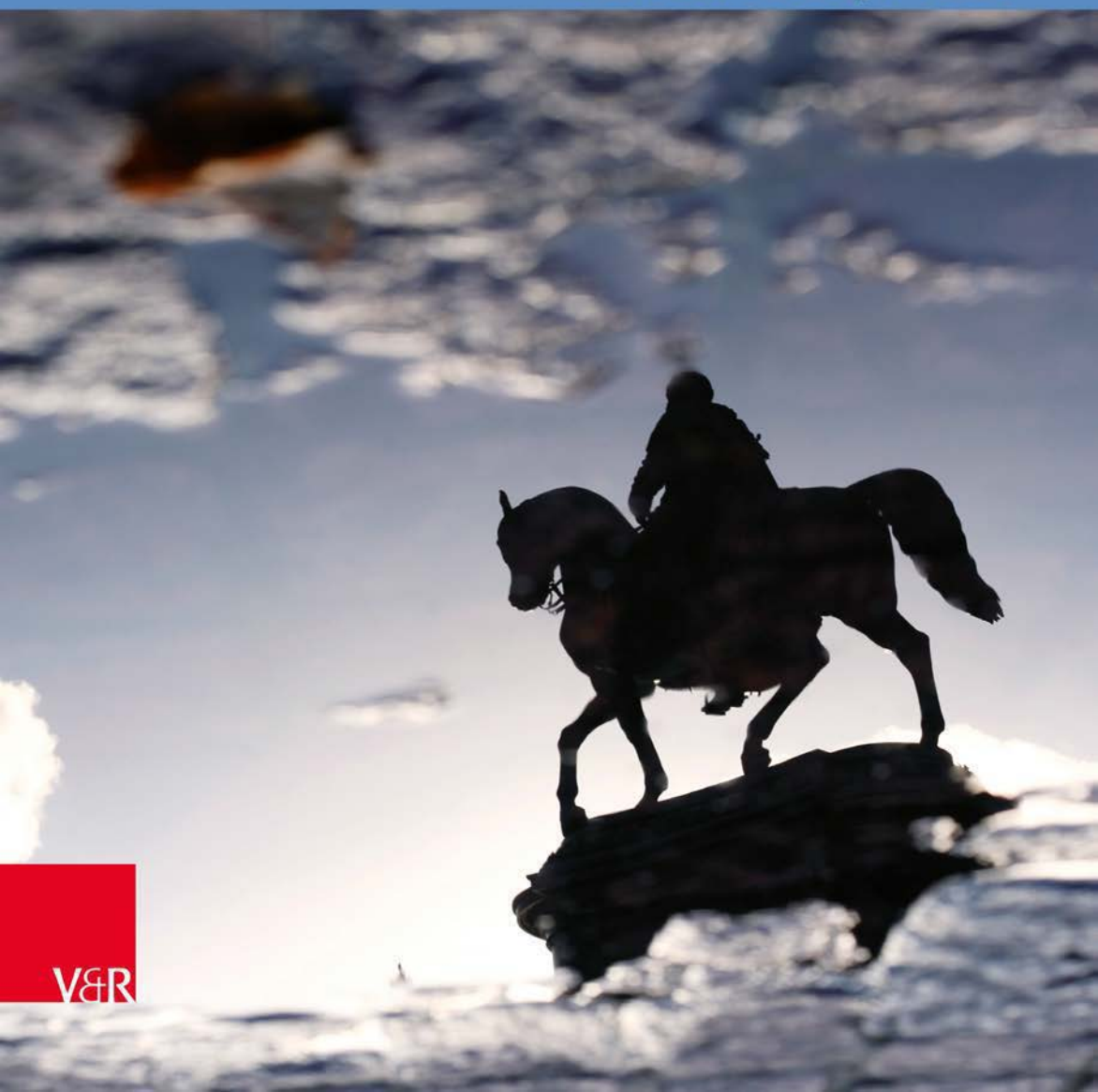


Matthias Becher / Stephan Conermann / Linda Dohmen (Hg.)

# Macht und Herrschaft transkulturell

Vormoderne Konfigurationen und  
Perspektiven der Forschung

Bonn University Press



V&R



**unipress**

# Macht und Herrschaft

Schriftenreihe des SFB 1167

»Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen  
in transkultureller Perspektive«

Band 1

Herausgegeben von

Matthias Becher, Elke Brüggem and Stephan Conermann

Matthias Becher / Stephan Conermann /  
Linda Dohmen (Hg.)

# **Macht und Herrschaft transkulturell**

Vormoderne Konfigurationen und  
Perspektiven der Forschung

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Bonn University Press

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.

ISSN 2511-0004

ISBN 978-3-8470-0881-1

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2018, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: König Johann von Sachsen (1801–1873), Denkmal vor der Semperoper

---

# Inhalt

Vorwort zur Schriftenreihe . . . . .	7
Vorwort . . . . .	9
Matthias Becher Macht und Herrschaft. Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive . . . . .	11
Andreas Anter Macht und Herrschaft: Max Webers Perspektive . . . . .	43
Andrea Maurer Herrschaft und Macht: ein altes Thema neu konturiert . . . . .	59
Bernd Schneidmüller Verklärte Macht und verschränkte Herrschaft. Vom Charme vormoderner Andersartigkeit . . . . .	91
Thomas Ertl Konsensuale Herrschaft als interkulturelles Konzept . . . . .	123
Jürgen Paul Komparatistisches Arbeiten in der Islamwissenschaft. Ein Erfahrungsbericht . . . . .	145
Almut Höfert Königtum und imperiale Legitimation. Die facettenreiche Beziehung zwischen <i>mulk</i> und ›Kalifat‹ . . . . .	163

Jenny Rahel Oesterle Schutz und Macht im Zeichen von Transkulturalität. Religiöse und kulturelle Differenzbearbeitung in der Prophetenbiographie Ibn Isḥāqs . . . . .	199
Reinhard Emmerich Die Autorität eines chinesischen Dynastiegründers. Das Beispiel des Ersten Kaisers . . . . .	223
Wolfram Drews Die Wahrnehmung islamischer Herrschaft durch mozarabische Christen im 9. Jahrhundert . . . . .	269
Daniel G. König Herrschaft und Sprache. Herrschaftsumwälzungen und die Transformation von Sprachlandschaften im mittelalterlichen Euromediterraneum . . . . .	291
Stephan Conermann und Linda Dohmen Macht und Herrschaft transkulturell. Ansätze und Perspektiven der Forschung . . . . .	327
Liste der Autorinnen und Autoren . . . . .	341
Personenregister . . . . .	345

---

## Vorwort zur Schriftenreihe

Im Bonner Sonderforschungsbereich 1167 »Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive« werden die beiden namengebenden Vergesellschaftungsphänomene vergleichend untersucht. Sie prägen das menschliche Zusammenleben in allen Epochen und Räumen und stellen damit einen grundlegenden Forschungsgegenstand der Kulturwissenschaften dar. Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel des disziplinär breit angelegten Forschungsverbundes, die Kompetenzen der beteiligten Fächer in einer interdisziplinären Zusammenarbeit zu bündeln und einen transkulturellen Ansatz zum Verständnis von Macht und Herrschaft zu erarbeiten.

Hierbei kann der SFB 1167 auf Fallbeispiele aus unterschiedlichsten Regionen zurückgreifen, die es erlauben, den Blick für Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu schärfen. Die Reihe »Macht und Herrschaft« enthält Beiträge, die den interdisziplinären Zugriff auf das Thema und die transkulturelle Perspektivierung abbilden.

Die Arbeit des Bonner Forschungsverbundes ist von vier Zugängen zu Phänomenen von Macht und Herrschaft geprägt, die auch den Projektbereichen des SFB 1167 zugrunde liegen: Die Themen der Spannungsfelder »Konflikt und Konsens«, »Personalität und Transpersonalität«, »Zentrum und Peripherie« sowie »Kritik und Idealisierung« stehen im Zentrum zahlreicher internationaler Tagungen und Workshops, die dem Dialog mit ausgewiesenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus dem In- und Ausland dienen.

Dieser wichtige Austausch, dessen Erträge in der vorliegenden Reihe nachzulesen sind, wäre ohne die großzügige finanzielle Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und das kontinuierliche Engagement der Universität Bonn zur Bereitstellung der notwendigen Forschungsinfrastruktur nicht möglich, wofür an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

Matthias Becher – Elke Brüggem – Stephan Conermann





---

## Vorwort

Am 1. Juli 2016 nahm der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Bonner Sonderforschungsbereich 1167 »Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive« seine Arbeit auf. Er verfolgt das Ziel, einen Beitrag zum besseren Verständnis der Prozesse zu liefern, die man gemeinhin unter dem Schlagwort der »Globalisierung« zusammenfasst. Die gemeinsame Arbeit der insgesamt rund 20 Teilprojekte wird von der Überzeugung geleitet, dass eine Analyse überkommener Formen menschlicher Selbstorganisation einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis dieser Entwicklungen leisten kann. Diesem Ansatz war auch die Auftakttagung vom 15. bis 17. Dezember 2016 verpflichtet, deren Vorträge nunmehr in Aufsatzform vorgelegt werden können.

Es ist uns ein Anliegen, allen zu danken, die zum Gelingen beigetragen haben. Zuallererst sind die Beiträger zu nennen, die sich trotz eines geringen Vorlaufs bereit erklärt haben, ihre Forschungen und Gedanken zum Thema auf der Tagung vorzustellen und danach zum Druck zu bringen. Die Drucklegung selbst wurde von Britta Hermans koordiniert, die sämtliche Beiträge sorgfältig durchgesehen und das Register erstellt hat. Dabei wurde sie von Florian Saalfeld und Dr. Tilmann Trausch fachkundig unterstützt. Felix Bohlen und Paul Fahr standen mit sinologischer Expertise zur Seite. Die Hilfskräfte der Abteilung für Mittelalterliche Geschichte, insbesondere Paul Emschermann, Julia Gehrke und Lisa Opp, leisteten wichtige Hilfestellungen und redaktionelle Vorarbeiten. Die DFG förderte die Drucklegung mit einem namhaften Zuschuss. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Bonn, im März 2018

Matthias Becher – Stephan Conermann – Linda Dohmen



## Macht und Herrschaft. Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive

### **Abstract**

*Today's globalised world cannot be adequately understood without analysing past forms of political and social organisation. Categories of analysis that are transcultural and trans-temporal are particularly important in helping us to understand the complexities and interactions that underpin, and have long underpinned, political power around the world. The DFG-Collaborative Research Centre 1167 explicitly addresses premodern phenomena and configurations of power and domination in Asia, Europe and Northern Africa from multiple disciplinary approaches. It aims at a phenomenological description, which reveals the interdependence between factual orders and their perception and representation, and thus endeavours to overcome or at least to mitigate Eurocentric approaches to Macht and Herrschaft.*

Das Schlagwort ›Globalisierung‹ steht stellvertretend für die aktuellen Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft.<sup>1</sup> Mittlerweile könne man geradezu von einem »Zustand globaler Vernetzung und Verdichtung« sprechen, der hauptsächlich seit der historischen Wende von 1989 eingetreten sei.<sup>2</sup> Daher liegt der Fokus vieler geschichts- und kulturwissenschaftlicher Betrachtungen zu diesem Forschungsfeld auf der sogenannten Moderne.<sup>3</sup> Der Sonderforschungsbereich 1167 geht dagegen davon aus, dass die sogenannte ›Globalisierung‹ ohne eine Analyse überkommener Formen menschlicher Selbstorganisation welt-

---

1 Vgl. etwa Tilman MAYER et al. (edd.), *Globalisierung im Fokus von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft. Eine Bestandsaufnahme (Sozialwissenschaften im Überblick)*, Wiesbaden 2011.

2 Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER, *Globalität und curriculare Implikationen in den Geisteswissenschaften*, in: DIES. (edd.), *Die Gestaltung der Globalität. Wirkungen der Globalität auf ausgewählte Fächer der Philosophischen Fakultät (ZEI Discussion Paper C 203)*, Bonn 2011, 3–6, hier 4; vgl. jetzt auch Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER (edd.), *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, 2 Teilbde., Wiesbaden 2017.

3 Anders etwa Peter FELDBAUER/Gerald HÖDL/Jean-Paul LEHNERS (edd.), *Rhythmen der Globalisierung. Expansion und Kontraktion zwischen dem 13. und 20. Jahrhundert*, Wien 2010; zur Problematisierung des Globalisierungsbegriffs fand im Oktober 2017 eine Tagung in Tübingen statt: »Was erklärt die Globalisierung? Ein Gespräch über Deutungs- und Einordnungsmöglichkeiten der jüngsten Zeitgeschichte«, die von Jan Eckel, Lutz Raphael und Martin Deuerlein organisiert wurde.

weit nicht adäquat verstanden werden kann. Insbesondere Macht und Herrschaft haben dabei das menschliche Zusammenleben durch alle Epochen hindurch geprägt.<sup>4</sup> Im Zuge der Globalisierung treffen in diesem Bereich Konzepte aufeinander, die bereits lange vor der spätestens seit dem sogenannten ›langen 19. Jahrhundert‹ immer intensiver werdenden internationalen Verflechtung entwickelt wurden, sei es im westlichen oder östlichen Europa, im Nahen Osten, in Indien, Tibet, China, in der mongolischen Steppe oder in Japan. Im Rahmen des Bonner SFB 1167 haben sich daher Fachvertreter aus der Ägyptologie, Anglistik, Archäologie, Germanistik, Geschichte, Indologie, Islamwissenschaft, Japanologie, Kunstgeschichte, Romanistik, Sinologie und Tibetologie zusammengeschlossen, um Konfigurationen von Macht und Herrschaft gemeinsam zu untersuchen und so eine neue Phänomenologie ihrer Erscheinungs- und Wirkungsformen zu entwerfen.<sup>5</sup>

Im Mittelpunkt dieser Forschungen steht die Zeit der sogenannten ›Vormoderne‹. Diese Epochenbezeichnung wird zwar von der Forschung immer häufiger verwandt, allerdings oft ohne eine inhaltliche Präzisierung.<sup>6</sup> Dies hängt zunächst damit zusammen, dass der dem Kompositum zugrundeliegende Begriff ›Moderne‹ umstritten ist.<sup>7</sup> So birgt er als Epochenbezeichnung einige Gefahren: Nach Hans Ulrich Gumbrecht besitzt ›modern‹ drei verschiedene – jeweils negativ abgegrenzte – Dimensionen: ›gegenwärtig‹ im Gegensatz zu ›vorherig‹, ›neu‹ im Gegensatz zu ›alt‹ und ›vorübergehend‹ im Gegensatz zu ›ewig‹.<sup>8</sup> Ähnlich konstatiert Thomas Schwinn eine zweifache, sowohl vertikale als auch horizontale Abgrenzung der Moderne, »einmal gegenüber der eigenen vormodernen

4 Vgl. zusammenfassend Andrea MAURER, Herrschaftssoziologie. Eine Einführung, Frankfurt a. Main/New York 2004, 27; einen umfassenden Überblick bietet Michael MANN, *The Sources of Social Power*, 2 Bde., Cambridge 1986–1993; dt.: *Geschichte der Macht*, übers. v. Hanne HERKOMMER, 3 Bde., Frankfurt a. Main/New York 1990–2001.

5 Zum Begriff der Konfiguration vgl. Anm. 78.

6 Vgl. Thomas KOHL/Steffen PATZOLD, Vormoderne – Moderne – Spätmoderne. Überlegungen zu einer neueren Epochentrias in der Geschichtswissenschaft, in: Thomas KÜHREIBER/Gabriele SCHICHTA (edd.), *Kontinuitäten, Umbrüche, Zäsuren. Die Konstruktion von Epochen in Mittelalter und früher Neuzeit in interdisziplinärer Sicht (Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 6)*, Heidelberg 2016, 23–42.

7 Dazu haben vor allem die sogenannten Modernisierungstheorien der 1950er und 1960er Jahre beigetragen; vgl. hierzu ausführlich Youssef DENNAOUI, *Sinn und Macht in der globalen Moderne (Gesellschaft und Kommunikation. Soziologische Studien 8)*, Münster/Berlin 2010, sowie zusammenfassend Heidemarie UHL, *Modernisierungstheorie und Geschichtswissenschaft*, in: Newsletter MODERNE. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs »Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900«, Sonderheft 1: *Moderne – Modernisierung – Globalisierung (März 2001)*, 10–16; Thomas MERGEL, *Modernisierung*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Mainz 2011–04–27, <http://www.ieg-ego.eu/mergelt-2011-de> (01.09.2017).

8 Vgl. Hans Ulrich GUMBRECHT, ›Modern, Modernität, Moderne‹, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bde., Bd. 4, Stuttgart 1978, 93–131.

Vergangenheit und zum anderen gegenüber den (noch) nicht modernen außereuropäischen Gesellschaften.«<sup>9</sup> Diese Überlegungen können eine eurozentrische Sichtweise auf die ›Vor-Moderne‹ als vermeintlich defizitäre Zeit nahelegen, die retrospektiv betrachtet noch nicht über die Errungenschaften der ›Moderne‹ verfügt.

Angesichts der mangelnden Passfähigkeit von europäischen Verstehensmodellen für außereuropäische Gesellschaften, auf die stellvertretend Dipesh Chakrabarty hingewiesen hat,<sup>10</sup> sowie der anthropologischen Wende in der Geschichtswissenschaft, die dezidiert eine teleologische, auf die westliche Moderne zielende Arbeitsweise ablehnt,<sup>11</sup> ist es angemessener, die Präposition ›vor‹ rein temporal verstehen. Demnach wäre die ›Vormoderne‹ eine ganz eigene Zeit gewesen, die nur aus sich selbst heraus zu verstehen ist und in der Grundlagen für spätere Entwicklungen geschaffen wurden, die aber keineswegs als zwangsläufig gelten können. Somit stellt die ›Moderne‹ zwar weiterhin einen Bezugspunkt dar, der allerdings nicht für wertende Vergleiche herangezogen wird. Vielmehr ist der Epochenbegriff ›Vormoderne‹ von seinen negativen Konnotationen zu lösen und wertfrei als die Zeit vor der ›Moderne‹ zu verstehen. Diese sollte nicht inhaltlich bestimmt, sondern mit Jürgen Osterhammel pragmatisch als im Laufe des »langen 19. Jahrhunderts«<sup>12</sup> anbrechende »neue Zeit« verstanden werden.<sup>13</sup>

- 
- 9 Thomas SCHWINN, Die Vielfalt und die Einheit der Moderne – Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms, in: DERS. (ed.), Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen, Wiesbaden 2006, 7–34, hier 7.
- 10 Dipesh CHAKRABARTY, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton 2000; dt.: Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung (Theorie und Gesellschaft 72), übers. v. Robin CACKETT, Frankfurt a. Main/New York 2010.
- 11 Zur anthropologischen Wende in der Geschichtswissenschaft vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu den künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996b), 143–164; Aleida ASSMANN/Johannes FRIED/Horst WENZEL, Historische Anthropologie, in: DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT (ed.), Perspektiven der Forschung und ihrer Förderung. Aufgaben und Finanzierung 1997–2001, Weinheim et al. 1997, 93–120; Johannes FRIED, Geschichte als historische Anthropologie, in: Rolf BALLOF (ed.), Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit, Stuttgart 2003, 63–85; Aloys WINTERLING (ed.), Historische Anthropologie (Basistexte 1), Stuttgart 2006.
- 12 Vgl. dazu u. a. Franz J. BAUER, Das »lange« 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche (Reclams Universal-Bibliothek 17043), Stuttgart 2004; Eric J. HOBBSAWM, The Age of Revolution 1789–1848, London 1962, dt.: Das lange 19. Jahrhundert, übers. v. Johann G. SCHEFFNER, Bd. 1: Europäische Revolutionen 1789–1848, Darmstadt 2017; DERS., The Age of Capital 1848–1875, London 1975, dt.: Das lange 19. Jahrhundert, übers. v. Johann G. SCHEFFNER, Bd. 2: Die Blütezeit des Kapitals 1848–1875, Darmstadt 2017; DERS., The Age of Empire 1875–1914, London 1987, dt.: Das lange 19. Jahrhundert, übers. v. Johann G. SCHEFFNER, Bd. 3: Das imperiale Zeitalter 1875–1914, Darmstadt 2017; Jürgen KOCKA, Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 10. Aufl. 13), Stuttgart 2001.

Das so verstandene 19. Jahrhundert ist nach Osterhammel als »randoffen«<sup>14</sup> zu charakterisieren und nimmt damit Rücksicht auf die zeitlichen Unterschiede in den Entwicklungen einzelner Regionen. Entsprechendes gilt daher auch für die ›Vormoderne‹. Eine Unterscheidung ist also eher aus pragmatischen und weniger aus inhaltlichen Gründen sinnvoll – ähnlich den am europäischen Beispiel entwickelten Epochenbezeichnungen ›Altertum‹, ›Mittelalter‹ und ›Neuzeit‹, die aber für eine globale Betrachtung wohl noch viel weniger geeignet sind als ›Vormoderne‹ und ›Moderne‹.<sup>15</sup>

Ähnliches gilt für ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ als Analysekatoren, deren Erforschung angesichts ihrer Entstehung in der europäischen bzw. deutschen Wissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ebenfalls auf eine neue Basis gestellt werden muss. Kaum eine historisch-kulturwissenschaftliche Abhandlung kommt ohne einen Verweis auf diese beiden Begriffe aus;<sup>16</sup> sie sind zudem in nahezu allen Untersuchungen, wenn auch zum Teil ohne explizite Verbalisierung, grundlegende Parameter.<sup>17</sup> Max Weber hat die klassischen Definitionen formuliert, die für jede wissenschaftliche Beschäftigung mit den Phänomenen grundlegend sind. Weber beschrieb ›Macht‹ als »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«.<sup>18</sup> ›Macht‹ sei ferner »soziologisch amorph«, da Dynamik und Komplexität von Machtbeziehungen in der Praxis nur schwer zu erfassen seien. Daher stellte Weber den aus seiner Sicht präziser

13 Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, 1286. Vgl. auch das Konzept der »Sattelzeit« von Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: DERS./Otto BRUNNER/Werner CONZE (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bde., Bd. 1, Stuttgart 1972, XIII–XXVII; DERS., *Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*, in: DERS./Reinhart HERZOG (edd.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik 12)*, München 1987, 269–283.

14 OSTERHAMMEL 2009, 1286.

15 Selbst ihre Sinnhaftigkeit für die Geschichte Europas wird angezweifelt, vgl. Bernhard JUSSEN, *Richtig denken im falschen Rahmen? Warum das »Mittelalter« nicht in den Lehrplan gehört*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 67 (2016), 558–576.

16 Die folgenden Ausführungen decken sich zu einem großen Teil mit meinem Beitrag ›Macht‹, in: Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER (edd.), *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, Teilbd. 2, Wiesbaden 2017, 1175–1187.

17 Vgl. John K. GALBRAITH, *The Anatomy of Power*, London 1984; dt.: *Anatomie der Macht*, übers. v. Christel ROST, München 1987.

18 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, ed. Johannes WINCKELMANN (Studienausgabe), 5. Aufl. Tübingen 1972, 28f. (Originalausg. 1922), Neuaufgabe: Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*, ed. Edith HANKE/Thomas KROLL (Max Weber-Gesamtausgabe I/23), Tübingen 2013, 210f. (im Folgenden zitiert nach der Studienausgabe von 1972); zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Webers Herrschaftssoziologie vgl. etwa Edith HANKE/Wolfgang J. MOMMSEN (edd.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001.

fassbaren Terminus ›Herrschaft‹ in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Ihn definierte er als »die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«. Diese ›Chance‹ führt Weber zur Bedeutung der Legitimität für die Stabilisierung von Herrschaft. Er unterscheidet dabei drei »reine Typen legitimer Herrschaft«, nämlich ›legale‹, ›traditionale‹ und ›charismatische Herrschaft‹.<sup>19</sup> ›Herrschaft‹ ist für ihn gewissermaßen »geronnene« bzw. »institutionalisierte« ›Macht‹ und damit eine kalkulierbare Größe, die im Gegensatz zu manchmal verschleierte Machtbeziehungen »unverhohlen und für jeden sichtbar« auftritt.<sup>20</sup>

Nach hundert Jahren intensiver Forschung können Webers allgemeine Gültigkeit beanspruchende Idealtypen allerdings nur noch mit Vorsicht benutzt werden. *Nota bene* stützte er sich auf ein Weltbild, das von den europäischen Wertmaßstäben seiner Zeit geprägt war. Dies hat schon die Debatte um seine Interpretation der »islamischen Stadt« gezeigt.<sup>21</sup> Auch bei seinen Arbeiten zur chinesischen Geschichte ging er vom Konstrukt eines 2000 Jahre lang unverändert gebliebenen »alten China« aus, das dem Forschungsstand der Sinologie seit langem nicht mehr entspricht.<sup>22</sup> Notwendig werden daher Neubeschreibungen von Begriffen wie ›Macht‹ und ›Herrschaft‹. Sie wurden von Weber zwar als allgemeingültige Idealtypen definiert, doch ging er bei allem Bemühen um eine Berücksichtigung außereuropäischer Beispiele letztlich doch von Europa aus.

Hinter dem Zugriff der älteren Forschung steht das Zivilisationsparadigma als die »Vorstellung, die menschliche Geschichte mit der Großkategorie der Zivilisation oder der Kultur einzuteilen«. <sup>23</sup> Dagegen ist einzuwenden, dass eine sol-

19 Vgl. WEBER 1972/1922, 124.

20 Vgl. hierzu einschließlich der Zitate Michael SUKALE, Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen, Tübingen 2002, 364; Hubert TREIBER, Macht – Ein soziologischer Grundbegriff, in: Peter GOSTMANN/Peter-Ulrich MERZ-BENZ (edd.), Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe, Wiesbaden 2007, 49–62, hier 51; Hubertus NIEDERMAIER, Das Ende der Herrschaft? Perspektiven der Herrschaftssoziologie im Zeitalter der Globalisierung, Konstanz 2006, 160f.

21 Vgl. hierzu Jürgen PAUL, Max Weber und die ›islamische Stadt‹, in: Hartmut LEHMANN/Jean M. OUÉDRAOGO (edd.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194), Göttingen 2003, 109–137; Otto BRUNNER, Bemerkungen zu den Begriffen ›Herrschaft‹ und ›Legitimität‹, in: Karl OETTINGER/Mohammed RASSEN (edd.), Festschrift für Hans Sedlmayr, München 1962, 116–133.

22 Vgl. Wolfram EBERHARD, Die institutionelle Analyse des Vormodernen China. Eine Einschätzung von Max Webers Ansatz, in: Wolfgang SCHLUCHTER (ed.), Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 402), Frankfurt a. Main 1983, 55–90.

23 Almut HÖFERT, Anmerkungen zum Konzept einer ›transkulturellen‹ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Comparativ. C: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18 (2008), 14–25; dort auch zum Folgenden.



che Einteilung der Prozesshaftigkeit und Hybridität von Kulturen nicht gerecht wird. Da Kulturen keine monolithischen Einheiten bilden, können ihre Grenzen nur schwer definiert werden. Zudem tritt das methodische Problem hinzu, dass kulturelle Differenzen mit Hilfe eines Idealtypus der ›europäischen Kultur‹ herausgearbeitet werden. Die Verwendung eines so gewonnenen Schemas, auch bei der Analyse außereuropäischer Kulturen, kann in einer Art Zirkelschluss zur Festschreibung von Stereotypen führen, bei der die Verflechtung und Vielfalt kultureller Einflüsse aus dem Blick geraten.

Daher wird auch der Kulturbegriff selbst hinterfragt, der lange Zeit von einem auf Johann Gottfried Herder zurückgehenden Kugelmodell bestimmt gewesen ist. Demnach sind Kulturen in sich geschlossene Gebilde, die durch eine Außengrenze definiert werden und sich gegenseitig abgrenzen bzw. abstoßen.<sup>24</sup> Auch Begriffe wie ›Multikulturalität‹ und ›Interkulturalität‹ basieren letztlich auf diesem Kugelmodell, bezeichnen sie doch eine Vielfalt bzw. eine Interaktion zwischen in sich weiterhin geschlossenen Kulturen. Im Gegensatz dazu entwickelt Wolfgang Welsch unter dem Begriff der ›Transkulturalität‹ ein neues Konzept von Kulturen, die nicht als in sich geschlossene und klar voneinander abgegrenzte Einheiten zu verstehen sind, sondern stets hybride, durchlässige Gebilde darstellen.<sup>25</sup> Dies gilt seit dem 20. Jahrhundert zunehmend auf der Makroebene der Gesellschaft, als historisches Phänomen aber vor allem auf der Mikroebene der transkulturellen Prägung von Individuen. Zwar mag es regionale kulturelle Differenzen geben, doch darf diese Erkenntnis nicht dazu führen, *a priori* homogene Kultureinheiten zu postulieren. Diese Vielschichtigkeit wird vor allem vor dem Hintergrund eines semiotischen Kulturverständnisses zum Untersuchungs- und Vergleichsgegenstand.<sup>26</sup>

24 Johann G. HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts, Riga 1794; in diesem Sinne argumentiert etwa auch noch Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York et al. 2011 (1. Aufl. New York 1996).

25 Vgl. etwa Wolfgang WELSCH, *Transculturality – The Puzzling Form of Cultures Today*, in: Mike FEATHERSTONE/Scott LASH (edd.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, London/Thousand Oaks/New Delhi 1999, 194–213; zuletzt DERS., Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Lucyna DAROWSKA/Thomas LÜTTENBERG/Claudia MACHOLD (edd.), *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*, Bielefeld 2010, 39–66; Margit MERSCH, *Transkulturalität*, in: NETZWERK TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGEN (ed.), *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016, 72–77.

26 Vgl. Clifford GEERTZ, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, in: DERS., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, 3–30; dt.: Dichte Beschreibung; Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 696), übers. v. Brigitte LUCHESI/Rolf BINDEMANN, Frankfurt a. Main 2002; jüngst dazu auch Antje FLÜCHTER, Einleitung: Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität, in: Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter 26)*, Berlin/Boston 2015, 1–31.

Trotz dieser Überlegungen bleibt die angesprochene methodische Problematik einer gewissen »westlichen epistemologischen Hegemonie« bestehen:<sup>27</sup> Die lange dominierende Erforschung westlicher Gesellschaften prägte ein wissenschaftliches Instrumentarium, dessen Übertragung auf außereuropäische Kulturen zu einer Begrenzung des Blickfeldes und zu der erwähnten vorschnellen Festschreibung von Stereotypen führen kann. In diesem Sinn ist eine zweite Form der Transkulturalität unerlässlich, nämlich die Überschreitung gängiger Fachkulturgrößen. Die Wissenschaftstradition hat bestimmten »Kulturen« bzw. »Kulturräumen« einzelne Fächer zugewiesen, wofür es angesichts der notwendigen Voraussetzungen für ihre Erforschung auch gute Gründe gibt. Im Hinblick auf die Analysekatoren »Macht« und »Herrschaft« birgt dies aber die Gefahr, Unterschiede und Gemeinsamkeiten ausschließlich aus diesen Fachtraditionen heraus zu entwickeln. Daher müssen bisherige Fächergrenzen überschritten werden, um Jürgen Osterhammel folgend ein »universalgeschichtliches Repertoire möglicher Formen von Macht, Produktion, Vergesellschaftung und kultureller Symbolisierung« aufzuzeigen.<sup>28</sup>

In dem skizzierten Sinne gilt es, Webers kulturübergreifenden und universalisierenden Ansatz weiterzuentwickeln.<sup>29</sup> Dies kann etwa dadurch geschehen, dass man in Anlehnung an Michel Espagne kulturelle Transfers untersucht, also die Veränderungen von Konzepten oder Normen durch die Übertragung von einer Kultur in eine andere.<sup>30</sup> Die »Entangled History« sieht weitergehend vor, auch in Fällen, in denen traditionell mit einem Kulturgefälle argumentiert wurde, den Transfer in beide Richtungen zu analysieren, und konzentriert sich auf Verbindungen und Austauschbeziehungen zwischen den verschiedenen Weltregionen.<sup>31</sup> Die Vertreter der »Histoire croisée« fordern zudem, multilaterale

---

27 HÖFERT 2008, 18.

28 Jürgen OSTERHAMMEL, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: Heinz-Gerhard HAUPT/Jürgen KOCKA (edd.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. Main/New York 1996a, 271–313, hier 277.

29 Hierzu und zum Folgenden vgl. Heinz-Gerhard HAUPT/Jürgen KOCKA (edd.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. Main/New York 1996; DIES. (edd.), *Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives*, New York/Oxford 2009; Hartmut KÄELBLE, Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?, in: *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists*, [www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574](http://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574) (08.02.2005); Florian HARTMANN/Kerstin RAHN, Kulturtransfer – Akkulturation – Kulturvergleich. Reflexionen über hybride Konzepte, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 90 (2010), 470–493.

30 Vgl. Michel ESPAGNE/Michael WERNER (edd.), *Transfers. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand. XVIIIe et XIXe siècle*, Paris 1988.

31 Vgl. Sidney W. MINTZ, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Harmondsworth 1986; Sebastian CONRAD/Shalini RANDERIA (edd.), *Jenseits des Eurozentrismus*

Beziehungsgeflechte zu untersuchen.<sup>32</sup> Wurden diese Überlegungen vor allem vor dem Hintergrund von Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts angestellt, werden transkulturelle Frageansätze zunehmend auf die ›Vormoderne‹ übertragen.<sup>33</sup> Es lag nahe, diese auch auf die Organisation politischer Gemeinwesen und konkret auf monarchische Herrschaftsformen anzuwenden.<sup>34</sup> Die Forderung, bei diesen Forschungen auch die hergebrachten Fachgrenzen zu überwinden, kann allerdings noch konsequenter angewandt werden, wenn es etwa um ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ als Analysekatégorien geht, da Weber sie wie erwähnt von Anfang als Idealtypen angelegt, sie also für allgemeingültig erklärt hat.

Um ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ in diesem Sinne analysieren zu können, ist daher ein transkulturell vergleichender Zugriff notwendig. Dieser ist nach der von Almut Höfert und Wolfram Drews gemeinsam herausgearbeiteten Definition ein »Vergleich [...], 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.«<sup>35</sup> Das Instrumentarium des Vergleichs besitzt dabei spätestens seit Marc Bloch<sup>36</sup>, in zunächst ignorierten Ansätzen allerdings

---

mus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. Main/New York 2002.

- 32 Michael WERNER/Bénédicte ZIMMERMANN, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 607–636; Michael WERNER/Bénédicte ZIMMERMANN, Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity, in: *History and Theory* 45 (2006) 30–50.
- 33 Vgl. Michael BORGOLTE/Matthias M. TISCHLER (edd.), *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012; Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne* (Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18,3/4), Leipzig 2008; Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2008; DERS./Bernd SCHNEIDMÜLLER (edd.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule* (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010; DERS. et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im mittelalterlichen Europa* (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011.
- 34 Vgl. Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (Europa im Mittelalter 26), Berlin/Boston 2015.
- 35 Wolfram DREWS/Almut HÖFERT, *Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden*, in: Michael BORGOLTE/Bernd SCHNEIDMÜLLER (edd.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule* (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010, 229–244, hier 229.
- 36 Marc BLOCH, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in: *Revue de Synthèse historique* 46 (1928), 15–50; dt.: *Für eine vergleichende Geschichte der europäischen Gesellschaften*, in: Peter SCHÖTTLER (ed.), *Marc Bloch: Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft*, übers. v. Holger FOCK, Frankfurt a. Main/New York 2000, 122–159; zu Blochs Ansätzen vgl. u. a. OSTERHAMMEL 1996a.

schon seit Karl Lamprecht<sup>37</sup>, in der Forschung eine lange Tradition. Dennoch bringt eine derartige Vorgehensweise auch methodische Probleme mit sich, die zu bedenken sind. So muss man distinkte Vergleichseinheiten, die so gar nicht existieren, erst konstruieren, um vergleichen zu können.<sup>38</sup> Vertreter der Kulturtransferforschung monieren zudem, dass der Vergleich die Beziehungen zwischen den Vergleichseinheiten ignoriere und zeitliche Entwicklungen kaum erfasse.<sup>39</sup> Dagegen hat Michael Borgolte die methodische Machbarkeit von Vergleichsstudien mit guten Argumenten verteidigt und gleichzeitig angemahnt, dabei die gegenseitige Beeinflussung und Verflechtung, aber auch die Unterschiede der jeweiligen Vergleichseinheiten zu untersuchen.<sup>40</sup>

Bereits nach Bloch lassen sich mit Blick auf die dahinterstehende Intention zwei Typen des historischen Vergleichs unterscheiden: der generalisierende oder universalisierende Vergleich, der auf das Feststellen von grundlegenden Ähnlichkeiten oder allgemeinen Gesetzmäßigkeiten abzielt, und der individualisierende oder typisierende Vergleich, der vor allem Spezifika in der Entwicklung einer Gesellschaft vor Augen führt.<sup>41</sup> Die methodische Gefahr liegt dabei in einer ausschließlichen Anwendung: So kann der universalisierende Vergleich zu einer oberflächlichen Nivellierung führen, während ein individualisierender Vergleich Kontraste übermäßig betonen und somit den Blick auf mögliche Gemeinsamkeiten verstellen kann. Um diesen methodischen Problemen zu be-

---

37 Vgl. Karl LAMPRECHT, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes*, 3 Bde., 2. Aufl. Leipzig 1964 (1. Aufl. in 4 Bden. 1885); zu Lamprecht vgl. u. a. Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 22), Göttingen 1984.

38 Zur methodischen Problematik des historischen Vergleichs insgesamt Hartmut KÄELBLE, *Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer*, in: DERS./Jürgen SCHRIEWER (edd.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. Main/New York 2003, 469–493; OSTERHAMMEL 1996b.

39 Vgl. Hannes SIEGRIST, *Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft. Gesellschaft, Kultur und Raum*, in: Hartmut KÄELBLE/Jürgen SCHRIEWER (edd.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. Main/New York 2003, 305–340.

40 Vgl. Michael BORGOLTE, *Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas*, in: Hans-Werner GOETZ/Jörg JARNUT (edd.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (MittelalterStudien 1), Paderborn/München 2003, 313–323; zum Einbezug von Interkulturalität und Kulturkontakten in den Vergleich siehe auch DERS., *Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder*, in: *Historische Zeitschrift* 289 (2009), 261–285.

41 BLOCH 1928; vgl. auch Patrick J. GEARY, *Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie*, in: Michael BORGOLTE/Ralf LUSIARDI (edd.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik* (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001, 29–38.

gegen, wurden in der Forschung verschiedene Modi und Zwischenformen des Vergleichs immer weiter spezifiziert. Theodor Schieder etwa entwickelte das Modell des synthetischen Vergleichs, der als Mittelweg die Vorzüge von Universalisierung und Individualisierung vereint.<sup>42</sup> Charles Tilly – und ähnlich Hartmut Kaelble – differenzierte noch weiter und unterschied vier Typen: den individualisierenden Vergleich, dann den einschließenden Vergleich, der Teile eines größeren Ganzen in den Blick nimmt; weiter den Vergleich, der auf die Variationen eines allgemeinen Prozesses abhebt, und schließlich den generalisierenden Vergleich mit dem Ziel, allgemeine Regeln zu identifizieren.<sup>43</sup> Diese Modelle zeigen, dass ein historischer Vergleich nicht ausschließlich der Universalisierung oder Individualisierung dienen kann, sondern, etwa im Sinne eines Variationsvergleichs, den Blick sowohl für Unterschiede als auch für Gemeinsamkeiten eröffnen sollte.

Die Ansprüche an eine transkulturell vergleichende Betrachtung von ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ sind erheblich, da Webers Definitionen selbst zum Gegenstand einer theoretischen Debatte geworden sind, die kaum noch zu überschauen ist und daher im Folgenden nur skizzenhaft nachgezeichnet werden kann.<sup>44</sup> Weber und einige seiner Rezipienten versuchten, ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ noch als strikt voneinander geschiedene Begriffe zu definieren.<sup>45</sup> Dagegen ist besonders in historisch-empirischen Arbeiten die Verwendung der Begrifflichkeit oft theoretisch wenig fundiert und »bis zu einem gewissen Grade beliebig«.<sup>46</sup> Zuletzt wurde daher wiederholt die Notwendigkeit angemahnt, begrifflich klarer zwi-

42 Vgl. Theodor SCHIEDER, *Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung*, 2. Aufl. München/Wien 1968 (1. Aufl. 1965.), 195–219. Ähnlich zogen Theda SKOCPOL/Margaret SOMERS, *The Uses of Comparative History in Macro-Social Theory*, in: *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), 174–197, als Zwischenform eine »macro causal analysis« vor.

43 Vgl. Charles TILLY, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York 1984; Hartmut KAEUBLE, *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. Main/New York 1999.

44 Für einen Überblick vgl. etwa Gerhard GÖHLER, *Macht*, in: DERS./Mattias ISER/Ina KERNER (edd.), *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, 2. Aufl. Wiesbaden 2011 (1. Aufl. 2004 unter dem Titel: *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*), 224–240; Steven LUKES (ed.), *Power*, New York 1986; John SCOTT, *Power*, Cambridge 2001; Mark HAUGAARD, *Power. A Reader*, Manchester/New York 2002; Byung-Chul HAN, *Was ist Macht?* (Reclams Universal-Bibliothek 18356), Stuttgart 2005; Stewart CLEGG/David COURPASSON/Nelson PHILLIPS, *Power and Organization*, London 2006; Stewart CLEGG/Mark HAUGAARD, *Introduction: Why Power is the Central Concept of the Social Sciences*, in: DIES. (edd.), *The Sage Handbook of Power*, London et al. 2009, 1–24.

45 Vgl. etwa den Forschungsüberblick von Christoph LAU/Andrea MAURER, *Herrschaft*, Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 11.02.2010, <http://docupedia.de/zg/Herrschaft> (01.09.2017); MAURER 2004.

46 Walter POHL, *Herrschaft*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 14 (2. Aufl. 1999), 443–457, hier 443.

schen ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ zu unterscheiden.<sup>47</sup> Demgegenüber konzentriert sich besonders die angelsächsische Forschung auf den Begriff der ›Macht‹, also *power*.<sup>48</sup> So konstatieren Stewart R. Clegg und Mark Haugaard: »The concept of power is absolutely central to any understanding of society«<sup>49</sup> und meinen damit im Weberschen Sinn sowohl ›Macht‹ als auch ›Herrschaft‹.<sup>50</sup> Rekuriert man also, in Anschluss an angelsächsische und zunehmend auch an deutsche Forschung,<sup>51</sup> ausschließlich auf ›Macht‹, gestaltet sich aber auch hier die Suche nach einer eindeutigen Definition problematisch, wie bereits John K. Galbraith festgestellt hat: »Few words are used so frequently with so little seeming need to reflect on their meaning as power, and so it has been for all the ages of man«.<sup>52</sup>

Die theoretische Debatte dreht sich also vor allem um ein besseres Verständnis des Begriffs ›Macht‹, der bei Weber sehr weit gefasst ist. So differenzierte Hanna Pitkin zwischen *power over* und *power to*.<sup>53</sup> *Power over* wird über andere ausgeübt, während *power to* dagegen die Möglichkeit meint, aus eigener Kraft etwas zu tun. Erstere schließt enge Handlungsoptionen ein, letztere eröffnet individuelle Autonomie. Macht könne jemand durchaus besitzen, ohne sie anzuwenden. Solange sie nicht angewandt und damit sichtbar sei, sei diese Macht die bloße Fähigkeit (*capacity*), sie sei potentiell, nicht aktuell.<sup>54</sup> Hinter *power to* steht der Gedanke, dass ›Macht‹ nicht nur, wie grundsätzlich bei Max Weber, die Fähigkeit bezeichnet, die Handlungsmöglichkeiten anderer zu beeinflussen, sondern auch die Handlungsmöglichkeiten des ›Machthabers‹ selbst.<sup>55</sup> Vertreter

---

47 Vgl. Angus STEWART, *Theories of Power and Domination. The Politics of Empowerment in Late Modernity*, London 2001.

48 Vgl. Barry BARNES, *The Nature of Power*, Cambridge 1988; GALBRAITH 1987; Catherine BRENNAN, *Max Weber on Power and Social Stratification. An Interpretation and Critique*, Aldershot et al. 1997; Mark HAUGAARD, *The Constitution of Power. A Theoretical Analysis of Power, Knowledge and Structure*, Manchester/New York 1997.

49 CLEGG 2009, 1.

50 Vgl. ebd., 2: »In Weber [...], the English term ›power‹ covers both Herrschaft und Macht, which correspond to authority and coercion respectively; thus, power can either be legitimate or based upon the threat of violence«.

51 Vgl. etwa Heinrich POPITZ, *Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik*, 2. Aufl. Tübingen 1992 (1. Aufl. 1986); Andreas ANTER, *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, 2. Aufl. Tübingen 2007 (1. Aufl. 2004); TREIBER 2007; Andrea MAURER, *Herrschaft. Theoretische Perspektiven, Analysen und Forschungsfelder*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 17 (2006), 93–104, hier 94.

52 GALBRAITH 1984, 1; vgl. etwa auch MORRISS 2002, 1; GÖHLER 2011.

53 Hanna F. PITKIN, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley/Los Angeles/London 1972; nach STEWART 2001, ist diese Unterscheidung charakteristisch für die Literatur über ›power‹; vgl. bereits Robert A. DAHL, *The Concept of Power*, in: *Behavioral Science* 2 (1957), 201–215.

54 Vgl. Peter MORRISS, *Power. A Philosophical Analysis*, 2. Aufl. Manchester/New York 2002 (1. Aufl. Manchester 1987).

55 Nach PITKIN 1972; so auch MORRISS 2002; Steven LUKES, *Power. A Radical View*, 2. Aufl. London et al. 2005 (1. Aufl. London 1972).

dieses und ähnlicher Ansätze machen nachdrücklich darauf aufmerksam, dass Macht sich nicht nur in ihrer Wirkung manifestiere,<sup>56</sup> sondern auch eine Ressource oder ein Medium sei, das laut Talcott Parsons eine Gesellschaft zu kollektivem Agieren motiviere<sup>57</sup> oder das nach Niklas Luhmann »symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation« sei.<sup>58</sup>

Auch Hannah Arendt versteht ›Macht‹ als *power to*, wobei diese gleichzusetzen sei mit ›Kommunikation‹, durch die Gemeinschaft erst entstehe und möglich sei: »Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.«<sup>59</sup> Nach Arendt ist ›Macht‹ also im kollektiven Sinn selbstreferentiell, sie erhält die Gemeinschaft handlungsfähig. Dort, wo ›Macht‹ Wirkung auf andere ausübt, also relational ist, nennt Arendt sie ›Gewalt‹.<sup>60</sup> Beides sei strikt voneinander zu trennen: »Politisch gesprochen genügt es nicht zu sagen, dass Macht und Gewalt nicht dasselbe sind. Macht und Gewalt sind Gegensätze.«<sup>61</sup>

Heinrich Popitz versteht ›Gewalt‹ weiterführend als ständig präsente Option menschlichen Handelns und verweist auf die Möglichkeit, Gewaltstrukturen in Macht- und Herrschaftsstrukturen zu überführen.<sup>62</sup> ›Macht‹ bedeutet für ihn »das Vermögen, sich als Mensch gegen andere Kräfte durchzusetzen«, ›Herrschaft‹ sei – in Anlehnung an Max Weber – institutionalisierte ›Macht‹. Besonderes Augenmerk widmet Popitz dieser Institutionalisierung und »Machtsicherung«.<sup>63</sup> Er unterscheidet dabei verschiedene Typen der ›Macht‹, nämlich ›Aktionsmacht‹ oder Gewalt, ›Instrumentelle Macht‹ oder die Möglichkeit, andere zu steuern, ›Autoritative Macht‹, die von anderen als solche anerkannt werde, und ›Datensetzende Macht‹, also die Fähigkeit, durch technisches Handeln die Lebenswirklichkeit anderer zu verändern.

Unter dem Einfluss Arendts konzentrieren sich Michel Foucault und Pierre Bourdieu stärker auf das Verhältnis zwischen Ressourcen und Wirkungen von ›Macht‹, die für sie grundsätzlich relational ist.<sup>64</sup> Sie wird als Teil akzeptierter

56 Vgl. MORRISS 2002; LUKES 2005; in Anschluss an Weber auch DAHL 1957.

57 Vgl. Talcott PARSONS, On the Concepts of Political Power, in: Steven LUKES (ed.), Power, New York 1986, 94–143.

58 Niklas LUHMANN, Macht, Stuttgart 1975, 3.

59 Hannah ARENDT, On Violence, New York 1970, dt.: Macht und Gewalt, übers. v. GiselaUELLENBERG, 10. Aufl. München/Zürich 1995 (1. Aufl. München 1970).

60 Hannah ARENDT, The Human Condition, Chicago 1958; dt.: Vita activa oder Vom tätigen Leben, 6. Aufl. München 2007 (1. Aufl. Stuttgart 1960).

61 ARENDT 1970, 57.

62 Vgl. POPITZ 1992.

63 Vgl. ebd.

64 Vgl. Michel FOUCAULT, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris

gesellschaftlicher Normen empfunden und kann daher leichter angenommen werden. Beide begreifen Individuen als Subjekte, die sowohl Machtbeziehungen und der Wirkung von ›Macht‹ unterworfen sind als auch in der Gesellschaft autonom agieren können. ›Macht‹ erscheint dabei nicht in simpler Ursache-Wirkung-Relation, was auch Luhmann dezidiert kritisiert hat,<sup>65</sup> sondern wird in komplexer gedachten Zusammenhängen wirksam, seien es Diskurse (Foucault) oder Kapitalstrukturen (Bourdieu).

In der feministischen Machtdiskussion liegt der Fokus auf der ›Macht‹, die über Frauen ausgeübt wird.<sup>66</sup> In diesem Kontext wird auch Steven Lukes' Konzept der ›ideologischen Macht‹ aufgegriffen,<sup>67</sup> die in der Fähigkeit bestehe, andere zu Handlungen zu veranlassen, die deren eigenen Interessen widersprechen.<sup>68</sup> Amy Allen hat dabei in Anknüpfung an Pitkins Differenzierung eine dritte Dimension – *power with* – vorgeschlagen, die die Fähigkeit bezeichnen soll, solidarisch zu handeln.<sup>69</sup> Dagegen verweist Gerhard Göhler auf den normativen Charakter dieser Kategorie, »denn solidarisches Handeln mag zwar dringend erwünscht sein, kann aber nicht einfach empirisch vorausgesetzt werden«<sup>70</sup>. Göhler selbst favorisiert die Dichotomie von ›transitiver‹, nach außen gerichteter ›Macht‹ und ›intransitiver‹, auf die eigene Gruppe bezogener ›Macht‹. Hier und in anderen Theorien werden relationale und nicht-relationale Konzepte von ›Macht‹ in Einklang gebracht, indem ›relationale Macht‹ als eine spezifische Fähigkeit (*capacity/capability*) definiert wird, nämlich als die Fähigkeit, den

---

1966; dt.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. v. Ulrich KÖPPEN, Frankfurt a. Main 1971; DERS., The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir), in: Daniel DEFERT/François EWALD (edd.), Dits et écrits 1954–1988, 4 Bde., Bd. 4: 1980–1988, Paris 1994, 222–243; dt.: Das Subjekt und die Macht, in: Hubert L. DREYFUS/Paul RABINOW (edd.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, übers. v. Claus RATH/Ulrich RAULFF, Frankfurt a. Main 1987, 243–261; Pierre BOURDIEU, Sur le pouvoir symbolique, in: Annales 32 (1977), 405–411; DERS., Espace social et pouvoir symbolique, in: DERS., Choses dites, Paris 1987, 147–166; dt.: Sozialer Raum und symbolische Macht, in: DERS., Rede und Antwort (Edition Suhrkamp 1547), übers. v. Bernd SCHWIBS, Frankfurt a. Main 1992, 135–154.

