt

3 Margaret Clunies Ross, Land-Taking and Text-Making in Medieval Iceland, in: Sylvia Tomasch/Sealy Gilles (eds.), Text and Territory. Geographical Imagination in the European Middle Ages. Philadelphia 1998, 159–184.

4 Landnámabók. Ed. Jakob Benediktsson. (Íslenzk fornrit, vol. 1.) Reykjavík 1968, 396; Translation: The Book of Settlements. Landnámabók. Ed. Hermann Pálsson/Paul Edwards. Manitoba 1972, 147.

5 Book of Settlements. Ed. Pálsson/Edwards (see note 4), 23; Landnámabók. Ed. Benediktsson (see note 4), 52. The text is quoted from version S, the *plenarium* is also listed in version H, *ibid.*, 53.

6 Ásdís Egilsdóttir, Art. Biskupa sögur, in: Medieval Scandinavia. An Encyclopedia. New York/London 1993, 45–46.

7 Biskupa sögur I. Ed. Ólafur Halldórsson/Sigurgeir Steingrímsson/Peter Foote. (Íslenzk fornrit, vol. 15.) Reykjavík 2003; Biskupa sögur II. Ed. Ásdís Egilsdóttir, (Íslenzk fornrit, vol. 16.) Reykjavík 2002, 6–14; 204–220; Ronald Köhne, Bischof Ísleifr, ein berühmter Schüler des Stifts Herford. Kirchliche Verbindungen zwischen Deutschland und Island im 11. Jahrhundert, in: Jahresbericht des Historischen Vereins der Grafschaft Ravensberg, 1970, 1–38; Jenny Jochens, Late and Peaceful. Iceland’s Conversion through Arbitration in 1000, in: Speculum 74, 1999, 621–655.

there were schools at the powerful farms and church-sites Haukadalr and Oddi, both near Skálholt. All schools adapted the learned culture of Europe. Scholars have been of the opinion that the schools at Oddi and Haukadalr laid emphasis on traditional Icelandic studies as well as the general European ones. Traditional education was also in the hands of older generations as ‘Þorláks saga’ indicates: *Sú var þá hans iðja er hann var á ungum aldri at hann var lönghum at bóknámi, en at riti optliga, á bænum þess í millum, en nam, þá er eigi dvalði annat, þat er móðir hans kunni kenna honum, ættvísi ok mannfræði.*⁸

Fragments of about 20 manuscripts – about 230 leaves – have been preserved from the earliest period of writing until the thirteenth century. Most of them contain religious material, such as homilies, sermons and the earliest translations of saints’ lives.⁹ It can be assumed that much has been lost from this period but the preserved manuscripts indicate the importance of the church and religious works at the dawn of Icelandic textual culture. However, the oldest written document known to have existed is a collection of law, ‘Hafliðaskrá’, written during the winter 1117–1118, but preserved in younger manuscripts.

The so-called “First Grammatical Treatise” (‘Fyrsta málfræðiritgerðin’), dated to the latter half of the twelfth century, is a significant source on twelfth century writing and gives a unique insight into the problems of creating a suitable alphabet and orthography for a new textual culture. The anonymous author writes: *Í flectum lönghum setja menn á bækir annat tveggja þann fróðleik er þar innan lands hefir giorz eða þann annan er minnisamligastr þykkir, þó at annars staðar hafi heldr giorz eða lög sín setja menn á bækir hverr þjóð á sína tungu. En af því at tungurnar eru úlíkar hver annarri, þær er þegar er ór einni ok hinni sǫmu tungu hafa gengiz eða greinz, þá þarf úlíka stafi í at hafa en eigi ena sǫmu alla í ǫllum, sem eigi rita Grikkir latinustofum girzkuna ok eigi latinumenn girzkum stofum latínu né enn heldr ebreskir menn erbreskuna hvárki girzkum stofum né latínu, heldr ritar sínum stofum hverr þjóð sína tungu.*¹⁰

He continues to write that he has composed an alphabet to facilitate reading and writing in Icelandic: (...) *til þess at hægra verði at rita ok lesa sem nú tíðiz ok á þessu*

8 Biskupa sögur II. Ed. *Egilsdóttir* (see note 7), 50f.

9 *Haraldur Bernharðsson*, Skrifandi bændur og íslensk málssaga, in: *Gripla* 13, 2002, 175–197.

10 “In most countries men record in books either the [historical] lore [relating to events] that have come to pass in that country, or any other [lore] that seems most memorable, even though it [relates to events that] have taken place elsewhere, or men commit their laws to writing, each nation in its own tongue. But because languages differ from each other – which previously parted or branched off from one and the same tongue – different letters are needed in each, and not the same in all, just as the Greeks do not write Greek with Latin letters, and Latinists [do] not [write] Latin with Greek letters, nor [do] the Hebrews [write] Hebrew with Greek or Latin letters, but each nation writes its language with letters of its own.” The First Grammatical Treatise. Ed. *Hreinn Benediktsson*. (University of Iceland. Publications in Linguistics, vol. 1.) Reykjavík 1972, 206.

landi, bæði lög ok áttvísi eða þýðingar helgar, eða svá þau hin spaklegu fræði er Ari Þorgilsson hefir á bæk sett af skynsamlegu viti (...) ¹¹

Before textual culture was adopted, Christian thoughts and ideas were expressed in poetry by poets who had not acquired the skills of reading and writing. Highlights of St. Óláfr Haraldsson's life and sanctity were for instance related in poetry composed shortly after the king's death in 1030. The poem *Glælognskvida* by Þórarinn loftunga, composed in honour of Óláfr's successor, Sveinn Alfifuson, is probably the oldest preserved poem containing images of sanctity. The poet mentions miracles which occurred by the king's grave and encourages people to turn to him in their prayers.

Þar kómr herr, | es heilagr es | konungr sjalfr | krýpr at gagni. | ok beiðendr | blindir sækja | þjóðar máls, | en þaðan heilir. | Bið Óleif | at hann unni þér, | Hann es guðs maðr, | grundar sinnar | – hann of getr | af guði sjölfum | ár ok frið | qllum mǫnnum ¹²

The poem tells how the blind and deaf are cured by the grave of the saintly king. The cures reflect prophesies in Isaiah (Jes 6,10 and 35,5–6), and verses telling of Christ's first cures in the Gospels. Miracles of this kind are common in saints' lives and are meant to confirm that the saint is a follower of Christ.

The cult of the first two Icelandic saints began at approximately the same time, or around 1200. Both belonged to the same category of saints, that of confessor bishops. Þorlákur Þórhallsson, bishop of Skálholt, was born in 1133. He was for several years abbot of the first Icelandic Augustinian monastery until he was consecrated bishop in 1178. He died on December 23, 1193. His relics were translated on July 20, 1198 and in the same year he was declared a saint at the ruling aristocratic assembly, the *Alþingi*, by his successor, Páll Jónsson, the illegitimate son of Þorlákur's sister and Jón Loftsson who was one of the country's most powerful chieftains. The second Icelandic saint, bishop Jón Ögmundsson of Hólar was born in 1052. He was consecrated as the first bishop of Hólar in 1106 and died on April 23, 1121. His bones were disinterred and washed in 1198. In 1200 they were enshrined at Hólar and his cult was officially recognized. ¹³

11 "(...) as is now customary in this country as well, both the laws and genealogies, or interpretations of sacred writings, or also that sagacious [historical] lore that Ari Þorgilsson has recorded in books with such reasonable understanding (...)." First Grammatical Treatise. Ed. Benediktsson (see note 10), 208f.

12 "Hosts do come | where the holy king | lies in state | relief to gain | Halt and blind they hither come | and hence go | hale and hearty; Pray Ólaf | to apportion you | God's saint he | goodly Norway | he will get | from God himself | for us all | all that is needful." *Heimskringla II*. Ed. Bjarni Aðalbarnarson. (Íslenzk fornrit, vol. 27.) Reykjavík 1945, 408; Translation: *Heimskringla*. History of the kings of Norway. Ed. Lee M. Hollander. Austin 1964, 532. The translation "halt and blind" is inaccurate and should be "deaf and blind", although healing the "halt" (lame) is indeed biblical and fundamental.

13 A third Icelandic bishop, Guðmundr Arason of Hólar (d. 1237) was also regarded as a saint. A chronicle of his youth and priesthood was composed shortly after his death and four saintly biographies were written in the fourteenth century.

Icelandic textual culture was still in its infancy when Bishop Þorlákr Þórhallsson, the first native saint was declared holy, but Icelandic audiences were already familiar with translated saints' lives. The miracles of St. Þorlákr were first documented in (now lost) letters exchanged by the two bishops of Iceland. One year after the translation of the relics, bishop Páll Jónsson, who had a magnificent shrine made to house the relics of the saint, read aloud a collection of miracles (*Jarteinabók Þorláks biskups in forna*), at the *Alþingi*. This was the first collection of Icelandic miracles, a total of 46 stories, almost completely preserved in a manuscript dated to the first half of the thirteenth century.¹⁴ A similar collection of Jón's miracles did presumably exist but is now lost.¹⁵ The miracles of St. Þorlákr are probably among the first narratives composed in Iceland and in the vernacular, which were read aloud to an audience. They were also news of recent important events, not simply told but read from a written document. Þorlákr's sanctity was confirmed when a book-learned man read his miracles to the public. The narrative emphasizes the importance of the event by telling of miraculous cures which occurred while the book was being read: a blind man regained his eye-sight and a deaf man his hearing: *Á Alþingi þessu enu sama lét Páll byskup ráða upp at bæn manna jarteinir ens sæla Þorláks byskups, þær er hér eru skrifaðar á þessi bók. En þar var sá maðr við staddr er svá var daufr at hann heyrði ekki nema æpt væri at honum. En er jarteinir váru upp sagðar þá heyrði hann jamn glögg sem aðrir menn, ok var hann heill orðinn síns meins.*¹⁶

The reading of the miracle-book marks a turning point in Icelandic cultural history. Invoking an Icelandic saint was allowed for the first time, and at the same time, those present witnessed the reading-aloud from a written document, narratives telling of the miraculous experiences of their contemporaries. Latin readings for liturgical purposes and remnants of two different Latin *vitae* of St. Þorlákr have been preserved. Three versions of his life were composed in the vernacular from c. 1200 until the late thirteenth century. All Latin texts concerning St. Jón are now lost, but three vernacular versions are preserved, from the beginning of the thirteenth century into the fourteenth century. Most miracles are originally stories told by the people who experienced, or at least believed that they had experienced them. The beneficiaries went to bishops or priests and told of their experiences in their own words, probably also with gestures showing or explaining how they had been miraculously helped.¹⁷ The narratives were then written down and restructured by the Church, becoming

14 Biskupa sögur II. Ed. *Egilsdóttir* (see note 7), 101–140.

15 Biskupa sögur I.1. Ed. *Halldórsson/Steingrímsson/Foote* (see note 7), cclxxiii–cclv.

16 „At that same Alþingi, Bishop Páll had the miracles, which are written in this book, read aloud, as people had requested. A man was present there, who was so deaf that he could not hear unless one screamed at him. But when the miracles were told, he heard equally well as other people and was completely cured.“ Biskupa sögur II. Ed. *Egilsdóttir* (see note 7), 135.

17 Biskupa sögur II. Ed. *Egilsdóttir* (see note 7), ciii; 263f.

important documents to confirm the saint's sanctity.¹⁸ The 'Jarteinabók' contains several examples of people going to Bishop Páll Jónsson with their stories.¹⁹ An oral narrative was not always found sufficient. The beneficiary was examined to check if there were found any signs of the illness or the accident. The 'Jarteinabók' has examples of beneficiaries who proved that a miraculous cure had taken place by showing such signs.²⁰ Miracles were rewritten even more often than the saints' biographies. When new miracles occurred, they needed to be added in writing to the miracle collections. Manuscripts show that there is a great variety in the way that miracles were organized which may indicate that the collections were continuous works-in-progress.

The life of St. Þorlákr, 'Þorláks saga' is the product of a literary, learned culture. The hagiographer is familiar with translated lives of confessor bishops and uses their topoi and motifs. The bible is quoted extensively in order to emphasize the bishop's piety and sanctity. The quotations point out the highlights in Þorlákr's life and his personality. The first reference explains the importance of a worthy name, when the bishop's name is invoked. His personality and pious behavior is explained according to the Scriptures. Special emphasis is laid on his even temper, modesty and ability to reconcile disputes. The description of Þorlákr's virtues, his vigils, praying and fasting, and his daily reading, writing and teaching are illustrated with biblical quotations. Negative characteristics, such as speech problems, are justified by biblical references. The bishop's strictness is justified in the same way and counterbalanced by describing his kindness which also has biblical analogues. Chapters containing several references seem to be of a special importance to the hagiographer, such as descriptions of Þorlákr's priesthood and monastic life. Every aspect of his daily life is shown to have biblical analogues. The deathbed scene does not contain direct quotations but it reflects the crucifixion narratives in the Gospels. Interestingly, there is only one biblical quotations in the miracle section, the explanation possibly being that there the emphasis shifts from the saint to the common people, the saint's beneficiaries.

The virtuous Þorlákr is shown as a model Christian and his portrait is drawn according to the Apostle Paul's descriptions of episcopal virtues in his letter to Titus (Tit 1,7–9), from which the hagiographer quotes extensively. The text also shows respect for books, reading and writing and emphasizes the bishop's part in educating his flock: *Þorlákr byskup sá opt á helgar bækr ok las yfir helgar ritningar, af því at hann gleymði eigi því er Jón postoli mælir í sinni bók: Sæll er sá er les ok heyrir orð þessar bækr ok varðveitir þá hluti er á henni eru ritaðir. [Apk 1,3] Hann kenndi opt klerkum, bæði bækr at lesa ok annat nám, þat er þeim var nytsamligt. Sá hann hve mikil nauðsyn á var gott at kenna, sem Davíð segir í psaltara: Komi þér, synir, ok hlýðið mér, en ek*

18 Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. London 1995, 100–112.

19 Biskupa sögur II. Ed. *Egilsdóttir* (see note 7), 104; 108; 110; 112; 127.

20 Biskupa sögur II. Ed. *Egilsdóttir* (see note 7), 122; 134.

*man kenna yör hversu Guð skal óttask. [Ps 34,11] Jafnan var hann at riti ok ritaði ávallt helgar bækir eptir dæmum Páls postola er hann sagði í sínum pistula: Eigi ritum vér yður aðra hluti en þá er yður er mest þörf at lesa ok at vita. [II Kor 1,13]*²¹

Oral culture obviously depended on memory and valued it highly. However, as Mary Carruthers has convincingly argued, the art of memory was not devalued in literary societies.²² Writing and literary culture did not replace memory, it supported it. In the preface to the early thirteenth century chronicle 'Hungrvaka', its author writes that his aim is to put in writing what he remembers of what wise men have told him about the history of Christianity and the bishops of Iceland, so that it will not fall into oblivion.²³

One of the most influential treatises on memory was 'Ad herennium' which originated in 86–82 B. C. According to 'Ad herennium', two types of memory exist: *una naturalis*, *altera artificialis*, a natural memory and an artificial one, which is memory strengthened or confirmed by training. We may assume that the art of memory was taught in Icelandic schools to students who were also familiar with and were trained in traditional oral culture. Early manuscripts can be an indication of what material was studied and how.

The manuscript AM 677 4to is one of the oldest manuscripts preserved in Iceland, dated to around 1200.²⁴ It contains a fragment of a list of 12 vices, a translation of passages from *Prosperi Aquitani liber sententiarum excerptarum e scriptis Augustini*, and *Sancti Prosperi Aquitani ex Sententiis Sancti Augustini Epigrammatum liber unus*, and besides, homilies and the 'Dialogues of St. Gregory'. The epigrams were widely used as educational texts in medieval schools. They were attributed to Prosper Aquitanus (c. 390–c. 490) and contain short passages from the works of St. Augustine.²⁵ Fragments

21 "Bishop Þorlákr often studied sacred books and read the Scriptures because he did not forget what the Apostle John says in his book: Blessed is he that reads and hears words of this book and keeps those things written there in his mind. He often taught clerics, both to read books, and other studies useful to them. He saw how necessary it was to teach good things, as David says in the Psalter: come you children and obey me and I shall teach you the fear of the Lord. He was constantly writing and always wrote sacred books, following the Apostle Paul's example: For we write none other things unto you, than those which you mostly need to read or to know." Biskupa sögur II. Ed. Egilsdóttir (see note 7), 70.

22 Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge 1990, 10–11.

23 Biskupa sögur II. Ed. Egilsdóttir (see note 7), 3.

24 Katalog over den Arnemagnæanske håndskriftsamling. Kaupmannahöfn 1892. The text is edited in: Leifar forna kristinna fræða islenzkra: Codex Arna-Magnæanus 677 4to, auk annara enna elztu brota af islenzkum guðfræðiritum. Ed. Þorvaldur Bjarnarson. Kaupmannahöfn 1878, 2–18.

25 The contents of this manuscript is minutely described by Konráð Gíslason, *Um frumparta islenzkrar tungu í fornöld*. Kaupmannahöfn 1846, xcv–xcviii. Before Konráð, Árni Magnússon had commented on the manuscript: *Aptan af opere theologico-morale, um tolf palla ósóma. Liber S. Augustini, qui dicitur Prosper. Est, nisi fallor, Prosperi Aquitanici liber Sententiarum ex S. Augustini operibus. Desunt nonnulla in calce [opus theologico-morale]*. (AM 485 a 4to). Árni Magnússon also listed all twelve vices on paper sheets attached to AM 677 4to, as an indication of what might be missing from the manuscript. See Leifar. Ed. Bjarnarson (see note 24), ii–iii.

of the last two paragraphs from the *tólf palla ósómar* (“the twelve steps of vices”) have been preserved in the manuscript. Several passages in ‘Þorláks saga’ correspond to the Prosper-Aquitani-segments.²⁶

The fundamental principle in trained, educated memory is to divide the material to be remembered into segments short enough to be recalled in single units and to key these into an easily reconstructable order. The numbering of the vices and the segmentary nature of the text indicates that it could have been a handbook written for mnemonic purposes. Where modern handbooks are alphabetically arranged, other kinds of visual arrangements were used in premodern times: an imaginary model of Noah’s Ark, a many-storeyed house with the same number of rooms of each level or steps of a staircase. The steps in the above-mentioned text could have served as a memory aid, to assist the reader in remembering the vices to be avoided. Once knowledge had been acquired, it could be rearranged and reused in a new context. Mary Carruthers has pointed out that medieval writers regarded memory and re-collection as an active, creative process. Re-collection was essentially a task of composition, literally bringing together material found in various places where they are stored to be reassembled in a new place. Furthermore, the work of reciting by heart texts from the poets or from the Bible, was a kind of grammatical *memoria*, the painstaking, concentrated memorization that was needed to adequately furnish an educated, creative mind and provide it with a rich inventory in order to invent new compositions.²⁷

Various imagery and metaphors were drawn from the mnemonic technique, with its ingenious visual and pictorial methods. The image of the memorial storehouse, in various forms, is frequent in pre-modern mnemonic practice. The storehouse, containers or boxes of different sizes where things are neatly kept in order, appears in several forms, such as *thesaurus*, *cella*, *cellula*, *arca* or *scrinium*. Bees and beehives are also frequent images. The bees collect honey and store it in the compartments of the beehives. Books, knowledge and memory were also compared to meadows and flowers. Flowers were picked and collected, the corn, the food which the meadows produced, was digested. To keep something in the heart was understood throughout the Middle Ages to be a synonym for keeping in memory. Medical literature shows that although the physiology of consciousness was known to occur entirely in the brain, the metaphoric use of the heart for memory was frequently used and “writing in the heart” is also a common biblical metaphor.²⁸

The oldest versions of both ‘Þorláks saga’ and ‘Jóns saga’ were written around 1200, in the earliest period of medieval Icelandic textual culture. At that time, texts were mainly written down for religious and practical reasons. In 1953, the British scholar

26 See Appendix I.

27 Mary Carruthers/Jan M. Ziolkowski (eds.), *The Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*. Philadelphia 2002, Introduction, 1; 5f.

28 Carruthers, *Book* (see note 22), 34–45; Margrethe Hubrath, *Schreiben und Erinnern. Zur “memoria” im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborns*. Paderborn 1996, 25f.

Gabriel Turville-Petre, one of the first scholars to recognize the value of translated saints' lives, maintained that religious writing had taught Icelanders how to write secular sagas, teaching them not "what to say but how to say it."²⁹ We may add to these much quoted words that when Icelanders began to write hagiography, the translated works also told them what to say. The first Icelandic saints' lives show that the hagiographers knew how to do their job. They were both familiar with and copied the structure and ideology of hagiography. 'Þorláks saga' bears witness to the hagiographer's knowledge of confessor vitae, biblical and other religious texts, which he could have had access to in written form, but also kept in his memory from previous studies.

In a world of few books, one's knowledge had to be memorized for one could never depend on having continuing access to specific material.³⁰ The text could have been composed in accordance with the methods described above, by studying, memorizing and re-using standard texts. Jóns saga was composed from oral and written sources. Some of the written sources have been accessible to the writers of the different versions, others possibly cited from memory. We may assume that the knowledge of the illiterate informants cited by the hagiographer was a local tradition they treasured and retold to the younger generations. 'Jóns saga', especially the L version, indicates that the hagiographer, possibly Bergr Sökkason, knew and used imagery and metaphors which were drawn from mnemonic technique, with its ingenious visual and pictorial methods. The chapters which describe education and teaching are given special emphasis using mnemonic metaphors, with frequent references to the heart, bees and beehives, flowers and meadows.³¹

Although the first text written in veneration of the saints Þorlákr and Jón were in Latin, they were immediately translated into the vernacular, and thus distributed and re-written. They are examples of the dialogue between Icelandic and European education, oral storytelling and imported, translated texts, which shaped the beginning of medieval Icelandic textual culture.

29 Gabriel Turville-Petre, *Origins of Icelandic Literature*. Oxford 1953, 142–143.

30 Carruthers, *Book* (see note 22), 8; Hubrath, *Schreiben* (see note 28), 25–30.

31 See Appendix II. See also Ásdís Egilsdóttir, *From Orality to Literacy. Remembering the Past and the Present in Jóns saga helga*, in: Else Mundal (ed.), *Reykholt som makt og lærdomssenter i den islandske og nordiske kontekst*. Reykholt 2006, 215–228.

Appendix I:

A comparison of texts from AM 677 4to and 'Þorláks saga'

AM 677 4to:

En þat at mæla vel ok lifa illa þá er þat ekki annat en at fyrðæma sjálfan sik með sinni røddu. En þó sé verra bæði ok illa at gera. (Leifar. Ed. Bjarnarson [see note 24], 3. 3 Prosp. VI. 'De vera Dei laudatione')

Þorláks saga A:

Er Isidorus byskup mælir, spakr ok heilagr, at bæði er nytsamligt at nema mart ok lifa réttlíga, en efi eigi má bæði senn verða, þá er enn dýrligra at lifa vel. (Biskupa sögur II. Ed. Egilsdóttir [see note 7], 50)

AM 677 4to:

Rangt er at vanda of hvergi óhægindi er guð leggr á hendr mǫnnum en hitt er rétt at ganga léttliga undir þat allt ok at heldr at sá skrifar þat allt fyri synðir órar eða til dýrða oss ef betr mætti er umb oss skal dæma harðan dóm ef vér rom ranglátir, en miskunnar dóm ef vér rom réttlátir. (Leifar. Ed. Bjarnarson [see note 24], 9 Prosp. XXXV. 'De toleranda varietate mundana')

Þorláks saga A:

Sýndi þetta inn sæli Þorlákr byskup öllum þeim er iðrask vildu sinna andmarka, ok ef þeir vildu hans ráðum fylgja varð hann þeim feginn ok líknaði þeim linliga með léttbærum skriptum, eptir því sem sagði spámaðr Guðs, at á hverju dægri, er maðr vildi til Guðs snúask, at hann myndi þá lifa góðu lífi, en deyja eigi illum dauða. (Biskupa sögur II. Ed. Egilsdóttir [see note 7], 72)

AM 685 c 4to:

Sætta þá er sundrþykkir eru. (Leifar. Ed. Bjarnarson [see note 24], 17, Prosp. Epigr. LXXIX. 'De vera bonitate').

Þorláks saga A:

Þorlákr byskup samþykkði þá ok sætti er áðr vǫru reiðir ok sundrþykkir. (Biskupa sögur II. Ed. Egilsdóttir [see note 7], 70)

Appendix II:

‘Jóns saga’ (version L) and mnemonic metaphors

(Quotations from: Jóns saga Hólabyskups ens helga. Ed. *Peter Foote*. [Editiones Arnæmagnæanæ, vol. A:14.] Copenhagen 2003)

Sem herra Ísleifr byskup undirstóð hversu vel Jón föstri hans færði sér til nytsemðar þá góða hluti sem hann kenndi honum ok hversu vel þat sáðkorn fagrliga plantaðiz í hjartans akri sem hann hafði nógliga í sáð meðr sínum ágætum kenningum ok fagrligum dæmum. (Jóns saga, 60–61)

Af því bjóð, herra konungr, at mér sé nökkur harpa færð at ek prófi í yðru augliti hvárt nökkur partr þessa himneska hörpuslags hefir í mínu hjarta eptir dvalst. (Jóns saga, 62)

(...) ok því réðusk margra góðra manna börn undir hönd þessum tveim meistarum, sumir at nema latínu en aðrir söng eða hvárutveggja, kostgæfandi hverr eptir sínu næmi at fylla vanðlaupa síns hjarta af þeim molum viskubrauðs er þeirra kennifeðr brutu þeim til andligrar fæðu, af hverjum <vér> sáum blómberanligan akr guðligrar miskunnar meðr fögrum ilmi víða upp runninn. (Jóns saga, 86)

Saddi hann þeira hug ok hjörtu gnógliga meðr andligri fæðslu guðligra orða. (Jóns saga, 82–83)

Margir siðferðugir menn réðusk til staðarins, gefandi með sér svá mikið góss at staðrinn var vel haldinn af. En sumir, bæði karlar ok konur, fæddu sik þagat til þess at hlýða hjálpsamligum kenningum herra byskups ok heilagri tíðagjörð, smíðandi sér herbergi umhverfis kirkjugarðinn. (Jóns saga, 86)

Hér mátti sjá um öll hús biskupsstólsins mikla iðn ok athöfn: sumir lásu heilagar ritningar, sumir rituðu, sumir námu, sumir kenndu. Engi var öfund þeira í millum eða sundrþykki, engi ágangr eða þrætni. Hverr vildi annan sér meira háttar; hlýðni hélt þar hverr vit annan, ok þegar signum var til tíða gört, skunduðu allir þegar ór sínum smákofum til kirkjunnar, sætlegan seim sem þrífir býflygi til býstokks heilagrar kirkju meðr sér berandi, hvert þeir höfðu saman borit ór lystuligum vinkjallara heilagra ritninga. (Jóns saga, 87)

Valdi hann þar til smíð þann er hagrastr var í þann tíma á Íslandi er Þóroddr hét ok var Gamlason. Þat er sagt frá þessum manni at hann var svá næmr, þá er hann var í smíðinni, þá heyrði hann til er prestlingum var kennd íþrótt sú er grammatica heitir, en svá loddí honum þat vel í eyrum at hann gerðisk inn mesti íþróttarmaðr í þess konar námi. (Jóns saga, 204)

Sektion C

**Transfer- und Vergleichsforschung:
Auf der Suche nach den Ursachen
für Ausgleich und Entzweiung im
mittelalterlichen Europa**

Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich.

Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden

I. Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich (Almut Höfert)

Transkulturelle Vergleiche in der Vormoderne sind insgesamt ein noch wenig praktiziertes Forschungsgebiet – ein Tatbestand, der letztlich auf das 19. Jahrhundert zurückgeht, als der akademische Disziplinenkanon die Erforschung der (west-)europäischen vormodernen Geschichte der sogenannten ‚Allgemeinen Geschichtswissenschaft‘ zuwies, während die nahöstliche Geschichte innerhalb der Islamwissenschaften betrieben wurde. Die interdisziplinären Ausrichtungen verschiedener Forschungsprojekte wirken dieser starren Trennung gerade in letzter Zeit entgegen. Gleichwohl ist das historiographische Erbe, das sich aus dieser grundsätzlichen, institutionell abgestützten Spaltung zwischen europäischer und nahöstlicher Geschichte ergeben hat, immer noch sehr wirkmächtig. Europa und der Islam gelten allgemein seit dem 18./19. Jahrhundert als zwei unterschiedliche ‚Kulturen‘ (oder ‚Zivilisationen‘ – beide Begriffe werden in dieser Bedeutung inzwischen synonym gebraucht).¹ Dieser Tatbestand stellt auch einem Vergleich der vormodernen Monarchien in Europa und dem Nahen Osten grundlegende konzeptionelle Hindernisse in den Weg – Hindernisse, die bei ‚innereuropäischen‘ Vergleichen nicht auftreten. Daher bezieht sich die Definition des ‚transkulturellen‘ Vergleiches, wie sie hier zugrunde gelegt wird, auf diese spezifische Konstellation: Ein ‚transkultureller‘ Vergleich wird hier als ein Vergleich verstanden, der über die historiographisch gesetzten Zivilisationsgrenzen hinausgeht und Phänomene in zwei (oder mehr) räumlichen Einheiten vergleicht, die von der Forschung zwei (oder mehr) unterschiedlichen Zivilisationen zugeordnet werden.

Beim Phänomen der Monarchie lässt sich besonders gut beobachten, dass eine transkulturell vergleichende Perspektive ein besonderes Augenmerk auf historische Narrative haben muss, die gemäß ihrer jeweiligen Fächergrenzen eine Spezifität der europäisch-christlichen und nahöstlich-islamischen Geschichte postulieren, ohne dass diese letztlich durch empirische Vergleiche abgestützt wird. Als vor wenigen Jahren

1 Jörg Fisch, Art. Zivilisation, Kultur, in: GG. Bd. 7, 679–774.

einige mediävistische HistorikerInnen den ‚Arbeitskreis für transkulturelle Geschichte der Vormoderne‘ gründeten, in dem sie sich unter anderem genau an solchen empirischen transkulturellen Vergleichen über monarchische Herrschaftsformen versuchten, brachten alle die Erfahrung des Exotenstatus mit:² Vorträge, die von einer Vergleichbarkeit zwischen islamisch-arabischem Kalifat und Sultanat einerseits und christlich-europäischem Kaiser- und Königtum andererseits ausgehen, stoßen üblicherweise zunächst sowohl in der Geschichts- als auch in der Islamwissenschaft auf Skepsis. Der Einwand, beides lasse sich nicht miteinander vergleichen, kommt in der anschließenden Diskussion mit hoher Wahrscheinlichkeit auf. Angesichts dieses wiederholten Einwandes stellt sich die Frage, ob er begründet oder lediglich als ein Symptom der Forschungstradition, die europäische und nahöstliche Geschichte getrennt behandelt, zu werten ist. Zudem sind Vergleiche bekanntlich stets ein schwieriges Wagnis, weil sie die Kenntnis von zwei oder noch mehr Fallstudien erfordern und mit methodischen Fragen konfrontiert sind, die von nicht explizit vergleichenden Einzelstudien leichter beiseite gelassen werden können. Ein transkultureller Vergleich zwischen Europa und dem Nahen Osten ist darüber hinaus mit zwei getrennten historiographischen Feldern und mit der erforderlichen Sprachkenntnis (Arabisch, Hebräisch, Syrisch etc.) sicher mit besonders hohen Anforderungen konfrontiert, so dass derartige komparative Studien auf eine höhere Fehlertoleranz und mehr Korrekturen oder grundlegende Revisionen durch weitere Forschungen bauen müssen, als es bei Einzelstudien in bereits etablierten Feldern der Fall ist.

Auf der anderen Seite stehen jedoch Forschungen zur Nahost-Geschichte, die bisher zu wenig Eingang in das historische Allgemeinwissen gefunden haben und die unsere Forschungsprämissen bezüglich der Vergleichbarkeit abstützen. Diese Forschungen widerlegen zwei weit verbreitete Thesen, die häufig als Argument für zwei gänzlich unterschiedliche Entwicklungen in der europäischen und nahöstlichen Geschichte vorgetragen werden. Diese beiden Thesen stellen sowohl gemeinsame Bezugspunkte der frühmittelalterlichen nahöstlichen und europäischen sakralen Monarchien in spätantiken Strukturen als auch parallele Weiterentwicklungen und strukturelle Ähnlichkeiten in Abrede:

1. Mit dem Propheten Muhammad und der von ihm begründeten *umma* sei im 7. Jahrhundert ein grundlegender Bruch in den damaligen gesellschaftlichen und religiösen Strukturen erfolgt; seit dieser Zeit bestehe der Islam als „distinktive und abgeschlossene kulturelle Einheit.“³

2. Kalifat und Sultanat seien nicht als muslimische Variationen monotheistischer monarchischer Herrschaftsformen anzusehen. Der Islam habe vielmehr ein spezifisches Gottesreich gebildet, in dem die *‘ulamā’* gemäß der Maxime, dass Herrschaft

2 Dieser Arbeitskreis wurde von Wolfram Drews, Almut Höfert, Jenny Rahel Oesterle und Dorothea Weltecke gegründet.

3 Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh 2001, 1.

(*ḥukm*) und Königtum allein Gottes Privileg seien, die *šarīʿa* (Scharia), die die Richtlinien für individuelles und kollektives Handeln gebildet habe, in einer Art Nomokratie verwalteten.

(1) Der Europahistoriker Anthony Black stellt in seiner Studie über ‚The History of Islamic Political Thought‘ die Diskontinuität zwischen Vorislam und Islam im einschlägigen Kapitel ganz ins Zentrum: nach ihm habe Muhammad eine „spirituelle Bruderschaft sowie ein allumfassendes Gesetz und eine universelle politische Kontrolle, die, wenn nötig, mit militärischer Macht erlangt werden solle“, gepredigt.⁴ Auch die in Princeton lehrende Orientalistin Patricia Crone folgt dem Modell, wonach mit dem Islam gewissermaßen *ex nihilo* ein grundlegend neues Gesellschaftsmuster geschaffen worden sei.⁵

Nun können ‚allgemeine‘ HistorikerInnen bei der Beurteilung solcher Aussagen durchaus auch auf ihre eigene Erfahrung vertrauen – wenn sie bereit sind, von der häufig implizit gemachten Prämisse eines ‚homo islamicus‘ und einer ‚Eigentümlichkeit‘ der islamischen Geschichte nach eigenen Gesetzen abzurücken: Eine echte Stunde Null kommt in der Geschichte höchst selten – wenn überhaupt – vor. Derartige Annahmen sind vielmehr üblicherweise zentrale Topoi in kollektiven Legitimationsnarrativen. In diesem Fall war der postulierte, alle Gesellschaftsbereiche umwälzende Bruch ebenfalls nichts anderes als ein späteres Deutungsmuster der mittelalterlichen Muslime, als die Prophetenvita und -aussprüche kanonisiert wurden.⁶ Es ist nicht verwunderlich, dass die muslimische Sakralgeschichte das Offenbarungswunder und die Begründung der *umma* durch den Propheten als ebenso einschneidendes, auf einen Schlag alles veränderndes Ereignis darstellte, wie es in der christlichen Heilsgeschichte mit der Begründung des Neuen Bundes durch Jesus Christus der Fall war. Derartige religiöse Deutungsmuster der Zeitgenossen sollten jedoch grundsätzlich in einer heutigen historischen Analyse als solche gekennzeichnet und nicht unkritisch übernommen werden.

Jonathan Berkey folgt diesbezüglich konsequent der geschichtswissenschaftlich etablierten Vorgehensweise und hat damit nach langjähriger Arbeit den meiner Meinung nach derzeit besten Gesamtüberblick über die islamisch-nahöstliche Geschichte vor 1800 vorgelegt.⁷ Berkey weist darauf hin, dass der Fruchtbare Halbmond als

4 Black, History (wie Anm. 3), 10 (Hervorhebungen im Original).

5 Patricia Crone, *God's Rule. Government and Islam*. New York 2004.

6 Für diese konkrete Kritik an Black siehe die Rezension von Neal Robinson, in: *English Historical Review* 119, 2004, 158f.; grundlegende Kritik an Black kommt auch von Charles E. Butterworth, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 13, 2002, 492f.; milder in der Kritik ist hingegen Hannes Möhring, in: *HZ* 281, 2003; für eine sehr ausführliche und scharfe Grundsatzkritik sowohl an Black als auch an Crone siehe Aziz al-Azmeh, *Islamic Political Thought: Current Historiography and the Frame of History*, in: Ders. (Hrsg.), *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*. Budapest 2007, 185–266.

7 Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge 2003.

zentrale Verbindungsregion bereits seit einem Jahrtausend vor den arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert traditionellerweise von Reichen dominiert worden sei, die wie das Sasanidenreich und das Römische (und dann das islamische) Reich ihren Ausgangspunkt nicht in der Region selbst hatten. Anstatt eine strikte Trennung zwischen Islam, Juden- und Christentum zu postulieren, müsse vielmehr von einer „kreativen Interaktion“ zwischen den nahöstlichen Religionen dieser Zeit ausgegangen werden, die von distinktiven Genealogien und Alteritätsdiskursen verdeckt wurde.⁸ Mit dem muslimischen Kalifenreich sei zudem die spätantike Verbindung zwischen monotheistischer Religion und universal angelegten Reichsstrukturen fortgesetzt worden. Daher habe der Islam „weniger eine Unterbrechung als vielmehr eine Fortsetzung einiger der zentralen kulturellen und religiösen Entwicklungen der Spätantike mit sich“ gebracht.⁹

(2) Dementsprechend gibt es keinen Grund, das Reich der Umayyaden- und Abbasidenkalifen nicht in der Tradition spätantiker monarchischer Herrschaftsformen zu sehen. Aziz al-Azmeh legte 1997 eine grundlegende Studie vor, in der er die in der arabischen und internationalen Forschung weit verbreitete ‚Überislamisierung‘ der nah-östlich-islamischen Geschichte kritisierte, durch die das Kalifat als eigentümliche Erscheinungsform in einer Spezifität der islamischen Geschichte eingezäumt und nicht als sakrale Monarchie gewertet wird. Al-Azmeh zeigte hingegen, wie die Umayyaden- und die frühen Abbasidenkalifen die spätantiken Formen sakralen Königtums übernahmen, und dass über mehrere Jahrhunderte hinweg eine spezifisch muslimische Variante monotheistischen sakralen Königtums entwickelt wurde: Zur gleichen Zeit, als die Hadithsammlungen kanonisiert wurden und sich die sunnitischen Rechtsschulen zu formieren begannen, schrieben die *‘ulamā’* ab dem 9./10. Jahrhundert politische Weisheiten über das Königtum, die vormals als persisch oder griechisch bezeichnet wurden, zu muslimischen Exempla um und schufen damit eine distinktive muslimische Genealogie des Kalifats.¹⁰ Da das Kalifat in dieser Zeit jedoch bereits im Niedergang begriffen war, stellten sich die *‘ulamā’* nun als die eigentlichen Nachfolger des Propheten dar, die als exklusive Verwalter der *šarī‘a* die alleinige authentische islamische Autorität seien, deren Anweisungen der Souverän zu folgen habe.¹¹ Patricia Crone folgert aus diesen Quellen, die das Königtum (*mulk*) als nicht islamisch darstellten, dass

8 Berkey, Formation (wie Anm. 7), 65.

9 Berkey, Formation (wie Anm. 7), 60. Siehe dazu auch Peter Brown, The World of Late Antiquity, AD 150–750. New York 1976; Garth Fowden, From Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity. Princeton 1993. Carl Heinrich Becker, der als der Begründer der deutschen Islamwissenschaft gilt, hatte bereits 1910 die Auffassung vertreten, dass der Islam das Erbe des Hellenismus angetreten habe: Carl Heinrich Becker, Der Islam als Problem, in: Der Islam 1, 1910, 1–21, ND in: Ders., Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Islamstudien, Bd. 1. Leipzig 1924, 1–23.

10 Aziz al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics. London/New York 1997; Ders., Monotheistic Kingship, in: Aziz al-Azmeh/János M. Bak (Hrsg.), Monotheistic Kingship. The Medieval Variants. Budapest 2004, 9–29.

11 Al-Azmeh, Muslim Kingship (wie Anm. 10), 83–114.

die Sultane als eigentliche Machtinhaber keinerlei „legalen Status“ gehabt hätten und allgemein als „nicht wirklich islamisch“ galten. Damit zählt Crone die Sultane, die nach dem Machtverfall der Abbasiden im 9./10. Jahrhundert in muslimischen Ländern herrschten, nicht zur „muslimischen Gesellschaft“ – eine Schlussfolgerung, wonach das Sultanat nicht als muslimische sakrale Herrschaftsform zu bewerten wäre.¹² Diese Vorgehensweise ist jedoch nicht korrekt – ebenso wenig wie es eine Darstellung über das Königtum der Salier wäre, die allein die Schriften der päpstlichen Partei aus dem Investiturstreit als relevante Quellen über eine allgemein anerkannte Auffassung von *regnum* und *sacerdotium* heranzöge.¹³

Ebenso wie beim Motiv einer Stunde Null können auch hier EuropahistorikerInnen ohne nähere Kenntnis der nahöstlichen Geschichte Zweifel an Crones Quellenauswahl und -bewertung anmelden. Denn nach neuerem kulturhistorischen Verständnis werden vormoderne Herrschaftsformen nicht nur anhand von Rechtstexten betrachtet, sondern auch andere Quellen wie Herrscherpanegyrik und -architektur sowie Berichte über das Hofzeremoniell in die Analyse mit einbezogen. In diesen Quellen wurde in der Tat die Legitimität der Herrscher proklamiert, die in prachtvollen Prozessionen zum Freitagsgebet in die von ihnen gebauten Moscheen zogen, in denen der Name des Sultans von den Kanzeln erschallte und deren Inschriften die Frömmigkeit und Gerechtigkeit ihrer Erbauer verkündeten. Herrschernamen der Mamlukensultane wie *Al-Malik al-Manṣūr* („der König, dem Gott Sieg verliehen hat“) oder *Al-Malik al-Muʿayyad* („der König, dem Gott hilft“) zeugen ebenso von der göttlichen Erwählung der Sultane wie ihre entsprechende Verherrlichung in der Hofliteratur oder ihre Profilierung als Heilige Krieger im *ḡihād* (Dschihad).¹⁴ Es gibt keinen Grund, diese Herrschaftsinszenierungen weniger ernst zu nehmen als entsprechende Phänomene in der europäischen Geschichte, wonach die Könige eine besondere Beziehung zu Gott beanspruchten. Dass die religiöse Elite diesen Anspruch nicht unangefochten stehen ließ, sondern (mit einigem Erfolg) ein Vermittlungsmonopol zwischen Gott und irdischer Welt zu etablieren versuchte, ist ebenfalls ein fast zeitgleiches paralleles Phänomen in Christentum und Islam.¹⁵

12 Crone, *God's Rule* (wie Anm. 5), 146, 397.

13 Generell wird Crone in den Buchbesprechungen bei einer allgemeinen Anerkennung ihrer detaillierten Kenntnisse eine einseitige Auswahl und Lesung der literarischen Quellen vorgehalten. Siehe die Besprechungen von *Ira M. Lapidus*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 37, 2006, 168f., von *Andrew C. S. Peacock*, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 17, 2007, 72–74 und von *Jamsheed K. Choksy*, in: *American Historical Review* 110, 2007, 1125f.; *Aziz al-Azmeh*, *Islamic Political Thought* (wie Anm. 6).

14 *Peter M. Holt*, *The Position and Power of the Mamlūk Sultan*, in: *Bulletin of the Society for African Studies* 38, 1975, 237–249; *Ders.*, *Literary Offerings. A Genre of Courtly Literature*, in: *Thomas Philipp/Ulrich Haarmann* (Hrsg.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge 1998, 3–16.

15 Auch für Byzanz trifft das zu, siehe *Gilbert Dragon*, *Empereur et prêtre. Études sur le césaropapisme byzantin*. Paris 1996.

Natürlich gibt es auch grundlegende Unterschiede zwischen lateinischem und arabischem Königtum – und vermutlich mehr, als zwischen den einzelnen Dynastien der christlichen und islamischen Ökumene zu finden sind. Dennoch lassen sich zwischen islamischen und christlichen monarchischen Herrschaftsformen mehr Ähnlichkeiten ausmachen, als üblicherweise zugestanden wird. Der transkulturelle Vergleich sakraler monarchischer Herrschaftsformen in Christentum und Islam ist daher ein lohnendes Forschungsgebiet, das wichtige Impulse für die europäische und nah-östliche Geschichte verspricht – auch wenn im Einzelnen sicher noch viele Fragen geklärt werden müssen.

II. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen im christlichen und islamischen Mittelalter (Wolfram Drews)

Die Thematik des sakralen Herrschertums wird im Folgenden anhand eines Beispiels aus der historischen Komparatistik verdeutlicht.¹⁶ Dabei stehen Strategien im Mittelpunkt, mit deren Hilfe politische Legitimität erzeugt werden sollte. Wie sich zeigt, waren hierfür in der Vormoderne religiöse Argumentationsmuster von entscheidender Bedeutung, da diese in herausgehobener Weise vor den Augen der Zeitgenossen die Rechtmäßigkeit der Machtausübung, gerade auch von Usurpatoren, zu begründen vermochten. Das Konstrukt des sakralen Herrschertums verweist also auf den Begründungszusammenhang, mit dessen Hilfe der Machtanspruch des Herrschers gegenüber den Adressaten der Legitimitätsbehauptung plausibilisiert werden sollte.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist ein historischer Zufall: Mitte des 8. Jahrhunderts, in den Jahren 749 und 751, wechselte sowohl im islamischen Kalifat als auch im Frankenreich die Herrscherdynastie: Umayyaden und Merowinger wurden annähernd zeitgleich durch Abbasiden und Karolinger ersetzt.¹⁷ Die auf den ersten Blick kuriose Koinzidenz lässt nicht nur nach phänomenologischen Parallelen fragen, sondern sie gibt darüber hinaus Anlass zu weiterführenden Fragestellungen, die an einer historischen Kontextualisierung des jeweiligen Dynastiewechsels anknüpfen. In erster Linie soll im

16 Zur Problematik des sakralen Herrschertums und Versuchen zu seiner Definition vgl. umfassend *Franz-Reiner Erkens*, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006; *Ders.*, *Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*. (RGA Ergänzungsbd. 49.) Berlin/New York 2005, 1–8; *Ders.*, *Art. Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente*, in: RGA, Bd. 26. Berlin ²2004, 219–234; *Ders.*, *Ergebnisse*, in: ebd. 304f.; *Ders.*, *Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 7–32; *Ders.*, *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, in: ZSRG.K 89, 2003, 1–55.