65 Vgl. Niklas LUHMANN, Klassische Theorien der Macht. Kritik ihrer Prämissen, in: Zeitschrift für Politik 16 (1969), 149–170.

66 So Iris M. YOUNG, Justice and the Politics of Difference, Princeton 1990; vgl. schon Marilyn FRYE, The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory, California 1983; Catharine A. MACKINNON, Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law, Cambridge/London 1987; DIES., Toward a Feminist Theory of the State, Cambridge/London 1989; Carole PATEMAN, The Sexual Contract, Stanford 1988.

67 Vgl. LUKES 2005.

68 Vgl. ebd.

69 Vgl. Amy ALLEN, The Power of Feminist Theory. Domination, Resistance, Solidarity, Boulder 1999.

70 GÖHLER 2011, 234.



Willen anderer zu lenken, so dass ›relationale Macht‹ als eine Spielform von ›Macht‹ erscheint, die dazu in die Lage versetzt, nach außen zu wirken.<sup>71</sup>

Letztlich bleibt das grundsätzliche Dilemma bestehen, dass sich die Fähigkeit oder selbstständige Handlungsmacht, also ›Macht‹ als (bloße) Ressource, empirisch schwer fassen lässt; erst in ihrer Wirkung, d. h. in ihrer sichtbaren Relationalität, zeigt sich die Existenz der ›Macht‹. So ist für den gegenwärtigen Stand der Forschung zu konstatieren, dass eine abschließende Bestimmung von ›Macht‹ – gerade auch in Abgrenzung zum wirkmächtigen Begriff der ›Herrschaft‹ nach Weber – immer noch fehlt. Die Diskussionen haben weder durch die Unterscheidung nach Pitkin in *power over* und *power to* noch durch Amy Allens Ergänzung (*power with*) oder Gerhard Göhlers Konzept (transitive/intransitive Macht) zu Ergebnissen von allgemeiner Akzeptanz geführt.<sup>72</sup> Angesichts der Vielzahl an neuen Differenzierungen und Modellen erscheint eine Auflösung dieser nebeneinanderstehenden Theorien derzeit kaum möglich.<sup>73</sup> Diese Theorieangebote treffen dazu mit der Globalisierung auf einen äußerst komplexen Prozess, den es zu erklären gilt.

Dafür scheint eine terminologische Trennung von ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ hilfreich und methodisch geboten, wie sie – im Übrigen sogar für den englischsprachigen Bereich – Angus Stewart eingefordert hat, der zwischen *power* und *domination* unterscheidet.<sup>74</sup> In diesem Sinne formulierte Shmuel N. Eisenstadt: »[...] Weber's analysis [...] provides the basis for a much more open and diversified analysis of the relations between culture and power in general and in a comparative framework in particular«. <sup>75</sup> Dem werden die Überlegungen von Anthony Giddens wohl am ehesten gerecht: »Power‹ in the sense of the transformative capacity of human agency is the capability of the actor to intervene in a series of events so as to alter their course [...]. ›Power‹ in the narrower, relational sense is a property of interaction, and may be defined as the capability to secure outcomes where the realization of these outcomes depends upon the agency of others. It is in this sense that some have power ›over‹ others: this is power as domination«. <sup>76</sup> Giddens versteht also unter ›Macht‹ im weiteren Sinne die potentielle Fähigkeit, zu agieren und Ereignisse zu beeinflussen, unter ›Herrschaft‹

71 Vgl. Anthony GIDDENS, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge 1984, dt.: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft 1)*, übers. v. Wolf-Hagen KRAUTH/Wilfried SPOHN, Frankfurt a. Main/New York 1988; vgl. auch ALLEN 1999; LUKES 2005.

72 So etwa MORRISS 2002, jüngst auch Göhler selbst: GÖHLER 2011.

73 Vgl. CLEGG 2009.

74 Vgl. STEWART 2001.

75 Shmuel N. EISENSTADT, *Culture and Power. A Comparative Civilizational Analysis*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 17/1 (2006), 3–16.

76 Anthony GIDDENS, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, 2. Aufl. London/Cambridge 1993 (1. Aufl. London 1976), 117f.

dagegen das konkrete Einwirken auf die Handlungen anderer. Folgt man dieser Setzung, so zielt ›Herrschaft‹ somit auf die relationale Dimension asymmetrischer Beziehungsformen, während ›Macht‹ im weiten Sinn generell die Fähigkeit (*capability*) zum Handeln bezeichnet. Der Vorteil dieses Ansatzes gerade für eine globale Perspektive ist, dass auf den für Max Weber und andere zentralen Legitimitätsbegriff verzichtet werden kann, der letztlich auf im Europa des 19. Jahrhunderts ausgeprägten Vorstellungen beruht.<sup>77</sup>

Diese aus der theoretischen Debatte gewonnenen Ergebnisse können in Bezug auf konkrete Problemfelder für einen historischen Zugang fruchtbar gemacht werden. Zentral für eine vergleichende Analyse von ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ sind die Konfigurationen, in denen sie auftreten. Der Begriff der ›Konfiguration‹ impliziert – in Anlehnung an Norbert Elias' Gebrauch von ›Figuration‹ – die Kommunikation im Rahmen von Macht- und Herrschaftsstrukturen und damit die Interdependenz der Akteure eines Herrschaftssystems.<sup>78</sup> Dabei gilt es zu beachten, dass ihre Positionen untereinander andauernd neu ausgehandelt werden. Um diese Prozesshaftigkeit und Dynamik zu erfassen,<sup>79</sup> bietet es sich an, vier Spannungsfelder zu untersuchen, mit deren Hilfe ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ adäquat beschrieben werden können, nämlich ›Konflikt und Konsens‹, ›Personalität und Transpersonalität‹, ›Zentrum und Peripherie‹ sowie ›Kritik und Idealisierung‹. Ihre Relevanz für das Gesamtphänomen soll im Folgenden kurz umrissen werden:

Sobald Macht und Herrschaft Wirkung auf andere ausüben, bergen sie zwangsläufig die Gefahr, Widerstand hervorzurufen.<sup>80</sup> Konflikt und Konsens sind daher als konträre Ausprägungen zur Beschreibung dieser Facette von Macht und Herrschaft zu verstehen. In der Kommunikation zwischen Herrscher und Eliten dienten in vormodernen Ordnungen Leistung und Gegenleistung sowie wechselseitige Unterstützung zur Herstellung von Konsens und zur Sta-

77 Vgl. schon die Kritik von BRUNNER 1962.

78 Vgl. Norbert ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), 2 Bde., Frankfurt a. Main 1976 (Originalausg. Basel 1939); vgl. auch die Entlehnung bei Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER, Ordnungskonfigurationen. Die Erprobung eines Forschungsdesigns, in: DIES. (edd.), Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 64), Ostfildern 2006, 7–18; Stefan WEINFURTER, Ordnungskonfigurationen im Konflikt. Das Beispiel Kaiser Heinrichs III., in: Jürgen PETERSOHN (ed.), Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters (Vorträge und Forschungen 54), Stuttgart 2001, 79–100; Bernd SCHNEIDMÜLLER, Von der deutschen Verfassungsgeschichte zur Geschichte politischer Ordnungen und Identitäten im europäischen Mittelalter, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 53 (2005), 485–500.

79 Vgl. LUHMANN 1969.

80 Vgl. auch ARENDT 1958; DIES. 1970, die Macht, die auf andere wirkt, gar als ›Gewalt‹ definiert.

bilisierung von Macht und Herrschaft.<sup>81</sup> Gerade in Bezug auf die vormoderne Ausübung von Macht und Herrschaft reichen Webers Idealtypen der legalen, traditionellen und charismatischen Herrschaft für eine adäquate Beschreibung nicht aus. So kritisierte Otto Brunner, der die Mittelalterforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich beeinflusst hat, vor allem Webers Legitimitätsbegriff, der dem 19. Jahrhundert entlehnt sei und daher den mittelalterlichen Verhältnissen nicht gerecht werde.<sup>82</sup> Vielmehr ist zu erkennen, dass der Herrscher und seine Eliten in aller Regel ständig miteinander kommunizierten und Beschlüsse möglichst gemeinsam fällten, weshalb sich das von Bernd Schneidmüller vorgeschlagene Schlagwort von der ›konsensualen Herrschaft‹ für die Zeit des europäischen Mittelalters weitgehend durchgesetzt hat.<sup>83</sup> Je stärker die Ausübung von Macht und Herrschaft legitimiert ist, desto geringer sind der zu erwartende Widerstand und die Gefahr eines Konfliktes. Zu den Formen solcher Legitimation gehören neben materiellen Ressourcen und personellem Rückhalt unter anderem auch Diskursivität, Sakralität und Genealogie. Vor allem bei den letzteren beiden spielen geschlechterbezogene Fragen eine zentrale Rolle, denke man beispielsweise an das Argument einer agnatischen Abstammung zur Legitimierung eines Herrschernachfolgers.<sup>84</sup>

Die Vormoderne gilt als eine Zeit schwach ausgebildeter Staatlichkeit. Dieses Postulat wird insbesondere für das europäische Mittelalter diskutiert. Laut der sogenannten ›Neuen Deutschen Verfassungsgeschichte‹ war dem Früh- und dem beginnenden Hochmittelalter die Unterscheidung von ›Staat‹ und ›Gesell-

81 Vgl. LUHMANN 1975; DERS., Die Politik der Gesellschaft, ed. André KIESERLING, Frankfurt a. Main 2000.

82 Vgl. BRUNNER 1962, 132f.; zu Brunners Rezeption vgl. etwa Michael BORGOLTE, Das soziale Ganze als Thema deutscher Mittelalterforschung vor und nach der Wende, in: *Francia* 22,1 (1995), 155–171; kritisch zu Brunners Positionen etwa Gadi ALGAZI, Otto Brunner – »konkrete Ordnung« und Sprache der Zeit, in: Peter SCHÖTTLER (ed.), *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1333), Frankfurt a. Main 1997, 166–203; Hans-Werner GOETZ, Die Wahrnehmung von ›Staat‹ und ›Herrschaft‹ im frühen Mittelalter, in: Stuart AIRLIE/Walter POHL/Helmut REIMITZ (edd.), *Staat im frühen Mittelalter* (Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 334 = Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 39–58; Matthias BECHER, ›Herrschaft‹ im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Von Rom zu den Franken, in: Theo KÖLZER/Rudolf SCHIEFFER (edd.), *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde* (Vorträge und Forschungen 70), Ostfildern 2009, 163–188.

83 Geprägt von Bernd SCHNEIDMÜLLER, *Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter*, in: Paul-Joachim HEINIG et al. (edd.), *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw* (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, 53–87; vgl. auch den Beitrag von Schneidmüller in diesem Band.

84 Zum konstruierten Charakter genealogischer Zusammenhänge vgl. Beate KELLNER, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München 2004.

schaft« und von ›öffentlich« und ›privat« völlig fremd.<sup>85</sup> Im Zuge der anthropologischen Wende ist die Debatte um die mittelalterliche Staatlichkeit neu entflammt. So sprach Gerd Althoff im Hinblick auf die Ottonen dezidiert von der »Königsherrschaft ohne Staat« und wandte sich damit gegen die Anwendung der klassischen Staatsdefinition Georg Jellineks zumindest auf das europäische Mittelalter.<sup>86</sup> Darauf hob jüngst auch Walter Demel ab, als er eine für die Globalgeschichtsschreibung adäquat erscheinende Unterscheidung von ›Staat« und ›Reich« zur Diskussion stellte. Letzteres definierte er »[...] als ein politisches Gebilde, das weniger durch einen bürokratischen Apparat als vielmehr durch Tributbeziehungen zwischen den verschiedenen Reichsteilen beziehungsweise durch Loyalitätsbeziehungen zwischen Königtum und Reichselite(n) zusammengehalten wurde.«<sup>87</sup> Damit bemühte er sich um einen transkulturellen Zugang

85 Grundlegend Theodor MAYER, Die Entstehung des »modernen« Staates im Mittelalter und die freien Bauern, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 57 (1937), 210–288; DERS., Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 159 (1939), 457–487; ND in: Hellmut KÄMPF (ed.), Herrschaft und Staat im Mittelalter (Wege der Forschung 2), Darmstadt 1956, 284–331; DERS., Adel und Bauern im Staat des deutschen Mittelalters, in: DERS. (ed.), Adel und Bauern im deutschen Staat des Mittelalters (Das Reich und Europa), Leipzig 1943, 1–21; Otto BRUNNER, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, 5. Aufl. Wien 1965 (1. Aufl. Baden bei Wien 1939); DERS., Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«, in: DERS. (ed.), Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 3. Aufl. Göttingen 1980 (1. Aufl. 1956 unter dem Titel: Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze), 103–127; Helmut BEUMANN, Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen, in: Theodor MAYER (ed.), Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 1954 (Vorträge und Forschungen 3), 4. Aufl. Sigmaringen 1973 (1. Aufl. Konstanz/Stuttgart 1956), 185–224. Vgl. dazu u. a. GOETZ 2006; BECHER 2009.

86 Gerd ALTHOFF, Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat (Urban-Taschenbücher 473), Stuttgart 2000; vgl. Georg JELLINEK, Allgemeine Staatslehre (Recht des modernen Staates 1), 3. Aufl. Berlin 1914 (1. Aufl. 1905).

87 Walter DEMEL, Reichs- und Staatsbildungen, in: DERS. (ed.), Entdeckungen und neue Ordnungen 1200 bis 1800 (WBG-Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert 4), Darmstadt 2010, 162–212, 171f.; allerdings ist umstritten, ob zur Beschreibung des zeitgenössischen Verständnisses im europäischen Frühmittelalter ›Reich« tatsächlich ein adäquater Begriff sei, so vor allem Johannes FRIED, Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen »Kirche« und »Königshaus«, in: Historische Zeitschrift 245 (1982), 1–43; DERS., Gens und regnum. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Jürgen MIETHKE/Klaus SCHREINER (edd.), Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, 73–104; vgl. dagegen: Hans-Werner GOETZ, Staatsvorstellung und Verfassungswirklichkeit in der Karolingerzeit, untersucht anhand des Regnum-Begriffs in erzählenden Quellen, in: Jörg O. FICHTE/Karl-Heinz GÖLLER/Bernhard SCHIMMELPFENNIG (edd.), Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984 (Kongreßakten zum Symposium des Mediävistenverbandes 1), Berlin/New York 1986, 229–240; DERS., Regnum. Zum politischen Denken der Karolingerzeit, in: Zeit-

zu diesem Aspekt von Macht und Herrschaft, blieb aber weitgehend einem europazentrierten Zugang verhaftet. Dahinter steht die Vorstellung von der fundamentalen Alterität des Mittelalters und der Vormoderne überhaupt. Demnach galt und gilt die Personalität von Herrschaftsstrukturen oft unhinterfragt als typisches Merkmal vormoderner Ordnungen, nicht nur in Europa.<sup>88</sup>

In den Kulturwissenschaften ist die Vorstellung etabliert, dass Herrschaftssysteme Zentren und Peripherien ausbilden und auf diese Weise den Raum strukturieren.<sup>89</sup> Spätestens seit dem sogenannten *spatial turn* ist der Raum im Sinne einer konstruierten Größe eine zentrale Kategorie der jüngeren kulturwissenschaftlichen Forschung.<sup>90</sup> Räume sind demnach wie politische, ökonomische und juristische Strukturen Varianten eines gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs.<sup>91</sup> Sie sind dynamisch zu denken, zumal akteursabhängig verschiedene Raumkonzepte neben- und gegeneinander bestehen. Diese Akteure können mehrere Herrscher sein, die um die Vorrangstellung in einem Gebiet

---

schrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 104 (1987), 110–189; DERS., Staatlichkeit, Herrschaftsordnung und Lehnswesen im Ostfränkischen Reich als Forschungsprobleme, in: *Il feudalesimo nell'alto medioevo*. 8–12 aprile 1999 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 47,1), Spoleto 2000, 85–143; ebenfalls skeptisch gegenüber Friedens Zuspitzung: Ernst TREMP, Zwischen stabilitas und mutatio regni. Herrschafts- und Staatsauffassungen im Umkreis Ludwigs des Frommen, in: Régine LE JAN (ed.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IXe siècle aux environs de 920)* (Collection Histoire et littérature regionals 17), Lille 1998, 111–127; Janet L. NELSON, Kingship and Empire in the Carolingian World, in: Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge 1990, 52–87.

88 Vgl. dazu ANTER 2007.

89 Siehe Niklas LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. Main 1984; DERS., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. Main 1997; Rudolf STICHWEH, Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels, in: Jürgen MIETHKE/Klaus SCHREINER (edd.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen 1994, 29–43; Hartmann TYRELL, Gesellschaftstypologie und Differenzierungsformen. Segmentierung und Stratifikation, in: Cornelia BOHN/Herbert WILLEMS (edd.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*. Festschrift für Alois Hahn (Theorie und Methode), Konstanz 2001, 511–534.

90 Vgl. etwa Karl SCHLÖGEL, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München/Wien 2003; Axel GOTTHARD, *Wohin führt uns der »Spatial turn«?* Über mögliche Gründe, Chancen und Grenzen einer neuerdings diskutierten historiographischen Wende, in: Wolfgang WÜST/Werner K. BLESSING (edd.), *Mikro – Meso – Makro. Regionenforschung im Aufbruch* (Arbeitspapier. Zentralinstitut für Regionalforschung, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg 8), Erlangen 2005, 15–49; Jörg DÖRING/Tristan THIELMANN (edd.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008 (2. Aufl. 2009); zusammenfassend Susanne RAU, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen* (Historische Einführungen 14), Frankfurt a. Main/New York 2013; Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 5. Aufl. Reinbek 2014, 284–328 (1. Aufl. 2006).

91 Vgl. Martina Löw, *Raumsoziologie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1506), Frankfurt a. Main 2001, in Auseinandersetzung mit GIDDENS 1988.

konkurrieren, aber auch Herrscher und Beherrschte. Die verschiedenen Akteure konstituieren mit ihrem Handeln je eigene Räume.<sup>92</sup> Wenn die unterschiedlichen Raumkonstruktionen an ein und demselben Ort erfolgen, treten sie in Konkurrenz zueinander, müssen verhandelt, revidiert und angepasst werden. Die Dynamik der Veränderung des Raums ergibt sich folglich aus der Vielzahl von Raumkonstruktionen an einem Ort durch die dort handelnden Akteure. Ein Herrschaftsraum kann also nicht als gegeben vorausgesetzt werden, sondern ist das Ergebnis verschiedener, einander überlagernder Konstruktionsprozesse.<sup>93</sup> Erst allmählich entwickelten sich Einflusszonen und beanspruchte Gebiete zu abgegrenzten, topographisch definierten Herrschaftsräumen, die allerdings nicht unumstritten und dauerhaft stabil waren, wie zahlreiche Grenz- und Territorialkonflikte zeigen. Diese Zusammenhänge sind für die räumliche Um- und Durchsetzung von Macht und Herrschaft von entscheidender Bedeutung. Kurz: Raum zum einen und Macht und Herrschaft zum anderen bedingen sich gegenseitig.<sup>94</sup>

Nicht nur in der Historiographie und in Sachquellen, sondern vor allem auch in der mittelalterlichen Literatur, sind Konfigurationen von Macht und Herrschaft immer wieder Gegenstand der Darstellung und Reflexion, zumeist angesiedelt zwischen den Polen Kritik und Idealisierung.<sup>95</sup> Die mediävistische Forschung ist spätestens im Zuge des sogenannten *linguistic turn* und ihrer kulturwissenschaftlichen Neuausrichtung davon abgekommen, Texte als direkten Ausdruck von ›Wirklichkeit‹ zu betrachten, das Verhältnis zwischen Text und historischer Realität ist als wesentlich vielschichtiger zu denken. Die Quellen illustrierten viel eher eine »Geschichte des praktischen Denkens, des sozialen Wissens, des geistigen Habits und Verhaltens sozialer Gruppen«<sup>96</sup>. Mit der Er-

---

92 Vgl. auch Markus SCHROER, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1761), Frankfurt a. Main 2006; Sighard NECKEL, *Felder, Relationen, Ortseffekte. Sozialer und physischer Raum*, in: Moritz CSÁKY/Christoph LEITGEB (edd.), *Kommunikation, Gedächtnis, Raum. Kulturwissenschaften nach dem »Spatial Turn«* (Kultur- und Methodetheorie), Bielefeld 2009, 45–55.

93 Beispielhaft Renate DÜRR/Gerd SCHWERHOFF (edd.): *Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit* (Zeitsprünge 9,3/4), Frankfurt a. Main 2005.

94 Vgl. Pierre BOURDIEU, *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum*, in: Martin WENTZ (ed.), *Stadt-Räume* (Die Zukunft des Städtischen. Frankfurter Beiträge 2), Frankfurt a. Main/New York 1991, 25–34, 30.

95 Siehe die Überblicke bei Joachim HEINZLE, *Literatur und historische Wirklichkeit. Zur fachgeschichtlichen Situierung sozialhistorischer Forschungsprogramme in der Altgermanistik*, in: Eckart C. LUTZ (ed.), *Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie. Freiburger Colloquium 1997* (Scriinium Frburgense 11), Freiburg (CH) 1998, 93–114; Ursula PETERS, *Die ›Gesellschaft‹ der höfischen Dichtung im Spiegel der Forschungsgeschichte*, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 128 (2009), 3–28.

96 Johannes FRIED, *Recht und Verfassung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und kollektiver*

forschung dieser Phänomene geht die Aufwertung fiktionaler Texte und allgemein der Untersuchung narratologischer Aspekte einher.<sup>97</sup> In Anbetracht dieser veränderten methodischen Voraussetzungen untersuchen die im Spannungsfeld D versammelten Teilprojekte die Diskursivierung von Macht und Herrschaft verbunden mit der Analyse von Erzähltechniken. Wenn dabei vor allem die Frage nach ›guter‹ und ›schlechter‹ Herrschaft im Mittelpunkt des Erkenntnisinteresses steht, so geschieht dies vor dem Hintergrund der Annäherung an zeitgenössische Konzepte von Macht und Herrschaft, den mit ihnen verbundenen Rechten und Pflichten, ebenso wie der Wünsche, Erwartungen und Forderungen, die an den Herrscher herangetragen wurden.

Die skizzierten Spannungsfelder repräsentieren zentrale Konfigurationen von Macht und Herrschaft und gewährleisten so einen umfassenden Zugriff auf das Phänomen insgesamt, der nur in Kooperation zahlreicher Vertreter unterschiedlicher Fachkulturen unternommen werden kann. Eine nachhaltige Berücksichtigung der ›Vormoderne‹ bietet dabei die Chance, regionale Strukturen vor der Überlagerung durch europäische Einflüsse und der Etablierung eurozentrischer Verstehensmodelle zu untersuchen. Als Kennzeichen der ›Vormoderne‹ können unter anderem vorindustrielle Wirtschafts- und Kommunikationsformen sowie stratifizierte, auf Rangdifferenzen beruhende Gesellschaften gelten.<sup>98</sup> Dies sei mit aller Vorsicht formuliert, weil diese strukturellen Gemeinsamkeiten zu einer erheblichen Vielfalt geführt haben.<sup>99</sup> Für diese Tatsache verstellt der Begriff ›Vormoderne‹ allerdings den Blick, da diese Zeit genauso wenig einheitlich gewesen ist wie die ›Moderne‹ heutzutage. Letztere ist vielmehr laut Shmuel N. Eisenstadt gerade durch die je eigenen zivilisatorischen Tiefen-

---

Erinnerung: Eheschluß und Königerhebung Heinrichs I., in: Albrecht CORDES (ed.), Stadt – Gemeinde – Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag, Berlin 2003, 293–320, 304; einen Überblick über den *linguistic turn* in der Mediävistik bietet Hans-Werner GOETZ, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999, 113–117.

97 Vgl. etwa Vittoria BORSÒ/Christoph KANN (edd.), Geschichtsdarstellung. Medien, Methoden, Strategien (Europäische Geschichtsdarstellungen 6), Köln/Weimar/Wien 2004; Stephan CONERMANN (ed.), Modi des Erzählens in nicht-abendländischen Texten (Narratologia Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 2), Berlin 2009; Harald HAFERLAND/Matthias MEYER/Carmen STANGE, (edd.), Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven (Trends in Medieval Philology 19), Berlin/New York 2010.

98 Vgl. LUHMANN 1997.

99 Vgl. OSTERHAMMEL 2009; Ernst-Dieter HEHL, Einleitung, in: DERS./Johannes FRIED (edd.), WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, 6 Bde., Darmstadt 2009/2010, Bd. 1, 1–14. Zur Vielzahl der Versuche, die Vormoderne zu charakterisieren, vgl. Shmuel N. EISENSTADT, The Political System of Empires, New York/London 1963; DERS., Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, in: Hans JOAS/Klaus WIEGANDT (edd.), Die kulturellen Werte Europas (Bundeszentrale für politische Bildung 513), Frankfurt a. Main 2005, 40–68; ANTER 2007; OSTERHAMMEL 2009; zur Konfiguration vgl. SCHNEIDMÜLLER 2006.

strukturen bedingt.<sup>100</sup> Daraus ergeben sich je verschiedene Charakteristiken der Zeit vor der Moderne und analog eine »Vielfalt der Vormoderne«.<sup>101</sup> Die Betrachtung dieser vielfältigen Ausgangsbedingungen kann auch für die Forschung zur Moderne und damit für unser Verständnis der Gegenwart im Sinne des von Hans Robert Jauss geprägten Begriffs der »Alterität«<sup>102</sup> gewinnbringend sein, gerade mit Blick auf die zentrale Rolle von »Macht« und »Herrschaft« für die Vielfalt der Erscheinungsformen moderner Gesellschaften. Ihre verschiedenen Konfigurationen, die heute bisweilen Ursache von Missverständnissen in der interkulturellen Kommunikation der globalisierten Welt sind, lassen sich durch eine vergleichende Analyse in ihrer spezifischen Geschichtlichkeit besser verstehen.

Dieser Vielfalt suchen die Autoren dieses Bandes gerecht zu werden. Vertreter der Mittelalterlichen Geschichte, Islamwissenschaft, Politikwissenschaft, Sino-Logie und Soziologie zeigen die terminologischen und methodischen Herausforderungen, die ein transkultureller Zugang zu »Macht« und »Herrschaft« mit sich bringt. Mehr noch geht es in ihren Beiträgen um die Chancen, die ein solcher Zugriff bietet. Dazu ist eine genaue Analyse sozialer und politischer Ordnungen unter Berücksichtigung zeitgenössischer Diskurse notwendig, aber auch eine stärkere Einbeziehung außereuropäischer Betrachtungsweisen und Konzepte, um eurozentrische Zugänge in einem empirischen Lernprozess zu überwinden. Der historische Vergleich ist hierbei die wohl wichtigste Methode, um zu einer umfassenden Phänomenologie von vormoderner »Macht« und »Herrschaft« zu gelangen.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Gadi ALGAZI, Otto Brunner – »konkrete Ordnung« und Sprache der Zeit, in: Peter SCHÖTTLER (ed.), *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1333), Frankfurt a. Main 1997, 166–203.
- Amy ALLEN, *The Power of Feminist Theory. Domination, Resistance, Solidarity*, Boulder 1999.

---

100 Vgl. Shmuel N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000), 1–30; dt.: *Die Vielfalt der Moderne* (Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen), übers. v. Brigitte SCHLUCHTER, Weilerswist 2000.

101 Michael LIMBERGER/Thomas ERTL, *Vormoderne Verflechtungen von Dschingis Khan bis Christoph Columbus. Eine Einleitung*, in: DIES. (edd.), *Die Welt 1250–1500 (Globalgeschichte: Die Welt 1000–2000 2)*, Wien 2009, 11–28, hier 16.

102 Vgl. Hans Robert JAUSS, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, in: DERS. (ed.), *Alterität und Moderne der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977, 9–47.



- Gerd ALTHOFF, *Die Ottonen. Königsherrschaft ohne Staat* (Urban-Taschenbücher 473), Stuttgart 2000.
- Andreas ANTER, *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, 2. Aufl. Tübingen 2007 (1. Aufl. 2004).
- Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago 1958; dt.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 10. Aufl. München 2011 (1. Aufl. 1967).
- Hannah ARENDT, *On Violence*, New York 1970, dt.: *Macht und Gewalt*, übers. v. GiselaUELLENBERG, 10. Aufl. München/Zürich 1995 (1. Aufl. München 1970).
- Aleida ASSMANN/Johannes FRIED/Horst WENZEL, *Historische Anthropologie*, in: DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT (ed.), *Perspektiven der Forschung und ihrer Förderung. Aufgaben und Finanzierung 1997–2001*, Weinheim et al. 1997, 93–120.
- Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 5. Aufl. Reinbek 2014 (1. Aufl. 2006).
- Barry BARNES, *The Nature of Power*, Cambridge 1988.
- Franz J. BAUER, *Das »lange« 19. Jahrhundert. Profil einer Epoche* (Reclams Universal-Bibliothek 17043), Stuttgart 2004.
- Matthias BECHER, »Herrschaft« im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter. Von Rom zu den Franken, in: Theo KÖLZER/Rudolf SCHIEFFER (edd.), *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Kontinuitäten und Brüche, Konzeptionen und Befunde* (Vorträge und Forschungen 70), Ostfildern 2009, 163–188.
- Matthias BECHER, »Macht«, in: Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER (edd.), *Bonner Enzyklopädie der Globalität*, Teilbd. 2, Wiesbaden 2017, 1175–1187.
- Helmut BEUMANN, *Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen*, in: Theodor MAYER (ed.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*. Mainauvorträge 1954 (Vorträge und Forschungen 3), 4. Aufl. Sigmaringen 1973 (1. Aufl. Konstanz/Stuttgart 1956), 185–224.
- Marc BLOCH, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in: *Revue de synthèse historique* 46 (1928), 15–50; dt.: *Für eine vergleichende Geschichte der europäischen Gesellschaften*, in: Peter SCHÖTTLER (ed.), *Marc Bloch: Aus der Werkstatt des Historikers. Zur Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft*, übers. v. Holger Fock, Frankfurt a. Main/New York 2000, 122–159.
- Michael BORGOLTE, *Das soziale Ganze als Thema deutscher Mittelalterforschung vor und nach der Wende*, in: *Francia* 22,1 (1995), 155–171.
- Michael BORGOLTE, *Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas*, in: Hans-Werner GOETZ/Jörg JARNUT (edd.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (MittelalterStudien 1), Paderborn/München 2003, 313–323.
- Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (Europa im Mittelalter 10), Berlin 2008.
- Michael BORGOLTE, *Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder*, in: *Historische Zeitschrift* 289 (2009), 261–285.
- Michael BORGOLTE/Bernd SCHNEIDMÜLLER (edd.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule* (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010.

- Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im mittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter 18)*, Berlin 2011.
- Michael BORGOLTE/Matthias M. TISCHLER (edd.), *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012.
- Vittoria BORSÒ/Christoph KANN (edd.), *Geschichtsdarstellung. Medien, Methoden, Strategien (Europäische Geschichtsdarstellungen 6)*, Köln/Weimar/Wien 2004.
- Pierre BOURDIEU, *Sur le pouvoir symbolique*, in: *Annales* 32 (1977), 405–411.
- Pierre BOURDIEU, *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum*, in: Martin WENTZ (ed.), *Stadt-Räume (Die Zukunft des Städtischen. Frankfurter Beiträge 2)*, Frankfurt a. Main/New York 1991, 25–34.
- Pierre BOURDIEU, *Espace social et pouvoir symbolique*, in: DERS., *Choses dites*, Paris 1987, 147–166; dt.: *Sozialer Raum und symbolische Macht*, in: DERS., *Rede und Antwort (Edition Suhrkamp 1547)*, übers. v. Bernd SCHWIBS, Frankfurt a. Main 1992, 135–154.
- Catherine BRENNAN, *Max Weber on Power and Social Stratification. An Interpretation and Critique*, Aldershot et al. 1997.
- Otto BRUNNER, *Bemerkungen zu den Begriffen ›Herrschaft‹ und ›Legitimität‹*, in: Karl OETTINGER/Mohammed RASSEN (edd.), *Festschrift für Hans Sedlmayr*, München 1962, 116–133.
- Otto BRUNNER, *Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«*, in: DERS. (ed.), *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 3. Aufl. Göttingen 1980, 103–127 (1. Aufl. 1956 unter dem Titel: *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*).
- Otto BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, 5. Aufl. Wien 1965 (1. Aufl. Baden bei Wien 1939).
- Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000; dt.: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung (Theorie und Gesellschaft 72)*, übers. v. Robin CACKETT, Frankfurt a. Main/New York 2010.
- Stewart CLEGG/David COURPASSON/Nelson PHILLIPS, *Power and Organization*, London 2006.
- Stewart CLEGG/Mark HAUGAARD, *Introduction: Why Power is the Central Concept of the Social Sciences*, in: DIES. (edd.), *The Sage Handbook of Power*, London et al. 2009, 1–24.
- Stephan CONERMANN (ed.), *Modi des Erzählens in nicht-abendländischen Texten (Narratologia Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 2)*, Berlin 2009.
- Sebastian CONRAD/Shalini RANDERIA (edd.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. Main/New York 2002.
- Robert A. DAHL, *The Concept of Power*, in: *Behavioral Science* 2 (1957), 201–215.
- Walter DEMEL, *Reichs- und Staatsbildungen*, in: DERS. (ed.), *Entdeckungen und neue Ordnungen 1200 bis 1800 (WBG-Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert 4)*, Darmstadt 2010, 162–212.
- Youssef DENNAOUI, *Sinn und Macht in der globalen Moderne (Gesellschaft und Kommunikation. Soziologische Studien 8)*, Münster/Berlin 2010.
- Jörg DÖRING/Tristan THIELMANN (edd.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008 (2. Aufl. 2009).

- Wolfram DREWS/Almut HÖFERT, Monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich. Argumentationsstrategien zur Rechtfertigung von Usurpationen am Beispiel der Karolinger und Abbasiden, in: Michael BORGOLTE/Bernd SCHNEIDMÜLLER (edd.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule (Europa im Mittelalter 16)*, Berlin 2010, 229–244.
- Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18,3/4)*, Leipzig 2008.
- Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter 26)*, Berlin/Boston 2015.
- Renate DÜRR/Gerd SCHWERHOFF (edd.): *Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit (Zeitsprünge 9,3/4)*, Frankfurt a. Main 2005.
- Wolfram EBERHARD, Die institutionelle Analyse des Vormodernen China. Eine Einschätzung von Max Webers Ansatz, in: Wolfgang SCHLUCHTER (ed.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 402)*, Frankfurt a. Main 1983, 55–90.
- Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft)*, 2 Bde., Frankfurt a. Main 1976 (Originalausg. Basel 1939).
- Shmuel N. EISENSTADT, *The Political System of Empires*, New York/London 1963.
- Shmuel N. EISENSTADT, Multiple Modernities, in: *Daedalus* 129 (2000), 1–30; dt.: Die Vielfalt der Moderne (Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen), übers. v. Brigitte SCHLUCHTER, Weilerswist 2000.
- Shmuel N. EISENSTADT, Die Achsenzeit in der Weltgeschichte, in: Hans JOAS/Klaus WIEGANDT (edd.), *Die kulturellen Werte Europas (Bundeszentrale für politische Bildung 513)*, Frankfurt a. Main 2005, 40–68.
- Shmuel N. EISENSTADT, Culture and Power. A Comparative Civilizational Analysis, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 17,1 (2006), 3–16.
- Michel ESPAGNE/Michael WERNER (edd.), *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand. XVIIIe et XIXe siècle*, Paris 1988.
- Peter FELDBAUER/Gerald HÖDL/Jean-Paul LEHNERS (edd.): *Rhythmen der Globalisierung. Expansion und Kontraktion zwischen dem 13. und 20. Jahrhundert*, Wien 2010.
- Antje FLÜCHTER, Einleitung: Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität, in: Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter 26)*, Berlin/Boston 2015, 1–31.
- Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; dt.: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. Ulrich KÖPPEN, Frankfurt a. Main 1971.
- Michel FOUCAULT, *The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir)*, in: Daniel DEFERT/François EWALD (edd.), *Dits et écrits 1954–1988*, 4 Bde., Bd. 4: 1980–1988, Paris 1994, 222–243; dt.: *Das Subjekt und die Macht*, in: Hubert L. DREYFUS/Paul RABINOW (edd.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, übers. v. Claus RATH/Ulrich RAULFF, Frankfurt a. Main 1987, 243–261.
- Johannes FRIED, Der karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen »Kirche« und »Königshaus«, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1982), 1–43.

- Johannes FRIED, Gens und regnum. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Jürgen MIETHKE/Kaus SCHREINER (edd.), Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, 73–104.
- Johannes FRIED, Geschichte als historische Anthropologie, in: Rolf BALLOF (ed.), Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit, Stuttgart 2003, 63–85.
- Johannes FRIED, Recht und Verfassung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und kollektiver Erinnerung. Eheschluß und Königserhebung Heinrichs I., in: Albrecht CORDES (ed.), Stadt – Gemeinde – Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag, Berlin 2003, 293–320.
- Marilyn FRYE, The Politics of Reality. Essays in Feminist Theory, California 1983.
- John K. GALBRAITH, The Anatomy of Power, London 1984; dt.: Anatomie der Macht, übers. v. Christel ROST, München 1987.
- Patrick J. GEARY, Vergleichende Geschichte und sozialwissenschaftliche Theorie, in: Michael BORGOLTE/Ralf LUSIARDI (edd.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001, 29–38.
- Clifford GEERTZ, Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture, in: DERS., The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973, 3–30; dt.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 696), übers. v. Brigitte LUCHESI/Rolf BINDEMANN, Frankfurt a. Main 2002.
- Anthony GIDDENS, The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration, Cambridge et al. 1984, dt.: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft 1), übers. v. Wolf-Hagen KRAUTH/Wilfried SPOHN, Frankfurt a. Main/New York 1988.
- Anthony GIDDENS, New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies, 2. Aufl. London/Cambridge 1993 (1. Aufl. London 1976).
- Gerhard GÖHLER, Macht, in: DERS./Mattias ISER/Ina KERNER (edd.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung, 2. Aufl. Wiesbaden 2011, 224–240 (1. Aufl. 2004 unter dem Titel: Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung).
- Hans-Werner GOETZ, Staatsvorstellung und Verfassungswirklichkeit in der Karolingerzeit, untersucht anhand des Regnum-Begriffs in erzählenden Quellen, in: Jörg O. FICHTE/Karl-Heinz GÖLLER/Bernhard SCHIMMELPFENNIG (edd.), Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongreßakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen 1984 (Kongreßakten zum Symposium des Mediävistenverbandes 1), Berlin/New York 1986, 229–240.
- Hans-Werner GOETZ, Regnum. Zum politischen Denken der Karolingerzeit, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 104 (1987), 110–189.
- Hans-Werner GOETZ, Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999.
- Hans-Werner GOETZ, Staatlichkeit, Herrschaftsordnung und Lehnswesen im Ostfränkischen Reich als Forschungsprobleme, in: *Il feudalesimo nell'alto medioevo*. 8–12 aprile

- 1999 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 47), Spoleto 2000, 85–143.
- Hans-Werner GOETZ, Die Wahrnehmung von ›Staat‹ und ›Herrschaft‹ im frühen Mittelalter, in: Stuart ARLIE/Walter POHL/Helmut REIMITZ (edd.), Staat im frühen Mittelalter (Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 334 = Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 39–58.
- Axel GOTTHARD, Wohin führt uns der »Spatial turn«? Über mögliche Gründe, Chancen und Grenzen einer neuerdings diskutierten historiographischen Wende, in: Wolfgang WÜST/Werner K. BLESSING (edd.), Mikro – Meso – Makro. Regionenforschung im Aufbruch (Arbeitspapier. Zentralinstitut für Regionalforschung, Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen-Nürnberg 8), Erlangen 2005, 15–49.
- Hans Ulrich GUMBRECHT, ›Modern, Modernität, Moderne‹, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bde., Bd. 4, Stuttgart 1978, 93–131.
- Harald HAFERLAND/Matthias MEYER/Carmen STANGE (edd.), Historische Narratologie – Mediävistische Perspektiven (Trends in Medieval Philology 19), Berlin/New York 2010.
- Byung-Chul HAN, Was ist Macht? (Reclams Universal-Bibliothek 18356), Stuttgart 2005.
- Edith HANKE/Wolfgang J. MOMMSEN (edd.), Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung, Tübingen 2001.
- Florian HARTMANN/Kerstin RAHN, Kulturtransfer – Akkulturation – Kulturvergleich. Reflexionen über hybride Konzepte, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 90 (2010), 470–493.
- Mark HAUGAARD, The Constitution of Power. A Theoretical Analysis of Power, Knowledge and Structure, Manchester/New York 1997.
- Mark HAUGAARD, Power. A Reader, Manchester/New York 2002.
- Heinz-Gerhard HAUPT/Jürgen KOCKA (edd.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt a. Main/New York 1996.
- Heinz-Gerhard HAUPT/Jürgen KOCKA (edd.), Comparative and Transnational History. Central European Approaches and New Perspectives, New York/Oxford 2009.
- Ernst-Dieter HEHL, Einleitung, in: DERS./Johannes FRIED (edd.), WBG Weltgeschichte. Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, 6 Bde., Darmstadt 2009–2010, Bd. 1, 1–14.
- Joachim HEINZLE, Literatur und historische Wirklichkeit. Zur fachgeschichtlichen Situierung sozialhistorischer Forschungsprogramme in der Altgermanistik, in: Eckart C. LUTZ (ed.), Das Mittelalter und die Germanisten. Zur neueren Methodengeschichte der Germanischen Philologie. Freiburger Colloquium 1997 (Scrinium Friburgense 11), Freiburg (CH) 1998, 93–114.
- Johann G. HERDER, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts, Riga 1794.
- Eric J. HOBBSBAWM, The Age of Revolution 1789–1848, London 1962, dt.: Das lange 19. Jahrhundert, übers. v. Johann G. SCHEFFNER, Bd. 1: Europäische Revolutionen 1789–1848, Darmstadt 2017.

- Eric J. HOBBSBAWM, *The Age of Capital 1848–1875*, London 1975, dt.: *Das lange 19. Jahrhundert*, übers. v. Johann G. SCHEFFNER, Bd. 2: *Die Blütezeit des Kapitals 1848–1875*, Darmstadt 2017.
- Eric J. HOBBSBAWM, *The Age of Empire 1875–1914*, London 1987, dt.: *Das lange 19. Jahrhundert*, übers. v. Johann G. SCHEFFNER, Bd. 3: *Das imperiale Zeitalter 1875–1914*, Darmstadt 2017.
- Almut HÖFERT, Anmerkungen zum Konzept einer ›transkulturellen‹ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 18 (2008), 14–25.
- Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York et al. 2011 (1. Aufl. New York 1996).
- Hans Robert JAUSS, Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur, in: DERS. (ed.), *Alterität und Moderne der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977, 9–47.
- Georg JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre (Recht des modernen Staates 1)*, 3. Aufl. Berlin 1914 (1. Aufl. 1905).
- Bernhard JUSSEN, Richtig denken im falschen Rahmen? Warum das »Mittelalter« nicht in den Lehrplan gehört, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 67 (2016), 558–576.
- Hartmut KÄELBLE, *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. Main/New York 1999.
- Hartmut KÄELBLE, Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer, in: DERS./Jürgen SCHRIEWER (edd.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. Main/New York 2003, 469–493.
- Hartmut KÄELBLE: Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?, in: *Connections. A Journal for Historians and Area Specialists*, 08.02.2005, [www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574](http://www.connections.clio-online.net/article/id/artikel-574) (01.09.2017).
- Beate KELLNER, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München 2004.
- Jürgen KOCKA, *Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 10. Aufl. 13)*, Stuttgart 2001.
- Thomas KOHL/Steffen PATZOLD, Vormoderne – Moderne – Spätmoderne. Überlegungen zu einer neueren Epochentrias in der Geschichtswissenschaft, in: Thomas KÜHTREIBER/Gabriele SCHICHTA (edd.), *Kontinuitäten, Umbrüche, Zäsuren. Die Konstruktion von Epochen in Mittelalter und früher Neuzeit in interdisziplinärer Sicht (Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 6)*, Heidelberg 2016, 23–42.
- Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: DERS./Otto BRUNNER/Werner CONZE (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bde., Bd. 1, Stuttgart 1972, XIII–XXVII.
- Reinhart KOSELLECK, Das 18. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: DERS./Reinhart HERZOG (edd.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik 12)*, München 1987, 269–283.
- Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER, Globalität und curriculare Implikationen in den Geisteswissenschaften, in: DIES. (edd.), *Die Gestaltung der Globalität. Wirkungen der Globalität auf ausgewählte Fächer der Philosophischen Fakultät (ZEI Discussion Paper C 203)*, Bonn 2011, 3–6.

- Karl LAMPRECHT, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes, 3 Bde., 2. Aufl. Leipzig 1964 (1. Aufl. 1885 in 4 Bden.).
- Christoph LAU/Andrea MAURER, Herrschaft, Version: 1.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 11.02.2010, <http://docupedia.de/zg/Herrschaft> (01.09.2017).
- Michael LIMBERGER/Thomas ERTL, Vormoderne Verflechtungen von Dschingis Khan bis Christoph Columbus. Eine Einleitung, in: DIES. (edd.), Die Welt 1250–1500 (Globalgeschichte: Die Welt 1000–2000 2), Wien 2009, 11–28.
- Martina Löw, Raumsoziologie (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1506), Frankfurt a. Main 2001.
- Niklas LUHMANN, Klassische Theorien der Macht. Kritik ihrer Prämissen, in: Zeitschrift für Politik 16 (1969), 149–170.
- Niklas LUHMANN, Macht, Stuttgart 1975.
- Niklas LUHMANN, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. Main 1984.
- Niklas LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. Main 1997.
- Niklas LUHMANN, Die Politik der Gesellschaft, ed. André KIESERLING, Frankfurt a. Main 2000.
- Steven LUKES (ed.), Power, New York 1986.
- Steven LUKES, Power. A Radical View, 2. Aufl. London et al. 2005 (1. Aufl. London 1972).
- Catharine A. MACKINNON, Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law, Cambridge/London 1987.
- Catharine A. MACKINNON, Toward a Feminist Theory of the State, Cambridge/London 1989.
- Michael MANN, The Sources of Social Power, 2 Bde., Cambridge 1986–1993; dt.: Geschichte der Macht, übers. v. Hanne HERKOMMER, 3 Bde, Frankfurt a. Main/New York 1990–2001.
- Andrea MAURER, Herrschaftssoziologie. Eine Einführung, Frankfurt a. Main/New York 2004.
- Andrea MAURER, Herrschaft. Theoretische Perspektiven, Analysen und Forschungsfelder, in: Erwägen – Wissen – Ethik 17 (2006), 93–104.
- Theodor MAYER, Die Entstehung des »modernen« Staates im Mittelalter und die freien Bauern, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 57 (1937), 210–288.
- Theodor MAYER, Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter, in: Historische Zeitschrift 159 (1939), 457–487; ND in: Hellmut KÄMPF (ed.), Herrschaft und Staat im Mittelalter (Wege der Forschung 2), Darmstadt 1956, 284–331.
- Theodor MAYER, Adel und Bauern im Staat des deutschen Mittelalters, in: DERS. (ed.), Adel und Bauern im deutschen Staat des Mittelalters (Das Reich und Europa), Leipzig 1943, 1–21.
- Tilman MAYER et al. (edd.), Globalisierung im Fokus von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft. Eine Bestandsaufnahme (Sozialwissenschaften im Überblick), Wiesbaden 2011.
- Thomas MERGEL, Modernisierung, in: Europäische Geschichte Online (EGO), Mainz 2011–04–27, <http://www.ieg-ego.eu/mergelt-2011-de> (01.09.2017).

- Margit MERSCH, Transkulturalität, in: NETZWERK TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGEN (ed.), Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven, Göttingen 2016, 72–77.
- Sidney W. MINTZ, Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History, Harmondsworth 1986.
- Peter MORRIS, Power. A Philosophical Analysis, 2. Aufl. Manchester/New York 2002 (1. Aufl. Manchester 1987).
- Sighard NECKEL, Felder, Relationen, Ortseffekte. Sozialer und physischer Raum, in: Moritz CSÁKY/Christoph LEITGEB (edd.), Kommunikation, Gedächtnis, Raum. Kulturwissenschaften nach dem »Spatial Turn« (Kultur- und Methodentheorie), Bielefeld 2009, 45–55.
- Janet L. NELSON, Kingship and Empire in the Carolingian World, in: Rosamond MCKITTERICK (ed.), Carolingian Culture. Emulation and Innovation, Cambridge 1990, 52–87.
- Hubertus NIEDERMAIER, Das Ende der Herrschaft? Perspektiven der Herrschaftssoziologie im Zeitalter der Globalisierung, Konstanz 2006.
- Jürgen OSTERHAMMEL, Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: Heinz-Gerhard HAUPT/Jürgen KOCKA (edd.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt a. Main/New York 1996a, 271–313.
- Jürgen OSTERHAMMEL, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu den künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996b), 143–164.
- Jürgen OSTERHAMMEL, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts (Historische Bibliothek der Gerda-Henkel-Stiftung), München 2009.
- Talcott PARSONS, On the Concepts of Political Power, in: Steven LUKES (ed.), Power, New York 1986, 94–143.
- Carole PATEMAN, The Sexual Contract, Stanford 1988.
- Jürgen PAUL, Max Weber und die »islamische Stadt«, in: Hartmut LEHMANN/Jean M. OUÉDRAOGO (edd.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194), Göttingen 2003, 109–137.
- Ursula PETERS, Die »Gesellschaft« der höfischen Dichtung im Spiegel der Forschungsgeschichte, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 128 (2009), 3–28.
- Hanna F. PITKIN, Wittgenstein and Justice, Berkeley 1972.
- Walter POHL, Herrschaft, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 14 (2. Aufl. 1999), 443–457.
- Heinrich POPITZ, Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik, 2. Aufl. Tübingen 1992 (1. Aufl. 1986).
- Susanne RAU, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen (Historische Einführungen 14), Frankfurt a. Main/New York 2013.
- Theodor SCHIEDER, Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung, 2. Aufl. München/Wien 1968 (1. Aufl. 1965).
- Karl SCHLÖGEL, Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, München/Wien 2003.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Paul-Joachim HEINIG et al. (edd.), Reich, Re-



- gionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, 53–87.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Von der deutschen Verfassungsgeschichte zur Geschichte politischer Ordnungen und Identitäten im europäischen Mittelalter, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 53 (2005), 485–500.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER, Ordnungskonfigurationen. Die Erprobung eines Forschungsdesigns, in: DIES. (edd.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 64)*, Ostfildern 2006, 7–18.
- Luise SCHORN-SCHÜTTE, Karl Lamprecht. Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 22), Göttingen 1984.
- Markus SCHROER, Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1761), Frankfurt a. Main 2006.
- Thomas SCHWINN, Die Vielfalt und die Einheit der Moderne – Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms, in: DERS. (ed.), *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden 2006, 7–34.
- John SCOTT, *Power*, Cambridge 2001.
- Hannes SIEGRIST, Perspektiven der vergleichenden Geschichtswissenschaft. Gesellschaft, Kultur und Raum, in: Hartmut KÄELBLE/Jürgen SCHRIEWER (edd.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. Main/New York 2003, 305–340.
- Theda SKOCPOL/Margaret SOMERS, The Uses of Comparative History in Macro-Social Theory, in: *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), 174–197.
- Angus STEWART, *Theories of Power and Domination. The Politics of Empowerment in Late Modernity*, London 2001.
- Rudolf STICHWEH, Soziologische Differenzierungstheorie als Theorie sozialen Wandels, in: Jürgen MIETHKE/Klaus SCHREINER (edd.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen 1994, 29–43.
- Michael SUKALE, Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen, Tübingen 2002.
- Charles TILLY, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York 1984.
- Ernst TREMP, Zwischen *stabilitas* und *mutatio regni*. Herrschafts- und Staatsauffassungen im Umkreis Ludwigs des Frommen, in: Régine LE JAN (ed.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX<sup>e</sup> siècle aux environs de 920)*, Lille 1998, 111–127.
- Hubert TREIBER, Macht – Ein soziologischer Grundbegriff, in: Peter GOSTMANN/Peter-Ulrich MERZ-BENZ (edd.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden 2007, 49–62.
- Hartmann TYRELL, Gesellschaftstypologie und Differenzierungsformen. Segmentierung und Stratifikation, in: Cornelia BOHN/Herbert WILLEMS (edd.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematization in soziologisch-historischer Perspektive. Festschrift für Alois Hahn (Theorie und Methode)*, Konstanz 2001, 511–534.
- Heidmarie UHL, Modernisierungstheorie und Geschichtswissenschaft, in: *Newsletter MODERNE. Zeitschrift des Spezialforschungsbereichs »Moderne – Wien und Zentraleuropa um 1900«*, Sonderheft 1: *Moderne – Modernisierung – Globalisierung* (2001), 10–15.

- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, ed. Johannes WINCKELMANN (Studienausgabe), 5. Aufl. Tübingen 1972 (Originalausg. 1922); Neuauflage: Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*, ed. Edith HANKE/Thomas KROLL (Max Weber-Gesamtausgabe I/23), Tübingen 2013 (zitiert nach der Studienausgabe von 1972).
- Stefan WEINFURTER, *Ordnungskonfigurationen im Konflikt. Das Beispiel Kaiser Heinrichs III.*, in: Jürgen PETERSOHN (ed.), *Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters (Vorträge und Forschungen 54)*, Stuttgart 2001, 79–100.
- Wolfgang WELSCH, *Transculturality – The Puzzling Form of Cultures Today*, in: Mike FEATHERSTONE/Scott LASH (edd.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, London/Thousand Oaks/New Delhi 1999, 194–213.
- Wolfgang WELSCH, *Was ist eigentlich Transkulturalität?*, in: Lucyna DAROWSKA/Thomas LÜTTENBERG/Claudia MACHOLD (edd.), *Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz*, Bielefeld 2010, 39–66.
- Michael WERNER/Bénédicte ZIMMERMANN, *Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 607–636.
- Michael WERNER/Bénédicte ZIMMERMANN, *Beyond Comparison. Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity*, in: *History and Theory* 45 (2006), 30–50.
- Aloys WINTERLING (ed.), *Historische Anthropologie (Basistexte 1)*, Stuttgart 2006.
- Iris M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990.



## Macht und Herrschaft: Max Webers Perspektive

### **Abstract**

*Max Weber's definitions of power and domination are at the root of many of today's studies of these concepts in the humanities and social sciences. There is hardly a publication on theories of power or domination that does not draw on Weber. The two terms, however, are treated very unevenly in Weber's own work. While he dealt extensively with the sociology of ›domination‹, Weber was not interested in the sociology of ›power‹. He even considered the concept of power to be »sociologically amorphous«. Nevertheless, Weber's definition of ›power‹ as »the chance of enforcing one's own will even against resistance« has become the most widely received concept of power in humanities and social sciences. The article discusses the relationship between Weber's concepts of power and domination, locates them in the context of the history of ideas, and examines their applicability for historical and social science research.*

*Weber implemented ›power‹ as an action-based concept, as something that derives from action and could not be »possessed«, a view that was important for later theorists like Hannah Arendt. Weber's concept of power is entirely consistent with his conception of sociology as a science »that seeks interpretive understanding of social action, and hence causal explanation of the course and effects of such action«. This approach, in turn, corresponds to the »voluntarist moment« of his concept of power, which was taken up by sociologists like Raymond Aron or Heinrich Popitz. While power depends on enforcing one's own will, ›domination‹ is based on a structure of command and obedience. Weber treats it as »the chance that a command of a particular kind will be obeyed by given persons«, a definition that derived from nineteenth century German legal scholars. Hence, for Weber domination is a transpersonal affair, and an institutionalised and enhanced form of power – a perspective that has become widely accepted in humanities and social sciences.*

Das Begriffspaar ›Macht und Herrschaft‹ steht seit Jahrzehnten in der internationalen Literatur im Bannkreis Max Webers. Es gibt kaum eine Publikation zur Macht- oder Herrschaftstheorie, die nicht auf Weber rekurrieren würde, sei es kritisch oder affirmativ. Seine Definitionen haben eine so dominante Stellung, dass bisher noch fast jeder Versuch bei ihnen ansetzt – ein singuläres Phänomen in der geisteswissenschaftlichen Literatur.

Allerdings haben die Begriffe ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ in Webers Werk einen sehr ungleichen Status. Während Weber in mehreren Anläufen eine umfassende Soziologie der Herrschaft auszuarbeiten versuchte,<sup>1</sup> hat er sich für eine Soziologie der Macht nicht interessiert, ja er hat den Machtbegriff als »soziologisch amorph« mit einer leichten Handbewegung beiseite geschoben,<sup>2</sup> um sich anschließend um so eingehender dem Herrschaftskonzept zuzuwenden. Seine Auseinandersetzung mit dem Thema Macht erschöpft sich im Grunde in der Machtdefinition<sup>3</sup> und einigen fragmentarischen Überlegungen zu Übergangsformen von Macht und Herrschaft, die nach wenigen Seiten abbrechen.<sup>4</sup> Dass seine Machtdefinition trotzdem zum international meistrezipierten Machtbegriff avancierte,<sup>5</sup> gehört zu den interessanten Paradoxien der neueren Ideenge-

1 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, ed. Edith HANKE/Thomas KROLL (Max Weber-Gesamtausgabe I/22,4), Tübingen 2005 (Originalausg. 1922).

2 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*, ed. Knut BORCHARDT/Edith HANKE/Wolfgang SCHLUCHTER (Max Weber-Gesamtausgabe I/23), Tübingen 2013 (Originalausg. 1922), hier 211.

3 WEBER 2013/1922, 210.

4 WEBER 2005/1922, 126–138.

5 Vgl. aus den letzten drei Jahrzehnten: Matthias BECHER, *Macht*, in: Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER (edd.), *Bonner Enzyklopädie zur Globalität*, Bd. 2, Wiesbaden 2017, 1175–1187, hier 1175; Andreas ANTER, *Theorien der Macht zur Einführung*, 3. Aufl. Hamburg 2017 (1. Aufl. 2012), hier 53–74; Rainer PARIS, *Der Wille des Einen ist das Tun des Anderen. Aufsätze zur Machttheorie*, Weilerswist 2015, 14; Jonathan HEARN, *Theorizing Power*, Basingstoke 2012, 28f.; Peter MORRIS, *Power. A Philosophical Analysis*, 3. Aufl. Manchester 2012 (1. Aufl. 1987), XV; Mark HAUGAARD/Kevin RYAN, *Introduction*, in: DIES. (edd.), *Political Power. The Development of the Field (The World of Political Science 10)*, Opladen et al. 2012, 22; Niklas LUHMANN, *Macht*, 4. Aufl. Stuttgart 2012 (1. Aufl. 1975), hier 117; Georg ZENKERT, *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung (Philosophische Untersuchungen 12)*, Tübingen 2007, 9; Hubert TREIBER, *Macht – ein soziologischer Grundbegriff*, in: Peter GOSTMANN/Peter-Ulrich MERZ-BENZ (edd.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden 2007, 49–62; Peter IMBUSCH, *Macht*, in: Klaus-Dieter ALTMEEPEN/Thomas HANITZSCH/Carsten SCHLÜTER (edd.), *Journalismustheorie. Next Generation. Soziologische Grundlegung und theoretische Innovation*, Wiesbaden 2007, 395–419, 397; Mario von CRANACH, *Macht als soziales und gesellschaftliches Phänomen*, in: Heinrich SCHMIDINGER/Clemens SEDMARK (edd.), *Der Mensch – ein zôon politikôn? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht (Topologien des Menschlichen 3)*, Darmstadt 2006, 211–222, hier 214; Ruth ZIMMERLING, *Influence and Power. Variations on a Messy Theme (Law and Philosophy Library 68)*, Dordrecht 2005, 31f.; Rainer PARIS, *Normale Macht. Soziologische Essays*, Konstanz 2005, 27; Byung-Chul HAN, *Was ist Macht?*, Stuttgart 2005, 17; Steven LUKES, *Power. A Radical View*, 2. Aufl. London 2005 (1. Aufl. 1974), hier 10; Andrea MAURER, *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. Main/New York 2004, 19f.; Gianfranco POGGI, *Forms of Power*, Cambridge 2001, 12f.; Barry HINDESS, *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault*, 3. Aufl. Oxford et al. 2001 (1. Aufl. 1996), hier 8; Jürgen HABERMAS, *Hannah Arendts Begriff der Macht (1976)*, in: DERS., *Philosophisch-politische Profile (Suhkamp-Taschenbuch Wissenschaft 659)*, 3. Aufl. Frankfurt a. Main 1998 (1. Aufl. 1978), 228–248, 228; Heinrich POPITZ, *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen 1992 (1. Aufl. 1986), 17; Thomas E. WARTENBERG, *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia 1990, 25f.

schichte. – In welchem Verhältnis aber stehen die beiden Begriffe bei Weber? In welchen ideengeschichtlichen Kontexten sind sie zu verorten? Und welchen Gewinn bieten sie für die kulturwissenschaftliche Forschung?

## 1. Der Machtbegriff – ein Handlungsbegriff

In den soziologischen Grundbegriffen definiert Weber die Macht als die »Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.«<sup>6</sup> Diese prominente Definition ist theoriegeschichtlich keineswegs voraussetzungslos, sondern knüpft an ähnliche zeitgenössische Vorstellungen an, wie sie sich bei Albert Schäffle finden, der die Macht als die Fähigkeit versteht, »soziale Widerstände tätig zu bewältigen«.<sup>7</sup> Schäffles Machtdefinition ist zwar sprachlich unbeholfen, soziologisch unbefriedigend und nicht von ungefähr in Vergessenheit geraten, aber sie lässt bereits einige typische Elemente des zeitgenössischen Machtverständnisses hervortreten. Ganz ähnlich wie Schäffle und andere Zeitgenossen setzt auch Weber in seiner Definition auf die personalistischen, intentionalen und voluntaristischen Elemente der Macht. Dabei erweist sich insbesondere das voluntaristische Element unschwer als ein Nietzscheanisches Motiv, das in der zeitgenössischen Literatur sehr präsent war.<sup>8</sup>

Darüber hinaus akzentuiert Weber in seiner Definition das Element eines potentiellen »Widerstrebens«. Wenn er dieses Element hervorhebt, dann macht er deutlich, dass das Machtverhältnis auch ohne die Zustimmung des Machtunterworfenen existieren kann. Der Unterworfenen kann opponieren, er kann den

6 WEBER 2013/1922, 210.

7 Albert SCHÄFFLE, Die Notwendigkeit exakt entwicklungsgeschichtlicher Erklärung und exakt entwicklungsgesetzlicher Behandlung unserer Landwirtschaftsbedrängnis, 3. Teil, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 59 (1903), 255–340, 337.

8 Vgl. nur Friedrich NIETZSCHE, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: DERS., Werke in drei Bänden, Bd. 3, ed. Karl SCHLECHTA, München 1982, 415–927, bes. 455 u. 552. Zum »intentionalen« Element vgl. Volker GERHARDT, Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 34), Berlin/New York 1996, 18. Zur Beziehung Nietzsche/Weber vgl. Andreas ANTER, Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 82), 3. Aufl. Berlin 2014 (1. Aufl. 1995), 87, 144, 173f., 187f. u. 230f.; Laurent FLEURY, Nietzsche, Weber et le politique, in: Hinnerk BRUHNS/Patrice DURAN (edd.), Max Weber et le politique (Droit et Société/Recherches et Travaux 18), Paris 2009, 163–180; Ralph SCHROEDER, Nietzsche and Weber. Two ›Prophets‹ of the Modern World, in: Sam WHIMSTER/Scott LASH (edd.), Max Weber, Rationality and Modernity, London et al. 1987 (ND 2006), 207–221; Eugène FLEISCHMANN, De Weber à Nietzsche, in: European Journal of Sociology 42 (2001), 243–292 (erstmalig in: Archives Européennes de Sociologie 5 (1964), 190–238); Wilhelm HENNIS, Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, 167–191.

Machthaber hassen oder gegen ihn rebellieren – an der Machtbeziehung ändert sich dadurch wenig. Die Machtbeziehung ist erst dann zu Ende, wenn die »Chance« auf die Durchsetzung des eigenen Willens nicht mehr gegeben ist.

Die Möglichkeit des Widerstrebens gehört zu jenen Elementen, die die Macht von der Herrschaft unterscheiden. Weber versteht unter ›Herrschaft‹ die Chance, »für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«. <sup>9</sup> Im Unterschied zur Macht ist die Herrschaft, auf die zurückzukommen sein wird, auf die Zustimmung der Beherrschten angewiesen. Sie bedarf für Weber des Einverständnisses: einer Legitimitätsgrundlage. <sup>10</sup> Bei einer Machtbeziehung ist ein solches Einverständnis hingegen nicht erforderlich. Natürlich ist jede Macht darauf erpicht, möglichst viel Zustimmung bei den Machtunterworfenen zu finden bzw. zu erzeugen, ja man kann mit Heinrich Popitz sagen, dass sie geradezu legitimierungssüchtig ist. <sup>11</sup> Aber sie ist nicht auf Zustimmung angewiesen; sie kann auch ohne sie auskommen.

Da Weber die Macht als einen Handlungsbegriff konzipiert, ist Macht für ihn nicht etwas, das man »haben« oder »besitzen« könnte. Vielmehr ist sie für ihn etwas, das aus dem Handeln entsteht und an Handeln gebunden bleibt. In diesem Verständnis ist ihm später eine Reihe prominenter Machttheoretiker gefolgt, allen voran Hannah Arendt, die diesen Umstand noch viel deutlicher als Weber hervorhebt, wenn sie sagt, Macht besitze »eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen«. <sup>12</sup> Ganz ähnlich argumentiert auch Michel Foucault – obwohl er sonst denkbar weit von Max Weber entfernt ist –, wenn er betont, dass Macht »nur als Handlung« existiere. <sup>13</sup>

Mit der handlungsbezogenen Sichtweise, die von Weber inauguriert wird, ist in methodischer Hinsicht bereits viel gewonnen. Weber trug maßgeblich dazu bei, die Sozialwissenschaften von der älteren politischen Theorie zu emanzipieren, die sich die Macht, wie etwa bei Hobbes, noch als eine Art Besitz, als ein ›Gut‹ vorstellte. <sup>14</sup> Webers Machtbegriff ist ein konsequenter Ausdruck seiner verstehenden Soziologie: einer Wissenschaft, »welche soziales Handeln deutend

9 WEBER 2013/1922, 210.

10 Ebd., 450. Zu Webers Herrschaftsverständnis grundlegend: Stefan BREUER, »Herrschaft« in der Soziologie Max Webers (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien 8), Wiesbaden 2011.

11 POPITZ 1992, 66.

12 Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 194.

13 Michel FOUCAULT, *Subjekt und Macht*, in: DERS., *Analytik der Macht*, ed. Daniel DEFERT/François EWALD, Frankfurt a. Main 2005, 240–263 (erstmal erschienen als: *The Subject and Power*, in: Hubert L. DREYFUS/Paul RABINOW, Michel Foucault. *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1982, 208–226), hier 255.

14 Thomas HOBBS, *Vom Menschen – Vom Bürger* (Philosophische Bibliothek 158), ed. Günter GAWLICK, 3. Aufl. Hamburg 1994 (lat. Originalausg. Paris 1642/1658, 1. Aufl. Hamburg 1918), 26.

verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.«<sup>15</sup> In der sozialen und politischen Welt löst sich für Weber alles in Handeln auf. Diese Handlungsorientierung korrespondiert wiederum mit jenem intentional-voluntaristischen Element seines Machtbegriffs, das später weit über Weber und Nietzsche hinaus Anklang in den Sozialwissenschaften fand, etwa bei Raymond Aron, der politische Macht als die Fähigkeit versteht, anderen seinen »Willen aufzuzwingen«,<sup>16</sup> oder bei Heinrich Popitz, der Macht als das Vermögen begreift, »sich gegen fremde Kräfte durchzusetzen«. <sup>17</sup> Auch in diesem Punkt stehen große Teile der sozialwissenschaftlichen Literatur im Bannkreis Webers.<sup>18</sup> Denn Machtausübung scheint ohne einen durch sie wirkenden Willen nicht denkbar.<sup>19</sup>

Offen bleibt allerdings die Frage, ob man die Wirkungen von Macht überhaupt im Sinne Webers »ursächlich erklären« kann. Weber bezweifelt dies. Mit welchen Mitteln man seinen eigenen Willen durchsetzt, wie man also Macht ausübt, bleibt bei ihm unbeantwortet. In dieser Hinsicht kommen naturgemäß viele Mittel in Betracht, wie etwa charismatische Autorität, rationale Überzeugungskraft, Drohung, Gewalt oder Bestechung. Weber zieht sich hier elegant aus der Affäre und konstatiert nur lakonisch: »Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen.«<sup>20</sup> Klar ist lediglich, dass eine Machtbeziehung eine asymmetrische Angelegenheit ist, da es sich nicht um eine Beziehung unter Gleichen handelt. Hier stimmt Weber mit der klassischen Position eines Thomas Hobbes überein: »wenn alle anderen gleiche Macht besitzen, so bedeutet sie nichts.«<sup>21</sup> Für Hobbes wie für Weber bleibt Macht zwangsläufig etwas Asymmetrisches; sie setzt ein Ungleichgewicht voraus.

Da Weber die Macht nicht »ursächlich erklären« kann, bezeichnet er sie als »soziologisch amorph«,<sup>22</sup> was ihn wiederum dazu führt, den Machtbegriff nicht weiter zu verfolgen. Dies war eine bedauerliche Entscheidung, da die Entwicklung des Machtbegriffs auf diese Weise für Jahrzehnte – bis zu den Versuchen von John French, Bertram Raven<sup>23</sup> und Heinrich Popitz<sup>24</sup> – aus dem Blick geriet. Webers

---

15 WEBER 2013/1922, 149.

16 Raymond ARON, *Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt*, übers. v. Sigrid VON MASSENBACH, Frankfurt a. Main 1986 (frz. Originalausg. Paris 1962), 63.

17 POPITZ 1992, 22.

18 In diesem Bannkreis trifft man allerdings auch auf Nietzsche.

19 So GERHARDT 1996, 18, in einem Exkurs zu Webers Machtbegriff.

20 WEBER 2013/1922, 211.

21 HOBBS 1994/1658, 24.

22 WEBER 2013/1922, 211.

23 John R. P. FRENCH/Bertram H. RAVEN, *The Bases of Social Power*, in: Dorwin CARTWRIGHT/Alwin ZANDER (edd.), *Group Dynamics. Research and Theory*, 3. Aufl. New York 1968 (1. Aufl. Evanston 1953), 259–269.



Entscheidung war zwar insofern konsequent, als die bloße Willensdurchsetzung sich in der Tat kausaler Zuschreibung entzieht, aber dieses Problem hätte er durch eine Typisierung verschiedener Machtformen lösen können, wie er selbst es im Falle der Herrschaft gemacht hat. Popitz hat daher im Anschluss an Weber eine Typologie der anthropologischen Grundformen von Macht entwickelt, die zwischen Verletzungsmacht, instrumenteller Macht, autoritativer Macht und datensetzender Macht unterscheidet,<sup>25</sup> und diese Typologie um ein Stufenmodell der Institutionalisierung von Macht ergänzt.<sup>26</sup> Damit hat Popitz ein Instrumentarium für die Analyse der Phänomene der Macht geschaffen, das für jeden Versuch, heute machtheoretisch an Weber anzuknüpfen, essentiell ist.<sup>27</sup>

## 2. Der Begriff der Chance

Ein hervorstechendes Charakteristikum der Machtdefinition Max Webers ist der Begriff der ›Chance‹. Dies ist in der Tat ein originäres Konzept Webers und macht eine Besonderheit gegenüber allen anderen zeitgenössischen und späteren Versuchen deutlich. Die Originalität ist bereits frühen Rezipienten wie Hans Kelsen, Carl Schmitt oder Talcott Parsons ins Auge gefallen.<sup>28</sup> Die Kategorie der Chance spielt über den Machtbegriff hinaus eine zentrale Rolle in Webers Denken.<sup>29</sup> Mit ihr werden nicht nur ›Macht‹ und ›Herrschaft‹, sondern auch ›Staat‹,

24 Vgl. POPITZ 1992, 22–39.

25 Ebd.

26 Ebd., 233–260. Zu Popitz siehe ANTER 2017, 75–102; DERS., *Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen*, 2. Aufl. Tübingen 2007 (1. Aufl. 2004), 103–111; IMBUSCH 2007; TREIBER 2007, 49–62; Friedrich POHLMANN, *Heinrich Popitz – Konturen seines Denkens und Werks*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2005), 5–24; PARIS 2005, 19f., 65f., 84f.; MAURER 2004, 20f., 52f.

27 Hierfür plädiert bereits TREIBER 2007, 49–62. – Da Popitz' Werk inzwischen in englischer Übersetzung vorliegt, ist eine Rezeption jetzt auch im angloamerikanischen Raum möglich (Heinrich POPITZ, *Phenomena of Power. Authority Domination, and Violence*, übers. v. Gianfranco POGGI, New York 2017 (dt. Originalausg. Tübingen 1986)).

28 Vgl. Hans KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, 2. Aufl. Tübingen 1928 (1. Aufl. 1922), 159; Carl SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, München/Leipzig 1932, 30; Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York 1937 (ND 1967), 629f. – Desgleichen auch Hermann KANTOROWICZ, *Staatsauffassungen*, in: DERS., *Rechtswissenschaft und Soziologie. Ausgewählte Schriften zur Wissenschaftslehre*, ed. Thomas WÜRTEMBERGER (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen 19), Karlsruhe 1962, 69–81 (Originalausg. 1925), 75; Adolf MENZEL, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Wien/Leipzig 1929, 574; Hans FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Leipzig 1930, 177; Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932, 270–272; Othmar SPANN, *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Gesellschaftslehre*, 4. Aufl. Graz 1969 (1. Aufl. Leipzig 1914), 47f.

29 Zum Begriff der Chance ausführlich ANTER 2014, 103–110.

›Verfassung‹, ›Legitimität‹ und ›Klassenlage‹ definiert. In den Soziologischen Grundbegriffen wie auch in den Teilsoziologien ist sie omnipräsent. Ihre prominente Rolle bei der Begriffsbildung steht jedoch der Tatsache gegenüber, dass sie bei Weber in durchaus unterschiedlichem Sinn verwendet wird. Der Begriff der ›Chance‹ ließe sich wohl am besten mit ›Wahrscheinlichkeit‹ umschreiben, wie es etwa Talcott Parsons,<sup>30</sup> Ralf Dahrendorf<sup>31</sup> oder Hermann Kantorowicz<sup>32</sup> gemacht haben, was wiederum zur Methodik der verstehenden Soziologie passen würde, für die es keine naturwissenschaftliche Kausalität gibt, sondern lediglich empirische Grade von Wahrscheinlichkeit.

Der Begriff der ›Chance‹ hat eine empirische Pointe, denn er macht deutlich, dass es sich bei der Macht um ein quantifizierbares Phänomen handelt. Weber selbst betont in anderem Zusammenhang, die Chance könne »eine sehr große oder eine verschwindend geringe sein.«<sup>33</sup> Wenn Macht auf einer Chance beruht und diese Chance quantifizierbar ist, dann ist die Macht eine graduelle Angelegenheit. Die Grade von Macht könnten empirisch messbar sein, etwa in einer Skala von Macht bis Ohnmacht. Ein solches Machtverständnis würde auch mit der generell graduellen Geltung von Ordnungen korrespondieren. Es gibt demnach also keine binäre Struktur Macht/Ohnmacht, sondern immer nur flüssige Übergänge zwischen beiden Stadien.

Für die historische Erforschung der Genese von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, auch und gerade in der Vormoderne, ist eine solche graduelle Perspektive heuristisch und methodisch empfehlenswert. Denn Machtordnungen sind ja niemals einfach da, sondern sie entstehen, wie jede Ordnung, in einem komplexen Prozess und bleiben auch nach ihrer Etablierung meist prekär.<sup>34</sup>

### 3. Normative Perspektiven?

Angesichts der analytischen Betrachtungsweise Webers ist klar, dass man normative Gesichtspunkte in seiner Machttheorie vergeblich suchen würde. Auch wäre es ihm fremd, Überlegungen zum funktionalen Charakter der Macht anzustellen, wie es später Hannah Arendt oder Niklas Luhmann gemacht haben. Überhaupt finden sich bei Weber nur selten generalisierende Aussagen zu ›der Macht‹, was zweifellos seiner Skepsis gegenüber einer substanzialisierenden Betrachtungsweise geschuldet ist.

30 PARSONS 1937, 629: »probability«.

31 Ralf DAHRENDORF, Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie (Suhrkamp-Taschenbuch 559), Frankfurt a. Main 1979, 98.

32 KANTOROWICZ 1962/1925, 75.

33 WEBER 2013/1922, 177.

34 Dazu ANTER 2007, 59–65.

Die normative Dimension der Macht artikuliert sich bei Weber auf einer anderen Bühne, nämlich in den politischen Schriften, wo er als werturteilsfreudiger Denker dezidiert zu innen- und außenpolitischen Fragen Stellung nimmt, in den späten Jahren des Kaiserreichs und in der unmittelbaren Nachkriegszeit vor allem zu verfassungspolitischen Fragen.<sup>35</sup> Hier erörtert er Machtfragen oft in polemisch oder personalistisch zugespitzter Form. In diesem Kontext gehört seine Auseinandersetzung mit dem Typus des ›Machtpolitikers‹, die eine Ambivalenz hervortreten lässt. Denn einerseits verachtet Weber den Typus des Machtpolitikers als hohl und leer,<sup>36</sup> andererseits aber ist die Macht für ihn das Grundprinzip der Politik: programmatisch definiert er sie als das »Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung«.<sup>37</sup> Eine machtverneinende oder machtvergessene Haltung könnte für ihn daher nur eine unpolitische Haltung sein.

Weber folgt hier der Position des politischen Realismus, der in der zeitgenössischen Rechts- und Geschichtswissenschaft die herrschende Meinung repräsentierte; besonders klar kommt diese Position etwa bei Georg Jellinek und Johann Gustav Droysen zum Ausdruck.<sup>38</sup> Auch später blieb sie über Jahrzehnte in den einschlägigen Disziplinen so dominant, vor allem in der angloamerikanischen Politikwissenschaft,<sup>39</sup> dass sich in der jungen Bundesrepublik die Freiburger Schule energisch gegen sie positionierte – und sich damit zugleich gegen Max Weber richtete.<sup>40</sup> Nachdem man ihn zunächst zur *persona non grata* erklärt

35 Dazu nach wie vor grundlegend Wolfgang J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*, 3. Aufl. Tübingen 2004 (1. Aufl. 1959).

36 MAX WEBER, *Politik als Beruf*, in: DERS., *Gesammelte Politische Schriften*, ed. Johannes WINCKELMANN, 5. Aufl. Tübingen 1988 (Originalausg. München/Leipzig 1919), 505–560, hier 547.

37 Ebd., 505f.

38 Georg JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, 3. Aufl. Berlin 1922 (1. Aufl. 1900), 17; Johann G. DROYSSEN, *Brief an Wilhelm Arendt vom 1. Dezember 1851*, in: DERS., *Briefwechsel*, ed. Rudolf HÜBNER, Bd. 2, Berlin/Leipzig 1929, 11.

39 Vgl. nur Harold D. LASSWELL/Abraham KAPLAN, *Power and Society. A Framework for Political Inquiry*, London 1952, XIV u. 75; Hans J. MORGENTHAU, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 2. Aufl. New York 1954 (1. Aufl. 1948), 27; Karl LOEWENSTEIN, *Political Power and the Governmental Process*, Chicago 1957, 3; Paul RICŒUR, *Le paradoxe politique*, in: DERS., *Histoire et vérité* (Collection Esprit: La condition humaine), Paris 1955, 260–285, 269.

40 Vgl. Kurt SONTHEIMER, *Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaft*, in: Dieter OBERNDÖRFER (ed.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, 2. Aufl. Freiburg 1966 (1. Aufl. 1962), 197–209, 202f.; Arnold BERGSTRASSER, *Politik in Wissenschaft und Bildung* (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie), Freiburg 1961, bes. 63; Wilhelm HENNIS, *Aufgaben einer modernen Regierungslehre*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 6 (1965), 422–441, hier 431.

hatte, wandelte sich das Bild jedoch ab Ende der sechziger Jahre, als im Zuge der einsetzenden Weber-Renaissance kritische Positionen geräumt wurden.<sup>41</sup>

#### 4. Herrschaft

Während Weber den Machtbegriff als »soziologisch amorph« zur Seite legt, verwendet er umso größere Energie darauf, die Phänomene der ›Herrschaft‹ begrifflich und historisch zu erfassen. Die Soziologie der Herrschaft, die er in mehreren Anläufen erarbeitet, gehört zu den Kernstücken seines Werks. Wie im Falle der ›Macht‹ setzt er auch bei der ›Herrschaft‹ auf den Chance-Begriff und definiert Herrschaft als die »Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«.<sup>42</sup> Anders als die ›Macht‹ hat ›Herrschaft‹ also nichts mit der Durchsetzung eines eigenen Willens zu tun und findet auch nicht innerhalb einer sozialen Beziehung statt. Sie ist vielmehr eine transpersonale Angelegenheit und kann theoretisch eine ganze politische Gemeinschaft umfassen.

Der entscheidende Punkt ist: Wenn Herrschaft ein Verhältnis von Befehl/Gehorsam ist, dann handelt es sich um eine gesteigerte Form von Macht, genauer: um institutionalisierte, verfestigte Macht. Mit Heinrich Popitz könnte man auch von »positionalisierter« Macht sprechen.<sup>43</sup> Während das Machtverhältnis lediglich auf der Chance der Durchsetzung des eigenen Willens beruht, eventuell also prekär und kompliziert sein kann, ist das Herrschaftsverhältnis eine weit-aus klarere Angelegenheit: Bei Befehl und Gehorsam gibt es wenige Grauzonen. Es ist sicher kein Zufall, dass Webers Definition sich mit der zeitgenössischen Rechtswissenschaft berührt: Paul Laband, der Doyen der Wilhelminischen Staatsrechtslehre, definierte ›Herrschen‹ als das Recht, Handlungen »zu befehlen«;<sup>44</sup> auch für Georg Jellinek, von dem sich Weber stark beeinflussen ließ, hieß Herrschen »unbedingt befehlen« zu können.<sup>45</sup>

---

41 Insbesondere HENNIS stellte sein Weberbild vom Kopf auf die Füße und widmete sich einer enthusiastischen Neubewertung Max Webers. Vgl. seine selbstkritischen Bemerkungen: HENNIS 1987, III. Zur Einordnung siehe Lawrence A. SCAFF, Wilhelm Hennis, Max Weber, and the Charisma of Political Thinking, in: Andreas ANTER (ed.), Wilhelm Hennis' Politische Wissenschaft, Tübingen 2013, 307–325.

42 WEBER 2013/1922, 210.

43 POPITZ 1992, 245.

44 Paul LABAND, Das Staatsrecht des Deutschen Reiches, Bd. 1, Freiburg 1888, 64.

45 JELLINEK 1922, 180. – Jellinek kennt noch einen zweiten Herrschaftsbegriff, der ohne Befehl und Gehorsam auskommt, nämlich die Fähigkeit, »seinen Willen gegen andern Willen unbedingt durchsetzen zu können« (ebd., 429). Diese Definition finden wir fast wörtlich bei Weber wieder, allerdings unter dem Stichwort »Macht«. Hier macht Weber einmal mehr von der Terminologie Jellineks einen freien Gebrauch. Dazu ausführlich Andreas ANTER, Max Weber und die Staatsrechtslehre, Tübingen 2016, 24–46.

Weber selbst bezeichnet die Herrschaft als einen »Sonderfall von Macht«. <sup>46</sup> Um den Steigerungscharakter zu illustrieren, wählt er ein Beispiel aus der Finanzwelt. Eine große Kreditbank übt aufgrund ihrer Monopolstellung auf dem Kapitalmarkt große Macht aus, schon allein weil sie die Bedingungen der Kreditgewährung diktieren kann. Wesentlich komfortabler liegen die Dinge für die geldgebende Kreditbank, wenn sie die Aufnahme ihrer Direktoren in den Aufsichtsrat des kreditsuchenden Unternehmens durchsetzen kann. In diesem Fall nämlich kann die Bank durch den Aufsichtsrat dem Unternehmensvorstand Befehle erteilen. <sup>47</sup>

Dieses Beispiel und Webers Erläuterungen machen immer wieder deutlich, dass Herrschaft eine gesteigerte, verfestigte Form von Macht ist. Diese Sichtweise wurde und wird in den Geisteswissenschaften breit rezipiert und hat sich im Laufe der letzten fünfzig Jahre durchgesetzt. Ihre Kanonisierung beginnt bereits bei Arnold Gehlen <sup>48</sup> und erstreckt sich bis in die heutige Literatur. <sup>49</sup> Dies gilt allerdings nur für die Theorie und nicht für die Praxis, denn hier wird oft überhaupt nicht zwischen Macht und Herrschaft unterschieden. Vielmehr gehen die Begriffe häufig bunt durcheinander und werden in der Literatur wie auch im allgemeinen Wortgebrauch oft sogar synonym verwendet. Zwar wird in regelmäßigen Abständen gefordert, man müsse zwischen Macht und Herrschaft unterscheiden, aber bisher blieben solche Forderungen folgenlos. <sup>50</sup> Mit Stefan Breuer kann man resümieren, dass allzu oft »die Differenzierungsgewinne ignoriert werden, die die frühe deutsche Soziologie erarbeitet hatte«. <sup>51</sup>

An dieser Stelle ist allerdings zu vermerken, dass Weber selbst hier nicht mit leuchtendem Beispiel vorangeht. Denn er bedient sich in den frühen Fassungen der Herrschaftssoziologie noch eines eher legeren Wortgebrauchs. Wenn er dort

---

46 WEBER 2005/1922, 127.

47 Ebd., 129.

48 Vgl. Arnold GEHLEN, Soziologie der Macht, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 7 (1961), 77–81, 79.

49 Wolfgang BONSS/Christoph LAU, Einleitung. Zum Strukturwandel von Macht und Herrschaft in der Moderne, in: DIES. (edd.), Macht und Herrschaft in der reflexiven Moderne, Weilerswist 2011, 7–47, 11: »die Abgrenzung von Macht und Herrschaft wird zumeist in mehr oder weniger deutlicher Anlehnung an Weber vollzogen«. Siehe auch: MAURER 2004, 125–127.

50 Typisch insoweit Angus STEWART, Theories of Power and Domination. The Politics of Empowerment in Late Modernity, London 2001, 11. Seine Forderung nach einer begrifflichen Unterscheidung ist in erster Linie normativ motiviert, nämlich durch seine »emanzipatorische« Ausrichtung: »in late modernity, any emancipatory politics must be fundamentally and consistently determined by a politics of power as distinct from a politics of domination« (ebd.). – Verblüffenderweise ist er allerdings mit Webers Unterscheidung von Macht und Herrschaft gar nicht vertraut; beide Begriffe kommen in seinem Buch nicht vor. Stewart kann denn auch nur wenig zu der von ihm geforderten Unterscheidung beitragen.

51 Stefan BREUER, Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen, Tübingen 2016, 71, im Blick auf Weber und Simmel.

von ›Herrschaft‹ spricht, dann ist eigentlich meist das gemeint, was er später als ›Macht‹ bezeichnet. Dies zeigt sich etwa, wenn er Herrschaft als ein »Phänomen alles Sozialen« bezeichnet und zu den elementaren Bedingungen der Verfestigung sozialer Beziehungen rechnet,<sup>52</sup> oder wenn er alle sozialen Gebilde und »alle Gebiete des Gemeinschaftshandelns« durch ›Herrschaft‹ geprägt sieht, oder wenn er diese als »eines der wichtigsten Elemente des Gemeinschaftshandelns« bezeichnet.<sup>53</sup> In all diesen Fällen ist, legt man seine spätere Begrifflichkeit zugrunde, eigentlich ›Macht‹ gemeint. Es ist die Macht, die ein omnipräsentes »Phänomen alles Sozialen« ist. Die Herrschaft hingegen – Befehl und Gehorsam – kann nach Webers eigenem Verständnis gar nicht allgegenwärtig sein, denn in diesem Falle wären sämtliche sozialen Beziehungen und alle gesellschaftlichen Bereiche durch eine Kommandostruktur geprägt. Dies ist jedoch nicht Webers Diagnose.

Hier ist also mit Weber gegen Weber zu argumentieren. Die Herrschaftsdefinition der Soziologischen Grundbegriffe ist erst eine späte Frucht seiner Theorie und passt nicht mehr zur Terminologie der frühen Entwürfe. Weber ist hierfür nicht zu kritisieren, denn die Manuskripte der frühen Fassungen sind nur aufgrund seines plötzlichen Todes der Nachwelt erhalten geblieben. Bei einer Überarbeitung oder Neufassung der älteren Teile hätte er die Terminologie zweifellos modifiziert oder gestrichen.

Weber verfolgt das Ziel, zu einem präziseren soziologischen Herrschaftsbegriff zu kommen,<sup>54</sup> indem er die Frage nach den Formen und Wirkungen von Herrschaft zu einer Kernfrage seines Werks macht. Am intensivsten geht er dieser Frage in der Herrschaftssoziologie nach, die er im letzten Jahrzehnt seines Lebens in mehreren Anläufen entwickelt.<sup>55</sup> Während anfangs noch die Frage der Funktionsweise von Herrschaft im Zentrum steht, rückt später immer stärker die Frage der Legitimität in den Vordergrund, also die Frage, wann, wie und warum eine Herrschaftsordnung überhaupt anerkannt und befolgt wird. Webers Ausgangsthese lautet, Herrschaft könne »auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen, beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchenwollen, also: Interesse [...] am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis.« Dem entspricht ein natürliches Interesse der Herrschenden, das sich darauf

52 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*, ed. Wolfgang J. MOMMSEN/Michael MEYER (Max WEBER Gesamtausgabe I/22,1), Tübingen 2001 (Originalausg. 1922), 270.

53 DERS. 2005/1922, 127.

54 DERS. 2013/1922, 211.

55 Dazu, auch in werkgenetischer Perspektive: BREUER 2011, 1–24; ferner Edith HANKE, Max Webers »Herrschaftssoziologie«, in: DIES./Wolfgang J. MOMMSEN (edd.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001, 19–46.

richtet, die eigene Position zu legitimieren: Jede Herrschaft versuche »den Glauben an ihre ›Legitimität‹ zu erwecken und zu pflegen. Je nach der Art der beanspruchten Legitimität aber ist auch der Typus des Gehorchens [...] grundverschieden.«<sup>56</sup>

In der Geschichte der Herrschaftstheorie markiert diese Feststellung eine kopernikanische Wende. Denn sie lenkt den Blick, der zuvor meist auf die Herrschenden fixiert war, jetzt auf die Gehorsamsmotive der Beherrschten. Diese Blickrichtung ermöglicht erst die Formulierung der drei Typen legitimer Herrschaft, die Weber zu einem Übervater der Herrschaftssoziologie machten. Er gewinnt diese drei Typen, indem er aus der Fülle der empirisch-historisch auffindbaren Formen drei Varianten herausdestilliert, die zugleich Modi des Gehorchens repräsentieren. Sie unterscheiden sich nach dem jeweiligen Modus des Gehorchens: bei der rational-legalen Herrschaft, die auf dem Glauben an die Legalität der Ordnung beruht, gehorcht man »dem Recht«;<sup>57</sup> bei der traditionellen Herrschaft, die auf dem Glauben an eine durch Tradition legitimierte Ordnung beruht, gehorcht man der durch diese Tradition berufenen Person;<sup>58</sup> bei der charismatischen Herrschaft, die auf dem Glauben an die Heiligkeit oder Heldenkraft eines charismatischen Führers beruht, gehorcht man dem »charismatisch qualifizierten Führer«.<sup>59</sup>

Webers Herrschaftstypologie ist ein Beispiel für die erfolgreiche Etablierung einer kulturwissenschaftlichen Methodik. Sowohl bei der Erforschung historischer Herrschaftsformen als auch bei der Analyse heutiger politischer Systeme wird sie häufig herangezogen. Im Mittelpunkt der Rezeption steht dabei meist der Typus der charismatischen Herrschaft,<sup>60</sup> insbesondere im Blick auf die Vormoderne,<sup>61</sup> gelegentlich auch im Blick auf neuzeitliche Systeme.<sup>62</sup> Für Weber ist die charismatische Herrschaft ein Kind prekärer Situationen. In einer Krisenlage kann eine traditionale oder legal-rationale Herrschaft durch einen charismatischen Führer gestürzt werden. Wenn aber die charismatische Herrschaft dann in die »Bahnen des Alltags« zurückflutet, gerät auch sie selbst in eine prekäre Lage. Sie bleibt zwangsläufig labil, weil sie einer steten Gefahr der Tra-

56 WEBER 2013/1922, 450.

57 Ebd., 456.

58 Ebd., 453.

59 Ebd., 454.

60 Vgl. Joshua DERMAN, Max Weber and Charisma, in: *New German Critique* 38 (2011), 51–88; BREUER 2011, 25–79; Stephen P. TURNER, Charisma Reconsidered, in: *Journal of Classical Sociology* 3 (2003), 5–26.

61 Vgl. nur Stefan BREUER, *Der charismatische Staat. Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft*, Darmstadt 2014.

62 Vgl. nur Hans-Ulrich WEHLER, Das analytische Potential des Charisma-Konzepts. Hitlers charismatische Herrschaft, in: Andreas ANTER/Stefan BREUER (edd.), *Max Webers Staatssoziologie (Staatsverständnisse 15)*, 2. Aufl. Baden-Baden 2016 (1. Aufl. 2007), 175–189.

ditionalisierung oder der Legalisierung ausgesetzt ist.<sup>63</sup> Dabei repräsentiert die legal-rationale Herrschaft jedoch nicht das Ende der Geschichte. Lange Zeit war es beliebt, eine evolutionäre Folge, wenn nicht gar eine Geschichtsteleologie in Webers Typologie hineinzulesen. Dafür bietet sie jedoch keine Anhaltspunkte, zumal Weber selbst ausdrücklich klarstellt, die drei Herrschaftstypen könnten »nicht einfach hintereinander in eine Entwicklungslinie« gestellt werden.<sup>64</sup>

## 5. Fazit

Max Webers Interesse richtet sich auf eine alte Grundfrage: Warum ordnen sich Menschen anderen Menschen unter? Obwohl er gelegentlich als Denker der Macht bezeichnet wird, hat er den Begriff der Macht gleichwohl eher stiefmütterlich behandelt. Da er ihn für »soziologisch amorph« hielt, hat er sich für ihn nicht näher interessiert. Umso stärker rückt das Konzept der Herrschaft in sein Blickfeld. Das Resultat ist eine großangelegte Herrschaftssoziologie, in der er die verschiedenen Typen, Gehorsamsmotive und Legitimitätsgrundlagen von Herrschaft freilegt. Webers Rezeptionserfolg verdankt sich nicht nur der analytischen Schärfe seiner Untersuchungen, sondern auch einer präzisen Unterscheidung von Macht und Herrschaft. Die Rezeption weist allerdings eine bemerkenswerte Paradoxie auf: Webers Begriffspaar wird zwar weltweit rezipiert, aber die Begriffe Macht und Herrschaft werden in der Literatur nach wie vor in bunter Beliebigkeit verwendet. Wie immer sind hier diejenigen im Vorteil, die sich Webers Begrifflichkeit zu eigen machen.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Andreas ANTER, Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 82), 3. Aufl. Berlin 2014 (1. Aufl. 1995).
- Andreas ANTER, Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen, 2. Aufl. Tübingen 2007 (1. Aufl. 2004).
- Andreas ANTER, Theorien der Macht zur Einführung, 3. Aufl. Hamburg 2017 (1. Aufl. 2012).
- Andreas ANTER, Max Weber und die Staatsrechtslehre, Tübingen 2016.
- Hannah ARENDT, Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
- Raymond ARON, Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt, übers. v. Sigrid VON MASSENBACH, Frankfurt a. Main 1986 (frz. Originalausg. Paris 1962).

---

63 Siehe WEBER 2005/1922, 454–563.

64 Ebd., 513.



- Matthias BECHER, Macht, in: Ludger KÜHNHARDT/Tilman MAYER (edd.), Bonner Enzyklopädie zur Globalität, Bd. 2, Wiesbaden 2017, 1175–1187.
- Arnold BERGSTRAESSER, Politik in Wissenschaft und Bildung (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie), Freiburg 1961.
- Wolfgang BONSS/Christoph LAU, Einleitung, Zum Strukturwandel von Macht und Herrschaft in der Moderne, in: DIES. (edd.), Macht und Herrschaft in der reflexiven Moderne, Weilerswist 2011, 7–47.
- Stefan BREUER, »Herrschaft« in der Soziologie Max Webers (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien 8), Wiesbaden 2011.
- Stefan BREUER, Der charismatische Staat. Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft, Darmstadt 2014.
- Stefan BREUER, Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen, Tübingen 2016.
- Mario von CRANACH, Macht als soziales und gesellschaftliches Phänomen, in: Heinrich SCHMIDINGER/Clemens SEDMARK (edd.), Der Mensch – ein zōon politikón? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht (Topologien des Menschlichen 3), Darmstadt 2006.
- Ralf DAHRENDORF, Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie (Suhrkamp-Taschenbuch 559), Frankfurt a. Main 1979.
- Joshua DERMAN, Max Weber and Charisma, in: *New German Critique* 38 (2011), 51–88.
- Johann G. DROYSEN, Brief an Wilhelm Arendt vom 1. Dezember 1851, in: DERS., Briefwechsel, ed. Rudolf HÜBNER, Bd. 2, Berlin/Leipzig 1929.
- Eugène FLEISCHMANN, De Weber à Nietzsche, in: *European Journal of Sociology* 42 (2001), 243–292 (erstmalig in: *Archives Européennes de Sociologie* 5 (1964), 190–238).
- Laurent FLEURY, Nietzsche, Weber et le politique, in: Hinnerk BRUHNS/Patrice DURAN (edd.), Max Weber et le politique (Droit et Société/Recherches et Travaux 18), Paris 2009.
- Michel FOUCAULT, Subjekt und Macht, in: DERS., Analytik der Macht, ed. Daniel DEFERT/François EWALD, Frankfurt a. Main 2005, 240–263 (erstmalig erschienen als: *The Subject and Power*, in: Hubert L. DREYFUS/Paul RABINOW, Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1982, 208–226).
- John R. P. FRENCH/Bertram H. RAVEN, The Bases of Social Power, in: Dorwin CARTWRIGHT/Alwin ZANDER (edd.), *Group Dynamics. Research and Theory*, 3. Aufl. New York 1968 (1. Aufl. Evanston 1953), 259–269.
- Hans FREYER, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Leipzig 1930.
- Arnold GEHLEN, Soziologie der Macht, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* 7 (1961), 77–81.
- Volker GERHARDT, Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 34), Berlin/New York 1996.
- Jürgen HABERMAS, Hannah Arendts Begriff der Macht (1976), in: DERS., Philosophisch-politische Profile (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 659), 3. Aufl. Frankfurt a. Main 1998 (1. Aufl. 1978).
- Byung-Chul HAN, Was ist Macht?, Stuttgart 2005.
- Edith HANKE, Max Webers »Herrschaftssoziologie«, in: DIES./Wolfgang J. MOMMSEN (edd.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*, Tübingen 2001, 19–46.

- Mark HAUGAARD/Kevin RYAN, Introduction, in: DIES. (edd.), *Political Power: The Development of the Field* (The World of Political Science 10), Opladen et al. 2012.
- Jonathan HEARN, *Theorizing Power*, Basingstoke 2012.
- Wilhelm HENNIS, Aufgaben einer modernen Regierungslehre, in: *Politische Vierteljahresschrift* 6 (1965), 422–441.
- Wilhelm HENNIS, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987.
- Barry HINDESS, *Discourses of Power. From Hobbes to Foucault*, 3. Aufl. Oxford et al. 2001 (1. Aufl. 1996).
- Thomas HOBBS, *Vom Menschen – Vom Bürger* (Philosophische Bibliothek 158), ed. Günter GAWLICK, 3. Aufl. Hamburg 1994 (lat. Originalausg. Paris 1642/1658, 1. Aufl. Hamburg 1918).
- Peter IMBUSCH, Macht, in: Klaus-Dieter ALTMEPPEN/Thomas HANITZSCH/Carsten SCHLÜTER (edd.), *Journalismustheorie: Next Generation. Soziologische Grundlegung und theoretische Innovation*, Wiesbaden 2007.
- Georg JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre*, 3. Aufl. Berlin 1922 (1. Aufl. 1900).
- Hermann KANTOROWICZ, *Staatsauffassungen*, in: DERS., *Rechtswissenschaft und Soziologie. Ausgewählte Schriften zur Wissenschaftslehre*, ed. Thomas WÜRTEMBERGER (Freiburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen 19), Karlsruhe 1962, 69–81 (Originalausg. 1925).
- Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, 2. Aufl. Tübingen 1928 (1. Aufl. 1922).
- Paul LABAND, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Bd. 1, Freiburg 1888.
- Harold D. LASSWELL/Abraham KAPLAN, *Power and Society. A Framework for political Inquiry*, London 1952.
- Karl LOEWENSTEIN, *Political Power and the Governmental Process*, Chicago 1957.
- Niklas LUHMANN, *Macht*, 4. Aufl. Stuttgart 2012 (1. Aufl. 1975).
- Steven LUKES, *Power. A Radical View*, 2. Aufl. London 2005 (1. Aufl. London 1974).
- Andrea MAURER, *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. Main/New York 2004.
- Adolf MENZEL, *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*, Wien/Leipzig 1929.
- Wolfgang J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*, 3. Aufl. Tübingen 2004 (1. Aufl. 1959).
- Hans J. MORGENTHAU, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 2. Aufl. New York 1954 (1. Aufl. 1948).
- Peter MORRIS, *Power. A Philosophical Analysis*, 3. Aufl. Manchester 2012 (1. Aufl. 1987).
- Friedrich NIETZSCHE, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in: DERS., *Werke in drei Bänden*, Bd. 3, ed. Karl SCHLECHTA, München 1982, 415–927.
- Rainer PARIS, *Normale Macht. Soziologische Essays*, Konstanz 2005.
- Rainer PARIS, *Der Wille des Einen ist das Tun des Anderen. Aufsätze zur Machttheorie*, Weilerswist 2015.
- Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, New York 1937 (ND 1967).
- Friedrich POHLMANN, *Heinrich Popitz – Konturen seines Denkens und Werks*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 15 (2005), 5–24.
- Gianfranco POGGI, *Forms of Power*, Cambridge 2001.
- Heinrich POPITZ, *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen 1992 (1. Aufl. 1986).