17 Die folgenden Ausführungen geben einen gerafften Überblick über einige Thesen meiner Kölner Habilitationsschrift, die 2009 in der Reihe ‚Europa im Mittelalter‘ des Akademie Verlags zu Berlin unter dem Titel ‚Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich‘ erschienen ist.

Folgenden untersucht werden, woher die Usurpatoren ihr ‚Charisma‘ oder ihr ‚symbolisches Kapital‘ bezogen, mit dessen Hilfe sie sich bei Anhängern und Untertanen Geltung verschaffen wollten und konnten.¹⁸ Nach einem einführenden, theoretisch-methodischen Teil wende ich mich im Folgenden in einem zweiten Schritt dem Handeln politischer Akteure im Kontext der Usurpationen zu, bevor ich abschließend einige Schlussfolgerungen im Hinblick auf eine Kulturgeschichte des Politischen formuliere.

Indem hier zwei annähernd ‚zeitgleiche‘ Ereignisse verglichen werden, wird das Ziel ins Auge gefasst, eine ‚gemeinsame‘ Geschichte zu schreiben, die nicht individualisierend vorgeht, sondern die Grenzen vermeintlich ontischer Zivilisationen überschreitet. Dem möglichen Einwand, hier würde prinzipiell Unvergleichbares miteinander verglichen, ist entgegenzuhalten, dass es bei der Kontextualisierung annähernd zeitgleicher Phänomene eben gerade darum geht, historische Zeitgenossen in den Blick zunehmen, unabhängig davon, ob es sich um eine beziehungsgeschichtliche oder eine vergleichende Studie handelt. Die Untersuchung der Zeitgenossenschaft aber ist, gerade auch im Gefolge des sogenannten ‚reflexive turn‘, stärker ins Zentrum der Forschung gerückt, die sich darum bemüht, das Bewusstsein für kulturelle Differenzen zu schärfen,¹⁹ ohne dabei eine Vorstellung gesellschaftlicher oder kultureller ‚Entwicklung‘ zu implizieren.²⁰

Schon Leopold von Ranke betonte wiederholt das Moment der Parallelität bzw. bedeutungsvollen „Gleichzeitigkeit“, gerade auch im Hinblick auf das geschichtliche „Handeln“ von Germanen und Arabern im Mittelalter.²¹ Anders als Ranke, der einen

-
- 18 Zum von Max Weber im Anschluss an das Neue Testament geprägten Begriff ‚Charisma‘ Clifford Geertz, *Centers, Kings, and Charisma. Reflections on the Symbolics of Power*, in: Joseph Ben-David/Terry Nicholas Clark (Hrsg.), *Culture and its Creators*. FS Edward Shils, London/Chicago 1977, 150–171, ND in: Ders., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York 1983, 121–146; Karl-Siegbert Rehberg, *Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur „Außeralltäglichkeit“ im Rahmen der institutionellen Analyse*, in: Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Hrsg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*. (Vita regularis, Bd. 26.) Münster 2005, 3–23; Klaus Tanner, *Die Macht des Unverfügbaren. Charisma als Gnadengabe in der Thematisierung von Institutionalisierungsprozessen im Christentum*, in: ebd., 25–44; Edward Shils, *Charisma*, in: Ders., *Selected Papers of Edward Shils*, Bd. 3: *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Chicago/London 1975, 127–134; Ders., *Charisma, Order, and Status*, in: ebd. 256–275. Zum Begriff des symbolischen Kapitals Pierre Bourdieu, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Reinhard Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten*. (Soziale Welt, Sonderbd. 2.) Göttingen 1983, 183–198; Ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M. 1970.
- 19 Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, Reinbek 2006, 170; zum Bemühen, ‚ungleichzeitige‘ Konstellationen und Wechselbeziehungen in den Blick zu nehmen, ebd., 199, 203 und 286 („Gleichzeitigkeit und Nebeneinander scheinen also die Kategorien von Entwicklung und Fortschritt hinter sich zu lassen“).
- 20 Zum durch entsprechende Fortschrittsannahmen provozierten „denial of coevalness“ (Johannes Fabian) vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (wie Anm. 19), 306.
- 21 Vgl. Ernst Schulz, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*. (VMPIG 2.) Göttingen 1958, 206; 212; 219 und 221–223: „Er hatte allerdings schon früher versucht, die Gleichartigkeit von gleichzeitigen und dabei voneinander unabhängigen Gescheh-

„Sinn“ der Geschichte im unbestimmten Glauben an ihren gottgewollten Weg zu erkennen meinte, gehe ich im Folgenden nicht von der Bedeutsamkeit des ungefähren Zusammentreffens des doppelten Dynastiewechsels aus, sondern vom Theorem des Zufalls,²² über den hinaus sich freilich der Sinn der Zusammenschau in der vergleichenden Rückführung auf die religiösen und kulturellen Voraussetzungen des politischen Handelns der Akteure ergibt. Ranke verkannte den Unterschied zwischen den unterschiedlich differenzierten Legitimationsquellen, die Karolingern und Abbasiden zur Verfügung standen; nur daher konnte er den Untergang der Umayyaden und die Erhebung Pippins gleichsam voraussetzungslos miteinander vergleichen: „In beiden wirkte die geistliche Macht auf die höchste Gewalt ein.“²³

Der doppelte Dynastiewechsel wurde dadurch zum historischen ‚Ereignis‘, dass sich in beiden Fällen historische Prozesse Bahn brachen, die einen qualitativen Wechsel auf der Ebene der Herrschaftslegitimation und der Konzeptualisierung des Herrscheramtes zur Folge hatten.²⁴ Die jeweilige Usurpation ist daher nicht nur auf der Ebene der ‚histoire événementielle‘ verortet, sondern sie ist gleichzeitig Resultat und dann ihrerseits Katalysator längerfristiger historischer Entwicklungen. In beiden

nissen im Mittelalter aufzuweisen; er nahm also weltgeschichtliche Ideen und Tendenzen an, die Orient und Okzident über die völkischen und religiösen Grenzen hinaus zugleich ergriffen.“

- 22 Vgl. *Arnd Hoffmann*, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, Bd. 184.) Frankfurt a. M. 2005; zum systemtheoretischen Zugriff, der den Zufall keinesfalls als Ursachelosigkeit auffasst, *Frank Buskotte*, Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive. (Kulturwissenschaft, Bd. 12.) Berlin 2006, 75. Das Moment des Zufälligen an jedem historischen Ereignis fasst Sahlins als „structural discontinuities“, vgl. *Marshall Sahlins*, The Return of the Event, ND in: Ders., Culture in Practice, New York 2000 (1991), 343. Zur Betonung der Bedeutung von Zufällen und historischer Kontingenz in gegenwärtigen Ansätzen der Globalgeschichte, die sich von der Teleologie weltgeschichtlicher Entwürfe abgrenzen, *Sebastian Conrad/Andreas Eckert*, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen. Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt, in: Dies./Ulrike Freitag (Hrsg.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen. (Globalgeschichte, Bd. 1.) Frankfurt a. M./New York 2007, 7–49, hier: 30.
- 23 Weltgeschichte 5, 2 und 69; zitiert nach *Schulin*, Weltgeschichtliche Erfassung (wie Anm. 21), 222 mit Anm. 200.
- 24 Zum Theorem des ‚Ereignisses‘ *Edgar Morin*, Le Retour de l’événement, in: Communications 18, 1972, 6–20; *Pierre Nora*, Le Retour de l’événement, in: Jacques Le Goff/Ders. (Hrsg.), Faire de l’histoire, Bd. 1: Nouveaux problèmes. Paris 1974, 210–228; *Sahlins*, Return (wie Anm. 22), 293–351; *Hans Robert Jauss*, Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.), Geschichte: Ereignis und Erzählung. (Poetik und Hermeneutik, Bd. 5.) München 1973, 554–560; *Reinhart Koselleck*, Darstellung, Ereignis und Struktur, in: Ders., Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers, Berlin 1990, 113–125; *Thomas Rathmann* (Hrsg.), Ereignis. Konzeptionen eines Begriffs in Geschichte, Kunst und Literatur. Köln/Weimar/Wien 2003; *Alexander Demandt*, Was ist ein historisches Ereignis?, in: Nikolaus Müller-Schöll (Hrsg.), Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien. Bielefeld 2003, 63–76.

Ereignissen bündeln sich Ergebnisse sozialen und kulturellen Wandels, die auf der Ebene einer ‚histoire des conjonctures‘ mittelfristige Umwälzungen widerspiegeln, aber auch längerfristigen Veränderungen zum Durchbruch verhelfen.²⁵ Die im Ereignis der doppelten Usurpation wie in einem Knotenpunkt zusammenlaufenden diskursiven Strategien und symbolischen Formen veranschaulichen die durch die jeweilige religiöse und kulturelle Tradition bedingten Möglichkeiten politischer Akteure, ihrem Handeln bei den Adressaten ihres Herrschaftsanspruchs Akzeptanz und Geltung zu verschaffen.²⁶

Im nun folgenden zweiten Teil werden einige Symbole und Strategien benannt, mit deren Hilfe die Usurpatoren die Berechtigung ihrer Machtübernahme gegenüber ihren Untertanen plausibel zu machen suchten. Im Fall der Karolinger ist bekannt, dass maßgebliche Vertreter der fränkischen Eliten eine Gesandtschaft nach Rom schickten, um bei Papst Zacharias nachzufragen, ob es richtig sei, dass derjenige die Königswürde inne habe, der nicht über die tatsächliche Macht verfüge. In seinem Responsum soll der Papst erklärt haben, derjenige solle König heißen, der auch die politische Macht in Händen halte. Der römische Papst erklärte den fränkischen Thron somit für vakant, was die Voraussetzung für die nachfolgende Königswahl Pippins bildete.²⁷

In einem nächsten Schritt erfand man im Frankenreich ein neues Ritual, die Königssalbung, für die es im europäischen Frühmittelalter zuvor nur im spanischen Westgotenreich Analogien gegeben hatte. Vermutlich wurde der Ritus nach alttestamentlichem Vorbild geschaffen: Dem König und seiner Familie wurde in einer Zeremonie durch Salbung die Gabe des Heiligen Geistes in besonderer Weise zugesprochen.²⁸ Nach dem Zeugnis einer singulären Quelle, der ‚Clausula de unctione Pippini‘, soll der Papst später sogar erklärt haben, die Franken sollten hinfert keinen König mehr erheben, der

25 Vgl. *Sahlins*, Return (wie Anm. 22), 341: „The event unfolds as a conjunction of different structural planes respectively marked by phenomena of a different order.“

26 Die kausale Rückführung diskursiver und symbolischer Legitimationsstrategien auf politische und religiöse Kräfteverhältnisse sowie die jeweilige Phase religiöser Traditionsbildung leistet einen Beitrag zur von Haupt als Potential historischer Komparatistik namhaft gemachten Ursachenanalyse: vgl. *Heinz-Gerhard Haupt*, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Gunilla Budde/Sebastian Conrad/Oliver Janz (Hrsg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*. FS Jürgen Kocka, Göttingen 2006, 139. Zum Verhältnis historischer ‚Ereignisse‘ zu kulturellen Ordnungen auch *Sahlins*, Return (wie Anm. 22), 293; 342.

27 *Fredegarii et aliorum Chronica*, cont. 33. Ed. *Bruno Kursch*. (MGH SS rer. Merov. 2.) 182. Vgl. zusammenfassend *Josef Semmler*, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung. Düsseldorf 2003 sowie den Sammelband *Matthias Becher/Jörg Jarnut* (Hrsg.), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*. Münster 2004.

28 *Franz-Reiner Erkens*, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, in: ZSRG.K 90, 2004, 494–509; *Hans-Hubert Anton*, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens, *Frühmittelalterliches Königtum* (wie Anm. 16), 270–330; *Bernd Schneidmüller*, Zwischen Gott und den Getreuen. Vier Skizzen zu den Fundamenten der mittelalterlichen Monarchie, in: *FMSSt* 36, 2002, 193–224.

nicht zur Familie Pippins gehöre.²⁹ Die päpstliche Unterstützung für die neue Dynastie ging jedoch noch weiter: Wiederholt kam es in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zur Etablierung von Beziehungen künstlicher Verwandtschaft zwischen Mitgliedern der fränkischen Königsfamilie und verschiedenen römischen Päpsten, indem diese die Tauf- oder Firmpatenschaft über einzelne Angehörige der Dynastie übernahmen. Wie Bernhard Jussen gezeigt hat, waren diese Bande geistlicher Verwandtschaft sehr prestigeträchtig, jedenfalls maß man ihnen eine weit stärkere Kraft zu als etwa einer Adoption.³⁰ Die Päpste avancierten so zu Mitgliedern des fränkischen Königshauses, während die Karolinger ihrerseits in die päpstliche *familia* aufstiegen.

Diesen auffällig zahlreichen Beispielen für symbolische Praktiken, mit denen das karolingisch-päpstliche Bündnis untermauert und vor den Augen der fränkischen Eliten dokumentiert wurde, ist eine weitere Beobachtung an die Seite zu stellen: Das fränkische Königtum war bereits seit der Merowingerzeit zunehmend im Sinne eines christlichen Herrschaftsverständnisses interpretiert worden. Die Karolinger setzten diese Tendenz fort, intensivierten sie jedoch um ein bedeutsames Moment: Nach ihrer Usurpation wurde im Frankenreich mit den *laudes regiae* die Praxis des liturgischen Herrscherlobes eingeführt, durch die der karolingische Herrscher innerhalb des Gottesdienstes in besonderer Weise akklamiert und aus der Masse der übrigen Gläubigen herausgehoben wurde.³¹ Auch dies ist ein Beispiel dafür, wie sich die neue Dynastie mit Hilfe der Kirche eine neue Aura, ein Charisma, erschuf, das sie über die anderen Magnatenfamilien herausheben und ihren Vorrang auch vor rivalisierenden Zweigen der eigenen Familie sicherstellen sollte. Ebenfalls auf dieser Linie liegt die Verleihung der Kaiserwürde an Karl den Großen: Indem er durch päpstliche Vermittlung in die Tradition des christianisierten römischen Kaisertums gestellt wurde, übernahm er zwar ein aus vorchristlicher Zeit stammendes Amt, das aber im Verlauf der nachkonstantinischen Spätantike von den Christen akzeptiert und adaptiert worden war. Die karolingischen Usurpatoren konnten sich also nicht nur auf das sakral legitimierte israelitische Königtum des Alten Testaments berufen, sondern ebenso auch auf Traditionen des hellenistischen und römischen König- bzw. Kaisertums.

Richtet man den Blick auf funktional äquivalente, vergleichbare Praktiken bei den Abbasiden, ist zu konstatieren, dass für sie die analoge Option einer expliziten Fortführung vor- oder gar außerislamischer Ämter und Traditionen zu Legitimations-

29 Alain J. Stoclet, La Clausula de unctione Pippini regis: Mises au point et nouvelles hypothèses, in: Francia 8, 1980, 1–42; Ders., La Clausula de unctione Pippini regis, vingt ans après, in: Revue Belge de Philologie et d'Histoire 78, 2000, 719–771.

30 Bernhard Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis. (VMPIG 98.) Göttingen 1991.

31 Ernst Kantorowicz, Laudes regiae. Berkeley/Los Angeles² 1958, 22; Yitzhak Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut, Dynastiewechsel (wie Anm. 27), 163–177; Ders., The Uses of the Bible and the Perception of Kingship in Merovingian Gaul, in: Early Medieval Europe 7, 1998, 277–289.

zwecken nicht gegeben war. Sie hatten ihre vermeintlich gottlose Vorgängerdynastie in einer Revolution gestürzt, die von einer massiven Propagandakampagne vorbereitet wurde, in deren Verlauf die Erwartung geschürt worden war, eine wahrhaft islamische Herrschaft könne nur durch die „Familie des Propheten“, die *ahl al-bayt*, verwirklicht werden.³² Die Abbasiden inszenierten ihre Herrschaft als Verwirklichung dieses revolutionären Programms, doch konnte es zwangsläufig nicht ausbleiben, dass ein großer Teil der mit ihrer Machtübernahme verbundenen Erwartungen enttäuscht wurde. Noch dazu war keineswegs unumstritten, dass nur sie die Familie des Propheten verkörperten, denn die Nachkommen des vierten Kalifen Ali behaupteten nicht ohne Grund, näher mit dem Propheten verwandt zu sein als die neue Kalifendynastie.

Um die genealogischen Grenzen der *ahl al-bayt* entbrannte ein lange andauernder Konflikt, der niemals in einen Konsens mündete.³³ Angesichts der umstrittenen Herrschaftsübernahme und der damit verbundenen prononciert religiösen Propaganda hätten es sich die Abbasiden nicht erlauben können, explizit vor- oder außerislamische Traditionen zur Legitimation ihrer Usurpation anzuführen. Sie mussten sich auf Argumente aus der eigenen, islamischen Tradition berufen, um überhaupt die Chance zu haben, sich gegenüber ihren Gegnern und Rivalen durchzusetzen. Den Aliden gelang es, ihre Ansprüche nicht nur unter Schiiten, sondern bis in weite Kreise der (proto)-sunnitischen Gesellschaft hinein aufrechtzuerhalten. Der konfliktträchtige Diskurs über die genealogischen Grenzen der „Familie des Propheten“ berührte das politisch wertvollste symbolische Kapital im frühen Islam: Im Zuge dieser Auseinandersetzungen kam es zwar zu einem partiellen semantischen Wandel, aufgrund dessen einzelne Zweige der ‚Verwandten‘ einbezogen oder ausgeschlossen wurden, doch wurde das widersprüchliche Ergebnis dieser Entwicklung niemals allgemein konsensfähig, allenfalls in einzelnen Teilgruppen der islamischen Gesellschaft, wie (Proto)-Sunniten und (Proto)-Schiiten.

Im dritten und letzten Teil meiner Ausführungen ziehe ich einige Schlussfolgerungen im Hinblick auf Konturen einer Kulturgeschichte des Politischen im frühen Mittelalter. Kein Usurpator konnte politisches oder religiöses Kapital *ex nihilo* erschaffen: Karolinger und Abbasiden mussten das zu ihrer Legitimation nötige Charisma aus bereits existierenden Quellen beziehen, wobei die Herleitung besonders dann plausibel und erfolgversprechend war, wenn der Anspruch von einer möglichst allseits akzeptierten, über

32 Tilman Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats. (Bonner Orientalistische Studien, Bd. 22.) Bonn 1972; Saleh Said Agha, The Revolution which Toppled the Umayyads. Neither Arab nor Abbasid. (Islamic History and Civilization, Bd. 50.) Leiden/Boston 2003; Muhammad A. Shaban, The Abbasid Revolution. Cambridge 1970; Moshe Sharon, Black Banners from the East, Bd. 1: The Establishment of the Abbasid State. Incubation of a Revolt. (Max Schloessinger Memorial Series. Monographs, Bd. 2.) Jerusalem 1983; Julius Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz. Berlin 1902.

33 Moshe Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 14, 1991, 115–152.

entsprechende Autorität verfügenden Instanz sanktioniert wurde, der ‚sakrale‘ Anspruch also augenfällig und plausibel hergeleitet, präsentiert und reproduziert wurde. Kirche und Papsttum verfügten über einen unermesslichen Schatz institutionalisierten Charismas, aus dem sie politische und religiöse Unterstützung für die karolingischen Usurpatoren zu generieren vermochten.³⁴ Diese im Sinne Max Webers amtscharismatische Begründung der karolingischen Usurpation war in der politischen Praxis erfolgreicher als das im Grunde erbcharismatische Konzept der Abbasiden, das ihnen aber andererseits mehrere Jahrhunderte weitgehend machtloser Fortexistenz als Dynastie ermöglichte.

Die abbasidische Traditionsbildung betonte – schon aufgrund der revolutionären Propaganda, die dem Erfolg der Usurpation voranging – stark das Moment der Abstammung, die Zugehörigkeit zur Familie des Propheten. Auch in der karolingischen und in der späteren europäischen Tradition spielte Abstammung zwar eine Rolle, aber daneben trat stets die Möglichkeit ideellen Rückbezugs bei fehlender Abstammung. Christliche Herrscher mussten sich nicht zwingend als ‚natürliche‘ Nachfolger einer religiösen Urgestalt inszenieren und ausweisen, oft genügte der typologische oder auf andere Art, etwa durch Performanz, plausibilisierte ideelle Rückbezug. Voraussetzung hierfür war die Existenz institutionalisierter, konsensfähiger Kanäle für die Kommunizierung des göttlichen Charismas und für die Plausibilisierung des sakral untermauerten Herrschaftsanspruchs. Entscheidend für den Erfolg der Karolinger war nicht die Kontinuität zum merowingischen Königtum, sondern die demonstrative Anknüpfung an das symbolische Kapital ‚kanonisierter‘ älterer Epochen.

Das von den Abbasiden veranschlagte erbcharismatische Postulat sollte begründen, warum sich die außeralltäglichen Qualitäten des Propheten in seinen ‚Verwandten‘ verstetigt hätten. Die Unmöglichkeit dieses Anspruchs resultierte daraus, dass eine außeralltägliche Situation perpetuiert werden sollte,³⁵ aber nicht durch Rekurs auf Institutionen und dort verwaltete differenzierte Gnadengaben, deren Geltung allseits akzeptiert gewesen wäre, sondern allenfalls durch die von keinem institutionellen oder theoretischen Fundament gestützte Reklamation esoterischen Herrschaftswissens.³⁶ Dieses Wissen und sein behaupteter Besitz waren jedoch keineswegs unumstritten, zumal es nicht im Symbolreservoir des Islams verankert oder repräsentierbar war. Das abbasidische Erbcharisma war ein propagandistisches Konstrukt zur Vorbereitung und Legitimierung eines politischen Umsturzes gewesen, das aber nur

34 Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1980, 680: „Ist die Legitimität des Herrschers selbst nicht durch Erbcharisma nach eindeutigen Regeln feststellbar, so bedarf er der Legitimation durch eine andere charismatische Macht, und dies kann normalerweise nur die hierokratische sein.“

35 Bourdieu macht zu Recht darauf aufmerksam, dass der außeralltägliche Mensch aus der Sicht Webers eher als Mensch außeralltäglicher Situationen begriffen werden sollte; vgl. Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld*. Konstanz 2000, 106.

36 Vgl. Albert Arazi/Amikam El'ad, „L'Épître à l'armée“. Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, in: *Studia Islamica* 66, 1987, 27–70; 67, 1988, 29–73, hier: 67, 1988, 65: „Der Befehlshaber der Gläubigen glaubt, daß die Weisheit durch Vererbung weitergegeben wird.“

unter Schwierigkeiten in eine Akzeptanz verheißende Symbolsprache übersetzt werden konnte.

Entscheidend für den langfristigen Erfolg der beiden hier analysierten Usurpationen war die Gewährleistung gerade auch symbolischer Kontinuität zur kanonischen Vergangenheit. Das religiös kanonisierte Symbolreservoir des Christentums war dabei durch die explizite Integration antiker und alttestamentlicher Traditionen differenzierter als im Fall des Islams. Den Abbasiden blieb nur die Option, den Rückbezug zur kanonischen Epoche auf gleichsam natürlichem, erbcharismatischem Wege herzustellen, da für diesen Brückenschlag ansonsten kein Reservoir an islamisch-legitimer Symbolik zur Verfügung stand; es gab keine der Kirche vergleichbaren, zugleich unumstrittenen und flexiblen Institutionen, die den Herrschern die göttliche Rechtleitung als ‚Gnadengabe‘ hätten vermitteln können. Muhammad und die Prophetengenossen hatten keine islamische Symbolik generiert, die es erlaubt hätte, eine performative Verbindung zum Propheten zu schlagen; dieser hatte keine auf ihn zugeschnittenen oder ihn repräsentierenden rituellen Handlungen institutionalisiert, in denen etwas von seinem Charisma hätte ‚veralltäglicht‘ überdauern können. Andererseits gab es neben Muhammad, der nach dem Glauben der Muslime alle früheren Propheten übertroffen hatte, keine anderen islamischen Typoi für Herrscher, auf die sich die Kalifen explizit zur religiösen Legitimation hätten beziehen können.

Bis zum Ende der formativen Periode des Islams setzte sich das Konzept der prophetischen Sunna durch, das eine innerislamische Kontinuität begründete und mittels dessen auch außerislamische Traditionen unter der Hand islamisiert wurden, etwa indem man sie auf den Propheten zurückführte.³⁷ Traditionen, die als außerislamisch kenntlich blieben, bildeten daneben einen distinkten Bereich.³⁸ Hieraus folgte, dass die Abbasiden zur religiösen Rechtfertigung ihrer Usurpation nur auf Überlieferungen zurückgreifen konnten, die aus dem inneren Bereich der islamischen Religion selbst oder aus arabischem Herkommen stammten.³⁹ Der allgemein akzeptierte, Legitimität stiftende kulturelle Zeichenvorrat blieb somit begrenzt.

37 Vgl. *Gustave E. v. Grunebaum*, *Der Islam im Mittelalter*. Zürich/Stuttgart 1963, 415: „So erwies sich (...) die verkleidete und verdunkelte Entlehnung als die wirksamere. Die weitere Entwicklung neigte dazu, den griechischen Einfluß zu stärken, gleichzeitig aber zu verschleiern.“ Zur Praxis der „verborgenen Entlehnung“ auch *W. Montgomery Watt*, *Islamic Political Thought. The Basic Concepts*. (Islamic Surveys, Bd. 6.) Edinburgh 1968, 72. Ein analoges Vorgehen findet sich in hochmittelalterlichen Fürstenspiegeln, etwa des 13. Jahrhunderts: Die nichtmuslimischen Autoritäten früherer Jahrhunderte sind fast völlig durch arabische und islamische ersetzt; vgl. *Aziz al-Azmeh*, *Muslim Kingship* (wie Anm. 10), 105.

38 Zur Unterscheidung der beiden grundlegenden Wissensbereiche von „inneren“ (d. h. arabisch-islamischen) und „äußeren“ (d. h. griechischen) Wissenschaften *Johann Christoph Bürgel*, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München 1991, 116.

39 Vgl. *Patricia Crone*, *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge 1980, 62: „But since the moral identity of the empire was to be Islamic, a direct revival of the Sāsānid

Die Notwendigkeit, sich zur eigenen Legitimation auf von der eigenen Gruppe konzeptuell verschiedene Einheiten beziehen zu müssen, war im Christentum durch den interpretierenden Rückgriff auf das Alte Testament von Anfang an gegeben. Das Denkmodell des historischen Rückbezugs ermöglichte eine gewisse Flexibilität bei der Anverwandlung ‚fremder‘ Traditionen, die durch Herstellung analoger Bezüge in die geltenden kulturellen und religiösen Paradigmen eingeordnet werden konnten. Die Alte Kirche entwickelte mit dem genannten Paradigma der Synthese von Antike und Christentum ein Modell, wie nichtchristliche Traditionen in das ‚eigene‘ religiös-kulturelle Feld integriert werden konnten. Dieses Modell diente als Begründung einer Praxis, die im islamischen Bereich ohne ein solcherart legitimierendes Modell auskommen musste.

Die Frage, welche der beiden Usurpationen auf längere Sicht ‚erfolgreicher‘ war, ist schwer zu beantworten und möglicherweise auch falsch gestellt.⁴⁰ Die Abbasiden vermochten ihre formale Stellung jedenfalls mehrere Jahrhunderte länger zu bewahren als die Karolinger, auch wenn sie in politischer Hinsicht zunehmend bedeutungslos wurden.⁴¹ Die Tatsache jedoch, dass in allen hochmittelalterlichen Kalifatstheorien die Notwendigkeit betont wird, der Imam müsse aus dem Stamm der Qurais hervorgehen, belegt eindrücklich, dass das wesentliche symbolische Kapital der Abbasiden, ihre Abstammung vom Propheten, sein Prestige auch im Hoch- und Spätmittelalter noch nicht eingebüßt hatte. Gerade weil im sunnitischen Mehrheitsislam die Ersatzinstitution der Sunna neben dem Koran im Vordergrund stand, während das Imamats, die dritte Ersatzinstitution, in den Hintergrund gedrängt wurde,⁴² ist es um so auffälliger, welches Element des Imamats schließlich auch im

tradition was ruled out.“ Auch die spätere Verbreitung der Institution der Sklavensoldaten (Mamluken) führt sie auf die „Islamic deprivation of legitimating resources“ zurück, ebd. 80.

40 Vgl. in dieser Hinsicht den Ansatz von Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*. Tübingen 1959, der durch die Praxis forschender Kulturgeschichte in einen Dialog mit der islamischen Welt treten wollte, der „nicht von vornherein durch Positionen westlicher Über- und orientalistischer Unterlegenheit“ bestimmt sein sollte. Vgl. Alexander Haridi, *Das Paradigma der „islamischen Zivilisation“ – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876–1933)*. Eine wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 19.) Würzburg 2005, 139.

41 Zum im islamischen Bereich unvergleichlichen Langzeiterfolg der Abbasiden vgl. *al-Azmeh*, *Muslim Kingship* (wie Anm. 10), 167.

42 Der Begriff ‚Ersatzinstitution‘ bezeichnet die nach dem Tod Muhammads an die Stelle der nicht mehr unmittelbar im Propheten gegenwärtigen göttlichen Rechtleitung getretenen ‚Institutionen‘ heiliges Buch (Koran), Sunna (Praxis des Propheten und der Prophetengenossen) sowie Imamats. Die drei ‚Institutionen‘ standen in keinem geregelten Verhältnis zueinander; unterschiedliche religiös-politische Parteien stützten sich auf jeweils eine von ihnen, was die Spannungen in der frühislamischen *umma* zum Teil erklärt; vgl. Tilman Nagel, *Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*. (Bonner Orientalistische Studien, Bd. 27.2.) Bonn 1975, 40–56.

Sunnitentum bewahrt wurde: Es handelte sich um die Verehrung der Familie des Propheten,⁴³ also um das Moment, auf dem das symbolische Kapital der Abbasiden beruhte. Diese Dynastie wurde dementsprechend nicht mehr als eine arabische Familie wahrgenommen, sondern als eine überethnische Verkörperung der sunnitischen *umma*, zu deren identitätsstiftendem Orientierungspunkt sie avancierte.⁴⁴

Der anders geartete Erfolg der karolingischen Usurpation beruhte im Wesentlichen auf zwei Faktoren, die ein Erbe der Spätantike darstellten. Zunächst ist eine spezifische historische Hermeneutik zu nennen, die die Möglichkeit eröffnete, auch fremde Traditionen und Erfahrungen explizit nutzbar zu machen und adaptieren zu können, ohne dabei Gefahr zu laufen, den gesellschaftlichen Konsens der Eliten zu durchbrechen. Ein zweiter Erfolgsfaktor war die institutionelle Differenzierung, die Existenz einer autonomen kirchlichen Sphäre, die zwar durchaus mit ‚staatlichen‘ Institutionen verquickt war, aber doch als distinkter Organismus erkennbar blieb. Die Kirche hatte die Möglichkeit, den Usurpatoren legitimierende Distinktionsgewinne zu verschaffen, da sie als Institution eine Art Amtscharisma verwaltete.⁴⁵ Indem die Karolinger sich zu Exponenten des christlichen Königtums stilisierten, dokumentierten sie einerseits durch Performanz ihre Legitimität als ‚rechte‘, nämlich im Sinn christlicher Ethik gerechte Herrscher, und andererseits konnten sie kirchliche Amtsträger dazu motivieren, ihre Herrschaft in Wort und Tat zu unterstützen. Gerade weil die Karolinger sich auf verschiedene Weise in die aus der Spätantike überkommenen Paradigmen einzufrügen vermochten, sicherten sie ihre Herrschaft durch Bezugnahme auf verschiedene Sorten symbolischen Kapitals ab, die alle dazu beitrugen, die Herrschaft der karolingischen Usurpatoren sakral zu legitimieren. Andererseits bestand nach ihrem Aussterben keine zwingende Notwendigkeit, zur Aufrechterhaltung legitimer und konsensfähiger Herrschaft unbedingt einen dynastischen Kandidaten zu präsentieren, wie dies noch jahrhundertlang im abbasidischen Kalifat der Fall war. Im lateinischen Europa konnten sich auch andere, nicht mit den Karolingern verwandte Herrscher etablierter Paradigmen bedienen, um die Rechtmäßigkeit eigener Machtausübung postulieren und ihren Herrschaftsanspruch durchsetzen zu können. Dies gewährleistete eine vergleichsweise größere Flexibilität bei der Begründung legitimer Herrschaft.

Gemeinsam ist beiden hier untersuchten Fällen usurpatorischen Dynastiewechsels, dass sich Herrscher durch Rekurs auf Strategien und Konzepte sakralen Herrschertums einen Legitimationsvorteil verschaffen konnten. Unterschiedlich waren jeweils die Quellen des religiös begründeten Charismas und die Kanäle, über die es weitergegeben

43 Nagel, Rechtleitung (wie Anm. 42), 483.

44 Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh 2004, 96f.

45 Vgl. Peter v. Moos, Kritik und Krise der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als „Anstalt“ und „Himmelreich auf Erden“, in: Gert Melville (Hrsg.), *Institutionalität und Symbolisierung. Veretigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*. Köln/Weimar/Wien 2001, 293–340.

werden konnte. Entscheidend für diese Unterschiede waren die Bedingungen, unter denen sich in der Frühzeit ihrer jeweiligen Geschichte die für die Religionsgemeinschaft konstitutiven Institutionen herausbildeten.⁴⁶

46 Grundlegend *Christoph Markschies*, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Tübingen 2007; *Tilman Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994; *Ders.*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. 1: Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert, Zürich/München 1981.

Gábor Klaniczay

The Mendicant Orders in East-Central Europe and the Integration of Cultures

I. Friars and Cities – The Le Goff Enquiry

Recent historiographic interest in the social and cultural role of the mendicant orders was much stimulated by the enquiry published in the review ‘*Annales E.S.C.*’ in 1968, initiated by Jacques Le Goff, entitled ‘*Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale*’.¹ This is the point where I would like to start my overview of the theme – also for personal reason: the complex presentation of this research, provided by Jacques Le Goff in 1970,² was the very first ‘*Annales*’-article I have read as an undergraduate history student, and it had a decisive influence on my subsequent choice of themes as a medievalist.

The ‘*Annales*’-enquiry on the implantation of mendicant orders in medieval France was in the line of the contemporary studies in those circles on a historical sociology of medieval Christendom – a theme explored in the 1962 conference on ‘*Hérésies et sociétés*’.³ At the same time it opened towards a new field – that of historical anthropology. It was motivated by a practical problem that had emerged in the planning discussions of the synthesis on ‘*Histoire de la France urbaine*’:⁴ what constituted a city in the Middle Ages, what were the criteria of urbanisation? Besides the juridical, economic and social criteria, all of which would contain partial and often contradictory qualifications, Le Goff proposed to introduce a new indicator which would rely upon “the natives’ point of view”, in a way the anthropologists are doing it in their own fieldwork. According to this, the city in the Middle Ages was what the contemporaries regarded as such. The following question immediately arose: do we have sufficiently numerous and

1 Jacques Le Goff, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L’implantation des ordres mendiants*, in: *Annales ESC* 23, 1968, 336–337.

2 Jacques Le Goff, *Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale*, in: *Annales ESC* 25, 1970, 924–946.

3 Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l’Europe pré-industrielle, 11^e–18^e siècles*. Colloque de Royaumont, 27–30 mai 1962. Paris 1968.

4 Georges Duby (ed.), *Histoire de la France urbaine*, 3 vols. Paris 1980–1985.

reliable sources to get to know the judgment of those contemporaries? Le Goff's ingenious suggestion was that one could approximate the contemporary views on the city by relying upon the opinion of the mendicant orders. These could be characterized as the most urban of all religious orders, with a deliberate strategy to seek out the 'real' cities for the implantation of their convents. A correlation could thus be established between the presence of the mendicant orders and the urban character of a settlement, and a fascinating research agenda arose for verifying this hypothesis.

There was a quantitative aspect of this research – to establish precise lists of mendicant convents, documenting their foundation and implantation in the urban landscape. This work could rely upon and profit from some older or recent acquisitions of Dominican and Franciscan historiography: the excellent, still indispensable overview by Heribertus Holzapfel (1909)⁵, the book by David Knowles and R. Neville Hadcock on religious houses in England and Wales (1953)⁶, the complex data collection and analysis by Richard W. Emery on France (1962)⁷, and the history of the Dominican Order by William A. Hinnebusch (1965)⁸. Soon the impressive histories of the Franciscan houses and the Franciscan Order by John R. H. Moorman were to join this row as well.⁹ The quantitative work of the project had, in fact, much to rely upon, and develop further after a critical overview.¹⁰

The enquiry also included a qualitative part: the examination of the internal strategies and preferences of the mendicant friars by analyzing the documents of their strategic choice of the cities. After having scrutinized the "vocabulary of the social categories" in the world-view of Saint Francis and his biographers,¹¹ Le Goff's research targeted to broaden this enquiry for understanding the "urban consciousness" of the leading personalities of thirteenth-century mendicants. He examined the relevant writings of the Franciscan Saint Bonaventure and the Dominican Humbert of Romans, respective leaders of the two big mendicant orders around 1260. The latter's treatise 'De eruditione Praedicatorum' proposes a very clear justification why it should be the cities where the mendicant houses must be founded: firstly,

5 *Heribertus Holzapfel*, *Manuale Historiae Ordinis Fratrum Minorum*. Freiburg 1909.

6 *David Knowles/R. Neville Hadcock*, *Medieval Religious Houses: England and Wales*. London 1953.

7 *Richard W. Emery*, *The Friars in Medieval France: A Catalogue of French Mendicant Convents, 1200–1550*. London/New York 1962.

8 *William A. Hinnebusch*, *The History of the Dominican Order*, 2 vols. New York 1965.

9 *John R. H. Moorman*, *Medieval Franciscan Houses*. St. Bonaventure (N. Y.) 1983; *Id.*, *A History of the Franciscan Order: From its Origins to the Year 1517*. Oxford 1988.

10 *Micheline de Fontenette*, *Villes médiévales et ordres mendiants*, in: *Revue Historique de droit français et étranger* 48, 1970, 390–408.

11 *Jacques Le Goff*, *Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIII^e siècle*, in: D. Roche (ed.), *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale, Saint-Cloud, 24–25 mai 1967*. Paris/La Haye 1973, 93–103; repr. in: *Id.*, *Saint François d'Assise*. Paris 1999, 101–157.

preaching is more efficient there because there is a larger public, secondly, preaching is more needed there because in the cities there are more sins, and thirdly because it is through the cities that these sermons can also influence the countryside, which always imitates the city.¹²

The third dimension of the *enquête* was a thorough comparative history: Le Goff solicited his historian colleagues from the whole Europe and beyond to test this hypothesis in their own field of research. His proposition was largely confirmed by the leading authority on the history of the Dominican Order, Marie-Humbert Vicaire, who prepared a careful study on the Dominican province of Provence, and provided a set of indications on the degree of urbanization of the cities there, as indicated by the number of mendicant convents in them.¹³

Besides a rich set of enquiries concerning the core area of Italy, coordinated by André Vauchez and reassumed for the Franciscans in the monograph by Luigi Pellegrini¹⁴, the most significant reply to Le Goff's call was provided by an American historian of medieval Germany: John B. Freed published in 1977 a thorough monographic study on friars in German society.¹⁵ In his book he described the first vogue of the foundations before 1250, he analyzed the slowdown in the second half of the thirteenth century, the comparative difference between western and eastern parts (in the latter the wave started later and lasted longer), and he confronted these data with the relative backwardness of urbanization, with the main thrust coming in the thirteenth century, contemporaneously with the foundation of the mendicant houses. Besides this useful overview, Freed also provided a detailed case study of Cologne, analyzing how friars mingled in urban politics there. Finally, he completes his historical-sociological investigation by looking into the social origin of the friars, and giving an overview of the remarkable influence they gained in imperial politics.¹⁶ Following this thorough start, the relationship of mendicant orders and cities in Germany continued to be well examined: first in a collective work directed by Kaspar Elm,¹⁷ then in a second one directed by Dieter Berg.¹⁸

12 Luigi Pellegrini, *L'Ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana: un'analisi del „Determinaciones“*, in: *Laurentianum* 15, 1975, 154–200; *Humbert de Romans*, *De Eruditione Praedicatorum*. Barcelona 1607; *Le Goff*, *Ordres mendiants* (see note 2), 929–930.

13 Marie-Humbert Vicaire, *Le développement de la province dominicaine de Provence*, in: *Annales ESC* 28, 1973, 1215–1295.

14 André Vauchez, *Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1220–v. 1350)*, in: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age – Temps Modernes* 89, 1977, 557–773; Luigi Pellegrini, *Insiementi francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984.

15 John B. Freed, *The Friars and German Society in the Thirteenth Century*. Cambridge (Mass.) 1977.

16 Freed, *Friars* (see note 15) 79–107; 109–168.

17 Kaspar Elm (ed.), *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*. Berlin 1981.

18 Dieter Berg (ed.), *Bettelorden und Stadt: Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit*. (Saxonia Franciscana 1.) Werl 1992.

The involvement of the mendicant orders in late medieval urban society has also been discussed in a broader perspective by Lester K. Little who examined how religious poverty could find its *modus vivendi* with urban profit economy.¹⁹ Jacques Le Goff himself returned to the problem of the economic thought of the mendicants in his later work: he wrote a book on it in 1986,²⁰ and is currently working again on how medieval Franciscans thought about money. The relation between voluntary poverty and economic thought has also been researched by Giacomo Todeschini in a number of influential monographs.²¹ The most recent collective work on this issue has been organized and published by Nicole Bériou and Jacques Chiffolleau.²²

II. The East-Central European Variant

The enquiry initiated by Jacques Le Goff had a response from East-Central Europe²³ as well, and this allows me to propose this problem, i. e. the relation of the mendicant orders to the urbanization in various regions of Europe, as one of the themes where we could formulate the following question: did the mendicant orders contribute to a kind of integration of cultures – in this case Western and East-Central European urban religious cultures – in the Middle Ages?

Based on the remarkably intensive historiographic dialogue of the ‘Annales’-historians with Czech, Polish, and Hungarian colleagues in the 1960s,²⁴ the *enquête* relied on the recent findings of J. Koudelka on Bohemian Dominicans,²⁵ and received manifold feedback from the great Polish expert on medieval mendicant orders, Jerzy

19 Lester K. Little, *Religious Poverty and Profit Economy in Medieval Europe*. London 1978.

20 Jacques Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au moyen âge*. Paris 1986.

21 Giacomo Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*. Rome 1994; *Id.*, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*. Bologna 2002; *Id.*, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna 2004.

22 Nicole Bériou/Jacques Chiffolleau (eds.), *Economie et religion: l'expérience des ordres mendiants XIII^e–XV^e siècle*. Lyon 2009.

23 I have discussed the problems of the definition of this historical region in a study entitled ‘Von Ostmitteleuropa zu Westmitteleuropa. Eine Umwandlung im Hochmittelalter’, presented at the 2007 session of the ‘Konstanzer Arbeitskreis’ in Reichenau, on the conference ‘Böhmen und seine Nachbarn’ (forthcoming). For a general orientation see Jenő Szűcs, *Die drei historischen Regionen Europas*. Frankfurt a. M. 1990; Jerzy Kłoczowski, *East Central Europe in the Historiography of the Countries of the Region*. Lublin 1995; Michael Borgolte, *Ostmitteleuropa aus der Sicht des Westens*, in: Marian Dygo/Ślawomir Gawłus/Hieronim Grala (eds.), *Ostmitteleuropa im 14–17. Jahrhundert – eine Region oder Region der Regionen?* (Colloquia des Zentrums für Ostmitteleuropäische Geschichte des Historischen Instituts der Universität Warschau. 3) Warszawa 2003, 5–19.

24 Jacques Le Goff, *Une vie pour l'histoire. Entretiens avec Marc Heurgon*. Paris 1996. 130–138; 158–161.

25 Vladimír J. Koudelka, *Zur Geschichte der Böhmisches Dominikanerprovinz im Mittelalter*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 25, 1955, 75–99; 26, 1956, 127–160; 27, 1957, 39–119.

Kłoczowski, who, however, did not really engage in dialogue with the principal questions of the 'Annales' *enquête* on the degree of interrelationship between urbanization and the implantation of the mendicant houses.²⁶ The same could be said about the later overview of the Bohemian Franciscan foundations by Jozef Nemec.²⁷ The only articulated response in this context came from Hungary: Eric Fügedi's article appeared in the same 1970 issue of the 'Annales E. S. C.' where the first results of the *enquête* were communicated.²⁸ With Fügedi Le Goff found an excellent partner: he had worked previously on the problems of early urbanization in Hungary and prepared a historical-sociological study on medieval Hungarian bishops.²⁹ In the study on Hungarian mendicant orders he could rely upon the thorough studies by Nicolaus Pfeiffer,³⁰ János Karácsonyi,³¹ and András Harsányi.³²

Fügedi provided a detailed statistical overview of the expansion of the Dominican and the Franciscan orders (the former having 30 male and two female convents by 1277, the latter 41 by 1300), and he also took into consideration the 'lesser' mendicant orders, the Austin hermits (15 houses by 1300, 41 by the end of the Middle Ages), and the Carmelites.³³ He observed an interesting contrast between the expansion rhythm of the two major orders. Following an initially impressive dynamic, the expansion of the Dominicans seems to slow down after 1270, whereas the Franciscans continue throughout the later Middle Ages, embarking upon a new upswing with the Observants in the

- 26 Jerzy Kłoczowski, Les ordres mendiants en Pologne à la fin du moyen âge, in: *Acta Poloniae Historica* 15, 1967, 5–38; *Id.*, Dominicans of the Polish Province in the Middle Ages, in: *Id.* (ed.), *The Christian Community of Medieval Poland. Anthologies*. Wrocław/Warsaw 1981, 73–118; *Id.*, The Brothers Minor in Medieval Poland, in: *Id.* (ed.), *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, vol. I/1: *Franciszkanie na ziemiach polskich*. Cracow 1983, 94–108; *Id.*, Les ordres mendiants en Europe de Centre-Est et du Nord, in: André Vauchez (ed.), *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e–XV^e siècles)*. Rome 1990, 187–200.
- 27 Jozef Nemec, Le origini del Francescanesimo in Boemia e Moravia, in: *Miscellanea Francescana* 89, 1989, 238–269.
- 28 Erik Fügedi, La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie, in: *Annales ESC* 25, 1970, 966–987; repr. in: *Id.*, *Kings, Bishops, Nobles, and Burghers in Medieval Hungary*. Ed. by János M. Bak. London 1986.
- 29 Erik Fügedi, Középkori magyar városprivilegiumok [Medieval Hungarian urban privileges], in: *Tanulmányok Budapest múltjából* 15, 1959, 81–104; *Id.*, Die Entstehung des Städtewesens in Ungarn, in: *Alba Regia* 10, 1970, 101–118; *Id.*, Hungarian Bishops in the Fifteenth Century (Some Statistical Observations), in: *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae* 11, 1965, 375–391, both repr. in: *Id.*, *Kings* (see note 28).
- 30 Nicolaus Pfeiffer, Die ungarische Dominikanerprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenwüstung 1241–1242. Zürich 1913.
- 31 János Karácsonyi, Szent Ferenc rendjének története Magyarországon 1711-ig [The History of the Order of St. Francis in Hungary until 1711], 2 vols. Budapest 1922–1924.
- 32 András Harsányi, A domonkosrend Magyarországon a reformáció előtt [The Dominican Order in Hungary before the Reformation]. Debrecen 1938.
- 33 On these two orders cf. recently *Frances Andrews*, *The Other Friars. Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. Woodbridge 2006.

fifteenth century (while the number of the Dominican convents reached by 1526 the number of 50, there were 74 Observants' and 62 Conventuals' houses in the Franciscan Order by that time). Fügedi explained this difference partly by a temporary disgrace of the Dominicans because in a conflict they supported Princess Margaret, living as a Dominican nun, against her father Béla IV who started to favour, in consequence, the Franciscans.³⁴ From the point of view of the Le Goff *enquête*, Fügedi advanced still another argument: while the Dominicans targeted above all the larger cities, the Franciscans also settled in the smaller boroughs, which constituted the resource for a second, late medieval wave of urbanization in Hungary.³⁵ So the marked presence of the Franciscans in these lesser towns gave a further confirmation to Le Goff's hypothesis.