- Heinrich POPITZ, *Phenomena of Power. Authority, Domination and Violence*, übers. v. Gianfranco POGGI, New York 2017 (dt. Originalausg. Tübingen 1986).
- Paul RICŒUR, *Le paradoxe politique*, in: DERS., *Histoire et vérité* (Collection Esprit: La condition humaine), Paris 1955, 260–285.
- Lawrence A. SCAFF, Wilhelm Hennis, Max Weber, and the Charisma of Political Thinking, in: Andreas ANTER (ed.), *Wilhelm Hennis' Politische Wissenschaft*, Tübingen 2013, 307–325.
- Albert SCHÄFFLE, Die Notwendigkeit exakt entwicklungsgeschichtlicher Erklärung und exakt entwicklungsgesetzlicher Behandlung unserer Landwirtschaftsbedrängnis, 3. Teil, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 59 (1903), 255–340.
- Carl SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, München/Leipzig 1932.
- Ralph SCHROEDER, Nietzsche and Weber. Two ›Prophets‹ of the Modern World, in: Sam WHIMSTER/Scott LASH (edd.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London et al. 1987 (ND 2006).
- Alfred SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932.
- Kurt SONTHEIMER, Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaft, in: Dieter OBERNDÖRFER (ed.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, 2. Aufl. Freiburg 1966 (1. Aufl. 1962), 197–209.
- Othmar SPANN, *Gesamtausgabe*, Bd. 4: *Gesellschaftslehre*, 4. Aufl. Graz 1969 (1. Aufl. Leipzig 1914).
- Angus STEWART, *Theories of Power and Domination. The Politics of Empowerment in Late Modernity*, London 2001.
- Hubert TREIBER, Macht – ein soziologischer Grundbegriff, in: Peter GOSTMANN/Peter-Ulrich MERZ-BENZ (edd.), *Macht und Herrschaft. Zur Revision zweier soziologischer Grundbegriffe*, Wiesbaden 2007.
- Stephen P. TURNER, Charisma Reconsidered, in: *Journal of Classical Sociology* 3 (2003), 5–26.
- Thomas E. WARTENBERG, *The Forms of Power. From Domination to Transformation*, Philadelphia 1990.
- Max WEBER, Politik als Beruf, in: DERS., *Gesammelte Politische Schriften*, ed. Johannes WINCKELMANN, 5. Aufl. Tübingen 1988 (Originalausg. München/Leipzig 1919), 505–560.
- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*, ed. Wolfgang J. MOMMSEN/Michael MEYER (Max Weber-Gesamtausgabe I/22,1), Tübingen 2001 (Originalausg. 1922).
- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, ed. Edith HANKE/Thomas KROLL (Max Weber-Gesamtausgabe I/22,4), Tübingen 2005 (Originalausg. 1922).
- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*, ed. Knut BORCHARDT/Edith HANKE/Wolfgang SCHLUCHTER (Max Weber-Gesamtausgabe I/23), Tübingen 2013 (Originalausg. 1922).
- Hans-Ulrich WEHLER, Das analytische Potential des Charisma-Konzepts. Hitlers charismatische Herrschaft, in: Andreas ANTER/Stefan BREUER (edd.), *Max Webers Staatssoziologie* (Staatsverständnisse 15), 2. Aufl. Baden-Baden 2016 (1. Aufl. 2007), 175–189.
- Georg ZENKERT, *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung* (Philosophische Untersuchungen 12), Tübingen 2007.
- Ruth ZIMMERLING, *Influence and Power. Variations on a Messy Theme* (Law and Philosophy Library 68), Dordrecht 2005.

## Herrschaft und Macht: ein altes Thema neu konturiert

### **Abstract**

*Historians and social scientists use the term authority for such a wide range of meanings that the term becomes confusing. This paper explores the concepts of authority offered by Thomas Hobbes and Max Weber in order to overcome the vagueness of the definition and to develop theoretically guided research. The paper shows that, according to Hobbes and Weber, a sociological perspective needs to explore the reasons why individuals accept hierarchical order. Thomas Hobbes, on the one hand, explains that rational individuals establish authority because it helps to secure the rule of non-violence, and social relations only become possible in this context. Max Weber, on the other hand, argues that social order is brought about by authority only when individuals believe in the legitimacy of this authority. Furthermore, Weber states that structure, functional logic, and effects of authority systems are determined by the underlying principle of legitimation. This unfolds into his model of a legal, goal-oriented order. The paper further shows that mechanism-based models provide additional means to analyse long term processes. In this sense, we learn from Norbert Elias and Heinrich Popitz that the rise of authority can also be the unintended result of a particular interplay of social processes that makes power monopolies beneficial.*

### **1. Problemkonturierung**

Macht und Herrschaft zählen zu den zentralen Begriffen der Sozial-, Staats- und Geschichtswissenschaften.<sup>1</sup> Beide Begriffe geben immer wieder Anlass zu theoretischen Kontroversen und Neuaufbrüchen. Das liegt wesentlich daran, dass unter Macht und Herrschaft sehr Verschiedenes gefasst wird, da beide Begriffe auch in unterschiedlichen theoretischen Kontexten verwendet werden. Oftmals werden Macht und Herrschaft sogar unterschiedslos gebraucht, um ungleiche Handlungsmöglichkeiten, hierarchische Strukturen oder asymmetrische Ver-

---

<sup>1</sup> Reinhart KOSELLECK, Herrschaft, II: Herrschaft im Mittelalter, 5: Drei Themen langfristiger Auseinandersetzungen, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart 1982, 39–63.

teilungen zu bezeichnen. Dann sind aber weder soziale Grundlagen noch spezifische Effekte von Macht und Herrschaft zu unterscheiden und zu untersuchen. Aus der Tatsache unterschiedlicher Handlungsmöglichkeiten, asymmetrischer Beziehungen oder ungleicher Ressourcenverfügungen folgt zudem noch kein klar konturiertes theoretisches Problem.

Eine gesellschaftstheoretische Problemkonturierung wird etwa erst vor dem Hintergrund der Annahme universaler Gleichheits- und Freiheitsrechte möglich, wie sie zu Beginn der Neuzeit mit der Aufklärung durchgesetzt wurden.<sup>2</sup> Darüber können für moderne Gesellschaften Macht und Herrschaft als erklärungsbedürftige Phänomene ausgewiesen werden, weil sich damit die Frage nach den sozialen Begründungen einer Einschränkung individueller Freiheits- und Gleichheitsrechte stellt. Ein zentraler Zugang für Antworten ist mit der Annahme vernunftbegabter Individuen verbunden, welche sich selbst eine Ordnung schaffen können. Damit werden die Begründungsbedürftigkeit und die Begründbarkeit spezifischer Sozialformen wie Macht und Herrschaft aus Sicht von Individuen bearbeitbar. Eine Zuspitzung erfährt diese allgemeine Fragestellung durch den vielfältig in der Realität beobachtbaren Sachverhalt, dass eine kleine Minderheit die Mehrheit dominiert, so dass einige Wenige durchaus die Interessen der Vielen einzuschränken vermögen.

Zum ersten Mal werden soziale Begründungen von Herrschaft in den Gesellschaftslehren der frühen Neuzeit vorgelegt. Wegweisend sind dafür bis heute die Arbeiten von Thomas Hobbes.<sup>3</sup> Herrschaft wird bei Hobbes als Einschränkung individueller Freiheit, aber zugleich auch als begründbare Ordnungsform zwischen vernunftbegabten Individuen aufgrund einer sozialen Problemlage thematisiert. An die Stelle traditional oder metaphysisch begründeter Ordnungsmodelle tritt so die Suche nach sozial geschaffenen Institutionen und Ordnungsmechanismen als Antwort auf spezifische Problemlagen sozialen Zusammenlebens. Dafür grundlegend ist daher der Nachweis eines sozialen Abstimmungsproblems, wie etwa der Gewaltregelung bei Thomas Hobbes oder der Versorgung mit materiellen Gütern bei Adam Smith. Im Anschluss daran kann die Bestimmung solcher sozialer Regelungsformen folgen, welche das jeweils ausgewiesene Problem zu bearbeiten helfen und so ein vorteilhaftes Zusammenleben bewirken. Die Entstehungsbedingungen und Wirkmechanismen institutioneller Regelungen wie hierarchischer Strukturen stehen daher im

---

2 Vgl. dazu die einschlägige Darstellung der Ausbildung sozialer und formaler Gleichheits- und Freiheitsvorstellungen bei Thomas H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge 1950.

3 Thomas HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (Politica 22), ed. Iring FETSCHER, Neuwied/Berlin 1966 (engl. Originalausg. London 1651).

Mittelpunkt der jeweiligen Gesellschafts- und Sozialtheorien.<sup>4</sup> Herrschaftsverbände bzw. sozial-hierarchische Organisationen werden seither interdisziplinär als eine Form vorteilhafter sozialer Ordnungsbildung behandelt und vor allem im Zusammenhang mit einem kollektiven Zweckhandeln vorgestellt. In der Soziologie wie in der Politik- und Geschichtswissenschaft gilt Herrschaft ob der von zentralen Instanzen ausgehenden Informations-, Kontroll- und Abstimmungseffekte als die soziale Ordnungsform. Die Ökonomie setzt dagegen seit Adam Smith<sup>5</sup> auf die Koordinations-, Spezialisierungs- und Motivationseffekte des Marktes und räumt dem Staat allenfalls die Funktion einer das Marktsystem rahmenden Institution zu.

Die soziologische Beschäftigung mit Herrschaft ist weitgehend durch die Arbeiten von Max Weber bestimmt, der neben einer Herrschaftstypologie auch eine umfassende Soziologie der Herrschaft als eine von zwei Grundformen des sozialen Zusammenlebens gefasst hat.<sup>6</sup> Zwar wird bis heute in der Soziologie auch Macht thematisiert und damit das Problem fokussiert, dass oftmals einige wenige Akteure Macht über viele ausüben und deren Interessenverfolgung auf die eine oder andere Art negativ einschränken.<sup>7</sup> Mit Thomas Hobbes, Max Weber, Norbert Elias, Heinrich Popitz und nicht zuletzt den modernen amerikanischen Macht- und Gemeindestudien hat sich aber die Einsicht durchgesetzt, dass Macht auf höchst kontingenten Grundlagen – oftmals Gewalt – beruht und daher weder ihr Bestand noch ihre Effekte mit Bezug auf soziale Faktoren erklärbar sind.<sup>8</sup>

---

4 So haben etwa Émile Durkheim und Anthony Giddens die Ausdehnung von Interaktionen über Raum und Zeit als Anlass für neue Ordnungsformen und einen umfassenden institutionellen Wandel interpretiert, welche die moderne Gesellschaft hervorbringt. Anthony GIDDENS, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft 1)*, übers. v. Wolf-Hagen KRAUTH/Wolfgang SPOHN, Frankfurt a. Main/New York 1992 (engl. Originalausg. Cambridge 1984). In DERS., *Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*, Cambridge 1995, 55, hat sich Giddens zudem vor diesem Hintergrund kritisch mit Webers Rationalitäts- und Herrschaftskonzept auseinandergesetzt.

5 Adam SMITH, *Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes. »Wealth of Nations«* (Pollock 2000), 2 Bde., Gießen 1973 (engl. Originalausg. London 1776).

6 HOBBS 1966/1651; Max WEBER, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. Johannes WINCKELMANN (Uni-Taschenbücher 1492), 7. Aufl. Tübingen 1988 (Originalausg. 1922), 475–488; Max WEBER, *Die drei reinen Typen legitimer Herrschaft*, ed. Andrea MAURER, Stuttgart 2020 (Neuausg. der Originaltexte von 1920 und 1922) [in Bearbeitung]; DERS., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, ed. Johannes WINCKELMANN (Studienausgabe), 5. Aufl. Tübingen 1972 (Originalausg. 1922).

7 Siehe dazu die Ausführungen von Heinrich POPITZ, *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen 1992 (1. Aufl. 1986); Ralf DAHRENDORF, *Der moderne Konflikt. Essay zur Politik oder Freiheit*, Stuttgart 1992.

8 POPITZ 1992 hat vier anthropologische Machtgrundlagen unterschieden: Aktionsmacht, instrumentelle, autoritative und datensetzende Macht, aber Herrschaft auch aus einem mehrstufigen sozialen Institutionalisierungsprozess abgeleitet. Zu den frühen amerikanischen

Bereits Thomas Hobbes und Max Weber haben auf eine Definition und Erklärung von Herrschaft gesetzt, welche ihren Ausgangspunkt bei vernunftbegabten bzw. sinnhaft handelnden Individuen nimmt und dadurch die Grundlagen und den Bestand von Herrschaft als einen sozialen Sachverhalt ausweist, der sich erklären lässt. Dafür werden vor allem die mit Herrschaft verbundenen Abstimmungs- und Koordinationseffekte herangezogen, welche angesichts spezifischer sozialer Handlungs- und Abstimmungsprobleme die Errichtung und den Bestand von Herrschaft aus Sicht der Individuen zu erklären vermögen. Deshalb wird Herrschaft als eine von den Individuen anerkannte und daher sozial legitimierte Form der Über- und Unterordnung aus der Vielfalt sozialer Machtbeziehungen herausgehoben und deren erfolgreicher empirischer Bestand sowie deren funktionale Effekte in den Mittelpunkt gerückt. Thomas Hobbes hat dazu ein zweifaches Vertragsmodell benutzt: den bilateralen Gesellschaftsvertrag und den kollektiven Herrschaftsvertrag.<sup>9</sup>

Max Weber<sup>10</sup> hat die Anerkennung einer Herrschaftsordnung durch die Beherrschten als richtig und daher verbindlich für ihr Handeln zum expliziten Unterscheidungskriterium zwischen Macht und Herrschaft und darüber Herrschaft zum Kern seiner soziologischen Kategorienlehre und Gesellschaftsanalyse gemacht. »Der Begriff ›Macht‹ ist soziologisch amorph. Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemand in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen. Der soziologische Begriff der ›Herrschaft‹ muß daher ein präziserer sein und kann nur die Chance bedeuten: für einen Befehl Fügsamkeit zu finden.«<sup>11</sup>

Damit werden aus vielfältigen und diffusen Über- und Unterordnungsformen rein analytisch solche hierarchischen Beziehungsformen herausgehoben, welche ein erfolgreiches Befehlen bzw. einen widerspruchsfreien Gehorsam auf Befehle erwarten und empirisch beobachten lassen. Daher kann Herrschaft als ein Spezialfall von Machtbeziehungen verstanden und ihre besondere Erfolgsgrundlage auch über das Handeln erfasst werden. Die Anerkennung der Herrschaft als richtig von Seiten der Beherrschten ist für eine sozialwissenschaftliche Betrachtung von Unter- und Überordnungsbeziehungen so bedeutsam, weil damit der Gehorsam sinnhaft verständlich und objektiv erklärbar wird. Die Anerkennungsgründe der Beherrschten sind die kausale Ursache für die Entstehung und den Bestand einer Herrschaft. Weber schließt daran die These an, dass aus der Art der Anerkennungsgründe oder Legitimitätsvorstellungen auf

---

Machtstudien vgl. Peter BACHRACH/Morton S. BARATZ, *Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung* (Edition Suhrkamp 813), übers. v. Manfred TAUSCHER/Holger FLIESSBACH, Frankfurt a. Main 1977 (amerik. Originalausg. New York 1970).

9 HOBBS 1966/1651.

10 WEBER 1972/1922; DERS. 1988/1922.

11 Ebd., 28–29 (Hervorh. im Orig.).

die Struktur und Rationalität der Herrschaftsordnungen und -strukturen zu schließen sei. Diese Leitidee spiegelt sich in der Herrschaftstypologie und hat die Herrschaftssoziologie dazu veranlasst, die Rationalitätsgrade von Herrschaftsverbänden – und parallel dazu auch die von Tauschbeziehungen bzw. Marktformen – zu untersuchen. Das Modell rationaler Vergesellschaftung beschreibt nach Weber einen Zweckverband in Form einer rationalen Interessenverbindung auf Basis einer zweckrational gesetzten Ordnung, deren Legitimität aus der formal korrekten Satzung folgt (vereinbart oder oktroyiert) und durch einen hierarchisch-bürokratischen Stab ›formal rational‹ umgesetzt und garantiert wird. Dem stellt Weber in modernen Gesellschaften die Vergesellschaftung durch den rationalen Interessenausgleich in Form der Marktvergesellschaftung zur Seite, die als frei von ethischen und persönlichen Motiven – und damit formal rational – gedacht wird. Daher beschreiben und analysieren viele SoziologInnen bzw. OrganisationsforscherInnen bis heute die moderne westliche Welt als von Herrschaftsverbänden wie Nationalstaaten, Amtskirchen, Parteien, Verbänden oder Unternehmen durchzogen. Bis in die 1970er Jahre wurden denn auch vor allem rationalisierende Wirkmechanismen (Bürokratie, Arbeitsteilung, zentrale Koordination) und die rationalen Abstimmungseffekte von Herrschaft bzw. Organisationen für verschiedenste Gesellschaften und auch Epochen empirisch untersucht.<sup>12</sup>

Dem stehen philosophisch-normative Ansätze gegenüber, welche ausgehend von einem anthropologisch-humanistischen Menschenbild Herrschaft und Macht als entfremdete Lebensweise und kritischen Ordnungskontext interpretieren, dessen Aufhebung oder doch zumindest Abbau die notwendige Voraussetzung einer freien Entfaltung des Menschen wären. In dieser Tradition werden ausgehend von der Prämisse einer grundsätzlichen Sozialität und Humanität des Menschen alle mit Macht und Herrschaft verbundenen Einschränkungen problematisiert. Die Unterscheidung zwischen anerkannten und nicht-erkannten Formen der Macht ist dabei unwichtig, weil es eine ›sozial legitime Herrschaft‹ dauerhaft nicht geben kann. So kritisiert Karl Marx<sup>13</sup> bekannter-

---

12 Vgl. dazu klassisch Herbert A. SIMON, Organisation und Märkte, in: Patrick KENIS/Volker SCHNEIDER (edd.), Organisation und Netzwerk. Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik, Frankfurt a. Main/New York 1996, 47–74; Renate MAYNTZ, Soziologie der Organisation (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 166), Reinbek bei Hamburg 1963. In jüngerer Zeit hat das zu einer interdisziplinär geführten Debatte um die Stärken von Herrschaft bzw. Organisation auf der einen Seite und Markt-Tausch bzw. Gruppen-Netzwerken auf der anderen Seite geführt (vgl. Helmut WIESENTHAL, Rationalität und Organisation 1. Akteurs- und Organisationstheorie, Wiesbaden 2018). Max Weber hatte noch die Marktvergesellschaftung und den Zweckverband als zwei Formen von Vergesellschaftung funktional aufeinander bezogen.

13 Karl MARX, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1 (Marx-Engels-Werke 23), 24. Aufl. Berlin 1980 (Originalausg. Hamburg 1867).



maßen die Herrschaft in der kapitalistischen Produktion, aber auch die des Staates in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wegen ihrer spezifischen Kontroll- und Ausbeutungsfunktion und entwirft die Vision einer freien Assoziation freier Produzenten ausgehend von einem humanistischen Menschenbild als eine von Herrschaft und Macht befreite Wirtschafts- und Lebensform. In neueren Arbeiten der kritischen Theorietradition werden neben der Ausbeutungslogik des Kapitalismus auch disziplinierende Mechanismen der (bürgerlichen) Gesellschaft aufgedeckt, verschiedenste ökonomische wie soziale Entfremdungseffekte<sup>14</sup> identifiziert und entsprechende Personen, Bewegungen oder Strukturänderungen gesucht, welche deren Aufhebung bewirken könnten. Das findet sich in neo- und post-marxistischen Ansätzen,<sup>15</sup> kritischen Gesellschaftsdiagnosen, Varianten des Pragmatismus wie auch in poststrukturalistischen Machtanalysen bearbeitet.<sup>16</sup>

Hier werden Macht und Herrschaft als asymmetrische soziale Beziehungen beschrieben, welche sich zumeist in stabilen asymmetrischen Verteilungsstrukturen ausdrücken, die sich auf soziale Rechte, Positionen, materielle Ressourcen oder auch kulturelle Deutungshoheiten beziehen können. Es wird aber dann an die Idee angeschlossen, nicht die ›amorphe‹<sup>17</sup> Macht in den Blick zu nehmen, sondern Herrschaft als eine sozial anerkannte Form der Machtausübung in ihren spezifischen Entstehungsbedingungen, Wirkmechanismen, Strukturen und Effekten zu betrachten. Herrschaft wird so zum Gegenstand einer theoriegeleiteten empirischen Forschung, die nach den Gründen der Herrschafts-Anerkennung sucht und Thesen über die Folgen aufstellt. Damit werden theoretische Aussagen möglich, welche solche soziale Faktoren präzisieren, die Herrschaft begründen, indem sie den Gehorsam aus Sicht der Beherrschten sinnhaft werden lassen. Das sollte zudem einen Weg zu vergleichenden Funktionsanalysen eröffnen, welche

14 Axel HONNETH/Hans JOAS, Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften (Campus-Studium 545), Frankfurt a. Main/New York 1980; Karl MARX, Die Frühschriften (Kröners Taschenausgabe 209), ed. Siegfried LANDSHUT, Stuttgart 1953 (Neuausgabe der Originaltexte von 1837 bis 1847).

15 Die klassische Marxrezeption konzentriert sich auf entfremdete Arbeit bzw. Kontrolle im Betrieb zur Mehrwertaneignung, vgl. vor allem Richard C. EDWARDS, Herrschaft im modernen Produktionsprozeß, übers. v. Gerti von RABENAU, Frankfurt a. Main/New York 1981 (amerik. Originalausg. New York 1979).

16 Die Arbeiten des französischen Philosophen Michel Foucault u.a. fokussieren auf Mikroformen der Disziplinierung und Unterwerfung: Michel FOUCAULT, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 184), übers. v. Walter SEITTER, 9. Aufl. Frankfurt a. Main 1991 (frz. Originalausg. Paris 1975).

17 Im Rahmen der soziologischen Kategorienlehre finden sich in WEBER 1972/1922, 28 die beiden Definitionen von Macht und Herrschaft. Demnach bedeutet Macht »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht« und »Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.«

die Formen und Effekte von Herrschaft in modernen Gesellschaften in Wirtschaft, Politik oder Zivilgesellschaft erfassen und deren Effekte und Folgen angesichts spezifischer Situationen oder Problemlagen analysieren. Damit wären dann über Hobbes und Weber hinausgehend weiterhin Vorschläge zur Gestaltung und zum Einsatz von Herrschaft intendiert und Herrschaft nicht mehr länger als einzige oder beste Ordnungsform anzusetzen. Es wäre eine theoriegeleitete empirische Forschung anzustreben, die nicht auf Begriffsarbeit beschränkt bleibt, sondern die begrifflich-analytische Unterscheidung zwischen Herrschaft und Macht nutzt, um Entstehungsbedingungen, Wirkmechanismen und Effekte von Herrschaft aus Sicht problemlösender Individuen systematisch zu erforschen. Ein solches soziologisches Forschungsprogramm ist auf die Suche nach sozialen Faktoren ausgerichtet, welche Herrschaft aus Sicht der Handelnden als richtig erscheinen und diese so versteh- und erklärbar werden lassen. Dafür gibt es einige erste Bausteine und es sind auch Leitlinien zu erkennen, welche Bestandsgründe und Folgen von ›Herrschaft‹ theoriegeleitet für verschiedene Handlungsfelder und historische Epochen erschließen, es fehlt indes ein theoretisches Dach und eine präzise Sammlung der verschiedenen Bausteine. Daher werden zunächst die beiden klassischen Zugänge rekonstruiert, um neben der allgemeinen Heuristik auch Defizite und weitergehende Perspektiven einer interdisziplinären und interkulturellen Herrschaftsforschung darzulegen und zu entfalten.

## 2. Herrschaft als vorteilhafte soziale Ordnungsform

Die Suche nach vorteilhaften sozialen Ordnungsformen oder Institutionen<sup>18</sup> beginnt mit dem europäischen Aufklärungsdenken und den frühen Gesellschaftslehren im 16. Jahrhundert.<sup>19</sup> Den Hintergrund für die Ausbildung eines erfahrungs- und sozialwissenschaftlichen Forschungsprogramms bilden einerseits die Erschütterungen des vormodernen Gesellschaftsbildes durch neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse und andererseits die Um- und Aufbrüche der Feudalstrukturen und die Einsicht in die Gestaltbarkeit der sozialen Welt ausgehend von der Vernunftfähigkeit der Menschen.

---

18 Andrea MAURER, Erklären in der Soziologie. Geschichte und Anspruch eines Forschungsprogramms (Otto von Freising-Vorlesungen der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt), Wiesbaden 2017, 11–34.

19 Vgl. dazu etwa Friedrich JONAS, Geschichte der Soziologie (WV-Studium 92–96), 4 Bde., 2. Aufl. Opladen 1981 (1. Aufl. 1976).

## 2.1 Die Ausgangslage: Probleme und Vorteile eines sozialen Zusammenlebens

Die Vertreter der Schottischen Moralphilosophie haben basierend auf der Vorstellung von der Fähigkeit der Menschen zum logisch-vernünftigen Denken und deren materieller, sozialer und/oder ideeller Bedürftigkeit betont auf die Möglichkeit einer vorteilhaften sozialen Ordnung hingewiesen. Verschiedene Denker wie Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith aber späterhin auch Karl Marx, Max Weber und Émile Durkheim haben in Folge davon verschiedene Problemlagen benannt und dafür passende Lösungen herausgestellt. Damit verbindet sich die durchaus normative Sicht, dass von der besseren oder schlechteren Bewältigung solcher Problemlagen durch die Einsetzung und Gestaltung von sozialen Ordnungsformen sowohl der Bestand, als auch das Wohlergehen sozialer Gruppen, Verbände und Gesellschaften abhängt. Das hat Institutionen oder Ordnungsformen – verstanden als soziale Regeln – einen zentralen Platz in den sich neu aufstellenden Sozialwissenschaften eingeräumt. Sie werden als mehr oder minder ›rationale‹ Antworten der Individuen auf konkrete Problemlagen oder soziale Konstellationen begriffen und entsprechend in ihren Funktionen und Bestandsbedingungen analysiert. Thomas Hobbes und Norbert Elias haben wie viele andere das im 15. und 16. Jahrhundert virulente Problem einer unregelmäßigen Gewaltanwendung (Bürgerkriege, Raubzüge, Abenteurerkapitalismus) problematisiert und dafür die soziale Einhegung durch Macht und Herrschaftszentren benannt.<sup>20</sup> Beide haben dabei die auch mit einer zentralen Herrschaft verbundenen Folgeprobleme einer Ordnungskonstitution verkannt und weder der Kontrolle von Herrschaft noch der Besetzung von Herrschaftspositionen genügend Aufmerksamkeit gewidmet. Montesquieu hinwiederum hat sich dem Problem der Machtakkumulation gewidmet und dafür als institutionelle Regelung die bis heute praktizierte Gewaltenteilung und Verfassungskonstitution vorgesehen. Demgegenüber haben Adam Smith oder Karl Marx sich weitgehend auf die gesellschaftliche Organisation der Produktion und Verteilung von Gütern und Leistungen zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse als zentrales Problem konzentriert. Bei ihnen finden sich bereits zwei der bis heute diskutierten Lösungen: der Marktmechanismus (gerahmt von staatlicher Herrschaft) bei Adam Smith und die gesellschaftliche Planung der Produktion bei Karl Marx.<sup>21</sup> Max Weber hat darüber hinaus die Ausbildung

20 HOBBS 1966/1651; und Norbert ELIAS, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), 2 Bde., Frankfurt a. Main 1976 (Originalausg. Basel 1939).

21 Andrea MAURER, Kapitalismus- oder Marktkritik, in: DIES. (ed.), Handbuch der Wirtschaftssoziologie (Wirtschaft + Gesellschaft), 2. Aufl. Wiesbaden 2017 (1. Aufl. 2008), 571–591.

formal rationaler Institutionen in der modernen westlichen Welt als Teil eines umfassenden Rationalisierungsprozesses über das Handeln der Individuen hinaus erschlossen. Bei ihm findet sich schon der Hinweis, dass Markt und Unternehmen sich in ihrer formalen Logik wechselseitig stützen, weil Marktpreise den Unternehmen ein rational planendes Handeln ermöglichen. Ein Herrschaftsverband, der von Weber anhand der Schließung nach außen und der hierarchischen Form von Befehl-Gehorsams-Beziehungen definiert wird, wird in dem Maße, in dem die Ordnung zweckrational gesetzt ist<sup>22</sup>, zu einer der wichtigsten Vergesellschaftungsformen – neben der Marktvergesellschaftung – moderner westlicher Gesellschaften.<sup>23</sup>

## 2.2 Thomas Hobbes: Gewalt als Anlass für den Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag

Bei Thomas Hobbes wird die Herrschaft des Leviathans als Antwort auf ein sehr reales Problem von Menschen entwickelt, denen Hobbes als dominante Motivation die Sicherung der materiellen Existenz zuschreibt und die er nicht per se als soziale Wesen sieht, sondern als Wesen, die sich ihre soziale Ordnung schaffen müssen und können. Dem sozialen Zusammenleben stehen nach Hobbes vor allem die Gewaltfähigkeit und -bereitschaft der Menschen angesichts der immer möglichen Konkurrenz um knappe materielle Ressourcen entgegen. Das begründet bei ihm den Bedarf an sozialen Regeln, welche die individuelle Gewaltausübung verbindlich und sicher kontrollieren können. Soziale Ordnung basiert demzufolge zuallererst auf der sicheren Gewaltregelung mittels sozialer Institutionen, wofür Thomas Hobbes einzig eine allmächtige Herrschaft in Form des Leviathans als möglich erachtet, weil nur so die individuelle Gewaltverfügung erwartbar durch zentral gehaltene Machtmittel geregelt werden könne. Bereits an dieser Stelle ist zu erkennen: Die Vorteile der Herrschaft kauft er sich durch die ›idealisierende Annahme‹ ein, dass sich Positionen einsetzen und besetzen lassen, welche die Machtmittel ganz im Sinne dieser Aufgabe und frei von Nebenfolgen garantieren.

Was macht nun aber die Konzeption von Thomas Hobbes bis heute beachtenswert? Es ist die Identifikation einer sozialen Konstellation, in der durchaus vernünftige Individuen aufgrund ihrer spezifischen Fähigkeiten und Absichten eine soziale Regelung benötigen, die bestimmte individuelle Handlungen erfolgreich verbietet: den willkürlichen Gewaltgebrauch. Zwar stellt Thomas

---

22 WEBER 1972/1922, 26–28.

23 DERS., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, ed. Andrea MAURER, Stuttgart 2017 (Neuausg. der 1. Aufl. 1904–1905).

Hobbes in Rechnung, dass sich die Individuen bilateral auf einen privaten Vertrag einigen können, der den wechselseitigen Gewaltverzicht festlegt. Er ergänzt aber unter der Prämisse einer möglichst realistischen, d. h. der realen Welt entsprechenden Beschreibung der Menschen und der sozialen Welt, ein Aber. Dieses Aber besteht darin, dass die ›Vertragseinhaltung‹ nicht per se – etwa weil die Menschen soziale Wesen sind und das für alle Richtige tun oder sich an allgemeinen Normen orientieren – garantiert ist, sondern vielmehr noch, vor allem wenn Konkurrenz um knappe existenzsichernde Ressourcen dominiert, den Vertrag jederzeit verletzen können und werden. Das macht das Problem der Vertragseinhaltung zur Herausforderung für die soziale Ordnungsbildung, an der zwar alle vernünftigen Individuen interessiert sind, die sie aber aufgrund ihrer individuellen Interessen durchaus zu brechen geneigt sind. Der Grund dafür ist das öffentliche, allgemeine Interesse am friedfertigen Zusammenleben. Sofern nämlich die Kosten der Vertragseinhaltung auf die Anderen überwältigt werden können, winken dem einzelnen Abweichler neben den Erträgen der sozialen Ordnung auch Abweichungserträge. Ist die Realisierung gemeinsamer Interessen an soziale Regeln gebunden, die ein bestimmtes Handeln erwartbar machen, dann geht die Regelbefolgung zwar mit individuellen Kosten, aber nicht mit direkt anzueignenden individuellen Erträgen einher. Vielmehr noch bedingen die allgemeinen Vorteile unter bestimmten Umständen einen starken Anreiz, die Regeln individuell zu brechen und den anderen die Kosten der Ordnungsregelung aufzubürden. Die entscheidende These von Thomas Hobbes ist daher, dass eine soziale Ordnung zwischen gewaltfähigen Individuen zwar grundsätzlich möglich ist, weil alle die Vorteile einsehen, dass diese aber einer Sicherung bedarf, um den Frieden zu garantieren. Die Leistung einer solchen Regelsicherung besteht darin, die Anreize aus Abweichungsgewinnen zu eliminieren, d. h. Regelbruch muss sicher beobachtet und sanktioniert werden können.

Thomas Hobbes identifiziert als Situationslogik, dass ein suboptimaler Zustand durch Absprachen verbessert werden könne, die aber aufgrund dann auftretender Anreize zum Brechen nicht realisiert werden, es sei denn, es gelingt eine zentrale Herrschaft, welche das dafür notwendige individuelle Handeln sicherstellt. Deshalb wird bei Thomas Hobbes der freiwillige private ›Gesellschaftsvertrag‹ durch einen kollektiven ›Herrschaftsvertrag‹ gerahmt, der die Übertragung notwendiger Machtmittel auf eine anerkannte zentrale Instanz: den Leviathan, vorsieht. Die Aufgabe des Leviathans ist demnach die Sicherung der privaten Verträge und darüber die Herstellung von wechselseitigen Handlungserwartungen hinsichtlich von Gewalteinsatz. Hobbes konstruiert dafür die zentrale, allmächtige Steuerung, weil er nur dieser zutraut, aufgrund des Machtmonopols Gewaltfreiheit wirklich zu garantieren. Damit ist die Entstehungs- und Erfolgsbedingung von Herrschaft angesichts vernünftiger, gewaltfähiger Akteure

benannt: die Übertragung aller Machtmittel auf ein Monopol. Soziale Ordnung ist dann grundsätzlich nur auf Basis wechselseitiger Verträge im Rahmen einer zentralen Herrschaft gedacht. »Und Verträge ohne das Schwert sind bloße Worte und besitzen nicht die Kraft, einem Menschen auch nur die geringste Sicherheit zu bieten.«<sup>24</sup>

Dass die zentrale Herrschaft das Machtmonopol auch im Sinne der Individuen und ihres Anliegens nutzt, basiert indes bei Thomas Hobbes auf der idealisierenden Annahme, dass die ›allmächtige Herrschaftsinstanz‹ von außen kommt und demnach keine sozialen Bindungen und auch keine eigenen individuellen Interessen hat. Die Konstruktion des vorteilhaften sozialen Zusammenlebens vernünftiger Individuen unter dem Dach einer anerkannten, allmächtigen Herrschaft nimmt so das Modell des modernen Nationalstaates und der bürgerlichen Zivilgesellschaft vorweg, ohne indes mögliche Folgeprobleme und Gestaltungsanforderungen näher zu betrachten, die mit der Einsetzung eines (allmächtigen) Herrschaftsapparates einhergehen. Auch führt die Hobbessche Ausgangslage eines gemeinsamen Problems der Gewaltregelung dazu, dass darüber hinaus vorliegende unterschiedliche oder konfligierende Interessenlagen unberücksichtigt bleiben. Die Konstruktion sieht vor, dass ein Vertrag zur Sicherung des allgemeinen Interesses durch die institutionelle Herrschaftsrahmung gesichert werden muss und soll. Der von Hobbes dafür angesetzte Mechanismus ist die zentrale Steuerung und Kontrolle, welche abweichendes Handeln erkennt und so verteuert, dass Abweichungserträge an Wirkung verlieren. Wir finden bei Thomas Hobbes eine erste Darstellung des Problems öffentlicher Güter bzw. eine mögliche Antwort auf die Frage, wie rationale Akteure, die nicht sicher sein können, was die anderen tun, gemeinsam Vorteile erreichen können.<sup>25</sup>

Worin liegt die Bedeutung von Thomas Hobbes? Zunächst einmal und vor allem in der Verbindung von Staats- und Gesellschaftstheorie, die den Staat aus der vernünftigen Einsicht der Individuen folgert, ihr vertraglich basiertes Zusammenleben durch eine allmächtige zentrale Herrschaft vor Gewaltwillkür zu schützen, wozu ihm Herrschaftsrechte und Ressourcen übertragen werden müssen. Die Kritik an seinem Konzept richtet sich denn auch bis heute vor allem gegen den aus funktionalen Erwägungen als allmächtig konzipierten Staat und die Vernachlässigung all der Probleme, die eine solche allmächtige Herrschaftsinstanz mit sich bringt. Für die Soziologie und insbesondere für die Herrschaftssoziologie gewann Hobbes erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Bedeutung. Dies

24 HOBBS 1966/1651, 131.

25 Gudmund HERNES, Hobbes and Coleman, in: Aage B. SØRENSEN/Seymour SPILERMAN (edd.), *Social Theory and Social Policy. Essays in Honor of James S. Coleman*, Westport/Connecticut/London 1993, 93–106; Andrea MAURER, *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. Main/New York 2004, 33–62.

geschah vor allem durch die Anbindung der soziologischen Ordnungsdiskussion an die neuen Institutionentheorien und an die Makro-Mikro-Debatte in den 1980er Jahren, die sich um handlungstheoretisch fundierte Erklärungen sozialer Ordnungsformen bemühen.<sup>26</sup> In diesem Kontext schloss man an Hobbes als einen frühen Versuch an, die Entstehung sozialer Regeln aus dem individuell vernünftigen Anliegen zu erklären, gemeinsam geteilte Interessen zu realisieren, indem man Abweichungen durch zentrale Steuerung verhindert. Mit Hobbes wurde dabei auf die voraussetzungsvolle Annahme verzichtet, dass entweder eine vorgängige Gruppenmoral oder eine umfassende Vernünftigkeit der Akteure Prozesse der Regelsicherung unproblematisch erscheinen lassen. Vielmehr wird ausgehend von der Handlungsfreiheit und der Eigeninteressiertheit der Individuen das Problem der Abweichungserträge bei gemeinsam geteilten Anliegen aufgeworfen und zum grundlegenden Thema der Ordnungsdiskussion gemacht. Damit wurde Herrschaft als eine soziale Institution entdeckt, die in der Lage ist, Regeln zu sichern, die aber mit Problemen behaftet sein kann, welche die Vorteilhaftigkeit wieder gefährden. Nur weil Hobbes die vernünftige Einsicht der Beteiligten voraussetzt, hinreichend Macht an die Herrschaftsinstanz abzutreten und Herrschaftspositionen durch von außen kommende, neutrale Akteure zu besetzen, erscheint Herrschaft bei ihm als eine universell vorteilhafte und unerlässliche Grundlage sozialen Zusammenlebens auf Basis gemeinsamer Interessen.

Herrschaft wird so als unerlässlicher Sicherungsmechanismus eines von vernünftigen Individuen geteilten gemeinsamen Anliegens begründet. Grundlage für die Übertragung der Mittel auf die Herrschaftsinstanz und deren nachvollziehbare Anerkennung durch die Individuen ist die Sicherstellung des gemeinsamen Anliegens. Damit wird Herrschaft als ein Ordnungsmechanismus eingeführt, der auf individuell vernünftig abgewogene, gemeinsame Anliegen bezogen bleibt, wodurch Herrschaft auf Basis unterschiedlicher oder konfligierender Absichten ebenso ausgeblendet wird wie deren zufälliges Entstehen. Dem korrespondiert, dass nicht nur die Entstehung, sondern auch die Funktionsweise von Herrschaft unter zwei hoch voraussetzungsvollen, idealisierenden Annahmen beschrieben wird: 1) die Ausstattung der Herrschaftsinstanz mit vollumfänglichen Rechten und 2) eine problemfreie Gestaltung, Zuweisung und Wahrnehmung der Herrschaftspositionen.

---

26 Anthony GIDDENS/Jonathan H. TURNER (edd.), *Social Theory Today*, Stanford 1987; Jeffrey C. ALEXANDER et al. (edd.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley/Los Angeles/London 1987.

### 2.3 Max Weber: der Herrschaftsverband als Form der rationalen Vergesellschaftung

Es ist der soziologische Klassiker Max Weber, der Herrschaft eine zentrale Rolle als Vergesellschaftungs- und Vergemeinschaftungsform sinnhaft handelnder Individuen einräumt.<sup>27</sup> Max Weber definiert Herrschaft als Spezialform von Macht, die erwartbare soziale Über- und Unterordnungsbeziehungen kennzeichnet. Zwar kann Über- und Unterordnung auf verschiedenen Motiven gründen: Interessen, Tradition oder Affekten, aber erst eine als legitim anerkannte Herrschaft bietet aufgrund der Anerkennung der Individuen als richtig und verbindlich eine objektive Chance für stabile Über- und Unterordnungsbeziehungen. Das macht es Weber möglich, spezifische Legitimitätsgrundlagen bzw. Anerkennungsformen einer Herrschaft zu unterscheiden und die damit verbundenen sozialen Effekte in den Blick zu nehmen. Grundsätzlich ist mit Weber davon auszugehen, dass erst eine legitime Herrschaft eine objektive Chance der Ordnungseinhaltung aufgrund der zugeschriebenen Richtigkeit und Verbindlichkeit beinhaltet. Weber konturiert eine allgemeinere Ausgangsproblematik als Thomas Hobbes, indem er ausgehend von der Komplexität der Welt nach den Grundlagen fragt, die ein soziales Handeln bzw. soziale Beziehungen ermöglichen, weil sie wechselseitige Erwartungen über das jeweilige Handeln schaffen. Herrschaft, aber auch der Markt sind nach Weber soziale Grundlagen, welche wechselseitige Erwartbarkeiten herstellen. Das soziale Handeln im Rahmen einer legitimen Ordnung – oder von Regeln – definiert stabile Erwartungen und macht soziales Handeln objektiv versteh- und erklärbar, vor allem wenn die Ordnung durch einen eigenen Stab durchgesetzt wird. Eine objektiv erwartbare und subjektiv sinnhafte Über- und Unterordnung folgt daraus, dass innerhalb eines Verbandes eine als richtig anerkannte Ordnung vorliegt und durch einen Leiter und einen Stab um- und durchgesetzt bzw. auch geändert wird.<sup>28</sup> Dann kann für den Gehorsam, anders als in zufälligen Machtbeziehungen, eine doppelte, objektive Gehorsamschance durch die Legitimitätsanerkennung der Ordnung und deren Um- und Durchsetzung von Stäben angegeben werden. Eine Herrschaft kann sowohl eine Vergemeinschaftung als auch eine Vergesellschaftung dauerhaft begründen, wie etwa einer Familie für den ersten Fall und von Staaten oder Wirtschaftsverbänden im zweiten Fall. Während also die Grundlagen von Macht ›amorph‹ sind und in Machtbeziehungen vom Widerstreben oder dem Nichtbefolgen von Befehlen auszugehen ist, wird Herrschaft als eine anerkannte Form von Befehl-

---

27 WEBER 1972/1922, 28; sowie MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, ed. Edith HANKE/Thomas KROLL (Max Weber-Gesamtausgabe I/22,4), Tübingen 2009 (Originalausg. 1922), 1.

28 WEBER 1972/1922, 29.



Gehorsam-Beziehungen gefasst, die sich besonders im Falle von Herrschaftsverbänden daraus erklärt, dass von einer Geltung der Ordnung auszugehen ist. »Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.«<sup>29</sup>

Die bekannte Herrschaftstypologie<sup>30</sup> von Max Weber unterscheidet davon ausgehend drei idealtypisch reine Formen der legitimen Herrschaft: die charismatische, die traditionale und die formal-legale Herrschaft. Die legale Herrschaft setzt sich Weber zufolge zunehmend gegen charismatische wie auch traditionale Herrschaftsformen aufgrund ihrer Rationalisierungseffekte durch, wohingegen die traditionale Herrschaft als die ursprünglichste Herrschaftsform anzusehen ist. Für historische Studien eignet sich Webers Herrschaftstypologie als ein Instrumentarium zur Unterscheidung und Analyse verschiedener Herrschaftsformen sowie zur Darstellung von Entwicklungstendenzen<sup>31</sup>. Für die Soziologie wurde hingegen der »Idealtyp« der formal legalen Herrschaft mit dem bürokratischen Verwaltungsstab zum Leitbild bei der Untersuchung politischer, hierokratischer oder auch von Wirtschaftsverbänden, deren »unaufhaltsame Verbreitung« bis heute als Charakteristikum der modernen westlichen Welt herausgestellt wird. Nach Weber sind die modernen westlichen Gesellschaften durch die großen Massenverbände: Nationalstaaten, Parteien und Wirtschaftsunternehmen, geprägt und machen deren formale Rationalität aus.

In seinem Spätwerk ›Wirtschaft und Gesellschaft‹ hat Max Weber den Herrschaftsverband gemeinsam mit dem Markttausch als zentrale Vergesellschaftungsform der modernen westlichen Welt dargestellt.<sup>32</sup> Der Herrschaftsverband ist definiert durch eine formal korrekt und im Spezialfall zweckrational gesetzte Ordnung, die von einem eigens dafür eingesetzten Erzwingungs- und Verwaltungsstab äußerlich garantiert wird. »Ein Verband soll insoweit, als seine Mit-

29 Ebd., 28.

30 Vgl. zur Textlage Andrea MAURER, Herrschaft und soziale Ordnung. Kritische Rekonstruktion und Weiterführung der individualistischen Theorietradition, Opladen/Wiesbaden 1999, 60–62; sowie DIES., Nachwort, in: Max WEBER, Die drei reinen Typen legitimer Herrschaft, ed. DIES., Stuttgart 2020 (Neuausg. der Originaltexte von 1920 und 1922) [in Bearbeitung]. Die Herrschaftskonzeption Webers findet sich zum einen in den späten Schriften, wie dem III. Kapitel von ›Wirtschaft und Gesellschaft‹, dem 1922 posthum veröffentlichten Aufsatz ›Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft‹ sowie auszugsweise auch in der ›Einleitung‹ zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen von 1915. Davon zu unterscheiden sind die früheren und von Winckelmann als ›Herrschaftssoziologie‹ zusammengefassten Arbeiten aus der Zeit von 1910 bis 1914 sowie das IX. Kapitel im zweiten Halbband von ›Wirtschaft und Gesellschaft‹. Während in den späten Arbeiten Herrschaft im Rahmen der verstehend-erklärenden Soziologie als eine Form der Vergesellschaftung konzeptualisiert wird, dominiert in den frühen Schriften die Begriffsarbeit.

31 Vgl. Jürgen KOCKA (ed.), Max Weber, der Historiker (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 73), Göttingen 1986.

32 MAURER 1999, 66.

glieder als solche kraft geltender Ordnung Herrschaftsbeziehungen unterworfen sind, Herrschaftsverband heißen.«<sup>33</sup> Herrschaftsverbände wie der Nationalstaat, Parteien, Amtskirchen und vor allem auch das privat-kapitalistische Wirtschaftsunternehmen machen soziales Handeln nicht nur erwartbar, sondern sind vielmehr die Grundlage eines zweckvollen kollektiven Handelns. Herrschafts- oder Zweckverbände dienen nach Weber der Erreichung beliebiger Zwecke: der Versorgung mit Wirtschaftsgütern, der staatlichen Ordnungssicherung, der Wissenschaft und auch dem Gewinnstreben kapitalistischer Unternehmer.

Herrschaft in Form des Zweckvereins oder des Zweckverbands ist bei Weber definiert durch die Existenz einer anerkannten zweckrational gesetzten Ordnung und einem zu deren Durchsetzung eigens eingesetzten (bürokratisch strukturierten) Verwaltungsstab.<sup>34</sup> Die rationale Vergesellschaftung durch Herrschaftsverbände beruht bei Weber auf zwei Säulen: 1) der formal korrekt und daher als richtig und verbindlich anerkannten zweckgerichteten Ordnung, die entweder durch Oktroyierung oder Vereinbarung entstanden sein kann, und 2) dem darauf ausgerichteten bürokratischen Erzwingungs- und Verwaltungsstab. Beides bedingt ein Höchstmaß an formaler Rationalität des sozialen Handelns. Weber zufolge basiert dies vor allem auf dem Fachwissen der Beamten und der Regelanwendung in Absehung der Person oder Tradition. Der Zweckverband auf Grundlage einer zweckrational gesetzten Ordnung, die durch einen bürokratischen Verwaltungsstab um- und durchgesetzt wird, ist Webers Ideal-Modell eines rationalen kollektiven Zweckhandelns. Die Marktvergesellschaftung wird von Weber dagegen als Ideal-Modell eines rationalen Interessenausgleichs konzipiert. Während der Herrschaftsverband durch die Richtigkeitsanerkennung der Unterworfenen und den bürokratisch strukturierten Stab ein zweckgerichtetes soziales Handeln befördert, wirkt im Markt der Preis- und Konkurrenzkampf rationalisierend, weil so auf Seiten von Anbietern und Nachfragern – friedliche Erwerbchancen vorausgesetzt – Marktchancen korrekt kalkuliert und zur Grundlage des Interessenausgleichs und von Vereinbarungen ebenfalls in Absehung von Person und Tradition gemacht werden können.<sup>35</sup>

Beide Vergesellschaftungsformen: Zweckverband und Marktvergesellschaftung, kennzeichnet Weber über ihren hohen formalen Rationalitätsgrad. Im Falle eines Verbandshandelns sind dafür die Rationalität der Ordnungsetzung und die Art und Struktur der Ordnungsumsetzung ausschlaggebend. Das macht die Heuristik der Herrschaftstypologie und der drei reinen Formen legitimer

---

33 WEBER 1972/1922, 29.

34 Vgl. zu den Implikationen MAURER 2004.

35 WEBER 1972/1922, 23.

Herrschaft aus und ihren historischen Systematisierungseffekt so wichtig.<sup>36</sup> Weil die Art der Legitimitätsvorstellungen der Menschen die Herrschaftsstruktur bestimmt, können Herrschaftsformen entlang ihrer Rationalität unterschieden und der Zweckverband als das Mittel einer rationalen Vergesellschaftung in der modernen westlichen Welt vorgestellt werden. »Je nach Art der beanspruchten Legitimität aber ist auch der Typus des Gehorchens, des zu dessen Garantie bestimmten Verwaltungsstabes und der Charakter der Ausübung einer Herrschaft grundverschieden. Damit aber auch ihre Wirkung. Mithin ist es zweckmäßig, die Arten der Herrschaft je nach dem ihnen typischen Legitimitätsanspruch zu unterscheiden.«<sup>37</sup>

Da die charismatische Herrschaft auf dem Glauben an die außerordentlichen Fähigkeiten des Führers und die traditionale auf dem Glauben an die Richtigkeit des schon immer Gewesenen beruht, sind die Handlungen weniger plan- und erwartbar. Erst die Anerkennung der formal legalen Herrschaft aufgrund des Glaubens an die Legalität formal korrekt gesetzter Ordnungen und des daraus folgenden Befehlsrechts der Herrschenden schafft eine solche Berechenbarkeit der Befehls- und Gehorsamshandlungen. Die Besonderheit formal legaler Herrschaftsverbände ist es nachgerade, dass die Ordnung unpersönlich-sachlich gesetzt und umgesetzt wird und so von persönlicher Willkür frei ist. Sofern auch die Ordnungsumsetzung durch den bürokratischen Stab ein Höchstmaß an sachlicher Regelorientierung – weitgehend frei von persönlichen Erwägungen und Gefühlen – annimmt, ist dieser Herrschaftsform ein Höchstmaß an formaler Rationalität zuzusprechen. Das macht den Herrschaftsverband auf Basis einer zweckrational gesetzten Ordnung zum Idealtyp einer rationalen Vergesellschaftung auf Basis von Interessenverbindung. Über Hobbes hinausgehend beschreibt das Idealmodell bei Weber die rationale Ordnungsform zur Realisierung beliebiger gemeinsamer Zwecke, einer Interessenverbindung also. Diesem Modell stellt er in *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>38</sup> noch das Ideal des rationalen Interessenausgleichs in Form der Marktvergesellschaftung zur Seite.

Es war vor allem die von Max Weber vorgenommene – und bis heute in den Sozialwissenschaften genutzte – begrifflich-analytische Trennung zwischen Macht und Herrschaft über das Kriterium der Legitimitäts-Anerkennung durch die Beherrschten, welche sowohl die Entstehung und Aufrechterhaltung von Herrschaft aus Sicht der Akteure zu thematisieren als auch die Rationalisierungseffekte von gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Verbänden zu analysieren hilft. Damit können Herrschaftsformen von willkürlichen und instabilen Formen der Machtausübung unterschieden und als soziale Ord-

---

36 Ebd., 122–176.

37 Ebd., 122.

38 Ebd., 21, 31.

nungsform gefasst werden, welche mit anderen Ordnungsformen wie dem Markt oder der Selbstorganisation in Beziehung gesetzt werden können. Das macht Herrschaft letztlich zum Thema einer interdisziplinär geführten sozialwissenschaftlichen Institutionenanalyse und Ordnungsdiskussion. In deren Mittelpunkt steht die Analyse anerkannter Herrschaftsformen als mehr oder weniger rationale Versuche sozialer Akteure, Abstimmungserfordernisse zu regeln. Was Weber indes nicht leistet, ist die Frage der Erwartungssicherheit weiter zu konkretisieren oder gar zu problematisieren, um so unterschiedliche Anforderungen an die Struktur und die Durchsetzungsformen von Herrschaft formulieren zu können.

## 2.4 Perspektiven der klassischen Herrschaftsmodelle

Thomas Hobbes hat Herrschaft als einen Sicherungsmechanismus vorteilhafter privater Vereinbarungen zwischen vernünftigen Individuen entworfen. Die Entstehung von Herrschaft basiert entsprechend auf dem wahrgenommenen und für die Beteiligten einsichtigen gemeinsamen Anliegen, vertragliche Abmachungen zu sichern. Das steckt die Grenzen dieser Konzeption klar ab: vernünftige Abmachungen freier Individuen. Max Weber wiederum konzipiert Herrschaft als anerkannte Macht, die sich in der objektiven Chance ausdrückt, auf Befehle erwartbar Fügsamkeit zu finden, und dafür auf drei Typen von Legitimitätsvorstellungen zurückgreift. Der Herrschaftsverband auf Grundlage einer formal korrekt und zweckrational gesetzten Ordnung mit einem bürokratischen Stab kann so als die planbarste Form einer durch hierarchische Struktur erbrachten zweckgerichteten Koordination von Verbandsmitgliedern ausgewiesen werden. Unabhängig davon, ob die Ordnung oktroyiert oder von den Mitgliedern selbst vereinbart ist, ist das Verbandshandeln umso zweckrationaler, je zweckrationaler die Ordnung gesetzt und je sachlicher deren Umsetzung erfolgt. Dabei werden weder die Ausbildung der Richtigkeitsvorstellungen: der Glaube an das Charisma der Führer, die Heiligkeit der Tradition und die Richtigkeit formal korrekter Satzung, noch die Einsetzung der Stäbe von Weber weiter problematisiert. Vielmehr ist die Herrschaftsanerkennung als eine objektive Chance für widerspruchsfreie und daher stabile Befehl-Gehorsam-Beziehungen angelegt, aus deren Art Weber auf den Rationalitätsgrad einer Herrschaft schließt. Dafür sind zwei Argumente wichtig: die Richtigkeitsanerkennung, die im rationalen Fall der formal korrekt und zweckrational gesetzten Ordnung gilt, und die Struktur der Herrschaft und insbesondere des Stabes, im rationalen Fall ein bürokratisch strukturierter Verwaltungsstab. Die Rationalisierungseffekte folgen unmittelbar aus der Art der Richtigkeitsvorstellung und der Struktur der äußerlichen Ordnungsgarantie.

Zwar entwickelt Max Weber den rationalen ›Herrschaftsverband‹ aus Sicht sinnhaft handelnder Individuen als eine Form des innerlich motivierten und äußerlich garantierten Zweckhandelns, setzt aber Herrschaft nicht als Sicherungsmechanismus für einen interessenbasierten bilateralen Vertrag ein. Die Ordnung selbst kann vereinbart oder oktroyiert sein. Herrschaft wird als Mechanismus beschrieben, der nicht wegen der individuellen Interessen, sondern unabhängig von diesen soziales Handeln bis hin zu kollektiven Zweckverbänden wie dem modernen Nationalstaat oder dem kapitalistischen Wirtschaftsbetrieb begründet. Die formale Rationalität auch von zweckrationalen Verbänden fasst Weber ganz unabhängig von Interessenkonstellationen und Verteilungsfragen. Mit Max Weber konzentrierten sich dann Soziologie, Politikwissenschaft, Betriebswirtschaftslehre, Organisationsforschung und auch die Geschichtswissenschaft auf anerkannte Formen der Herrschaft, die interne Struktur und die damit verbundenen formalen Rationalisierungseffekte unter weitgehender Ignorierung von möglichen Interessenkonstellationen, wie dies für Thomas Hobbes und übrigens auch Karl Marx zentral ist. Für die gesellschaftstheoretische Analyse folgt daraus die These von der Ausbreitung legaler Herrschaftsverbände mit bürokratischem Verwaltungstab als Teil des formalen Rationalisierungsprozesses der modernen westlichen Welt. Moderne Herrschaftsverbände wie der Nationalstaat, Parteien oder Wirtschaftsbetriebe setzen sich Weber zufolge durch, weil sie eine rationale Interessenverbindung ermöglichen, für ein rationales kollektives Zweckhandeln zentral sind und durch die Rationalisierung des individuellen Handelns, der Leitideen und der Marktvergesellschaftung wirkungsvoll gestützt werden.<sup>39</sup> Sie sind weder primär das Ergebnis von Konflikt, noch mächtiger Interessen.<sup>40</sup>

Wir finden weiterhin bei Thomas Hobbes mit dem allmächtigen Leviathan ein Herrschaftsmodell, das darauf ausgerichtet ist, vorteilhafte Verträge zu sichern und dafür die Übertragung aller Machtmittel auf Stellvertreter vorsieht. Auch bei Max Weber wird die Übertragung von Herrschaftsmitteln auf Führer und Stäbe nicht hinterfragt, sondern durch das Modell anerkannter Herrschaft entproblematisiert. Vielmehr noch ist die Ordnungsdurchsetzung über Befehle die notwendige Grundlage eines kollektiven Zweckhandelns. Der zweckrationale Herrschaftsverband ist die formal rationalste Form der Interessenverbindung, weil dort

39 MAX WEBER, Vorbemerkung, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 (Uni-Taschenbücher 1488), 9. Aufl. Tübingen 1988 (Originalausg. 1920), 1–16.

40 Die Universalitätsthese, wonach Herrschaft für jede Form von Gesellschaft notwendig sei, weil nur so wechselseitige, normative Erwartungen gesetzt und erfolgreich durchgesetzt werden können, wurde prominent von Ralf DAHRENDORF 1992, vorgetragen, der dafür viel Kritik von Ethnologen und kritischen Theoretikern erntete; vgl. Christian SIGRIST, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas (Texte und Dokumente zur Soziologie)*, Olten/Freiburg i. Breisgau 1967; Alfons SÖLLNER, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929–1942*, Frankfurt a. Main 1979.

die Bedingungen einer Koordination im Hinblick auf beliebige Zwecke und sinnhaft Handelnde bestmöglich gegeben sind. Gesellschaftstheoretisch folgt daraus die Durchsetzung zweckrationaler Herrschaftsverbände wie des demokratischen Nationalstaates oder des privat-kapitalistischen Wirtschaftsbetriebs. Während bei Thomas Hobbes die vernünftige Gewalteinhegung ›Herrschaft‹ zum unerlässlichen Bestandteil sozialen Zusammenlebens wird, zeigt Weber, dass vor allem Herrschaftsverbände mit einer zweckrational gesetzten Ordnung und einem bürokratisch strukturierten Verwaltungsstab, wozu vor allem die Aktenmäßigkeit gehört, soziales Handeln in höchstem Maß erwart-, berechen- und planbar werden lassen. Zentrale Steuerung wird so zum Mechanismus einer rationalen Interessenverbindung bzw. eines organisierten zweckgerichteten Handelns sinnhaft Handelnder im Hinblick auf verschiedenste Interessen und Interessenkonstellationen.

Max Weber und Thomas Hobbes erklären die Herrschaftsentstehung unter stark idealisierten Bedingungen, was dazu führt, dass ihre Erklärungen nur bestimmte Bereiche der Entstehung von Herrschaft erfassen, die Sicherung vernünftiger Absprachen bzw. die als legitim geltende Ordnung, nicht jedoch zufällige oder spontane Herrschaftsstrukturen. Auch die jeweils explizierte Funktionsweise wird daher unter idealisierten Bedingungen dargestellt, so dass die explizierten Sicherungs- und Rationalisierungseffekte nicht verallgemeinert werden dürfen, sondern nur für die explizierten Bedingungen gelten. Auch die Zuweisung und Besetzung von Herrschaftspositionen wird in beiden Konzeptionen als problemfrei dargestellt, weil nach Hobbes der Leviathan von außen kommt und weil der bürokratische Stab die Ordnung anerkennt. Nur dann ist die vorgesehene Übertragung der notwendigen Mittel folgenlos möglich und die Kontrolle der Herrschaft vernachlässigbar. Die beiden klassischen Herrschaftskonzeptionen betonen den ordnungsbildenden Effekt einer zentralen hierarchischen Steuerung: Hobbes für den Fall, dass an sich vernunftbegabte Individuen das gemeinsame Anliegen der Vertragseinhaltung lösen wollen, und Weber für das Problem, soziales Handeln im Hinblick auf beliebige Zwecke oder Interessenverbindungen zu koordinieren; dies leistet im Modell legaler Herrschaftsverbände eine formal korrekt und zweckrational gesetzte Ordnung. In diesem Sinne können der Leviathan bzw. der Herrschaftsverband als je spezifische ›Idealmodelle‹ eines sozialen Zusammenlebens verstanden und ihre Entstehung und Form in verschiedenen Epochen untersucht werden. Aus theoretischer Sicht bleibt jedoch offen, ob und welche weiteren Handlungsbedingungen im Rahmen der Prämisse sinnhaft handelnder Individuen die Entstehung und entsprechende Funktionsweisen von Herrschaft aufzudecken helfen und so der empirisch-historischen Forschung Begriffe, Konzepte, Modelle und Heuristiken zur Verfügung stellen.

### 3. Ausbau des Forschungsprogramms

#### 3.1 Zwei Entwicklungswege und methodologische Wegweiser

Die Stärke der rekonstruierten Begriffs- und Problemkonturierung ist es, auf die Bedeutung sozialer Faktoren hinzuweisen, welche stabile und widerspruchsfreie Über- und Unterordnungsbeziehungen aus Sicht der beteiligten Individuen erklären lassen und die darüber hinaus auch dazu beitragen, die Funktionsweise und die Effekte von Herrschaft im sozialen Zusammenleben zu erschließen. Bei Thomas Hobbes werden soziale Abstimmungsprobleme und die darauf bezogenen Kontrolleffekte einer zentralen Steuerung und bei Max Weber aus geltenden Legitimitätsvorstellungen resultierende Rationalisierungswirkungen hierarchischer Koordination in Verbänden aufgezeigt. Daraus kann gefolgert werden, dass ein Ausbau der Herrschaftstheorie entlang der Frage nach sozial relevanten Konstellationen vorgenommen werden kann, welche die Anerkennung einer Herrschaft bei vernünftigen Akteuren begründen, um dann deren Funktionsmechanismen und Effekte zu analysieren. Die programmatische Weiterführung folgt der Grundheuristik, wonach Herrschaft eine von den Individuen eingesetzte soziale Ordnungsform darstellt, die diese angesichts spezifischer sozialer Bedingungen als richtig und verbindlich ansehen.

Ein Weg zur Erweiterung folgt weitgehend Hobbes und Weber und besteht darin, Abstimmungs- oder Ordnungsbildungsprobleme der Individuen aufzudecken, welche Vorteile einer anerkannten zentralen Herrschaft zur Geltung bringen und diese damit aus den Intentionen und sozialen Verflechtungen der Akteure erklären. Das kann geschehen, indem aus dem methodologischen Prinzip der sparsamen Begriffs- und Theoriebildung heraus mit einer handlungstheoretischen Kernannahme, wie etwa der Theorie rationaler Wahl, gearbeitet wird, um davon ausgehend verschiedene Situationen in soziale Abstimmungsprobleme zu übersetzen und daraus die Entstehung oder die Auflösung von Herrschaftsstrukturen abzuleiten.<sup>41</sup> Mit diesem Vorgehen werden soziale Handlungskontexte über die allgemeine Annahme eines individuellen Zweckhandelns erschlossen, d. h. soziale Kontexte in Erträge und Kosten übersetzt, und daraus empirisch gehaltvolle Thesen über soziale Phänomene gewonnen. Steigerungen im Realitätsgehalt sind demzufolge angeleitet durch die Handlungstheorie bei der empirischen Beschreibung der Handlungssituation vorzunehmen. So kann die von Thomas Hobbes aufgezeigte Thematik des Trittbrettfahrens durch zusätzliche empirische Annahmen abgeschwächt oder zugespitzt

---

41 Vgl. dazu ausführlich Andrea MAURER/Michael SCHMID, *Erklärende Soziologie. Grundlagen, Vertreter und Anwendungsfelder eines soziologischen Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2010.

werden, indem etwa die Größe und Zusammensetzung der Gruppe, die Knappheit und Verteilbarkeit der erwirtschafteten Güter oder der Zeithorizont variiert werden. In diesem Sinne wären im Anschluss an Max Weber Zusatzannahmen über die Wahrnehmbarkeit und die empirische Geltung der Legitimitätsprinzipien oder auch der Formen des Verwaltungsapparates einzuführen. Da sowohl die Sozial- als auch die Geschichtswissenschaft vor allem die Wirkung sozialer Faktoren erklären will, ist es im ersten Schritt sehr sinnvoll, keine Erweiterungen des handlungstheoretischen Kerns vorzunehmen, dafür aber empirisches Wissen über den Kontext einzufügen und dadurch die Anerkennung von Herrschaft realitätsnäher zu erfassen (vgl. dazu weiter Kap. 3.3).

Sofern die systematische Theoriearbeit nicht im Mittelpunkt steht, ist eine Alternative in den sogenannten Modellen mittlerer Reichweite<sup>42</sup> zu sehen, welche keinen handlungstheoretischen Kern benötigen, sondern ausdrücklich das empirische Wechselverhältnis von Handeln und Struktur als erklärendes Moment einfügen. Damit wird zwar die Idee aufgegeben, gerahmt durch die Handlungstheorie verschiedene soziale Situationen zu erschließen.<sup>43</sup> Stattdessen werden die Ausbildung, Anerkennung und Wirkungen von Herrschaft dann aus dem jeweiligen Zusammenspiel von Handeln und Struktur abgeleitet. Die kausale Ursache sind dann kausale Wechselwirkungen zwischen sozialem Kontext, individuellem und sozialem Handeln, die für bestimmte Situationen Geltung beanspruchen.<sup>44</sup> Herrschaft – und deren Anerkennung durch die Beteiligten – wird schrittweise aus vielfältigen Kausalbeziehungen zwischen sozialen Kontextbedingungen und Individualeigenschaften gefolgert. Die soziale Prägung der Individuen durch Herrschaft kann als ein neues Argument entdeckt werden, so dass nunmehr auch zu thematisieren wäre, wie falsche Einstellungen und Motive durch Herrschaft hervorgebracht werden. Herrschaft wird dann nicht mehr nur als Reaktion sinnhaft handelnder Individuen auf spezifische Problemlagen erklärt, sondern mehr als ungeplante Folge verschiedener sozialer Prozesse, die sich wechselseitig beeinflussen (verstärken oder abschwächen). Die Erklärungsleistung liegt in der empirisch fundierten Identifikation von Prozessketten, die Schritt für Schritt kausale Ursache-Wirkungsbeziehungen enthalten und an deren Ende eine anerkannte Herrschaft stehen kann. In das

---

42 Robert K. MERTON, *On Sociological Theories of the Middle Range*, in: DERS. (ed.), *On Theoretical Sociology – Five Essays Old and New*, New York 1967, 39–72.

43 Vgl. dazu den ausgearbeiteten Vorschlag von Ronald S. BURT, *Toward a Structural Theory of Action. Network Models of Social Structure, Perception, and Action* (*Quantitative Studies in Social Relations*), New York et al. 1982; sowie die Technik bei GIDDENS 1992/1984.

44 Vgl. zur Beschreibung dieser Erklärungstechnik MAURER 2017; sowie DIES., *Social Mechanisms as Special Cases of Explanatory Sociology: Notes toward Systemizing and Expanding Mechanism-based Explanation within Sociology*, in: *Analyse & Kritik. Journal of Social Theory* 1 (2016), 31–52.



Blickfeld von HistorikerInnen, SoziologInnen oder PolitikwissenschaftlerInnen geraten so konkrete Begünstigungskonstellationen und Prozessdynamiken, welche den schrittweisen oder auch abrupten Übergang von Macht in eine anerkannte Herrschaft<sup>45</sup> erklären; bzw. auch einen solchen Entzug der Richtigkeitsanerkennung.<sup>46</sup> Es sind nicht mehr allein die situationsadäquaten Handlungen der Individuen und deren Zusammenspiel, sondern vielfältige Wirkmechanismen am Werk, um eine Anerkennungszuschreibung bzw. den Legitimitätsentzug zu erklären. Herrschaftsstrukturen werden nicht als bewusst gesetzt, sondern als zufälliges Nebenprodukt sozialen Handelns erklärt, was einen völlig neuen Blick auf ihre Funktionen erfordert. Diese zweite Herangehensweise korrespondiert vor allem mit empirisch-historischen Langfristbeobachtungen<sup>47</sup> (s. dazu weiter Kap. 3.3).

### 3.2 Weiterführung der rationalen Herrschaftserklärungen

Nach Thomas Hobbes ist Herrschaft eine für alle vorteilhafte Form der Vergesellschaftung und letztlich der einzige Garant für ein friedfertiges Zusammenleben. Für Max Weber sind Herrschaftsverbände auf Grundlage einer zweckrational gesetzten Ordnung und mit einem bürokratischen Verwaltungstab die rationale Form der Interessenverbindung. Beide haben jedoch soziale Ordnung auf Basis einer anerkannten Herrschaft unter zwei idealisierenden Annahmen entwickelt: 1) Die Errichtung und Ausstattung der Herrschaftsstruktur ist problemlos möglich und 2) ebenso die Besetzung und Ausübung der Herrschaftspositionen. Im Anschluss wurden denn auch die Probleme nicht weiter behandelt, welche bei der Ausstattung bzw. den dafür notwendigen Beiträgen auftreten können und welche mit Stellvertretern einhergehen. Daher ist eine wichtige Weiterentwicklung darin zu sehen, die Errichtung und Ausstattung einer allgemein vorteilhaften Herrschaft durch die entsprechenden Ressourcenübertra-

45 Vgl. GIDDENS 1992/1984.

46 Vgl. Raymond BOUDON, Social Mechanisms without Black Boxes, in: Peter HEDSTRÖM/Richard SWEDBERG (edd.), Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory (Studies in Rationality and Social Change), Cambridge 1998, 172–203, als eine entsprechende Rekonstruktion der Revolutionstheorie von Marx.

47 Vgl. insbes. ELIAS 1976/1939; sowie auch aus historischer Sicht Barrington MOORE, Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt, London/Basingstoke 1978; Matthias BECHER, Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 39), Sigmaringen 1993; aus systemtheoretischer Sicht Gerhard LENSKI, Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), übers. v. Hanne HERKOMMER, Frankfurt a. Main 1977 (amerik. Originalausg. New York 1966); sowie aus strukturationstheoretischer Sicht und aktuell GIDDENS 1992/1984. Siehe vor allem die Pionierarbeit von POPITZ 1992, 232, der ausdrücklich den Prozesscharakter der Institutionalisierung von Herrschaft ausgehend von Macht behandelt.

gungen der Einzelnen zu hinterfragen und zu klären, wie der dabei wirksame Trittbrettfahreranzreiz überwunden wird. Weiterhin beschäftigen sich nunmehr SozialwissenschaftlerInnen auch mit der Zuweisung und der Kontrolle von Herrschaftspositionen und stellen diese den positiven Effekten gegenüber. Vor allem durch den Einbezug von Folgeproblemen bei der Besetzung und stellvertretenden Ausübung von Herrschaftspositionen können andere Koordinationsmechanismen als Alternativen erkannt werden. Das könnte wesentlich dazu beitragen, die legitime Herrschaft als einen von mehreren Ordnungsmechanismen zu sehen, der unter bestimmten Bedingungen an die Stelle von Markt oder Selbstorganisation tritt bzw. mit diesen neue Formen eingehen kann.

Im Rahmen des hier skizzierten Programms haben vor allem Mancur Olson, James Coleman und Raymond Boudon relevante Modellerweiterungen vorgelegt und in Ergänzung zu Hobbes und Weber Bedingungen expliziert, unter denen eine Herrschaft anerkannt wird, weil sie vorteilhaft ist und funktionale Effekte erbringt.<sup>48</sup> Zu den neuen Einsichten gehört, dass eine herrschaftliche Koordination nicht nur bei gemeinsamen Anliegen, sondern auch bei unterschiedlichen und kompatiblen Interessen Anerkennung in Form von Verträgen und Absprachen finden kann, so dass dann spezifische Kontrollprobleme zu erwarten sind. Der dafür wichtigste Anwendungsfall sind Arbeitsverhältnisse und Arbeitsverträge. Weiterhin zeigt sich, dass nicht nur repräsentative Herrscher Anerkennung finden, sondern dass private Unternehmer wie Wirtschaftsunternehmer, politische Führer oder religiöse Führer durchaus auch den Aufbau einer legitimen Herrschaft herbeiführen können, dann aber nicht mehr an das Allgemeinwohl gebunden sind.

Modellerweiterungen erfassen, dass sich eine anerkannte Herrschaft nicht nur aufgrund gemeinsamer Anliegen erklärt, sondern auch bei komplementären Zielen, weil sie auch dort eine ertragreiche Koordinationsform aus Sicht der Individuen darstellt. Für Rationalerklärungen sind die positiven Koordinationseffekte, sofern sie denn wenigstens zu einem Mindestmaß verteilt werden, die Grundlage einer Herrschaftsanerkennung. Solange Herrschaftsstrukturen die erwünschten funktionalen Abstimmungsleistungen erbringen, wird ihre Anerkennung kaum in Frage gestellt. Dass sie das tun können, hängt weitgehend von der Struktur und der Besetzung der Herrschaftspositionen sowie auch der der Stäbe ab, was diese in das Rampenlicht sozialwissenschaftlicher und historischer Analysen rückt. Zufällige Entstehungsprozesse von Herrschaft und negative Folgen bleiben indes weitgehend unberücksichtigt.

---

48 Vgl. MAURER/SCHMID 2010, 301 ff. Dabei wurden vor allem soziale Faktoren ausgewiesen, die dabei helfen, das Trittbrettfahrerproblem zu überwinden. Vgl. für zentrale Argumente James S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge/Massachusetts/London 1990.

### 3.3 Der Ausbau von Herrschaftsanalysen mittlerer Reichweite

Mechanismus-basierte Erklärungen sind eine Form von Modellen mittlerer Reichweite und eine Variante handlungsbasierter Erklärungen. Mit ihrer Hilfe werden soziale Phänomene wie Herrschaft als Folge spezifischer Konstellationen aus Situations- und Akteursmerkmalen erklärt. »The [...] advancement of social theory calls for an analytical approach that systematically seeks to explicate the *social mechanisms* that *generate* and *explain* observed associations between events.«<sup>49</sup>

Für dieses Programm sind handlungsbasierte Erklärungen typisch, welche kausale Beziehungen in analytisch abstrahierten Begriffen und Modellen darstellen. Allerdings wird das Sparsamkeitsprinzip – und die damit verbundene Verwendung einer allgemeinen Handlungstheorie – durch das Ziel eines höheren Realitätsgehalts ersetzt. Dazu werden explizit Wechselwirkungen zwischen der Sozial- und der Individualebene eingeführt und es werden nicht länger grundsätzlich soziale Situationskonstellationen aus Sicht sinnhaft Handelnder erschlossen und deren Handlungen in soziale Handlungseffekte übersetzt. Vielmehr gilt es, Wechselwirkungen zwischen der Situation und den Individuen (deren Handlungseinstellung und -motive) und damit letztlich multiple Rückwirkungsschleifen zwischen handlungsbewirkenden Faktoren und Handlungsergebnissen herauszuarbeiten, so dass von einer Situationskonstellation ausgehend nicht nur die Änderung von Situationsfaktoren (Herrschaft), sondern auch die individueller Bewertungen, Motive, Erfahrungen usw. berücksichtigt werden. Die entscheidende Realitätssteigerung resultiert daraus, dass die soziale Beeinflussung von Handlungsmotiven, -einstellungen und -wissen erfasst wird und dass durch das Wechselspiel von Situation und Handelnden Kausalketten identifiziert und zu komplexen Prozessabläufen zusammengefasst werden. Solche Wechselwirkungen werden meist als Abschwächung oder Verstärkung spezifischer Faktorausprägungen beschrieben, sie können jedoch auch als Umschlagpunkte, Kaskaden usw. modelliert werden, so dass im letzteren Falle auch überraschende Phänomene wie der Ausbruch von Rebellionen und Revolten gut erklärt werden können. Das Mechanismus-Programm steht in Nachfolge von Hobbes und Weber, da durch die Kombination von Handlungs- und Sozialmodellen kausale Ketten aufgedeckt und so Tiefenerklärungen sozialer Phänomene vorgelegt werden, die präzise und schrittweise anzugeben vermögen, warum es zum systematischen Aufbau von Herrschaftsstrukturen kommt. So kann für bestimmte Regionen ausgehend von zufällig entstandenen Machtzentren das

---

49 Peter HEDSTRÖM/Richard SWEDBERG, Social Mechanisms. An Introductory Essay, in: DIES. (edd.), Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory (Studies in Rationality and Social Change), Cambridge 1998, 1–31.

Erbringen von Ordnungsleistungen in Form der Sicherung von Verträgen und Absprachen gefolgt werden, wodurch ein Wirtschaftswachstum bewirkt wird, das in symbolische Rechtfertigung und in den Ausbau funktionaler Leistungen wie ein Steuersystem usw. investiert werden kann.<sup>50</sup>

Es sind drei Besonderheiten, welche Mechanismus-Erklärungen ausweisen. Sie benötigen nicht unbedingt einen festen handlungstheoretischen Kern wie etwa die rationale Handlungswahl, sondern setzen zur Realitätssteigerung verschiedene Mechanismus-Modelle ein, welche die soziale Konstitution von individuellen Einstellungen, Motiven und Bewertungen bzw. Wissen erfassen. Mechanismus-Modelle eignen sich daher sehr gut zur Erklärung rätselhafter sozialer Phänomene, weil sie diese als zufällig in Gang gekommene Prozesse wie etwa die von Macht- und Herrschaftsbildung erklären. Historisch orientierte Soziologen wie Norbert Elias und auch Max Weber haben schon früh durch den Nachweis sequentieller Kausalketten eine gesellschaftliche Entwicklung rekonstruiert und Schritt für Schritt aus dem sozialen Handeln gefolgt. Herrschaft erklärt sich dann nicht mehr primär als das Resultat eines problemlösenden Handelns von Individuen, das durch Verträge einmal eingesetzt wird, sondern als das zufällige Ergebnis parallel oder nacheinander verlaufender Prozesse, die sich wechselseitig beeinflussen und Situationen zunehmend neu konturieren. Die Logik und Vorgehensweise solcher Mechanismus-basierter Erklärungen kann gut an den klassischen soziologischen Herrschaftsstudien von Norbert Elias und Heinrich Popitz studiert werden.

Norbert Elias beginnt die Kausalkette mit der Beschreibung absoluter Konkurrenzkonstellationen. Davon ausgehend erläutert er Schritt für Schritt – zusammengefasst im Modell des Königs-Mechanismus –, wie im Kampf um knappe Ressourcen, wenn keine Austrittsmöglichkeiten gegeben sind, zwangsläufig und verstärkt durch verschiedenste zufällige historische Faktoren – die als Chancen zu identifizieren sind – aus der Macht Einiger immer mehr Macht in den Händen Weniger wird. Erst wenn ein Machtmonopol entstanden ist, indem die relevanten Machtressourcen wie das knappe Land in den Händen eines Königs liegen, ist der Konkurrenzkampf beendet und ein Gleichgewicht entstanden. Sofern solche Machtzentren, wie dies ab dem 16. Jahrhundert in der westlichen Welt zu beobachten ist, die Anerkennung der Vielen finden, entstehen die modernen Nationalstaaten, die dann, wenn die Macht- und Gewaltmonopole demokratisiert werden, zu demokratisch regierten Nationalstaaten werden, aber nicht unbedingt in eine Demokratisierung einmünden müssen. Es ist der Mechanismus des Ausscheidungswettbewerbs, welcher seit dem 5. Jahrhundert die Ausbildung von Machtzentren in Europa hervorgebracht hat, die dann auch die

---

50 Vgl. dazu die bereits erwähnten historischen Schilderungen bei BOUDON 1980 sowie die Argumentationen bei ELIAS 1976/1939, POPITZ 1992 oder MOORE 1978.

Legitimität finden und später demokratisiert werden. Diese spezifische Verketzung von kausal zu rekonstruierenden Entwicklungsschritten prägt das Profil Europas und erklärt schrittweise die Ausbildung der modernen demokratischen Nationalstaaten – Herrschaftsverbände nach Max Weber – als ungeplante Folge eines an sich intentionalen und verstehbaren Handelns unter harter Konkurrenz.<sup>51</sup>

Heinrich Popitz hat drei Modelle der Bildung von Macht und Herrschaft vorgestellt, welche er anhand von Beispielfällen erläutert. Ihnen ist gemeinsam, dass am Beginn sich gleichmächtige Akteure gegenüberstehen und am Ende Machtstrukturen existieren, ohne dass dies auf direkte Absichten der Beteiligten zurückgeführt werden könnte. In der abstrahierten Schilderung eines Gefangenelagers, in dem Brot die zentrale knappe Ressource ist und in dem sich die Sozialbeziehungen um die Verfügung und Produktion von Brot organisieren, können drei sich wechselseitig verstärkende Mechanismen ausgemacht werden. Der erste Mechanismus beschreibt die Ausbildung einer kleinen Gruppe durch Exklusion und Inklusion aufgrund zufälliger Bekanntschaft, welche vertrauensvoll agiert und dadurch wertvolle Ressourcen wie Brot gemeinsam herstellen kann. Der zweite Mechanismus baut auf der Existenz einer kleinen vertrauensvoll agierenden Gruppe auf, die andere von der Nutzung der zentralen Brotressource ausschließen kann und ein Machtmonopol der Ressourcenverfügung schafft. Dafür sind mehr oder weniger bewusst vorgenommene Zuweisungsmechanismen wie Grenzziehungen und Bewertungen ausschlaggebend, welche die Privilegierten von den anderen abheben. Der Prozess wird durch einen Mechanismus der Staffelung der Vielen untereinander ergänzt und verstärkt. Die Machthaber setzen die Vielen untereinander in Konkurrenz um von ihnen zu verteilende relative Vor- bzw. Nachteile. Diese Konkurrenz ist deshalb so wichtig, weil so Kooperation und Koordination zwischen den relativ Deprivilierten – und damit verbundene Ressourcengewinne – erschwert bzw. unmöglich werden. Die zunächst durch den Zugang zu materiellen Ressourcen definierte Sozialstruktur bekommt Anerkennung, wenn es dem Machtzentrum und den stärker Privilegierten gelingt, neben allgemeinen Vorteilen (besser ungerecht verteiltes Brot als gar kein Brot) auch Bewertungskategorien einzuführen, welche mit entsprechenden Symbolen (Krone, Büroräume) und Ritualen (Inthronisierung) ihre Macht legitimieren. Herrschaft erklärt sich aus den sich verschränken den drei Prozessen: der ursprünglichen Machtbildung durch Ressourcen-zentralisierung und -produktion, der darauf aufbauenden sozialen Staffelung durch Konkurrenz um die Gunsterweisungen des Machtzentrums sowie parallel wirksame soziale Bewertungs- und Legitimationsprozesse. Solche sozialen Bewertungsprozesse, welche die Anerkennung durch die Beherrschten bewirken,

---

51 ELIAS 1976/1939.

werden, wie neuerdings Charles Tilly<sup>52</sup> anhand historisch-empirischen Materials argumentiert, wesentlich durch öffentliche Güter bewirkt, welche im Zuge von Machtausübung zufällig entstehen: vor allem die zentrale Gewaltkontrolle und Konfliktregelung. Solche Prozesse in Form von Kausalketten zu erklären, ist die Stärke des Mechanismusprogramms. Die Leistungs- und Anschlussfähigkeit zu historischen Arbeiten liegt darin, dafür empirische Evidenzen zu finden bzw. Gegenbelege auszumachen.

#### 4. Herrschaft als anerkannte Ordnungsform

Die Erforschung von Herrschaftsformen und -strukturen leidet vor allem an der fehlenden Unterscheidung bzw. der unbefriedigenden theoretischen Konzeptualisierung von Macht und Herrschaft. Um die beiden Begriffe voneinander abzugrenzen und eine theoretische Konturierung zu gewinnen, wurden hier die beiden klassischen Herrschaftskonzeptionen von Thomas Hobbes und Max Weber als der theoretisch ertragreiche Versuch rekonstruiert, Herrschaft als eine von den Beherrschten anerkannte Form der Über- und Unterordnung zu fassen und so von willkürlicher, beliebiger Machtunterworfenheit oder Gewaltanwendung abzugrenzen. Dafür sind **Anerkennungsgründe** der beteiligten Akteure zu suchen und empirisch zu prüfen.

Herrschaft erklärt sich demnach aus Sicht vernunftbegabter und interessen geleiteter (Hobbes) bzw. sinnhaft handelnder (Weber) Individuen, sofern diese **gute Gründe** für eine Herrschaftsanerkennung haben, die sich allgemein oder für konkrete räumliche-zeitliche Kontexte erforschen lassen. Nach Thomas Hobbes gründet Herrschaft in den kollektiven und individuellen Vorteilen, welche eine allmächtige zentrale Instanz bei der Sicherung bilateraler, überlebenswichtiger Verträge hat. Seine These ist daher, dass alle Gesellschaftsformen auf einer zentralen Herrschaftsinstanz aufbauen (Universalitätsthese), der auch immer so viel Macht übertragen werden muss, dass sie diese Funktion der Sicherung erfolgreich wahrnimmt. Hobbes hat sich weiter nicht um deren Form, Struktur und Relation zu den Beherrschten, insbesondere nicht um die symbolische Repräsentanz der Herrschaft gekümmert, da er die Herrschaftsinstanz als außerhalb stehend beschrieb. Max Weber hat dagegen ausgehend von der Prämisse sinnhaft Handelnder objektiv und individuell verständliche Gründe in Form von Legitimitätsprinzipien angegeben, welche den Gehorsam der Beherrschten von konkreten, situationsbezogenen Interessen entlastet erklären,

---

52 Charles TILLY, War Making and State Making as Organized Crime, in: Peter B. EVANS/Dietrich RUESCHEMEYER/Theda SKOCPOL (edd.), *Bringing the State Back In*, Cambridge 1985 (ND 1986), 169–191.

weil sie von deren Richtigkeit und Verbindlichkeit ausgehen. Im Modell des Herrschafts-Zweckverbandes erlaubt ihm das, die Grundbedingungen eines kollektiven Handelns zur Erreichung beliebiger Zwecke, entlastet von Interessenkonstellationen, herauszuarbeiten und so einen organisations- und herrschaftssoziologischen Blick vorzubereiten. Nach Weber folgt der für Herrschaftsbeziehungen kennzeichnende, widerspruchsfreie Gehorsam auf Befehle eines typischen Inhalts von angebbaren Personen aus verschiedenen Richtigkeitsgründen: dem Glauben der Unterworfenen an die außeralltäglichen Fähigkeiten des/der Herrscher(s), dem Glauben an die Heiligkeit des Schon-Immer-Gewesenen und dem Glauben an die Richtigkeit formal korrekt gesatzter Ordnungen. Weber gibt kein theoretisches Argument für die Ausbildung der Legitimitätsprinzipien, sondern folgert aus deren empirischer Geltung die Ausbildung von Herrschaft. Relevant ist dabei vor allem seine These, dass die Legitimitätsgrundlagen die Rationalität und Struktur einer Herrschaft bestimmen. Entwicklungsgeschichtlich bedeutsam ist die Folgerung, dass charismatische Herrschaft aufgrund der dauernden Begründungsbedürftigkeit regelmäßig in traditional oder legal begründete Herrschaftsformen übergeht und dass auch traditionale Herrschaftsformen von formal legalen Herrschaftsverbänden abgelöst werden. Vor allem die bürokratische Struktur des Erzwingungs- und Verwaltungsstabes eines legalen Verbandes steigert die Rationalität des Verbandes noch und rückt damit die Herrschaftsdurchsetzung und die Struktur der entsprechenden Organe in den Mittelpunkt auch empirisch-historischer Forschung wie über den Nationalstaat, Parteien, Gewerkschaften, Wirtschaftsbetriebe usw. Die Ausbreitung legaler Herrschaftsverbände mit einer bürokratischen Struktur und einem nicht-bürokratischen Leiter an der Spitze ist nach Weber das kennzeichnende Element moderner Gesellschaften. Empirisch-historische Studien wären daher hoch anschlussfähig, welche entsprechende empirische Evidenzen oder Gegenbeweise für historische Kontexte und Kulturräume aufzeigen.

Während sich bei engen Rationalerklärungen<sup>53</sup> Herrschaft aus den Vorteilen eines geregelten Soziallebens und der Zustimmung interessengeleiteter Individuen erklärt, folgert Max Weber Herrschaft aus kollektiven Legitimitätsvorstellungen und betont davon getragene Ordnungsbildungsformen. Wir konnten dies um Mechanismus-Modelle ergänzen, welche zwar ebenfalls der erklärenden Soziologie zuzuordnen sind, welche aber Herrschaft aus typischen Anfangskonstellationen und der Angabe von Mechanismen wie dem der Konkurrenz, der Staffelung usw. ableiten. Sie füllen eine Leerstelle, indem sie aus zufälligen Ereignissen und Wechselwirkungen die Entstehung von Herrschaft über Macht erklären und dafür Gründe angeben. Damit können insbesondere

---

53 Vgl. MAURER/SCHMID 2010.

spontane, überraschende Prozesse der Machtbildung und -anerkennung als kausale Folge verschiedener Prozesse rekonstruiert werden, die sich nur indirekt den Abstimmungsleistungen einer Herrschaftsstruktur verdanken und zunächst auch wenig über die Form der Herrschaft aussagen. Die dafür typische Erklärungstechnik ist schon bei Max Weber in der ›Protestantischen Ethik‹ angelegt, sie findet sich neuerdings in den Studien von Heinrich Popitz, Norbert Elias oder Charles Tilly, die historisch-empirisch gebundene Handlungs- und Situationsmodelle rekursiv verbinden und damit auf die analytische Differenzierung von Handeln und Struktur und auf eine allgemeine handlungstheoretische Erschließung von Problemlagen verzichten.

Die Erklärung von Herrschaftsformen über die Kombination von Mechanismus-Modellen könnte für historische Forschungen ein vielversprechender Weg sein, weil so neben den beiden anderen Perspektiven die Suche nach empirisch angereicherten Modellen mittlerer Reichweite steht und auch überraschende Prozesse erfasst werden können. Das führt zu Erklärungen, welche durch den Bezug auf den Mechanismus-Ansatz methodologisch angeleitet und theorieorientiert ausgearbeitet werden und so wichtige Beiträge zur Verbesserung des theoretischen Wissens leisten. Der zentrale Unterschied zu handlungstheoretisch fundierten Erklärungen in den Sozialwissenschaften ist darin zu sehen, dass diese ihre Erklärungen über eine Handlungstheorie aufbauen, um soziale Kontexte systematisch aus Sicht der Handelnden zu erschließen, d. h. Handlungsgründe angeben, welche durch den Situationsbezug konkretisiert werden (vgl. Abbildung 1)<sup>54</sup>.

Das skizzierte Forschungsprogramm löst den alten Dualismus zwischen Handeln und Struktur bei der Erklärung von Herrschaft durch eine handlungsbasierte Erklärungsform auf, welche mehr oder weniger abstrakt bzw. realistisch angelegt werden kann. Die daraus ableitbare methodologische Empfehlung ist, mit einfachen Modellen auf beiden Ebenen zu starten und bei Erklärungsproblemen zunächst die Situationsmodelle zu erweitern. Wer von Anfang an konkrete Situationen oder historisch einmalige Prozesse erklären will, der kann die vorliegenden Mechanismus-Modelle von Popitz, Elias usw. einsetzen und anpassen bzw. auch eigene modellhafte Darstellungen gewinnen. Das könnte dazu beitragen, historisch-spezifische Fallrekonstruktionen entlang von spezifischen Mechanismus-Modellen wie etwa Konkurrenz auf- und auszubauen, welche für verschiedene Epochen und Kulturräume verwendet und spezifiziert werden könnten. Eine ganz andere, noch kaum formulierte Aufgabe bestünde weiterhin darin, die Vielfalt an Ordnungs- und Abstimmungsformen zu thematisieren und Herrschaft als eine von mehreren sozialen Abstimmungs- und Ordnungsformen zu behandeln und deren alternative Ausbildung bzw. auch

---

54 Vgl. ausführlich MAURER 2016 und 2017.



historische Hybridformen aus Herrschaft, Selbstorganisation und Markt zu entdecken und zu analysieren.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Jeffrey C. ALEXANDER et al. (edd.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley/Los Angeles/London 1987.
- Peter BACHRACH/Morton S. BARATZ, *Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung* (Edition Suhrkamp 813), übers. v. Manfred TAUSCHER/Holger FLIESSBACH, Frankfurt a. Main 1977 (amerik. Originalausg. New York 1970).
- Matthias BECHER, *Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen* (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 39), Sigmaringen 1993.
- Raymond BOUDON, *Social Mechanisms without Black Boxes*, in: Peter HEDSTRÖM/Richard SWEDBERG (edd.), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory* (Studies in Rationality and Social Change), Cambridge 1998, 172–203.
- Ronald S. BURT, *Toward a Structural Theory of Action. Network Models of Social Structure, Perception, and Action* (Quantitative Studies in Social Relations), New York et al. 1982.
- James S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge/Massachusetts/London 1990.
- Ralf DAHRENDORF, *Der moderne Konflikt. Essay zur Politik oder Freiheit*, Stuttgart 1992.
- Richard C. EDWARDS, *Herrschaft im modernen Produktionsprozeß*, übers. v. Gerti VON RABENAU, Frankfurt a. Main/New York 1981 (amerik. Originalausg. New York 1979).
- Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), 2 Bde., Frankfurt a. Main 1976 (Originalausg. Basel 1939).
- Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 184), übers. Walter SEITTER, 9. Aufl. Frankfurt a. Main 1991 (frz. Originalausg. Paris 1975).
- Anthony GIDDENS, *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung* (Theorie und Gesellschaft 1), übers. v. Wolf-Hagen KRAUTH/Wolfgang SPOHN, Studienausgabe, Frankfurt a. Main/New York 1992 (engl. Originalausg. Cambridge 1984).
- Anthony GIDDENS, *Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*, Cambridge 1995.
- Anthony GIDDENS/Jonathan H. TURNER (edd.), *Social Theory Today*, Stanford 1987.
- Peter HEDSTRÖM/Richard SWEDBERG, *Social Mechanisms. An Introductory Essay*, in: DIES. (edd.), *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory* (Studies in Rationality and Social Change), Cambridge 1998, 1–31.
- Gudmund HERNES, *Hobbes and Coleman*, in: Aage B. SØRENSEN/Seymour SPILERMAN (edd.), *Social Theory and Social Policy. Essays in Honor of James S. Coleman*, Westport/Connecticut/London 1993, 93–106.
- Thomas HOBBS, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (Politica 22), ed. Iring FETSCHER, Neuwied/Berlin 1966 (engl. Originalausg. London 1651).

- Axel HONNETH/Hans JOAS, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften* (Campus-Studium 545), Frankfurt a. Main/New York 1980.
- Friedrich JONAS, *Geschichte der Soziologie* (WV-Studium 92–96), 4 Bde., 2. Aufl. Opladen 1981 (1. Aufl. 1976).
- Jürgen KOCKA (ed.), *Max Weber, der Historiker* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 73), Göttingen 1986.
- Reinhart KOSELLECK, *Herrschaft, II: Herrschaft im Mittelalter, 5: Drei Themen langfristiger Auseinandersetzungen*, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, 39–63.
- Gerhard LENSKI, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft), übers. v. Hanne HERKOMMER, Frankfurt a. Main 1977 (amerik. Originalausg. New York 1966).
- Thomas H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class and other essays*, Cambridge 1950.
- Karl MARX, *Die Frühschriften* (Kröners Taschenausgabe 209), ed. Siegfried LANDSHUT, Stuttgart 1953 (Neuausgabe der Originaltexte aus den Jahren 1837 bis 1847).
- Karl MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (Marx-Engels-Werke 23), 24. Aufl. Berlin 1980 (Originalausg. Hamburg 1867).
- Andrea MAURER, *Herrschaft und soziale Ordnung. Kritische Rekonstruktion und Weiterführung der individualistischen Theorietradition*, Opladen/Wiesbaden 1999.
- Andrea MAURER, *Herrschaftssoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt a. Main/New York 2004.
- Andrea MAURER/Michael SCHMID, *Erklärende Soziologie. Grundlagen, Vertreter und Anwendungsfelder eines soziologischen Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2010.
- Andrea MAURER, *Social Mechanisms as Special Cases of Explanatory Sociology: Notes toward Systemizing and Expanding Mechanism-based Explanation within Sociology*, in: *Analyse & Kritik. Journal of Social Theory* 1 (2016), 31–52.
- Andrea MAURER, *Erklären in der Soziologie. Geschichte und Anspruch eines Forschungsprogramms* (Otto von Freising-Vorlesungen der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt), Wiesbaden 2017, 11–34.
- Andrea MAURER, *Kapitalismus- oder Marktkritik*, in: DIES. (ed.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie* (Wirtschaft + Gesellschaft), 2. Aufl. Wiesbaden 2017 (1. Aufl. 2008), 571–591.
- Andrea MAURER, *Nachwort*, in: Max WEBER, *Die drei reinen Typen legitimer Herrschaft*, ed. DIES., Stuttgart 2020 (Neuausg. der Originaltexte von 1920 und 1922) [in Bearbeitung].
- Renate MAYNTZ, *Soziologie der Organisation* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 166), Reinbek bei Hamburg 1963.
- Robert K. MERTON, *On Sociological Theories of the Middle Range*, in: DERS. (ed.), *On Theoretical Sociology – Five Essays Old and New*, New York 1967, 39–72.
- Barrington MOORE, *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, London/Basingstoke 1978.
- Heinrich POPITZ, *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen 1992 (1. Aufl. 1986).

- Christian SIGRIST, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas (Texte und Dokumente zur Soziologie)*, Olten/Freiburg i. Breisgau 1967.
- Herbert A. SIMON, *Organisation und Märkte*, in: Patrick KENIS/Volker SCHNEIDER (edd.), *Organisation und Netzwerk. Institutionelle Steuerung in Wirtschaft und Politik*, Frankfurt a. Main/New York 1996, 47–74.
- Adam SMITH, *Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstandes. »Wealth of Nations«* (Pollock 2000), 2 Bde., Gießen 1973 (engl. Originalausg. London 1776).
- Alfons SÖLLNER, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929–1942*, Frankfurt a. Main 1979.
- Charles TILLY, *War Making and State Making as Organized Crime*, in: Peter B. EVANS/Dietrich RUESCHEMEYER/Theda SKOCPOL (ed.), *Bringing the State Back In*, Cambridge 1985 (ND 1986), 169–191.
- Max WEBER, *Vorbemerkung*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1 (Uni-Taschenbücher 1488), 9. Aufl. Tübingen 1988 (Originalausg. 1920), 1–16.
- Max WEBER, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. Johannes WINCKELMANN (Uni-Taschenbücher 1492), 7. Aufl. Tübingen 1988 (Originalausg. 1922), 475–488.
- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, ed. Johannes WINCKELMANN, Studienausgabe, 5. Aufl. Tübingen 1972 (Originalausg. 1922).
- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, ed. Edith HANKE/Thomas KROLL (Max Weber-Gesamtausgabe I/22,4), Tübingen 2009 (Originalausg. 1922).
- Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, ed. Andrea MAURER, Stuttgart 2017 (Neuausg. der 1. Aufl. 1904–1905).
- Max WEBER, *Die drei reinen Typen legitimer Herrschaft*, ed. Andrea MAURER, Stuttgart 2020 (Neuausg. der Originaltexte von 1920 und 1922) [in Bearbeitung].
- Helmut WIESENTHAL, *Rationalität und Organisation 1. Akteurs- und Organisations-theorie*, Wiesbaden 2018.

## **Verklärte Macht und verschränkte Herrschaft. Vom Charme vormoderner Andersartigkeit\***

### **Abstract**

*This article focusses on the main objectives of the new DFG Collaborative Research Programme 1167 ›Macht and Herrschaft – Premodern Configurations in a Transcultural Perspective‹. The famous definitions of Max Weber indeed affected modern sociological discussions, but need to be reconsidered as epistemic tools for medieval research. After discussing some particular medieval examples, the article analyses very specific types of transfigured power and entangled dominion or rulership. On the one hand, it outlines power as agency-based on transcendence or consensus while, on the other hand, dominion or rulership appear as relational properties. Medieval rule by consensus needs to be considered as mutual responsibility of various social hierarchies. Their entanglements represent a very specific peculiarity of Macht and Herrschaft which should be further studied to understand the alterity of premodern societies.*

Macht und Herrschaft sind keine kleinen Themen der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften. Der neue Bonner Sonderforschungsbereich 1167 ›Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive‹ nimmt sich viel vor. So gehört es sich für ein teures Verbundunternehmen auch, wenn es von der Deutschen Forschungsgemeinschaft für viele Jahre mit vielen Millionen Euro gefördert wird. Die Mitglieder des SFB legten sich die Latte sogar noch ein paar Zentimeter höher. Sie wollen weg vom etablierten Okzidentalismus und zielen im offenen Plural von Konfigurationen – für die Vormoderne – auf transkulturelle wie auf interdisziplinäre Perspektivierungen.