Following Fügedi's stimulating insights, this theme continued to attract new research interest in Hungary in the past decades. In 1988 an interesting conference in Szeged brought together historians, art historians and archaeologists to examine the architecture of the mendicant houses in medieval Hungary, providing a large amount of new data.³⁶ Beatrix Romhányi prepared a new detailed statistical and bibliographical overview of all medieval Hungarian religious houses,³⁷ and international research projects initiated by József Laszlovszky at the Central European University returned to these issues.³⁸

In these series of enquiries and discussions there emerged an interesting corrective to the original Le Goff thesis, fully supported by Fügedi. While Hungarian historical evidence also shows a coincidence of urbanization and the implantation of mendicant houses, the explanation for this might be different from what had been observed in the west. Because of a comparatively later development of independent privileged medieval cities, this process had to be consciously supported by royal reforms, especially in the times of King Béla IV, who had to reorganize the Kingdom of Hungary after the devastation by the Mongols in 1241.³⁹ At the same time the royal court was also the principal supporter of the multiplication of mendicant convents,

34 On Saint Margaret of Hungary see below, note 56.

35 Cf. Erik Fügedi, Die Ausbreitung der städtischen Lebensform – Ungarns *oppida* im 14. Jh., in: Wilhelm Rausch (ed.), Stadt und Stadtherr im 14. Jahrhundert. Entwicklungen und Funktionen. (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas, vol. 2.) Linz 1972, 168–192, repr. in: Id., Kings (see note 28).

36 Andrea Haris (ed.), Koldulórendi építészet a középkori Magyarországon [Mendicant Architecture in Medieval Hungary]. Budapest 1994. (With useful abstracts in English or German).

37 Beatrix F. Romhányi, Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon: katalógus. [Monasteries and Collegiate Chapters in Medieval Hungary. Catalogue]. (Monasteriologia Hungarica nova.) Budapest 2000.

38 József Laszlovszky, Heremitae, Monachi, Fratres. International Conference on the Interactions of Medieval Monastic Culture. Pannonhalma, Benedictine Abbey, 1996, March 21–23. Resumes. in: Annual of Medieval Studies at the CEU 3, 1995/1996, 106–126; József Laszlovszky (ed.), Medieval Visegrád: Royal Castle, Palace, Town and Franciscan Friary. Budapest 1995.

39 On his reform policies see Jenő Szűcs, Az utolsó Árpádok [The last Arpadians]. Budapest 1993.

frequently promoting their new foundations with similar, convergent objectives to granting the urban privileges for these same settlements. So if there was indeed a coincidence between urbanization and mendicant implantation, this was not caused by the well reflected independent judgment of the Franciscans or Dominicans on the urban character of the concerned settlements, but by the design of royal reform policies, and the royal patronage of these orders, which was also examined by Dieter Berg for German territories.⁴⁰ This conclusion on the Hungarian evolution could also be corroborated by some of the observations of John B. Freed relating to Eastern German territories.⁴¹ What the mendicant orders helped to integrate in this process was not really the urban cultures in the West and the East. The outcome of their activity was rather a combination of the reliance upon royal-courtly support and the promotion of the nascent urban networks.

III. Supporting Dynastic Sainthood

The second theme I would like to address is closely related to the issue whether the urban or the courtly affiliation was more important for the mendicant orders. I propose to examine the role they played in promoting and appropriating the cult of dynastic saints in East-Central Europe.

As regards the presence of Franciscans and Dominicans in Central Europe, their targeted audience and their field of activities seemed to be related to the royal court from the very beginnings. While in Italy and the West of Europe, before arriving also to the royal and princely courts, the mendicant orders first became influential by christianizing urban societies, reforming city legislation, promoting the foundation of third orders, confronting the heretical movements with preaching and inquisition, or taking over the leading role at the universities, in East-Central Europe the royal and princely courts became their privileged field of activities and principal support. They became the confessors of kings and queens, princes and princesses, they made efforts to persuade these rulers to reform their courtly surroundings and their ways of exercising their power according to the principles of the new religiosity, they may even have had some influence upon their decision to provide support for urban privileges, and they propagated the idea of renewed crusades.

One of the important outcomes of their presence at these royal and princely courts was the conversion of princesses and royal or princely widows, and the constitution of mendicant monasteries related to these courts (rather than to cities) which functioned as kinds of alternative power-centers. The pious princesses in these convents, allied with their mendicant confessors, played a key role in a spectacular demonstration of a just, religious way of exercising power. They refused secular

40 Dieter Berg, *Könige, Landesherren und Bettelorden: Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur frühen Neuzeit*. (Saxonia Franciscana 10) Werl 1998.

41 Freed, *Friars* (see note 15), 57–69.

opulence and luxury, pleaded for peace and fair judgments, and confronted a kind of female-dominated 'heavenly court' with the secular, worldly one to which they had turned their back.⁴²

The model for this regional strategy of the mendicant movement had been created around the person and the cult of the most remarkable follower of Saint Francis of Assisi north of the Alps, who happened to be a royal princess, Saint Elizabeth of Hungary (being Saint Elizabeth of Thuringia for the Germans; this double affiliation made this cult especially apt for serving the integration of regional religious cultures).⁴³ Converted by the Franciscan friar Rodeger, her religious vocation unfolded subsequently under the spiritual guidance of Conrad of Marburg, who, while not belonging to any religious order, was part of the same religious movement.⁴⁴ The ideals Elizabeth represented in Thuringia could be understood as a translation of the mendicant religious message to the specific needs of courtly society. She expressed a severe critique and discipline of the luxury of food, courtly festivities, fashionable apparel, dances, and conspicuous display of rank in her noble surroundings. At the same time she developed a broad range of charitable activities, she personally took care of the sick (the most abject leper among them), she distributed food in times of famine, founded a hospital, and, on the personal scale, she transformed her aristocratic marriage with the landgrave to one defined by a mutually accepted religious vocation, which ultimately made the husband depart on crusade and dedicate his life to a saintly cause.⁴⁵

Mechtild of Magdeburg, the late thirteenth-century beguine wrote the following phrases in her 'Das fließende Licht der Gottheit'. Asking the Lord how it was that Elizabeth had been able to acquire such great fame during her short life, the Lord answered her as follows: "Elizabeth was my ambassador to the unbelieving damsels who sit around in their castles in gross immorality, doing nothing but dallying with men and just whiling away the time. She alerted them, and showed them the right direction. And a great many women who had the will and the ability have followed her example."⁴⁶

42 Gábor Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge 2002, 240–293.

43 Gábor Klaniczay, *Elisabeth von Thüringen und Ungarn. Zur Europäisierung des Elisabeth-Kultes*, in: Dieter Blume/Mathias Werner (eds.), *Elisabeth von Thüringen: Eine europäische Heilige. Aufsätze*. Berlin 2007, 167–176.

44 Matthias Werner, *Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg*, in: Dieter Blume/Mathias Werner (eds.), *Elisabeth von Thüringen: Eine europäische Heilige. Aufsätze*. Berlin 2007, 109–136.

45 In Ottó Gecser's recently defended Ph. D. thesis 'Preaching about St. Elizabeth of Hungary in the Context of her Cult, 1235–c. 1500' (January 2007, Central European University, Budapest) he offers a critically examined comprehensive overview of Elizabeth's legends, hymns, sermons, dedications, patrocina, iconographic, and other textual sources.

46 *Elyzabeth die ist und sie was ein botte, den ich gesant habe ze den vnseligen vrowen, die in den burgen sassen, mit der unkuscheit also sere durflossen und mit dem homuote also sere vberzogen*

The courtly significance of Elizabeth's cult is manifested by the intensive dynastic patronage which accompanied her canonization in 1235, sponsored principally by her brother-in-law, Conrad,⁴⁷ and the Thuringian Ludowings. The elevation of Elizabeth's relics were arranged in Marburg at Pentecost of the following year, on May 1, 1236, where Emperor Frederick II made a point of attending personally, together with a host of eminent guests, such as most German archbishops and princes, and also the representatives of dynasties (*regnis [...] Boemiae, Ungariae, necnon et Francie*), related to Saint Elizabeth by kinship ties.⁴⁸

Nothing shows better the dynastic nature of Elizabeth's cult than the instantaneous emulation of her religious vocation in all the royal courts of East-Central Europe. The first to step on this road was made by her cousin, Agnes of Bohemia (1205–1282). "Inebriated" by St. Elizabeth's example, she turned down her royal, even imperial, suitors; she founded a hospital and, in 1234, a convent for the Poor Clares in Prague where she lived for the rest of her life, "joining the company of sacred virgins going, with burning lamps, to meet their bridegroom."⁴⁹

The impression this success of the mendicants at the royal courts of Central Europe made on the founders is well exemplified by the famous letters of Clare of Assisi addressed to Agnes.⁵⁰ Their admiring tone provides a vivid expression of the enthusi-

und mit der italkheit also stete vmbewangen, das si nach rehte in dc abgrunde solten sin gegangen. Irme bilde ist manig vrowe gevelget, dermasse si wolten und mohten. Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder Das fliessende Licht der Gottheit. Ed. Gall Morel. Regensburg 1869, repr. Darmstadt² 1976, 166; cf. Ortrud Reber, Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elisabeth, Klara, Hedwig und Brigitta. Hersbruck 1963, 113; Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. Ed. Hans Neumann. Tübingen 1993.

47 For a detailed description see *Processus et ordo canonizationis beate Elyzabet propter quorundam detractones et calumpnias*, in: *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth*. Ed. Albert Huyskens. Marburg 1908, 144–145.

48 The account is given in the sermon of Caesarius of Heisterbach: *Caesarius Heisterbaciensis, Die Schriften über die heilige Elisabeth von Thüringen*. Ed. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*. Ed. Alfons Hilka, vol. 3. Bonn 1937, 381–390; for the dynastic nature of the cult see *Matthias Werner, Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Theutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*, in: *Jürgen Petersohn (ed.), Politik und Heiligenverehrung im Mittelalter. (Vorträge und Forschungen, vol. 42.)*, Sigmaringen 1994, 449–540.

49 *Inebriasti quoque poculo vasis hujus Agnetem ancillam Christi virginem, natam regis Boemiae (...) jam procedat obviam sponso suo accensis lampadibus choro sacrarum virginum comitata. Leonhard Lemmens, Zur Biographie der heiligen Elisabeth Landgräfin von Thüringen*, in: *Mitteilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda* 4, 1901, 4; cf. *Christian-Frederik Felskau, Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag. Leben und Institution, Legende und Verehrung*. Nordhausen 2008.

50 *Maria Pia Alberzoni, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen*, in: Dieter

asm by which the continuation of Elizabeth's example was contemplated from Italy: "Though You, more than others, could have enjoyed the magnificence and honor and dignity of the world, and could have been married to the illustrious Caesar with splendor befitting You and His Excellency, You have rejected all these things and have chosen with Your whole heart and soul a life of holy poverty and destitution. Thus You took a spouse of more noble lineage, Who will keep Your virginity ever unspotted and unsullied, the Lord Jesus Christ."⁵¹

At least three more should be mentioned from among these royal or princely *filiae Sanctae Elizabeth* in Central Europe. Her maternal aunt, St. Hedwig of Silesia (1174/78–1243) embarked on the road to 'heavenly glory' sooner than her, but outlived her by more than a decade, and so her veneration as a saint started only later, after 1265.⁵² She was married to Henry I the Bearded, Duke of Silesia and she bore seven children to her husband. Then, in 1209, the princely couple took a solemn vow of abstinence. From then on, Hedwig spent most of her time in the Cistercian abbey founded for her daughter Gertrud in Trebnitz in 1202. It was, however, Elizabeth's example that inspired Hedwig and her husband to found a women's hospital for lepers in Neumarkt around 1230. For decades, Hedwig would support the hospital with generous donations, providing for its residents "as for her very own daughters."⁵³ Around the same time she switched her allegiance from the Cistercians to the Franciscans (the first Friars Minor arrived in Wrocław in 1232), and she chose the Franciscan Herbord to be her confessor.⁵⁴ The new-style saintly way of life dominating the court of Silesia also had a serious impact upon the daughter-in-law of Hedwig, Anne (1203–1265),⁵⁵ the sister of Agnes of Bohemia. Anne was widowed in 1241, when her husband Henry was killed in the Tartar invasion. After several years spent in Silesia as regent for her sons, she ended up following Agnes's example: in 1257, she founded a convent of Poor Clares in Wrocław where she might retire, and there she spent her remaining years.

St. Margaret of Hungary (1242–1270) fits well into this series. One could say she was educated to become a new dynastic saint of Hungary, emulating her aunt Saint

Blume/Mathias Werner (eds.), *Elisabeth von Thüringen: Eine europäische Heilige. Aufsätze*. Berlin 2007, 47–55.

- 51 Francis and Clare. *The Complete Works*. Ed. *Regis J. Armstrong/Ignatius C. Brady*. New York/Ramsey/Toronto 1982, 190–191; cf. *Engelbert Grau* (ed.), *Leben und Schriften der heiligen Klara*. (Franziskanische Quellenschriften 2.) Werl 1960, 22–24.
- 52 *Reber*, *Gestaltung* (see note 46.); *Joseph Gottschalk*, *St. Hedwig, Herzogin von Schlesien*, Köln/Graz 1964; *Winfried Irgang*, *Die heilige Hedwig – ihre Rolle in der schlesischen Geschichte*, in: *Eckhard Grunewald/Nikolaus Gussone* (eds.), *Das Bild der Heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit*. München 1996, 23–38.
- 53 *Gottschalk*, *St. Hedwig* (see note 52), 132–134.
- 54 *Ewald Walter*, *Studien zum Leben der hl. Hedwig, Herzogin von Schlesien*, Stuttgart/Aaalen 1972, 46–66.
- 55 *Augustin Knoblich*, *Herzogin Anna von Schlesien: 1204–1265. Erinnerungsblätter zu ihrem sechshundertjährigen Todestage*. Breslau 1865.

Elizabeth. The eighth child of King Béla IV and Maria Lascaris was born on January 27, 1242 in Klis, on the southwestern edge of the country, where the royal family had fled to escape the marauding Tartars. Her parents had vowed to offer the yet unborn child to God “as a sacrifice of expiation”, “so that the country and they themselves might be delivered.”⁵⁶ The Tartars withdrew, and at the age of three Margaret was sent to the Dominican convent of St. Catherine in Veszprém. The nunnery that was to become Margaret’s permanent home was constructed on Rabbit Island, near Buda, and in 1252, she and 18 of her companions were moved there from Veszprém with due ceremony. Margaret spent the rest of her life in this royally endowed Dominican cloister. Elizabeth’s example served Margaret as a guiding light throughout her entire life. In 1261, it was in front of the altar dedicated to St. Elizabeth that her solemn *consecratio virginum* took place, a ceremony in which she conclusively foiled her father’s ambition to marry her to Ottokar II Přemysl, and ruled out, once and for all, the possibility of her marriage to anyone, ever.⁵⁷ Margaret’s veneration in her surroundings as a living saint was so much related to that of her saintly ancestors (*sancti predecesores*), that it announces a resurgence of an idea once popular in the early Middle Ages, and now favored by the mendicant confessors: that of the “holy lineage” (*beata stirps*).⁵⁸

This enumeration could continue with another trio of saintly princesses from Poland: Salome, the widow of the Hungarian Prince Coloman (1209–1241), King Béla IV’s brother; furthermore Cunegond and Yolanda, two sisters of St. Margaret who had married Polish princes,⁵⁹ all the three of them ended their lives in Claris convents founded by themselves. A further example could be Blessed Elizabeth of Töss (1292–

56 *Pro liberatione sua et regni pariter. Vita beate Margarite de Ungaria Ordinis Predicatorum*, in: Árpád-házi Boldog Margit szenttéavatási ügye és a legősibb latin Margit-legenda [The History of the Canonization of St. Margaret from the Arpadian Dynasty and the Oldest Margaret-Legend]. Ed. Kornél Bőle. Budapest 1937, 17; *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, vol. 2. Ed. Emericus Szentpétery. Budapest 1938, repr. Budapest 1999, (only in the augmented reprint of 1999), 685; on Margaret cf. Klaniczay, *Holy Rulers* (see note 42), 205–206; 259–279; *Viktória Hedvig Deák*, Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia Garinus legendája nyomán [St. Margaret of Hungary and the Dominican hagiography according to the legend of Garinus]. Budapest 2006.

57 *Inquisitio super vita, conversatione et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimiensis diocesis*, in: *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*, vol. 1. Ed. Vilmos Fraknói. Budapest 1896, 172; cf. Fügedi, *Formation* (see note 28).

58 Cf. André Vauchez, *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles*, in: Georges Duby/Jacques Le Goff (eds.), *Famille et parenté dans l’Occident médiéval*. Roma 1977, 97–406.

59 Halina Manikowska, *Zwischen Askesis und Modestia. Buß- und Armutsideale in polnischen, böhmischen und ungarischen Hofkreisen im 13. Jahrhundert*, in: *Acta Poloniae Historica* 47, 1983, 33–53; Klaniczay, *Holy Rulers* (see note 42), 206–207; 291–292.

1338), the daughter of Andrew III, the last king of the Arpadian dynasty,⁶⁰ who spent the last three decades of her life in the Swiss Dominican nunnery of Töss.

To resume this point: in East-Central Europe the royal and princely courts constituted the most sensitive milieu for absorbing the new religious ideals advocated by the mendicant orders. With the support of a number of holy princesses they could discipline and transform the courtly society and were quite successful in introducing new religious principles for the exercise of power. With their literary skills they could also put the hagiography related to the previous or newly emerging dynastic cults into the service of their ideas, to be disseminated subsequently also by sermons, hymns, paintings, etc.⁶¹ In the second half of the thirteenth century this 'courtly version' of the originally principally urban mendicant orders became visible and well established all around Europe. Franciscans and Dominicans participated with an ever increasing vigor in the promotion of similar dynastic cults around the Capetians (that of Saint Louis⁶² and his sister Isabelle⁶³), or the Angevins (that of Saint Louis of Toulouse⁶⁴), to give new shape to the public life around these courts⁶⁵ and to define a new political culture by writing 'mirrors of princes'.⁶⁶ The mendicant orders achieved here a new kind of 'integration of cultures': that of urban, university and courtly religious cultures, and, furthermore, a new communication between East-Central and West European courtly cultures.

-
- 60 *Jeanne Ancelet-Hustache*, *La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss*. Paris 1928; on her life cf. *Das Leben der Schwestern zu Töss, beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*. Ed. *Ferdinand Vetter*. (Deutsche Texte des Mittelalters, vol. 6.) Berlin 1906, 99–122.
- 61 On mendicant sermons related to dynastic cults in Central Europe see *András Vizkelety*, 'sermonaria' domenicani in Ungheria nei secoli XIII–XIV, in: *Sante Graciotti/Cesare Vasoli* (eds.), *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso medioevo*. Florence 1995, 29–39; *Edit Madas*, A Dominican Sermon-Collection, in: *Budapest Review of Books* 5, 1996, 193–199; *Gecser*, *Preaching* (see note 45); *Edit Madas/Zoltán György Horváth* (eds.), *Középkori prédikációk Szent László királyról – Sermones de Sancto Ladislao rege Hungariae, Középkori falképek Szent László királyról – San Ladislao d'Ungheria nei dipinti murali*. Budapest 2008.
- 62 *Jacques Le Goff*, *Saint Louis*. Paris 1996; *M. Cecilia Gaposhkin*, *The Making of Saint Louis. Kingship, Sanctity and Crusade in the Later Middle Ages*. Ithaca/London 2008.
- 63 *Sean Field*, *Isabelle of France: Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*. Notre Dame (Ind.) 2006.
- 64 *Julian Gardner*, *The Cult of a Fourteenth-Century Saint: the Iconography of Louis of Toulouse*, in: *I francescani nel Trecento. Atti del XIV convegno internazionale, Assisi 16–18 ottobre 1986*. (Società Internazionale di Studi Francescani, vol. 14.) Perugia 1988, 167–193.
- 65 *David L. d'Avray*, *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris Before 1300*. Oxford 1985; *Id.*, *Death and the Prince: Memorial Preaching before 1350*. Oxford 1994.
- 66 *Le Goff*, *Saint Louis* (see note 62), 402–431; *Jacques Krynen*, *L'empire du roi: idées et croyances politiques en France, XIII^e–XV^e siècle*. Paris 1993, 167–238; *Samantha Kelly*, *The New Solomon. Robert of Naples (1309–1343) and Fourteenth-century Kingship*. Leiden/Boston 2003.

IV. The Mendicant Orders and the Eastern Missions

Speaking about the integration of cultures, there could hardly be a more fruitful field of enquiry than the problem of mission, the attempts to militantly propagate one's own religious ideas and convert all those, who are reticent to become parts of the *christianitas*. How much the origin of the mendicant orders had been related to this impetus is well known: it is enough to refer to the origins of the Dominicans in the fight against Catharist heretics, during the Albigensian crusade,⁶⁷ or to the ambition of Saint Francis to personally convert the Muslims which took him to preach in 1219 in front of the Sultan of Egypt, al-Kamil,⁶⁸ an example followed by a group of Franciscans in 1220 who then became martyrs in Morocco.⁶⁹ A considerable part of this missionary activity had been directed towards the 'eastern frontier', the expansion of Christianity among the 'pagans' in the east. Let us first consider the Dominicans.

More than the fight against the Albigensian heretics, the original motivation of Saint Dominic was related to the conversion of the pagans, and among them the Cumans, a large nomadic population at the eastern peripheries of Latin Christianity probably called to his attention by his mentor, Bishop Diego d'Osma – as Jordan of Saxony narrates.⁷⁰ In the past decades, a series of detailed historical enquiries by Simon Tugwell have demonstrated, how important the missionary dimension has been in the early dynamic development of the Hungarian Province of the Dominican Order, founded by Paulus de Hungaria in 1221.⁷¹

The conversion of the Cumans had been entrusted to the Dominicans after an initial unsuccessful cooperation with the Teutonic Knights. Andrew II, King of Hungary invited the Teutonic Order in 1211 to the eastern confines of Hungary, to the Transylvanian border-region called Barcaság (Burzenland) with the mission of defending the country against the Cumans. Very soon, however, a conflict emerged with the Teutonic knights who wanted to constitute there an autonomous domain under papal protection, to which the Hungarian king reacted with their expulsion in 1225.⁷² The

67 *Marie-Humbert Vicaire*, *Saint Dominique et ses frères: évangile ou croisade?* Paris 1967.

68 *John Tolan*, *Le Saint chez le Sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'Islam. Huit siècles de l'interprétation.* Paris 2007.

69 *Randolph Daniel*, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages.* St. Bonaventure 1992; *James D. Ryan*, *Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization*, in: *The Catholic Historical Review* 90, 2004, 1–28.

70 *Jordanus de Saxonia*, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum.* Ed. *Heribert Ch. Scheeben.* (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, vol. 16.) Rome 1935, 34f.; recently it has been questioned whether this and related accounts really spoke about Cumans, cf. *Nora Berend*, *The Mendicant Orders and the Conversion of Pagans in Hungary*, in: *Alle frontiere della cristianità, I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300.* Atti del XXVIII Convegno internazionale Assisi, 12–14 ottobre 2000. Spoleto 2001, 253–279.

71 *Simon Tugwell*, *Notes on the Life of St. Dominic*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 65, 1995, 5–169; 66, 1996, 5–200; 67, 1997, 27–59; 28, 1998, 5–116; 73, 2003, 1–141, esp. 68, 1998, 98–110.

72 *Hartmut Boockmann*, *Der Deutsche Orden.* München 1981, 68–69.

Cuman mission of the Dominicans, supported by Robert, Archbishop of Esztergom, resulted in 1227 in the conversion of the Cuman chieftain Bortz and the organization of the Cuman bishopric of Milko, entrusted to Theoderic, the Provincial of the Dominicans in Hungary.⁷³ Though this activity had been short-lived and swept away by the Mongolian attack, it remained important in the recollection of Hungarian Dominicans who were convinced that they had realized here the wishes of Saint Dominic.⁷⁴

A further result of the oriental interest of the Hungarian Dominicans was the famous mission by Friars Julianus and Riccardus between 1235 and 1240 to discover the oriental ancestors of the Hungarians in the Central Asian *Magna Hungaria*. It was them who brought back the menacing news of the nearing Mongolian attack,⁷⁵ which subsequently not only wiped out the oriental relatives but devastated the Kingdom of Hungary itself (among others killing all Dominican friars of the large convent of Pest).⁷⁶ The Hungarian Dominicans' missions could be put in parallel with a similar series of converting activities by Polish Dominicans, whose leading personality, Jacek Odrowąż, St. Hyacinth (d. 1257) was instrumental in founding the first Dominican convents in Gdansk and Cracow (1222/1223). In his fourteenth century *vita* (written by Stanislaus of Cracow) he is ascribed to have made several missionary trips to the east after 1222, trying to convert the 'schismatic' orthodox, founding a convent in Lviv, and another one dedicated to St. Mary in Kiev.⁷⁷

The continuing missionary efforts by the Dominicans were deployed, above all, on the Balkans, in Byzantine Orthodox territories (furthering the polemics with 'the Greeks', and working, up to the fifteenth century, for the union of Eastern and Western Christian Churches), and they pursued their thrust towards the east through the Arabic world ruled then by the Mongol Il-khans (e. g. Ricold of Montecroce, 1288–1291). After 1315 a special missionary branch emerged within the order called *Societas Fratrum Peregrinorum*, active in Persia, Armenia and the whole Black Sea region. The

73 Berthold Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der Kirchlichen Unionen der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters.* (Breslauer Studien zur Historischen Theologie 3.) Habelschwerdt 1924, 141–148; László Makkai, *A milkói (kún) püspökség és népei* [The Cuman Bishopric of Milko and its peoples]. Debrecen 1936.

74 Nora Berend, *At the Gates of Christendom. Jews, Muslims and 'Pagans' in Medieval Hungary, c. 1000–c. 1300.* Cambridge 2001, 213–216; *Ead.*, *Mendicant Orders* (see note 70), 260.

75 Heinrich Dörrie, *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen. Die Missionsreise des fr. Julianus O. P. ins Uralgebiet.* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, vol. 1956,6.) Göttingen 1956; Hansgerd Göckenjan/James R. Sweeney (eds.), *Der Mongolensturm. Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen 1235–1250.* (Ungarns Geschichtsschreiber 3.) Graz 1985, 67–126.

76 Thomas of Spalato in: Göckenjan/Sweeney, *Mongolensturm* (see note 75), 249.

77 Raymond Loenertz, *La vie de S. Hyacinthe du Lecteur Stanislaus envisagée comme source hagiographique*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 27, 1957, 5–38.

ambitious missionary expansion of the Dominicans has been researched in detail by Raymond Loenertz,⁷⁸ Jean Richard,⁷⁹ and Claudine Delacroix-Besnier.⁸⁰

Parallel to the missions by the Dominicans, the activity of the Franciscans was also very impressive. In 1233 Pope Gregory IX sent several Franciscan missionaries to the Moslem rulers of Konya, Damascus, Aleppo and Egypt and to the Caliph of Bagdad.⁸¹ In 1245 Pope Innocent IV sent two Friars Minor, Giovanni of Piano Carpine and Lawrence of Portugal, to the Great Khan himself, and the former wrote a very popular 'Historia Mongolorum'.⁸² A few years later, in 1253, King Louis IX of France sent again two Franciscans, William of Rubruck and Bartholomew of Cremona, to visit the new Great Khan, Möngke.⁸³

The most spectacular of these Franciscan missionary undertakings was that of John of Monte Corvino between 1275 and 1327, extending from Armenia as far as China.⁸⁴ At the same time, besides these far eastern missions the Franciscans, like the Dominicans, were also investing much energy in the evangelization of the territories immediately adjacent to Latin Christendom: Moldova,⁸⁵ Bosnia,⁸⁶ Lithuania.⁸⁷ These activities have been continued with a renewed vigor in the fifteenth century by the new branch of the order, the Franciscan Observants.⁸⁸

78 *Raymond Loenertz*, Les missions dominicaines au XIV^e siècle et la Société des Frères Pègrinants pour le Christ, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 2, 1932, 1–83; 3, 1933, 1–55; 4, 1934, 1–47.

79 *Jean Richard*, La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII^e–XV^e siècles). Rome 1977.

80 *Claudine Delacroix-Besnier*, Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles. Rome 1997; *Ead.*, Les Prêcheurs en Europe Centre-Orientale. Actes du colloque 'Le partage du monde', Toulouse-Conques (26–29 avril 1995). Paris 1998, 23–34; *Ead.*, Les Ordres mendiants et l'expansion de l'Église latine dans les Balkans, in: *Alle frontiere della cristianità, I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra '200 e '300*. Atti del XXVIII Convegno internazionale Assisi, 12–14 ottobre 2000. Spoleto 2001, 217–253.

81 *John R. S. Phillips*, *The Medieval Expansion of Europe*. Oxford 1988, 78ff.

82 Giovanni di Pian di Carpine, *Storia dei Mongoli*. Ed. *Enrico Menestò*. Spoleto 1989; German translation: Giovanni da Plano Carpine, *Kunde von den Mongolen, 1245–1247*. Ed. *Felicitas Schmieder*. Sigmaringen 1997.

83 *Peter A. Jackson* (ed.), *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255*. London 1990.

84 *Phillips*, *Medieval Expansion* (see note 81); *Peter Jackson*, *The Mongols and the West: 1221–1410*. Harlow 2005.

85 *Herkulan Petru Malciuc*, *Presenza minoritica nei territori della Moldavia nell'epoca medievale* (secc. XIII–XIV). Rome 1999.

86 *Jožo Džambo*, *Die Franziskaner im mittelalterlichen Bosnien*. Werl 1991; *Marie-Madeleine de Cevins*, *Les Franciscains observants hongrois. De l'expansion à la débâcle (vers 1450–vers 1540)*. Roma 2008, 32–39.

87 *Kłoczowski*, *Ordres mendiants* (see note 26).

88 *Kaspar Elm* (ed.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*. (Berliner Historische Studien, vol. 14.) Berlin 1989; *De Cevins*, *Franciscains observants* (see note 86).

To sum up the last part of my essay: the Franciscans and the Dominicans could become the most important mediators between Europe and the grand civilizations of Asia, they were the precursors and the ambassadors of Europe's expansion in the modern times, a theme recently explored by Felicitas Schmieder.⁸⁹ Looking back to the observations we could make earlier concerning the historical transformations and their initial functions: one could hardly find a more active agent of the integration of cultures in the later Middle Ages than the two great mendicant orders, the Franciscans and the Dominicans. With their founders coming from the Mediterranean, partly clerical, partly lay and urban surroundings, they created mighty orders which could mobilize the whole society, both in the Mediterranean and north of the Alps, for a new style of religious life. They could get a decisive influence among the social groups of university intellectuals,⁹⁰ and, as we could observe, they refashioned courtly societies both in Western and in East-Central Europe. Their influence in the emergence of a new style courtly politics, interwoven with religious patronage, missionary goals and a new vision of the social functions of royal power, relied on their capacity of integrating religious and secular cultures on the broadest social and geographic scale.

89 *Felicitas Schmieder*, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, vol. 16.) Sigmaringen 1994; *Ead.*, Jenseits der Peripherien. Die Päpste und die Ungläubigen außerhalb der Christianitas, in: *Gisela Drossbach/Hans-Joachim Schmidt* (eds.), Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter. (Scriinium Friburgense, vol. 22.) Berlin/New York 2008, 335–357.

90 *Jacques Le Goff*, Intellectuals in the Middle Ages. Oxford 1993.

Robert Ousterhout

Architecture and Cultural Identity in the Eastern Mediterranean

Between the twelfth and fourteenth centuries, the Eastern Mediterranean witnessed a dramatic period of interchange and movements of population. In this paper I propose to examine how we might utilize architecture as a gauge of identity and cultural interaction in this difficult period. Unlike portable objects, which can readily change hands as they move between places and cultures, a work of architecture remains as a fixed marker in the landscape long after its builders have departed. On the other hand, contexts may change with historical circumstances and demographic shifts. To situate a building within its original cultural context, and to glean the historical information it may provide, I believe it is necessary to ask some fairly basic questions. Let me begin by explaining the principles that guide my analysis of historical architecture, which have proved to be particularly useful as we examine areas of cultural interaction.¹

First, architectural *style* and *construction technique* are not the same, although they are often confused. Traditional art history, based on formal analysis and dealing with influences and appropriations, normally addresses style rather than technical concerns. The outward appearance of a building, its decorative aspects, can be discussed without a specific knowledge of how it was built. The same holds true for medieval architectural practices: formal elements could have been seen and imitated long after a building was completed. But construction technique is a different matter, for it is based on specialized knowledge that could only be transmitted through the active participation in a workshop. This is not to say that building technology was privileged information – the so-called ‘secret of the master masons’; simply that many critical details of construction were no longer visible when a building was completed, and thus they could not have been learned from observation alone. Medieval architectural technology was passed on through a program of apprenticeship, of ‘learning by doing’, and disseminated by tra-

¹ As I have discussed in *Robert Ousterhout, Master Builders of Byzantium*. Princeton 1999, repr. Philadelphia ²2008. See also *Robert Ousterhout/D. Fairchild Ruggles* (eds.), *Encounters with Islam: The Medieval Mediterranean Experience*, in: *Gesta* 43.2, 2004, 83–85.

veling masons.² In a professionally illiterate society the transfer of specialized knowledge required human beings as the vehicles.

Second, and perhaps more important, the cultural experience of the patron is not necessarily the same as that of the artisan. The history of medieval art and architecture is often written as a history of patronage because the sources tell us about the patrons, not about the artists or builders. But we should *not* assume that because a patron was familiar with the monuments of Paris or Constantinople that his masons came equipped with the same knowledge. For architecture, patrons could dictate certain things, such as budget, scale, appropriate materials, and liturgical necessities, but in the end, it was up to the masons to translate the patron's wishes into architectural form. A careful reading of relevant documents may thus provide us with a part of the picture, but only a part. It can never replace the close analysis of the building itself.

Third, architecture is a group endeavor, rarely accomplished by a single individual. The patron, the master mason, and teams of workers, both skilled and unskilled, contributed to the final product. Sorting out their individual contributions may be difficult, if not impossible, in projects for which no written records survive. Nevertheless, we must acknowledge that a work of architecture is the result of the participation of numerous individuals, involving negotiations and compromises, and not simply the single-minded vision of an omniscient patron.

Probably none of these principles sounds particularly profound, but it is surprising how often they are overlooked in discussions of medieval architecture. In this paper I shall look at several test cases for the application of these principles in areas of cultural interchange in the eastern Mediterranean, drawing on my previous research, as well as that of several of my former students and a few recent Ph. D. dissertations.

My first test case is Crusader architecture, specifically vaulting in the crusader monuments of the Holy Land during the twelfth and thirteenth centuries.³ For Gothic architecture, the ribbed groin vault may be its quintessential element, certainly one of its defining characteristics. The development of the ribbed groin vault in the Ile-de-France was critical for the great technical advancements of the late Middle Ages, allowing for lighter, taller, and more open construction and more spacious interiors. In the areas where we witness the dissemination of French Gothic architectural style and technology, we find the ribbed groin vault as a central feature. The history of Gothic architecture in England, Germany, Italy, Bohemia, Spain, and elsewhere begins with the major impetus coming from France. That said, when we consider the Frenchness of the Crusades, it is surprising just how seldom we find ribbed groin vaults in the architecture of the Holy Land.

2 *Michael Davis*, *Masons and Architects as Travelers*, in: John Block Friedman/Kristen Mossler Figg (eds.), *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages*. New York 2000, 380–382.

3 Much of what follows derives from my paper: *The French Connection? Construction of Vaults and Cultural Identity in Crusader Architecture*, in: Daniel H. Weiss/Lisa Mahoney (eds.), *France and the Holy Land: Frankish Culture at the End of the Crusades*. Baltimore 2004, 77–94.

The first appearance of the ribbed groin vault in Crusader architecture, if I am not mistaken, is in the high vaults of the church of the Holy Sepulchre in Jerusalem (fig. 1).⁴ The church was reconstructed toward the middle of the twelfth century, at a point in time that coincided with the transition from Romanesque and the early development of Gothic architecture in France. Although they must have been very much *au courant* at the time of its construction, the ribbed groin vaults of the Holy Sepulchre are never mentioned in the historical sources. Obviously, medieval visitors to the church were more concerned with its antiquity than with its novelty.



Fig. 1: Holy Sepulchre, Jerusalem, view into north transept vault (Gerald Carr)

A careful analysis of the structural system of the Holy Sepulchre suggests that the ribbed groin vaults were afterthoughts, the result of changes in design that came about only *after* the construction was well under way. They appear *only* in the high vaults; the lower vaults are consistently unribbed groin vaults. What is more curious, the pier sections give no indication that ribs were intended. In the Gothic, there is normally a pilaster or engaged colonnette to relate the vaulting rib to the elevation – that is, part of a system of the visual expression of structure. The impetus for the design change must have been the importation of new architectural ideas, probably from the Ile-de-France,

4 Virgilio Corbo, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato*, vol. 1. Jerusalem 1981/1982, 205–207; Robert Ousterhout, *Architecture as Relic and the Construction of Sanctity: The Stones of the Holy Sepulchre*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 62, 2003, 4–23; Jaroslav Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187*. New York 1995, 178, gives the best assessment of the construction history of the Crusader phase, places the bulk of the work in the period 1140–1149. The contemporary sources remain curiously silent about the rebuilding of the Holy Sepulchre, and even the patronage goes unmentioned.

at mid-century. All the same, the ribbed vaults reveal little of the structural revolution that characterizes Abbot Suger's additions to the Abbey Church St. Denis and its progeny. The stability of the Holy Sepulchre relied on its massiveness, not on its structural design; in spite of the introduction of ribbed groin vaults, it remained solidly a Romanesque building.

Two other early examples are noteworthy. At the Cenacle, probably constructed shortly before the fall of Jerusalem in 1187, the interior of the Upper Room is covered by a system of ribbed groin vaults used in series.⁵ The vaults rest on a row of free-standing columns at the center of the space, creating a sense of openness in the interior. Nevertheless, the whole is enveloped by thick masonry walls that betray little of the lightness inside. Nor, it seems, have the masons taken advantage of the skeleton of ribbing to reduce the mass of the vault.

The Cathedral of St. John at Sebaste is now in a ruined state, but various scholars have attempted to reconstruct it with the nave covered by sexpartite vaults above an alternating support system.⁶ This system of vaulting, common in late 12th-century France, would have been virtually unique in Crusader architecture, but it seems entirely plausible, based on the surviving evidence of the piers and capitals. Nurith Kenan-Keddar has attempted to connect the appearance of the sexpartite vaults here with the well-documented patronage and support from France, including that of William of Sens in the 1170s.⁷ The nave of Cathedral of Sens, of course, is one of the great early examples of the sexpartite Gothic vault.⁸ As I suggested in the introduction, patrons of churches might be familiar with the liturgical organization of space – and one might expect this to be one of their major concerns, but they rarely arrive on the scene with a sophisticated knowledge of engineering. With the exception of the vaulting and support system, the planning and construction details do not correspond. Importantly, with the exception of the Holy Sepulchre, Crusader churches in the Holy Land never replicate the French chevet but favor a simple three-apsed termination instead.

Ribbed vaulting appears in several spaces of the Compound of the Knights of St. John at Acre, from the end of the twelfth century.⁹ While on a tour that ventured into the crusader latrine in 1999, I had what I call my 'Martin Luther moment' of inspiration. The guide kept referring to the ribbed vaults; I could not see any. I finally realized that the ribs had fallen, with the exception of surviving corbelled springers, still bonded

5 *Hugh Plommer*, The Cenacle on Mount Sion, in: Jaroslav Folda (ed.), *Crusader Art in the 12th century*. (BAR International Series, vol. 152.) Oxford 1982, 139–166.

6 *Denys Pringle*, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus*, vol. 2. Cambridge/New York 1993, 283–97.

7 *Nurith Kenaan-Kedar*, The Cathedral of Sebaste: Its Western Donors and Models, in: B. Z. Kedar (ed.), *The Horns of Hattin*. Jerusalem 1992, 99–120; *Folda*, *Art* (see note 4), 309–311.

8 *Jacques Henriot*, La Cathédrale Saint-Etienne de Sens: le parti du premier maître, et les campagnes du XII^e siècle, in: *Bulletin Monumental* 140, 1982, 6–168.

9 *Wolfgang Müller-Wiener*, *Castles of the Crusaders*, London 1966, 72–74; 102; fig. 100.

in the corners of the room. Above this level, the vaults have smooth arrises, and there is virtually no trace left by the missing ribs. Without the bonded springers, it would have been almost impossible to tell that the vault had been ribbed. In the nearby Hall of the Knights, the ribbed groin vaults were identical (fig. 2), and in several places, the ribs have fallen, but the vault has remained intact. This indicates that in terms of structure, the ribs and the vault proper functioned separately, and that the ribs were not providing any structural reinforcement for the vaults.

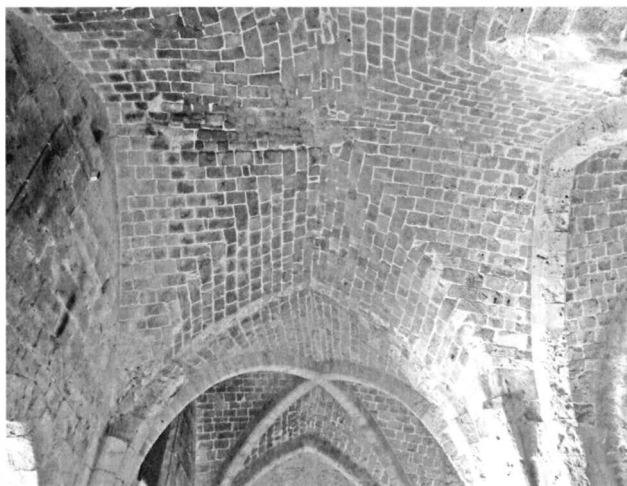


Fig. 2: Knights' Hall, Akko, view showing groin vault with fallen ribs (Eliezer Stern)

The distinction between the rib and the web of the vault is significant, for in French Gothic architecture, the two functioned as a unit, either bonded together during construction or with the rib securely attached to the vault with mortar.¹⁰ Moreover, if the vault was damaged and suffered partial collapse, it was normally the web that fell and not the rib. This is evident in the ruined church at Ourscamp in Oise, where the ribs are heavy and deep in section; they have remained in place long after the vault has deteriorated.¹¹ In French Gothic architecture, the ribs allowed for the construction of thin vaults, and under normal circumstances, the ribs were unnecessary once the mortar had set.¹² In many twelfth-century examples, the ribs were constructed with a rib stem flanked by rebated shelves on the backside, into which the webs were bonded.¹³ The webs of the vault were thus connected directly to the ribs.¹⁴ This

10 Marcel Aubert, *Les plus anciennes croisées d'ogives: leur rôle dans la construction*, in: *Bulletin Monumental* 93, 1934, 5–67; 137–237, for the early development of ribbed vaulting in France note esp. 139–145; John Fitchen, *The Construction of Gothic Cathedrals*. Chicago 1961, 69–71.

11 Aubert, *Croisées d'ogives* (see note 10), 215.

12 Robert Mark, *Experiments in Gothic Structure*. Cambridge (Mass.) 1982, 102–117.

13 Aubert, *Croisées d'ogives* (see note 10), 139–41; Fitchen, *Construction* (see note 10), 69–71.

14 J. David McGee, *The 'Early Vaults' of Saint-Etienne at Beauvais*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 45, 1986, 20–31, whose date “as early as the 1070s” may be too early.

system may be seen in the high vaults of the Holy Sepulchre.¹⁵ This detail, visible in the extrados during recent repairs, would have been invisible in the completed building. In French Gothic architecture, the system of rib stems and rebated shelves seems to have been gradually abandoned with the greater technical mastery of vault construction in the thirteenth century (fig. 3). Nevertheless, either the greater stress or perhaps the strength of the mortar served to effectively unify the ribs and the vault. In contrast, the Crusader vaults are considerably more massive, while the vault ribs appear neither rigid nor firmly attached.

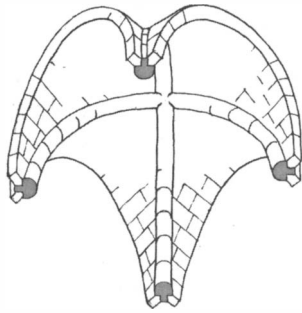


Fig. 3: Diagram of a ribbed groin vault with rib stems and rebated shelves (author)

The lack of bonding characterizes later architecture on Cyprus as well, as for example in a hall at Famagusta.¹⁶ In the Grotto of the Annunciation at Nazareth, the seventeenth-century illustration by Cornelius de Bruyn shows the elegant, triple-moldings of the Gothic ribbed vaults.¹⁷ Several of the ribs have fallen, and the artist has depicted the setting of the ribs on the arrises (and not the ribs themselves), above the surviving springings. Again, the ribs have fallen, the vault has not. In fact, without understanding this phenomenon, the vaulting in de Bruyn's illustration would make no sense at all. The same is seen in the vaults of the refectory at Krak des Chevaliers, from the mid-thirteenth century (fig. 4).¹⁸

Here the windows of the portico have elegant bar tracery, and the groin vaults have thin, profiled ribs (fig. 5). But, like the vaults at Acre, some of the ribs have fallen, and it is clear they were not bonded.