In den weit gespannten Teilprojekten steht jener Gürtel kultureller Innovationsräume im Fokus, der von Ostasien über den Nahen Osten und das Mittelmeer bis nach Westeuropa reichte. Das antik-mittelalterliche Konzept von den drei Kontinenten Asien, Europa und Afrika erahnte und gliederte die räumliche Erstreckung des Untersuchungsgebiets zumindest ungefähr.<sup>1</sup> Im großkulturellen

---

\* Öffentlicher Abendvortrag zur Eröffnungskonferenz des SFB 1167 ›Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive‹, Bonn, 15.12.2016. Der Vortragstext wurde weitgehend beibehalten und mit den Nachweisen versehen.

1 Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kon-*

Maßstab gab Karl Jaspers dieser Weltzone ihre universalhistorische Bedeutung und formulierte dafür den Begriff der Achsenzeit vor unserer Zeitrechnung. Das Wort von der Achsenzeit wird immer noch gerne benutzt, auch wenn die kulturwissenschaftliche Forschung die Maßstäbe geistig-religiöser Sinnsysteme längst zurechtstutzte.<sup>2</sup>

Seit den Forschungen und Begriffsdefinitionen des Anthropologen Fernando Ortiz<sup>3</sup> zur kulturellen Hybridisierung in Kuba oder des Philosophen Wolfgang Welsch<sup>4</sup> zu postmodernen Verflechtungen erwuchs Transkulturalität in modernen Globalisierungserfahrungen zum leitenden Paradigma der Kulturwissenschaften<sup>5</sup> und wird auch zunehmend für die mediaevistische Forschung fruchtbar gemacht.<sup>6</sup>

- 
- inent auf mittelalterlichen Weltkarten (*Monumenta Germaniae Historica*. Schriften 36), Hannover 1992; Francesc RELAÑO, *The Shaping of Africa. Cosmographic Discourse and Cartographic Science in Late Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot 2002; Evelyn EDSON/Emilie SAVAGE-SMITH/Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, Darmstadt 2005; Evelyn EDSON, *The World Map, 1300–1492. The Persistence of Tradition and Transformation*, Baltimore 2007; Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ed. Thomas SZABÓ (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229), Göttingen 2008; Klaus OSCEMA, *Bilder von Europa im Mittelalter (Mittelalter-Forschungen 43)*, Ostfildern 2013; Folker REICHERT, *Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens*, Göttingen 2014. Zur Kritik Martin W. LEWIS/Kären E. WIGEN, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley/Los Angeles/London 1997; Christian GRATLOUP, *L'invention des continents. Comment l'Europe a découpé le Monde*, Paris 2009.
- 2 Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, ed. Kurt SALAMUN (Karl Jaspers Gesamtausgabe I/10), Basel 2017 (Originalausg. München/Zürich 1949) (dazu die Besprechung von Uwe WALTER, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 62, 14.03.2017, 10). Vgl. Hermann KULKE, *Das europäische Mittelalter – ein eurasisches Mittelalter? (Das mittelalterliche Jahrtausend 3)*, Berlin/Boston 2016; Barry CUNLIFFE, *10000 Jahre. Geburt und Geschichte Eurasiens*, übers. v. Gina BEITSCHER, Darmstadt 2016 (engl. Originalausg. Oxford 2015). Zur Maßstäblichkeit vgl. das Untersuchungsfeld des Heidelberger Exzellenzclusters ›Asia and Europe in a Global Context‹: <http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de> (27.03.2017).
  - 3 Fernando ORTIZ FERNÁNDEZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid 2002 (kuban. Originalausg. Havanna 1940).
  - 4 Wolfgang WELSCH, *Was ist eigentlich Transkulturalität?* (2010), jetzt online: <http://www2.uni-jena.de/welsch/onlinetext.php> (29.03.2017). Auf dieser Webseite auch die anderen programmatischen Artikel von Wolfgang Welsch.
  - 5 Zur Begriffs- und Forschungsgeschichte (mit Nachweisen): Margit MERSCH, *Transkulturalität*, in: NETZWERK TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGEN (ed.), *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016, 72–77. Zu Forschungsstrategien für die Geschichtswissenschaft: Gunilla BUDDE/Sebastian CONRAD/Oliver JANZ (edd.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006; Madeleine HERREN/Martin RÜESCH/Christiane SIBILLE (edd.), *Transcultural History. Theories, Methods, Sources*, Berlin/Heidelberg 2012; Antje FLÜCHTER/Jivanta SCHÖTTLI (edd.), *The Dynamics of Transculturality. Concepts and Institutions in Motion*, Cham 2013; Wolfgang REINHARD, *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015*, München 2016.
  - 6 Michael BORGOLTE/Matthias M. TISCHLER (edd.), *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012; Thomas ERTL/Michael

Manche fürchten sogar schon Beliebigkeiten, wenn Transkulturalität zum essentiellen Normalfall aller Kultur gerinnt und sämtliche Grenzen systematisch hinweggeforscht werden. Gleichzeitig zeigen meine Heidelberger Erfahrungen, dass ›flows‹ oder ›entanglements‹ als Dauerzustand in der Vormoderne empirisch gar nicht so leicht zu beschreiben sind.<sup>7</sup> Vielleicht hat also der gute alte Vergleich von Entitäten noch gar nicht ausgedient!<sup>8</sup>

So war es ein Gebot von Planungsklugheit, dass sich das Bonner Forschungsprogramm für zwölf mögliche Förderjahre drei große Arbeitsphasen vornahm. Laut Einrichtungsantrag werden am Anfang »oberste Herrschaftsträger stehen, die ihre Stellung in unterschiedlichen Konfigurationen überregional zur Geltung bringen konnten.«<sup>9</sup> Die zweite Förderphase will dann »den Grad der Differenzierung [...] erhöhen und den Blick auf Partizipationsformen [...] erweitern«, um Formen der Selbstorganisation und Dynamiken aus der Krise zu studieren. Wenn »eine möglichst umfassende Phänomenologie von vormoderner Macht und Herrschaft erreicht« sein wird, will die dritte Förderphase einen »Beitrag zur transkulturellen Theoriebildung« leisten.

Man könnte prophezeien, dass die Architektur des Verbunds und die Konfiguration der Teilprojekte dieses Hinausschieben transkultureller Theoriebildung schon bald unerträglich machen werden. Produktive Ungeduld dürfte in

---

LIMBERGER (edd.), *Die Welt 1250–1500*, Wien 2009; Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18,3/4)*, Leipzig 2008; Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter 10)*, Berlin 2008; Michael BORGOLTE/Bernd SCHNEIDMÜLLER (edd.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule – Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School (Europa im Mittelalter 16)*, Berlin 2010; Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im mittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter 18)*, Berlin 2011; Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen (Europa im Mittelalter 20)*, Berlin 2012.

7 Wolf LEPENIES (ed.), *Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peripheries in a Changing World*, Frankfurt/New York 2003; Ann CURTHOYS/Marilyn LAKE (edd.), *Connected Worlds. History in Transnational Perspective*, Canberra 2005; Philipp W. STOCKHAMMER (ed.), *Conceptualizing Cultural Hybridization. A Transdisciplinary Approach*, Berlin/Heidelberg 2012; Michael FALSER/Monica JUNEJA (edd.), ›Archaeologizing‹ Heritage? *Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context)*, Berlin/Heidelberg 2013.

8 Wegweisungen bei Michael BORGOLTE (ed.), *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter 1)*, Berlin 2001.

9 Einrichtungsantrag für den Geplanten Sonderforschungsbereich 1167 ›Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive‹, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Oktober 2015; daraus auch die folgenden Zitate.

den intelligent geplanten Spannungsfeldern vermutlich bald zum ständigen Begleiter werden.

Die historischen oder philologischen Wissenschaften lieben zwar die Rezeption prägnanter Theorieangebote aus Philosophie, Soziologie oder Anthropologie, um ihre beständige Komplexitätsanreicherung zu bewältigen. In empirischer Vielfalt treten aber auch rasch die Grenzen übergestülpter Definitionen zutage. Deshalb bleibt bei klugen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die Lust zur eigenen Strukturierung prinzipiell unendlicher Alteritäten kaum aus.<sup>10</sup>

Ich habe den Einrichtungsantrag mit großer Anerkennung studiert. Am Anfang dieses Beitrags steht deshalb die Aneignung der Bonner Hypothesen und Planungen, in denen es um pragmatische Arbeitsdefinitionen von Macht und Herrschaft geht. Danach berichte ich in zwei Schritten über meine Forschungen zur Verklärung von Macht wie zur Verschränkung von Herrschaft. Diese Studien ließen sich vom Charme vormoderner Andersartigkeit und nicht von der Idee leiten, aus der Geschichte etwas für unsere Zukunft kopieren zu wollen.<sup>11</sup>

Ich verhehle meine Prägung als Historiker des lateinischen Europa nicht. Grenzüberschreitungen nach Osten nutze ich im Sinne des italienischen *diletto* zur Phantasieanreicherung und Alteritätserfahrung.<sup>12</sup> Dabei sind unterschiedliche Durchdringungstiefen im Forschungsstand auszuhalten. Während die philologischen Wissenschaften in zunehmender Spezialisierung und disziplinärer Ausdifferenzierung seit Jahrhunderten die Texte der westlichen Vormoderne studieren und dabei ihre Methoden beständig verfeinern, fordert der Stellenplan unserer Universitäten von Orientalisten, Indologen oder Sinologen vor allem die

10 Exemplarische Wege zur historischen Theoriebildung aus Vermehrung von Empirie: Lars ALLOLIO-NÄCKE/Britta KALSCHUEER/Arne MANZESCHKE (edd.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Berlin/New York 2005; BUDDÉ/CONRAD/JANZ 2006. Zu Theorieangeboten aus der Soziologie: Bernhard WALDENFELS, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2137), Frankfurt a. Main 2015; Karl-Siegbert REHBERG, *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, ed. Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014; Wolfgang SCHLUCHTER, *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*, 2 Bde., Tübingen 2009.

11 Christoph WULF (ed.), *Exploring Alterity in a Globalized World*, London/New York 2016; Manuel BRAUN (ed.), *Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität* (Aventuren 9), Göttingen 2013; Anja BECKER/Jan MOHR (ed.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren* (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), Berlin 2012. Frühe Wege wies Hans R. JAUSS, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*, München 1977.

12 Ein kollaborativer transdisziplinärer Versuch: Axel MICHAELS/Manik BAJRACHARYA/Niels GUTSCHOW/Madeleine HERREN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Gerald SCHWEDLER/Astrid ZOTTER, *Nepalese History in a European Experience. A Case Study in Transcultural Historiography*, in: *History and Theory* 55 (2016), 210–232, online unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/hith.10797/full> (27.03.2017).

Bewährung als Generalisten. Nun schaffen Globalisierung und Transdisziplinarität für die sog. Regionalwissenschaften einige Gerechtigkeit. Der Bonner Sonderforschungsbereich wird dazu gewiss einen entscheidenden Beitrag leisten.

Macht und Herrschaft: Die Differenzierung beider Begriffe und ihrer Sphären ist vor allem ein deutsches Problem und ein deutsches Phänomen. Wer über Erfahrungen mit der Übersetzung seiner deutschsprachigen Forschung über Herrschaft in fremde Sprachen verfügt, kennt das Problem nur zu gut. Herrschaft – mit Bezug auf den Herrn *gender*-gebunden und durch -schaft versachlicht – markiert offensichtlich einen deutschen Sonderweg. Im Deutschen schien der Begriff Herrschaft wegen vermeintlicher Eindeutigkeit auch beliebter als Macht zu sein. Das ändert sich zuletzt etwas durch die Rezeption angloamerikanischer Forschungen über *power* oder französischer Studien zu *pouvoir*. Nicht selten übersetzen unsere englisch- oder französischsprachigen Kolleginnen und Kollegen das deutsche Wort Herrschaft deshalb einfach mit ›Herrschaft‹. Die Sache erscheint ihnen als deutsche Besonderheit, für die ihre Denk- und Wortsysteme kein wirklich adäquates Äquivalent bereithalten. Ich vergesse das freundliche Lächeln eines US-amerikanischen Mediaevisten nicht, als er mir von der Karriere deutscher Wörter wie ›Angst‹, ›Herrschaft‹ oder ›Waldsterben‹ in den USA erzählte.

Die partielle Vorsicht der deutschen Geschichtswissenschaft gegen ›Macht‹ besaß im letzten halben Jahrhundert unterschiedliche Ursachen. Hier hallte noch das mehrbändige Werk von Alexander Cartellieri nach, das unter dem Titel ›Weltgeschichte als Machtgeschichte‹ zwischen 1927 und 1941 weite Beachtung fand und trotz seiner etwa 2.000 Druckseiten nicht über das Jahr 1190 hinauskam.<sup>13</sup> In einem Land, das einer Verbrecherbande die ›Machtergreifung‹ ermöglichte, schien das Wort belastet. Die alte Bundesrepublik setzte mit ihrem politischen Zentrum Bonn demokratische Zeichen, optisch und baulich eher fern von Macht und Herrschaft. Deshalb ist es schön, dass dieser Sonderforschungsbereich hier am Rhein eingerichtet wird, fern von den neuen Durchregiernern dieser Welt, zudem an einer Universität, die – bei allen Brechungen in ihrer Geschichte – immer wieder aus der Kraft hervorragender Wissenschaft lebte und lebt.

Am theoretischen Anfang des Bonner Einrichtungsantrags steht ›natürlich‹ Max Weber mit seinen klassischen Definitionen, angereichert und entfaltet durch begriffliche Schärfungen, wie sie etwa John K. Galbraith oder Anthony Giddens in den 1980er Jahren vor allem zum Begriff ›Macht‹ oder ›*power*‹ vornahmen.<sup>14</sup> Die viel zitierten Worte Max Webers sollen hier noch einmal erklingen:

---

13 Alexander CARTELLIERI, *Weltgeschichte als Machtgeschichte*, Bd. 1–4, München/Berlin 1927–1941, Bd. 5, Aalen 1972.

14 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, hier zitierte



»Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden; Disziplin soll heißen die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden.«<sup>15</sup>

Diese Setzungen stellen keine klare Beziehung zwischen Macht und Herrschaft als Teilaspekte desselben Zusammenhangs her. Trotz vieler Versuche ist eine differenzierende Integration in der deutschen Geschichtswissenschaft noch nicht endgültig gelungen, nicht zuletzt, weil die wichtigen begriffsgeschichtlichen Forschungen sich entweder auf Herrschaft oder Macht konzentrierten.<sup>16</sup>

Vielleicht gelingt im Bonner Sonderforschungsbereich – neben einer neuen Relationierung seines Begriffspaars Macht und Herrschaft – auch die notwendige Historisierung Max Webers?<sup>17</sup> Seine berühmte Typisierung legaler Herrschaft kann ihren Entstehungshorizont im spätwilhelminischen Deutschland kaum verleugnen. Im 21. Jahrhundert muss das dringend weiter entwickelt werden.<sup>18</sup>

Als Mittelalterhistoriker rate ich zur Überwindung der Weberschen Vorstellung, dass Herrschaft eine gleichsam ›geronnene‹ oder ›institutionalisierte‹

---

Ausgabe: ed. Johannes WINCKELMANN, 5. Aufl. Tübingen 1980 (Erstausg. 1922; in der Max Weber-Gesamtausgabe wird dieser Text auf mehrere Bände aufgeteilt); John K. GALBRAITH, *The Anatomy of Power*, London 1984; Anthony GIDDENS, *Die Konstruktion der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Mit einer Einführung von Hans JOAS (*Theorie und Gesellschaft 1*), Frankfurt/New York 1988.

15 WEBER 1980/1922, Kap. 1, § 16. Vgl. hierzu und zum folgenden Werner GEPHART, *Law, Culture, and Society. Max Weber's Comparative Cultural Sociology of Law*, übers. v. Johannes NANZ (Schriftenreihe des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur« 7), Frankfurt a. Main 2015 (Übersetzung der dt. Einleitung zur Max-Weber-Studienausgabe, Band I/22,3, 2010).

16 Begriffsgeschichtliche Artikel: Horst GÜNTHER/Dietrich HILGER/Karl-Heinz ILTING/Reinhart KOSELLECK/Peter MORAW, ›Herrschaft‹, in: Karl-Georg FABER/Karl-Heinz ILTING/Christian MEIER, ›Macht, Gewalt‹, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bde., Bd. 3, Stuttgart 2004 (ND von 1982), 1–102; Karl-Georg FABER/Karl-Heinz ILTING/Christian MEIER, ›Macht, Gewalt‹, ebd., 817–935; Georg ZENKERT, ›Macht‹, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 10 (2012), 605–626. Vgl. die kritische Wegweisung neuerer Dekonstruktionen durch Gadi ALGAZI, *Herrngewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch* (*Historische Studien* 17), Frankfurt a. Main/New York 1996; Otto G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne* (*Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft* 116), Göttingen 1996.

17 Vgl. den Beitrag von Andrea MAURER in diesem Band.

18 Ausgangspunkte für die Einfügung Webers in seine Zeit an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert: Dirk KAESLER, *Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn. Eine Biographie*, München 2014; Jürgen KAUBE, *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*, 2. Aufl. Berlin 2014 (1. Aufl. 2014).

Macht sei und – ich greife ein Zitat aus dem Einrichtungsantrag auf – »damit eine kalkulierbare Größe, die im Gegensatz zu mitunter verschleierte Machtbeziehungen ›unverhohlen und für jeden sichtbar‹ auftritt.«<sup>19</sup>

In der Tat finden die historischen und philologischen Wissenschaften in ihren Quellen Herrschaft leichter und sichtbarer als Macht. Ich schlage für eine modale Theoriediskussion als Ausgangshypothese vor, Macht als latent und Herrschaft als aktional zu fassen. Beide Sphären sind nicht wirklich sichtbar oder klar voneinander destillierbar, wohl aber aus ihren Relationen, Funktionen und Perzeptionen zu beschreiben und zu differenzieren. Wir werden sehen, welche Weiterführungen der Bonner Sonderforschungsbereich erarbeitet. Dass er die selbst beklagte analytische ›Schwammigkeit‹ überwinden sollte, wünsche ich ihm eigentlich nicht. Die Kulturwissenschaften können eine ganz zu Ende geführte terminologische Differenzierung nämlich gar nicht brauchen. Wenn unsere Analysebegriffe abschließend und ein für allemal geklärt werden, sind sie erledigt. Die Anreicherung von Komplexität in empirischen Quellenstudien und ihre sinnvolle theoretische Bündelung vollzieht sich eher als offene Spirale der theoriegestützten Wissensvermehrung denn als Durchbruch zum intellektuellen Ende im Sinne eines finalen Zustands.

Die beiden folgenden Linien verlassen den schwankenden Höhenkamm theoretischer Prolegomena und nehmen das Mittelalter in den Blick.

## Linie 1: Verklärte Macht<sup>20</sup>

Für Mediaevisten ist es hilfreich, ihre Themen nicht nur aus wissenschaftlichen Definitionen der Moderne, sondern auch aus vergangenen Deutungsmustern zu strukturieren. Mittelalterliches Begreifen mutet uns zwar fremd, vielleicht sogar abwegig an, lehrt uns in seiner Alterität aber die Perzeptionen früherer Menschen. Sie erklärten ihre Welt anders, als wir das heute tun. Alte Texte – man mag sie Metatexte nennen – erklärten Macht und Herrschaft nämlich ganz anders als Max Weber. Mediaevisten erfahren in ihren Forschungen mit einigem Gewinn, welche Spannungsbögen bei globalgeschichtlichen Weltdeutungen zwischen der ›Ebstorfer Weltkarte‹ und Jürgen Osterhammel<sup>21</sup> oder welche Differenzen bei der

19 Wie Anm. 10.

20 Einen grundlegend neuen Vorschlag zum Begriffsverständnis, nach Manuskriptabschluss erschienen, legt jetzt vor Hans JOAS, *Die Macht der Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017. Eine weiterführende mediaevistische Begriffsstudie stammt von Christine REINLE, *Was bedeutet Macht im Mittelalter?*, in: Claudia ZEY (ed.), *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert)* (Vorträge und Forschungen 81), Ostfildern 2015, 35–72.

21 Hartmut KUGLER (ed.), *Die Ebstorfer Weltkarte*. Kommentierte Neuauflage in zwei Bän-

Bewertung von Migrationen zwischen der ›Historia Welforum‹ und Paul Collier existieren.<sup>22</sup> Lassen wir uns von solchen Paradoxien also in Bann ziehen.

Monarchien erschienen im lateineuropäischen Mittelalter als alternativlos.<sup>23</sup> Sie stehen deshalb zu Recht im Fokus der ersten Forschungsphase dieses Sonderforschungsbereichs. Um die Bedeutung monarchischer Herrschaft zu erläutern, muss man sich das Jahr 1910 vor Augen halten. Vor etwas mehr als einem Jahrhundert mutierte Portugal von einer Monarchie zur dritten Republik in Europa, nach der Schweizerischen Eidgenossenschaft und der Französischen Republik. Ansonsten existierte Europa damals als ein Kontinent der Monarchien. Seither wurde monarchische Macht in den meisten Teilen Europas weitgehend fremd. Immerhin geben die heute noch existierenden zehn oder elf<sup>24</sup> Monarchien und die Nachfahren gestürzter Herrscherhäuser in der Regenbogenpresse noch den Ton an.

Das war in der Vormoderne anders. Gewiss arbeiteten sich hochmittelalterliche Gelehrte an den Politiklehren der griechischen Antike mit ihrer Unterscheidung von Tyrannis, Monarchie und Demokratie ab.<sup>25</sup> Trotzdem erschien die Monarchie als einzig wünschenswerte Herrschaftsform. Eine Titelminiatur zu einer französischen Prachthandschrift des ›Bienenbuchs‹ (*Bonum universale de apibus*) des Thomas von Cantimpré stellte im 14. Jahrhundert mit ausdrückli-

---

den, Berlin 2007; Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.

22 Die ›Historia Welforum‹ beschreibt mittelalterliche Migrationen als permanente Eroberungsgeschichten: »Wenn das einem unglaublich erscheint, möge er die Geschichten der Völker (*historiae gentilium*) lesen, und er wird erfahren, dass fast alle Länder gewaltsam von Fremden erobert und in Besitz genommen worden sind. Dies haben die Trojaner oft getan, nachdem sie aus ihren Gebieten vertrieben worden waren, ebenso die Goten, die Alanen, die Hunnen, die Wandalen, auch die Langobarden und die übrigen Volksstämme, am meisten aber die aus dem Norden.« Dt. Übersetzung: Quellen zur Geschichte der Welfen und die Chronik Burchards von Ursberg, ed. und übers. v. Matthias BECHER (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 18b), Darmstadt 2007, 34f.; dazu Bernd SCHNEIDMÜLLER, *Fitting Medieval Europe into the World. Patterns of Integration, Migration, and Uniqueness*, in: *Transcultural Studies* 2014,2, 8–38, online unter: <http://dx.doi.org/10.11588/ts.2014.2.17446> (27.03.2017). Zur aktuellen Auseinandersetzung mit Migrationen nenne ich unter vielen anderen Paul Collier, *Exodus. How Migration is Changing our World*, Oxford 2013.

23 Andreas BÜTTNER, *Königsherrschaft im Mittelalter (Seminar Geschichte)*, Berlin/Boston 2017; *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter 26)*, Berlin/Boston 2015; Bernd SCHNEIDMÜLLER, *Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200–1500 (C.H. Beck Geschichte Europas)*, München 2011.

24 Die Zahl hängt von der Zuordnung der Wahlmonarchie ›Papsttum‹ ab.

25 Henning OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2/2: *Das Mittelalter*, Stuttgart/Weimar 2005; Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, 2. Aufl. Tübingen 2006 (1. Aufl. 2002); Jürgen MIEHKE, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2008.

chem gestischem Verweis den menschlichen König neben den Bienenkönig.<sup>26</sup> So wie die ideale Klostersgemeinschaft der Dominikaner als Abbild der Bienen-gemeinschaft beschrieben wurde,<sup>27</sup> so präsentierte sich die Monarchie als die einzig denkbare, natürliche Lebensform – in Kultur wie Natur.

Selbst im Wegbrechen effektiver imperialer Gestaltungsmacht entwarfen Autoren des 14. Jahrhunderts strahlende Bilder einer irdischen Universalmonarchie.<sup>28</sup> Dante etwa entwickelte aus Typologien von menschlichen Gemeinschaften wie Haus, Stadt oder Königreich sein Modell eines Imperiums. Es garantiere wahrhaften Frieden als Voraussetzung menschlichen Glücks und setze das von Gott ausersehene Römische Reich als »Imperium ohne Ende« (*imperium sine fine*) fort (Convivio, IV 4). In Auseinandersetzung mit der Mischverfassungslehre des Aristoteles stellt Dante in seiner »Monarchia« die Monarchie und vornehmlich die Universalmonarchie als beste Verfassung heraus. Nur der Weltenherrscher sei ohne Begierde und gewähre darum ungestörte Freiheit (Monarchia, I 11). Dante lehnte hierokratische Vorstellungen vom absoluten Vorrang des Papstes auf Erden ab, wie sie im kurialen Umkreis propagiert wurden.<sup>29</sup> In seiner funktionalen Differenzierung der universalen Gewalten oblag die Leitung der Menschen zum himmlischen Heil dem Papst, diejenige zum irdischen Glück dem Kaiser: »Deshalb bedurfte der Mensch einer zweifachen Leitung gemäß des zweifachen Zieles, nämlich des Papstes, der die menschliche Gattung nach dem Geoffenbarten zum ewigen Leben führt, und des Kaisers, der nach der philosophischen Unterweisung die menschliche Gattung zum zeitlichen Glück leitet.«<sup>30</sup>

In der Tat schienen Völker ohne monarchische Verfassung wie die Sachsen oder Isländer dem Expansionsdruck fremder Könige nicht gewachsen zu sein.

26 Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms. 9507, f. 1r. Abbildung: [http://www.europeana.eu/portal/de/record/9200108/BibliographicResource\\_2000068802531.html](http://www.europeana.eu/portal/de/record/9200108/BibliographicResource_2000068802531.html) (29.03.2017).

27 Julia BURKHARDT, Predigerbrüder im Bienenstock des Herrn. Dominikanische Identitäten im »Bienenbuch« des Thomas von Cantimpré, in: Sabine von HEUSINGER et al. (edd.), Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 21), Berlin/Boston 2016, 183–206. Eine Neuauflage des »Bienenbuchs« mit ausführlicher Analyse ist von Julia Burkhardt zu erwarten.

28 Bernd SCHNEIDMÜLLER, Kaiser sein im spätmittelalterlichen Europa. Spielregeln zwischen Weltherrschaft und Gewöhnlichkeit, in: Claudia GARNIER/Hermann KAMP (edd.), Die Spielregeln der Mächtigen. Mittelalterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention, Darmstadt 2010, 265–290.

29 Belege bei OTTMANN 2005, 227–231.

30 Dante Alighieri, Monarchia. Studienausgabe, Lateinisch/Deutsch, ed. und übers. v. Ruedi IMBACH/Christoph FLÜELER (Universal-Bibliothek 8531), Stuttgart 1989, III, XV 10, 245. Zum Verhältnis der universalen Gewalten Heike J. MIERAU, Kaiser und Papst im Mittelalter, Köln/Weimar/Wien 2010; Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die Päpste und die Herrscher dieser Welt im Spätmittelalter, in: Stefan WEINFURTER et al. (edd.), Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive (Die Päpste 4; Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen 77), Regensburg 2017, 47–71.

Die Einbindung des noch nicht von einem König beherrschten Island ins Königreich Norwegen im 13. Jahrhundert begründete die ›Håkonssaga‹ mit den Worten des päpstlichen Kardinallegaten Wilhelm von Sabina (†1251), der 1247 zur Krönung König Håkons IV. nach Skandinavien gereist war, so: »Dann wurde mit Zustimmung des Kardinals nach Island die Anordnung getroffen, damit das Volk, welches dort gründete, König Håkon diene, weil er es ungehörig nannte, dass das Land nicht unter einem König diene wie alle anderen in der Welt.«<sup>31</sup> Bei aller Fülle mittelalterlicher Vorstellungen und Verwirklichungen von Gemeinschaft<sup>32</sup> schien die Monarchie als dominierende Herrschafts- und Lebensform alternativlos.

Das Neue Testament als das normative Buch der Christen war dagegen noch ganz aus der Distanz gegen Macht und Herrschaft geschrieben.<sup>33</sup> In der Verfolgungsphase der Gemeinden schärfte der Apostel Paulus zwar Gehorsam gegenüber der von Gott gesetzten Obrigkeit ein (Röm 13). Doch die Skepsis gegenüber Macht und Herrschaft wies den Christen eine dezidierte Außenseiterrolle auf Erden zu. Im Brief an die Epheser ruft Paulus die Gemeinde zum Kampf gegen die listigen Anschläge des Teufels auf: »Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs.« (Eph 6,12). Der Friede in Christus steht im Gegensatz zur Welt der Mächtigen, in den Worten des Johannesevangeliums: »In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt.« (Joh 16,33). Das Jesuswort von der kaiserlichen Steuer im Matthäusevangelium zerteilte geradezu Kaisertum und Christentum: »So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört.« (Mt 22,21). Christliche Monarchien orientierten sich in der Herrscherikonographie wie in den Ritualen der Salbung deshalb eher am

31 *Þá var ok sú skipan ger til Íslands með ráði kardinála at sú þjóð er þar byggð þjónaði til Hákonar konungs, því at hann kallaði þat ósannglgt at land þat þjónaði eigi undir einhvern konung sem öll önnur í veröldinni.* Hákonar saga Hákonarsonar, Bd. 2: Magnúss saga laga-bætis, ed. Sverrir JAKOBSSON/Þorleifur HAUSSON/Tor ULSET (Íslenzk fornrit 32), Reykjavík 2013, 136.

32 Vgl. Eirik HOVDEN/Christina LUTTER/Walter POHL (edd.), *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches* (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden/Boston 2016; Gert MELVILLE/Carlos RUTA (edd.), *Potency of the Common. Intercultural Perspectives about Community and Individuality* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 3), Boston/Berlin 2016; Julia BURKHARDT, *Frictions and Fictions of Community: Structures and Representations of Power in Central Europe, c. 1350–1500*, in: *The Medieval History Journal* 19,2 (2016), 191–228.

33 Zu den Einpflanzungen des frühen Christentums Manfred CLAUSS, *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums*, Berlin 2015; Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2016.

jüdischen Königtum des Alten Testaments als an der transzendierenden Herrschaft des leidenden Christus.<sup>34</sup>

Die Existenz von Macht und Herrschaft auf Erden wurde in den allermeisten mittelalterlichen Quellen nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Allerdings erklärten berühmte Texte die Notwendigkeit von Herrschaft als bloße Defizitbewältigung nach dem menschlichen Sündenfall.<sup>35</sup> Die Fürsten der Völker seien – so formuliert es der ›Liber Augustalis‹ Kaiser Friedrichs II. 1231 – durch die zwingende Notwendigkeit der Dinge und auf Betreiben der göttlichen Vorsehung gewählt worden, »damit durch sie die Zügellosigkeit der Verbrechen eingeschränkt werden könne«.<sup>36</sup>

Ähnlich argumentierte die ›Maiestas Carolina‹ Karls IV. von 1355 mit der unausweichlichen Erbsünde und dem verbrecherischen Verhalten der Menschen: »Deshalb wurden, sowohl kraft notwendigen Zwanges dieser Umstände als auch kraft Einwirkung göttlicher Vorsehung, die Herrscher der Völker hervorgebracht. Durch diese wurde den Frevelmütigen die Erlaubnis zum verbrecherischen Tun entzogen und den Friedfertigen und den Ruhigen die volle Sicherheit gewährleistet.«<sup>37</sup>

Eike von Reggow formulierte dagegen kritische Einwände zur viel beschworenen Abhängigkeit von Herrschaft und Sünde, indem er – ungefähr zeitgleich mit Kaiser Friedrich II. – andere Folgerungen aus seiner Bibellektüre zog. Das Kapitel »Wie man die Entstehung der Unfreiheit erklärt« im ›Sachsenspiegel-Landrecht‹ ebnete neue Wege zur Freiheitsforderung aus dem Evangelium Jesu

34 Hugo STEGER, *David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter*, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 6), Nürnberg 1961; Andreas BÜTTNER, *Der Weg zur Krone. Rituale der Herrschererhebung im spätmittelalterlichen Reich*, 2 Teilbde. (Mittelalter-Forschungen 35), Ostfildern 2012; Rudolf SCHIEFFER, *Die Ausbreitung der Königssalbung im hochmittelalterlichen Europa*, in: Matthias BECHER (ed.), *Die mittelalterliche Thronfolge im europäischen Vergleich (Vorträge und Forschungen 84)*, Ostfildern 2017, 43–80.

35 Wolfgang STÜRNER, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 15)*, Sigmaringen 1987; Bernhard TÖPFER, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 45)*, Stuttgart 1999.

36 *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones 2, Suppl.: Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, ed. Wolfgang STÜRNER, Hannover 1996, Prooemium, 147. Vgl. Wolfgang STÜRNER, *Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231)*, in: DERS., *Staufisches Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zur Herrschaftspraxis und Persönlichkeit Friedrichs II.*, ed. Folker REICHERT (Stuttgarter Historische Forschungen 14), Köln/Weimar/Wien 2012 (Originalausg. 1983), 59–131.

37 *Maiestas Carolina. Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen von 1355*, ed. Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 74), München 1995, Prooemium, 32f.

Christi. Die Erörterung beginnt so: »Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen und hat ihn durch sein Martyrium erlöst, den einen wie den anderen. Ihm steht der Arme so nah wie der Reiche. [...]. Als man zum ersten Mal Recht setzte, da gab es keinen Dienstmann und da waren alle Leute frei, als unsere Vorfahren hierher in das Land kamen. Mit meinem Verstand kann ich es auch nicht für Wahrheit halten, dass jemand des anderen Eigentum sein sollte.« Dann setzte sich Eike mit theologischen Herleitungen der Unfreiheit aus dem Alten Testament auseinander und referierte als Bezugspunkte die Taten von Kain, vom Noah-Sohn Cham, von Ismael und von Esau. Allen diesen Beispielen widersprach Eike mit der Gnadenverheißung des frei machenden Sabbatjahrs und begründete seine Ablehnung von Unfreiheit mit dem Jesuswort von der kaiserlichen Steuer: »Daran wird uns aus Gottes Wort offenbar, dass der Mensch, Gottes Ebenbild, Gott gehören soll, und dass der, welcher ihn jemand anderem zuspricht als Gott, gegen Gott handelt. Nach rechter Wahrheit hat Unfreiheit ihren Ursprung in Zwang und Gefangenschaft und unrechter Gewalt, die man seit alters zu unrechter Gewohnheit hat werden lassen und die man nun als Recht haben möchte.«<sup>38</sup>

Gewiss, Eike von Reggow definiert in diesem Kapitel nicht Macht und Herrschaft, sondern verwirft die einseitige Aufhebung der Freiheit.<sup>39</sup> Im Reigen mittelalterlicher Reflektionen zu Über- oder Unterordnung offenbart sich hier ein offenerer Umgang mit biblischen Texten. Sie konnten auch im Mittelalter als Theologie der Freiheit oder als Theologie der Knechtschaft gelesen werden.

Christen hatten mittlerweile Routine im Aushalten solcher Aporien von Herrschaft und Religion entwickelt. Nachdem das Christentum als Reichsreligion etabliert war, veränderten sich die Herrschaftsmodelle. Eines der bemerkenswertesten Zeugnisse für die Verklärung von Macht stellt ein Rundschreiben Heinrichs VII. dar, das er bei seiner römischen Kaiserkrönung 1312 an europäische Könige verschickte.<sup>40</sup> Von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen

38 Sachsenspiegel. Landrecht, ed. Karl August ECKHARDT (Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris N.S. 1,1), 3. Aufl. Göttingen/Frankfurt a. Main 1973 (1. Aufl. Hannover 1933), III 42, 223f., 228. Neuhochdeutsche Übersetzung: Eike von Reggow, Der Sachsenspiegel, ed. Clausdieter SCHOTT, Zürich 1984, 189–191. Zum Sachsenspiegel jetzt Heiner LÜCK, Der Sachsenspiegel. Das berühmteste deutsche Rechtsbuch des Mittelalters, Darmstadt 2017.

39 Zu dieser Interpretation Steffen SEYBOLD, Dass jemand des anderen solle sein. Unfreiheit im Sachsenspiegel, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 132 (2015), 479–494. Seybold sieht in diesen Passagen keine grundsätzliche Ablehnung der Unfreiheit durch Eike. Vielmehr habe dieser nur die einseitige Aufhebung der Freiheit abgelehnt und Unfreiheit kraft Vertrags anerkannt.

40 Eingehende Textanalysen bei Malte HEIDEMANN, Heinrich VII. (1308–1313). Kaiseridee im Spannungsfeld von staufischer Universalherrschaft und frühneuzeitlicher Partikularautonomie (Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit 11), Warendorf 2008. Vgl. Knut GÖRICH, Die Kaiserkrönung Heinrichs VII. Tradition und Improvisation, in: Sabine PENTH/Peter THORAU (edd.), Rom 1312. Die Kaiserkrönung Heinrichs VII. und die Folgen. Die Luxem-

ausgehend, setzte er mit der Idee der Wesensähnlichkeit von Ordnung die universale Macht des Himmels mit der imperialen Macht auf Erden gleich. Das erste Kapitel der Enzyklika erschien den Erforschern des mittelalterlichen Kaisertums vielfach als verstörend kühner Text.

»Der große und höchst verehrungswürdige Herr, der in der Höhe auf dem Thron seiner Gottheit über dem Universum residiert, das er in der unaussprechlichen Macht seiner Majestät begründet hat und gnädig und milde regiert, hat den Menschen, den er in die Welt hineingeschaffen hatte, mit solchem Vorrang an Würde und solcher Zierde des Ruhmes ausgestattet, dass er ihm das Bild seiner Göttlichkeit aufgeprägt hatte, und hat ihm über alles Geschaffene die Vorherrschaft zugeteilt.

Damit sich ein solch vornehmes Geschöpf in der Ähnlichkeit der Ordnung nicht von der Hierarchie der Himmlischen unterscheide – denn ihnen kommt eine große Wesensähnlichkeit zu –, hat er gewollt, dass, so wie unter ihm, dem einen Gott, alle Ordnungen der himmlischen Heerscharen kämpfen, auch die durch Reiche getrennten und in Provinzen verstreuten Menschen alle einem Monarchen unterstünden.

Auf diese Weise soll sich das Getriebe der Welt umso glorreicher erheben, sodass es, ausgehend von dem einen Gott, seinem Schöpfer, und regiert von einem maßvollen Herrscher, in sich Wachstum von Frieden und Einheit empfangt und zum einen Gott und Herrn durch den Wandel der Liebe und die Festigung wahren Glaubens zurückkehrt.

Und obwohl diese Herrschaft in früheren Zeitaltern in verschiedene Nationen zerfallen ist, gleichsam im Irrtum mit den von ihrem Schöpfer abirrenden Völkern, hat unser Gott und Herr [...] in seiner vorsorgend ordnenden Gnade das Imperium den Römern übertragen.«<sup>41</sup>

Die erhaltenen Reaktionen der Könige von England und Frankreich offenbaren den pragmatischen Umgang mit solch hochfliegenden Katarakten von Kaisermacht. Der englische König gratulierte zur Krönung, ohne die Ansprüche Heinrichs VII. auch nur zu erwähnen.<sup>42</sup> König Philipp IV. von Frankreich stellte die Monarchie des Luxemburgers in dessen Imperium nicht in Frage, wohl aber im Königreich Frankreich. Dort erkenne man seit der Zeit Jesu Christi nur seinen

---

burger als Herrscherdynastie von gesamteuropäischer Bedeutung (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, *Regesta Imperii* 40), Köln/Weimar/Wien 2016, 75–111.

41 *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones* 4: 1298–1313, ed. Jakob SCHWALM, Bd. 2, Hannover 1908–1911, Nr. 801, 801–804, hier 802. Deutsche Übersetzung von Malte HEIDEMANN, *Die Kaiseridee Heinrichs VII.*, in: Michel PAULY (ed.), *Europäische Governance im Spätmittelalter. Heinrich VII. von Luxemburg und die großen Dynastien Europas. Gouvernance européenne au bas moyen âge. Henri VII de Luxembourg et l'Europe des grandes dynasties* (Publications du CLUDEM 27), Luxembourg 2010, 45–65, hier Anm. 2, 4, 5, 7, 8. Die kritische Beurteilung als weltfremde Träumerei bei Friedrich BAETHGEN, *Zur Geschichte der Weltherrschaftsidee im späteren Mittelalter*, in: Peter CLASSEN/Peter SCHEIBERT (edd.), *Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet*, Bd. 1, Wiesbaden 1964, 189–203.

42 *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones* 4,2, ed. SCHWALM, Nr. 812, 814.



König als den Höchsten auf Erden an. Das hätten schon seine Vorfahren so gesehen, das beachteten auch er und alle Reichsbewohner so, und das würden auch seine Nachfahren auf Gottes Weisung dauerhaft so halten. Weil der Heiland in Frankreich nach dem Ausweis alter Chroniken höher geachtet und stärker als anderswo auf Erden verehrt würde, sei der König von Frankreich von jeder anderen Herrschaft (*monarchia*) auf Erden herausgelöst. Über ihm würde man allein Jesus Christus, den König der Könige, als den Höchsten akzeptieren, welcher Kaiser auch immer andernorts regiere.<sup>43</sup>

König Robert von Neapel schließlich bestritt die Rechtmäßigkeit von Heinrichs Kaiserkrönung grundsätzlich und verweigerte ihm den Kaisertitel.<sup>44</sup> Nach dem frühen Tod Heinrichs VII. formulierte die Kanzlei in Neapel ein Memorandum gegen das Kaisertum als Institution. Es sei nur durch Gewalt entstanden, nur Gewalt halte es zusammen; Gewaltsames bestehe indes nicht dauerhaft, »weil es gegen die Natur ist« (*quia est contra naturam*). Argumente aus Natur- und Völkerrecht erhoben die Autonomie einzelner Gemeinschaften und das individuelle Selbstbestimmungsrecht über jede erzwungene Einheit. Von der Antike bis zu den Staufern hätten die Imperatoren nur verbrecherisch geherrscht, seien machtgerig, eitel und verschlagen und stünden in üblen Traditionen antiker Christenverfolger. Der imperiale Griff nach der Weltherrschaft erweise sich deshalb als dauerhafte Quelle des Unfriedens und führe zur Spaltung aller Fürsten auf Erden.<sup>45</sup>

Solche Herleitung universaler Macht aus der göttlichen Transzendenz und die Begrenzungen von unbeschränkter Macht aus monarchischer Pluralität decken Grundmuster des pragmatischen Umgangs mit dem vormodernen Kaisertum auf. »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.«<sup>46</sup> In dieser Definition Max Webers lässt sich das monarchische Gefüge des lateineuropäischen Spätmittelalters jedenfalls nicht unterbringen.

Geblendet vom imperialen Rang des Imperium Romanum scheidet die neuerdings florierende Literatur zu Imperien in der Weltgeschichte das Heilige Römische Reich ebenso aus wie das oströmisch-byzantinische Kaiserreich.<sup>47</sup>

43 Ebd., Nr. 811, 812–814. Dazu Jacques KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993; Georg JOSTKLEIGREWE, *Das Bild des Anderen. Entstehung und Wirkung deutsch-französischer Fremdbilder in der volkssprachlichen Literatur und Historiographie des 12. bis 14. Jahrhunderts (Orbis mediaevalis 9)*, Berlin 2008.

44 *Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones* 4,2, ed. SCHWALM, Nr. 1252, 1362–1369.

45 Ebd., Nr. 1253, 1369–1373. Dazu HEIDEMANN 2008.

46 WEBER 1980/1922, Teil 1, Kap. 1, § 16, 28. Jetzt neu JOAS 2017, 279–354.

47 Almut HÖFERT, *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter (Reihe »Globalgeschichte« 21)*, Frankfurt/New York 2015; Matthias PUHLE/Claus-Peter HASSE (edd.), *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem*

Liest man die Bücher von James Muldoon,<sup>48</sup> Herfried Münkler,<sup>49</sup> John Darwin,<sup>50</sup> Jane Burbank und Frederick Cooper<sup>51</sup> oder Timothy Parsons,<sup>52</sup> so entscheidet die Fülle der Macht – Mediaevisten würden sagen: die *plenitudo potestatis*<sup>53</sup> – über die Aufnahme eines Reichs in den illustren Kreis von Weltreichen. Dabei legen Detailanalysen auch für die islamischen Kalifen oder die chinesischen Kaiser immer deutlicher die Diskrepanzen zwischen behaupteter Macht sowie universaler Verankerung in der Transzendenz auf der einen Seite und realer Akzeptanz sowie den Grenzen von ›agency‹ auf der anderen Seite frei.<sup>54</sup>

Hier bieten sich dem Bonner Sonderforschungsbereich fruchtbare transkulturelle Arbeitsfelder. Angesichts meiner Forschungserfahrungen prognostiziere ich Ihnen eine Revision Ihrer anfänglichen Theoriebildung, sobald Sie mit der Evidenzanreicherung begonnen haben. Als Hypothese würde ich weniger von eindimensionalen Durchsetzungen als von offenen Ordnungskonfigurationen ausgehen. Deren Reiz besteht im beständigen Changieren gedachter und gelebter, behaupteter und ausgehandelter Ordnungen.<sup>55</sup>

---

Großen bis zum Ausgang des Mittelalters, 2 Bde., Dresden 2006; Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), Heilig – Römisch – Deutsch. Das Reich im mittelalterlichen Europa, Dresden 2006; Matthias PUHLE/Gabriele KÖSTER (edd.), Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter. Ausstellungskatalog, Regensburg 2012; Hartmut LEPPIN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung »Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter«, Regensburg 2012.

48 James MULDOON, *Empire and Order. The Concept of Empire, 800–1800*, Basingstoke/London 1999.

49 Herfried MÜNKLER, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin 2005.

50 John DARWIN, *After Tamerlane. The Rise and Fall of Global Empires, 1400–2000*, London 2007.

51 Jane BURBANK/Frederick COOPER, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton/Oxford 2010.

52 Timothy H. PARSONS, *The Rule of Empires. Those who Built them, those who Endured them, and why they Always Fall*, Oxford 2010.

53 Zum päpstlichen Konzept Robert L. BENSON, *Plenitudo potestatis. Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian*, in: *Studia Gratiana* 14 (1967), 193–217.

54 Aziz AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, London/New York 1997; Wolfram DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscher im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter 13)*, Berlin 2009; Hans VAN ESS, *Chinesisches Kaisertum*, in: Hartmut LEPPIN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung »Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter«*, Regensburg 2012, 173–189, hier 188f. Vgl. den Beitrag von Reinhard EMMERICH in diesem Band.

55 Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 64)*, Ostfildern 2006; Martin PILCH, *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte*, Wien/Köln/Weimar 2009.

Als Hypothesen für künftige Diskussionen schlage ich vier Sätze zur Macht vor:

- 1) Macht fußt auf ›agency‹ im Sinne von Gestaltungskraft oder Handlungsmacht und benötigt Akzeptanz.
- 2) Zur Akzeptanzsteigerung wird Macht verklärt und entweder in der Transzendenz oder im Konsens verankert.
- 3) Im modalen Sinn existiert Macht latent oder sogar immanent; darin unterscheidet sie sich vom Aktionalen der Herrschaft.
- 4) Macht lässt sich nicht greifen, wohl aber begreifen. Man kann sie im emischen Sinn vom Zentrum zur Peripherie auswachsen lassen, so wie es ein konzentrisches Zonenmodell aus dem China der Zhou-Zeit entwickelte.<sup>56</sup> Macht kann in etischer Perspektive auch von unten nach oben geschaut werden, so wie es ein Bild von der Anbetung des Lamms im ›Codex Aureus‹ Kaiser Karls (des Kahlen) aus dem 9. Jahrhundert präsentierte.<sup>57</sup>

Als Zwischenfazit ist zu formulieren: Das Studium von Macht in vormoderner Transkulturalität wird vielleicht eher zu Paradoxien und Alteritäten als zu prägnanten Kurzdefinitionen führen. Für eine solche Aussicht prägte Peter Moraw einmal den nüchternen Satz: »Das Bild wird freilich nicht einfacher, sondern komplizierter, aber gerade damit vielleicht etwas wirklichkeitsgetreuer.«<sup>58</sup>

## Linie 2: Verschränkte Herrschaft

Im Sinne maximaler Komplexitätsreduktion erscheint es verlockend, Herrschaft aus der bloßen Binarität von Befehl und Gehorsam zu definieren. Noch einmal Max Weber: »Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.«<sup>59</sup> Die Worte erinnern mich an ein lateinisches Unterrichtswerk meiner Jugend, als man Latein noch mit solchen Sätzen lernte: *Dominus vocat, servus advolat* – Der Herr ruft, der Sklave eilt herbei. Gewiss wurden auch in mittelalterlichen Vorstellungen klare Gehorsamsgemeinschaften entworfen.

<sup>56</sup> Modell abgebildet bei VAN ESS 2012, 187.

<sup>57</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14000, Bl. 6r. Abbildung: [https://de.wikipedia.org/wiki/Codex\\_aureus\\_von\\_St\\_Emmeram#/media/File:Beringarius\\_001.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Codex_aureus_von_St_Emmeram#/media/File:Beringarius_001.jpg) (24.03.2017).

<sup>58</sup> Peter MORAW, Personenforschung und deutsches Königtum, in: Zeitschrift für Historische Forschung 2 (1975), 7–18, das Zitat 18. Über »Das Heilige und die Macht« jetzt neu und stimulierend (wenn auch ohne kundige Bezüge zu mittelalterlichen Sinn- oder Verstehenswelten) JOAS 2017, 419–488.

<sup>59</sup> Wie Anm. 16.

Die Benediktsregel etwa lobte in den ersten Sätzen des Prologs die Mühe des Gehorsams als Schlüssel für den richtigen Weg: »Höre, mein Sohn, auf die Weisung des Meisters, neige das Ohr Deines Herzens, nimm den Zuspruch des gütigen Vaters willig an und erfülle ihn durch die Tat! So kehrst du durch die Mühe des Gehorsams (*per oboedientiae laborem*) zu dem zurück, den du durch die Trägheit des Ungehorsams (*per inoboedientiae desidiam*) verlassen hast.«<sup>60</sup>

Das 5. Kapitel über den Gehorsam gegenüber dem Oberen schreibt den »Gehorsam ohne Zögern« als ersten Schritt zur Demut vor. Im Verzicht auf den »Eigenwillen« (*voluntas propria*) erwuchs die klösterliche Gemeinschaft zum Abbild des Gottesreichs auf Erden – der Abt als Herr, die Brüder als Jünger: »Ein Gehorsam dieser Art ist nur dann Gott angenehm und für die Menschen beglückend, wenn der Befehl nicht zaghaft, nicht saumselig, nicht lustlos oder gar mit Murren und Widerrede ausgeführt wird. Denn der Gehorsam, den man den Oberen leistet, wird Gott erwiesen; sagt er doch: ›Wer euch hört, hört mich.‹ Die Jünger müssen ihn mit frohem Herzen leisten, denn Gott liebt einen fröhlichen Geber.«<sup>61</sup>

Vollkommene Herrschaft und vollkommener Gehorsam ließen sich im Blick auf Fremde leichter entdecken als zuhause. Der Franziskaner Johannes von Plano Carpini berichtete im 13. Jahrhundert von seiner Reise zum mongolischen Großkhan: »Die oben beschriebenen [Menschen, also die] Tartaren, sind ihren Herren gehorsamer als irgendwelchen anderen Menschen auf der Welt, Geistliche wie Weltliche, und sie verehren sie mehr und belügen sie nicht leichthin. Mit Worten streiten sie selten oder nie miteinander, handgreiflich aber nie. Kriege,

60 Regula Benedicti, Prolog, 1–2. Benutzte Ausgabe mit deutscher Übersetzung; Regula Benedicti. Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch, ed. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, 4. Aufl. Beuron 2006 (1. Aufl. 1992), 66f.