Can the ribbed groin vault serve as a cultural signifier for Crusader architecture? The refectory at Krak des Chevaliers provides a very instructive disjunction between architectural style and construction technology. The ribs and the tracery are elements of style, but in other aspects the actual vault construction has more in common with the traditional architecture of the Middle East than with the Gothic architecture of Western Europe. From the eleventh century onward, the standard vault form used in the Middle East area was a rather heavy, unribbed groin vault, built above slightly pointed arches. Normally, the arches and the springers framing the vault were of ashlar construction, but the vault itself was more irregular, often of mortared rubble. This type of vault appeared before, during, and after the Crusader presence in the Holy Land. Out of context, these vaults are almost impossible to date. In parts of the church of the Holy Sepulchre, for example, it is impossible to tell the eleventh-century Byzantine vaulting

15 Corbo, *Santo Sepolcro* (see note 4), III, pl. 174–176.

16 Müller-Wiener, *Castles* (see note 9), 88–90; 105; fig. 141.

17 Jaroslav Folda, *The Nazareth Capitals and the Crusader Shrine of the Annunciation*. University Park 1986, pl. 50.

18 Folda, *Nazareth Capitals* (see note 17), 59–62; 100f.

from the twelfth-century Crusader construction.¹⁹ All of this points to a well-developed local tradition of construction, capable of withstanding dramatic changes of rulership and patronage.

The Crusader ribbed vaults fit into this picture. Except for the ribs, the vaults are for the most part typical regional creations. Crusader buildings still appear massive and rough, even when light, skeletal elements of the Gothic are introduced. A continuation of local construction practices, onto which the signature elements of French Gothic style have been superimposed, the result is a hybrid building. Obviously, there must have been European-trained artisans as well, necessary for the transfer of tracery patterns and the rib profiles. But the bulk of the labor force must have been local, and the defining characteristics of the building remain indigenous. Gothic details may have affected the outward appearance of buildings, but they did not dramatically alter the development of an architecture that remained primarily a regional architecture.

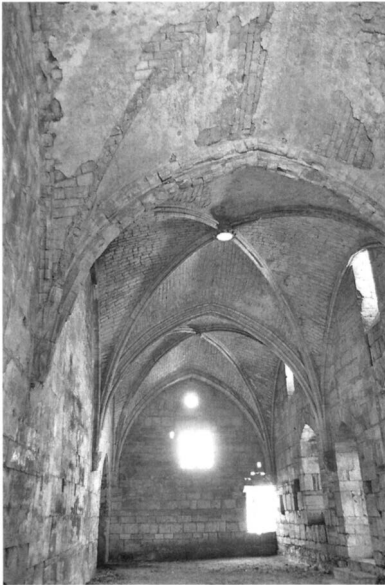


Fig. 5: Krak des Chevaliers, façade (author)

Fig. 4: Krak des Chevaliers, refectory (author)

A second test case is provided by early Ottoman architecture. The beginning of the Ottoman state in the late thirteenth century may be characterized as a period of cultural overlap.²⁰ As the Ottomans settled in the Byzantine territory in northwest Anatolia, they adopted the Greek administration of the region, and the population remained largely mixed. In spite of their clear, dramatic political rise to power in the fourteenth and

19 Robert Ousterhout, *Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 48, 1989, 66–78; for illustrations see also Corbo, *Santo Sepolcro* (see note 4), III; fig. 163; 165.

20 See, among others, Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington (Ind.) 1983; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley 1995; Heath Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany 2003.

fifteenth centuries, the origins of Ottoman architecture remain problematic. Prior to their settling in Bithynia, we have no clear evidence for an architecture in permanent materials. By the 1320s–1330s, however, the former nomads were actively building, and in a manner technically and stylistically distinct from the Muslim architecture that had evolved in other parts of Anatolia. The methods of wall construction and the decorative detailing follow local Byzantine practices, although plans and vaulting forms may be more closely aligned with the architecture of the Seljuks of central Anatolia. Such a mixture of forms would seem to reflect the mixed background of the Ottomans, who were politically and religiously linked with the Seljuks, while occupying Byzantine lands and incorporating Byzantine institutions into their nascent state. The resulting heterogeneous architecture may be emblematic of early Ottoman culture.²¹

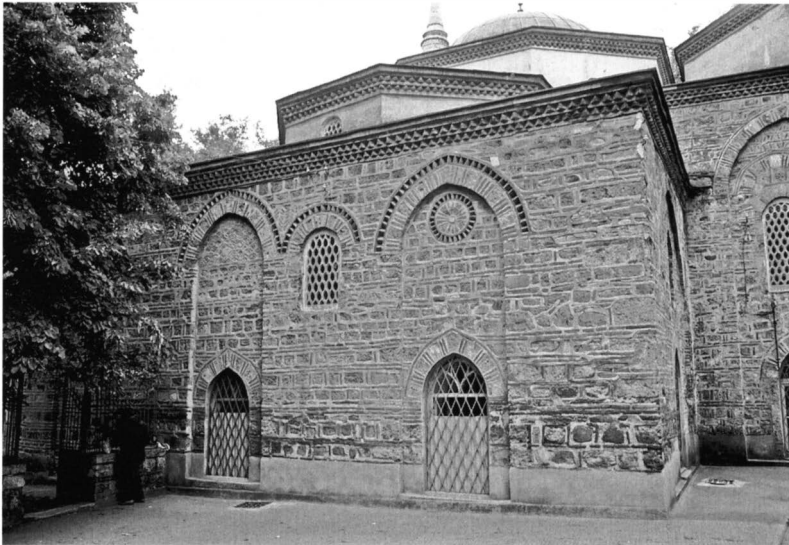


Fig. 6: Orhan Camii, Bursa, façade (author)

For example, the Orhan Camii in Bursa of the late 1330s corresponds closely to contemporaneous works of Byzantine architecture in its mixed brick and stone wall construction and its decorative details, including banded voussoirs, dogtooth friezes, and bull's-eyes, and decorative patterning (fig. 6). Many of the same features appear at the church of the Pantovasilissa in nearby Trilye, also from the late 1330s. It is possible that the same workshops were constructing both churches and mosques at the same time.

The similarities in late Byzantine and early Ottoman construction techniques have led to numerous confusions, and these have been encouraged by the Ottoman use of *spolia* in the early buildings. Mosques frequently incorporated elements from ancient and Byzantine buildings – columns, capitals, string courses, even reused bricks – into their construction. For example, a nineteenth-century photograph of the Hacı Özbek

21 For much of what follows, see: Robert Ousterhout, *Ethnic Identity and Cultural Appropriation in Early Ottoman Architecture*, in: *Muqarnas* 13, 1995, 48–62.

Camii, built c. 1330, is mislabeled “ancienne église byzantine” (fig. 7).²² A Byzantine capital decorated with crosses appeared prominently in its portico façade, which no longer survives. With the destruction of the portico, the photograph still confuses scholars. How should we interpret the Byzantine construction techniques and *spolia* in these buildings? Should they be viewed as part of the development of a ‘language of power’, indicative of the Ottoman domination? Considering the nature of the Ottoman state during the fourteenth century, however, the technical similarities and reuse of materials might be better viewed as an expression of integration, rather than domination. Much of the population was Greek-speaking Christian, and there were also strong diplomatic and family connections between the Osmanlı Turks and the Byzantine court, and this may presume openness toward Byzantine culture.²³ In sum, as a new architecture was formed to serve the needs of the new Ottoman state, we witness a strong element of cultural continuity.

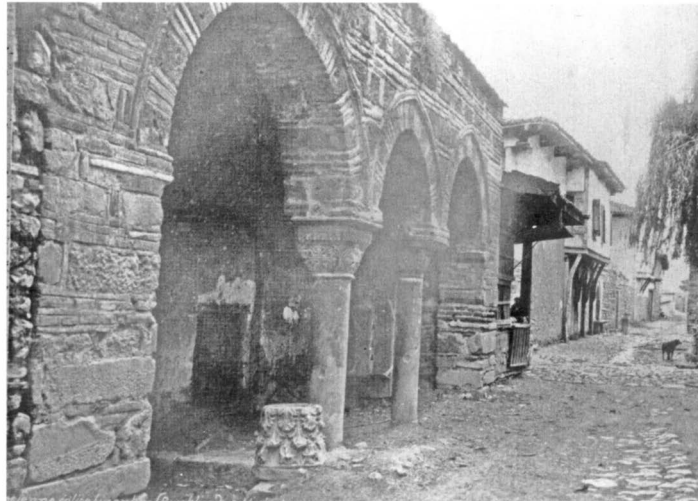


Fig. 7: Hacı Özbek Camii, Iznik, old photo of façade misidentified as “ancienne église byzantine” (G. Berggren)

While the masons were likely local, former Byzantines, there must have been an imported element of the team as well, familiar with a different system of mosque planning and vaulting design. Nevertheless, I would argue that the outward ‘Byzantine-ness’ of the early Ottoman mosque was intentional and symbolic. Ottoman domination was expressed in the standard practice of transforming the main church of a conquered city into a mosque, as for example, the Fatih Camii at Trilye. At Bursa, the first Ottoman capital (conquered in 1326), intriguingly, we have no record of a cathedral converted to a mosque, but two Byzantine churches were appropriated for use as the mausolea of Osman and Orhan. Both were destroyed by an earthquake in the nineteenth century but

22 Ousterhout, *Ethnic Identity* (see note 21), 54.

23 Following initial hostilities, Orhan developed a friendship with John VI Cantacuzenus, who in 1346 gave his second daughter Theodora in marriage to Orhan, cf. *Donald Nicol, The Last Centuries of Byzantium 1261–1453*, London 1972, 209.

are known from drawings.²⁴ The conversion of Byzantine churches to house the tombs of the founders of the Ottoman dynasty is an act I find redolent with meaning. Byzantine monuments and Byzantine style clearly conveyed specific symbolic messages that were important to early Ottoman patrons.

The distinction between patrons and masons in the context of the development of a symbolic visual language is also useful in examining the 13th-century architecture of the Peloponnese. The Morea formed part of the hinterland of the Byzantine Empire until it was taken by the Latins in the early thirteenth century. A number of large basilicas were constructed after this time, in a gothic style, to serve the needs of the new, Roman Catholic population, including a variety of mendicant orders.²⁵ In addition, the region is dotted with small, domed village churches in the regional Byzantine style. Bon's fundamental study, 'La Morée Franque', had divided the churches of the Morea into two groups: those clearly western in appearance, and those Byzantine in appearance but with western details. For Bon, the first group was built by settlers from Western Europe and stood as symbols of the new Catholic presence and its associated monastic movements, whereas the second group was built by the Orthodox before the arrival of the Latins, perhaps with new details added when the churches were adapted for Catholic use.²⁶

Bon's subdivision of monuments relied in part on Peter Megaw's longstanding chronology of the churches in the Argolid, which had been based primarily on stylistic features. For both, the vast majority of the domed churches belonged within an Orthodox Byzantine context. This long-standing assumption has been seriously challenged by the redating of one of its key monuments, the church of the Dormition of the Virgin at Merbaka (fig. 8).²⁷ Long thought to be 12th-century, the reassessment of the Corinth pottery sequence by Guy Sanders now places the date for the introduction of proto-majolica ceramics into Greece well into the thirteenth century, and bowls of this technique were imbedded into the façade of Merbaka.²⁸ As Mary Lee Coulson has demonstrated in a recent dissertation, these in combination with some "gothic" details should place Merbaka securely into the latter part of the thirteenth century or perhaps even slightly later, and within the context of Frankish

24 *Margareta Lindgren* (ed.), C. G. Löwenhielm. Artist and Diplomat in Istanbul 1824–1827. (Uppsala University Library, Exhibition Catalogue, vol. 33.) Uppsala 1993, 2:18; 4:39; *Marie-France Auzépy/Jean-Pierre Grégoire* (eds.), Byzance retrouvée. Érudits et voyageurs français (XVI^e–XVIII^e siècles). Paris 2001, 139 and fig. 74. See now *Suna Çağaptay-Arkan*, Visualizing the Cultural Transition in Bithynia (1300–1402): Architecture, Landscape and Urbanism. Ph. D. Diss. University of Illinois at Urbana-Champaign 2007.

25 *Beata Panagopoulos*, Cistercian and Mendicant Monasteries in Medieval Greece. Chicago 1979.

26 *Antoine Bon*, La Morée Franque: Recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïa (1205–1430). Paris 1969, 535–90.

27 *Arthur H. S. Megaw*, The Chronology of Some Middle-Byzantine Churches, in: Annual of the British School at Athens 32, 1931/1932, 90–130.

28 *Guy D. R. Sanders*, An Assemblage of Frankish Pottery from Corinth, in: Hesperia 56, 1987, 159–195, esp. 167–169.

patronage – perhaps even that of the learned Latin Bishop of Corinth, William of Moerbeke himself.²⁹ It follows, as Coulson proposes, that the dating of a number of other churches in the Argolid and the Peloponnese must be reconsidered, and that some of our finest examples of Byzantine architecture in Greece may actually be products of the Latin occupation. It also encourages us to reconsider notions of cultural identity based on style.

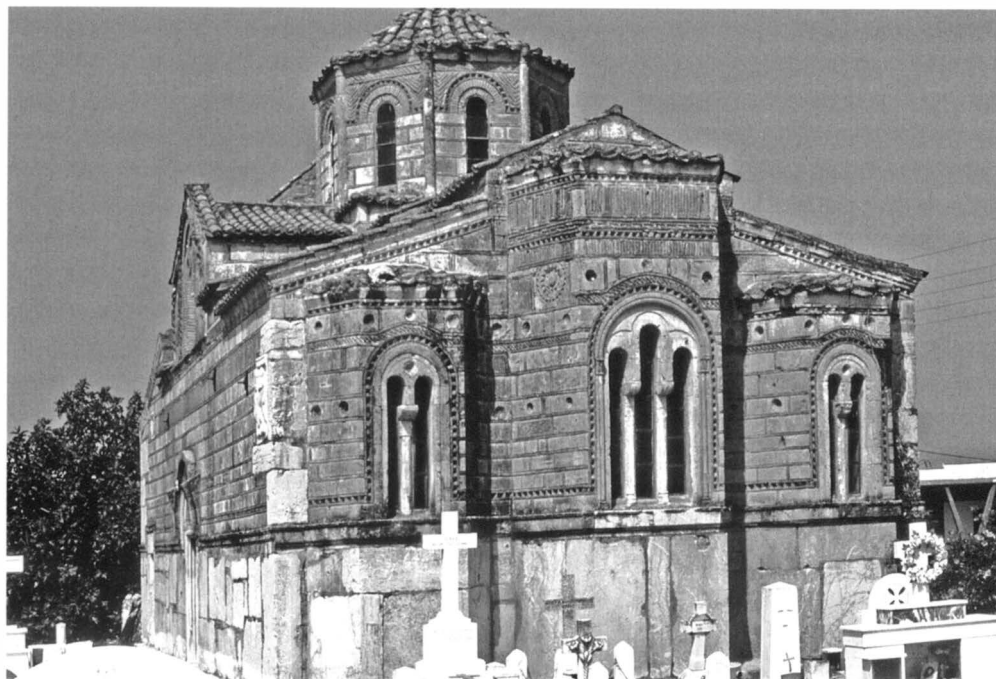


Fig. 8: Church of the Dormition of the Virgin, Merbaka, view from east (author)

As with the Crusader examples, with which I began, or the early Ottoman buildings, these Moreote churches must have been the products of a mixed workforce serving a heterogeneous clientele. Beyond the superficial details, the only distinct formal difference from a genuinely Orthodox Byzantine counterpart may have been the lack of a *templon* in the sanctuary – that is, the interior was adjusted for Latin worship. Coulson encourages a reading of the building as one which would resonate within a mixed society of Greek Orthodox and Latin Catholics, who seem to have cohabited relatively peacefully, in spite of the official accounts which note the

29 Mary Lee Coulson, *The Church of Merbaka: Cultural Diversity and Integration in the 13th-Century Peloponnese*. Ph. D. Diss. Courtauld Institute of Art, University of London 2002; see also Charalampos Bouras, *The Impact of Frankish Architecture on 13th-Century Byzantine Architecture*, in: Angeliki E. Laiou-Thomadakis/Roy P. Mottahedeh (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*. Washington (DC) 2001, 247–262, who follows Bon.

distrust and contempt with which the different confessions regarded each other.³⁰ Moreover, by separating the identity of the patron from the ethnicity of the masons, Coulson places these small buildings within the context of private rather than institutional foundations. At Gastouni, for example, she notes a Byzantine-style church with a few gothic details which has recently been associated with the Kalligopoulou, a family of archons, who had one member named William.³¹ Burial customs within these churches provide a similarly mixed message. The outward appearance of the building, concludes Coulson, may better be seen as an indication of social status than of country of origin.³²

For a final case study, a brief look at twelfth-century Sicily adds to this picture of interchange. Norman Sicily is often regarded as the 'poster child' for cultural diversity during the Middle Ages. While the court was Norman, the population was heterogeneous, with much either Orthodox Greek or Muslim. Although we may speak of 'tolerance' between the various religions and ethnicities, perhaps 'pragmatic pluralism' is a better description of the state of affairs.³³ In the analysis of the Cappella Palatina in Palermo, for example, it is very tempting to simply dissect the church into its constituent parts and to view these as cultural signifiers (fig. 9). In this simplistic configuration, the basilican nave may be viewed as the Norman element of the design, while the domed sanctuary and mosaic decoration reflect Byzantine input, and the *muqarnas* ceiling represents the Muslim contribution. Indeed, as William Tronzo has commented, in a multilingual society, the visual vocabulary of images may comprise the common tongue.³⁴

Although scholars have attempted to situate the monuments of the region within a Norman context, based on patronage, the Sicilian churches have little in common with the architecture of Normandy. The basilica design, evident at Monreale, the Cappella Palatina, and Cefalù, has more in common with the medieval architecture of southern Italy. At

30 Niketas Choniates, *Historia*. Ed. *Immanuel Bekker*. Bonn 1835, passim; *Chronikon tou Moreos*. Ed. *Petros Kalonaros*. Athens 1940, 35, ll. 760f.

31 Coulson, Church of Merbaka (see note 29); *D. Athanasoules*, O naos tes Panagias tes Katholikes sten Gastouni: Chronologise kai Ktetoires, Perilepseis tou 20. Symposio Byzantines kai Metabyzantines Archaialogias kai Technes. Athens 2000, 9f.

32 Coulson, Church of Merbaka (see note 29), 340; the case for hybridity has also been made by Heather Grossman, *Building Identity: Architecture as Evidence of Cultural Interaction between Latins and Byzantines in Medieval Greece*. Ph. D. Diss. University of Pennsylvania 2004; *Ead.*, Syncretism Made Concrete: The Case for a Hybrid Moreote Architecture in Post-Fourth Crusade Greece, in: Judson J. Emerick/Deborah M. Deliyannis (eds.), *Archaeology in Architecture. Studies in Honor of Cecil L. Striker*. Mainz 2005, 65–73.

33 The fictional account of life in twelfth-century Palermo, *Barry Unsworth*, *A Ruby in her Navel*. New York 2006, offers a fascinating view of the hostilities simmering beneath the calm surface of Norman rule.

34 William Tronzo, *The Cultures of his Kingdom: Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*. Princeton 1997.

the same time, the mosaic artisans are clearly imported, coming as a part of the larger political agenda of imitation and competition with the Byzantine court in Constantinople. It is clear they often had difficulties in adjusting their programs to unfamiliar spaces, as the investigations at Monreale have demonstrated.³⁵ At the Cappella Palatina, while decorated in the Byzantine manner, the form and the construction of the dome, which is raised above stepped squinches, follow Muslim prototypes. In fact, throughout Norman Sicily, I suspect that much of the workforce must have come out of the Muslim tradition, often with the best surviving – and closest – comparisons in North Africa.

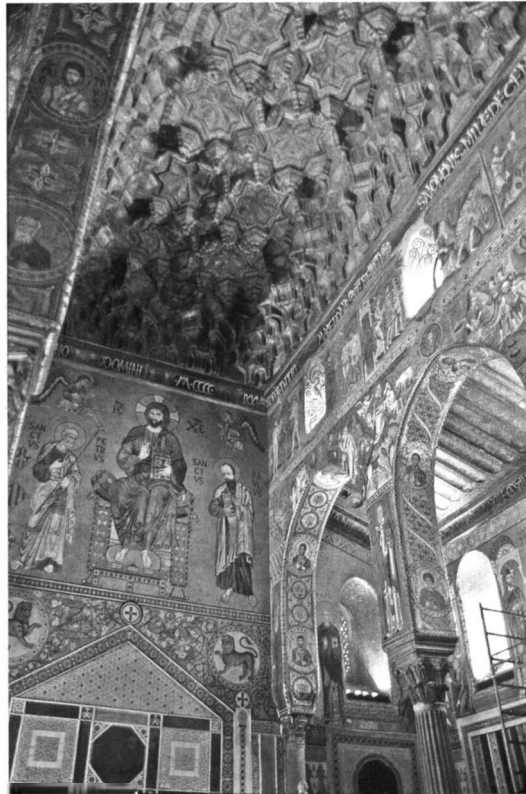


Fig. 9: Cappella Palatina, Palermo, nave looking west (author)

Looking beyond the well-known churches in and around Palermo with their mosaic decoration, Charles Nicklies has examined the Orthodox churches of the Valdemone, on the east side of the island.³⁶ Here we find a group of churches with domed *bemas*, rather

35 Robert Ousterhout, Collaboration and Innovation in the Arts of Byzantine Constantinople, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 21, 1997, 93–112, esp. 98; here I rely on *Maggie Janet Duncan-Flowers*, *The Mosaics of Monreale: A Study of Their Monastic and Funerary Contexts*. Ph. D. Diss. University of Illinois at Urbana-Champaign 1994.

36 Charles Nicklies, *The Architecture of the Church of SS. Pietro e Paolo d'Ágrò, Sicily*. Ph. D. Diss. University of Illinois at Urbana-Champaign 1992; *Id.*, *Builders, Patrons, and Identity: The Domed Basilicas of Sicily and Calabria*, in: *Gesta* 43, 2004, 99–114.

than centrally-positioned domes. In their planning they appear closer to the domed *mihirabs* in the mosques of North Africa than to European or Byzantine models. Moreover, the construction of the domes, raised above squinches, follows Islamic prototypes. At the church of Pietro e Paolo at Agrò, the nave has a centrally positioned dome, raised above stepped arches, while the bema dome rises above brick *muqarnas* (fig. 10). Unlike the *muqarnas* ceiling of the Cappella Palatina, here the *muqarnas* are structural.³⁷ The exterior detailing of this group of buildings is distinctive and colorful, with pilasters and interlaced arcades with banded voussoirs.

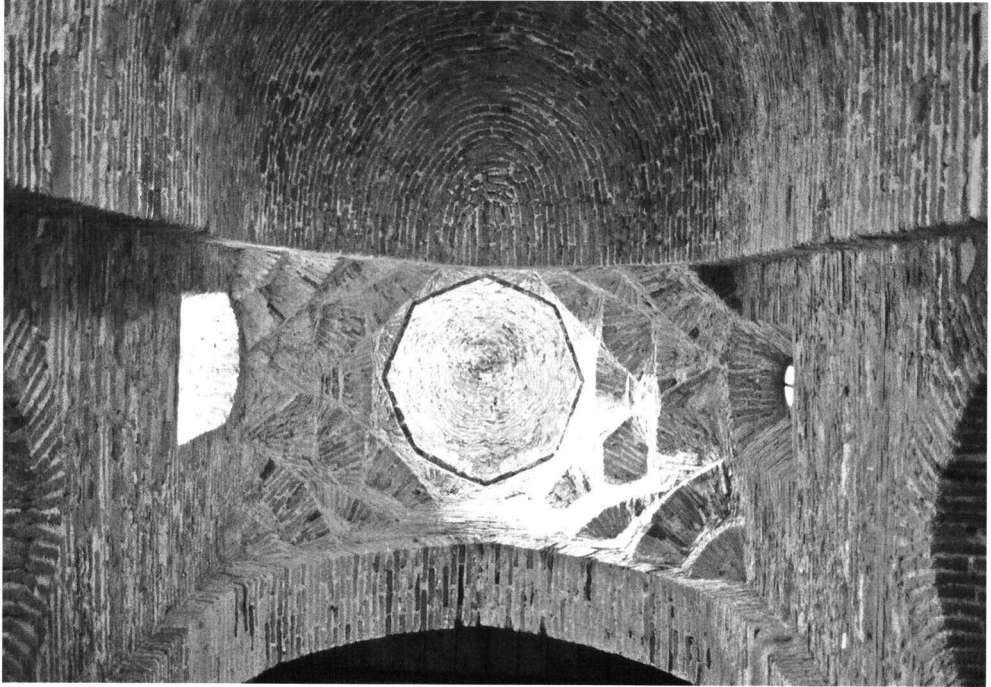


Fig. 10: SS. Pietro e Paolo, Agrò (Sicily), sanctuary dome (Charles Nicklies)

Nicklies suggests these derive from a regional *koine* resulting from an intermingling of Byzantine and Islamic sources.³⁸ Clearly one of the most remarkable features of this architecture is the degree of freedom with which their architects experimented with Islamic forms in building intended for Orthodox worship. Nicklies concludes that the hybrid monuments of Norman Sicily may represent “a desire by a new regime to demonstrate a break with the old divisions and prejudices and to being a new era of tolerance, goodwill, and prosperity.”³⁹ If true, here we have an

37 Nicklies, *Builders* (see note 36), 104; an inscription over the entrance names a certain Gerard the Frank as *protomaistor*, but this probably dates from a later renovation of the building.

38 Nicklies, *Builders* (see note 36), 106f.

39 Nicklies, *Builders* (see note 36), 110.

interesting case in which the intentions of the patrons are well matched by the heterogeneity of both the population and the workforce.

To conclude, to get at the essence of a building program, the distinctions set out at the beginning of this essay are worth bearing in mind. Style and construction technique often have different points of origin; and architecture is built by masons, not patrons. This means that the building fabric may tell a very different story than the surviving historical documents. Privileging the text, it is common to write the history of architecture as a history of patronage. This is, for example, the approach of Jaroslav Folda in his magisterial studies of the art of the Crusades.⁴⁰ But I would argue that we should be able to read a building with the same degree of nuance as we would a text. Freed from the expectations of official, written history, we might be surprised by the alternative histories the monuments have to tell.

40 *Folda, Art* (see note 4); *Id.*, *Crusader Art in the Holy Land from the Third Crusade until the Fall of Acre, 1187–1291*. New York 2005.

Benjamin Z. Kedar / Cyril Aslanov

Problems in the Study of Trans-Cultural Borrowing in the Frankish Levant

The extent of trans-cultural borrowing in the Frankish Kingdom of Jerusalem of the twelfth and thirteenth centuries, and in the Frankish Levant at large, is an issue that has been debated since the mid-nineteenth century.¹ The divergence of opinions is considerable. But the historians dealing with this problem have not spelled out the criteria they use in deciding whether a cultural trait was borrowed or not. Indeed, historians in general – unlike anthropologists – have not set down explicit rules that would make it possible to determine, for instance, the probability that ‘Culture A’ borrowed trait ‘alpha’ from ‘Culture B’ (or ‘C’), as opposed to the probability that ‘Culture A’ developed trait ‘alpha’ independently.

Of course, explicitly formulated rules are not *vade-mecums* to be followed blindly but working tools to be applied with discretion. Yet when the choice is between an *ad hoc* reasoning and a systematic one, we should prefer the latter. Hence, the present attempt to evolve rules that may permit us to claim, with differing degrees of certitude, that an act of trans-cultural borrowing has taken place. The concrete examples will be taken from the Frankish Levant – but the attempt is more ambitious: it aims at evolving rules of general validity, applicable to any historical situation regarding which the possibility of trans-cultural borrowing has been raised in research. Hence its relevance to the analysis of civilizational integration, which was a major theme of the Spring School. Obviously, sheer similarity of traits must not be considered, in itself, a sufficient proof of borrowing. The days of diffusionism, when attempts were made to link similar traits all over the world by putative lines of borrowing, are long past. It is a commonplace that similar problems arising in different cultures may give rise to similar solutions, with each solution unrelated to, independent of, the other. To posit intercultural borrowing we need more than mere similarity.

What, then, are the types of evidence on which one may base the assertion that a trait existing in ‘Culture B’ was borrowed from ‘Culture A’? The first type of evidence is a

1 See most recently *Michel Balard, Les Latins en Orient, XI^e–XV^e siècle*. Paris 2006, 149–167.

written statement that explicitly announces that a borrowing took place. Here are two examples regarding the Frankish Levant:

1. Arnold of Lübeck, who died in 1214, was a chronicler well informed about the Franks. He candidly mentions the imitation of Muslim practices by the Franks, observing that the gentiles (here: the Muslims), “who ‘are in their generation wiser than the children of light [that is, the Franks]’, contrive many things that our people did not know, unless they learned [them] from them”. The skill whose adoption by the Franks Arnold specifically mentions is the use of pigeons as message-carriers.² Here we have a Westerner’s explicit admission that the Muslims enjoyed superiority in some fields and that the Franks adopted some of their devices. Such written admission is rare, but not unique.

2. Usāma ibn Munqidh, a Syrian emir who knew the Franks well, observed that the Frank “who is a fresh emigrant from the Frankish lands [in the West] is ruder in character than those who have become acclimatized and have held long associations with the Muslims.” Usāma went on to relate that one of the hoariest Frankish old-timers whose acquaintance he had made went so far as to keep female Egyptian cooks and to abstain – like a Muslim – from pork.³ Evidently, for Usāma the extent of a Frank’s borrowing depended on the intensity of his exposure to Oriental culture.

As a rule, historians appraise explicitly written statements as valid evidence of cultural borrowing; and as a rule, they are right to do so. But the possibility that a statement’s author had an axe to grind cannot be ruled out: For instance, when Jacques de Vitry, bishop of Acre in the early thirteenth century, accuses the Poulains – that is, the native-born Franks – of keeping their women indoors under strict custody,⁴ it is possible that he is in fact reporting the widespread adoption of a Muslim custom. But Jacques may be exaggerating, for he is also on record as stating that Acre’s women, following an ancient custom, poison their husbands so as to be able to marry other men.⁵ Both statements may be regarded as exaggerations reflecting the bishop’s deep-seated antipathy toward his Frankish parishioners.

Also, sometimes a written statement about borrowing is open to conflicting interpretations. Al-Nuwayrī, an administrator in the Mamluk service in Syria who died in 1333, relates that in certain districts of Syria one encounters *mafsūlah* land – that is, land

2 Arnold of Lübeck, *Chronica Slavorum*. Ed. *Johann Martin Lappenberg*. (MGH SS 21.) Hannover 1869, 206–207; the allusion is to Lk 16,8. See *Hans Prutz*, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*. Berlin 1883, repr. Hildesheim 1964, 415; 565; *Susan B. Edgington*, *The Doves of War: The Part Played by Carrier Pigeons in the Crusades*, in: Michel Balard (ed.), *Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la ‘Society for the Study of the Crusades and the Latin East’* (Clermont-Ferrand, 22–25 juin 1995). Paris 1996, 167–175.

3 An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. *Memoirs of Usāmah Ibn Munqidh* (Kitāb al-I’tibār). Ed. *Philip K. Hitti*. New York 1929, 163; 169–170.

4 *Jacobus de Vitriaco, Libri duo, quorum prior Orientalis, sive Hierosolymitanae, alter Occidentalis Historiae nomine inscribitur*. Ed. *Franciscus Moschus*. Douai 1597, 134.

5 Jacques de Vitry, *Lettres*. Ed. *Robert B. C. Huygens*. (CChr.CM 171.) Turnhout 2000, 567.

leased out against a fixed sum that the holders pay when the crop is collected. Al-Nuwayrī intimates that the term *mafsūlah* is derived from *fasal*, “a Frankish word that continued to be used in the coastal areas, which had been repossessed from the hands of the Franks, in accordance with their custom.”⁶ In other words, here we have a Muslim borrowing of a Frankish term. Since the 1930s, historians have maintained that *fasal* is the Arabic form, or pronunciation, of *vassal*. Its entry into Arabic must have occurred already in the twelfth century, for Moshe Sharon recently published an Arabic inscription from 1210, found in the mosque of the small village of Farkhah, northwest of Jerusalem, which was under Frankish rule only until 1187, and this inscription mentions the endowment of the mosque from the *fasal* paid by the villagers. But which aspect of vassalage is denoted by the Arabic term *fasal*? This is a matter still being discussed. Is it some derivation of the money fief, the *fief de besants*? Is it a land fief where at harvest time the villagers pay a fixed sum, unrelated to the size of the crop, to the vassal of the lord who granted him this income?⁷ Clearly, the term, and even more so the institution it refers to, underwent some transformation while passing from the Frankish to the Islamic ambit.

The second type of evidence is also textual; but it is not an explicit statement about borrowing, it is the mere mention of a term. That is, a trait habitually known by a certain term in ‘Culture A’ appears at a later point in time in ‘Culture B’ and is referred to by the same or a very similar term, or by a term that divulges its external origin. Here are three examples of this type of evidence from the Frankish Levant.

1. The *muhtasib*. In the Islamic realm the *muhtasib* was primarily a market officer; but he was also concerned with caring for public order in general. In the Frankish Levant, we find a *matasep* in Tyre, where he is briefly described as imposing and exacting sale taxes, and a *mathessep* in Cyprus, described as going to the marketplaces in the morning, seeing to it that no fraud is done by sellers, and making a turn through the town to see that no misdemeanors – such as rape, theft or brawling – are committed. The terms *matasep* and *mathessep* in the Frankish sources evidently go back to the Arabic *muhtasib*; the description of the *matasep*’s or *mathessep*’s office leaves little doubt that it was roughly modeled on that of the *muhtasib*.⁸

2. The *turcoples*. As Yuval Harari has convincingly shown, about half the Frankish mounted arm consisted of light cavalymen called *turcoples*. The term reveals that the Byzantine *Tourkopouloi* – Christian soldiers of Turkish origin who fought as light cavalymen – served as the model for the Frankish *turcoples*, light

6 Shihāb al-Dīn Ahmad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Ed. Ahmad Zakī Pāshā, vol. 8. Cairo 1931, 260–261. English translation in Moshe Sharon, *Vassal and Fasal: The Evidence of the Farkhah Inscription from 608/1210*, in: *Crusades* 4, 2005, 126.

7 On all this see Sharon, *Vassal* (see note 6), 125–129.

8 For an overview see Thomas F. Glick, *Muhtasib and Mustasaf: A Case Study of Institutional Diffusion*, in: *Viator* 2, 1971, 59–81, esp. 79–80.

cavalrymen of various ethnic origins who provided a counterpart to the Turkish mounted archers.⁹

3. The *bizancius saracenus*. This term denotes, in Latin sources, the gold coinage of the Frankish kings of Jerusalem. It is an apt term, seeing that the first gold coins that the Franks, coming from Western Europe still lacking a gold coinage, encountered, were those of Byzantium and that the gold coins their kings minted did imitate, in weight and Arabic legend, the *dinārs* of the Fātimid caliph al-Āmir (1101–1130).¹⁰ The term leaves little doubt that many Franks were aware that their gold coins resulted from an act of borrowing.

Language provides many examples of this type of evidence. The linguistic landscape of the Near East must have been somehow affected by the intrusion of speakers of western languages (mainly Romance languages and especially Old French, the ‘castolect’ of the ruling class of the Kingdom of Jerusalem). Conversely, these European languages absorbed some local influences. However, the balance of the mutual influence shows that the language spoken by the Franks was far more permeable to the influence of Arabic than the latter to the influence of the former. Besides the term *fasal*, already mentioned above, the bulk of the Frankish impact on the Arabic language pertains to toponymy. Some of the toponyms inherited from the Franks betray a loss of the etymological source once integrated in the hosting language. Thus the place-name *al-Latrūn*,¹¹ which is still in use in Palestinian Arabic, is an Arabization of *La torn*, a very rare term, of which *tornele/tournelle*: “little tower” is the diminutive.¹² The interesting point here is that the feminine article *la* has been perceived as an integral part of the word by dint of the blurring of the boundaries between the semantic part of the word and its grammatical satellites. In an opposite direction (Arabic loanwords in a Romance language) but according to the very same principle, most of the Arabic nouns integrated into Spanish show a similar absorption of the article *al-* into the lexical item: *albañil* < Andalusian Arabic *al-banni*: “mason”, *alfaquí* < *al-faqīh*: “jurist”, *alcalde*: “mayor” < *al-qādhī*: “judge”, etc.

Likewise, the toponym *San Gil*, that is, the Occitan form corresponding to Saint Gilles, has been perceived as a unique lexical entity that survives to this day as *Sinjl*. This place-name is of course unanalyzable from the synchronic perspective of the speaker. Only people who are aware of the role of Ramon de San Gil, count of

9 Yuval Harari, The Military Role of the Frankish Turcopoles: A Reassessment, in: Mediterranean Historical Review 12, 1997, 75–116.

10 See Joshua Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages. London 1972, 382–383; David Michael Metcalf, Coinage of the Crusades and the Latin East in the Ashmolean Museum, London ²1995, 43–51 and pl. 8.

11 On *Latrūn*, see Cyril Aslanov, Le français au Levant jadis et naguère: à la recherche d’une langue perdue. Paris 2006, 84; 88.

12 See Walther von Wartburg (ed.), Französisches Etymologisches Wörterbuch. Tübingen 1948–1996, vol. 13.2, 436b–437a.

Toulouse, in the endeavor of the crusades may recognize here the name of the Languedocian aristocrat.

As noted above, the lexical impact of Arabic on the Old French of the crusaders is far more important than the imprint of Old French on local Arabic. Some of the words integrated into Old French during the two centuries of contact between Levantine Old French and Middle Arabic have even survived in Modern French.¹³ Some other terms seem to have been of an ad hoc nature and disappeared with the collapse of the Frankish states in the Near East. Such is the case with the word *chubec*, which may be reconstructed from an Old French lemma found in an Old French-Arabic glossary transmitted by Copts. This word, which is an adaptation of Arabic *shubbāk* to the morphophonemic patterns of Old French, is translated by the Persian-borrowed loanword *rowzan*: “spy-hole”, which shows that the generic word for window specialized into a narrow meaning once it was integrated within Levantine Old French.¹⁴

The third type of evidence is a trait’s diffusion in a geographical space whose chronological progress is clearly attested. The spread of the non-functional, merely decorative ribbed groin vaults in the churches of the Kingdom of Jerusalem and in Famagusta may exemplify this type.¹⁵ For Western Europe, we may plot on a map the towns in which, from the fourteenth century onward, mechanical clocks were installed, and mark in each case the year of the clock’s introduction: the map will show the progress of the mechanical clock first in Italy and then across the Alps.¹⁶

The fourth type of evidence is the outcome of a *historian’s observation* that a bundle of interrelated, specific traits, well known in ‘Culture A’, suddenly makes its appearance in ‘Culture B’. No contemporary written statement, or borrowed term, exists in this case; but the historian argues that the prior, well-documented presence of the interrelated bundle of specific traits in ‘Culture A’, its total prior absence in ‘Culture B’, and its subsequent, sudden appearance in ‘Culture B’, render highly probable the possibility that ‘Culture B’ borrowed the bundle of traits from ‘Culture A’. Proven contact between the two cultures is regarded as a necessary prerequisite for arriving at this conclusion; so is a clear chronological sequence. Whether consciously or not, the historian who so

13 About the lasting impact of the contact between Levantine French and Near Eastern Arabic, see *Suzanne Sguaitamatti-Bassi*, *Les emprunts directs faits par le français à l’arabe jusqu’à la fin du XIII^e siècle*. Ph. D. Diss. Faculté des Lettres de l’Université de Zurich 1974.

14 About this interesting semantic shift of the Arabic loanword, see *Aslanov*, *Français* (see note 11), 79–80; *Id.*, *Evidence of Francophony in Mediaeval Levant: Decipherment and Interpretation* (MS. Paris BNF, copte 43). Jerusalem 2006, 101; 162–163.

15 See the article by *Robert G. Ousterhout* in the present volume. Our thanks to Professor Ousterhout for having pointed out, in discussion at the Schwerte Spring School, that these ribbed groin vaults – superimposed skeletal elements of the French Gothic style – exemplify the third type.

16 On mechanical clocks see *Gustav Bilfinger*, *Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*. Stuttgart 1892, repr. Wiesbaden 1969; *Jacques Le Goff*, *Au moyen âge: Temps de l’Eglise et temps du marchand*, in: *Annales ESC* 15, 1960, 417–453; *Carlo M. Cipolla*, *Clocks and Culture. 1300–1700*. London 1967.

argues follows in the footsteps of Fritz Graebner, the ethnologist, who laid down about a century ago that the two criteria making it possible to assert that traits of two cultures are related to one another are (a) the marked specificity of the form and (b) the number of the traits in question; and of Franz Boas, the anthropologist, who maintained that when peculiar and complex phenomena are distributed over continuous areas, and transmission across them is plausible, borrowing may be assumed.¹⁷

An example of this type of evidence is the Jerusalem Hospital run by the Knights Hospitaller in the twelfth century. No hospitals employing permanent, salaried physicians existed in the countries of Western Europe from which the Franks originated; hospitals permanently employing salaried physicians did however exist in Baghdad, Cairo, Constantinople and even Jerusalem long before the arrival of the First Crusade in 1099; ergo, the Frankish Jerusalem Hospital, which employed salaried physicians on a permanent basis, was an institution that borrowed crucial, interrelated traits of the Eastern hospitals: not only salaried physicians, but also many facets of daily routine, from the way new patients were admitted to the hospital to the doctors' rounds through the wards to the diet prescribed for the patients.¹⁸ Of course, evidence of this type emerges only as a result of cross-cultural comparative work – and historians all too often neglect to undertake this.

It is possible to problematize the above-made assumption that *proven* contact between two cultures is a necessary prerequisite for arriving at the conclusion that 'Culture B' borrowed a trait from 'Culture A'. Let us imagine that an archaeological excavation in Qara-Qorum, the capital of the Mongol Grand Qan in the mid-thirteenth century, unearths, in the thirteenth-century stratum, a large quantity of pieces of jewelry; they consist almost exclusively of local precious stones, but specialists on medieval minor arts vouchsafe that the forms of the jewels, and the techniques employed in their production, are strikingly similar, or even identical, to those produced by

17 Fritz Graebner, *Methode der Ethnologie*. Heidelberg 1911, repr. Oosterhout 1966, 104–125; Franz Boas, Introduction, in: *Handbook of American Indian Languages*. (Bureau of American Ethnology, vol. 40.), Washington 1910, 50–52; *Id.*, Art. Anthropology, in: Edwin R. A. Seligman (ed.), *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. 2. Chicago 1930, 74. For an overview see Melville J. Herskovits, *Man and his Works*. The Science of Cultural Anthropology. New York 1948, repr. 1967, 511–516. For historians who have utilized these and other anthropological insights see Thomas F. Glick/Oriol Pi-Sunyer, *Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History*, in: *Comparative Studies in Society and History* 11, 1969, 139–141; 152–153; Elena Lourie, *The Confraternity of Belchite, the Ribât, and the Temple*, in: *Viator* 13, 1982, 159–163; 170.

18 Benjamin Z. Kedar, *A Twelfth-Century Description of the Jerusalem Hospital*, in: Helen J. Nicholson (ed.), *The Military Orders*, vol. 2: *Welfare and Warfare*. Aldershot 1998, 3–26, repr. in: Benjamin Z. Kedar, *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant*. *Studies in Frontier Acculturation*. (Variorum Collected Studies Series, vol. 868.) Aldershot 2006, no. X; *Id.*, *A Note on Jerusalem's Bīmāristān and Jerusalem's Hospital*, in: Karl Borchardt/Nikolas Jaspert/Helen J. Nicholson (eds.), *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe*. FS Anthony Luttrell. Aldershot 2007, 7–11.

French goldsmiths of the mid-thirteenth century. Faced with these results, historians would tend to assume that some French jewelry reached Qara-Qorum, possibly as part of Mongol loot, and that some local jewelers chose to imitate the French gems. The hypothesis that a French goldsmith somehow made his way to Qara-Qorum and used local stones to produce jewels according to techniques he had learned at home, would be rejected out of hand, what with the absence of documentary evidence for cultural contacts between France and the Mongol heartland.

And yet the fact is that when the Franciscan William of Rubruck arrived in Qara-Qorum in 1254, he found there a goldsmith from Paris, Guillaume Boucher, who was working in Mongol service; Guillaume's adopted son served as a translator from Mongol into French during the disputation at the Mongol court in which William defended Catholicism against Buddhist, Muslim and Nestorian adversaries.¹⁹ The lesson to be drawn is that one must not automatically rule out the existence of agents of cultural borrowing, active in areas very distant from their native home, just because they do not appear in our documentation. Here as elsewhere, historians should beware of equating documentation with reality; for our documentation is sketchy, and contacts may have gone unrecorded in it. When a trait well known in 'Culture A' is suddenly introduced into a contemporary but apparently unrelated 'Culture B', and the introduction cannot be explained as an independent solution to some of 'Culture B's' problems, the possibility of undocumented contacts between 'Culture A' and 'Culture B' should not be ruled out.

Another example of the type of evidence consisting of the transmission of a bundle of interrelated traits from 'Culture A' to 'Culture B', is the earliest piece of Frankish legislation to have come down to us, the canons of the Council of Nablus of 1120. Canon 8 condemns homosexuals to death. The 'Ecloga', the eighth-century Byzantine code and its later Byzantine derivations, likewise condemns homosexuals to death. It would be rash to hypothesize, on this basis, that the Frankish law of 1120 reflects Byzantine influence, because Franks and Byzantines might have adopted the same measure independently of each other. But when we note that the Frankish as well as the Byzantine laws spell out that both the active and the passive partners to the act should be put to death, and that both the Frankish and Byzantine laws go on to say that if the passive partner was a child, he should be spared, the similarity between these two quite complex legal constructs is too striking to be accidental. And when we go on to discover that of the 25 canons of Nablus no less than nine (or perhaps even ten) can be similarly linked to Byzantine models, the probability that the Franks adapted existing Byzantine legislation to their needs becomes well-nigh certain. This is so because of the large number of similar elements in the Byzantine and Frankish

19 *Leonardo Olschki*, Guillaume Boucher: A French Artist at the Court of the Khans. Baltimore 1946; *Benjamin Z. Kedar*, The Multilateral Disputation at the Court of the Grand Qan Möngke, 1254, in: Hava Lazarus-Yafeh/Mark R. Cohen/Sasson Somekh et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*. (Studies in Arabic Language and Literature, vol. 4.) Wiesbaden 1999, 162–183.

laws, and because of the closely similar, sometimes identical, inter-relatedness of these elements.²⁰

Dealing with evidence of the fourth type we should always remember that it is up to us to discover the similarity between the relevant bundles of interrelated traits. The treatise on the Jerusalem Hospital that contains so many details on daily routine does not announce: "And these practices were introduced after some Eastern doctors in our service told us about the organization of the Bīmāristāns of Baghdad and Damascus." The prologue to the 25 canons of Nablus does not announce: "We solemnly promulgate these rulings upon consultation with our Greek brethren." No, we should not hope for such overt statements. On the contrary, we should expect what Israel Yuval the other day called a process of "Vertuschung und Aneignung", the concealment and appropriation of the borrowed traits – a process by which their foreign origins are so successfully transformed that we have to invest a great deal of detective work to expose them. As the anthropologist Melville Herskovits put it: "Most new elements are introduced into a culture from outside the group. These borrowed cultural elements may be taken over and integrated into the life of the borrowers so completely as to baffle the most exacting student who seeks to determine what of the culture he is studying, is of foreign origin."²¹

How do historians treat these four types of evidence? Most have no problem accepting the first three, that is, an explicit statement on borrowing, a term divulging an external origin, and a trait's chronologically attested geographical diffusion. The fourth type is less readily accepted, for in the absence of direct, textual proof it requires us to conjecture that an act of borrowing took place. Let us attempt to devise a strategy for examining a hypothesis positing that 'Culture B' borrowed a bundle of traits from 'Culture A', though no explicit evidence for the borrowing is at hand.

The examination requires several steps. First, we must establish the extent to which trait 'alpha' in 'Culture A' indeed resembles trait 'alpha' in 'Culture B', keeping in mind the possibility that 'Culture B' borrowed the trait but modified it into 'alpha 1'. Second, we must establish that trait 'alpha' existed in 'Culture A' before 'alpha' or 'alpha 1' appeared in 'Culture B'. Third, we must establish that individuals in 'Culture B' had opportunities to learn about the existence of 'alpha' in 'Culture A'. We must be ready for the possibility that the results of this examination will not be clear-cut, unequivocal statements such as: 'Culture B' undoubtedly borrowed trait 'beta' from 'Culture A'; 'Culture B' undoubtedly did not borrow trait 'beta' from 'Culture A'. Chances are that we shall end up with less definite results, such as: the probability that 'Culture B' borrowed 'alpha' from 'Culture A' is very high, high, low or very low.

20 Benjamin Z. Kedar, *On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120*, in: *Speculum* 74, 1999, 310–335, repr. in: *Id.*, *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant. Studies in Frontier Acculturation*. (Variorum Collected Studies Series, vol. 868.) Aldershot 2006, no. I.

21 Herskovits, *Man* (see note 17), 481.

To fine-tune our assessment of this probability, we should enlarge the scope of our investigation and ask questions that go beyond the specific bundle of traits. An investigation of the overall range of trans-cultural borrowings between Cultures A and B at large may affect, one way or another, our estimate of the probability that 'Culture B' borrowed the bundle in question from 'Culture A'. Even more importantly, we should investigate the extent of trans-cultural borrowing between Cultures A and B in the general area of which the bundle is a part. Let us posit that this bundle pertains to cosmology. We may readily find that 'Culture B' extensively borrowed from 'Culture A' traits pertaining to food or to warfare; but such borrowings are of limited relevance for testing the hypothesis that it borrowed a bundle of traits pertaining to cosmology. Far more important is to see whether 'Culture B' borrowed from 'Culture A' traits relating to, e. g., astronomy and religion. If it did, the probability that 'Culture B' borrowed a bundle pertaining to cosmology becomes somewhat higher.

A further consideration relates to the style, or pattern, of borrowing. We may distinguish between the absorption of the trait, lock, stock and barrel; the adoption of a modified version of the trait; the fusion of the borrowed trait with indigenous elements; and so forth. In general, it may be worthwhile to find out whether 'Culture B' exhibits a preference for one of these styles or patterns or whether they are employed at random. Specifically, it is important to establish whether the style or pattern of borrowing apparent in the presumed acceptance of trait 'alpha' by 'Culture B' has parallels in 'Culture B's other, proven borrowings in the same general area of traits.

Finally, we should try to establish which types of traits were *not* borrowed, and attempt to understand why some traits were accepted while others were rejected.

Jean-Claude Schmitt

Plädoyer für eine Geschichte der Rhythmen im mittelalterlichen Europa

In meinem Projekt, mit dem ich mich seit vielen Jahren beschäftige, geht es um eine Geschichte der Rhythmen im mittelalterlichen Europa, welche sich über die weite Zeitspanne von der Spätantike bis zum Beginn der Moderne erstreckt.¹ Ich interessiere mich nicht nur für spezielle Rhythmen, wie z. B. für die Rhythmen der Musik oder für die Rhythmen der agrarischen Arbeit, die den Gegenstand eigener Forschungen bilden, sondern auch dafür, was allen Rhythmen, die sowohl das kollektive als auch das individuelle Leben gestalten, gemein ist. Was mich im Grunde genommen beschäftigt, ist das in der Gesellschaft insgesamt wirkende dynamische Prinzip der ‚Rhythmisierung‘. Mein Interesse für die Rhythmen hat dreierlei Beweggründe:

1. Der erste steht in Zusammenhang mit meinen Forschungen und meinen früheren Publikationen über die Geschichte der Gesten und der Rituale, der Erzähltraditionen und der Bilder sowie des Raumes und der Zeit. Immer wieder bin ich dort auf die Frage der Rhythmen gestoßen, die mich leicht von ihrer zentralen Funktion in der Gesellschaft und der mittelalterlichen Kultur überzeugen konnte. Mittels eines Querschnittes durch diese Bereiche möchte ich nun die Bedeutung der Rhythmen sowohl im Hinblick auf Tätigkeiten als auch im Hinblick auf soziale Repräsentationsformen im Ganzen aufzeigen.

2. Der zweite Grund liegt in der Rolle, die die Rhythmen in unserer eigenen Gesellschaft spielen: In den gesellschaftlichen Diskussionen oder in den Debatten der Politik werden wir uns ihrer täglich bewusst, wie beispielsweise der Rhythmen von Arbeit und Freizeit, der Veränderungen einer Stadt zwischen Zentrum und Peripherie, der Rhythmen im Verlauf der Schulzeit, der Arten der Kommunikation in Papierform oder elektronischer Form, oder auch desjenigen Rhythmus, dessen es bedürfte, um politischen Reformen, die als notwendig erachtet werden, neue Impulse zu geben. Doch unsere heutigen individuellen und kollektiven Rhythmen unterscheiden sich von jenen des Mit-

¹ An anderer Stelle hatte ich bereits Gelegenheit zur Vorstellung und Veröffentlichung meines Projektes. Ein Buch über die Frage der Rhythmen im abendländischen Mittelalter ist in Planung.

telalters. Worin liegt nun dieser Unterschied, wie entwickeln sich die Rhythmen und wie verändern sie sich?

3. Der dritte Grund hat mit dem Platz zu tun, den die Rhythmen in den Fragestellungen der Sozialwissenschaften seit deren Entstehung Ende des 19. Jahrhunderts eingenommen haben. Lassen Sie mich mit dieser Frage beginnen.

I. Die Sozialwissenschaften und die Rhythmusfrage

Emile Durkheim, der Begründer der französischen Soziologie, hat sogar dem Begriff des Rhythmus im Vergleich zur Kategorie der Zeit, die für ihn von zentraler Bedeutung war, den Vorzug gegeben, indem er bemerkte: „der Rhythmus des sozialen Lebens liegt der Kategorie der Zeit zugrunde“.² Diese Vermutung wird von Marcel Mauss bestätigt, wenn er in seiner ‚Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie‘ darüber, wie alle Gesellschaften wiederkehrende menschliche Tätigkeiten strukturieren, schreibt: „La représentation du temps est essentiellement rythmique“. Bereits 1904/1905 zeigt Mauss in seinem Essay ‚Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften‘, wie die Einteilung des Jahres in zwei große Jahreszeiten, eine warme und eine kalte, das ganze soziale Leben im hohen Norden bestimmt: von den Formen der Jagd und des Fischfangs, der Frage des Standortes, was die Ansiedlung oder seine Auflösung betrifft, bis hin zur Festlegung von Festtagsterminen etc.³

Weitere Untersuchungen wurden zur selben Zeit in Deutschland vor allem von Karl Bücher durchgeführt, der in seiner Abhandlung über ‚Arbeit und Rhythmus‘ die enge Verflechtung von Arbeit und Tanz oder Gesang in den traditionellen Gesellschaften aufzeigen wollte.⁴ Der moderne Begriff der Arbeit löste sich nur allmählich von dieser Einheit, indem er dem industriellen Rhythmus Platz machen musste. Die mechanisierten Handgriffe am Fließband ersetzten den Gesang der Erntearbeiter. Auf einem ganz anderen Gebiet hat – ab seiner Veröffentlichung 1904/1905 bis zum Ende der Zwanziger Jahre – das Werk des Architekturhistorikers Wilhelm Pinder über die ‚Rhythmik‘ der romanischen und später gotischen Kirchen, deren Innenräume längs und vertikal durch Gewölbefelder und Geschosse gegliedert sind, großes Interesse

2 *Emile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M. 1981, 588 (frz. Original: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) Paris 1968).

3 *Marcel Mauss*, Soziale Morphologie. Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften, in: Ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 1: Theorie der Magie. Soziale Morphologie. Frankfurt a. M. 1989, 183–276 (frz. Original: *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale*, in: Ders., Sociologie et Anthropologie. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) Paris ³1966, 389–477). Vorangehendes Zitat aus: *Henri Hubert/Marcel Mauss*, Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie (1905), in: Dies., *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, ²1929, 189–229.

4 *Karl Bücher*, Arbeit und Rhythmus. Leipzig ⁶1924.

hervorgerufen. Seine Konzeption des Rhythmus war auf einmal formalistisch (es galt in der Architektur die „rhythmischen Gesetze“ zu entdecken), evolutionistisch (Formen entwickeln sich im Laufe der Zeit: Aus der frühchristlichen Basilika ging die romanische hervor, aus dieser die gotische und daraus wiederum die barocke) und vitalistisch (inspiriert von der experimentellen Psychologie Wilhelm Wundts, der im Raum das Äquivalent zu den Energien aufzuspüren suchte, die die Individuen zum Handeln bewegen).⁵ Im Gegensatz zum Werk von Pinder bleibt jenes von Georg Simmel über ‚Die Philosophie des Geldes‘ (1900) grundlegend. Simmel untersuchte insbesondere den fließenden Wandel der durch die Entwicklung der Geldwirtschaft entstandenen sozialen Rhythmen.⁶ Dieses meisterliche Werk wird in meiner eigenen Arbeit ein direktes Echo finden.

Das wachsende Interesse an den Fragen des Rhythmus im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hing ohne Zweifel mit dem Bewusstsein zusammen, dass die alten Rhythmen, die von einer christlichen Agrargesellschaft geprägt waren, allmählich in Europa verschwanden und die Menschen des Abendlandes durch die Kolonisation und den Aufschwung ethnologischer Wissbegier mit Rhythmen konfrontiert wurden, die sich von ihren eigenen unterschieden. In dem Moment also, in dem sich die Sozialwissenschaften der Frage des Rhythmus widmeten, vollzog sich durch die Begeisterung für die rhythmische Musik, wie den Jazz, und für die abstrakte Kunst, deren bekannteste Vertreter einige ihrer Werke mit ‚Rhythmen‘ betitelten, ein tiefer Wandel in der ganzen Ästhetik des Abendlandes: Dies ist unter anderem der Fall bei Paul Klees ‚Kamel in rhythmischer Baumlandschaft‘ von 1920,⁷ bei Piet Mondrian mit ‚Rhythmus aus geraden Linien‘ (1937/1942)⁸ sowie bei Robert und Saunia Delaunay mit ihrem Werk ‚Rhythmen‘ (ca. 1930).⁹

Die Reflexion der Sozialwissenschaften über die Rhythmen hat sich seitdem in der Soziologie, der Anthropologie, der Linguistik, in den Erziehungswissenschaften, in der Philosophie nicht verringert – sogar trotz der in gewisser Hinsicht dem Strukturalismus zuwiderlaufenden Optionen. Claude Lévi-Strauss hat in seinem Buch ‚Mythologiques‘ bei den Darstellungen der traditionellen Gesellschaften den musikalischen sowie den kosmischen Rhythmen einige schöne Zeilen gewidmet. Auch die Namen des Ethno-

5 Wilhelm Pinder, *Zur Rhythmik romanischer Innenräume in der Normandie*. Weitere Untersuchungen. Straßburg 1905. Vgl. auch Marlite Halbertsma, *Wilhelm Pinder und die deutsche Kunstgeschichte*. Worms 1992.

6 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*. Berlin 1900 (frz. Original: *Philosophie de l'argent*. Paris 1987).

7 Düsseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen. Vgl. auch: Toni Stoos (Hrsg.), Paul Klee. *Melodie, Rhythmus, Tanz*. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung im Museum der Moderne, Salzburg, 25. Oktober 2008 bis 1. Februar 2009. Weitra 2008.

8 Düsseldorf, Kunstsammlung Nordrhein-Westfalen.

9 New York, Solomon R. Guggenheim Museum. Vgl. Pierre Francastel (Hrsg.), Robert Delaunay – *du cubisme à l'art abstrait*. (Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études: Section 6.) Paris 1957.

logen E. Evans-Pritchard (bezüglich der Nuer des Sudan),¹⁰ des Linguisten Emile Benveniste und des Literaturwissenschaftlers Henri Meschonnic¹¹ müssen hier genannt werden. Ihre Überlegungen helfen mir bei der Definition des Rhythmusbegriffs und dabei, seine Bedeutung in allen möglichen Bereichen zu erfassen. Ich werde außerdem die neuen Bücher von Pascal Michon heranziehen, der die Rhythmen in den Mittelpunkt seiner kritischen Interpretation zur Evolution der gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Ordnung stellt.¹²

Von zwei Philosophen, Gilles Deleuze und Félix Guattari, übernehme ich jedoch die Rhythmusdefinition, weil sie mir als die praktikabelste erscheint. In ihrem gemeinsamen Werk ‚Tausend Plateaus‘ stellen sie die Begriffe ‚Maß‘ („mesure“) und ‚Rhythmus‘ („rythme“) einander gegenüber.¹³ Für ersteren geben sie den Gleichschritt beim militärischen Marsch als Beispiel an: links/rechts, links/rechts oder auch 1/2, 1/2. Man könnte auch gut das Beispiel eines Metronoms wählen oder einer Uhr, die die Sekunden bis ins Unendliche stets gleichbleibend misst. Dabei handelt es sich hier nicht um Rhythmus, sondern um die regelmäßige Wiederkehr einer unveränderlichen Sequenz, die die Autoren ‚codierte Form‘ („forme codée“) nennen und die sich in einem in sich geschlossenen, ‚nicht-kommunizierenden Milieu‘ („milieu non communiquant“) identisch reproduziert. Ganz anders verhält es sich mit dem Rhythmus, der, so sagen sie, die ‚Transcodierung‘ („transcodage“), die Ungleichartigkeit, die Ungleichmäßigkeit und den ‚Übergang von einem Milieu zum anderen‘ („passage d'un milieu à un autre“) voraussetzt: „Das Maß ist dogmatisch, aber der Rhythmus ist kritisch, er verknüpft kritische Momente, oder er verknüpft sich mit dem Übergang von einem Milieu in ein anderes.“¹⁴

Halten wir bei diesen Vorschlägen fest, dass der Rhythmus im Wesentlichen ‚kritisch‘, unregelmäßig, unvorhersehbar und dialektisch ist. Er ist kein festes Objekt, aber eine ‚Gestalt in Bewegung‘, ungewiss und offen für Veränderung. Er bewirkt sogar die Veränderung, d. h. die ‚Kommunikation‘ zwischen den verschiedenen ‚Milieus‘. Wenn umgekehrt das Zeitmaß, d. h. die unveränderliche Wiederholung der gleichen Anzahl, die Schließung eines ‚Milieus‘ bezeichnet, definiert sie damit auch die Horizontgrenze des Rhythmus und das vorhandene Risiko, im Zeitmaß und in der Regelmäßigkeit zu erstarren. Ästhetische und musikalische Bedenken stehen im Hintergrund

10 Edward F. Evans-Pritchard, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Paris 1969.

11 Henri Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*. Verdier 1982.

12 Pascal Michon, *Rythmes, pouvoir, mondialisation*. Paris 2005; *Ders., Les rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé*. Paris 2007.

13 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin 1992 (frz. Original: *Gilles Deleuze/Félix Guattari, Capitalisme et schizophrénie*. Bd. 2: *Mille Plateaux*. Paris 1980 (Kap. 11. ‚De la ritournelle‘, 381–433)).

14 Deleuze/Guattari, *Plateaus* (wie Anm. 13), 427. Vgl. auch Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*. Paris 2005.

einer solchen Definition, aber wie die Autoren halte auch ich ihre Anwendung auf viele andere Bereiche des sozialen Lebens für möglich.

II. ‚Rhythmus‘: Geschichte eines Wortes

Der Grund, warum die Definition von Deleuze und Guattari mein Interesse weckt, ist, dass ich dort eine Art von Echo finde, ein retrospektives, wage ich zu sagen, auf die Geschichte, die mein bevorzugtes Forschungsgebiet darstellt. Die Geschichte des Wortes ist für mich der zwingende Ausgangspunkt. Das griechische Wort *rhythmos* findet sich schon bei den atomistischen Philosophen, dann bei Platon in den ‚Gesetzen‘ und im ‚Staat‘. Von seiner Wurzel *rhein* (fließen) und dem dynamischen Suffix *-thmos* her bezeichnet es „die Gestalt der Elemente in Bewegung“. Es betrifft die eng miteinander verbundenen Bereiche der Melodie und des Gesangs (*melos*), der Poesie, des Tanzes und der Schrift. Im ‚Staat‘ (399a) wird eine sehr wichtige Unterscheidung zwischen der vokalen oder instrumentalen Melodie (*melos*) und den metrischen Rhythmen der Poesie, die durch den Wechsel von kurzen und langen Silben entstehen, getroffen. Man findet diese Unterscheidung bei Aristophanes (‚Die Wolken‘, 638) zwischen dem „Rhythmus“ des Tanzes (*rhythmos*) und dem „Zeitmaß“ (*metron*) der rezipierten Metren, Jamben (eine lange, eine kurze) und Trochäen (eine kurze, eine lange)¹⁵.

Die lateinische Kultur hat das Wort geerbt (*rhythmus*) und mit ihm die theoretische Reflexion über Sprache und Musik, die sich im pädagogischen System der sieben freien Künste wiederfindet und von Martianus Capella im 5. Jahrhundert in der ‚Hochzeit der Philologie und des Merkur‘ zu einer Synthese zusammengefasst wurde. Man findet in ‚De Musica‘ des heiligen Augustinus die gleiche Unterscheidung zwischen dem „Zeitmaß“ (das Augustinus auf einmal mit dem griechischen Wort *metrum* bezeichnet, *mensura* betrachtet er als das lateinische Äquivalent) und dem „Rhythmus“. Im Lateinischen, sagt Augustinus, müsste der Rhythmus *numerus* heißen, aber um jede Zweideutigkeit zu vermeiden, bevorzugt der Bischof von Hippo die latinisierte griechische Form *rhythmus*. Das *Metrum*, sagt er, hat eine bestimmte Anzahl von Versfüßen, während der Rhythmus scheinbar endlos ist. Darum ist nach Meinung des Autors „jedes *Metrum* ein Rhythmus, aber nicht jeder Rhythmus ein *Metrum*“.

Man findet den gleichen Ausdruck, jedoch noch präziser, drei Jahrhunderte später bei Beda Venerabilis (672–735). In seiner Schrift ‚De arte metrica‘ stellt auch er die Begriffe des Rhythmus und des Metrums gegenüber, indem er folgendes sagt: „Es scheint, dass der Rhythmus mit dem *Metrum* vergleichbar sei, insofern als er eine Modulation von Wörtern bildet (*verborum modulata compositio*), die der Beurteilung

15 Emile Benveniste, Der Begriff des »Rhythmus« und sein sprachlicher Ausdruck, in: Ders., Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. Frankfurt a. M. 1977, 363–374 (frz. Original: Emile Benveniste, La notion de ‚rythme‘ dans son expression linguistique, in: Ders., Problèmes de linguistique générale, Bd. 1. Paris 1966, 327–335).

des Gehörs unterliegt, jedoch nicht wegen der Anzahl der Metren, sondern wegen der Anzahl der Silben, so wie man ihn in den Gesängen der volkstümlichen Dichter findet (*carmina vulgarum poetarum*). Also kann der Rhythmus ohne Metrum sein, aber das Metrum nicht ohne Rhythmus, was sich einfacher dadurch definieren lässt, indem man sagt: Das Metrum ist die Silbenanzahl und die Modulation, der Rhythmus ist die Modulation ohne die Silbenanzahl (*metrum est ratio cum modulatione, rhythmus modulatio sine ratione*).“ Die Beobachtung von Beda ist die feierliche Anerkennung einer Lyrik, die im Grunde genommen Jahrhunderte früher begonnen hatte und die man als ‚mittelalterlich‘ bezeichnen kann, da sie sich von der metrischen Tradition der Antike unterscheidet. Und darum schreibt er sie den „volkstümlichen“ oder sogar „ländlichen Dichtern“ zu, was ohne Zweifel nur bedingt zutreffend ist. Das Metrum basiert auf der Anzahl, der Dauer, der Quantität, d. h. der Länge der kurzen und langen Silben, ohne jedoch die Betonung außer Acht zu lassen. Der Rhythmus hingegen begründet sich ganz auf die Qualität, die sich stets wandelnde Intensität, die Betonung der Silben, auf alles, was Beda *modulatio* nennt, und der antiken Unterscheidung von kurzen und langen Silben keinerlei Rechnung mehr trägt. Die Intensität der Betonung und nicht mehr die Anzahl der Silben, das ist es, was alle Gedichte des Hohen Mittelalters kennzeichnen wird oder was die Gebildeten mit *rhythmus* benennen. Es hieß das 12. Jahrhundert abzuwarten, bis gelehrte Poeten wie Hildebert von Lavardin oder Balderich von Bourgueil die antike quantifizierende Metrik wieder zu Ehren bringen.¹⁶ In Anlehnung an die Poesie der Regionalsprache hat Paul Zumthor gezeigt, wie im Französischen das feminine Substantiv ‚la rime‘, das denselben Ursprung wie die maskuline Bezeichnung ‚le rythme‘ aufweist, nämlich *rhythmos*, mit seiner modernen Bedeutung (der wiederkehrende Reim des letzten Verswortes) erst spät in Erscheinung getreten ist (zwischen 1370 und 1610): Vorher hatte das Wort ‚ri(s)me‘ eine weiter gefasste Bedeutung, aber es vollzog sich, im Gegensatz zum ‚Metrum‘ der antiken Poesie, in der Tat eine Angleichung an den Begriff ‚rythme‘, an dessen Modulation und Betonung. Diese Bemerkungen gelten für alle romanischen Sprachen (Okzitanisch, Italienisch, Galizisch usw.) und sogar, durch Ableitung, auch für das Deutsche (*rîme*), was eine Bestätigung dafür ist, dass die mittelalterliche Poesie in all ihren Formen vor allem rhythmisch war.¹⁷

Stellen wir klar, dass die mittelalterliche Poesie gesungen wurde und völlig in die Vokalmusik integriert war. De facto war der Gregorianische Gesang (*cantus planus*) rhythmisch und ohne Zeitmaß. Und dennoch forderte auch dort das Zeitmaß wieder seine Rechte: Im 13. Jahrhundert entstand die Mensuralmusik (*musica mensurabilis*). Einer ihrer Hauptfiguren, der Theoretiker Francon de Cologne, erklärt gegen 1260: „Beim *cantus planus* wird diesem strikten Zeitmaß, das beim abgemessenen Gesang

16 Dag Norberg, *La poésie latine rythmique du Haut Moyen Âge*. (Studia Latina Holmiensia, Bd. 2.) Stockholm 1954; Pascale Bourgain, *Le vocabulaire technique de la poésie rythmique*, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 51, 1992/1993, 139–193.

17 Paul Zumthor, *Du rythme à la rime*, in: Ders., *Langue, texte, énigme*. (Collection poétique.) Paris 1975, 125–143.

angewendet wird, keinerlei Rechnung getragen“. Ein anderer Pariser Meister, Jean de Garlande, reagiert darauf, indem er dem *cantus planus*, der „ohne Zeitmaß“ ausgeführt wird, das *organum* gegenüber stellt, das er als ein Synonym für „abgemessene Musik“ betrachtet.

Ohne Zweifel hat die Polyphonie einen großen Zwang auf die Modulation des Gregorianischen Gesangs ausgeübt, der, bevor die mündlich überlieferten und aus dem Gedächtnis wiedergegebenen ‚Kompositionen‘ aufkamen, eine größere Improvisationsfreiheit besaß.¹⁸ Der Wandel in der Notenschrift, von der in Neumen niedergeschriebenen Musik zur Karolingerzeit bis hin zu der Entwicklung von abgemessenen Noten im 13. Jahrhundert, bezeugt diese Evolution. Die Neumen stehen über den Silben und bringen deren Tonhöhen andeutungsweise zum Ausdruck. Ohne Notenlinien ist die Höhe eines Tones nicht eindeutig festgelegt, sondern einfach von den Nachbartönen bedingt. Und selbst mit Notenlinien (drei, manchmal vier Linien) wird dieses Prinzip nicht grundlegend modifiziert. Alles verändert sich jedoch mit der Polyphonie: Von nun an folgen drei oder vier Stimmen gleichzeitig den unterschiedlichen Melodien und bringen Wörter und manchmal sogar verschiedene Sprachen (Latein, Französisch) zum Ausdruck. Ihr Fluss und sogar ihre Pausen müssen abgemessen sein, um Missklänge zu vermeiden. So drängt sich die Idee einer Maßeinheit auf. Es ist die *brevis*, notiert durch ein quer liegendes Rechteck. Sie wird in zwei *semi-breves* unterteilt, die durch schwarze Rauten notiert werden. Diese werden wiederum in *minimae* aufgeteilt, notiert durch schwarze Rauten mit Schaft.

Die Entwicklung der Notenschrift stellt kein einzelnes Phänomen dar: Sie findet zeitgleich mit der Rückkehr zur metrischen Poesie statt, und die Theoretiker bringen ausdrücklich die acht ‚rhythmischen Arten‘ der ‚abgemessenen Musik‘ mit den acht Kombinationsformen von langen und kurzen Silben der antiken quantifizierenden Versbildung (Trochäus, Jambus, Daktylus, Anapäst, Molossus, Tribachys) in Verbindung. Zum ersten Mal kommt gleichzeitig in allen Bereichen der Wissenschaft das Bemühen um ein exaktes und absolutes Maß zum Ausdruck: in der Poesie und in der ‚abgemessenen Musik‘, in der gotischen Architektur und in der Gliederung der scholastischen *summae* – der berühmten, aber teilweise angreifbaren Hypothese von Erwin Panofsky¹⁹ folgend – oder in der Astronomie und durch die Zeiteinteilung an Hand von ersten mechanischen Uhren, die sich alle zugleich von den kanonischen *horae* befreien und die Messung der Zeit vom unaufhörlichen Zyklus des Sonnenlaufs loslösen. Diese Entwicklungsprozesse haben, wie man sieht, die Gesamtheit der sieben freien Künste berührt, die zur Grundlage der Wissenskultur wurden. Ausgehend von dem Platz, den der Rhythmus dort einnahm, voll-

18 Leo Treitler, *With Voice and Pen. Coming to Know Medieval Song and How it was Made*. Oxford 2003. Ebenso: Olivier Cullin, *Brève histoire de la musique au Moyen Âge*. Paris 2002; Ders., *Laborintus. Essais sur la musique du Moyen Âge*. Paris 2004; Ders., *L'image musicale*. Paris 2006.

19 Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique, précédé de L'abbé Suger de Saint-Denis*. Paris 1981.

zog sich eine Verschiebung der Grammatik und der Rhetorik, die zusammen mit der Dialektik das *trivium* bilden, d. h. die Sprachkunst, in Richtung *quadrivium*, der Rechenkunst und der exakten Messkunst: die Arithmetik, die Geometrie, die Astronomie und die *musica*. Letztere scheint von nun an weniger beunruhigt über die neuplatonischen Spekulationen zur kosmischen Harmonie (*musica mundana*) und über das Verhältnis der Bewegungen von Seele und Körper (*musica humana*) als über die Maßverhältnisse von Tönen und Intervallen, die der *musica mensurabilis* zugrunde liegen.

So nimmt nun eine Geschichte Gestalt an: aber nicht nur eine Geschichte des Wortes ‚Rhythmus‘ und der damit in der antiken und mittelalterlichen Kultur verbundenen Begriffe, sondern eine allgemeinere Geschichte der sozialen Rhythmen, betrachtet unter dem Gesichtspunkt ihres allgemeinen anthropologischen Charakters und ihrer Entwicklung in der *longue durée*. Der große Linguist E. Benveniste selbst, einer der ersten, der sich mit der Geschichte des griechischen Wortes *rhythmos* auseinandersetzte, hat die Möglichkeit vorausgesehen, dass sich neben der technischen Bedeutung des antiken Wortes ein weiter gefasster Begriff von Rhythmen entwickeln würde, indem er schrieb: „Der Begriff des „Rhythmus“ gehört zu denen, die einen breiten Teil der menschlichen Tätigkeiten interessieren. Vielleicht könnte er dazu dienen, die menschlichen, individuellen und kollektiven, Verhaltensweisen zu unterscheiden und zu charakterisieren, in dem Maße, in dem wir uns der Dauer und der und der Aufeinanderfolge, die sie regeln, bewußt werden, und auch dann, wenn wir über den menschlichen Bereich hinaus einen Rhythmus auf die Dinge und auf die Ereignisse projizieren.“²⁰

III. Vom Wort zur Geschichte

Mein Anliegen ist Folgendes: eine Geschichte der Rhythmen zu versuchen, die sich quer durch alle gesellschaftlichen Tätigkeiten zieht, und mir zuzugestehen, unter Berücksichtigung der für diesen Zeitraum herausgearbeiteten Rhythmusveränderungen, die Entwicklung der Gesellschaften neu zu überdenken. Zur Beschränkung meines Untersuchungsgebietes gezwungen, werde ich trotz alledem im Wesentlichen von Europa zwischen dem 5. und dem 16. Jahrhundert sprechen. Auch mit dieser Begrenzung bleibt die Aufgabe immens, und ich möchte kurz umreißen, wie ich sie in drei Abschnitten durchzuführen gedenke.

Der erste ist jener der ‚grundlegenden Rhythmen‘, die den mikrokosmischen, im Zentrum der Welt placierten Menschen betreffen, der in seinem individuellen und kollektiven Schicksal den Lauf des Makrokosmos über sich ergehen lässt. Hierunter fallen: die Rhythmen der Natur und des Körpers, die Bewegungen des Körpers, die Gesten, die Stimme, die geschriebene und die gesprochene Sprache, die Schrift und die Lektüre als rhythmische Aktivitäten, die die ganze Person betreffen, ihren Körper, ihre Gesten, ihren Geist und ihr Gedächtnis.

²⁰ Benveniste, Begriff (wie Anm. 15), 363f.

Der zweite Abschnitt betrifft die geordneten Rhythmen, die durch Machttträger systematisch erfasst und vorgeschrieben werden und für den Rest der Gesellschaft verpflichtend sind. Die Kontrolle über die Rhythmen der Zeit und das Kalendarium nimmt hier einen zentralen Platz ein und damit einhergehend die Entwicklung der Liturgie (die Messe, die Litaneien) sowie der Andacht (Psalter des Stundenbuches). Besondere Aufmerksamkeit schenke ich den Ordnungen des Rhythmus hinsichtlich Raum (in Prozessionen, Reisen, Pilgerfahrten), Zeit und Erzählung: Wie strukturiert und misst man das historische Gedächtnis, wie denkt man sich den Rhythmus der Zeit und des historischen Wandels in Texten und auf Abbildungen, sei es universell (in der Darstellung der Zeitenwenden und in den universellen Chroniken), lokal (in den speziellen *gesta* der Kirchen, Königreiche und Städte) oder individuell (in autobiographischen Berichten)?

Der dritte Abschnitt der Studie betrifft den sich verändernden Rhythmus und die rhythmischen Innovationen, die mit dem Auftreten neuer historischer Akteure und sozialer Gruppen in Zusammenhang stehen: Die Renaissance der Städte, die Geldwirtschaft und die Lohnarbeit – ebenso die zu jener Zeit aufkommende Universität – können zu ersten Bemerkungen Anlass geben und zu weiteren der Wandel der politischen Strukturen, der Wandel der Krone und ihrer Liturgien anlässlich von Festtagen oder Kriegen sowie die Entwicklung des Lebens am Hofe und im Staat. Den Hypothesen von Georg Simmel zufolge ist das Geld einer der großen Akteure dieses Umbruchs aufgrund des zunehmenden Handels und der Arbeit sowie aufgrund des monetären Wandels und der damit einhergehenden Veränderungen im Steuerwesen und in den Formen der Steuererhebung.

Schließlich drei Beobachtungen am Ende dieser Einführung:

1. Wenn der Sachzwang der Analyse verschiedene Abschnitte zu unterscheiden erfordert, versteht es sich von selbst, dass diese auf vielfache Weise miteinander in Verbindung stehen.

In einer Gesellschaft und in einer Kultur, denen der „analoge Gedanke“²¹ zugrunde liegt, wo alle Schichten der Realität in Resonanz zueinander stehen, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Materielle und das Immaterielle, die Zeit und die Ewigkeit, sieht man, dass dieselben Rhythmen alle Abschnitte gleichzeitig berühren und es keine gute Methode wäre, moderne und anachronistische Unterscheidungen zu treffen.

2. Im übrigen, auch wenn diese Komplexität dazu einlädt, in strukturierten Begriffen zu denken, so ist es doch das Ziel des Historikers, Entwicklungen, d. h. Veränderungen und Konflikte, in den Rhythmen aufzuzeigen. Aber gerade in einer Gesellschaft ändert sich nicht alles im gleichen Rhythmus und es wäre vergebens, z. B. eine feste Grenze zwischen einem ‚romanischen Rhythmus‘ und einem ‚gotischen Rhythmus‘ in der Architektur, der Musik oder der Literatur ziehen zu wollen, so wie es die Absicht von Wilhelm Pinder war. Es ist dagegen der Mühe wert zu versuchen, diese Kategorien

21 Gemäß den Kategorien von *Philippe Descola*, *Par delà nature et culture*. Paris 2006.

flexibel zu verwenden, wie ich es sogleich vorschlagen werde. Jede Art von Phänomen hat ihre eigene Zeitlichkeit, alle Veränderungen finden nicht gleichzeitig statt, und es ist die Anordnung all dieser winzigen Wandlungen, die eine Gesellschaft grundlegend verändert. Quer durch die sozialen Rhythmen hindurch versuche ich, diese komplexe Dynamik der sozialen Veränderungen über einen langen Zeitraum hinweg aufzuzeigen.

3. Schließlich kann der Umfang der Themenstellung für jeden Anspruch auf Ausführlichkeit nur entmutigend wirken. Ich glaube, dass dieses Hindernis durch die Überprüfung von Dossiers überwunden werden kann. Zwei Kriterien sind bei der Auswahl dieser Dossiers leitend: ihr Beispielcharakter und nach Möglichkeit die Verbindung von mehreren ‚Medien‘ in denselben Dokumenten, d. h. die Schrift, das Bild und die Musik.

Es ist selbstverständlich nicht möglich, alle Perspektiven, die ich soeben angesprochen habe, hier zu entwickeln. Ich werde mich daher auf einen einzigen begrenzten Aspekt konzentrieren, der gleichwohl für meine Untersuchung fundamental ist: jenen der Musik bzw. des Gesangs. Ich werde mich nur mit einem begrenzten Zeitabschnitt befassen, und zwar beginnend mit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts. Das wird jedoch für das Aufzeigen einer Entwicklungstendenz ausreichend sein. Schließlich betreffen alle drei Beispiele, die ich unter Zuhilfenahme von zahlreichen bildlichen Darstellungen besprechen werde, den germanischen Raum.

IV. Die Rhythmen in drei Bilderhandschriften

1. Beim ersten Beispiel handelt es sich um das Missale von Stammheim, das in Hildesheim gegen 1160–1170 entstand.²² Früher zur Kollektion Ludwig gehörend, wird es heute in Los Angeles aufbewahrt (The J. Paul Getty Museum, MS 97 MG 21/Ludwig MS 64). Man nimmt an, dass dieses prachtvolle Manuskript zum Gedächtnis an den heiligen Bischof Bernward von Hildesheim angefertigt wurde, der eineinhalb Jahrhunderte vorher verstarb (gest. 1022) und übrigens auf einer der Miniaturen ganzseitig abgebildet ist. Das Missale war wohlgerne nicht für den ständigen Gebrauch bestimmt, was die Tatsache erklärt, dass es ausgezeichnet erhalten ist. Für die gewöhnliche Liturgie fertigten sich die Mönche hiervon eine Abschrift, in die sie nachträgliche Änderungen selbst einarbeiteten.

Wenn sich das Missale von Stammheim auch durch eine Ikonographie von höchster Qualität auszeichnet, so ist seine Anordnung doch konventionell. Es beginnt mit dem Kalendarium und verbindet sodann das Ordinarium, d. h. die festen Elemente der Messe und das mit dem Advent anhebende Proprium, d. h. die variablen Elemente, die rund um die Festtage des Kirchenjahres angeordnet sind. Ich werde mich auf fol. 3v bis 9r, d. h. das Kalendarium, und fol. 60v bis 74v, d. h. die Sequenzen und Hymnen, konzentrieren, jene Gesänge, die die Gebete des Propriums begleiten und kommentieren. Gemeinsam ist den beiden wichtigen Abschnitten des Manuskripts, dass der auf diesen

22 Vgl. *Elisabeth C. Teviotdale*, *The Stammheim Missal*. (Getty Museum Studies on Art.) Los Angeles 2001.

Seiten enthaltene Text von ganzseitig abgebildeten Arkaden, die von mehrfarbigen Säulen gestützt werden, eingerahmt wird. Unterschiedlich ist, dass im Kalendarium jeder Monat unter einem einzigen Bogen mit zwei Säulen placiert wird, wohingegen jede Seite der Sequenzen und Hymnen einen Doppelbogen mit drei Säulen enthält. In allen Fällen werden Säulen mit mehrfarbigen Motiven dargestellt, die auf jeder Doppelseite identisch sind, aber von Doppelseite zu Doppelseite wechseln.

Das Kalendarium trägt ein weiteres Unterscheidungsmerkmal: Für jeden Monat enthält die Mitte des oberen Bogens ein kreisförmiges Diagramm, das dem Leser als die Darstellung einer drapierten Figur (vermutlich eher eine Allegorie der Zeit als ein Symbol des Monats) erscheint. Dieser Kreis ist in 24 gleiche Kreisausschnitte eingeteilt, die die Aufteilung des Tages in 24 Stunden darstellen. Jene sind in zwei Gruppen geteilt, eine dunkle und eine helle, deren relative Bedeutung von einem zum anderen Monat variiert und entsprechend der mittleren monatlichen Sonneneinstrahlung bestimmt wird. Im Oktober würde man z. B. 10 helle und 14 dunkle Stunden zählen. Wenn auch in anderen Kalendarien, z. B. im Psalter von Winchester (12. Jahrhundert) eine Inschrift an diese Konvention erinnert, so sind solche Diagramme doch sehr selten dargestellt. Das Bemühen um die sorgfältige Messung der Tages- und Nachtzeit ist offensichtlich. Aber diese Art der Abbildung bleibt ganz theoretisch, weil das Diagramm nur einen konventionellen monatlichen Mittelwert, unabhängig von der täglichen Beobachtung des Sonnenaufgangs und Sonnenuntergangs, darstellt. Es ist wahrscheinlich, dass diese Veranschaulichung des Tagesrhythmus nicht darauf abzielt, den Rhythmus des klösterlichen Stundengebetes zu regeln, sondern eher den Schöpfer zu lobpreisen, der „das Licht von der Finsternis trennte“ (Gen 1,4) und den Wechsel von Tag und Nacht schuf. Noch immer ist es der von Gott erschaffene große kosmische Rhythmus, der Garant für das Leben auf Erden ist und der dem Manuskript von Anfang an seine eigene rhythmische Note verleiht.

Die 28 Folioseiten der Sequenzen und Hymnen (fol. 60v–74v) sind homogen dargestellt und mit einem Doppelbogen, der mit architektonischen und pflanzlichen Motiven verziert ist, versehen. Auf jedem Folio sind drei Säulen zu sehen, so dass das geöffnete Buch sechs Säulen enthält, oder fünf, wenn man berücksichtigt, dass die mittlere in zwei Teile geteilt ist. Noch einmal werden wir mit dem rhythmischen Paradigma des Säulengangs konfrontiert, der, daran gilt es zu erinnern, sich auf dem Rückzug befindet, vor allem im umbauten Raum der Kirche, was natürlich auch auf Hildesheim zutrifft. Auf jeder Doppelseite haben die drei seitlichen Säulen die gleichen ornamentalen Motive, die sich aber in Motiven und Farben von den zwei Säulen auf der Seitenmitte unterscheiden. Alle 56 Arkaden enthalten den Text von lateinischen Gesängen mit darüber stehenden Neumen. Das Ziel der Neumen ist es, einen Anhaltspunkt für Variationen in der Tonhöhe und der stimmlichen Modulation zu geben. Es besteht kein semantischer Bezug zwischen diesen ornamentalen Motiven und dem Inhalt der Gesänge. Im Gegensatz dazu ist es jedoch zweifelsohne so, dass die Form- und Farbvariationen der gemalten Säulen darauf abzielten, auf die Variation als solche zu verweisen, und darauf, Hinweise zur stimmlichen Modulation, die für den *cantus*

planus kennzeichnend ist, wie auch zur Einheit von Bewegung und Rhythmus zu geben, oder um es anders auszudrücken, Hinweise dafür zu geben, wie das Manuskript im Unisono des Chors der Mönche oder ihrer Prozession zwischen den wirklichen Säulen ihrer Kirche zum Klingen gebracht werden kann.²³

Das rhythmische Zusammenspiel von Musik, Bild, Farbe und Architektur ist bemerkenswert. Das Manuskript scheint die diversen Komponenten eines ‚romanischen Rhythmus‘ gut zu illustrieren. Aber mit diesem Begriff verbindet sich sogleich die Frage seines historischen Werdens. Betrachtet man eine gotische Kathedrale wie die in Rouen, so erkennt man dort die gleichen architektonischen Elemente wie in den romanischen Kirchen, aber die Intention, den sakralen Raum rhythmisch zu gestalten, erfährt dort eine ganz andere Ausführung. Hier ist nunmehr ein anderes Maßverhältnis bestimmend – die *ratio* im doppelten Sinn von Vernunft und Zahl –, die sich durch eine Vervielfachung der Anzahl von gerippten Säulen, Spitzbögen und Gewölbebögen nicht nur in der Gliederung der theologischen Summen widerspiegelt, so wie es Erwin Panofsky vorgeschlagen hat, sondern auch in den Gesetzmäßigkeiten der *musica mensurabilis*. Auch am Kloster von Mont Saint-Michel lässt sich zeigen, wie sich der Rhythmus im Laufe des 13. Jahrhunderts entschieden von der Modulation des hohen Mittelalters und der Romanik zum gotischen Maß hin verändert. Durch die Verschiebung einer Einheit zwischen den beiden äußeren und inneren Säulenreihen kann hier ein visueller Zusammenhang mit der Notenschrift hergestellt werden.

2. Bleiben wir weiterhin im 12. Jahrhundert, im gleichen Kulturraum und in der Welt des Klosters, wo die Texte zusammen mit den Bildern und der Musik den Rhythmus einer nicht abgemessenen Modulation bilden, der auch den Körper des Menschen und den Gesang der Engel miteinbezieht. Um meine Ausführungen zu veranschaulichen, werde ich mich dieses Mal auf das berühmte Werk der Äbtissin Hildegard von Bingen (1098–1179) konzentrieren. Man weiß um den Reichtum und die Vielfalt dieses Werks zwischen visionärer und prophetischer Theologie (‚Liber Scivias‘, ‚Liber vitae meritorum‘, ‚Liber divinorum operum‘), Naturwissenschaften und Medizin (‚Physica‘, ‚Causae et curae‘), geistlichen Liedern mit Melodien (‚Symphonia harmoniae caelestium revelationum‘) und liturgischen Dramen (‚Ordo virtutum‘), ohne von ihrer umfangreichen Korrespondenz mit hochgestellten Persönlichkeiten zu sprechen, wie z. B. mit dem heiligen Bernhard, Papst Eugen III., Kaiser Friedrich Barbarossa usw. Mehrere Charakterzüge von Hildegard treten hierbei zutage, darunter ihre Beharrlichkeit, mit der sie die Wechselwirkungen von Makrokosmos und Mikrokosmos sowie den Reichtum und die Ursprünglichkeit von Bildern darstellt, die ein untrennbarer Teil des ‚Liber Scivias‘ und des ‚Liber divinorum operum‘ sind.

23 Zum Rhythmus der Farbe in ornamentalen Bildern des Mittelalters vgl. Jean-Claude Bonne, *Rituel de la couleur. Fonctionnement et usage des images dans le Sacramentaire de Saint-Etienne de Limoges*, in: Jean Cuisenier (Hrsg.), *Image et Signification. (Rencontres de l'École du Louvre.)* Paris 1983, 129–139.

Das Wissen Hildegards ist gewaltig und mannigfaltig, aber auch repräsentativ für die Kenntnisse der damaligen Zeit, weit entfernt von späteren disziplinären Spezialisierungen: Visionen, geistlicher Gesang, liturgisches Drama und Medizin sind nur ein Teil davon und erscheinen wie ein Geschenk Gottes, so wie es die Titel ihrer übrigen Werke ausdrücken (,Wisse die Wege‘, ,Die Werke Gottes‘, ,Die himmlischen Erscheinungen‘, ,Symphonie der Harmonie der himmlischen Erscheinungen‘ etc.). Sie sind alle aus göttlicher Offenbarung, auf verschiedene Art und Weise in Form von Worten, Tönen und Bildern empfangen, die dann von der rheinischen Äbtissin öffentlich gemacht werden.