61 Regula Benedicti 5, 1, 7, 14–16. Übersetzung: Benediktusregel, ebd., 108–111. Zur Benediktusregel und dem monastischen Gehorsam Gert MELVILLE, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, 31–42; DERS., Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum, ed. Cristina ANDENNA/Mirko BREITENSTEIN, Köln/Weimar/Wien 2014; Gert MELVILLE/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 1), Regensburg 2014. Zu Gemeinschaftskonzepten Hans-Jürgen DERDA, Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 1992; Klaus SCHREINER, Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, ed. Gert MELVILLE (Vita regularis. Abhandlungen 53), Berlin 2013; Mirko BREITENSTEIN et al. (edd.), Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life (Vita regularis. Abhandlungen 60), Berlin 2014; DERS. et al. (edd.), Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnung (Vita regularis. Abhandlungen 67), Berlin 2015; HOVDEN/LUTTER/POHL (edd.) 2016.

Streitigkeiten, Verletzungen, Morde geschehen unter ihnen niemals. Auch Räuber und Diebe wertvoller Dinge sind dort nicht zu finden.«<sup>62</sup>

Gehorsam und Ordnung basierten auf der unumschränkten Macht des mongolischen Herrschers, mit grenzenlosen Zugriffsrechten im Heer oder auf die jungfräulichen Töchter und Schwestern seiner Untertanen. Dagegen gab es kein Aufbegehren: »Man muss wissen, dass der Kaiser alles so sehr in seiner Macht hat, dass niemand wagt zu sagen: ›Dies ist mein oder sein‹, sondern alles gehört dem Kaiser, tote Dinge ebenso wie Menschen und Vieh, und darüber wurde gerade erst eine Verordnung des Kaisers erlassen.«<sup>63</sup>

Bei genauerer Betrachtung lesen wir hier aber eher von idealen als von realen Herrschaftswelten, analog zu den Idealtypen Max Webers. Binäre Systeme von Befehl und Gehorsam gab es gewiss. Im historischen Prozess stießen sie aber immer wieder an die Grenze des Prekären. Als Gegenmodell diskutierte man im Spätmittelalter den Satz: »Was alle angeht, muss von allen gebilligt werden.«<sup>64</sup>

Auf vielfältigen Ebenen lassen sich Formen von Aushandlung und Konsensgestaltung beobachten. Doch selbst die überhöhenden Rituale der Macht banden im Mittelalter die Getreuen in einen Verantwortungsverband ein. Das ließe sich gut anhand der Bestimmungen der Goldenen Bulle von 1356 über die Königswahl und über die Ritualgemeinschaft von König und Kurfürsten als Abbild des Reichs demonstrieren.<sup>65</sup>

62 Benutzte Übersetzung: Johannes von Plano Carpini, Kunde von den Mongolen 1245–1247, ed. und übers. v. Felicitas SCHMIEDER (Fremde Kulturen in alten Berichten 3), Sigmaringen 1997, IV 2, 55f.

63 Ebd. V 24, 72. Zu Konstruktionen des Fremden und des Eigenen in solchen Reiseberichten des 13. und 14. Jahrhunderts Axel KLOPPROGGE, Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters (Asiatische Forschungen 122), Wiesbaden 1993; 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 16), Sigmaringen 1994; Marina MÜNKLER, Erfahrung des Fremden, Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts, Berlin 2000; Juliane SCHIEL, Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich (Europa im Mittelalter 19), Berlin 2011.

64 Jasmin HAUCK, Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari – Eine Rechtsregel im Dialog der beiden Rechte, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 130 (2013), 398–417.

65 Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones 11: 1354–1356, ed. Wolfgang D. FRITZ, Weimar 1978–1992, 535–633. Zur symbolischen Verschränkung des Königs/Kaisers mit den Kurfürsten als ›Säulen des Reichs‹ Bernd SCHNEIDMÜLLER, Das spätmittelalterliche Imperium als lebendes Bild. Ritualentwürfe der Goldenen Bulle von 1356, in: Claus AMBOS/Petra RÖSCH/Stefan WEINFURTER (edd.), Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive, Darmstadt 2010, 210–228; DERS., Ordnung unter acht Männern. Die Goldene Bulle von 1356 und ihre rituellen Regeln für das Reich, in: Evelyn BROCKHOFF/Michael MATHEUS (edd.), UNESCO-Weltdokumentenerbe Goldene Bulle. Symposium und Festakt anlässlich der

Max Webers drei ideale Typen legitimer Herrschaft müssen für die mittelalterliche Herrschaftspraxis erweitert werden. Weil mir die Differenzierung in ›legal‹, ›traditional‹ und ›charismatisch‹ neuzeitlich gedacht erschien, hatte ich in einem Aufsatz ein Modell von ›konsensualer Herrschaft‹ vorgeschlagen.<sup>66</sup> Seine Dimensionen wurden an Prozessen der Aushandlung, an Praktiken der Willensbildung und an Ritualisierungen von Gemeinschaft vor allem im römisch-deutschen Reich des Mittelalters erläutert.<sup>67</sup>

Das Modell ›Konsensuale Herrschaft‹ leugnet weder Hierarchien noch Abhängigkeiten in Befehl und Gehorsam, sondern spiegelt die Bindung monarchischer Herrschaft in der mittelalterlichen Adelshierarchie und in ständischen Mitwirkungen. Mit Recht wurde gegen den Begriff eingewandt, dass die Wege zur Konsensgestaltung durch Konflikte und durch kompetitive Partizipationsansprüche am Entscheidungsprozess gesäumt worden wären.<sup>68</sup> Das ist selbstverständlich, denn konsensuale Herrschaft bedeutet weder ›Schmusegemeinschaft‹ noch gewaltfreie Konsensdemokratie. Konsensuale Herrschaft bleibt Herrschaft, auch mit Befehl und Gehorsam, aber auch mit Partizipation und Aushandlung.

Formen konsensualer Herrschaft wurden bisher vor allem auf der Ebene von Königtum und Adel oder in geistlichen Entscheidungsgemeinschaften studiert, lassen sich aber auf unterschiedlichen sozialen Ebenen beobachten. Entscheidend ist die Einsicht, dass starre hierarchische Distinktionen zugunsten von breiteren Verantwortungsgemeinschaften aufgeweicht werden. Damit weise ich bereits auf den zweiten großen Arbeitsschritt des Bonner Sonderforschungsbereichs hin und will das anhand meiner aktuellen Forschungen erläutern.

Diese zielen auf eine Erweiterung des Modells von konsensualer Herrschaft zu einem neuen Verständnis verschränkter Herrschaft. Bei der Analyse von etwa eintausend Urkunden vor allem zur Konfliktaustragung im 13. Jahrhundert konnte ich feststellen, dass sich Konsensfindung und Konsensgestaltung keineswegs nur auf der Ebene von Standes- oder Ranggleichheit vollzogen. Aus

---

Überreichung der UNESCO-Urkunde am 8. Dezember 2014 (Kleine Schriften des Instituts für Stadtgeschichte), Frankfurt a. Main 2015, 32–52.

66 Bernd SCHNEIDMÜLLER, Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Paul-Joachim HEINIG et al. (edd.), Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, 53–87. Veränderte englische Übersetzung: DERS., Rule by Consensus. Forms and Concepts of Political Order in the European Middle Ages, in: The Medieval History Journal 16,2 (2013), 449–471.

67 Eine kritische Erprobung des Modells nimmt Thomas ERTL in diesem Band vor.

68 Steffen PATZOLD, Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), 75–103. Vgl. jetzt Gerd ALTHOFF, Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter, Darmstadt 2016; Verena EPP/Christoph H. F. MEYER (edd.), Recht und Konsens im frühen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 82), Ostfildern 2017.

Mikrostudien reifte vielmehr die Einsicht, dass zur Konfliktlösung und Friedenswahrung Verantwortungsgemeinschaften entstanden, die aus sozialer Breite, also horizontaler Ranggleichheit, und aus sozialer Tiefe, also aus distinkten hierarchischen Gruppen, erwachsen. Eine solche Einsicht besitzt Auswirkungen für das Verständnis mittelalterlicher Herrschaft, weil diese nicht mehr aus der Binarität von Befehl und Gehorsam definiert werden kann.<sup>69</sup>

Zur Erläuterung soll hier ein signifikantes Beispiel aus der Regierungszeit des Staufers Friedrich II. erneut aufgegriffen werden. 1216 zwangen zwei Reichsfürstinnen, die Regensburger Äbtissinnen von Obermünster und Niedermünster, ihren König auf einem öffentlichen Hoftag zur Revision einer bedeutsamen Schenkung. Friedrich hatte die beiden Stifte nämlich dem Bischof von Regensburg übertragen. Jetzt erfuhr er die Grenzen seiner Gestaltungskraft. Als Reichsfürstinnen wandten sich die beiden Äbtissinnen hilfeschend an ihre Fürstengenossen und erreichten von ihnen wie von den anwesenden Edlen, Baronen und Ministerialen einen markanten Urteilsspruch. Der König selbst musste das Ergebnis in eine Herrscherurkunde gießen: »Kein Fürstentum kann oder darf anlässlich eines Tausches oder irgendwelcher Veräußerung vom Reich an irgendjemand übertragen werden, es sei denn mit vollem Einverständnis und Zustimmung des leitenden Fürsten und der Dienstleute dieses Fürstentums.«<sup>70</sup>

Diese Entscheidung wurde in der Forschung bisher als Ausweis fürstlicher Gestaltungsmacht und als Zeugnis für die Unveräußerlichkeit von Gliedern des Reichs durch den König diskutiert. Das Aufregende am Fürstenspruch ist indes weniger das Gebot, dass der betroffene Reichsfürst zustimmen müsse, sondern dass auch Einverständnis und Zustimmung der Dienstleute des Fürstentums nötig seien. Diese Ministerialen bildeten damals zwar eine wichtige Funktionseleite, blieben aber in ihrem Rechtsstand Unfreie und brauchten für zentrale Lebensentscheidungen den Konsens ihrer Herren. Erst im Lauf des

69 Bernd SCHNEIDMÜLLER, Verantwortung aus Breite und Tiefe. Verschränkte Herrschaft im 13. Jahrhundert, in: Oliver AUGE (ed.), König, Reich und Fürsten im Mittelalter. Abschluss-tagung des Greifswalder »Principes-Projekts«. Festschrift für Karl-Heinz Spieß (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 12), Stuttgart 2017, 115–148. Vgl. Gerhard FOUQUET, Heinrich (VII.), Friedrich II., geistliche Reichsfürsten und ihre Städte. Aushandlungsspielräume unter Ungleichen in der politischen Ordnung zu Beginn des 13. Jahrhunderts, in: ebd., 91–114; Claudia GARNIER, *Amicus amicis inimicus inimicis*. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 46), Stuttgart 2000.

70 Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden Friedrichs II., Bd. 2: 1212–1217, ed. Walter KOCH, Hannover 2007, Nr. 365, 385–388. Zweisprachige Ausgabe (lateinisch-deutsch) auf der Grundlage einer älteren lateinischen Textfassung: Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, ed. und übers. v. Lorenz WEINRICH (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 32), Darmstadt 1977, Nr. 91, 364–369.

13. Jahrhunderts überwandener ministerialische Eliten die Grenzen der Unfreiheit und stiegen in den Niederadel auf.<sup>71</sup>

Bei meinen Forschungen konnte ich in letzter Zeit allerlei Urkunden zum Gefüge von König, Fürsten und Ministerialen ermitteln, in denen sich das überkommene Modell rechtlicher Abhängigkeit und die neuen Praktiken politischer Mitverantwortung rieben. So beanspruchten Hildesheimer oder Paderborner Ministerialen sogar, ihren Bischof mitwählen zu dürfen. Diese Forderung ließ sich im Fürstengericht allerdings nicht durchsetzen. Trotzdem machen solche Konflikte die soziale Breite der Verantwortungsgemeinschaften deutlich. Zu den Paradoxien im Herrschaftsgefüge fürstlicher Herren und ministerialischer Dienstleute zählt auch die sich im 13. Jahrhundert rasant ausbreitende Schiedsgerichtsbarkeit. Als Schiedsrichter wurden sowohl Standesgleiche als auch häufig sogar Niederrangige bestellt. Gerne ließen große Fürsten kleine Ministerialen über ihre unüberwindlich erscheinenden Konflikte entscheiden.<sup>72</sup>

Solche Verantwortungsgemeinschaften aus sozialer Breite wie Tiefe waren keine bloße Grundierung von Herrschaft. Vielmehr gestalteten sie diese in entscheidendem Maß. Herrschaft beruhte keineswegs auf der Binarität von Befehl und Gehorsam. Sie entstand vielmehr in Aushandlungen und in komplexen Prozessen politischer Willensbildung.<sup>73</sup> Sie hielt offene Ausgestaltung aus. Und

---

71 Kurt ANDERMANN/Peter JOHANEK (edd.), *Zwischen Nicht-Adel und Adel* (Vorträge und Forschungen 53), Stuttgart 2001; Werner HECHBERGER, *Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 72), München 2004; Werner HECHBERGER, *Adel im fränkisch-deutschen Mittelalter. Zur Anatomie eines Forschungsproblems* (Mittelalter-Forschungen 17), Ostfildern 2005; Jan KEUPP, *Aufstieg im Verbund. Auf dem Weg zur adeligen Unfreiheit*, in: Kurt ANDERMANN/Gabriel ZEILINGER (edd.), *Freiheit und Unfreiheit. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Facetten eines zeitlosen Problems* (Kraichtaler Kolloquien 7), Epfendorf 2010, 91–113; Volker RÖDEL, *Multi ignobiles facti milites. Zur Entstehung des Niederadels als Stand*, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 41 (2015), 7–32.

72 Beispiele bei SCHNEIDMÜLLER 2017. Zur ‚Scharnierfunktion‘ des 13. Jahrhunderts Werner BOMM/Hubertus SEIBERT/Verena TÜRCK (edd.), *Autorität und Akzeptanz. Das Reich im Europa des 13. Jahrhunderts*, Ostfildern 2013.

73 Gerd ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildung im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990; Hermann KAMP, *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), Darmstadt 2001; Gerd ALTHOFF (ed.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001; Jörg PELTZER/Gerald SCHWEDLER/Paul TÖBELMANN (edd.), *Politische Versammlungen und ihre Rituale. Repräsentationsformen und Entscheidungsprozesse des Reichs und der Kirche im späten Mittelalter* (Mittelalter-Forschungen 27), Ostfildern 2009; Wojciech FAŁKOWSKI/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Ritualisierung politischer Willensbildung. Polen und Deutschland im hohen und späten Mittelalter* (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien 24), Wiesbaden 2010; Julia DÜCKER, *Reichsversammlungen im Spätmittelalter. Politische Willensbildung in Polen, Ungarn und Deutschland* (Mittelalter-Forschungen 37), Ostfildern 2011; Robert GRAMSCH,



sie verschränkte differierende Hierarchiegrade zu einer Verantwortungsgemeinschaft. Zur Sicherheit erwähne ich gleich den durchaus agonalen Charakter dieser Verbände, die nicht als Freundeskreise oder ›Schmusegruppen‹ handelten.

Die hier genannten Beispiele könnten als Ansporn dienen, solche Verschränkungen in der Herrschaftspraxis nicht nur als Motor ständischer Partizipation in Europa zu studieren. Bei einem Blick nach Japan, China oder Indien weicht auch dort die bloße Binarität von Befehl und Gehorsam auf einer idealisierten Behauptungsebene den vielfältigen Aushandlungen, den Partizipationen, den Grenzsetzungen verklärter Macht. Die ausgewiesenen Bonner Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler können das besser als ich einschätzen, und sie werden sich vom Vergleichen im großen Feld zwischen Japan und Frankreich gewiss weiter anregen lassen.

So ruhen große Hoffnungen auf dem Bonner Sonderforschungsbereich. In der Verflechtung von Komplexitätsanreicherung durch empirische Detailforschung und von Komplexitätsreduktion durch transkulturelle Theoriebildung wird hier Neues entstehen. Max Weber und die englischsprachige ›Power-Forschung‹ helfen beim Aufbruch. Aber die Zwerge auf solchen Schultern werden weiter sehen und Macht und Herrschaft begrifflich wie als sich berührende Teile eines größeren sozialen Felds in der Vormoderne anders und präziser kategorisieren.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Aziz AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*, London/New York 1997.
- Gadi ALGAZI, *Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch (Historische Studien 17)*, Frankfurt a. Main/New York 1996.
- Lars ALLOLIO-NÄCKE/Britta KALSCHUEER/Arne MANZESCHKE (edd.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Berlin/New York 2005.
- Gerd ALTHOFF, *Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbildung im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990.
- Gerd ALTHOFF (ed.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 51)*, Stuttgart 2001.
- Gerd ALTHOFF, *Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*, Darmstadt 2016.
- Kurt ANDERMANN/Peter JOHANEK (edd.), *Zwischen Nicht-Adel und Adel (Vorträge und Forschungen 53)*, Stuttgart 2001.

---

Das Reich als Netzwerk der Fürsten. Politische Strukturen unter dem Doppelkönigtum Friedrichs II. und Heinrichs (VII.) 1225–1235 (*Mittelalter-Forschungen 40*), Ostfildern 2013.

- Friedrich BAETHGEN, Zur Geschichte der Weltherrschaftsidee im späteren Mittelalter, in: Peter CLASSEN/Peter SCHEIBERT (edd.), Festschrift Percy Ernst Schramm zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet, Bd. 1, Wiesbaden 1964, 189–203.
- Anja BECKER/Jan MOHR (edd.), Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren (Deutsche Literatur. Studien und Quellen 8), Berlin 2012.
- Robert L. BENSON, Plenitudo potestatis. Evolution of a formula from Gregory IV to Gratian, in: *Studia Gratiana* 14 (1967), 193–217.
- Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, 2. Aufl. Tübingen 2006 (1. Aufl. Tübingen 2002).
- Werner BOMM/Hubertus/Verena (edd.), Autorität und Akzeptanz. Das Reich im Europa des 13. Jahrhunderts, Ostfildern 2013.
- Michael BORGOLTE (ed.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 1), Berlin 2001.
- Michael BORGOLTE et al. (edd.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 10), Berlin 2008.
- Michael BORGOLTE/Bernd SCHNEIDMÜLLER (edd.), Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Vorträge und Workshops einer internationalen Frühlingsschule – Hybrid Cultures in Medieval Europe. Papers and Workshops of an International Spring School (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 16), Berlin 2010.
- Michael BORGOLTE. et al. (edd.), Integration und Desintegration der Kulturen im mittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 18), Berlin 2011.
- Michael BORGOLTE et al. (edd.), Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 20), Berlin 2012.
- Michael BORGOLTE/Matthias M. TISCHLER (edd.), Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika, Darmstadt 2012.
- Manuel BRAUN (ed.), Wie anders war das Mittelalter? Fragen an das Konzept der Alterität (Aventiuren 9), Göttingen 2013.
- Mirko BREITENSTEIN et al. (edd.), Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life (*Vita regularis*. Abhandlungen 60), Berlin 2014.
- Mirko BREITENSTEIN et al. (edd.), Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnung (*Vita regularis*. Abhandlungen 67), Berlin 2015.
- Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36), Hannover 1992.
- Anna-Dorothee VON DEN BRINCKEN, Studien zur Universalkartographie des Mittelalters, ed. Thomas SZABÓ (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229), Göttingen 2008.

- Gunilla BUDE/Sebastian CONRAD/Oliver JANZ (edd.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006.
- Jane BURBANK/Frederick COOPER, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton/Oxford 2010.
- Julia BURKHARDT, *Frictions and Fictions of Community. Structures and Representations of Power in Central Europe, c. 1350–1500*, in: *The Medieval History Journal* 19,2 (2016), 191–228.
- Julia BURKHARDT, *Predigerbrüder im Bienenstock des Herrn. Dominikanische Identitäten im »Bienenbuch« des Thomas von Cantimpré*, in: Sabine VON HEUSINGER et al. (edd.), *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 21)*, Berlin/Boston 2016, 183–206.
- Andreas BÜTTNER, *Der Weg zur Krone. Rituale der Herrschererhebung im spätmittelalterlichen Reich*, 2 Teilbde. (Mittelalter-Forschungen 35), Ostfildern 2012.
- Andreas BÜTTNER, *Königsherrschaft im Mittelalter (Seminar Geschichte)*, Berlin/Boston 2017.
- Alexander CARTELLIERI, *Weltgeschichte als Machtgeschichte*, Bd. 1–4, München/Berlin 1927–1941, Bd. 5, Aalen 1972.
- Manfred CLAUSS, *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums*, Berlin 2015.
- Paul COLLIER, *Exodus. How Migration Is Changing Our World*, Oxford 2013.
- Barry CUNLIFFE, *10000 Jahre. Geburt und Geschichte Eurasiens*, übers. v. Gina BEITSCHER, Darmstadt 2016 (engl. Originalausg. Oxford 2015).
- Ann CURTHOYS/Marilyn LAKE (edd.), *Connected Worlds. History in Transnational Perspective*, Canberra 2005.
- Dante Alighieri, *Monarchia*. Studienausgabe, Lateinisch/Deutsch. Einleitung, ed. und übers. v. Ruedi IMBACH/Christoph FLÜELER (Universal-Bibliothek 8531), Stuttgart 1989.
- John DARWIN, *After Tamerlane. The Rise and Fall of Global Empires, 1400–2000*, London 2007.
- Hans-Jürgen DERDA, *Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1992.
- Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung 18, 3/4)*, Leipzig 2008.
- Wolfram DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscher im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 13)*, Berlin 2009.
- Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 26)*, Berlin/Boston 2015.
- Julia DÜCKER, *Reichsversammlungen im Spätmittelalter. Politische Willensbildung in Polen, Ungarn und Deutschland (Mittelalter-Forschungen 37)*, Ostfildern 2011.
- Evelyn EDSON/Emilie SAVAGE-SMITH/Anna-Dorothee von den BRINCKEN, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamischen Welt*, Darmstadt 2005.

- Evelyn EDSON, *The World Map, 1300–1492. The Persistence of Tradition and Transformation*, Baltimore 2007.
- Eike von Repgow, *Der Sachsenspiegel*, ed. Clausdieter SCHOTT, Zürich 1984.
- Verena EPP/Christoph H. F. MEYER (edd.), *Recht und Konsens im frühen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 82)*, Ostfildern 2017.
- Thomas ERTL/Michael LIMBERGER (edd.), *Die Welt 1250–1500*, Wien 2009.
- Hans van ESS, *Chinesisches Kaisertum*, in: Hartmut LEPPIN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung »Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter«*, Regensburg 2012, 173–189.
- Karl-Georg FABER/Karl-Heinz ILTING/Christian MEIER, ›Macht, Gewalt‹, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 Bde., Bd. 3, Stuttgart 2004 (ND von 1982), 817–935.
- Wojciech FAŁKOWSKI/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Ritualisierung politischer Willensbildung. Polen und Deutschland im hohen und späten Mittelalter (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien 24)*, Wiesbaden 2010.
- Michael FALSER/Monica JUNEJA (edd.), ›Archaeologizing Heritage? Transcultural Entanglements between Local Social Practices and Global Virtual Realities (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context)‹, Berlin/Heidelberg 2013.
- Antje FLÜCHTER/Jivanta SCHÖTLI (edd.), *The Dynamics of Transculturality. Concepts and Institutions in Motion*, Cham 2013.
- Gerhard FOUQUET, Heinrich (VII.), Friedrich II., *geistliche Reichsfürsten und ihre Städte. Aushandlungsspielräume unter Ungleichen in der politischen Ordnung zu Beginn des 13. Jahrhunderts*, in: Oliver AUGE (ed.), *König, Reich und Fürsten im Mittelalter. Abschlussstagung des Greifswalder »Principes-Projekts«*. Festschrift für Karl-Heinz Spieß (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 12), Stuttgart 2017, 91–114.
- John K. GALBRAITH, *The Anatomy of Power*, London 1984.
- Claudia GARNIER, *Amicus amicis inimicus inimicis. Politische Freundschaft und fürstliche Netzwerke im 13. Jahrhundert (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 46)*, Stuttgart 2000.
- Werner GEPHART, *Law, Culture, and Society. Max Weber's Comparative Cultural Sociology of Law*, übers. v. Johannes NANZ (Schriftenreihe des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur« 7), Frankfurt a. Main 2015 (Übersetzung der dt. Einleitung zur Max-Weber-Studienausgabe, Band I/22–3, 2014).
- Anthony GIDDENS, *Die Konstruktion der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Mit einer Einführung von Hans JOAS (Theorie und Gesellschaft 1)*, Frankfurt a. Main/New York 1988.
- Knut GÖRICH, *Die Kaiserkrönung Heinrichs VII. Tradition und Improvisation*, in: Sabine PENTH/Peter THORAU (edd.), *Rom 1312. Die Kaiserkrönung Heinrichs VII. und die Folgen. Die Luxemburger als Herrscherdynastie von gesamt-europäischer Bedeutung (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhm, Regesta Imperii 40)*, Köln/Weimar/Wien 2016, 75–111.

- Robert GRAMSCH, Das Reich als Netzwerk der Fürsten. Politische Strukturen unter dem Doppelkönigum Friedrichs II. und Heinrichs (VII.) 1225–1235 (Mittelalter-Forschungen 40), Ostfildern 2013.
- Christian GRATALOUP, L'invention des continents. Comment l'Europe a découpé le Monde, Paris 2009.
- Horst GÜNTHER/Dietrich HILGER/Karl-Heinz ILTING/Reinhart KOSELLECK/Peter MORAW, ›Herrschaft‹, in: Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK (edd.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 8 Bde., Bd. 3, Stuttgart 2004 (ND von 1982), 1–102.
- Hákonar saga Hákonarsonar, Bd. 2: Magnúss saga lagabætis, ed. Sverrir JAKOBSSON/ Porleifur HAUSSON/Tor ULSET (Íslenzk fornrit 32), Reykjavík 2013.
- Jasmin HAUCK, Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari – Eine Rechtsregel im Dialog der beiden Rechte, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 130 (2013), 398–417.
- Werner HECHBERGER, Adel, Ministerialität und Rittertum im Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte 72), München 2004.
- Werner HECHBERGER, Adel im fränkisch-deutschen Mittelalter. Zur Anatomie eines Forschungsproblems (Mittelalter-Forschungen 17), Ostfildern 2005.
- Malte HEIDEMANN, Heinrich VII. (1308–1313). Kaiseridee im Spannungsfeld von staufischer Universalherrschaft und frühneuzeitlicher Partikularautonomie (Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit 11), Warendorf 2008.
- Malte HEIDEMANN, Die Kaiseridee Heinrichs VII., in: Michel PAULY (ed.), Europäische Governance im Spätmittelalter. Heinrich VII. von Luxemburg und die großen Dynastien Europas. Gouvernance européenne au bas moyen âge. Henri VII de Luxembourg et l'Europe des grandes dynasties (Publications du CLUDEM 27), Luxembourg 2010, 45–65.
- Madeleine HERREN/Martin RÜESCH/Christiane SIBILLE (edd.), Transcultural History. Theories, Methods, Sources, Berlin/Heidelberg 2012.
- Almut HÖFERT, Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter (Globalgeschichte 21), Frankfurt a. Main/New York 2015.
- Eirik HOVDEN/Christina LUTTER/Walter POHL (edd.), Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden/Boston 2016.
- Karl JASPERS, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, ed. Kurt SALAMUN (Karl Jaspers Gesamtausgabe I/10), Basel 2017 (Originalausg. München/Zürich 1949).
- Hans R. JAUSS, Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976, München 1977.
- Hans JOAS, Die Macht der Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.
- Johannes von Plano Carpini, Kunde von den Mongolen 1245–1247, ed. und übers. v. Felicitas SCHMIEDER (Fremde Kulturen in alten Berichten 3), Sigmaringen 1997.
- Georg JOSTKLEIGREWE, Das Bild des Anderen. Entstehung und Wirkung deutsch-französischer Fremdbilder in der volkssprachlichen Literatur und Historiographie des 12. bis 14. Jahrhunderts (Orbis mediaevalis 9), Berlin 2008.
- Dirk KAESLER, Max Weber. Preuße, Denker, Muttersohn. Eine Biographie, München 2014.

- Hermann KAMP, *Friedensstifter und Vermittler im Mittelalter (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst)*, Darmstadt 2001.
- Jürgen KAUBE, Max Weber. *Ein Leben zwischen den Epochen*, 2. Aufl. Berlin 2014 (1. Aufl. 2014).
- Jan KEUPP, *Aufstieg im Verbund. Auf dem Weg zur adeligen Unfreiheit*, in: Kurt ANDERMANN/Gabriel ZEILINGER (edd.), *Freiheit und Unfreiheit. Mittelalterliche und frühneuzeitliche Facetten eines zeitlosen Problems (Kraichtaler Kolloquien 7)*, Epfen-dorf 2010, 91–113.
- Axel KLOPPROGGE, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters (Asiatische For-schungen 122)*, Wiesbaden 1993.
- Jacques KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993.
- Hartmut KUGLER (ed.), *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in 2 Bden.*, Berlin 2007.
- Hermann KULKE, *Das europäische Mittelalter – ein eurasisches Mittelalter? (Das mittel-alterliche Jahrtausend 3)*, Berlin/Boston 2016.
- Wolf LEPENIES (ed.), *Entangled Histories and Negotiated Universals. Centers and Peri-pheries in a Changing World*, Frankfurt/New York 2003.
- Hartmut LEPPIN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Kaisertum im ers-ten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung »Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter«*, Regens-burg 2012.
- Martin W. LEWIS/Kären E. WIGEN, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley/Los Angeles/London 1997.
- Heiner LÜCK, *Der Sachsenspiegel. Das berühmteste deutsche Rechtsbuch des Mittelalters*, Darmstadt 2017.
- Maestas Carolina, *Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen von 1355*, ed. Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 74), München 1995.
- Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstel-lungen in der Antike*, München 2016.
- Gert MELVILLE, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.
- Gert MELVILLE, *Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, ed. Cristina ANDENNA/Mirko BREITENSTEIN, Köln/Weimar/Wien 2014.
- Gert MELVILLE/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 1)*, Regensburg 2014.
- Gert MELVILLE/Carlos RUTA (edd.), *Potency of the Common. Intercultural Perspectives about Community and Individuality (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 3)*, Boston/Berlin 2016.
- Margit MERSCH, *Transkulturalität*, in: NETZWERK TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGEN (ed.), *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016, 72–77.

- Axel MICHAELS/Manik BAJRACHARYA/Niels GUTSCHOW/Madeleine HERREN/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Gerald SCHWEDLER/Astrid ZOTTER, *Nepalese History in a European Experience. A Case Study in Transcultural Historiography*, in: *History and Theory* 55 (2016), 210–232, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/hith.10797> (27.03.2017).
- Heike J. MIERAU, *Kaiser und Papst im Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien 2010.
- Jürgen MIETHKE, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2008.
- Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones* 2, Suppl.: *Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien*, ed. Wolfgang STÜRNER, Hannover 1996.
- Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones* 4: 1298–1313, ed. Jakob SCHWALM, 2 Bde., Hannover 1906 und 1908–1911.
- Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones* 11: 1354–1356, ed. Wolfgang D. FRITZ, Weimar 1978–1992.
- Monumenta Germaniae Historica: Die Urkunden Friedrichs II.*, Bd. 2: 1212–1217, ed. Walter KOCH, Hannover 2007.
- Peter MORAW, *Personenforschung und deutsches Königtum*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 2 (1975), 7–18.
- James MULDOON, *Empire and Order. The Concept of Empire, 800–1800*, Basingstoke/London 1999.
- Herfried MÜNKLER, *Imperien. Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*, Berlin 2005.
- Marina MÜNKLER, *Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin 2000.
- Otto G. OEXLE, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116)*, Göttingen 1996.
- Fernando ORTIZ FERNÁNDEZ, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid 2002 (kuban. Originalausg. Havanna 1940).
- Klaus OSCEMA, *Bilder von Europa im Mittelalter (Mittelalter-Forschungen 43)*, Ostfildern 2013.
- Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009.
- Henning OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 2,2: *Das Mittelalter*, Stuttgart/Weimar 2005.
- Timothy H. PARSONS, *The Rule of Empires. Those who Built them, those who Endured them, and why they Always Fall*, Oxford 2010.
- Steffen PATZOLD, *Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007), 75–103.
- Jörg PELTZER/Gerald SCHWEDLER/Paul TÖBELMANN (edd.), *Politische Versammlungen und ihre Rituale. Repräsentationsformen und Entscheidungsprozesse des Reichs und der Kirche im späten Mittelalter (Mittelalter-Forschungen 27)*, Ostfildern 2009.
- Martin PILCH, *Der Rahmen der Rechtsgewohnheiten. Kritik des Normensystemdenkens entwickelt am Rechtsbegriff der mittelalterlichen Rechtsgeschichte*, Wien/Köln/Weimar 2009.

- Matthias PUHLE/Claus-Peter HASSE (edd.), Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters, 2 Bde., Dresden 2006.
- Matthias PUHLE/Gabriele KÖSTER (edd.), Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter. Ausstellungskatalog, Regensburg 2012.
- Quellen zur Geschichte der Welfen und die Chronik Burchards von Ursberg, ed. und übers. v. Matthias BECHER (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 18b), Darmstadt 2007.
- Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, ed. und übers. v. Lorenz WEINRICH (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 32), Darmstadt 1977.
- Regula Benedicti. Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch, ed. und übers. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, 4. Aufl. Beuron 2006 (1. Aufl. 1992).
- Karl-Siegebert REHBERG, Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen, ed. Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014.
- Folker REICHERT, Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens, Göttingen 2014.
- Wolfgang REINHARD, Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415–2015, München 2016.
- Christine REINLE, Was bedeutet Macht im Mittelalter?, in: Claudia ZEY (ed.), Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert) (Vorträge und Forschungen 81), Ostfildern 2015, 35–72.
- Francisc RELAÑO, The Shaping of Africa. Cosmographic Discourse and Cartographic Science in Late Medieval and Early Modern Europe, Aldershot 2002.
- Volker RÖDEL, Multi ignobiles facti milites. Zur Entstehung des Niederadels als Stand, in: Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte 41 (2015), 7–32.
- Sachsenspiegel. Landrecht, ed. Karl August ECKHARDT (Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris N. S. 1,1), 3. Aufl. Göttingen/Frankfurt 1973 (1. Aufl. Hannover 1933).
- Rudolf SCHIEFFER, Die Ausbreitung der Königssalbung im hochmittelalterlichen Europa, in: Matthias BECHER (ed.), Die mittelalterliche Thronfolge im europäischen Vergleich (Vorträge und Forschungen 84), Ostfildern 2017, 43–80.
- Juliane SCHIEL, Mongolensturm und Fall Konstantinopels. Dominikanische Erzählungen im diachronen Vergleich (Europa im Mittelalter 19), Berlin 2011.
- Wolfgang SCHLUCHTER, Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht, 2 Bde., Tübingen 2009.
- 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 16), Sigmaringen 1994.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Paul-Joachim HEINIG et al. (edd.), Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, 53–87.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), Heilig – Römisch – Deutsch. Das Reich im mittelalterlichen Europa, Dresden 2006.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 64), Ostfildern 2006.



- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Das spätmittelalterliche Imperium als lebendes Bild. Ritualentwürfe der Goldenen Bulle von 1356, in: Claus AMBOS/Petra RÖSCH/Stefan WEINFURTER (edd.), Bild und Ritual. Visuelle Kulturen in historischer Perspektive, Darmstadt 2010, 210–228.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Kaiser sein im spätmittelalterlichen Europa. Spielregeln zwischen Weltherrschaft und Gewöhnlichkeit, in: Claudia GARNIER/Hermann KAMP (edd.), Die Spielregeln der Mächtigen. Mittelalterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention, Darmstadt 2010, 265–290.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200–1500 (C. H. Beck Geschichte Europas), München 2011.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Rule by Consensus. Forms and Concepts of Political Order in the European Middle Ages, in: *The Medieval History Journal* 16,2 (2013), 449–471.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Fitting Medieval Europe into the World. Patterns of Integration, Migration, and Uniqueness, in: *Transcultural Studies* 2 (2014), 8–38, <http://dx.doi.org/10.11588/ts.2014.2.17446> (27.03.2017).
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Ordnung unter acht Männern. Die Goldene Bulle von 1356 und ihre rituellen Regeln für das Reich, in: Evelyn BROCKHOFF/Michael MATHEUS (edd.), UNESCO-Weltdokumentenerbe Goldene Bulle. Symposium und Festakt anlässlich der Überreichung der UNESCO-Urkunde am 8. Dezember 2014 (Kleine Schriften des Instituts für Stadtgeschichte), Frankfurt a. Main 2015, 32–52.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die Päpste und die Herrscher dieser Welt im Spätmittelalter, in: Stefan WEINFURTER et al. (edd.), Die Päpste und ihr Amt zwischen Einheit und Vielheit der Kirche. Theologische Fragen in historischer Perspektive (Die Päpste 4; Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen 77), Regensburg 2017, 47–71.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, Verantwortung aus Breite und Tiefe. Verschränkte Herrschaft im 13. Jahrhundert, in: Oliver AUGE (ed.), König, Reich und Fürsten im Mittelalter. Abschlussstagung des Greifswalder »Principes-Projekts«. Festschrift für Karl-Heinz Spieß (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 12), Stuttgart 2017, 115–148.
- Klaus SCHREINER, Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, ed. Gert MELVILLE (Vita regularis. Abhandlungen 53), Berlin 2013.
- Steffen SEYBOLD, Dass jemand des anderen solle sein. Unfreiheit im Sachsenspiegel, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 132 (2015), 479–494.
- Hugo STEGER, David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 6), Nürnberg 1961.
- Philipp W. STOCKHAMMER (ed.), *Conceptualizing Cultural Hybridization. A Transdisciplinary Approach*, Berlin/Heidelberg 2012.
- Wolfgang STÜRNER, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 15), Sigmaringen 1987.
- Wolfgang STÜRNER, *Rerum necessitas und divina provisio. Zur Interpretation des Prooemiums der Konstitutionen von Melfi (1231)*, in: DERS., *Staufisches Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zur Herrschaftspraxis und Persönlichkeit Friedrichs II.*, ed.

- Folker REICHERT (Stuttgarter Historische Forschungen 14), Köln/Weimar/Wien 2012 (erstmal erschienen 1983), 59–131.
- Bernhard TÖPFER, Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 45), Stuttgart 1999.
- Bernhard WALDENFELS, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2137), Frankfurt a. Main 2015.
- Max WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, ed. Johannes WINCKELMANN, 5. Aufl. Tübingen 1980 (Originalausg. Tübingen 1922).
- Wolfgang WELSCH, „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ (2010), <http://www2.uni-jena.de/welsch/onlinetext.php>. (27.03.2017)
- Christoph WULF (ed.), Exploring Alterity in a Globalized World, London/New York 2016.
- Georg ZENKERT, Macht, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 10 (2012), 605–626.



## Konsensuale Herrschaft als interkulturelles Konzept

### **Abstract**

*The structure of political power is a common theme in historical research on the Middle Ages. Among other issues, research focusses on the tension between autocratic rule exalted in historiography and the exercise of power rooted in the elite community. To describe this tension, Schneidmüller introduced the term »rule by consensus« (»konsensuale Herrschaft«) into German academic discussion. This concept has since been employed several times and applied to non-European regions as well. In this study, the concept of »rule by consensus« will be discussed regarding three examples: the Chinese Empire in the eleventh century, Northern India in the Late Middle Ages and the Mamluk Sultanate at the end of the fifteenth century. Following this, the usefulness of the concept for an intercultural discussion will be examined.*

### **1. Einleitung**

Wenn Prozesse der Integration und Desintegration für Unruhe sorgen, wenn Migration oder Flucht die Diversität einer Gesellschaft verstärken und die politischen Lager sich polarisieren, dann ist eine naheliegende Antwort die Orientierung an starken Autoritäten. Beispiele dafür findet man in Vergangenheit und Gegenwart. Abū l-Faḏl beispielsweise, der berühmte Geschichtsschreiber am Mogulhof,<sup>1</sup> beschrieb um 1590 die Lage der Nation in dunklen Farben: »Since there is infinite diversity in the natures of men and distractions internal and external daily increase, and heavy-footed greed travels post haste, and light-headed rage breaks its rein, where friendship in this demon-haunted waste of dishonour is rare, and justice lost to view.«<sup>2</sup> Sein Lösungsvorschlag, um diese Herausforderungen zu meistern:<sup>3</sup>

---

1 Harbans МУНКИА, *Historians and Historiography during the Reign of Akbar*, New Delhi 1976, 58–88.

2 *The Ain i Akbari* by Abul Fazl Allāmi, ins Englische übers. v. Heinrich BLOCHMANN/Henry S. JARRETT, 3 Bde., Kalkutta 1873–1907, Bd. 2. Online Version: <http://persian.packhum.org/>

»No remedy for such a world of confusion but in autocracy and this panacea in administration is attainable only in the majesty of just monarchs. If a house or a quarter cannot be administered without the sanctions of hope and fear of a sagacious ruler, how can the tumult of this world-nest of hornets be silenced save by the authority of a vice-regent of Almighty power.«<sup>4</sup>

Damals und heute gab und gibt es Gegenstimmen, welche die Lösung politischer und gesellschaftlicher Herausforderungen nicht autoritären Machthabern, sondern konsensualen Entscheidungsgremien anvertrauen wollen. Etwa in Art der Schotten, die 1320 in der Deklaration von Arbroath ihre Unabhängigkeit von England verkündeten und ihren König zugleich daran erinnerten, dass er seine Herrschaft göttlicher Vorsehung, rechtmäßiger Nachfolge und *the due consent and assent of us all* verdanke<sup>5</sup> – und seine Königsherrschaft auch in Zukunft nicht zuletzt von dieser Zustimmung abhängt. Diese Betonung des Konsensualen entspricht dem Geschmack der modernen (akademischen) Welt zweifellos mehr als die Suche nach dem starken Mann.<sup>6</sup> Das gilt auch für die Mittelalterforschung. Als Beleg genügt eine Suche in der International Medieval Bibliography nach Publikationen mit »Konsens« im Titel.

Die Graphik ist zu ungenau, um die Konjunktur des Konsensualen exakt zu quantifizieren, aber sie gibt eine Tendenz wieder: Die Suche nach konsensualen Elementen in der mittelalterlichen Vergangenheit hat in den letzten 50 Jahren kontinuierlich zugenommen und im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts vielleicht seinen Höhepunkt erreicht. Die Bandbreite der unter dem Stichwort

---

persian/main?url=pf%3Fauth%3D7%26work%3D002 (02.2017). Zum Werk vgl. Audrey TRUSCHKE, *Culture of Encounters. Sanskrit at the Mughal Court (South Asia Across the Disciplines)*, New York 2016, 142–165.

3 Zu Abū l-Faʿl's politischem Denken vgl. Peter HARDY, *Abul Fazl's Portrait of the Perfect Padshah. A Political Philosophy for Mughal India – or a Personal Puff for a Pal?*, in: Christian W. TROLL (ed.), *Islam in India. Studies and Commentaries*, New Delhi 1985, 114–137; John F. RICHARDS, *The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir*, in: Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM (edd.), *The Mughal State 1526–1750 (Oxford in Indian Readings)*, Delhi 1998, 126–167, hier 139–153; A. Azfar MOIN, *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam (South Asia across the Disciplines)*, New York 2012.

4 Aín i Akbari, 54.

5 Edward J. COWAN, »For Freedom Alone«. *The Declaration of Arbroath 1320*, East Linton 1988, 144–147; Geoffrey BARROW (ed.), *The Declaration of Arbroath. History, Significance, Setting*, Edinburgh 2003.

6 Für Schottland vgl. Jenny WORMALD, *National Pride, Decentralised Nation. The Political Culture of Fifteenth-Century Scotland*, in: Linda CLARK/Christine CARPENTER (edd.), *The Fifteenth Century IV. Political Culture in Late Medieval Britain*, Woodbridge 2004, 181–194; Roger A. MASON, *Beyond the Declaration of Arbroath. Kingship, Counsel and Consent in Late Medieval and Early Modern Scotland*, in: Steve BOARDMAN/Julian GOODARE (edd.), *Kings, Lords and Men in Scotland and Britain 1300–1625. Essays in Honour of Jenny Wormald*, Edinburgh 2014, 265–282.

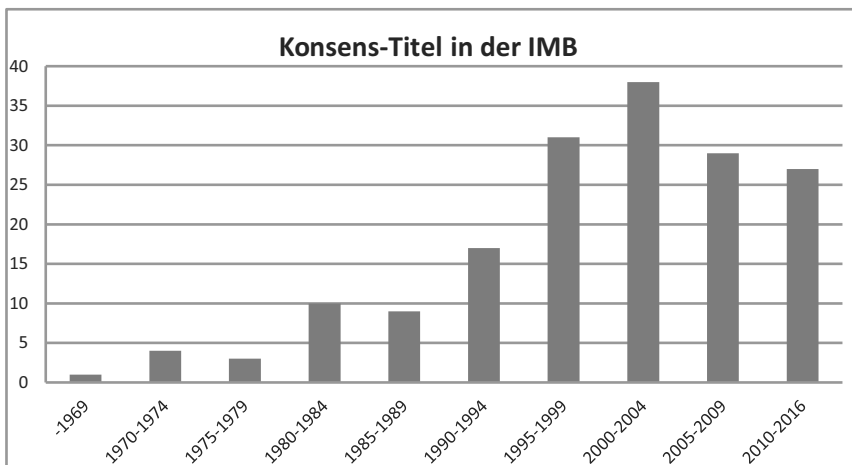


Fig. 1: Aufsätze und Monographien mit Konsens im Titel in The International Medieval Bibliography (dt., engl., span., frz. und ital. Titel).

abgehandelten mediävistischen Themen ist breit.<sup>7</sup> Sie weist aber – neben dem Konsens als Voraussetzung einer gültigen Eheschließung<sup>8</sup> – einen Schwerpunkt im Politischen auf, insbesondere in dem Versuch, Herrschaft »nicht allein aus Hierarchien, sondern aus ihrer wechselseitigen Verankerung in sozialer Breite und Tiefe zu verstehen«.<sup>9</sup> Diese Definition stammt von Bernd Schneidmüller, der mit seinen Beiträgen die deutschsprachige Diskussion in Gang gesetzt hat und weiterhin mitgestaltet.<sup>10</sup>

Die Mitarbeiter des Bonner Sonderforschungsbereich 1167 »Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive« streben

7 Neuere Sammelbände zum Thema: Margo KIRTS (ed.), *State, Power, and Violence. Rituals of Power and Consent (Ritual Dynamics and the Science of Ritual 3)*, Wiesbaden 2010; Sławomir MOŹDZIOCH (ed.), *Consensus or Violence? Cohesive Forces in Early and High Medieval Societies (9th–14th c.) (Interdisciplinary Medieval Studies 1)*, Wrocław 2013; José M. NIETO SORIA/Oscar VILLARROEL GONZÁLEZ (edd.), *Pacto y consenso en la cultura política peninsular. Siglos XI al XV*, Madrid 2014.

8 Claudia BORNHOLDT, *What Makes a Marriage. Consent or Consummation in Twelfth-Century German Literature*, in: Nancy VAN DEUSEN (ed.), *Chastity. A Study in Perception, Ideals, Opposition (Presenting the Past: Central Issues in Medieval and Early Modern Studies across the Disciplines 1)*, Leiden 2008, 127–150.

9 Bernd SCHNEIDMÜLLER, Verantwortung aus Breite und Tiefe. Verschränkte Herrschaft im 13. Jahrhundert, in: Oliver AUGE (ed.), *König, Reich und Fürsten im Mittelalter. Festschrift für Karl-Heinz Spieß (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 12)*, Stuttgart 2017, 115–148.

10 Bernd SCHNEIDMÜLLER, Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Paul-Joachim HEINIG et al. (edd.), *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw (Historische Forschungen 67)*, Berlin 2000, 53–87.

danach, »die Grenzen der oftmals eurozentrisch geprägten wissenschaftlichen Fachkulturen zu überschreiten, um strukturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede der untersuchten Phänomene aufzudecken«. Mit drei Beispielen will ich im Folgenden diskutieren, ob das Konzept der konsensualen Herrschaft dazu beitragen kann. Die Studien, auf die ich mich dabei stütze, sind Ergebnisse einer kürzlich veranstalteten Tagung zum Thema.<sup>11</sup>

## 2. Drei Fallstudien

Das erste Beispiel führt uns an den chinesischen Kaiserhof des 11. Jahrhunderts.<sup>12</sup> Orientiert man sich am konventionellen westlichen Bild des chinesischen Kaiserreichs, mag eine Erörterung konsensualer Herrschaftspraktiken sinnlos erscheinen. Der chinesische Kaiser besaß das Mandat des Himmels, das ihm eine übermächtige Stellung im Reich der Mitte, ja in der Welt verlieh. Die territoriale Integrität des Gesamtreichs beruhte auf seiner monarchischen Autorität. Der Kaiser war rituell-religiöse Staatsoberhaupt und stand zugleich an der Spitze der Regierung.<sup>13</sup> In seiner Person liefen alle Fäden der Kommunikation zwischen Palast und Peripherie zusammen. Alle politischen Entscheidungen wurden theoretisch von ihm getroffen, Hierarchien also, nicht wechselseitige Verankerung in Breite und Tiefe!<sup>14</sup>

Eine kleine Blickveränderung ermöglicht jedoch eine andere Interpretation chinesischer Staatlichkeit. Die politische Zentralisierung und die räumliche Integration des Reichs waren wohl in der Tat weiter fortgeschritten als dies im westlichen Europa zur selben Zeit der Fall war. Doch die Kaiser, auch jene aus der Song-Dynastie, hielten nur theoretisch alle Macht in ihren souveränen Händen.<sup>15</sup>

11 Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (The Medieval History Journal 19,2), New Delhi 2016.

12 Einführend zum politischen Kontext vgl. Robert P. HYMES/Conrad SCHIROKAUER (edd.), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Studies on China 16), Berkeley 1993; Charles HARTMAN, *Sung Government and Politics*, in: John W. CHAFFEE/Denis TWITCHETT (edd.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5,2: *Sung China 960–1279*, New York 2015, 21–138.

13 Hubert SEIWERT, *Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers*, in: Franz-Reiner ERKENS (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 245–268, hier 247–250.

14 Zum konventionellen Chinabild und der neueren Kritik daran vgl. Gregory BLUE, *China and Western Social Thought in the Modern Period*, in: DERS./Timothy BROOK (edd.), *China and Historical Capitalism. Genealogies of Sinological Knowledge* (Studies in Modern Capitalism), Cambridge 1999, 57–109; Peer VRIES, *Escaping Poverty. The Origins of Modern Economic Growth*, Göttingen 2012, 58–61.