In ,Causae et Curae‘ erklärt Hildegard die Rhythmen des menschlichen Körpers und der Natur in einer Gesamtschau der Schöpfungsdynamik. Jene kennt im Lauf der Zeiten Phasenwechsel von Zunahme und Abnahme, von Hitze und Kälte, von Dürre und Nässe. Dieses Kommen und Gehen der Natur wird von den Gestirnen bestimmt, genauer gesagt von den sieben bekannten Planeten (Sonne und Mond werden dazu gezählt) und vor allem vom Zyklus des Mondes, der der Erde am nächsten steht und sie am meisten beeinflusst. Hildegard nennt ihn *mater omnium temporum*, denn von ihm hängen Wachstum, Leben und Tod, die Pflanzen, die Tiere, die Menschen und andere Phänomene der Natur, wie die Gezeiten, ab. Die *vicissitudo lunae* (Wechsel der Mondphasen) bestimmt vorrangig die *vicissitudo hominis* (die analogen Vorgänge im menschlichen Körper): Nimmt der Mond zu, so vermehrt sich auch das Blut im Körper des Menschen, insbesondere das Blut der Frau (der Mond ist weiblich und bestimmt daher den Menstruationsbeginn). Damit hängen auch alle anderen Gemütslagen, die Produktion der Muttermilch sowie die Zu- und Abnahme des Marks (wodurch die Müdigkeit und der Wechsel von Wach- und Schlafphasen reguliert werden) zusammen. Die für die Zeugung günstigen Zeiten (*tempus gignitionis*) hängen davon ebenso ab, wohingegen melancholische und launische Menschen äußerst sensibel auf die Veränderungen des Mondes reagieren. Störungen der kosmischen Ordnung ziehen Krankheiten nach sich. Diese lassen sich verhindern oder heilen, indem man vor allem auf die im Körper enthaltene Blutmenge Einfluss nimmt: In monastischer Umgebung erlangt hier insbesondere die *minutio* Bedeutung, d. h. der Aderlass, dessen Rhythmen mit großer Aufmerksamkeit verfolgt werden. Das eine ist vom anderen abhängig und sowohl nach soteriologischer als auch nach eschatologischer Geschichtsauffassung ist die Zeit des Menschen und die Zeit des Kosmos in gleicher Weise miteinander verbunden. Vor dem Sündenfall war das Firmament unwandelbar, und es ist die Erbsünde, die es in Bewegung setzte. Mit dem Jüngsten Gericht wird es seine Immobilität wiedererlangen. In der Zwischenzeit bewegt es sich, aber in entgegengesetzter Richtung zu den sieben Planeten, die es abbremsen und so eine ,Überhitzung‘ der Erde verhindern. Zwischen dem Menschen und dem Kosmos besteht eine sehr enge Beziehung, die eine Art von Mimikry zur Folge hat und sich insbesondere durch die Rundheit des menschlichen Kopfes, die Schaltstelle seines Seins, ausdrückt, was sich mit der Vorstellung eines runden Universums deckt. In den Manuskriptabbildungen sind die beiden Hauptaspekte des wechselseitigen Bezugs zwischen dem Menschen und dem Kosmos naturgetreu

dargestellt: die kreisförmige Bewegung des Firmaments und der Analogiebezug zu den Geschöpfen.

Die eschatologische Perspektive ist daher wesentlich und im ‚Liber Scivias‘²⁴ ausgeführt, das neben einem Prolog drei Teile umfasst: Der erste stellt sechs Visionen zum Thema Mensch und Kosmos dar. Der zweite enthält sieben Visionen und betrifft die Kirche. Der dritte zeigt in dreizehn Visionen einen Parcours entlang der viereckigen Mauern des himmlischen Jerusalem bis hin zur abschließenden Begegnung mit Gott, welche auch das Ende der Zeiten kennzeichnet. In der dreizehnten und letzten Vision berichtet Hildegard ausführlich, dass sie ein strahlendes Licht sah und wie sie „die Stimme aus einer Vielzahl von Stimmen, in Harmonie mit den Lobpreisungen über den Stufen des Himmels“, hörte. Die Vision besteht aus einer Folge von Lobgesängen für die Jungfrau Maria, die neun Engelschöre, die Patriarchen und die Propheten, außerdem für die Apostel, die Märtyrer, die Beichtväter und die Jungfrauen.

Die letzte Abbildung im ‚Scivias‘ gibt eine Vorstellung von dieser himmlischen *symphonia* durch verschiedenfarbige Medaillons, die übereinander liegen und untereinander durch unbeschriebene Spruchbänder verbunden sind – als ob sich die Stimmen der himmlischen Figuren, die auf den Medaillons hierarchisch angeordnet sind, außerhalb der schriftlichen Materialität befänden. Man denkt auch an die Gestalt eines Baumes, der auf die zahlreichen pflanzlichen Metaphern verweisen könnte, mit denen das visionäre Werk von Hildegard ausgeschmückt ist. Einer der Schlüsselbegriffe ist *viriditas*, die Spannkraft, die die Lebendigkeit des Geistes symbolisiert. In der dreizehnten Vision erheben die Patriarchen und die Propheten dagegen Protest, dass sie die ‚Wurzeln‘ der Offenbarung sind, worauf die Tugenden ihnen zur Antwort geben, dass sie deren ‚Zweige‘ sind. Der Wechsel von blauen und roten Medaillons trägt zum Rhythmus der Abbildung bei und bringt in rhythmischer Folge die himmlischen Stimmen – von oben nach unten – der Jungfrauen-Kirche, der Engel, der Patriarchen, der Propheten, der Märtyrer, der Jungfrauen und schließlich der Beichtväter zum Ausdruck.

Die Vision vom ‚Scivias‘ wird übrigens im liturgischen Drama über den ‚Ordo virtutum‘ entwickelt. Die fünfzehn Tugenden (*virtutes*) ermahnen der Reihe nach die Seele (*anima*), den Listen des Teufels zu widerstehen. Die erste, *humilitas*, in bernhardinischer Tradition *regina virtutum* genannt, versetzt sich in die Jungfrau. Dann erheben sich nacheinander die Stimmen von *karitas* und *timor Dei*. Danach versucht *diabolus* auf die Bühne zu treten, indem er brüllt: *Euge! Euge! Quis est tantus timor? Et quis est tantus amor? Ubi est pugnator, et ubi est remunerator? Vis nescitis quid colitis*. Dieser wird von allen Tugenden gemeinsam zurückgestoßen. Anschließend stellt sich eine nach der anderen singend in folgender Reihenfolge dar: *obedientia, fides, spes,*

24 Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Die Miniaturen im ‚Liber Scivias‘ der Hildegard von Bingen. Wiesbaden 1998. Siehe unter den zahlreichen Studien zu Hildegard von Bingen insbes. die Dokumentation der Kolloquien: Charles Burnett/Peter Dronke (Hrsg.), Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art. London 1998, und: Alfred Haverkamp (Hrsg.), Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Mainz 2000.

castitas, innocentia, contemptus mundi, amor celestis, disciplina, verecundia, misericordia, discretio, pacientia, und aufs neue *humilitas*, die zusammenfasst: *Gaudete ergo, filie Syon!*²⁵ Das sind die Klostersnonnen von Rupertsberg, die den Chor der Tugenden bildeten. Es ist möglich, dass Hildegard selbst die Rolle der *humilitas* gespielt hat. Die Mönche vom Nachbarkloster Disibodenberg liehen ihre Stimmen den Patriarchen, den Propheten und sogar dem Teufel, wobei dessen sonores Auftreten den langsamen und melodiosen Rhythmus des *cantus planus* unterbricht.²⁶

3. Das Umfeld von Hildegard lebt im Rhythmus von Makrokosmos und Mikrokosmos, von Offizien und Choralgesängen: eine Welt, die vollkommen in die universale *modulatio* integriert ist. Aber in der Zeit von Hildegard hat sich diese Welt zu neuen Formen weiterentwickelt. Dies lässt sich anhand eines fünfzig Jahre später – aber in gewisser Hinsicht noch zeitnah – entstandenen Manuskripts überprüfen. Es handelt sich um den Psalter von Elisabeth von Thüringen, auch Elisabeth von Ungarn genannt, der im Grunde genommen für ihre Schwiegereltern Hermann und Sophie von Thüringen gegen 1230 angefertigt wurde. Dieser Psalter gehört zu einer Reihe von berühmten Manuskripten, die im selben Zeitraum und in derselben thüringisch-sächsischen Region entstand^{en}²⁷ Die Geldgeber waren der Landgraf Hermann, Förderer der Minnesänger auf der Wartburg, und seine Gemahlin Sophie von Wittelsbach. Ihr Sohn Ludwig IV. von Thüringen ehelichte die Tochter des Königs von Ungarn, Elisabeth, im Jahre 1211. Als Mutter von vier Kindern, verwitwet seit 1227, starb Elisabeth 1231 im Ruf einer Heiligen stehend und wurde bereits 1235 kanonisiert.

Das Kalendarium des sogenannten Elisabethpsalters weist eine außergewöhnlich prächtige Ikonographie auf, indem auf jeder Seite ein Dreifachbogen abgebildet ist – womit noch einmal der Säulengang thematisiert wird – welcher neben der Initiale der Kalenden und dem Symbol des Monats das Tierkreiszeichen enthält; jeder Monat wird vis-à-vis vom Kalendarium mit zwei Feiertagen dargestellt. Üblicherweise ist der eine am Anfang und der andere am Ende des Monats, als ob man es der restlichen Zeit ermöglichen müsse, sich ordnungsgemäß zwischen die großen Feierlichkeiten zu schieben. Verflochtene Lianen umranken die Bilder, die sich auf die Feiertage der Heiligen beziehen. Durch die Verlängerung und Erweiterung der ornamentalen Verzierung der

25 Einspielung auf CD durch das Ensemble *Sequentia*, Hildegard von Bingen (1098–1179), *Ordo virtutum*, Deutsche Harmonia Mundi, BMG 1998.

26 *Gunilla Iversen*, Réaliser une vision: la dernière vision de Scivias et le drame *Ordo virtutum* de Hildegarde de Bingen, in: *Revue de Musicologie* 86, 2000, 37–63.

27 Wir beziehen uns auf die neue Faksimile-Ausgabe von *Felix Heinzer* (Hrsg.), *Der Landgrafenpsalter*. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift HB II 24 der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart. Kommentarband. Graz/Bielefeld 1992; *Claudio Barberi* (Hrsg.), *Salterio di Santa Elisabetta*. Facsimile del ms. CXXXVII del Museo Archeologico Nazionale di Cividale del Friuli. 2 Bde. Rom 2002; vgl. bes. in Bd. 2 die ergiebigen Studien von *Lucia Boscolo*, Scheda descrittiva del manoscritto. 133–144 sowie *Dies.*, Un repertorio musicale tra liturgia e devozione. 209–239; ich erlaube mir, auch auf *Jean-Claude Schmitt*, Le rythme des images et de la voix, in: *Histoire de l'Art* 60, 2007, 43–56, zu verweisen.

Buchstaben KL wird eine ausdrucksstärkere bildliche Darstellung der zeitlichen Kontinuität erreicht.

Nach dem Kalendarium folgen drei Doppelseiten mit ganzseitigen Miniaturen – insgesamt sechs – die vom Leben Christi berichten, beginnend mit Mariä Verkündigung und Christi Geburt bis hin zu Christi Himmelfahrt und Pfingsten.²⁸

Dann beginnt der eigentliche Psalter, der in seiner Gliederung mit dem liturgischen Psalter übereinstimmt.²⁹ Die verzierte Initiale B des Psalms 1 (*Beatus vir*) ist wegen seines Flechtwerks bemerkenswert.³⁰ Noch einmal gebührt dem Rhythmus der Bilder Aufmerksamkeit, der hier durch den nahezu regelmäßigen Wechsel von Miniaturen erreicht wird, die vom Neuen Testament (Jesus heilt einen Blinden, Petrus geht übers Wasser, Maria Magdalena, der Pharisäer und der Zöllner, der Tod und die Krönung der Jungfrau Maria, die Auferweckung des Lazarus) und vom Alten Testament (König David, Job auf dem Mist, Joseph und seine Brüder, die Hebräer in Ägypten, die Hebräer in Babylon, David und die Musikanten) inspiriert sind. In *Sedes sapiente* hat die Jungfrau Maria, auf dem Thron des Salomon sitzend, an beiden Zeitabläufen der biblischen Geschichte Anteil.

All diese figürlichen oder ornamentalen Bilder machen einen wesentlichen Teil des Psalmengebets aus, das zu unterschiedlichen Zeiten während der Offizien erfolgt. Die meisten von ihnen führen in die Gruppe der Psalmen ein, die in der ersten nächtlichen Frühmette für jeden einzelnen Wochentag vorgesehen sind:³¹ Psalm 1 sonntags, Psalm 26 montags, Psalm 38 dienstags (diese Gruppe endet mit Psalm 51), Psalm 52 mittwochs, Psalm 68 donnerstags, Psalm 80 freitags, Psalm 97 samstags (die Gruppe, worin Psalm 101 enthalten ist), während die Sonntagsvespern mit Psalm 109 beginnen. Das jeweilige Initialbild vermittelt eine bildliche Vorstellung der Gruppe von Psalmen, die es einleitet. Alle Bilder und alle verzierten Initialen begleiten und erhöhen durch ihren Rhythmus das vorschriftsmäßige Skandieren des Gebets. Das Gebet verbindet die beiden Teile der Biblischen Geschichte, das Alte und das Neue Testament, und bringt sie mit der Kirche und dem Christen der Gegenwart in Zusammenhang, der zu jeder

28 Diese Seiten sind mit ohrenähnlich aussehenden Halb-Medaillons eingefasst, auf denen im Allgemeinen entweder ein Prophet (Amos, Jesaija, Jona, Zacharia, Joel, Hosea, Habakuk), ein König des Alten Testaments (Salomon) oder auch ein Psalmist (Ps 71, 10, vis-à-vis der Anbetung der Heiligen Drei Könige) abgebildet ist; sie sind mit Namen benannt, außer wenn sie ein Spruchband halten, aus dessen Vers sich der Name erschließen lässt.

29 *Boscolo*, Repertorio (wie Anm. 27), 217. Durch die konventionelle Gliederung erhalten die Psalmen 1, 26, 38, 52, 68, 80, 97, 109 den Vorzug.

30 Folgende Psalmen werden durch eine Miniatur eingeführt: 1 (*Beatus vir*), 26 (*Dominus illuminatio mea*), 38 (*Dixi: custodiam vias meas*), 51 (*Quid gloriaris in malitia*), 68 (*Salvum me fac deus*), 80 (*Exultate deo adiutori nostro*), 101 (*Domine exaudi nos*), 109 (*Dixit dominus domino meo: sede a dextris meis*), aber ebenso 113 (*In exitu Israel de Aegypto*), 119 (*Ad dominum cum tribularer clamavi*) und 136 (*Super flumina Babylonis*).

31 Pierre-Marie Gy, *La Bible dans la liturgie au Moyen Âge*, in: Pierre Riché/Guy Lobrichon (Hrsg.), *Le Moyen Âge et la Bible, sous la dir.* Paris 1984, 537–552, Tableau I, 546–547.

Stunde eines jeden Wochentages Gott Dank erweist, indem er sich dem rechten Rhythmus eines individuellen Sprechgesangs oder eines kollektiven Gesangs unterwirft. Hier geht es nicht nur um das Lesen, Meditieren und Betrachten eines sehr wertvollen Manuskripts, sondern auch darum, beim Beten des Psalters vor allem die visuelle und orale ‚performance‘ rhythmisch in Einklang zu bringen.

Diese ‚performance‘ wird durch die den Psalmen folgenden Lobgesänge, das Offizium für die Verstorbenen und die Litaneien vervollständigt, welche ungewöhnlich prächtig ausgestaltet sind. Sie werden durch eine frontale Darstellung der Dreifaltigkeit, umgeben vom Tetramorph, vis-à-vis vom *Kyrie eleison* / *Christe eleison*, eingeleitet. Die frontal dargestellte Dreifaltigkeit dominiert das im Profil abgebildete Ehepaar, das sich als Geldgeber des Buches betend niederkniet. Es sind der Landgraf Hermann und seine Gemahlin Sophie, die am Fuße des Kreuzes das Modell der Abtei von Reinhardtsbrunn gemeinsam in den Händen tragen, der Stätte, die von ihnen für ihre Grablegung auserwählt wurde.

Die Litaneien befinden sich in der Mitte einer Seite und sind von Heiligen in bogenüberspannten Nischen, übereinanderliegenden Medaillons und Flechtwerken umgeben. Nach den Engelreihen, die von der Jungfrau Maria und dem heiligen Johannes dem Täufer dominiert werden, folgen nacheinander die zwölf Apostel, die Märtyrer, die Beichtväter und die Jungfrauen. Die Aneinanderreihung der Nischen und Medaillons spiegelt möglicherweise die wechselnden Singstimmen der Litaneien wider, die bei Anrufung des himmlischen Beschützers mit heller Stimme die repetitiven Formulierungen *ora pro nobis, libera nos domine* oder auch *rogamus audi nos* als Antwort geben, was in abgekürzter Form niedergeschrieben wurde. Das Manuskript endet mit dem Text der Apokalypse, mit den Bildern von der Niederlage des apokalyptischen Drachens, dessen spiralförmiger Schwanz ebenfalls in Form von Medaillons dargestellt ist, die kleine Dämonen umschließen, und den Sieg des Lamm Gottes, das von Hermann und Sophie flehentlich angebetet wird; Sophie liest den Psalter in Anwesenheit von drei jungen Mädchen ihrer Umgebung, deren zwei, Lucarth und Hildegunt, namentlich genannt werden.

Die Texte und Bilder verknüpfen sich während des ganzen Psalters in einem komplexen Rhythmus mit den Rezitationen der Offizien. Diese Rezitation klammert die stille Lektüre der Psalmen und die stumme Betrachtung der Bilder aus. In dem Text des Elisabethpsalters erinnern Neumen daran, dass all diese Gebete gesungen werden: so z. B. der erste Wechselgesang (*Placebo Domino in regimine vivorum*) am Anfang des Offiziums für die Verstorbenen (fol. 161r), dann der Vers des Psalms 114 (*Dilexi quoniam*) und der zweite Wechselgesang (*Heu me, quia incolatus meus prolongatus est*).³²

Die klingende Dimension des Psalters wird auch durch die Ikonographie unterstrichen, z. B. durch das Bild der Harfen, die vor Babylon von den Hebräern an Bäumen

32 *Boscolo*, Repertorio (wie Anm. 27), 225.

befestigt wurden, und natürlich auch durch das Bild von David und den Musikanten (fol. 139v und 149r). Insbesondere zeichnet sich der Elisabethpsalter dadurch aus, dass die mit Bildern versehenen Texte oder die am Rande vermerkten *tituli* Neumen enthalten, wodurch der Gesang bildlich unterstützt wird, als ob mit ihrer Betrachtung die Musik einsetzen müsste; oft verlängern die Neumen den Titel oder den Vers, um in gewisser Weise einen Hinweis auf ‚die Melodie‘ zu geben, mit der ‚das Bild am besten erklingen‘ könnte.

Neumen finden sich mit Beginn des Kalendariums auf den ganzseitigen Miniaturen aus dem Leben Christi: Sie verlängern den auf dem Spruchband angegebenen Gesang des Propheten Habakuk, der (nach Hab 3,11) die Himmelfahrt Christi (*Elevatus est sol et luna stetit in ordine suo*) ankündigt.³³

Ebensolche Neumen lassen sich in den Initialen der Psalmen feststellen. In Psalm 38 enthält das von Job gehaltene Spruchband Text und Neumen des Lobgesangs *Miseremini mei amici, quia manus Dei tetigit me*.³⁴ Auf fol. 103v sind zu den Überschriften *Cena Pharise* und *Publicanus et phariseus* die zwei Tonlagen der Miniatur in Neumen notiert, was außerhalb jeglicher Tradition sowohl in Bezug auf die Musik als auch in Bezug auf die liturgischen Dramen liegt. Der Leser des Psalters ist allein durch die Tatsache, dass er das Bild betrachtet, eingeladen, mit dem Gesang anzuheben. Das folgende Bild, das den Tod und die Krönung der Jungfrau Maria darstellt, trägt den *titulus* ‚*Assumptio beate virginis*‘, welcher ebenfalls mit Neumen versehen ist. Später (fol. 139v) sind Neumen am Rande des diesmal deutschen Titels (*Hie hat Nabuchodonosor filios Israel gefangen*) einer Miniatur notiert, welche die Babylonische Gefangenschaft thematisiert, was gleichzeitig die Frage nach den Adressaten des Psalters aufwirft: Adelige, gewiss, aber auch Bewunderer der höfischen Kultur, die allerdings Laien, folglich *illitterati* sind, da ihnen der Gebrauch der lateinischen Buchstaben fremd ist.

Die gleiche Vorgehensweise ist bei gewissen *tituli* von Bildern der Lobgesänge des Alten Testaments anzutreffen: So stößt man auf fol. 158r für ‚Die drei jungen Hebräer im Feuerofen‘ auf den Wechselgesang im Modus 8 *Tres pueri iussu regis in caminum ignis sunt et inter illos Deus erat res*. Auf fol. 159r befindet sich das *Te Deum* zusammen mit einer Darstellung der Taufe von – die Namen sind in der Handschrift versehentlich vertauscht – Augustinus durch Bischof Ambrosius, der einen Lobgesang verfasst, welcher mit Neumen als Inschrift auf dem Taufbecken enthalten ist. Das vorschriftsmäßige Skandieren des Gesangs wird durch vier das Becken umspannende Tafeln unterstrichen, die die Wörter und Silben in gekonnter Weise trennen: *Te / Deum / lauda / mus // te / Dominum / confite / mur*. Mehr denn je vermählt sich hier der Rhythmus des Bildes mit dem Rhythmus der Stimme. Auf der Rückseite sind dem vollständigen Text des *Te Deum* Neumen angefügt, die ihn somit verlängern und noch einmal die Melodie ins Gedächtnis rufen wollen.

33 *Boscolo*, Repertorio (wie Anm. 27), 216.

34 *Boscolo*, Repertorio (wie Anm. 27), 217.

Die ganzseitig bebilderten Litaneien sind gleichermaßen mit *tituli* überschrieben, die von Lucia Boscolo als „Distichen mit zwei Verseinheiten in wechselseitiger Assonanz“ eingeordnet werden; sie stellt fest, dass diese nicht von einer „metrisch-quantitativen“, sondern von einer „rhythmisch akzentuierten“ Logik inspiriert sind. Um es anders auszudrücken, sie geben der Intensität den Vorzug, die für den mittelalterlichen *rhythmus* kennzeichnend ist. Mehrere dieser Distichen sind mit Neumen versehen (auf fol. 169r: *Mart/rium subiere / polum meruere cruore*; auf fol. 169v für die Beichtväter: *Hi sine martyrio / solvunt preconia Christo*; auf fol. 170r für die Jungfrauen: *Laudat virginea / te presens Christe corea*; auf fol. 171r für die Anbetung des Lammes: *Agne Dei miseris / miserere petentibus istis*). Nach Auffassung von Lucia Boscolo dienen diese Distichen als Regie für die Bilder und führen außerdem in die Musik der liturgischen Abschnitte ein. Durch die musikalische Ausgestaltung interagieren sie in direkter Weise mit dem Gesang der Litaneien.³⁵

Anhand von nur drei Manuskripten wollte ich in diesem kurzen Exposé den Zusammenhang zwischen Bildern und Musik untersuchen, um dem zur mittelalterlichen Gesellschaft anthropologisch arbeitenden Historiker den heuristischen Wert des Rhythmusbegriffes nahezubringen: Er liegt als erstes im ganzheitlichen oder, besser ausgedrückt, im transversalen Charakter des Begriffs, welcher es ermöglicht, die Praktiken und die sozialen Repräsentationsformen als Ganzes in Beziehung zu setzen, z. B. die Bilder, den Gesang, die Liturgie und die Architektur. Gewinnbringend wäre es, das versteht sich von selbst, die Grenzen der Disziplinen zu überschreiten und das Soziale in seiner Gesamtheit und mit den ihm eigenen Ausdrucksformen zu restituieren.

Der zweite heuristische Wert des Begriffs liegt darin, dass er zum Nachdenken über die Rhythmen des historischen Wandels einlädt. Aber unsere Aufmerksamkeit richtet sich zunächst auf die Permanenz und die Trägheit der fundamentalen Rhythmen einer weitgehend agrarischen Gesellschaft, in der Tätigkeiten und Handgriffe der Menschen dem Wechsel der Jahreszeiten und dem in regelmäßigen Abständen wiederkehrenden Feldanbau unterliegen. Zeiten intensiver Arbeit (Bearbeitung der Böden, Einbringung der Ernten) stehen Zeiten der Ruhe (nach Abschluss der Feldarbeiten), aber auch Feiertagen gegenüber, da doch alles, auch das liturgische Kalendarium, im Allgemeinen an die Zeiten der agrarischen Tätigkeiten gebunden ist. Dennoch verändern sich sogar hier die Rhythmen, indem durch den demographischen Druck, den gesteigerten Bedarf des Marktes und den Aufschwung des Geldumlaufs technische Neuerungen begünstigt werden, die z. B. Arbeiten auf den fruchtbarsten Böden im zwei- bis dreijährlichen Fruchtwechsel ermöglichen. Es lässt sich feststellen, dass der Rhythmusbegriff weitgehend die Hypothese eines ‚langen Mittelalters‘ im Hinblick auf die Formen des Lebensunterhalts und der demographischen Verhaltensweisen stützt. (Ich hätte auch über sexuelle Praktiken und den Rhythmus der Geburten vor Beginn der Empfängnisverhütung sprechen können.) Es gibt eine traditionelle rhythmische Ordnung, die bis

35 Boscolo, Repertorio (wie Anm. 27), 230–232.

zum 18. Jahrhundert andauert, d. h. bis zur industriellen Revolution und den Umwälzungen auf den Gebieten des Transports sowie der Kommunikation.

Aber bevor man von der schlagartigen Umstellung eines Zeitalters auf das andere ausgeht, nämlich vom jähen Anbruch der Moderne, ist es besser, die schon lange vorher in kleinen Schritten erfolgten, wenig sichtbaren und über eine lange Zeitspanne entstandenen Rhythmusänderungen zu erforschen. Nichts hat sich gleichzeitig verändert. In diesem Sinne habe ich das Auftreten eines gotischen Rhythmus an der Wende zum 13. Jahrhundert nahegelegt, der sich über den Weg der Modulation zur Abmessung zugleich auf die Säulengänge der Klöster und den Gesang des *organum* auswirkte.

Hier hätte ich außerdem die mehr oder weniger in der gleichen Epoche aufgetretenen Veränderungen im Rhythmus der urbanen Arbeit oder im Rhythmus der Steuereinzahlung anführen können. Die Stadt, der Staat und die Universität waren nämlich die neuen ‚rhythmischen Akteure‘ am Ende des Mittelalters, deren Wirkung sich zunehmend verstärken sollte. Ich habe übrigens mannigfaltige Beispiele diesbezüglich überprüft, was mich zu der Überzeugung gebracht hat, dass Untersuchungen darüber, dass die rhythmischen Neuerungen immer in die Tradition der älteren Rhythmen eingebettet sind, notwendig wären: Das ist z. B. bei den Rhythmen der Reise und der Reiseerzählung der Fall. Als Beispiele könnte ich hierfür zu Beginn des 14. Jahrhunderts die Bilderchronik von ‚Kaiser Heinrichs VII. Romzug‘ nehmen und den ersten Besuch seines Enkelsohns Karls IV. von Böhmen als Herrscher in einer ausländischen Hauptstadt, nämlich Paris, im Januar 1378.³⁶ Vergessen wir auch nicht die in den Rhythmen des Lebens und seiner Wahrnehmung aufgetretenen Veränderungen: In diesem Zusammenhang habe ich ebenfalls erforscht, wie es zwischen dem Ende des 13. Jahrhunderts und dem Ende des 18. Jahrhunderts zu dem Interesse an den jährlich wiederkehrenden Tag der Geburt von Individuen gekommen ist.³⁷ Das war nur zum Preis einer Geistesumstellung von immenser Tragweite möglich. Was nach alter Sitte ‚der Jahrestag‘ (*anniversarium*) hieß, d. h. das Gedenken an die Wiederkehr des Tages des Heimgangs, traditionell als die Geburt zum ‚wahren Leben‘ betrachtet, wurde nun zur jährlichen Feier der biologischen Geburt, die wir heute unseren ‚Geburtstag‘ nennen: nämlich eine Hinwendung vom Tod zum Leben, was einen ganz anderen festlichen Rhythmus bezeichnet und nach sich gezogen hat. Aber es bedurfte der Jahrhunderte, bis man soweit war: In diesem Sinne wird das ‚Mittelalter‘ bis zum 19. Jahrhundert angedauert haben!

Aus dem Französischen von Gisela Grabo

36 Jean-Claude Schmitt, De l’histoire des ‚faits‘ à ‚faire de l’histoire‘, in: *Raison présente* 157/158, 2006, 65–87.

37 Jean-Claude Schmitt, L’invention de l’anniversaire, *Annales HSS* 62.4, 2007, 793–835.

Epilog

Statt einer Zusammenfassung

Michael Borgolte

Über den Tag hinaus. Was nach dem Schwerpunktprogramm kommen könnte

Am Ende der wissenschaftlichen Konferenz über ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘ zu sprechen, bei der in weniger als zwei Tagen schon 31 Rednerinnen und Redner aufgetreten sind, ist keine Aufgabe, die sich von selbst versteht.* Denkbar wäre gewesen, einen Kollegen von außen zu bitten, Idee, Konzept, Arbeitsweise und Ergebnisse des Schwerpunktprogramms (SPP) zu bewerten und dabei ‚Mittelalter im Labor‘, das erste Gemeinschaftswerk,¹ einzubeziehen. Diese Würdigung hätte auch Aktivitäten von Mitgliedern des SPP berücksichtigen können, die durch unser Unternehmen vielleicht nicht geradezu angeregt wurden, aber doch in engstem Zusammenhang mit ihm gestanden haben. Ich denke dabei an die Symposien von Rainer Berndt und Matthias Tischler über ‚Christlicher Norden, muslimischer Süden‘ im letzten Sommer in Frankfurt² oder an die Tagung ‚Aspekte interkulturellen Zusammenlebens‘ im mediterranen Spätmittelalter, die Carola Jäggi, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld und Klaus Krüger in Erlangen durchgeführt haben und deren Ergebnisse in der Blauen Reihe des Akademie Verlages³ erscheinen werden. Bereits gedruckt wurde hier das Sammelwerk von Klaus Herbers und Nikolas Jaspert über ‚Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich‘ mit einer mutigen Konfrontation der östlichen mit den westlichen Grenzzonen

* Im Folgenden wird der Wortlaut des Abschlussvortrages in Villigst wiedergegeben.

1 Michael Borgolte/Juliane Schiel/Bernd Schneidmüller u. a. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 10.)* Berlin 2008. Der Titel des Bandes wurde nicht von den Herausgebern erfunden, sondern hat sich aus der Arbeitsweise des Schwerpunktprogramms selbst ergeben, vgl. Jan Rüdiger, Prolog, in: ebd., 305–314, hier 307.

2 Vgl. den Tagungsbericht von Alexander Fidora unter: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1757>.

3 Margit Mersch/Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 15.)* (Im Druck).

Lateineuropas⁴ und auch in die Domäne der Reichsforschung ist unsere europägeschichtliche Fragestellung inzwischen eingedrungen, wie das Speyerer Symposium über ‚Salisches Kaisertum und neues Europa‘ unter der Ägide von Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter belegt⁵.

Neben den eigenen Leistungen des Schwerpunktprogramms und den sonstigen seiner Mitwirkenden hätte der gedachte externe Kritiker wohl auch abwägen müssen, wie sich unser Vorhaben zu anderen ähnlicher Themenstellung verhält. Allein durch die Exzellenzinitiative konnten so verheißungsvolle Unternehmungen wie die Cluster von Konstanz ‚Kulturelle Grundlagen von Integration‘,⁶ Heidelberg ‚Asien und Europa im globalen Kontext‘⁷ oder Münster ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‘⁸ ihre Arbeit aufnehmen. Indessen wäre ein solches Abschlussreferat einer Evaluation unseres Schwerpunktprogramms sehr nahe gekommen, in der wir uns schon mehrfach zu bewähren hatten und die uns noch in diesem Jahr zum dritten Mal bevorsteht. Dann, und nicht heute, werden alle erwähnten und viele andere Aspekte dieser Art zur Sprache kommen und beurteilt werden müssen.

Denkbar und angemessen wäre es stattdessen, die Mitwirkung so vieler hochangesehener Kolleginnen und Kollegen an unserer Tagung zu würdigen. Es genügt ja, um niemanden zu übergehen, die Spannweite ihrer Herkunft zu skizzieren, die von Illinois im Westen bis Moskau im Osten, von Bergen und Reykjavík im Norden bis Jerusalem im Süden reicht und mit Athen, Rom und Paris Hauptstädte des Alten und des Mittleren Zeitalters einschließt. Aber im Ernst konnte ich nicht einmal erwägen, die unschätzbaren Impulse der neun Plenarvorträge und der 16 Workshops für unsere weitere Arbeit herauszuarbeiten, zu ordnen und zu bündeln, ohne ungerecht das Eine zu Lasten des Anderen vorzuziehen.⁹ Die Wirkung, die unsere Gäste mit ihren Beiträgen erzielt haben, wird sich – da bin ich mir ganz sicher – in den nächsten Monaten und Jahren deutlich zeigen.

4 Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hrsg.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 7.) Berlin 2007.

5 Zum wissenschaftlichen Symposium in Speyer vom 4. bis 6. Mai 2006 vgl. *Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter* (Hrsg.), *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.* Darmstadt 2007; vgl. ferner *Dies.* (Hrsg.), *Heilig, Römisch, Deutsch. Das Reich im mittelalterlichen Europa*. Dresden 2006.

6 Vgl. <http://www.excl6.de/cms>.

7 Mit dem Untertitel: ‚Wechselnde Asymmetrien in kulturellen Austauschprozessen‘, vgl. <http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de>.

8 ‚Religion and Politics. Cluster of Excellence‘: http://www.uni-muenster.de/exini/wiss_religion_politics.html.

9 Vgl. *Tim Geelhaar/Verena Türk*, Tagungsbericht, in: <http://ahf.muenchen.de/Tagungsberichte/Berichte/pdf/2008/076-08.pdf>.

Statt vermessen anzustreben, woran ich scheitern müsste, möchte ich meine Aufgabe in der verbleibenden guten halben Stunde sehr viel bescheidener verstehen.¹⁰ Ich werde eine Bilanz des Programms 1173 ziehen, die, weil sie von einem seiner Sprecher, also von innen kommt, notwendig selbstkritisch ausfallen muss. Zur öffentlichen Abwägung von Mängeln gegen Leistungen hat bekanntlich nur Mut, wer zuversichtlich sein kann, dass Befriedigendes oder Gutes künftig viel besser gemacht werden kann. Und in der Tat halte ich die Ansätze unseres Schwerpunktprogramms für so fruchtbar, dass sie bis 2011 bei weitem nicht ausgeschöpft sein werden; in dieser Überzeugung haben mich auch die Vorträge und Diskussionen der Tage im Haus Villigst bestärkt. Es soll mir also nicht so sehr um unsere Arbeit in den nächsten drei Jahren als um Perspektiven gehen, die schon über das Schwerpunktprogramm hinausweisen. Dass ich in mein Raisonement auch eigene Arbeiten einbeziehe,¹¹ hat wenig mit Eitelkeit, viel aber mit dem Willen zur Selbstkorrektur zu tun.

Als Ausgangspunkt wähle ich die drei Thesen des Flyers zur ‚International Spring School‘, auf denen das SPP 1173 beruht.¹² Danach liegt dem interdisziplinären Forschungsvorhaben erstens die Einsicht zugrunde, „dass Europa in seiner Geschichte niemals eine Einheitskultur gewesen ist. Verworfen wird dabei die weit verbreitete Auffassung vom europäischen Mittelalter als ausschließlich lateinisch-christliche Kultur.“ Zweitens gehe es dem Schwerpunktprogramm statt um die Bestimmung einer europäischen Identität um die Erhellung der Dialektik von Integrations- und Desintegrationsprozessen, die für die Geschichte Europas als konstitutiv betrachtet wird. Drittens schließlich wird behauptet, dass die drei monotheistischen Religionen Christentum, Judentum und Islam je besondere kulturelle Formationen geprägt haben und Religionen als Ausdruck für Einheit und Differenz in der europäischen Geschichte fungieren können. Die Frage ist, ob unsere bisherigen Arbeiten den drei Grundannahmen schon gerecht geworden sind und welche Resonanz diese bisher gefunden haben.

Schon zur ersten These ist die Lage unübersichtlich. Als ich im Frühjahr 2006 meine Geschichte des europäischen Mittelalters unter dem Titel ‚Christen, Juden, Muselmanen‘ veröffentlichte, war ich überrascht vom Interesse, ja von der Zustimmung, die meine plurireligiös fundierte Darstellung fand. Mein Widerspruch gegen eine vor-

10 Für wertvolle Hinweise und einen anregenden Gedankenaustausch danke ich herzlich der Berliner Koordinatorin Juliane Schiel.

11 Dies betrifft mein Buch *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas.) München 2006 und seine Besprechungen. Das Buch hat auch dem Schwerpunktprogramm seinen Untersuchungsansatz geliefert, wie einige Rezensenten zurecht bemerkt haben, z. B.: *Steffen Patzold*, in: *H-Soz-u-Kult* v. 8. 11. 2006, und *Pierre Monnet*, in: *Revue Historique*. (Im Druck).

12 Zum Folgenden vgl. auch *Michael Borgolte/Juliane Schiel*, *Mediävistik der Zwischenräume – eine Einführung*, in: *Borgolte/Schiel/Schneidmüller, Mittelalter (wie Anm. 1)*, 15–23, und den Beitrag von Bernd Schneidmüller und Annette Seitz in diesem Band.

schnelle Identifizierung von Europa und Abendland sei begründet, wurde geschrieben,¹³ und gegen das Bild eines monolithisch christlichen Mittelalters werde zu Recht die Vielfalt des Zeitalters zur Geltung gebracht.¹⁴ Ungewöhnlich politisch argumentierte sogar der eine oder andere Rezensent, das Buch reagiere in glücklicher Weise auf das gegenwärtige Interesse an Kontakten und Konflikten zwischen Islam, Christentum und Judentum.¹⁵ Nur ein einziger Kritiker erhob Widerspruch im Grundsatz. Die jüdische Komponente dürfe nicht zu einem Faktor „hochstilisiert“ werden, „der den Gang der europäischen Geschichte entscheidend mitbestimmt“ habe: „Die Grundkonstellation war vielmehr, daß sich ein christliches Abendland und ein islamisches Morgenland gegenüberstanden, das eben keinen Anteil an der Gestaltwerdung des nachantiken Europas hatte.“¹⁶ Es wäre fahrlässig, diese Einwände leichtzunehmen und darauf zu verweisen, dass sie von keinem Mediävisten und noch dazu von einem Angehörigen der älteren Generation stammten. Denn was die einen als Denkanstöße für eine Geschichte der kulturellen Vielfalt würdigen,¹⁷ lassen andere ganz unkommentiert beiseite.¹⁸ Erst

13 So *Rudolf Schieffer*, in: DA 63, 2007, 257f., hier 258, der aber auch goutiert, dass der Band „die geschichtliche Dominanz der lateinisch-christlichen Komponente hervorkehrt und reflektiert“. In der ausführlichsten und im ganzen zustimmenden Würdigung war demgegenüber *Daniela Rando*, in: HZ 285, 2007, 168–172, gerade enttäuscht, dass der Verfasser bei aller Betonung religiöser und kultureller Pluralität am Ende doch zur alten Meistererzählung zurücklenke, vgl. 172: „Die tiefe Überzeugung des ‚kulturellen Austausches‘ durchzieht den ganzen Band, der kohärent und stimmig die Geschichte der Christen, Juden und Muslime auf den Gebieten von Religion, Politik und Kultur (...) miteinander verflocht. Durch die Hervorhebung des dem ‚Abendland‘ zugeschriebenen ‚Vorsprungs‘ jedoch wird die Meßlatte sozusagen ‚westlichen‘ Urteils angelegt (...). Bei der Gesamtwertung der intellektuellen Entfaltung wie auch der Epoche als solcher kehrt die mutige und überzeugende Betonung von ‚Heterogenem‘, ‚Sonderformen‘, ‚verschiedenen Geschwindigkeiten‘ und der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ zu den Kriterien des herkömmlichen Fortschrittsparadigmas zurück.“

14 *Claudia Märkl*, in: Süddeutsche Zeitung, 6. 6. 2006.

15 *Patzold* (wie Anm. 11); ähnlich *Jörg Später*, in: Der Tages-Anzeiger, 16. 8. 2006: „In Borgoltes Geschichte des Kampfes der monotheistischen Religionen ist viel Gegenwart zu spüren (...). Das große Verdienst dieses Werkes ist es aufzuzeigen, wie wenig selbstverständlich es ist, dass Europa überwiegend christlich geworden ist.“ Vgl. auch *Schieffer* (wie Anm. 13), nach dem der Band sich zwar „auch an die Fachleute“ wende, aber „in erster Linie die gegenwärtige Diskussion über das historische Profil Europas im Auge gehabt haben“ dürfte. Eher irritiert schreibt *Matthias Becher*, in: ZfG 55, 2007, 958f., hier 958, Borgolte reagiere auf Probleme „der letzten fünf bis zehn Jahre“ und sei damit „bemerkenswert aktuell“.

16 *Gottfried Schramm*, in: Frankfurter Allgemeine, 28. 8. 2006, 35.

17 So *Rando* (wie Anm. 13), 173, aber auch *Becher* (wie Anm. 15), 959. Geradezu euphorisch sieht *Monnet* (wie Anm. 11) in dem Buch „un vaste programme international et pluridisciplinaire“, ja geradezu „la manifeste“ für ambitionierte Forschungen in der Zukunft.

18 Merkwürdig argumentierte unlängst ein junger Autor, indem er die plurikulturelle Mittelalterforschung zwar für wichtig und richtig hält, aber auf einen späteren Zeitpunkt verschieben will: „In den letzten Jahren wurden auch in mediävistischen Beiträgen vielversprechende erste Schritte (...) gemacht, die unter anderem die Konzeption des Kulturtransfers für eine dynamische Betrachtung fruchtbar zu machen versuchten. Vor einem solchermaßen flexibel gefaßten Hintergrund

vor wenigen Monaten publizierte ein deutscher Mittelalterhistoriker die Darstellung ‚Europa im 12. Jahrhundert‘, in der er konstatierte, die mittelalterliche Mannigfaltigkeit basiere „auf einem, dem christlichen, Grundkonsens“, der ein wesentliches Charakteristikum der europäischen Kultur sei.¹⁹ Trotz seiner Rede von der „Einheit des Abendlandes“ widmete der Autor wenigstens ein Kapitel der Geschichte der Juden.²⁰ Fast gleichzeitig zog eine andere Historiographin eine Linie der Monokulturalität von den „Ursprüngen Europas“ bis zur Gegenwart,²¹ ja bis in die Zukunft: „In diesen Tagen der Erweiterung Europas nach Osten (...) besitzt die Frage nach der Identität Europas besondere Brisanz (...). Europa – das war (...) die mittelalterliche Welt in Abgrenzung zu Byzanz und dem Islam.“²² Und weniger polemisch als unbefangen beschrieb ein jüngerer Mediävist Skandinavien im Mittelalter unter der Prämisse, Europa sei „am

stellen die jüngst eingeforderten Öffnungen der ‚europäischen Geschichte‘ für bislang vernachlässigte Kulturen und auch die intensiviertere Einbeziehung des byzantinischen Ostens als ‚anderem Europa‘ nicht lediglich eine Umwertung des Bekannten im Lichte einer veränderten Gegenwart dar, sondern eröffnen den Weg zu einem grundlegenden Erkenntnisfortschritt. Ausgangspunkt für die in Zukunft anzustrebenden Forschungen muß aber zunächst eine erneute Darstellung des engeren Rahmens sein, der unumstritten mit dem Begriff Europa gefaßt wird. Erst wenn die dynamischen Prozesse im solchermaßen eingegrenzten Bereich hinlänglich beschrieben sind, macht es Sinn, den Schritt zu weiteren Transferkreisen auf der Basis detaillierten Vorwissens zu wagen“, vgl. *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, Beihefte, N. F. Bd. 40.) München 2006, 11–32, hier 31f. Der ganze Band, an dem Oschema mitarbeitete, blieb „auf das lateinische, ‚papstchristliche‘ Europa“ beschränkt. Denn „das zweite und dritte Rom, Byzanz und Moskau, waren nicht einfach ein anderes Europa, sie waren eine andere Welt“, so die Herausgeber in ihrem Vorwort, ebd., VII. Differenzierter wiederum *Rudolf Schieffer*, Wachstumsphasen des lateinischen Europa 800–1200, in: ebd., 591–603, hier 591f.: „Unter dem Leitbegriff des ‚lateinischen‘ oder des ‚papstchristlichen‘ Europa ausgegrenzt blieb die griechisch-orthodoxe Hemisphäre, die sich von Griechenland über die Osthälfte der Balkanhalbinsel bis nach Rußland ausdehnte (...). Dieses von der islamischen Gegenwelt und von der getrennten orthodoxen Christenheit abgehobene Europa, das seinen geistlichen Mittelpunkt in Rom hatte (...), war seinerseits das Ergebnis eines jahrhundertelangen Wachstumsprozesses, der weder vorbedacht noch gleichmäßig verlaufen ist und sich auch nur zum geringeren Teil in Auseinandersetzung mit Islam und Orthodoxie abgespielt hat. Der Vorgang ist in unserem Geschichtsbewußtsein wenig präsent, denn die geläufige Rede vom ‚christlichen Mittelalter‘ verdeckt doch eigentlich die Tatsache, daß diese Qualifizierung anfangs für mehr als die Hälfte unseres Erdteils noch gar nicht zutraf [die nämlich heidnisch war].“

19 *Egon Boshof*, Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne. Stuttgart 2007, 268.

20 Das Kap. ‚Die Juden im Europa des 12. Jahrhunderts‘, in: *Boshof*, Europa (wie Anm. 19), 212ff., hier 271.

21 *Verena Postel*, Die Ursprünge Europas. Migration und Integration im frühen Mittelalter. Stuttgart 2004, 9: „Dieses Buch möchte zeigen, wie viel das jüngst erweiterte Europa der christlich-lateinischen Spätantike verdankt.“

22 *Postel*, Ursprünge (wie Anm. 21), 11. Vgl. auch ebd. 14: „Ein solcher Blick auf die Genese Europas, der die integrierende Kraft gemeinsamer politischer und kultureller Traditionen aufzeigt, vermag Zuversicht zu stiften auch für den gegenwärtigen europäischen Integrationsprozess.“

besten als eine Wertegemeinschaft“ zu fassen, „mit einem ähnlichen Verständnis von politischer, religiöser und rechtlicher Ordnung“.²³

Entsprechende – also zustimmende oder ablehnende – Reaktionen auf unseren Ergebnisband können wenige Wochen nach seinem Erscheinen noch nicht vorliegen, aber es ist wohl risikolos, anhand der zitierten und anderer Äußerungen der jüngsten Zeit seine Schlüsse zu ziehen: Die ältere, auf das christlich-lateinische Abendland beschränkte Sicht und die plurikulturale Perspektive auf Europas Mittelalter stehen weitgehend unverbunden nebeneinander, eine Debatte hat nicht stattgefunden und die Zukunft unseres Geschichtsbildes ist ungewiss. Anders gesagt: Der neue Ansatz muss sich weiter bewähren, er kann sich aber behaupten oder durchsetzen, weil er auf neugieriges Interesse und genügend Offenheit stößt. Die erste These des Schwerpunktprogramms steht also weiterhin auf der Tagesordnung der Mediävistik.²⁴

Der Satz vom plurikulturellen Europa bietet indessen nur eine formale, keine materielle Bestimmung. Die dritte These könnte den Eindruck erwecken, als solle an die Stelle der lateinischen Einheitskultur eine Reihe von geographisch abgrenzbaren Partikulkulturen auf verschiedenen religiösen Grundlagen treten: Im Westen der Bereich der katholischen Kirche, im Osten die griechisch dominierte, christliche Orthodoxie, im Süden die muslimischen Randländer, zunächst in Spanien und Unteritalien, dann in Griechenland und auf dem Balkan.²⁵ Aber diese Gedankenordnung scheiterte schon daran, dass die Juden in allen diesen Zonen Europas anzutreffen waren, wenn auch in unterschiedlicher Dichte. Umgekehrt wäre es auch falsch, der Auffassung vom christlichen Europa eine vom christlich-jüdischen Mittelalter entgegenzusetzen.²⁶ Für Teile

23 *Martin Kaufhold*, Europas Norden im Mittelalter. Die Integration Skandinaviens in das christliche Europa (9.–13. Jh.). Darmstadt 2001, 10.

24 Abzuwarten bleibt, ob der mutige Essay von *Valentin Groebner*, Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen. München 2008, eine Debatte auslöst. Groebner plädiert dafür, die „Geschichte des lateinischen Monopolmittelalters aufzulösen“ und neben den Türken die Araber und Mongolen, die Byzantiner und Juden, die Slawen und die importierten Sklavinnen vom Schwarzen Meer mit ins Zentrum unseres Mittelalterbildes zu rücken, vgl. 158. Vgl. vorerst dazu die Besprechung von *Michael Borgolte*, in: Frankfurter Allgemeine, 12. 3. 2008, L 20.

25 Hierzu und zum Folgenden vgl. *Borgolte*, Christen (wie Anm. 11); *Ders.*, Art. Geschehenskomplexe und Regionen [eigentlich: Die Komposition Europas], in: Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 2. Darmstadt 2008, 299–309.

26 Vgl. *Alfred Haverkamp*, Juden im Mittelalter. Neue Fragen und Einsichten, in: Informationen für den Geschichts- und Gemeinschaftskundelehrer 59, 2000, 5–23, bes. 10 und 23 und den Sammelband von *Christoph Cluse* (Hrsg.), Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002. Trier 2004, darin bes. *Alfred Haverkamp*, Europas Juden im Mittelalter. Zur Einführung, in: ebd., 13–29, hier 13 und 19f.: „Schon wegen der skizzierten religiösen Faktoren und insbesondere angesichts der vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen den drei monotheistischen Religionen waren Juden im christlichen und islamischen Umfeld Europas während des Mittelalters alles andere als eine Randgruppe (...). Aus der immer noch verbreiteten Fehlannahme, Juden seien gegenüber ihrer jeweiligen Umgebung, insbesondere der christlichen Mehrheitsbevölkerung, kulturell Fremde gewesen, drängt sich die

der Geistesgeschichte hätte dies zwar viel für sich, aber schon für die Siedlungsgeschichte könnte es nicht gelten: In manchen Ländern, wie Norwegen, Schweden, Irland und Schottland, gab es ja so gut wie gar keine Juden, in anderen, wie England, lebten sie nur zeitweise.²⁷ Selbst für die Wirtschaftsgeschichte wird neuerdings vor einer Überschätzung der Juden gewarnt,²⁸ und für die politische Geschichte Europas spielten sie allenfalls als Diplomaten, Dolmetscher und Berater der Regenten, fast nie aber als Herrscher eine Rolle. Ebenso unzulässig wie die Annahme einheitlicher Kulturzonen wäre die Generalisierung eines bestimmten Mischungsverhältnisses religiöser beziehungsweise kultureller Einflüsse für das ganze europäische Mittelalter.

ebenso falsche Folgerung geradezu auf, dass die jüdische Minderheit ihre vermeintliche Absonderung nur durch möglichst weitgehende Übernahme der so verstandenen ‚christlichen‘ oder ‚islamischen‘ Kultur – also durch ‚Akkulturation‘, ‚Adaption‘ oder ‚Integration‘ – überwinden konnte. Diese Annahmen resultieren aus der sachlich unzulässigen Gleichsetzung von Religion und Kultur. Zwar machte die jeweilige religiöse Prägung auch für Juden einen Kernbestandteil ihrer Kultur aus, doch waren sie deswegen auch während der mittelalterlichen Jahrhunderte keineswegs von dem kulturellen Leben ihrer Umgebung separiert. So sind auch die verbreiteten Generalisierungen vom ‚christlichen Abendland‘ fragwürdig (...). Gegenargumente sind nicht zuletzt der hohe Stellenwert des Judentums für das Christentum und das über große Zeiträume anhaltende Wirken vieler Juden inmitten der christlichen Bevölkerung, deren Lebensformen ihrerseits keineswegs nur von den Normen christlicher Dogmatik und Moral bestimmt waren. Schließlich bestanden auch unter den Christen tief greifende kulturelle Unterschiede, die sich aus der Zugehörigkeit zu diversen Geschichts- oder Kulturlandschaften ergaben. Ähnliches gilt auch für Muslime und Juden. – Der weit ausgreifende, die drei Kontinente verbindende Mittelmeerraum blieb für die Juden in Europa während des Mittelalters prägend (...). Derart ergaben sich stärker profilierte Kulturräume (...). Die kulturlandschaftlichen Unterschiede zwischen dem mediterranen Großraum und den weiteren Gebieten Europas spiegelten sich in spezifisch jüdischen Gliederungen wider.“ Ähnlich *Anna Sapir Abulafia*, Christen und Juden im hohen Mittelalter. Christliche Judenbilder, in: ebd., 33–44, hier 33: „Je mehr wir über das mittelalterliche Judentum herausfinden, umso mehr sind wir verblüfft darüber, welch großen Anteil Juden in allen Facetten des Lebens ihrer Gastgesellschaften gehabt haben. Dementsprechend gilt, dass die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen bei jeder Untersuchung von Aspekten dieser Zeit umfassend berücksichtigt werden muss.“ Differenzierter *Nora Berend*, Ungarn. Die Juden zwischen Integration und Exklusion, in: ebd., 287–297, hier 289: „Die Juden waren während des hier behandelten Zeitraums in mancherlei Hinsicht in die christliche Gesellschaft integriert; gleichzeitig aber auch von dieser ausgeschlossen.“ Ebd., 292: „Aus rechtlicher und wirtschaftlicher Sicht waren die Juden also in die Gesellschaft integriert. Was aber wissen wir generell über ihre soziale Einbindung?“ Ebd., 295: „Letztlich war es aber doch die Religion, die eine vollständige Integration verhinderte (...). Zusammenfassend kann man sagen, dass Juden im mittelalterlichen Ungarn weitestgehend in die christliche Gesellschaft integriert waren.“

27 Vgl. *Borgolte*, Christen (wie Anm. 11), 59–100; *Ders.*, Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050–1250. (Handbuch der Geschichte Europas, Bd. 3.) Stuttgart 2002, 246–261, und öfters; *Cluse*, Europas Juden (wie Anm. 26).

28 *Michael Toch*, Die Juden im mittelalterlichen Reich. (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 44.) München 1998, 96ff.; *Ders.*, „Dunkle Jahrhunderte.“ Gab es ein jüdisches Frühmittelalter? (3. Arye Maimon-Vortrag an der Universität Trier, 15. November 2000.) Trier 2001.

Vollkommen zu Recht haben deshalb Bernd Schneidmüller und Annette Seitz in ihrem Schlusswort zum Ergebnisband konstatiert, dass unter dem Eindruck gegenwärtiger Globalisierungserfahrungen „die traditionell geglaubte Homogenität der Religionen und Kulturen durch das Postulat grundsätzlicher ‚transculturality‘ erschüttert“ werde;²⁹ Hybridität sei der „Normalfall eigener Existenz“, auch im Mittelalter. Die Grundidee des Schwerpunktprogramms, „dass sich die europäische Geschichte des Mittelalters als Epoche permanenter Austauschprozesse zwischen religiösen Großkulturen beschreiben“ lasse, gilt deshalb nur heuristisch, nicht essentialistisch. Solche Großkulturen existieren nämlich nicht.

Auch die Beiträge unseres Bandes haben dies wieder und wieder erwiesen. Zum Beispiel konnten Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld und Juliane Schiel zeigen, wie wenig christlich-muslimische Gegensätze im sprachlichen Diskurs Übernahmen in der bildenden Kunst behinderten,³⁰ und Entsprechendes gilt von der Studie von Victoria Bulgakova für Sugdaia unter der Herrschaft der Seldschuken.³¹ Konsequenter erscheint deshalb auch der Ansatz des ‚Arbeitsforums B‘, verschiedene Kulturbereiche, etwa Recht, Religion, Politik, Wirtschaft, mit ihren unterschiedlichen Graden von Integration und Desintegration zu trennen und nach der jeweiligen Interdependenz der Bereiche weiterzufragen.³²

Indem Religion hier, etwa im Sinne von Clifford Geertz, als kulturelles System verstanden wird, das neben anderen steht,³³ wird allerdings die Grundlage des Schwerpunktprogramms in Frage gestellt. In der dritten These wird ja behauptet, dass „Einheit und Differenzen [des europäischen Mittelalters] nirgends besser zum Ausdruck [kommen] als im Bereich der Religionen“. ³⁴ Soll also den drei monotheistischen Religionen ihre privilegierte Stellung zur Erklärung der europäischen Geschichte in ihrer Eigenart genommen werden? Zweifellos kann man auf diese Frage verschiedene Antworten geben, für die es auch jeweils gute Gründe geben mag. Ich selbst möchte allerdings für

29 Bernd Schneidmüller/Annette Seitz, Transkulturelle Mediävistik – ein Schlusswort, in: Borgolte/Schiel/Schneidmüller, *Mittelalter* (wie Anm. 1), 557–566, hier 564, die folgenden Zitate 565 und 566.

30 Margit Mersch/Ulrike Ritzerfeld/Juliane Schiel, Zum Problem von Wahrnehmung im interkulturellen Kontakt. Texte, Bauten und Bilder aus dem Umfeld der Mendikanten, in: Borgolte/Schiel/Schneidmüller, *Mittelalter* (wie Anm. 1), 29–85.

31 Victoria Bulgakova, Islamisch-christlicher Kulturkontakt im nördlichen Schwarzmeerraum. Sugdaia unter Herrschaft der Seldschuken, in: Borgolte/Schiel/Schneidmüller, *Mittelalter* (wie Anm. 1), 261–274.

32 Rainer Barzen/Victoria Bulgakova/Lennart Güntzel u. a., Arbeitsform B: Kontakt und Austausch zwischen Kulturen im europäischen Mittelalter, in: Borgolte/Schiel/Schneidmüller, *Mittelalter* (wie Anm. 1), 195–304; vgl. bes.: Dies., Theoretische Grundlagen und methodisches Vorgehen, in: ebd. 195–209.

33 Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1994, 44–95; vgl. Borgolte/Schiel, *Mediävistik* (wie Anm. 12), 17; Barzen/Bulgakova/Güntzel, *Theoretische Grundlagen* (wie Anm. 32), 197f.

34 Vgl. oben bei Anm. 12.

den Ansatz des SPP werben, der sich in allen drei Thesen widerspiegelt und dessen Potential mir nicht ausgeschöpft, ja teilweise noch nicht erkannt zu sein scheint.³⁵

Dem SPP ging und geht es nicht darum, „eine europäische Identität zu entdecken“, die sich etwa in der Formel von einem christlich-jüdisch-muslimischen Mittelalter manifestierte. Es fragt vielmehr nach der Dialektik von Integrationen und Desintegrationen, von der angenommen wird, dass sie für die europäische Geschichte besonders kennzeichnend sei, und es tut dies auf der Grundlage der Religionen. In diesem Sinne habe ich vorgeschlagen, vom „monotheistischen Mittelalter“ zu sprechen;³⁶ bei dieser Attributierung geht es zwar auch um eine historische Sachaussage, dass nämlich Europa im Mittelalter von der Dominanz dreier monotheistischer Religionen gegenüber dem überkommenen Poly- oder Kosmotheismus sowie dem gelegentlich aufflackernden Dualismus gekennzeichnet war.³⁷ Aber viel mehr soll „monotheistisches Mittelalter“ eine gegenüber der Antike scharf geschiedene Geisteshaltung kennzeichnen, die fast allen Europäern zugeschrieben werden kann und ihr Zusammenleben bestimmt hat. Wie die Religionswissenschaft weiß, geht der Eingottglaube mit der Erfindung von Dogma und Theologie einher, er zwingt zur Entscheidung zwischen wahr und falsch und damit im zwischenmenschlichen Verhältnis auch zur Auseinandersetzung des einen mit dem anderen.³⁸ Zwar wurde auch im Polytheismus religiöser Zwang ausgeübt, etwa durch Kultvorschriften und Opfergebote, aber der Monotheismus ergriff mit seinen Glaubensgeboten doch viel stärker den ganzen Menschen mit seiner Lebensführung und überwand die Indifferenz und das interesselose Nebeneinander von Menschen und Gruppen verschiedener Bekennt-

35 Vgl. *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; englische Übersetzung: *Ders.*, How Europe Became Divers: On the Medieval Roots of the Plurality of Values, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hrsg.), *The Cultural Values of Europe*. Liverpool 2008, 77–114; *Ders.*, Europa im Bann des Mittelalters. Wie Geschichte und Gegenwart unserer Lebenswelt die Perspektiven der Mediävistik verändern, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 6, 2005, 117–135; *Ders.*, Die Geburt Europas aus dem Geist der Achsenzeit, in: Moritz Csáky/Johannes Feichtinger (Hrsg.) *Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertedebatte auf dem Prüfstand der Geschichte*. Bielefeld 2007, 45–60; *Ders.*, Auf dem Weg zu einer interkulturellen Mittelalterforschung? (in japanischer Sprache, im Druck).

36 Unter der in Anm. 35 zitierten Literatur vgl. bes.: *Borgolte*, Geburt Europas (wie Anm. 35), ferner: *Ders.*, Der europäische Monotheismus und das Problem kultureller Einheit im Mittelalter, in: *Gedenkschrift für Aaron Gurjewitsch*. (Im Druck. Zugleich in japanischer Übersetzung im Druck).

37 Vgl. *Borgolte*, Christen (wie Anm. 11), passim, mit dem Exkurs: ‚Orthodoxe und katholische Christen vor der Herausforderung des Dualismus‘, 218–242; neuerdings *Claire Taylor*, *Heresy in Medieval France. Dualism in Aquitaine and the Agenais, 1000–1249*. Woodbridge/Rochester 2005; *Jörg Feuchter*, *Ketzer, Konsuln und Büßer. Die städtischen Eliten von Montauban vor dem Inquisitor Petrus Cellani (1236/1241)*. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, Bd. 40.) Tübingen 2007; *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt (wie Anm. 27), 243–246: ‚Persistenz des Polytheismus‘.

38 Bes. *Borgolte*, Wie Europa seine Vielfalt fand (wie Anm. 35).

nisse. Er barg eine Quelle schwerer Konflikte in sich, aber auch die Chance zu einem geregelten Miteinander, das durch gemeinsame Berufung auf den einen Schöpfergott oder auf die Vernunft im interreligiösen Gespräch erreicht werden konnte.³⁹

Ich möchte selbstverständlich nicht bestreiten, dass die weltgeschichtlich offenbar herausragende Dynamik der europäischen Geschichte auch von Einschluss- und Trennungsprozessen in anderen Kulturbereichen ausgelöst und getragen wurde oder dass erst die Vermischung heterogener Vorgänge dieser Art historische Innovationen, Retardationen und einen besonderen Reichtum an Sonderkulturen hervorgebracht hat. Es fragt sich aber, ob der Religion im Mittelalter nicht doch ein prominenter Rang bei der Lebensführung zukam; und erst recht fragt es sich, ob es wissenschaftlich ein ubiquitär besser anwendbares Instrument zur Erkenntnis der europäischen Geschichte in ihren großen Linien und ihren Nebenwegen gibt als das Wechselspiel religiöser Konflikte und Symbiosen.

Um die Thesen 2 und 3 zu rechtfertigen, nämlich dass die Geschichte des Mittelalters von der Dialektik von Integration und Segregation gekennzeichnet war und die drei Eingottreligionen als besondere Faktoren und Indikatoren für Einheiten und Differenzen gelten können, muss also weitergearbeitet werden. Ich glaube, dass dabei künftig drei Präzisierungen beziehungsweise Korrekturen nötig sind, die sich aus dem Gang der Forschungen und Reflexionen in den letzten Jahren ergeben haben. Teilweise sollten diese Modifikationen in die weitere Arbeit des Schwerpunktprogramms eingehen, teilweise können sie nur mit einem Neuansatz verwirklicht werden.

Zum Ersten sollte stärker beachtet werden, dass der Monotheismus nicht nur im interreligiösen Verhältnis einen besonderen sozialen Zusammenhang gestiftet hat, der sich im Streit ebenso äußerte wie in der Duldung der anderen.⁴⁰ Wäre es anders, dann ließe sich ja auch einwenden, dass es zwar an vielen Orten, aber nicht in allen Regionen Europas zu christlich-jüdischen und erst recht nur in Randgebieten zu christlich-beziehungsweise jüdisch-muslimischen Begegnungen kommen konnte. Aber der Monotheismus hat eben auch innerreligiös das Verhalten der Menschen verändert. Sein Zwang, bestimmte Glaubenslehren zu bekennen und zu praktizieren, hat von Anfang an Widerspruch hervorgerufen und überall zu Schismen oder Häresien geführt; das Problem von Einheit und Differenzen musste in rein christlichen Gebieten ebenso wie in jüdischen Gemeinden oder unter Muslimen bewältigt werden. Es kommt deshalb darauf an zu erkennen, dass nicht so sehr die Lehren im Besonderen als der Religionstyp Monotheismus im Allgemeinen ein neues soziales Bezugssystem von Mehrheiten und Minderheiten geschaffen hat, die sich in ständigen Auseinandersetzungen zwischen Integration und Desintegration bewegten. Dieser Aspekt ist zwar bei unseren For-

39 Michael Borgolte, Christen und Juden im Disput. Mittelalterliche Religionsgespräche im ‚spatial turn‘, in: HZ 286, 2008, 359–402.

40 Dazu vgl. bereits Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt (wie Anm. 27), 261–280.

schungen schon immer mitbedacht worden, war aber bisher vielleicht zu stark von der Frage des christlich-jüdisch-muslimischen Verhältnisses überdeckt.

Die zweite Präzisierung betrifft das Verhältnis von Religion und Kultur. Gelegentlich wurden und werden beide als besondere Bereiche menschlicher Tätigkeit voneinander getrennt,⁴¹ so dass auch davon die Rede sein konnte, dass eine bestimmte Religion eine besondere Kultur geprägt hat.⁴² Dies lässt sich natürlich nicht halten. Alle Versuche, Kultur zu isolieren und gar höhere von populären kulturellen Leistungen zu unterscheiden, haben in Aporien geführt. Erhellend und maßgeblich erscheint dagegen die Auffassung Max Webers, dass Kultur wird, was der Mensch am sinnlosen Weltgeschehen mit Sinn und Bedeutung ausstattet.⁴³ Religion ist ein solches Sinnsystem, also selbst Kultur; man kann also zwar Religion mit Politik, Wirtschaft, Recht oder Wissenschaft kontrastieren, nicht aber mit Kultur.⁴⁴

Drittens hat sich, wie ich glaube, eine deutliche Erweiterung unseres Ansatzes als notwendig erwiesen, die mittelfristig zu realisieren wäre. Wer das europäische Mittelalter vom Monotheismus in verschiedenen Erscheinungsformen gekennzeichnet sieht, muss natürlich anerkennen, dass Gleiches auch für das nördliche Afrika und für Vorderasien gilt.⁴⁵ Während dort das Christentum dominierte, war es hier jeweils der Islam. Anders gesagt: Sosehr die Ankunft des Eingottglaubens Epoche in der Geschichte Europas gemacht hat, wirkte offenbar die Herkunft der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam aus Asien beziehungsweise der antiken Mittelmeerwelt nach. Schon in den Beiträgen unseres Ergebnisbandes ist eine Begrenzung auf das geographische Europa nie gelungen: Wo die Missionsreisen eines Dominikaners zu Muslimen und Mongolen nachgezeichnet werden sollten oder vom Wissenstransfer zwischen Orient und Okzident die Rede ist, wo die Lage der orthodoxen georgischen Christen im mam-lükischen Jerusalem erforscht oder die Eroberung Bagdads 1258 aus der Sicht der

41 Vgl. die Zitate in Anm. 26.

42 In diesem Sinne müsste etwa auch die zweite These umformuliert werden, oben bei Anm. 12.

43 Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19, 1904, ND in: *Ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1988, 146–214, hier 180: „Kultur“ ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“ (Hervorhebung durch M. W.). Vgl. Barzen/Bulgakova/Güntzel, Theoretische Grundlagen (wie Anm. 32), 196.

44 Vgl. oben zu Geertz, bei Anm. 33. Obwohl Jacob Burckhardt bekanntlich in seiner ‚Einleitung in das Studium der Geschichte‘ (‚Weltgeschichtliche Betrachtungen‘) die drei Potenzen von Staat, Religion und Kultur nebeneinander gestellt hat, um die Signatur einer Epoche zu bestimmen, hat er doch seinen historiographischen Werken einen umfassenden Kulturbegriff zugrundegelegt: „Kultur heißt bei Burckhardt in einem weiteren Verständnis die Gesamtheit der menschlichen Lebensgestaltung. Dieser umfassende Kulturbegriff enthält in sich sowohl den Staat wie auch die Religion“: Wolfgang Hardtwig, *Geschichtskultur und Wissenschaft*. München 1990, 203.

45 Vgl. Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton (N.J.) 1994; dt. Übersetzung unter dem Titel: *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*. München 2005.

erfolgreichen Mongolen nacherzählt wird, überall bewegen sich die Arbeiten auch auf dem Boden der anderen Kontinente.⁴⁶ Vollkommen zu Recht hat deshalb Jan Rüdiger in seinem Prolog zum ‚Forum C‘ Untersuchungen zum plurikulturellen Euromediterraneum angekündigt.⁴⁷

Im Osten erlahmte die Durchschlagskraft des Eingottglaubens freilich erst am Indus, wo die Lehre Mohammeds, ganz zu schweigen von der christlichen Mission, den sogenannten Hinduismus und den Buddhismus nicht verdrängen konnte.⁴⁸ Man müsste also statt vom monotheistischen Europa oder Euromediterraneum von der monotheistischen Weltzone vom Atlantik bis zum Arabischen Meer sprechen. Mit dieser Erweiterung des historischen und geographischen Horizonts muss die Leitfrage des Schwerpunktprogramms nach Europa in seiner Geschichte keineswegs aus dem Blick geraten – im Gegenteil: Wenn gelten soll, dass der Eingottglaube in drei Varianten und mit seiner Entscheidungsfrage von wahr und falsch die europäische Geschichte seit dem Mittelalter bestimmt und ihr mit dem Wechsel sozialer Einbindungen und Ausschlüsse ihre besondere Beweglichkeit verliehen hat, dann muss dies

46 *Juliane Schiel*, Differenzwahrnehmung in den Texten des Dominikanermissionars Riccold von Monte Croce, in: Borgolte/Schiel/Schneidmüller, *Mittelalter* (wie Anm. 1), 40–50; *Frederek Musall*, Vom ‚Schlüssel der Wissenschaften‘ zum ‚Schlüssel des Gesetzes‘. Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons, in: ebd., 210–228; *Johannes Pahlitzsch*, Kulturelle Identität zwischen Recht und Politik. Orthodoxe Christen im mamlükischen Jerusalem, in: ebd., 251–260; *Şevket Küçükhüseyin*, Die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 nach der Beschreibung des Naşîr ad-Dîn Tûşî, in: ebd., 508–517; vgl. *Ders.*, ‘Aden Bânû, schöne und kampfkraftige Prinzessin des ‚Baṭṭalnâme‘, in: ebd., 458–462; auch *Thomas Haas*, Kreuzzugschroniken und die Überwindung der Fremdheit im eigenen Heer, in: ebd., 86–95; *Stamatios Gerogiorgakis*, Gregor Palamas, *nolens volens* Apologet im osmanischen Anatolien des 14. Jahrhunderts, in: ebd., 415–421; *Bulgakova*, Islamlisch-christlicher Kulturkontakt (wie Anm. 31).

47 *Jan Rüdiger*, Prolog, in: *Borgolte/Schiel/Schneidmüller*, *Mittelalter* (wie Anm. 1), 305–314, hier 311 u. ö.

48 Zur Ausbreitung des Islam, bes. im nördlichen Afrika und in Vorderasien, vgl. *Gudrun Krämer*, *Geschichte des Islam*. München 2005, passim; *Günter Kettermann*, *Atlas zur Geschichte des Islam*. Darmstadt 2001, hier bes. 26–28; 58–61; 82–84; 86–91; *Malis Ruthven/Azim Nanji*, *Historical Atlas of the Islamic World*. Oxford 2004, 28–33; 40–43; 50f.; 76–79; 96f. Die Abgrenzung der monotheistischen Weltzone mit dem Islam einerseits, dem Hinduismus und Buddhismus andererseits ist wiederum cum grano salis zu nehmen. Mit ‚Hinduismus‘ wird bekanntlich eine Gruppe miteinander verwandter, aber auch verschiedener Religionen bezeichnet. Der Sammelbegriff kam erst auf, als die arabischen Muslime 712 n. Chr. ins Indusdal eindringen und die „nicht dem Islam zugehörenden Inder“ so zusammenfassten. Unter den verschiedenen indischen Religionen gibt es neben polytheistischen (z. B. der Vedischen Religion) und vorwiegend dualistischen (Śāivismus) Richtungen auch den bis heute sehr bedeutenden monotheistischen Visnuismus: *Heinrich von Stietencron*, Art. Hinduismus, in: TRE. Bd. 15, 346–355.; *Heinz Bechert*, Art. Buddhismus, in: TRE. Bd. 7, 317–335. Zum Christentum im nördlichen Afrika sowie zur christlichen Mission im mittelalterlichen Asien vgl. *Bernard Hamilton*, *Die christliche Welt des Mittelalters*. Der Osten und der Westen. Düsseldorf/Zürich 2004, 226ff.; 235ff.

im Vergleich mit anderen Regionen belegt werden. Dafür eignet sich besonders der Nahe und Mittlere Osten.⁴⁹

Am Beginn des Schwerpunktprogramms stand die Einsicht, dass wir nach der Epoche der Nationalstaaten unserer mittelalterlichen Geschichte einen neuen Bezugsrahmen geben müssen;⁵⁰ dabei boten sich Europa und die großen gemeinschaftsstiftenden Religionen an, die die Grenzen der Reiche und Staaten überlagerten. Die Frage nach ‚Europa‘, nun etwa präzisiert: ‚im Vergleich mit Vorderasien‘, könnte auf Dauer aber wohl den Forscherdrang allein nicht recht beflügeln. Uns interessiert ja kein Sachverhalt – der Kontinent und seine Nachbarschaft –, sondern – als Hilfe bei der Bewältigung unserer eigenen Gegenwart und Zukunft –⁵¹ wie Menschen und menschliche Gruppen in der Vergangenheit zusammen leben konnten. Es geht, mit anderen Worten, um alle Räume, in denen sich Integrationen und Desintegrationen vollzogen haben. In der Einführung zu unserem Ergebnisband ist dies auch programmatisch angesprochen worden: Wir wollen ergründen, heißt es da, „wo religiöse Gegensätze weiterreichende lebensweltliche Differenzen gestiftet und wo Gemeinsamkeiten jenseits religiöser Differenzen zu europäischen Integrationen beigetragen haben. Überall dort, wo sich die Angehörigen verschiedener Religionen begegneten oder wo sie sich mit diesen intellektuell auseinandersetzten, besteht eine besonders gute Chance, Integrations- und Desintegrationsprozesse der Kulturen im mittelalterlichen Europa zu studieren.“⁵²

Ein neues, nur interdisziplinär und in transkultureller Absicht realisierbares Forschungsvorhaben könnte also Symbiosen und Konflikte von Monotheisten in Europa und Vorderasien unter dem Aspekt religiöser Räume behandeln. Dieses Projekt wäre enger fokussiert als das Schwerpunktprogramm, auf dem es aufbaut, zugleich aber auch weitgreifender und aufwendiger angelegt. Einerseits ginge es nämlich in streng historischer Absicht nur um den Kulturbereich der Religionen, andererseits, orientiert am Parameter des Raumes, nicht mehr um exemplarische Studien, sondern um ein systematisch zu bearbeitendes Feld. Zur Erläuterung möchte ich einige Bemerkungen über den Begriff der ‚religiösen Räume‘ anfügen.

‚Räume‘ könnten in dem neuen Vorhaben nicht als natürlich vorgegeben und schon gar nicht geodeterministisch für menschliche Gesellung oder menschliches Handeln

49 Vgl. *Michael Borgolte*, Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt. Ein Versuch in transdisziplinärer Mediävistik, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, Bd. 14. Berlin 2008, 89–147.

50 Vgl. *Michael Borgolte*, Vor dem Ende der Nationalgeschichten? Chancen und Hindernisse für eine Geschichte Europas im Mittelalter, in: HZ 272, 2001, 561–596; um einen bibliographischen Anhang erweiterter ND in: Rolf Ballof (Hrsg.), Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit. Erträge des Kongresses des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands „Geschichte des Mittelalters im Geschichtsunterricht“, Quedlinburg 20.–23. Oktober 1999. Stuttgart 2003, 29–62.

51 Vgl. *Borgolte*, Europa im Bann (wie Anm. 35).

52 *Borgolte/Schiel*, Zwischenräume (wie Anm. 12), 18.

aufgefasst werden.⁵³ Diese substantialistische Auffassung vom Raum ist, nachdem Widersprüche gegen sie schon seit der Antike laut geworden sind, endgültig seit Einstein obsolet.⁵⁴ In den Kulturwissenschaften des späten 20. Jahrhunderts wurden die notwendigen Schlüsse unter dem Stichwort des ‚spatial turn‘ gezogen⁵⁵, denen auch das mögliche Projekt Rechnung tragen müsste. ‚Raum‘ würde also nicht als objektive Gegebenheit betrachtet, sondern als soziale Konstruktion und als Produkt sozialer Beziehungen.⁵⁶ Mit der deutschen ‚Historischen Landeskunde‘ beziehungsweise ‚Kulturräumforschung‘ der Zwischenkriegszeit mit ihren Auswirkungen bis in die gegenwärtige Landesgeschichte hätte die Erforschung religiöser Räume zwar den konstruktivistischen Ansatz gemein, sie unterschiede sich von jenen aber darin, dass sie nicht zu einer totalisierenden Erfassung einer historischen Landschaft in ihrer Eigenart strebte.⁵⁷ Stattdessen konzentrierte sie sich streng auf das Kriterium religiöser Bindung

53 Vgl. *Hans Günter Zekl* u. a., Art. Raum, in: HWP. Bd. 8, 67–111; *Michaela Ott*, Art. Raum, in: *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 5. Stuttgart/Weimar 2003, 113–149. Erwähnt sei hier die Arbeit des interdisziplinären geisteswissenschaftlichen Forschungsschwerpunkts der Universität Kassel „KUKA. Konstruktion von Kulturräumen“, der im Wintersemester 2007/2008 eine multidisziplinäre Ringvorlesung über ‚Raumkonzepte‘ durchgeführt hat. Maßgeblich beteiligt ist Ingrid Baumgärtner, eine Projektleiterin des Schwerpunktprogramms.

54 Neben der in Anm. 53 zitierten Literatur zuletzt vor allem *Markus Schroer*, *Räume, Orte, Grenzen*. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt a. M. 2006, hier bes. 29–36.

55 Zusammenfassend *Doris Bachmann-Medick*, *Cultural Turns*. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek 2006, 284–328. Vgl. *Jörg Dünne/Stephan Günzel* (Hrsg.), *Raumtheorie*. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2006; *Michaela Ott/Elke Uhl* (Hrsg.), *Denken des Raums in Zeiten der Globalisierung*. Münster 2005; *Rudolf Maresch/Niels Werber* (Hrsg.), *Raum – Wissen – Macht*. Frankfurt a. M. 2002. Vgl. auch oben Anm. 39.

56 Grundlegend *Georg Simmel*, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, in: Ders. Gesamtausgabe. Hrsg. v. Otthein Rammstedt, Bd. 11. Frankfurt a. M. 1992, 687–790, Kap. 9: ‚Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft‘. Jetzt bes.: *Henri Lefebvre*, *La production de l'espace*. Paris 42000 (zuerst 1974); englische Übersetzung unter dem Titel: *The Production of Space*. Oxford/Cambridge 1991; deutsche Teilübersetzung: *Die Produktion des Raums*, in: *Dünne/Günzel*, *Raumtheorie* (wie Anm. 55), 330–342. Vgl. auch *Alfred Haverkamp*, *Gemeinschaften und Räume während des Mittelalters*, in: Franz Irsigler (Hrsg.): *Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*. Versuch einer Bilanz. Trier 2006, 247–283.

57 Vgl.: *Pankraz Fried* (Hrsg.), *Probleme und Methoden der Landesgeschichte*. (Wege der Forschung, Bd. 162.) Darmstadt 1978, darin bes. *Rudolf Kötzschke*, *Nationalgeschichte und Landesgeschichte* (1923/24), 13–37 sowie *Hermann Aubin*, *Aufgaben und Wege der geschichtlichen Landeskunde* (1925/1965), 38–52; *Winfried Schich*, *Heinz Quirin* (1913–2000). *Mittelalterliche Geschichte, Historische Landeskunde und Siedlungsgeschichte Mitteldeutschlands in der Tradition der Leipziger Kötzschke-Schule*, in: *Siedlungsforschung. Archäologie – Geschichte – Geographie* 19, 2001, 341–350; *Enno Bünz/Werner Freitag*, *Einführung*, zu: *Räume und Grenzen. Traditionen und Konzepte der Landesgeschichte*, in: Arnd Reitemeier/Gerhard Fouquet (Hrsg.), *Kommunikation und Raum*. 45. Deutscher Historikertag in Kiel vom 14. bis 17. September 2004. Berichtsb. Neumünster 2005, 84–86 und *Enno Bünz*, *Sachsen*, in: ebd., 86.

und Prägung. ‚Religiös‘ würden Räume genannt, bei denen ein religiöser Faktor sozialer Beziehungen als konstitutiv angesehen wird. Da Religion – besonders in der Gestalt der drei Offenbarungsreligionen – in der Vormoderne nahezu alle Bereiche des Lebens durchdrang,⁵⁸ wäre für jeden untersuchten Sachverhalt im Einzelnen sorgsam abzuwägen, welches Gewicht der Religion im Verhältnis zu anderen Kulturerscheinungen zukommt – eine methodisch besonders reizvolle Aufgabe. So erfüllt, um ein Beispiel zu geben, eine liturgische Prozession oder eine Pilgerschaft, ja ein Missionskrieg, das Kriterium der religiösen Bestimmung, und noch bei einer Gelehrtenreise „auf der Suche nach dem Wissen“ dürfte dies mit gewissen Einschränkungen gelten,⁵⁹ während bei reinen Handelsreisen die Zuordnung problematisch wird.⁶⁰

Religiöse Räume wären also nicht flächenhaft aufzufassen und endeten auch nicht an festen Grenzen, sondern sie stellten sich dar als Beziehungs- und Bewegungsräume. Sie würden auch nicht durch die Summe aller ihrer Orte gebildet; diese brächten vielmehr durch ihre Relationen zu anderen ihrer Art den je besonderen Raum hervor. Da religiöse Räume nicht ein gedachtes Vakuum oder eine leere Fläche mit einem Anspruch von Ausschließlichkeit füllen, können sie sich mit anderen Räumen durchdringen oder überlagern. Das gälte von gleichartigen Räumen, also etwa der Überschiebung von christlichen mit jüdischen, jüdischen mit muslimischen und christlichen mit muslimischen Räumen ebenso wie von Räumen anderer Qualität, etwa politischen und wirtschaftlichen Räumen. In dieser Hinsicht wäre der Vordere Orient von besonderer Bedeutung, da hier nicht nur alle drei – intern wiederum vielfach aufgefächerten – Religionen aktiv waren, sondern auch quellenmäßig gute Voraussetzungen für die Analyse der jeweiligen Interaktionen gegeben sind.

58 Für Kirche und Christentum vgl. *František Graus*, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. (VMPIG 86.) Göttingen 1987, 61 und 67; für das Judentum: *Robin R. Mundill*, England. Die Juden im Wirtschaftsleben der Insel, in: Cluse, Europas Juden (wie Anm. 26), 235–247, hier 236, für den Islam: *Kettermann*, Atlas (wie Anm. 48), 1.

59 Vgl. *Borgolte*, Europa entdeckt seine Vielfalt (wie Anm. 27), 280ff.

60 Vgl. *Folker Reichert*, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter. Stuttgart/Berlin/Köln 2001; *Michael Rothmann*, *het groÿt hilf und rat durch fremd, dan ich nit bekant mensch da fand*. Wirtschaftszentren und Kulturkontakte zwischen Reich und Iberischer Halbinsel an der Schwelle zur Neuzeit, in: Klaus Herbers/Nikolas Jaspert (Hrsg.), „Das kommt mir spanisch vor“. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters. (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Bd. 1.) Münster 2004, 607–629; *Krijnie Ciggaar*, Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium 962–1204. Cultural and Political Relations. Leiden/New York/Köln 1996; *Dominik Waßenhoven*, Skandinavien unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage. (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik, Bd. 8.) Berlin 2006; *Dale F. Eickelman/James Piscatori* (Hrsg.), Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. London 1990; *John Block Friedman/Kristen Mossler Figg* (Hrsg.), Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia. New York/London 2000.

Eine derart von den Räumen ausgehende Analyse und Darstellung des Verhältnisses zwischen den Religionen müsste vergleichend und beziehungs- oder kommunikationsgeschichtlich arbeiten. An die Stelle einer diachronen, evolutionären Geschichtsbetrachtung träte die Synchronie, die die Gleichzeitigkeit ungleicher Räume zutage fördert, ohne Zentren und Peripherien zu hierarchisieren. Das Vorhaben könnte zwar auf äußerst nützliche Werke zurückgreifen, denen ein substantialistischer Raumbegriff zugrunde liegt, es müsste aber mit seinem relationalen Ansatz überall wieder Grundlagenforschung betreiben. Dazu käme die Aufgabe, die bisher getrennt laufenden Forschungen zur christlichen, jüdischen und muslimischen Welt zusammenzuführen, aufeinander abzustimmen und miteinander zu verzahnen. In systematischer Weise wären dabei alle Räume typologisch zu erfassen, die durch religiöses Leben geschaffen wurden, und interreligiös miteinander in Beziehung zu setzen. Hier käme dem neuen Vorhaben das neuerdings weitverbreitete Interesse an sakraler Topographie entgegen.⁶¹ Doch ginge es nicht nur um Typologie und interkulturellen Vergleich, sondern immer vor allem um die Frage, ob und gegebenenfalls wie sich in dem betreffenden Raum die Begegnung oder der Konflikt mit den Angehörigen anderer Religionen ereignen konnten. So waren Sakralgebäude verschiedener Religionen unter bestimmten Umständen Stätten interreligiöser Disputation, was bisher in der Forschung noch wenig beachtet wurde.⁶²

Im Sinne des neuen Ansatzes müssten ferner menschliche Gruppen identifiziert und interkulturell vergleichend miteinander in Beziehung gesetzt werden, die ihre spezifischen religiösen Räume produzieren: Stämme, Familien, Sippen und Gemeinden, Bruderschaften und geistliche Gemeinschaften, ja die *christianitas*, die muslimische *umma* und die Judenheit selbst. So würden Netzwerke – die Judenheit in der Diaspora, die christlichen Mönchsorden, die muslimischen Schulrichtungen und ‚Devianzen‘ und so weiter – ebenso greifbar, wie die flächenmäßig postulierten, aber sozial definierten Organi-

61 Z. B.: *Franz-Heinrich Beyer*, Geheiligte Räume. Theologie, Geschichte und Symbolik des Kirchengebäudes. Darmstadt 2007; *Benjamin Z. Kedar/R. J. Zwi Werblowski* (Hrsg.), Sacred Space. Shrine, City, Land. Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer. Houndmills/London 1998; *Gabriela Signori*, Räume, Gesten, Andachtsformen. Geschlecht, Konflikt und religiöse Kultur im europäischen Mittelalter. Ostfildern 2005; *Jeanne-Françoise Vincent/Daniel Dory/Raymond Verdier* (Hrsg.), La construction religieuse du territoire. Paris 1995. Der Göttinger Religionswissenschaftler Joachim Gentz hat eine umfangreiche Bibliographie zum Thema ‚Religion und Raum‘ ins Internet gestellt: <http://www.user.gwdg.de/~jgentz/Raumbiblio.htm>.

62 Vgl. die Belege bei *Peter Browe*, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste. Rom 1942, der sie freilich undifferenziert dem Kapitel ‚Die Zwangspredigten‘ zuordnet: 19 mit Anm. 13; 22 mit Anm. 24; 23 mit Anm. 29; 24 mit Anm. 32 und 28. Auch der zur Taufe entschlossene Hermann (von Köln) führte ein Streitgespräch mit Juden in der Synagoge von Worms: *Jean-Claude Schmitt*, Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fiktion. Stuttgart 2006, 319f., Kap. 16. Dagegen werden Glaubensgespräche zwischen Juden und Christen in der Synagoge bei der Disputation von Mallorca (1286) wiederholt abgewendet: Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua. Ed. *Ora Limor*. (MGH QG 15.) München 1994, 266, 289. Vgl. auch Anm. 39.

sationseinheiten der Gläubigen wie Bistum und Pfarrei mit ihren prekären Grenzen, ferner die vielfältigen Zwischen- und Transiträume.⁶³ Einbezogen werden sollten auch die ‚Wunsch-, und ‚Erinnerungsräume‘. Eine Reihe von Untersuchungen und Darstellungen müsste sich auf alle Arten der religiös motivierten oder konnotierten räumlichen Bewegung beziehen, neben den gerade genannten etwa auch auf Kreuzzug, Turnierwesen und Leichenbegängnis. Dem Ansatz des Vorhabens würden deshalb im Kartenbild weniger klar umrissene Flächen als Beziehungsnetze und Bewegungslinien entsprechen.

Wie sehr die neuen Arbeiten, der Eigenart von Forschung gemäß, auf ältere Vorarbeiten verwiesen wären, um dann doch etwas Neues anzustreben, sei abschließend an einem Beispiel demonstriert. Wenn es zutreffen soll, dass Monotheisten verschiedener Religionen – im Unterschied zu den indifferenten Polytheisten – ins Gespräch über den einen Schöpfergott, seine Lehre und seinen Kult kommen müssen, dann sind die Zeugnisse für mittelalterliche Religionsgespräche vor allem im Hinblick auf ihren pragmatischen Zusammenhang neu zu sichten.⁶⁴ Für die Religionsgespräche mit Juden war deren Zerstreuung in der Diaspora eine notwendige Voraussetzung; wenn diese nämlich in einem Staat zusammengelebt hätten, wäre ihr Überleben bei einer militärischen Eroberung und politischen Unterwerfung durch Christen oder Muslime gefährdet gewesen.⁶⁵ Unter dem Schutz der Kirche, die das Zeugnis des Alten Testaments für die

63 Vgl. Jürgen Barkhoff/Hartmut Böhme/Jeanne Riou (Hrsg.), Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne. (Literatur – Kultur – Geschlecht. Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte. Große Reihe, Bd. 29.) Köln/Weimar/Wien 2004; Borgolte, Christen und Juden (wie Anm. 39), 394; Borgolte/Schiel, Zwischenräume (wie Anm. 12); Matthias M. Tischler, Der iberische Grenzraum. Drei frühe Entwürfe zum Islam aus Exegese und Theologie, in: Borgolte/Schiel/Schneidmüller, Mittelalter (wie Anm. 1), 95–116; Herbers/Jaspert, Grenzräume (wie Anm. 4).

64 Hierzu zuletzt Borgolte, Christen und Juden (wie Anm. 39). Im übrigen vgl. zum Forschungsstand über Religionsgespräche: Jacques Waardenburg/Ora Limor/Irene Dingel, Art. Religionsgespräche, in: TRE. Bd. 28, 631–681; Karl-Heinz zur Mühlen, Art. Religionsgespräche, in: LThK³. Bd. 8, 1058f. Für das Mittelalter: Ulrich Mattejiet/Ferdinand R. Gahbauer/Amalie Föbel u. a., Art. Religionsgespräche, in: LMA. Bd. 7, 691–696; Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4.) Wiesbaden 1992. Vgl. auch unten Anm. 68.

65 Vgl. bereits Simmel, Soziologie (wie Anm. 56), 744f.: „Wo in einer größeren Gruppe sich eine von gleichen Interessen zusammengehaltene Minorität befindet, ist es für das Verhalten derselben zum Ganzen sehr unterscheidend, ob sie räumlich kompakt zusammenwohnt oder durch die Gesamtgruppe hindurch verstreut bzw. in kleinen Abteilungen lebt. Welche von beiden Formen für die Machtstellung einer solchen Minorität unter sonst gleichen Umständen das Günstigere ist, läßt sich nicht generell bestimmen. Wenn die fragliche Untergruppe sich in einem defensiven Zustand gegenüber der Majorität befindet, so entscheidet über jene Frage das Maß ihrer Kräfte. Sind sie sehr gering, so daß kein eigentlicher Widerstand, sondern nur ein Entgehen, Sich-Unsichtbarmachen, Vermeiden vernichtender Angriffe in Frage steht, so wird, wie ohne weiteres ersichtlich, möglichste Zerstreuung ratsam sein. Bei erheblicheren Kräften, insbesondere größeren Personenzahlen, für die schon die Chance, einen Angriff auszuhalten, besteht, wird umgekehrt möglichste Zusammenballung die Erhaltung fördern (...). Ein enges Zusammenwohnen exponierter Minoritäten [gewährt] die größere Wahrscheinlichkeit erfolgreichen Widerstandes,

Legitimierung des Evangeliums benötigte und die Verheißung der jüdischen Konversion in der Endzeit tradierte, sowie des christlichen Königtums und anderer Obrigkeiten zugleich bei Duldung der ‚Schriftbesitzer‘ in islamischen Herrschaften, konnten Juden zwar körperlich misshandelt und vertrieben, sie durften aber nicht getötet werden. Die unzähligen Ausweisungen von Juden aus christlichen und muslimischen Gemeinwesen bedeuteten stets Neuansiedlung in fremden Ländern und damit die Ermöglichung des Religionsgesprächs mit anderen Monotheisten. Man kann annehmen – und gelegentlich ist dies in den Quellen auch ausdrücklich bezeugt –, dass die Symbiose der Juden mit Christen und Muslimen zum Alltagsgespräch über religiöse Fragen führte;⁶⁶ was die Christen betrifft, standen dabei immer wieder die Fragen Monotheismus versus Trinität, die Jungfrauengeburt Jesu und die Ankunft des Messias im Vordergrund. Historisch belangvoll werden solche Gespräche aber nur dann, wenn sie interreligiöse Konflikte hervorrufen oder im Gegenteil abbauen.

Welche äußeren Bedingungen müssen dafür herrschen? In der bisherigen Forschung ist darauf hingewiesen worden, dass ein erforderlicher Gleichstand gelehrter Bildung auf beiden Seiten erst im hohen Mittelalter erreicht worden sei, als die Christen im Zeichen der Frühscholastik ihre Disputationskunst entwickelten und die Ratio neben den Schriftbeweis trat.⁶⁷ Damit ist aber noch nicht erklärt, weshalb es anscheinend doch verhältnismäßig selten zu gelehrten Religionsgesprächen gekommen ist.⁶⁸ Dieser Befund ist

gegenseitiger Aushilfe, wirksamen Bewußtseins der Zusammengehörigkeit. Der räumliche Verteilungsmodus der Juden hat beide Wege für sie nutzbar gemacht. Indem ihre Diaspora sie durch die gesamte Kulturwelt hin verteilte, konnte keine Verfolgung ihre *sämtlichen* Abteilungen treffen und gab es für diejenigen, denen das Leben an einem Punkte unmöglich gemacht war, immer noch an andern Anschluß, Schutz und Unterstützung; andererseits, weil sie an den einzelnen Orten entweder im Ghetto oder anderwärts meistens eng benachbart lebten, genossen sie auch der Vorteile und Kräfte, die der kompakte, vakuumlose Zusammenschluß für die Verteidigung entwickelt. Haben nun die Energien den Teilstrich erreicht, von dem an sie auch zu Angriffen, zum Gewinnen von Vorteilen und Macht vorschreiten können, so dreht sich das Verhältnis um: auf dieser Stufe wird eine konzentrierte Minorität nicht so viel ausrichten können, als eine von vielen Punkten her kooperierende.“ (Hervorhebung durch G. S.).

- 66 Vgl. z. B.: *Gesta Treverorum. Additamentum et continuatio prima*. Ed. *Georg Waitz*, in: MGH SS 8. Hannover 1948, 175–200, hier 195; *Petri Blesensis Contra Perfidiam Judaeorum*, in: PL 207, 825–870, hier 825f.; *Gilbert Crispin, Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch. Deutsch. Ed. *Karl Werner Wilhelm/Gerhard Wilhelmi*. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 1.) Freiburg/Basel/Wien 2005, 31–135, hier 33–35.
- 67 *Browe*, Judenmission (wie Anm. 62), 59–62; *Bernhard Blumenkranz*, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters, in: Paul Wilpert (Hrsg.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 4.) Berlin 1966, 264–282, hier 264.
- 68 Vgl. *Mischa von Perger*, Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters. Von Minucius Felix bis Nikolaus von Kues, in: Klaus Jacobi (Hrsg.), *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*. (ScriptOra, Bd. 115.) Tübingen 1999, 435–494. Zu christlich-jüdischen Religionsgesprächen vgl. *Cohen*, Unter Kreuz

umso auffälliger, als die häufige Siedelweise der Juden in mittelalterlichen Städten in nächster Nachbarschaft zu Kathedrale oder christlicher Gemeindekirche beziehungsweise Rathaus für anspruchsvollere Religionsgespräche sprechen könnte.⁶⁹ Berücksichtigt man freilich die Ergebnisse der modernen Stadtsoziologie, dann ergibt sich ein ganz anderes Bild. Demnach haben nämlich gerade die Städte Minderheiten wie den Juden Schutzräume und Rückzugsmöglichkeiten eröffnet, in denen sie unbehelligt leben konnten; dergleichen habe in ländlichen Siedlungen nicht bestanden.⁷⁰ Lassen sich diese Beobachtungen übertragen, dann konnten christliche oder muslimische Mehrheiten mit den Juden vielleicht lange doch indifferent oder auf niedriger Konfliktstufe miteinander leben, weil die Juden mindestens bis Mitte des 14. Jahrhunderts vorzugsweise in größeren Städten wohnten. Dies scheint zu dem Befund der Überlieferung zu passen, dass ernsthafte Religionsgespräche mit ihnen vorzugsweise auf Reisen oder bei Begegnungen mit Fremden zustande kamen.⁷¹

und Halbmond (wie Anm. 45), 138ff.; *Gilbert Dahan*, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*. Paris 1990, 339–508; *Marianne Awerbuch*, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 8.) München 1980; *Browe*, *Judenmission* (wie Anm. 62), 55–94. Eine ältere Aufbereitung der Überlieferung von *A. Vernet*, *Art. Juifs (Controverses avec les)*, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, Bd. 8. Paris 1925, 1870–1914; vgl. ferner die Literaturhinweise bei *Schmitt*, *Bekehrung* (wie Anm. 62), 353, Anm. 20. Eine Reihe wichtiger Quellentexte mit Übersetzungen ins Deutsche bietet *Wolfgang Bunte*, *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500)*. (Judentum und Umwelt, Bd. 27.) Frankfurt a. M./Bern/New York u. a. 1990. Eine systematisch geordnete Anthologie ins Englische übersetzter Zeugnisse aus der gesamten christlichen Epoche in: *Frank Ephraim Talmage* (Hrsg.), *Disputation and Dialogue. Readings in the Jewish-Christian Encounter*. New York 1975.

69 Vgl. jetzt bes.: *Cluse*, *Europas Juden* (wie Anm. 26); *Christoph Cluse/Alfred Haverkamp/Israel J. Yuval* (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturräumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*. (FGJ, Abt. A, Bd. 13.) Hannover 2003; *Alfred Haverkamp* (Hrsg.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen*. Kommentiertes Kartenwerk. 3 Teile. (FGJ, Abt. A, Bd. 14.1–3.) Hannover 2002; *Alfred Haverkamp*, „Concivilitas“ von Christen und Juden in Aschenas im Mittelalter, in: Robert Jütte/Abraham P. Kustermann (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. (Aschenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. Beiheft 3.) Wien/Köln/Weimar 1996, 103–136.

70 *Schroer*, *Räume* (wie Anm. 54), 244f.: „Erst mit der Stadt entsteht die Gleichzeitigkeit von Kontaktaufnahme und Kontaktvermeidung. (...) Denn die Unvermeidlichkeit des Kontakts ist gerade nicht typisch für die Stadt, sondern für das Dorf. Die Unmöglichkeit der Kontaktvermeidung ist es gerade, die den ‚Gemeinschaftsterror des dörflichen Zusammenlebens‘ (Luhmann, 1997a: 813) ausmacht.“ (Literaturangabe durch M. S.).

71 Um ein Beispiel zu geben: *Disputatio contra Iudaeum nomine Leonem nomine de adventu Christi filii Dei*, in: PL 160, 1103–1112, hier 1103; englische Übersetzung in: *On Original Sin and A Disputation with the Jew, Leo, Concerning the Advent of Christ, the Son of God*. Two Theological Treatises. Odo of Tournai. Translated with an Introduction and Notes by *Irven M. Resnick*. Philadelphia 1994, 83–97, hier 85; mit deutscher Übersetzung auch in: *Bunte*, *Religionsgespräche* (wie Anm. 68), 17–50, hier 18f. Obwohl nicht für diesen Sachverhalt formuliert, ist für

Es ist vielleicht ungewöhnlich, in der Mitte eines sechsjährigen Forschungsunternehmens schon über seine Fortsetzung oder Ergänzung nachzudenken und zu sprechen, zumal die Arbeitsweise des laufenden Vorhabens für die zweite Hälfte erst morgen im Einzelnen vereinbart werden soll. Wie gesagt, sehe ich darin kein Dementi erbrachter Leistungen und erzielter Erfolge, sondern die Überlegungen sind Ausdruck meiner festen Überzeugung, dass noch auf Jahre hin viel, sehr viel, zu tun bleibt. Im Kern geht es um die Etablierung eines Verbundes aller Fächer, die die Zukunft der Mediävistik in transkultureller Forschung und Lehre sehen. Was die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Schwerpunktprogramms mit dem ersten Ergebnisband in weniger als drei Jahren geleistet haben, wäre ohne das Bewusstsein, an einer großen Aufgabe mitzuwirken, gar nicht möglich gewesen. Die spürbare Begeisterung und Einsatzfreude gerade der jüngeren Forscherinnen und Forscher⁷² darf uns zuversichtlich für unsere Zukunft machen.

die Deutung wiederum anregend *Simmel*, Soziologie (wie Anm. 56), 752: „Die Reisebekanntschaft (...) entwickelt oft eine Intimität und Offenherzigkeit, für die eigentlich kein innerer Grund zu finden ist. Hierzu scheinen mir drei Veranlassungen zusammenzuwirken: die Gelöstheit von dem gewohnten Milieu, die Gemeinsamkeit der momentanen Eindrücke und Begegnisse, das Bewußtsein des demnächstigen und definitiven Wieder-auseinander-Gehens.“

72 Dafür vgl. auch *Michael Borgolte/Daniel Burckhardt/Jens Eremie* u. a., Mediävistik trifft Technik. Grenzerfahrungen einer ungewöhnlichen Begegnung zwischen den Disziplinen, in: *humboldt spektrum* 15.1, 2008, 34–40.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

Allgemeine Abkürzungen

| | | | |
|----------|------------------|----------|--------------------|
| Abb. | Abbildung/en | frz. | französisch |
| Abt. | Abteilung | FS | Festschrift |
| ahd. | Althochdeutsch | gest. | gestorben |
| Anm. | Anmerkung | Hrsg. | Herausgeber/in/nen |
| B. C. | before Christ | hrsg. | herausgegeben |
| bes. | besonders | hl. | heilig |
| c./ca. | circa | i. e. | id est |
| can. | canon | ibid. | ibidem |
| cap. | capitulum | id. | idem |
| cau. | causa | Inc. | Incipit |
| cf. | confer | Inv.-Nr. | Inventarnummer |
| chap. | chapter | Jh. | Jahrhundert |
| cod. | codex | Kap. | Kapitel |
| coll. | collatio | lib. | liber |
| d. | died | ll. | lines |
| ders. | derselbe | m. E. | meines Erachtens |
| dies. | dieselbe/n | mhd. | Mittelhochdeutsch |
| dt. | deutsch | MS | manuscript |
| e. g. | exempli gratia | ND | Neudruck |
| ead. | eadem | N. F. | Neue Folge |
| ebd. | ebenda | pl. | plate |
| ed./eds. | editor/s | q. | quaestio |
| ed. | edidit | repr. | Reprint/reprinted |
| esp. | especially | Str. | Strophe |
| et al. | et alii/et aliae | Tl. | Teil |
| f. | folgende | u. a. | und andere |
| fig. | figure | V. | Vers |
| fol. | Folio | vgl. | vergleiche |

Bibelstellen

| | | | |
|--------|------------------------|--------|--------------------|
| Gen | Genesis (1. Buch Mose) | Mt | Matthäusevangelium |
| Ex | Exodus (2. Buch Mose) | Lk | Lukasevangelium |
| Weish | Weisheit Salomos | Joh | Johannesevangelium |
| Jes | Jesa ja | Act | Apostelgeschichte |
| I Makk | 1. Buch Makkabäer | II Kor | 2. Korintherbrief |
| Hab | Habakuk | Tit | Titusbrief |
| Ps | Psalmen | Apk | Johannesapokalypse |

Siglenverzeichnis

- Annales ESC Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. Paris 1946–1993.
 Annales HSS Annales. Histoire, Sciences Sociales. Paris 1994ff.
 BAR British Archaeological Reports. International Series. Oxford 1978ff.
 BF Byzantinische Forschungen. Amsterdam 1966ff.
 BHG Bibliotheca Hagiographica Graeca. Brüssel 1895. (Brüssel ³1957)
 BHL Bibliotheca Hagiographica Latina. Brüssel 1898–1901.
 BNF Bibliothèque Nationale de France
 BV Byzantina Vindobonensia. Wien 1966ff.
 BZ Byzantinische Zeitschrift. Berlin/New York 1892ff.
 CChr.CM Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout 1971ff.
 CChr.SG Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout 1977ff.
 CChr.SL Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout 1954ff.
 CFHB Corpus fontium historiae Byzantinae. Berlin 1967ff.
 CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866ff.
 DA Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Köln/Weimar/Wien 1950ff.
 DVjs Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Stuttgart/Weimar 1923ff.
 DZPh Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 1953ff.
 FGJ Forschungen zur Geschichte der Juden. Hannover 1995ff.
 FMSt Frühmittelalterliche Studien. Berlin/New York 1967ff.
 FSI Fonti per la storia d'Italia. Rom 1887–1993.
 GG Geschichtliche Grundbegriffe, hrsg. v. *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck*, 8 Bde. Stuttgart 1972–1997.
 HJ Historisches Jahrbuch. München/Freiburg 1880ff.
 HWP Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. *Joachim Ritter* et al., 13 Bde. Darmstadt 1971–2007.
 HZ Historische Zeitschrift. München/Berlin 1851ff.
 JÖB Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. Wien 1969ff.
 LMA Lexikon des Mittelalters, 9 Bde. München/Stuttgart 1980–1999.
 LThK Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. *Walter Kasper*, 11 Bde. Freiburg i. Br. ³1993–2001.
 MGH Monumenta Germaniae Historica
 Auct. Ant. Auctores Antiquissimi. Berlin 1877–1919.
 Epp. Sel. Epistolae Selectae. Berlin/Weimar 1916ff.
 QG Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters. München/Weimar 1955ff.
 SS Scriptores. Hannover 1826ff.
 SS rer. Merov. Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover 1884–1920.
 ODB Oxford Dictionary of Byzantium, hrsg. v. *Alexander Kazhdan*, 3 Bde. New York 1991.

| | |
|--------|--|
| PG | Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Ed. <i>Jacques-Paul Migne</i> . Paris 1857–1866. |
| PL | Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. <i>Jacques-Paul Migne</i> . Paris 1841–1864. |
| PLP | Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Wien 1976ff. |
| PMBZ | Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Berlin 1998ff. |
| RGA | Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Berlin ² 1968ff. |
| RHCOcc | Recueil des Historiens des croisades. Historiens occidentaux. Paris 1844–1879. |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. <i>Gerhard Krause/Gerhard Müller</i> . Berlin 1976–2007. |
| OCA | Orientalia Christiana Analecta. Rom 1935ff. |
| VMPIG | Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Göttingen 1958ff. |
| ZfG | Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Berlin 1953ff. |
| ZBLG | Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. München 1928ff. |
| ZSRG.K | Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. Wien/Köln/Weimar 1911ff. |

Personen- und Ortsregister

- Abbasiden/abbasidisch 232–243
 ʿAbd al-ʿAzīz ibn Mūsā ibn Nuṣair 142
 Abendland, siehe Europa/europäisch: Latein-europa
 Abraham 69
 Abū al-Makārim 119f.
 Acocella, Nicola 95, 100
 Adana 106, 112
 Ademar v. Chabannes 91
 Afrika/afrikanisch 33
 Siehe auch Nordafrika/nordafrikanisch
 Agapius v. Hierapolis 119
 Agnes v. Böhmen 253f.
 Agrò
 SS. Pietro e Paolo 274
 Ägypten/ägyptisch 119, 160, 259
 Akkon 113, 278
 Johanniterspital 264–266
 Al-Āmir 280
 Al-Andalus/andalusisch 143f., 196, 280
 Alanus ab Inuslis (v. Lille) 31
 Al-Azmeh, Aziz 232
 Al-Bāqillānī 145
 Alberic de Besançon (Pisançon) 198–201, 206
 Albert v. Aachen 152
 Aleppo 259
 Alexander d. Gr. 36, 99, 198–201
 Alexander II. 95
 Alexios I. Komnenos 107, 112, 117
 Alfano I. v. Salerno 94–104
 ʿAlī ibn Abī Ṭālib 239
 Aliden/alidisch 239
 Al-Kāmil 257
 Al-Malik al-Manṣūr 233
 Al-Māzarī^o 144–146, 149
 Al-Nuwayrī 278
 Al-Ṭurṭūṣī 143
 Alphandéry, Paul 60
 Al-Wanṣarīsī 144
 Amalfi 92
 Amatus v. Montecassino 90, 93, 99–101
 Amazonen 114
 Ambrosius v. Mailand 304
 Amos 302
 Anatolien 110, 112, 267
 Bithynien 268
 Kilikien 106
 Andreas II. v. Ungarn 257
 Andreas III. v. Ungarn 256
 Andronikos IV. Palaiologos 75
 Andronikos, hl. 119
 Anjou/angevinisch 256
 Anna Komnene 117
 Anna v. Böhmen 254
 Antiochia 85, 105–121, 151
 Apuleius 129
 Araber/arabisch 72, 80, 91, 94, 106–119, 147, 151, 172, 195, 230, 232, 234f., 241, 243, 258, 279–281, 314, 320
 Siehe auch Sarazenen/sarazenisch
 Arabisches Meer 320
 Archelides v. Konstantinopel 119
 Ari enn frōdi 215f., 218
 Aristophanes 291
 Aristoteles 32, 35f.
 Armenien/Armenier/armenisch 107–115, 258f.
 Arnold v. Lübeck 278
 Arpaden/arpadisch 256
 Artus 197
 Asien/asiatisch 92, 258, 260, 319f.
 Siehe auch Naher Osten und Orient
 Athanasios Athonites 72
 Athanasios III. 108
 Athanasius v. Alexandria 128
 Athen 71
 Äthiopien/äthiopisch 37
 Athos, Berg 72
 Atlantik 320
 Augustinus v. Hippo 31, 34, 45–48, 128, 130, 132f., 135, 142, 154, 221, 291, 304
 Bagdad 259, 282, 284, 319
 Baibars I. 106
 Balderich v. Bourgueil 58, 292
 Balduin I. v. Jerusalem 58
 Balkan 258, 314
 Bosnien 259
 Kroatien 57
 Baltikum/baltisch 53
 Barcelona 147
 Bardas Phokas 77

- Bari 91f.
 Bartholomeus v. Cremona 259
 Bartlett, Robert 51, 53
 Basileios I. 69
 Basileios II. 67, 71
 Beda Venerabilis 291
 Béla IV. v. Ungarn 250, 255
 Benedikt v. Nursia 92f.
 Benevent 92, 96f.
 Berg, Dieter 247, 251
 Bergr Sökkason 223
 Bériou, Nicole 248
 Berkey, Jonathan 231
 Bernger v. Horheim 202
 Bernhard v. Clairvaux 197, 298
 Bernhardin v. Siena 160
 Bernward v. Hildesheim 296
 Besançon 198
 Bethlehem
 Geburtskirche 121
 Black, Anthony 231
 Boas, Franz 282
 Bohemund I. v. Tarent 117f., 197
 Böhmen 52, 248, 262
 Bologna 143
 Bologna, Corrado 40
 Bon, Antoine 270
 Bonaventura 32, 130f., 246
 Bortz, kuman. Fs. 258
 Boscolo, Lucia 305
 Bosporus 110
 Bourdieu, Pierre 240
 Brachamios Philaretos, siehe Philaretos
 Brachamios
 Bücher, Karl 288
 Buda 255
 Haseninsel 255
 Bulgarien/bulgarisch 52
 Burckhardt, Jacob 319
 Bursa 269
 Orhan Camii 268
 Burzenland 257
 Byzanz/byzantinisch 63–78, 89, 98, 101,
 106–121, 141f., 152f., 156–158, 163–168,
 172, 174f., 177–179, 181–187, 190, 195–
 197, 202, 233, 258, 262, 266–274, 279f.,
 283, 313f.
 Siehe auch Griechen/griechisch
 Magnesia 73
 Thrakien 73
 Caesarea 112
 Capua 92
 Carruthers, Mary 221f.
 Çavuşin
 Taubenschlagkirche 76
 Céard, Jean 32
 Cefalù 272
 Châtillon-sur-Marne 196
 Chiffolleau, Jacques 248
 China/chinesisch 36, 259
 Chrétien de Troyes 203
 Christophoros v. Antiochia 106, 111
 Cicero 33
 Clara v. Assisi 253
 Claus Wisse 203–205, 213
 Clemens IV. 181
 Clermont 58, 151, 196
 Conon de Béthune 202f., 212
 Constantinus Africanus 94
 Coulson, Mary Lee 270–272
 Cowdrey, Herbert E. J. 57, 100f.
 Crone, Patricia 231–233
 Curtius Rufus 201
 Damaskus 259, 284
 Dänemark/dänisch 56
 Danzig 258
 Darius 199
 Daston, Lorraine 29
 David 221, 302, 304
 Delacroix-Besnier, Claudine 259
 Deleuze, Gilles 290
 Desiderius (Viktor III.) 90, 92–97, 101
 Deutschland/deutsch 42, 197, 199f., 202f.,
 205, 253, 292
 Diego v. Azevedo 257
 Disibodenberg, Kloster 301
 Dominikus 257f.
 Edessa 58, 119, 151
 Elias 69
 Elisabeth v. Thüringen 252–255, 301
 Elisabeth, Tochter Andreas' III. 255
 Elm, Kaspar 247
 Elsass 203
 Emery, Richard W. 246
 England/englisch 52, 59, 246, 262, 315
 Enrico Dandolo 59, 184

- Eugen III. 298
- Europa/europäisch 9–12, 14, 36, 60, 79, 86, 110, 115, 141, 143, 147f., 217, 223, 229f., 233f., 237, 248, 256, 260, 280, 287, 289, 294, 309, 311–321
- Euromediterraneum 10, 320
- Siehe auch Mittelmeerraum
- Lateineuropa 10, 51–56, 109f., 115, 141–143, 152f., 156, 158, 165, 167, 169, 172, 180f., 195–198, 201, 205, 236, 240, 243, 257, 259, 274, 289, 291, 297, 304, 310–315, 319
- Siehe auch Lateiner/lateinisch
- Mitteuropa 53, 153, 155f., 248, 251–254, 256, 260, 281
- Osteuropa 196
- Westeuropa 53, 89, 92, 248, 251, 256, 260, 262, 266, 270, 281f.
- Eusebius v. Caesarea 64, 66, 177, 179
- Evans-Pritchard, Edward 290
- Famagusta 266, 281
- Farkhah 279
- Florenz 96
- Folda, Jaroslav 275
- Foucault, Michel 27–30
- Franciscus, Abt 187
- Franciscus v. Assisi 246, 252, 257
- Franco v. Köln 292
- Frankenreich/Franken/fränkisch 54, 234, 237f., 279
- Frankreich/französisch 32, 59, 79, 81, 85, 107, 161f., 196–205, 245f., 262–267, 280f., 283, 292f.
- Boulogne-sur-Mer 197
- Ile-de-France 262f.
- Languedoc 281
- Okzitanien 280, 292
- Pas-de-Calais 202
- Provence 197, 247
- Freed, John B. 247, 251, 275
- Friedman, John Block 29, 34, 37f.
- Friedrich I. Barbarossa 167, 298
- Friedrich II. 73, 253
- Friedrich v. Hausen 201–203, 211
- Fügedi, Eric 249f.
- Fulcher v. Chartres 58
- Gabriel, Erzengel 69, 165
- Gastouni 272
- Gaufredus Malaterra 91
- Geertz, Clifford 235, 316
- Genua 147, 183f., 188
- Georg v. Pelagonien 74
- Georgier/georgisch 107, 109, 114, 319
- Georgios Akropolites 74
- Gérard Ithier 155
- Germanen/germanisch 215, 235
- Gervasius v. Tilbury 47
- Giacomo Filippo Foresti 49
- Gisulf II. v. Salerno 95–102
- Gizurr, isländ. Fs. 216
- Gottfried v. Bouillon 197
- Graebner, Fritz 282
- Gratian 143, 148f.
- Gregor d. Gr. 52, 92f.
- Gregor VII. 55–57, 89, 95, 97, 99f., 102f.
- Gregor IX. 143, 146, 148f., 259
- Griechen/griechisch 33, 36f., 53, 59, 63, 91, 107, 109–121, 129, 154, 165, 173, 179, 188, 198, 217, 232, 241, 269, 291, 294, 314
- Siehe auch Byzanz/byzantinisch
- Guattari, Félix 290
- Guðmundr Arason inn góði 218
- Guibert v. Nogent 160
- Guillaume Boucher 283
- Guitmond v. Aversa 99
- Habakuk 302, 304
- Hadcock, R. Neville 246
- Hagège, Claude 205
- Hamburg-Bremen, Erzbistum 56
- Harari, Yuval 279
- Harsányi, András 249
- Hauteville 90
- Hebräer/hebräisch 37, 107, 142, 217, 230, 302
- Hedwig v. Schlesien 254
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 139
- Heiliges Land 60, 152f., 155f., 167, 172, 196, 202, 262, 264, 266
- Siehe auch Kreuzfahrerreiche, Naher Osten und Orient
- Heinrich IV. 57, 89f., 95
- Heinrich VI. 202
- Heinrich I. v. Schlesien 254
- Heinrich II. v. Schlesien 254
- Heinrich v. Flandern u. Hennegau 184f.

- Helena 151f., 154, 158, 161f., 165, 168, 171–173, 180–183, 187f., 191–193
 Helene Dragas 70, 76
 Herakleios 151, 172
 Herder, Johann Gottfried 138f.
 Herford, Stift 216
 Hermann I. v. Thüringen 301, 303
 Hermann v. Köln (Hermannus quondam Iudaeus) 324
 Herodot 36f.
 Herskovits, Melville 284
 Hildebert v. Lavardin 292
 Hildegard v. Bingen 30, 298–301
 Hildesheim 296f.
 Hinnebusch, William A. 246
 Hiob 302, 304
 Holzapfel, Heribertus 246
 Hosea 302
 Humbert v. Romans 246
 Humfred v. Apulien 90
 Huon d'Oisi 202
 Hyazinth, hl. 258
 Ibn al-ʿIbrī 120
 Ibn Jubayr 144
 Ikonion, siehe Konya
 Indien/indisch 33, 36f., 199, 320
 Indus 320
 Innozenz III. 56, 59
 Innozenz IV. 259
 Iogna-Prat, Dominique 52, 54
 Irene, byz. Ksn. (gest. 803) 63, 65, 71, 76
 Irene Dukaina 182
 Irene, byz. Ksn. (gest. 1134) 68
 Irene, byz. Ksn. (gest. 1239) 73
 Irland/Iren/irisch 53, 215, 315
 Isabella, Schwester Ludwigs d. Hl. 256
 Isidor v. Sevilla 34–36, 40
 Island/isländisch 215–223
 Haukadálr 217
 Hólar 216, 218
 Oddi 217
 Ísleifr Gizurarson 216, 225
 Italien/italienisch 102, 107, 120, 147, 173, 181, 190, 247, 251, 254, 262, 281, 292
 Apulien 90, 92
 Aversa 90, 97
 Kalabrien 90, 102
 Süditalien 89–91, 98, 103, 112, 118, 144, 192, 197, 272, 314
 Iznik
 Hacı Özbek Camii 269
 Jacobus de Voragine 183
 Jacopo Doria 183
 Jakob v. Vitry 105, 108, 113, 115, 117, 278
 Jean de Garlande 293
 Jerusalem 58–60, 107, 112, 115, 147, 151–153, 158f., 161, 165, 167f., 172–175, 180–182, 188, 191f., 197f., 264, 319
 Golgatha 158
 Grabeskirche 151, 191f.
 Heiliges Grab 110, 112, 151, 159, 166f., 197, 263f., 266
 Josaphatkloster 161f.
 St. Johannes 282, 284
 Jerusalem (Königreich), siehe Kreuzfahrerreiche
 Jesaja 218, 302
 Jesus v. Nazareth 60, 76, 126–139, 184, 192, 231, 302, 326
 Joel 302
 Johannes der Täufer 77, 303
 Johannes, Evangelist 139, 158, 185, 221
 Johannes Chrysostomos 66
 Johannes I. Tzimiskes 72
 Johannes II. Komnenos 68, 78
 Johannes III. Dukas Vatatzes 63, 65, 71, 73f., 76
 Johannes V. Palaiologos 75
 Johannes VIII. Palaiologos 75
 Johannes VIII., Papst 54, 60
 Johannes Oxeites, Patriarch 113
 Johannes de Monte Corvino 259
 Johannes de Plano Carpini 259
 Jolanda v. Polen 255
 Jón Loftsson 218
 Jón Ögmúndarson 216, 218f., 223
 Jordan v. Capua 103
 Jordanus v. Sachsen 257
 Joseph v. Arimathia 134
 Julianus, ungar. Dominikaner 258
 Julius Caesar 99
 Julius Valerius 201
 Jussen, Bernhard 238
 Justinian I. 67, 142f.
 Kairo 282

- Kairuan 146
 Kapetinger/kapetingisch 256
 Karácsonyi, János 249
 Karakorum 282f.
 Karl d. Gr. 85, 197, 238
 Karl IV. 306
 Karolinger/karolingisch 54, 57, 234–243
 Katalanen/katalanisch 147
 Kazhdan, Alexander 72
 Kenan-Kedaar, Nurith 264
 Kerboga, Atabeg 85
 Kiev
 St. Marien 258
 Klein, Holger A. 175, 192
 Klis 255
 Kłoczowski, Jerzy 249
 Knowles, David 246
 Köln 247
 Koloman v. Halič 255
 Konrad III. 197
 Konrad v. Marburg 252f.
 Konrad v. Megenberg 39f.
 Konstantin d. Gr. 63–65, 70f., 77, 154, 158,
 165, 168, 171, 173–193
 Konstantin VI. 71
 Konstantinopel 53, 59, 63, 65, 68–76, 106,
 109–114, 118, 151–155, 164f., 167, 171–
 191, 273, 282
 Apostelkirche 177
 Bonos-Palast 177
 Daphne-Palast 176
 Hagia Sophia 68, 70, 174, 177, 179
 Michaelskirche 180
 Peribleptoskirche 188
 Stephanskapelle 176
 Konstanze, Tochter Friedrichs II. 73
 Konya 112, 259
 Korinth 270
 Koudelka, J. Vladimír 248
 Krak des Chevaliers 266f.
 Krakau 258
 Kreuzfahrerreiche 53, 56, 60, 109f., 113–120,
 141, 151–153, 191, 197, 262f., 266, 277–
 281
 Siehe auch Lateiner/lateinisch, Naher
 Osten und Orient
 Ktesias v. Knidos 36f.
 Kumanen/kumanisch 257
 Kunigunde v. Polen 255
 Ladner, Gerhard B. 55
 Ladwig, Bernd 43
 Laktantius 128, 179
 Lamprecht, mhd. Dichter 198–200, 208
 Langobarden/langobardisch 89–104
 Langres 119
 Laszlovszky, József 250
 Lateiner/lateinisch 51, 53, 61, 107, 109f.,
 113–121, 147f., 172, 179f., 186, 188,
 195f., 234, 262, 266, 270f., 278–283, 293
 Siehe auch Europa/europäisch:
 Lateineuropa und Kreuzfahrerreiche
 Laurentius v. Portugal 259
 Le Goff, Jacques 245–250
 Lejeune, Rita 88
 Lemberg 258
 Lentini, Anselmo 99
 Leo IX. 55
 Leo Phokas 77
 Leo v. Ostia 93, 95
 Leon IV. 71
 Lesbos 71
 Levante, siehe Kreuzfahrerreiche, Naher
 Osten und Orient
 Lévi-Strauss, Claude 289
 Limoges 160f.
 Grandmont 155
 Litauen/litauisch 259
 Little, Lester K. 248
 Loenertz, Raymond 259
 Luckmann, Thomas 43
 Ludowinger/ludowingisch 253
 Ludwig VII. 197
 Ludwig d. Hl. 259
 Ludwig IV. v. Thüringen 301
 Ludwig v. Anjou 256
 Lund, Erzbischof 56
 Luther, siehe Martin Luther
 Lyon 199f.
 Maas 160
 Maccarrone, Michele 59
 Magdalino, Paul 65
 Maguire, Henry 68, 78
 Mahdia 144
 Mähren 52
 Makkabäer/makkabäisch 114, 119f.
 Mallorca 324

- Mamistra 112
 Mamluken/mamlukisch 233, 242, 278, 319
 Mammas, hl. 119
 Manselli, Raoul 54
 Manuel I Komnenos 108f., 120f.
 Manuel II. Palaiologos 63, 65, 71, 75f.
 Manuel Holobolos 69
 Marburg 253
 Margareta v. Ungarn 250, 254f.
 Maria, Mutter Jesu 53, 68, 76f., 116, 136f.,
 158, 164, 166, 185, 300, 303f.
 Maria Magdalena 302
 Maria Laskaris 255
 Marokko/marokkanisch 257
 Martianus Capella 291
 Martin Luther 136–138
 Matthäus 102
 Mauss, Marcel 288
 Maxentius 168
 Mazara 144
 Mechtild v. Magdeburg 252
 Megasthenes 36f.
 Megaw, A. H. S. (Peter) 270
 Megiste Lavra 72
 Melfi 93
 Merbaka
 Mariae-Entschlafens-Kirche 270f.
 Merowinger/merowingisch 234, 240
 Meschonnic, Henri 290
 Michael, Erzengel 165
 Michael VIII. Palaiologos 69
 Michon, Pascal 290
 Minucius Felix 154
 Mittelmeerraum 10, 92, 97, 141, 260–262,
 315, 319
 Siehe auch Europa/europäisch: Euromedi-
 terraneum
 Mittelstraß, Jürgen 12
 Moldawien 259
 Monastir 167
 Möngke Khan 259
 Mongolen/mongolisch 250, 254f., 258,
 282f., 314, 319
 Monreale
 S. Maria Nuova 272
 Mont Saint-Michel 298
 Montecassino 90–97, 100, 103f.
 Moorman, John R. H. 246
 Mozaraber/mozarabisch 52
 Muḥammad 87, 230f., 241f., 320
 Münkler, Herfried 43
 Nagy, Piroska 57
 Naher Osten 53, 92, 109, 115, 119, 141, 196,
 229–234, 266, 280–282, 319–323
 Siehe auch Heiliges Land, Kreuzfahrer-
 reiche und Orient
 Nazareth
 Verkündigungsbasilika 266
 Neapel 92
 Nelson, Robert 65
 Nemec, Jozef 249
 Neumarkt, Spital 254
 Nicklies, Charles 273f.
 Nikephoros I. 71
 Nikephoros II. Phokas 63, 65, 71f., 76
 Nikephoros III. Botaneiates 70
 Nikodemus, bibl. Figur 129
 Nikodemos Hagioritis 74
 Nikolaus I. 52
 Nikolaus v. Kues 127, 136
 Nippel, Wilfried 37
 Nonius Marcellus 33
 Nordafrika/nordafrikanisch 10, 119, 273f.,
 319f.
 Ifrīqiya 147
 Maghreb 143f., 147
 Normandie 272
 Normannen/normannisch 52, 55, 89–103,
 107, 112, 117f., 142, 144f., 197, 215, 272,
 274
 Norwegen/norwegisch 53, 218, 315
 Nymphaion 73
 ʿOsmān I. 269
 Óláfr Haraldsson 218
 ʿOmar, siehe ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb
 Omayyaden, siehe Umayyaden/umayyadisch
 Ordericus Vitalis 58, 91
 Orhan I. 269
 Orient 86, 110, 115, 197f., 236, 242, 258,
 278, 312, 319, 323
 Siehe auch Heiliges Land und Naher Osten
 Origenes 126, 130
 Orontes 116
 Orosius 201
 Osmanen/osmanisch 267–271
 Siehe auch Türken/türkisch

- Osterhammel, Jürgen 44f.
 Ottokar II. Přemysl 255
 Ourscamp, Kloster 265
 Palermo
 Cappella Palatina 272–274
 Páll Jónsson 218–220
 Panofsky, Erwin 293, 298
 Paravicini Bagliani, Agostino 55f.
 Paris 133, 283, 306
 Park, Katharine 29
 Patrick v. den Hebriden 216
 Paulus 119, 129, 220f.
 Paulus Diaconus 90
 Paulus Ungarus 257
 Pellegrini, Luigi 247
 Peloponnes 270f.
 Perser/persisch 36, 78, 127, 151, 198, 232, 258, 281
 Peter d. Eremit 88
 Peter Tudebode 112
 Petrus 100, 127, 302
 Petrus Diaconus 93, 97
 Pfeiffer, Nicolaus 249
 Philaretos Brachamios 107, 112
 Philipp Colin 203–205, 213
 Pier Tommaso 190
 Pietro di Giunta Torrigiani 189
 Pilatus 129
 Pinder, Wilhelm 288, 295
 Pippin III. 236f.
 Pisa 147
 Pisançon 198
 Platon 291
 Plinius d. Ä. 33, 36–39
 Polemis, Demetrios I. 73
 Polen/polnisch 255, 258
 Policastro 101
 Pomponius Mela 39
 Prag 253
 Pringiponisos 71
 Prosper Tiro v. Aquitanien 221
 Pseudo-Aethicus Ister 33
 Raimund IV. v. St-Gilles 197, 280
 Raimund v. Peñafort 146, 148f.
 Ranieri Zeno 181, 184
 Ranke, Leopold v. 235
 Reinhardsbrunn, Kloster 303
 Rheinhausen 202
 Riccardus, ungar. Dominikaner 258
 Riccoldo da Monte di Croce 258
 Richard I. Quarrel 92, 94f., 99–101
 Richard v. Salerno 118
 Richard, Jean 259
 Riley-Smith, Jonathan 58
 Robert de Clari 155, 172
 Robert Guiscard 89–95, 99, 100–103
 Robert v. Esztergom 258
 Rodulfus Glaber 91
 Roger I. v. Sizilien 90f.
 Roger II. v. Sizilien 90
 Roger Borsa 91, 103
 Rom, Stadt 52, 60, 64, 90, 102, 237
 S. Croce in Gerusalemme 181
 Romhányi, Beatrix 250
 Römisch-deutsches Reich 200
 Römisch-deutsches Reich/römisch-deutsch 59, 63, 89f., 98, 197, 247, 251, 262
 Römisches Reich/römisch 33, 36, 38, 45, 52, 55, 63, 97, 99f., 111, 142, 232, 238
 Rouen 298
 Rousset, Paul 55
 Rudolf v. Ems 199
 Runciman, Stephen 63
 Rupertsberg, Kloster 301
 Rupp, Jean 54, 57, 59
 Ruy Gonzales de Clavijo 188
 Sachsen/sächsisch 216
 Sahnūn ibn Saʿīd 146
 Šaizar 116
 Saladin 83, 191
 Salerno 90–103
 S. Benedetto 96
 St. Matthäus, Kirche 102f.
 Salome v. Halič 255
 Salomon 302
 Samson Pine 204f.
 Sanders, Guy 270
 Sarazenen/sarazenisch 52, 57, 73, 76, 84, 87, 89f., 98f., 113, 147, 153
 Siehe auch Araber/arabisch und Türken/türkisch
 Sasaniden/sasanidisch 232
 Saturnius, hl. 162f.
 Shipa, Michelangelo 99
 Schlesien/schlesisch 254
 Schmieder, Felicitas 260

- Schottland/schottisch 315
 Schütz, Alfred 43
 Schwarzes Meer 258, 314
 Schweden/schwedisch 315
 Sebaste
 St. Johannes 264
 Seldschuken/seldschukisch 268, 316
 Siehe auch Türken/türkisch
 Sens
 Saint-Étienne 264
 Sharon, Moshe 279
 Siena 190
 Ospedale di Santa Maria della Scala 188
 Sikelgaita 91, 102
 Simmel, Georg 289, 295
 Simon Magus 129
 Sizilien/sizilianisch 53, 90, 95, 99, 118,
 141f., 144–146, 192, 272, 274
 Skálholt 216, 218
 Skandinavien/skandinavisch 53, 56
 Slawen/slawisch 52, 314
 Sokrates, Philosoph 139
 Sokrates, Kirchenhistoriker 173–175
 Solinus 33, 36, 39
 Sophie v. Thüringen 301, 303
 Sosandra, Kloster 73
 Spanien/spanisch 52f., 141–143, 167, 196,
 237, 262, 280, 314
 St. Denis 264
 Stablo
 St. Remaklus 160, 163, 165f.
 Stagl, Justin 43
 Stanislaus v. Krakau 258
 Staufer/staufisch 199
 Stephan v. Muret 155
 Stiennon, Jacques 88
 Straßburg 203
 Sugdaia 316
 Suger v. St. Denis 155, 264
 Sveinn Alfifuson 218
 Syrien/syrisch 107–115, 230, 278
 Tankred v. Hauteville 91, 107, 117f.
 Tarsos 106, 112
 Ten Hacken, Clara 119
 Tertullian 128
 Thekla, hl. 120
 Theodemir (Gandarís) v. Orihuela 142
 Theoderich, Provinzial d. Dominikaner 258
 Theodor I. Laskaris 73
 Theodor II. Laskaris 74
 Theodoret v. Kyrrhos 173
 Theodoros Lector (Anagnostes) 175, 179
 Theodoros Prodromos 78
 Theodosios Diakonos 72
 Theophanes Homologetes (Confessor) 71,
 174
 TheophanoGattin Nikephoros' II. 72, 77
 Theotokos, Kloster 71
 Thessalonike 75
 Thomas v. Aquin 46, 48
 Þórarinn loftunga 218
 Þorlákur Þórhallsson 218–220
 Thüringen/thüringisch 252f.
 Tiberias 119
 Todeschini, Giacomo 248
 Tongeren
 Notre Dame 168
 Töss, Kloster 256
 Toulouse 281
 St. Sermin 161–163
 Trebnitz, Kloster 254
 Trilye
 Fatih Camii 269
 Pantovasilissa 268
 Tronzo, William 272
 Tugwell, Simon 257
 Tunis 142, 146–149
 Türken/türkisch 58, 75, 84, 107, 109f., 112,
 115, 269, 279, 314
 Siehe auch Osmanen/osmanisch und Seld-
 schuken/seldschukisch
 Turville-Petre, Gabriel 223
 Tyrus 279
 Ulrich v. Gutenberg 202
 Ulrich v. Rappoltstein 203f.
 Ulrich Zwingli 137
 ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb 143, 151
 Umayyaden/umayyadisch 232, 234, 236
 Ungarn/ungarisch 52, 249–258, 315
 Urban II. 58, 151, 196
 Usāma ibn Munqid̲ 116, 278
 Vauchez, André 247
 Venedig/Venezianer/venezianisch 59, 147,
 181–190
 Markuskirche 76, 181–190
 S. Michele 187

- Venosa 90
Veronika, hl. 135
Veszprém 255
 St. Katharina 255
Vicaire, Marie-Humbert 247
Viktor II. 96
Vinzenz v. Beauvais 48
Waimar V. v. Salerno 97f., 100
Waldenfels, Bernhard 43
Wales/walisisch 246
Wartburg 301
Weber, Max 235, 240, 319
Weltecke, Dorothea 118
Westgoten/westgotisch 142, 237
Wibald v. Stablo 167
Wibert v. Ravenna 95
Wilhelm v. Apulien 91
Wilhelm v. Malmesbury 90
Wilhelm v. Moerbeke 271
Wilhelm v. Rubruk 259, 283
Wilhelm v. Sens 264
Wilhelm v. Tyrus 79f., 88
Wolf, Alois 200
Wolfram v. Eschenbach 203
Wrocław 254
Wundt, Wilhelm 289
Yuval, Israel 284
Zacharias, Prophet 302
Zacharias, Papst 237
Zadar 59
Zumthor, Paul 292
Zwingli, siehe Ulrich Zwingli
Zypern 266, 279

Kulturen sind keine monolithischen Blöcke. Sie sind hybrid, setzen sich also aus Elementen verschiedenster Herkunft zusammen und bringen aus ihnen Neues hervor. Das DFG-Schwerpunktprogramm „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“ hat sich zum Ziel gesetzt, die Geschichte Europas im Mittelalter vom permanenten Kontakt und Austausch her zu denken und die sich daraus ergebenden Prozesse kultureller Innovationen zu analysieren. Auf einer „International Spring School“ im April 2008 präsentierte sich das Schwerpunktprogramm einer breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Der Band vereint die dort gehaltenen Vorträge und Workshops. Das Phänomen der Hybridität von Kulturen und die Differenzen der mittelalterlichen Welt zwischen Island und der Levante, zwischen Skandinavien und Nordafrika werden aus den Blickwinkeln verschiedener Disziplinen (Byzantinistik, Skandinavistik, Mediävistik, Germanistik, Kunstgeschichte, Orientalistik, Judaistik, Osteuropäische Geschichte) und Wissenschaftsnationen (Ungarn, Italien, Niederlande, Russland, Frankreich, Israel, Griechenland, USA, Island, Deutschland) beleuchtet.



ISBN 978-3-05-004695-2



9 783050 046952