15 Peter K. BOL, *Emperors Can Claim Antiquity too. Emperorship and Autocracy under the New*

In der Praxis waren sie angewiesen auf eine umfangreiche zivile und militärische Bürokratie, an deren Spitze ein Kanzler stand.<sup>16</sup> Jeder neue Kaiser musste sich innerhalb dieses Netzwerks von Personen und Institutionen, von Abhängigkeiten und Loyalitäten, positionieren.<sup>17</sup> Saß ein schwacher Monarch auf dem Thron, verselbständigte sich die Bürokratie und verfolgte eigene Ziele. Selbst ein starker Kaiser sah sich einer bürokratischen Elite gegenüber, die widersprüchliche Ansichten vertrat und Partikularinteressen verfolgte. Die Hofgesellschaft war nicht Wachs in den Händen des Kaisers, sondern glich eher Steinen in der kaiserlichen Galle. Sie führte ein Eigenleben – aufgliedert in wechselnde Koalitionen und Parteiungen, gleichsam in den kaiserlichen Gedärmen rumpelnd, ständig auf der Suche nach Mehrheiten und der kaiserlichen Zustimmung zu den eigenen Projekten.<sup>18</sup>

Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Reformperiode in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.<sup>19</sup> Die turbulenten Ereignisse begannen 1069, als Kanzler Wang Anshi ein umfangreiches Reformprogramm initiierte.<sup>20</sup> Gegner des Reformkurses wurden als Kleingeister diffamiert und von den Schalthebeln der Macht entfernt. Es bildeten sich zwei Lager am Hof, die um die Kontrolle des Staatsapparates und den Zugang zum Monarchen rangen. Inmitten der administrativen Umwälzungen starben sowohl der reformfreundige Kaiser Shenzong als auch sein Kanzler – und bald setzte die Gegenbewegung ein. Der neue Kaiser Zhezong war minderjährig, so dass seine Großmutter, die Kaiserwitwe Gao, die Amtsgeschäfte für mehrere Jahre führte. Eine Koalition der Reformgegner machte sich am Hof breit und bedrängte die Reformer. In ihrem Wettstreit

---

Policies, in: Patricia BUCKLEY EBREY/Maggie BICKFORD (edd.), *Emperor Huizong and Late Northern Song China. The Politics of Culture and the Culture of Politics* (Harvard East Asian Monographs 266), Cambridge, MA/London 2006, 173–205.

16 Zu den Grand Councilors vgl. Beverly J. BOSSLER, *Powerful Relations. Kinship, Status, and the State in Sung China (960–1279)* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 43), Cambridge, MA/London 1998, 35–94.

17 *BOL* 2006, 176–184.

18 Robert P. HYMES, *Sung Society and Social Change*, in: John W. CHAFFEE/Denis TWITCHETT (edd.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5,2: *Sung China 960–1279*, New York 2015, 526–664, hier 631–632.

19 Ari D. LEVINE, *Court and Country. Discourses of Socio-Political Collaboration in Northern and Southern Song China*, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (*The Medieval History Journal* 19,2), New Delhi 2016, 351–393.

20 Paul J. SMITH, *State Power and Economic Activism during the New Policies 1068–1085. The Tea and Horse Trade and the »Green Sprouts« Loan Policy*, in: Robert P. HYMES/Conrad SCHIROKAUER (edd.), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (*Studies on China* 16), Berkeley 1993, 76–127; Paul J. SMITH, *Shen-tsong's Reign and the New Policies of Wang An-shih 1067–1085* in: Denis C. TWITCHETT/Paul J. SMITH (edd.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5,1: *The Sung Dynasty and its Precursors 907–1279*, Cambridge 2009, 347–483.



bedienten sich beide Seiten ähnlicher Argumente:<sup>21</sup> Die eigene Partei und die eigene Sache waren angeblich kaisertreu und allein auf das Staatswohl gerichtet. Den Gegnern unterstellte man, dass sie partikulare Interessen verfolgten, die kaiserliche Autorität untergruben und damit den Staat schwächten. Beide Seiten beriefen sich auf den Kaiser als höchste Autorität und sahen sich selbst als legitimes Werkzeug seines Willens. Mehrere Monate lang wurden der Kaiserwitwe widersprüchliche Memoranden vorgelegt, um ihre Unterstützung zu gewinnen.

In einer solchen Eingabe der Reformgegner von 1086 liest man:

»Your servants have repeatedly memorialised to beg for the abolition of Green Sprouts, but none of them have been met with external implementation. We submit that ever since Wang Anshi [...] enacted this policy, of the gentlemen of the empire, only [...] factionalists [...] considered this policy to be right. All the other scholar-officials (*shidafu*) [...] down to the ranks of men of the likes of your servants, not once has a single man considered it to be advantageous. But when Anshi was employed [to govern] affairs, loyal utterances were obstructed [...]. The lower ranks of common people could not report that they were drinking their own tears and succumbing to harm.«<sup>22</sup>

Der kurze Ausschnitt enthält die wesentlichen Elemente der Argumentation: die kaiserliche Autorität, die Mehrheitsunterstützung für die eigene Sache, der Faktionalismus der Gegner, das Elend des Volkes.

Gewinner und Verlierer der Reformperiode zu bestimmen ist nicht einfach. Zwar unterstützte die Kaiserwitwe zunächst die Rückabwicklung der Reformen. Doch als ihr Enkel die Amtsgeschäfte selbst übernahm, durchwehte erneut ein Wind der Erneuerung den Kaiserhof.<sup>23</sup> Lehrreich sind die Reformdebatten jedoch, wenn man politische und rhetorische Kultur am Song-Hof verstehen will. In der chinesischen politischen Theorie (und dann auch in der konventionellen Sicht der Europäer seit der Aufklärung) war das Kaiserreich des 11. Jahrhunderts eine autokratische Monarchie. In der Praxis war das Staatsapparat jedoch eingebunden in ein bürokratisches Netzwerk. Diese Beamten-Gelehrten bildeten eine eigene soziale Klasse mit hohem Selbstbewusstsein,<sup>24</sup> waren allerdings in unterschiedliche Gruppen und Interessen fragmentiert, nicht zuletzt durch ihre

21 Ari D. LEVINE, *Divided by a Common Language. Factional Conflict in Late Northern Song China*, Honolulu 2008; DERS., *Public Good and Partisan Gain. Political Languages of Faction in Late Imperial China and Eighteenth-Century England*, in: *Journal of World History* 23,4 (2012), 841–882.

22 DERS. 2016, 379.

23 DERS., *Che-tsung's Reign (1085–1100) and the Age of Faction*, in: Denis C. TWITCHETT/Paul J. SMITH (edd.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5,1: *The Sung Dynasty and its Precursors 907–1279*, Cambridge 2009a, 484–555.

24 John W. CHAFFEE, *The Thorny Gates of Learning in Sung China. A Social History of Examinations*, Albany 1995; Benjamin A. ELMAN, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, Cambridge 2013.

Verankerung in den Provinzen.<sup>25</sup> Während alle Seiten den Lobpreis der kaiserlichen Autorität sangen, verfolgte jede Gruppe ihre eigenen politischen Ziele und bombardierte das Staatsoberhaupt mit suggestiven Eingaben. Grundlage erfolgreicher Politik am Kaiserhof bildete offensichtlich ein vertikaler und horizontaler Konsens: vertikal zwischen Kaiser und (Teilen der) Bürokratie, horizontal zwischen (Teilen der) Beamten. Im politischen Diskurs der Zeit spiegelt sich diese Doppelung wider. Sowohl der Konsens mit dem Kaiser als auch der Konsens zwischen den Eliten wurde als Wurzel politischer Rechtmäßigkeit dargestellt. Letzter allerdings nur, wenn er der siegreichen Mehrheitsmeinung entsprach, ansonsten handelte es sich um destruktiven Faktionismus. Konsensualismus lässt sich analytisch zudem auf zwei Ebenen der Auseinandersetzung beobachten: in der politischen Praxis als soziales Netzwerk, das Herrscher und Eliten in ein labiles Gefüge zusammenband, in der Theorie als Kern politischer Rhetorik, die die eigene Anschauung im allgemeinen Konsens der Elite zu verankern und zu legitimieren suchte.

Das zweite Beispiel führt uns ins spätmittelalterliche Indien. Konsensuale Herrschaft wird in der Regel als Interaktion und Kooperation innerhalb der herrschenden Eliten interpretiert. Die Ausübung von Herrschaft setzt aber in Gegenwart und Vergangenheit ein Mindestmaß an Zustimmung der nicht zur Elite zählenden Bevölkerung voraus. Wie kam diese Zustimmung zustande: durch gewaltsame Unterdrückung allein oder auch durch freiwillige Zustimmung, durch Konsens? Die indische historische Forschung hat häufig die Frage diskutiert, wie in einem vormodernen Staat Millionen von bäuerlichen Untertanen regiert und besteuert werden konnten. Bis zur Ankunft der Engländer und der endgültigen Entwaffnungen der bäuerlichen Schichten blieb dies eine Herausforderung für jede politische Einheit auf indischem Boden.<sup>26</sup> Dennoch gelang den Mogulen die Etablierung eines Imperiums, das in der Frühen Neuzeit beinahe den gesamten indischen Subkontinent umfasste. Die politische Kleinteiligkeit wich einem universalen politischen Reich, ohne dass jedoch die Eigenständigkeit der Regionen und lokaler Würdenträger verschwand. Die kulturellen und mentalen Grundlagen für diesen Transformationsprozess wurden offenbar bereits im späten Mittelalter gelegt. Ein wichtiges Werkzeug zur Erzeugung eines *consent for governance* und einer Akzeptanz einer übergeordneten politischen Instanz lag offenbar außerhalb der Politik im engeren Sinn. Es war nach den Erkenntnissen von Pankaj Kumar Jha nicht zuletzt die volkssprachliche Literatur des späten Mittelalters, die vor dem Hintergrund politischer Frag-

---

25 ELMAN 2013, 46–125.

26 Irfan HABIB, *The Agrarian System of Mughal India, 1556–1707*, 2. überarbeitete Aufl. Oxford/New Delhi 1999 (1. Aufl. 1963).

mentierung und Desintegration eine zentrale politische Autorität sowie eine *subject population* imaginierte und damit den Aufstieg des Mogulreichs im 16. Jahrhundert kulturell vorwegnahm.<sup>27</sup>

Die Literatur des spätmittelalterlichen Indiens ist nicht nur durch die Ausbreitung verschiedener Volkssprachen, sondern auch durch einen Austausch von Geschichten, Themen und Manuskripten gekennzeichnet.<sup>28</sup> Grenzüberschreitend schöpften die Autoren aus einem gemeinsamen Repertoire von semantischen Figuren, Reimformen, Erzählungen und Vorstellungen.<sup>29</sup> Klassische indische Texte wurden adaptiert und mit zeitgenössischen persischen und volkssprachlichen Erzählungen angereichert. Es entstand eine *textual community*, die nicht auf die Elite beschränkt blieb und gemeinsame literarische Formen und Ideale pflegte.<sup>30</sup>

Innerhalb verschiedener Genres der spätmittelalterlichen Literatur wurde eine politische Ethik propagiert, die soziale Normen für die verschiedenen sozialen Gruppen der Gesellschaften enthielt.<sup>31</sup> Den übergreifenden Rahmen für diese didaktischen Standeslehren bildete die Imagination eines, die verschiedenen Sprachgruppen zusammenfassenden, Imperiums. An dessen Spitze stand ein idealisierter Monarch, der die unterschiedlichen Gemeinschaften zu einer harmonischen Blüte führen würde. Als literarische Beispiele für diese Entwicklung stützt sich Pankaj Kumar Jha auf zwei nordindische Beispiele: das politische Gedicht ›Kirttilatā‹ des Dichters und Gelehrten Vidyapati aus dem frühen 15. Jahrhundert<sup>32</sup> sowie auf die gereimte pseudo-historische Erzählung ›Kānhaḍa Prabandh‹, eine Schilderung muslimischer Eroberungen in Rajasthan aus der

27 Pankaj K. JHA, Literary Conduits for ›Consent‹. Cultural Groundwork of the Mughal State in the Fifteenth Century, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World (The Medieval History Journal 19,2), New Delhi 2016, 322–350.

28 Sheldon POLLOCK, India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000–1500, in: Daedalus 127,3 (1998), 41–74.

29 DERS., Ramayana and Political Imagination in India, in: Journal of Asian Studies 52,2 (1987), 261–297; Francesca ORSINI, How to Do Multilingual Literary History. Lessons from Fifteenth- and Sixteenth-Century North India, in: Indian Economic and Social History Review 49,2 (2012), 225–246.

30 Shantanu PHUKAN, The Cosmopolitan Vernacular, in: The Journal of Asian Studies 57,1 (1998), 6–37.

31 Muzaffar ALAM, The Languages of Political Islam in India, c. 1200–1800, Delhi 2004; Ramya SREENIVASAN, The »Marriage« of »Hindu« and »Turak«. Medieval Rajput Histories of Jalor, in: Medieval History Journal 7,1 (2004), 87–108, hier 96.

32 Über den Dichter, sein Werk und politisches Denken vgl. Deben BHATTACHARYA, Love Songs of Vidyapati (UNESCO Collection of Representative Works. Indian Series), London 1963, 17–38; Pankaj K. JHA, Beyond the Local and the Universal. Exclusionary Strategies of Expansive Literary Cultures in Fifteenth Century Mithila, in: Indian Economic and Social History Review 51,1 (2014), 1–40.

zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts.<sup>33</sup> Die in diesen Texten entwickelten Vorstellungen universaler Werte, heroischer Tugenden, staatlicher und sozialer Ordnung, niedergeschrieben in einer Zeit der politischen Desintegration, wurden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am Mogulhof rezipiert, mit politischen Vorstellungen türkisch-mongolischer und persischer Provenienz angereichert<sup>34</sup> und dazu verwendet, das Mogulreich historisch und moralisch zu legitimieren.<sup>35</sup>

Das frühneuzeitliche Reich der Mogulen war kein zentral regierter Staat.<sup>36</sup> Lokale Herrschaftsträger spielten weiterhin eine wichtige Rolle in einem komplexen Geflecht von institutionellen Einheiten wie Dörfern, Kasten oder Religionsgemeinschaften, über die der Gesamtstaat kaum Kontrolle ausübte. Dennoch gelang es den Mogulen, ihre Autorität in dieses Netzwerk von Machtbeziehungen einzuflechten und sich als überragende schiedsrichterliche Macht zu etablieren. Voraussetzung dieses imperialen Projekts war offenbar eine Wissensordnung im Foucault'schen Sinn: »In a society such as ours – or in any society, come to that – multiple relations of power traverse, characterize, and constitute the social body; they are indissociable from a discourse of truth, and they can neither be established nor function unless a true discourse is produced, accumulated, put into circulation, and set to work. Power cannot be exercised unless a certain economy of discourses of truth functions in, on the basis of, and thanks to, that power.«<sup>37</sup> Der literarische Diskurs des späten Mittelalters hatte in diesem Sinne dazu beigetragen, die vielen lokalen Machtträger – *zamīndārs*, *rānās*, Dorfälteste, Sufis – in eine übergeordnete kosmologische Ordnung einzuschreiben. Auf diese Weise wurde eine Loyalität erzeugt und ein gesellschaftlicher Konsens gefördert, welche die Entstehung eines glanzvollen Imperiums auf dem indischen Subkontinent begleiteten.

33 Zum Autor Padmanābha und seinem Werk vgl. Padmanābha, *Kāṇhaḍade Prabandha* – India's Greatest Patriotic Saga of Medieval Times. Padmanābha's epic account of Kāṇhaḍade, ins Englische übers. v. Virendra S. BHATNAGAR, New Delhi 1991; Ian M.P. RAESIDE, A Gujarati Bardic Poem. The Kāṇhaḍade-Prabandha, in: Christopher SHACKLE/Rupert SNELL (edd.), *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*, Wiesbaden 1992, 137–153.

34 Muzaffar ALAM, *The Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics*, in: *Modern Asian Studies* 32,2 (1998), 317–349; Iqtidar A. KHAN, *The Turko-Mongol Theory of Kingship*, in: Khaliq A. NIZAMI (ed.), *Medieval India. A Miscellany*, Bd. 2, Aligarh 1972, 8–19; Allison BUSCH, *Poetry of Kings. The Classical Hindi Literature of Mughal India*, New York 2011.

35 TRUSCHKE 2016.

36 Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, Introduction, in: DIES. (edd.), *The Mughal State 1526–1750* (Oxford in India Readings), New Delhi 1998, 1–71; Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, Introduction, in: DIES. (edd.), *Writing the Mughal World. Studies on Culture and Politics*, New York 2012, 1–32; John F. RICHARDS, *The Mughal Empire* (New Cambridge History of India I,5), Cambridge/Delhi 1993.

37 Michel FOUCAULT, »Society Must be Defended«. *Lectures at the College de France 1975–1976*, ed. Mauro BERTANI/Alessandro FONTANA, übers. v. David MACEY, New York 2003 (frz. Originalausg. Paris 1979), 24.

Das dritte Beispiel führt uns an den Hof der Mamlukensultane im ausgehenden 15. Jahrhundert.<sup>38</sup> Es handelt sich um eine gefährliche Zeit, von mamlukischen Chronisten als ein chaotisches Zeitalter permanenter Machtkämpfe geschildert.<sup>39</sup> Im Grund ist das aber keine Neuigkeit. Seit 1250 regierten freigelassene Militärsklaven, die zu Sultanen aufgestiegen waren, das Mamlukenreich in Ägypten und Syrien. Die Nachfolge jedes einzelnen Herrschers war umstritten und führte zu Unruhen – wenn es gut ging – und zu blutigen Kämpfen – wenn es weniger gut ging.<sup>40</sup> Jeder neue Sultan konnte sich nur mit Zustimmung der mächtigen Militäraristokratie durchsetzen.<sup>41</sup> Die politische Geschichte des Mamlukenreichs war daher von Anfang an geprägt von einer Spannung zwischen autokratischen Ambitionen der Thronanwärter auf der einen Seite und oligarchischen Ansprüchen der Militärelite auf der anderen.

Im Jahr 1467 starb Sultan Ḥuṣṣqadam und es begann ein Kampf um die Nachfolge. Zwei rivalisierende Sultane wurden jeweils von Teilen der Militäraristokratie nicht anerkannt und rasch wieder gestürzt. An ihre Stelle trat Qäitbāy.<sup>42</sup> Mit Pomp und Glorie zog Qäitbāy 1468 in den Sultanspalast und empfing den Treuschwur der Eliten. Es dauerte nicht lange und Qäitbāy sah sich selbst einem Aufstand gegenüber. Der Sultan zog mit seinem Gefolge aus dem Palast in die Stadt und ließ seine Herolde verkünden: »Wer Gott und dem Sultan gehorcht, möge sich unter der königlichen Fahne versammeln.« Das Werben des Sultans um öffentliche Zustimmung war erfolgreich, die Stimmung kippte und wandte sich gegen die Aufständischen. Qäitbāys Sohn und Nachfolger hatte weniger Glück. Muḥammad IV. war 1496 kaum an die Macht gekommen, als sich Widerstand zu regen begann. Einen ersten Umsturzversuch konnte Muḥammad erfolgreich abwehren. Zwei Jahre später eskalierte die Situation. Mit Waffengewalt gingen die Kontrahenten aufeinander los. In den Wirren verlor der Sultan 1498 sein Leben.

Die mamlukische Geschichte dieser Jahrzehnte kann als politisches Drama erzählt werden, in dem starke Persönlichkeiten auf der Bühne des Reichs zu mörderischen Mitteln greifen, um ihre Ziele durchzusetzen – und das ist auch

38 Carl F. PETRY, *Protectors or Praetorians. The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*, Albany 1994.

39 Donald P. LITTLE, *Historiography of the Ayyubid and Mamluk Epochs*, in: Carl F. PETRY (ed.), *The Cambridge History of Egypt 1: Islamic Egypt 640–1517*, Cambridge 1998, 412–441.

40 Anne F. BROADBRIDGE, *Mamluk Legitimacy and the Mongols. The Reigns of Baybars and Qalawun*, in: *Mamluk Studies Review* 5 (2001), 91–118.

41 Amalia LEVANONI, *The Mamluk Conception of the Sultanate*, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 26 (1994), 373–392; Winslow W. CLIFFORD, *State Formation and the Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648–741 A.H./1250–1340 C.E.*, ed. Stephan CONERMANN (*Mamluk Studies* 2), Berlin/Bonn 2013.

42 Carl F. PETRY, *Twilight of Majesty. The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (*Occasional Papers. Middle East Center, Jackson School of International Studies* 4), Seattle 1993.

so geschehen, sowohl von der zeitgenössischen Chronistik als auch von späteren Geschichtsschreibern.<sup>43</sup> Man kann die Perspektive jedoch verändern und nach den strukturellen Hintergründen von politischen Erfolgen und Niederlagen fragen.<sup>44</sup> Ein solcher Wandel des Blicks hat nicht mehr allein die gewalttätigen Zusammenstöße der Parteien und ihrer Anführer im Auge, sondern zusätzlich das kollektive Streben der Militärelite nach gemeinsamen Aktivitäten, Kompromissen und Konsens. Aus den chronikalischen Quellen erfährt man in dieser Hinsicht einiges. Offiziere, Kaufleute und religiöse Würdenträger verfolgten nicht immer gemeinsame Interessen,<sup>45</sup> sie bildeten aber eine gemeinsame soziale Klasse, die regelmäßigen Umgang miteinander pflegte. Sportliche Anlässe wie Jagden oder Poloturniere, Festlichkeiten zu Ehren von Heiligen oder anlässlich von Heiraten und Beschneidungen oder der Rückkehr von Pilgerkarawanen, brachten die Elite regelmäßig zusammen. Die Teilnahme an diesen exklusiven Festlichkeiten definierte nicht nur die soziale Zugehörigkeit zur Elite, sondern förderte einen ständigen Kommunikationsprozess innerhalb dieses Kreises.<sup>46</sup>

An diese limitierte Öffentlichkeit wandte sich der Sultan, wenn er politische Entscheidungen durchsetzen wollte – oder Geld brauchte. Qäitbāy rief beispielsweise die Kaufleute Kairos zusammen und bat sie öffentlich um finanzielle Unterstützung für den Abwehrkampf gegen die Osmanen. Weiteres Geld sollte von den religiösen Institutionen kommen. Zu diesem Zweck versammelte der Sultan die städtischen Richter um sich. Mit dem weiteren Ansteigen des militärischen Drucks an der Grenze nahm die Anzahl solcher Versammlungen zu.

Die mamlukische Politik im ausgehenden 15. Jahrhundert war also in der Tat geprägt von Gewalt, Ambitionen und starken Persönlichkeiten. Daneben und dahinter waren jedoch Ausgleich und Konsens ständige Themen in den Köpfen aller Beteiligten. Freilich waren es nicht pazifistische Ideale, sondern politischer Realitätssinn, der dazu führte. In den Worten von Yehoshua Frenkel: »We might assume that, to a considerable degree, the drives for consensus were shaped by the prospects of a solid regime that would safeguard the interests of the great majority of the players in the political game. Prospects of consensus generated

---

43 Peter M. HOLT, *The Position and Power of the Mamlūk Sultan*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 38 (1975), 237–249.

44 Amina A. ELBENDARY, *Between Riots and Negotiations. Urban Protests in Late Medieval Egypt and Syria* (Ulrich Haarmann Memorial Lecture 3), Bonn/Berlin 2012; Yehoshua FRENKEL, *In Search of Consensus. Conflict and Cohesion among the Political Elite of the Late Mamlūk Sultanate*, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (*The Medieval History Journal* 19,2), New Delhi 2016, 253–284.

45 R. Kevin JACQUES, *Murder in Damascus. The Consequences of Competition among Medieval Muslim Religious Elites*, in: *Mamluk Studies Review* 18 (2014–2015), 149–186.

46 Koby YOSEF, *Ethnic Groups, Social Relationships and Dynasty in the Mamluk Sultanate (1250–1517)*, Bonn 2012.

expectation of shares in political power and financial benefits.«<sup>47</sup> Auf öffentlichen Konsens war umgekehrt auch jeder Sultan angewiesen. Im Mamlukenreich vielleicht sogar in besonderem Maße, kannte das Reich doch keine erbrechtliche Legitimität, auf die der Herrscher und seine Familie sich hätten stützen können.

Rhetorisch begleitet wurde die praktische Suche nach Konsens von einem politisch-religiösen Diskurs, der Gehorsam, Eintracht und Zusammenhalt als zentrale Elemente gerechter Herrschaft betrachtete.<sup>48</sup> Einerseits forderten die Gelehrten den bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem rechtmäßigen Herrscher, selbst wenn dieser ungerecht handelte. Andererseits galt den Gelehrten die Eintracht als höchstes Gut. Was die Gemeinschaft der Muslime als wahr und richtig erkannte, musste von jedem Individuum als wahr und richtig anerkannt werden. Wer der allgemeinen Zustimmung (*iğmā*) widersprach, kehrte der Gemeinschaft den Rücken.<sup>49</sup>

Fasst man die politischen Ereignisse, die soziostrukturellen Hintergründe und die politischen Diskurse zusammen, ergeben sich mehrere Einsichten für eine interkulturelle Diskussion konsensualer Herrschaftspraktiken. Manches davon ist wenig überraschend, wie die Erkenntnis, dass politische Herrschaft auch im Mamlukenreich zwischen autokratischer Herrschaftsausübung und der Einbindung von Eliten oszillierte. Ebenfalls wenig überraschend ist die Beobachtung, dass das geschichtswissenschaftliche Interesse für den Konsens als Teil der politischen Kultur heute stärker ausgeprägt ist als bei den zeitgenössischen Chronisten und ihren Nachfolgern bis ins 20. Jahrhundert. Diese Veränderung der Forschungsperspektive hat unter anderem gezeigt, dass die Mamlukensultane und die sie umgebenden Eliten beständig damit befasst waren, Konsens in der *peer group* herzustellen, um auf dieser Basis ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Den ideologischen Hintergrund dieser politischen Aktivitäten bildete ein theologisch-politischer Diskurs, der Konsensbildung als zentrales Mittel gerechter Herrschaft betrachtete. Zudem wird deutlich, dass das Sprechen und Schreiben über Konsens selbst als politisches Argument in der politischen Praxis diente.

---

47 FRENKEL 2016, 278.

48 Muhammad Q. ZAMAN, Consensus and Religious Authority in Modern Islam. The Discourses of the 'Ulamā', in: Gudrun KRÄMER/Sabine SCHMIDTKE (edd.), Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies (Social, Economic, and Social Studies of the Middle East and Asia 100), Leiden 2006, 153–180.

49 George F. HOURANI, The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam, in: *Studia Islamica* 21 (1964), 13–60.

### 3. Ergebnisse des interkulturellen Vergleichs

Abschließend sollen die Fallbeispiele in einen breiteren Kontext gestellt werden, um die interkulturelle Fruchtbarkeit des Ansatzes sowie die möglichen Rückwirkungen auf die westeuropäisch-deutsche Diskussion zu erkunden.

Die Einbettung von Macht in regionale und soziale Netzwerke gehört zum konventionellen Verständnis vormoderner Politik<sup>50</sup> – bereits häufig aus verschiedenen Perspektiven analysiert und mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten beschrieben.<sup>51</sup> Das Interesse für Formen konsensualer Herrschaft ist daher kein Paradigmenwechsel, sondern alter Wein in neuen Schläuchen. Allerdings ist die Bedeutung der Verpackung nicht zu unterschätzen: Das eingängige *buzzword* bietet den unterschiedlichen Versuchen, politische Macht als komplexes Gebilde sozialer Verflechtung zu erfassen, eine zusätzliche terminologische Plattform. In Deutschland hat dies die historische Forschung angeregt, sich konzeptionell und empirisch mit Herrschaft und ihrer diskursiven Legitimierung zu beschäftigen und diese Studien unter dem begrifflichen Dach der konsensualen Herrschaft anzusiedeln.<sup>52</sup>

Als Export in die internationale (englischsprachige) Forschung eignet sich das Konzept vermutlich nur bedingt.<sup>53</sup> Einerseits ist der Begriff im Deutschen eleganter als im Englischen, andererseits ist die Diskussion über vormoderne Machtkonstellationen zu vielfältig, um sie unter einem (aus dem Deutschen stammenden) Begriff zu subsumieren.<sup>54</sup> Dennoch ist die konsensuale Herrschaft

50 Oliver AUGE, Kleine Könige und mindermächtige Fürsten? Peter Moraw und das Phänomen ›starker Herrschaft‹ im Spätmittelalter, in: Christine REINLE (ed.), Stand und Perspektiven der Sozial- und Verfassungsgeschichte zum römisch-deutschen Reich. Der Forschungseinfluss Peter Moraws auf die deutsche Mediävistik (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 10), Affalterbach 2016, 147–163.

51 Exemplarisch für Schottland vgl. Alexander GRANT, Crown and Nobility in Late Medieval Britain, in: Roger A. MASON (ed.), Scotland and England 1286–1815, Edinburgh 1987, 34–59; Steve BOARDMAN/Michael LYNCH, The State of Late Medieval and Early Modern Scottish History, in: Terry BROTHERSTONE/David DITCHBURN (edd.), Freedom and Authority. Scotland c. 1050–c. 1650. Historical and Historiographical Essays presented to Grant G. Simpson, East Linton 2000, 44–59.

52 Steffen PATZOLD, Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), 75–103; Gerhard LUBICH, Wie die Ehre erblich wurde. Kursorische Bemerkungen zu *honor* und »konsensualer Herrschaft« zwischen Amt und Ehre, Institution und Person, in: Hartwin BRANDT (ed.), Genealogisches Bewusstsein als Legitimation. Inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechsel (Bamberger historische Studien 4), Bamberg 2010, 15–34.

53 Vgl. dazu auch Wolfram DREWS et al. (edd.), Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter 26), Berlin 2015, 163–165.

54 Janet L. NELSON, How Carolingians Created Consensus, in: Wojciech FAŁKOWSKI (ed.), Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches (Culture et société médiévale 18), Turnhout 2009, 67–82.



als Konzept ein interkulturell attraktives Vergleichswerkzeug. Dabei ist es nicht entscheidend, ob die Formulierung ›Konsensuale Herrschaft/Rule by Consensus‹ international rezipiert wird, sondern dass HistorikerInnen unterschiedlicher Weltregionen ihre Aufmerksamkeit auf die Komplexität vormoderner Herrschaft richten und ihre Ergebnisse miteinander vergleichen. Drei Punkte erscheinen mir besonders fruchtbar und anschlussfähig:

Erstens: Aushandlungsprozesse zwischen verschiedenen Gruppen der politischen und militärischen Elite bestimmten die Machtverhältnisse und Entscheidungsprozesse in West und Ost, im Mittelalter und darüber hinaus. Monarchen und Fürsten waren hier wie dort mit ihren Eliten auf komplexe Weise verflochten. ›Beherrschen‹ und ›beherrscht‹ lässt sich bis in die Neuzeit hinein nicht immer klar trennen. Konzeptionen wie die ›Konsensuale Herrschaft‹ eignen sich gut dafür, den Blick von den Hierarchien und Institutionen auf die Praktiken der Macht zu richten. Auf dieser Basis lassen sich interkulturelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede vergleichen – ohne durch die intellektuelle Belastung eurozentrischer Begriffe und Modelle wie ›Politische Stände‹ oder ›Parlamentarismus‹ beschwert zu werden. Zu diesem Potential aus sinologischer Sicht: »By foregrounding parallel discourses of authority in the late medieval Eurasia, and focusing on specific moments of dynamic tension at the political center and discrete points of negotiated collaboration between state and society, it is possible to demonstrate more subtle fluctuations within the force fields of socio-political authority at court and in the country.«<sup>55</sup>

Zweitens: Wir erfahren von konsensualer Herrschaft in der Regel aus schriftlichen und bildlichen Quellen. Der verschriftlichte oder verbildlichte Konsens erlaubt zweifellos Rückschlüsse auf die jeweiligen Machtkonstellationen. Zugleich – und vielleicht sogar unverstellter und direkter – berichten die Texte und Bilder von der Instrumentalisierung und Idealisierung von ›Konsens‹ durch die jeweiligen politischen Akteure und Auftraggeber.<sup>56</sup> Das Reden und Schreiben über Konsens wurde selbst zur Waffe im politischen Disput.<sup>57</sup> Die

---

55 LEVINE 2016, 389.

56 Stephen J. MILNER, Communication, Consensus, and Conflict. Rhetorical Precepts, the *ars concionandi*, and Social Ordering in Late Medieval Italy, in: John O. WARD/Virginia COX (edd.), *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition* (Brill's Companions to the Christian Tradition 2), Leiden 2006, 365–401; José M. NIETO SORIA, El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV, in: *Potestas* 3 (2010), 99–122; Steffen PATZOLD, Consensus – Concordia – Unitas. Überlegungen zu einem politisch-religiösen Ideal der Karolingerzeit, in: Nikolaus STAUBACH (ed.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Tradition, Reform, Innovation 15), Frankfurt a. Main 2012, 31–56.

57 Ralf LÜTZELSCHWAB, Les Sermons de Clément VI (1342–1352) aux cardinaux, ou: monarchie absolue et harmonie consensuelle en conflit, in: Franco MORENZONI (ed.), *Preaching and Political Society. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, Turnhout 2013, 227–250.

interkulturelle Perspektive kann die politische Sprache und die damit verbundenen Imaginationen im Vergleich zusätzlich profilieren.<sup>58</sup>

Die schriftliche Erzeugung von Konsens war in erster Linie ein Element im inter-elitären politischen Diskurs. Wie Pankaj Kumar Jha jedoch deutlich gemacht hat, reicht das Phänomen darüber hinaus. In unterschiedlichen literarischen Genres wurden ethische und politische Einstellungen breiter Bevölkerungsgruppen im nördlichen Indien herbeigeschrieben, die gleichsam einen Konsens für politische Prozesse vorbereiteten. Die Studie zeigt, dass das Konzept der konsensualen Herrschaft auf sehr unterschiedliche Quellengattungen und soziale Gruppen angewandt werden kann.

Zusätzlich kann die vergleichende Perspektive offenlegen, auf welche Weise mittelalterliche Sprachbilder in der Neuzeit weiterwirkten und die jeweilige politische Kultur noch heute prägen. Im Japan des 19. Jahrhunderts wurde beispielsweise ein chinesisches Konzept revitalisiert, das am Song-Hof des 11. Jahrhunderts eine Rolle gespielt hatte. Die verschiedenen Eingaben und Beschwerden an den chinesischen Kaiser wurden bereits oben erwähnt. Trotz divergierender Ansichten sollten Würdenträger ihren Rivalen den Weg zum Kaiser nicht versperren. *Blocking Roads of Remonstrance* galt als doppeltes Übel: Es zeigte einerseits, dass die Hofparteien sich unversöhnlich gegenüberstanden, und verhinderte andererseits, dass der Kaiser umfassend informiert wurde. In Japan wurde die Formulierung weiter aufgeladen und zu einem Konzept umgeformt, das eine breite politische Partizipation propagierte – nicht unähnlich der westlichen Vorstellung von Meinungsfreiheit.<sup>59</sup> Diese Tradierung und Revitalisierung von Versatzstücken aus dem Mittelalter lässt sich vermutlich in allen modernen Kulturen nachweisen und formt nicht zuletzt auch die interkulturelle Wahrnehmung und Abgrenzung.<sup>60</sup>

Drittens: HistorikerInnen des mittelalterlichen Europas haben ihre Quellen in den letzten Jahrzehnten gründlich nach konsensualen Elementen durchforstet. Die nicht-wissenschaftlichen Ursachen dieser Passion sind offensichtlich. Ob

---

58 Michaelle BROWER, *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought. Transcultural Possibilities*, Syracuse 2006.

59 Mark RAVINA, *The Medieval in the Modern. Command and Consent in Japanese Politics*, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (*The Medieval History Journal* 19,2), New Delhi 2016, 394–414.

60 Für Schottland und die Declaration of Arbroath vgl. Therry BROTHERSTONE/David DITCHBURN, 1320 and A' That. The Declaration of Arbroath and the Remaking of Scottish History, in: DIES. (edd.), *Freedom and Authority. Scotland c. 1050–c. 1650. Historical and Historiographical Essays Presented to Grant G. Simpson*, East Linton 2000, 10–31. Für Indien vgl. Amartya SEN, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York 2005, mit der Beobachtung, dass Indien seit Akbars Tagen von einer interkulturellen Diskussionskultur geprägt ist. Akbar wird in diesem Zusammenhang nicht als autokratischer, sondern als aufgeklärter Herrscher dargestellt.

die Erfolgsgeschichte des Begriffs in Zeiten schwindender Begeisterung für die europäische Integration, Globalisierung und Migration bereits vorüber ist, wird sich zeigen. Sowohl der Begriff als auch die Interpretation von Macht als Phänomen sozialer Verschränkung wurden auch in der Geschichtsschreibung anderer Weltregionen benutzt – mit unterschiedlicher Intensität allerdings und insgesamt weniger Vehemenz als in Europa. Teilweise scheinen sich explizite konsensuale Ansätze erst etablieren zu müssen. So schreibt etwa Tilmann Trausch über die historische Forschung zum Safawidenreich: »Both fascinated and trapped by the paradigm of strong rulers and centralised power, historical research on Safavid Iran has principally reproduced the absolutist discourses of courtly literature until well into the twentieth century, ultimately presenting Isma‘il as the sole conqueror of all Iran – as equalling Alexander (*iskandar-sha‘n*), as he is drawn in the chronicles.«<sup>61</sup> Die unterschiedlichen Konjunkturen des Begriffs und die divergierenden Vorstellungen von (*good*) *governance* in ihrer Verknüpfung mit gesellschaftlichen Kontexten verkomplizieren den interkulturellen Dialog, machen aber die fachüberschreitende Zusammenarbeit lehrreich und aufregend.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- The Aín i Akbari by Abul Fazl Allámi, ins Englische übers. v. Heinrich BLOCHMANN/Henry S. JARRETT, 3 Bde., Kalkutta 1873–1907, Bd. 2. Online Version: <http://persian.packhum.org/persian/main?url=pf%3Fauth%3D7%26work%3D002> (02. 2017).
- Muzaffar ALAM, The Pursuit of Persian. Language in Mughal Politics, in: *Modern Asian Studies* 32,2 (1998), 317–349.
- Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, Introduction, in: DIES. (edd.), *The Mughal State. 1526–1750*, New Delhi 1998, 1–71.
- Muzaffar ALAM, *The Languages of Political Islam in India, c. 1200–1800*, Delhi 2004.
- Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, Introduction, in: DIES. (edd.), *Writing the Mughal World. Studies on Culture and Politics*, New York 2012, 1–32.
- Oliver AUGE, Kleine Könige und mindermächtige Fürsten? Peter Moraw und das Phänomen ›starker Herrschaft‹ im Spätmittelalter, in: Christine REINLE (ed.), *Stand und Perspektiven der Sozial- und Verfassungsgeschichte zum römisch-deutschen Reich. Der Forschungseinfluss Peter Moraws auf die deutsche Mediävistik (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 10)*, Affalterbach 2016, 147–163.
- Geoffrey BARROW (ed.), *The Declaration of Arbroath. History, Significance, Setting*, Edinburgh 2003.

---

61 Tilmann TRAUSCH, Representing Joint Rule as the Murshid-i Kāmil’s Will. Consensus-Based Decision-Making in Early Safavid Iran, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World (The Medieval History Journal 19,2)*, New Delhi 2016, 285–321, hier 314.

- Deben BHATTACHARYA, *Love Songs of Vidyapati* (UNESCO Collection of Representative Works. Indian Ser.), London 1963.
- Gregory BLUE, *China and Western Social Thought in the Modern Period*, in: Gregory BLUE/Timothy BROOK (edd.), *China and Historical Capitalism. Genealogies of Sinological Knowledge* (Studies in Modern Capitalism), Cambridge 1999, 57–109.
- Steve BOARDMAN/Michael LYNCH, *The State of Late Medieval and Early Modern Scottish History*, in: Terry BROTHERSTONE/David DITCHBURN (edd.), *Freedom and Authority. Scotland c. 1050–c. 1650. Historical and Historiographical Essays Presented to Grant G. Simpson*, East Linton 2000, 44–59.
- Peter K. BOL, *Emperors Can Claim Antiquity Too. Emperorship and Autocracy under the New Policies*, in: Patricia BUCKLEY EBREY/Maggie BICKFORD (edd.), *Emperor Huizong and Late Northern Song China. The Politics of Culture and the Culture of Politics* (Harvard East Asian Monographs 266), Cambridge, MA/London 2006, 173–205.
- Claudia BORNHOLDT, *What Makes a Marriage. Consent or Consummation in Twelfth-Century German Literature*, in: Nancy VAN DEUSEN (ed.), *Chastity. A Study in Perception, Ideals, Opposition* (Presenting the Past: Central Issues in Medieval and Early Modern Studies across the Disciplines 1), Leiden 2008, 127–150.
- Beverly J. BOSSLER, *Powerful Relations. Kinship, Status, and the State in Sung China (960–1279)* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 43), Cambridge, MA/London 1998.
- Anne F. BROADBRIDGE, *Mamluk Legitimacy and the Mongols. The Reigns of Baybars and Qalawun*, in: *Mamluk Studies Review* 5 (2001), 91–118.
- Terry BROTHERSTONE/David DITCHBURN, *1320 and A' That. The Declaration of Arbroath and the Remaking of Scottish History*, in: DIES. (edd.), *Freedom and Authority. Scotland c. 1050-c. 1650. Historical and Historiographical Essays Presented to Grant G. Simpson*, East Linton 2000, 10–31.
- Michaëlle BROWER, *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought. Transcultural Possibilities*, Syracuse 2006.
- Allison BUSCH, *Poetry of Kings. The Classical Hindi Literature of Mughal India*, New York 2011.
- John W. CHAFFEE, *The Thorny Gates of Learning in Sung China. A Social History of Examinations*, Albany 1995.
- Winslow W. CLIFFORD, *State Formation and the Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648–741 A.H./1250–1340 C.E.*, ed. Stephan CONERMANN (*Mamluk Studies* 2), Berlin/Bonn 2013.
- Edward J. COWAN, »For Freedom Alone«. *The Declaration of Arbroath 1320*, East Linton 1988.
- Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (Europa im Mittelalter 26), Berlin 2015.
- Amina A. ELBENDARY, *Between Riots and Negotiations. Urban Protests in Late Medieval Egypt and Syria* (Ulrich Haarmann Memorial Lecture 3), Bonn/Berlin 2012.
- Benjamin A. ELMAN, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, Cambridge 2013.
- Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (*The Medieval History Journal* 19,2), New Delhi 2016.

- Michel FOUCAULT, »Society Must be Defended«. Lectures at the College de France, 1975–1976, ed. Mauro BERTANI/Alessandro FONTANA, übers. v. David MACEY, New York 2003 (frz. Originalausg. Paris 1979).
- Yehoshua FRENKEL, In Search of Consensus. Conflict and Cohesion among the Political Elite of the Late Mamlük Sultanate, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World (The Medieval History Journal 19,2), New Delhi 2016, 253–284.
- Alexander GRANT, Crown and Nobility in Late Medieval Britain, in: Roger A. MASON (ed.), Scotland and England 1286–1815, Edinburgh 1987, 34–59.
- Irfan HABIB, The Agrarian System of Mughal India, 1556–1707, 2. überarbeitete Aufl. Oxford/New Delhi 1999 (1. Aufl. 1963).
- Peter HARDY, Abul Fazl's Portrait of the Perfect Padshah. A Political Philosophy for Mughal India – or a Personal Puff for a Pal?, in: Christian W. TROLL (ed.), Islam in India. Studies and Commentaries, New Delhi 1985, 114–137.
- Charles HARTMAN, Sung Government and Politics, in: John W. CHAFFEE/Denis TWITCHETT (edd.), The Cambridge History of China, Bd. 5,2: Sung China 960–1279, New York 2015, 21–138.
- Peter M. HOLT, The Position and Power of the Mamlük Sultan, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 38 (1975), 237–249.
- George F. HOURANI, The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam, in: Studia Islamica 21 (1964), 13–60.
- Robert P. HYMES/Conrad SCHIROKAUER (edd.), Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China (Studies on China 16), Berkeley 1993.
- Robert P. HYMES, Sung Society and Social Change, in: John W. CHAFFEE/Denis TWITCHETT (edd.), The Cambridge History of China, Bd. 5,2: Sung China 960–1279, New York 2015, 526–664.
- R. Kevin JAQUES, Murder in Damascus. The Consequences of Competition among Medieval Muslim Religious Elites, in: Mamluk Studies Review 18 (2014–2015), 149–186.
- Iqtidar A. KHAN, The Turko-Mongol Theory of Kingship, in: Khaliq Ahmad NIZAMI (ed.), Medieval India. A Miscellany, Bd. 2, Aligarh 1972, 8–19.
- Margo KITTS (ed.), State, Power, and Violence. Rituals of Power and Consent (Ritual Dynamics and the Science of Ritual 3), Wiesbaden 2010.
- Pankaj K. JHA, Beyond the Local and the Universal. Exclusionary Strategies of Expansive Literary Cultures in Fifteenth Century Mithila, in: Indian Economic and Social History Review 51,1 (2014), 1–40.
- Pankaj KUMAR JHA, Literary Conduits for »Consent«. Cultural Groundwork of the Mughal State in the Fifteenth Century, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World (The Medieval History Journal 19,2), New Delhi 2016, 322–350.
- Amalia LEVANONI, The Mamluk Conception of the Sultanate, in: International Journal of Middle Eastern Studies 26 (1994), 373–392.
- Ari D. LEVINE, Divided by a Common Language. Factional Conflict in Late Northern Song China, Honolulu 2008.

- Ari D. LEVINE, Che-tsung's Reign (1085–1100) and the Age of Faction, in: Denis C. TWITCHETT/Paul Jakob SMITH (edd.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5,1: *The Sung Dynasty and Its Precursors 907–1279*, Cambridge 2009, 484–555.
- Ari D. LEVINE, Public Good and Partisan Gain. Political Languages of Faction in Late Imperial China and Eighteenth-Century England, in: *Journal of World History* 23,4 (2012), 841–882.
- Ari D. LEVINE, Court and Country. Discourses of Socio-political Collaboration in Northern and Southern Song China, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World (The Medieval History Journal 19,2)*, New Delhi 2016, 351–393.
- Donald P. LITTLE, Historiography of the Ayyubid and Mamluk Epochs, in: Carl F. PETRY (ed.), *The Cambridge History of Egypt*, Bd. 1: *Islamic Egypt 640–1517*, Cambridge 1998, 412–441.
- Gerhard LUBICH, Wie die Ehre erblich wurde. Kursorische Bemerkungen zu *honor* und »konsensueller Herrschaft« zwischen Amt und Ehre, Institution und Person, in: Hartwin BRANDT (ed.), *Genealogisches Bewusstsein als Legitimation. Inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechsel (Bamberger historische Studien 4)*, Bamberg 2010, 15–34.
- Ralf LÜTZELSCHWAB, Les Sermons de Clément VI (1342–1352) aux cardinaux, ou: monarchie absolue et harmonie consensuelle en conflit, in: Franco MORENZONI (ed.), *Preaching and Political Society. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, Turnhout 2013, 227–250.
- Roger A. MASON, Beyond the Declaration of Arbroath. Kingship, Counsel and Consent in Late Medieval and Early Modern Scotland, in: Steve BOARDMAN/Julian GOODARE (edd.), *Kings, Lords and Men in Scotland and Britain 1300–1625. Essays in Honour of Jenny Wormald*, Edinburgh 2014, 265–282.
- Stephen J. MILNER, Communication, Consensus, and Conflict. Rhetorical Precepts, the *ars concionandi*, and Social Ordering in Late Medieval Italy, in: John O. WARD/Virginia Cox (edd.), *The Rhetoric of Cicero in its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition (Brill's Companions to the Christian Tradition 2)*, Leiden 2006, 365–401.
- A. Azfar MOIN, *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam (South Asia across the Disciplines)*, New York 2012.
- Sławomir MOŹDZIOCH (ed.), *Consensus or Violence? Cohesive Forces in Early and High Medieval Societies (9th–14th c.) (Interdisciplinary Medieval Studies 1)*, Wrocław 2013.
- Harbans MUHKIA, *Historians and Historiography during the Reign of Akbar*, New Delhi 1976.
- Janet L. NELSON, How Carolingians Created Consensus, in: Wojciech FAŁKOWSKI (ed.), *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches (Culture et société médiévales 18)*, Turnhout 2009, 67–82.
- José M. NIETO SORIA, El consenso en el pensamiento político castellano del siglo XV, in: *Potestas* 3 (2010), 99–122.
- José M. NIETO SORIA/Óscar VILLARROEL GONZÁLEZ (edd.), *Pacto y consenso en la cultura política peninsular. Siglos XI al XV*, Madrid 2014.
- Francesca ORSINI, How to Do Multilingual Literary History. Lessons from Fifteenth- and Sixteenth-Century North India, in: *Indian Economic and Social History Review* 49,2 (2012), 225–246.

- Padmanābha, Kāṇhaḍāde Prabandha – India’s Greatest Patriotic Saga of Medieval Times. Padmanābha’s epic account of Kāṇhaḍāde, ins Englische übers. v. Virendra S. BHATTANAGAR, New Delhi 1991.
- Steffen PATZOLD, Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik, in: *Frühmittelalterliche Studien* 41 (2007), 75–103.
- Steffen PATZOLD, Consensus – Concordia – Unitas. Überlegungen zu einem politisch-religiösen Ideal der Karolingerzeit, in: Nikolaus STAUBACH (ed.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Tradition, Reform, Innovation 15), Frankfurt a. Main 2012, 31–56.
- Carl F. PETRY, *Twilight of Majesty. The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Occasional Papers. Middle East Center, Jackson School of International Studies 4), Seattle 1993.
- Carl F. PETRY, *Protectors or Praetorians. The Last Mamluk Sultans and Egypt’s Waning as a Great Power*, Albany 1994.
- Shantanu PHUKAN, *The Cosmopolitan Vernacular*, in: *The Journal of Asian Studies* 57,1 (1998), 6–37.
- Sheldon POLLOCK, *Ramayana and Political Imagination in India*, in: *Journal of Asian Studies* 52,2 (1987), 261–297.
- Sheldon POLLOCK, *India in the Vernacular Millennium. Literary Culture and Polity 1000–1500*, in: *Daedalus* 127,3 (1998), 41–74.
- Ian M. P. RAESIDE, *A Gujarati Bardic Poem. The Kāṇhaḍāde–Prabandha*, in: Christopher SHACKLE/Rupert SNELL (edd.), *The Indian Narrative. Perspectives and Patterns*, Wiesbaden 1992, 137–153.
- Mark RAVINA, *The Medieval in the Modern. Command and Consent in Japanese Politics*, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (*The Medieval History Journal* 19,2), New Delhi 2016, 394–414.
- John F. RICHARDS, *The Mughal Empire* (New Cambridge History of India I,5), Cambridge/Delhi 1993.
- John F. RICHARDS, *The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir*, in: Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM (edd.), *The Mughal State 1526–1750* (Oxford in Indian Readings), Delhi 1998, 126–167.
- Bernd SCHNEIDMÜLLER, *Verantwortung aus Breite und Tiefe. Verschränkte Herrschaft im 13. Jahrhundert*, in: Oliver AUGÉ (ed.), *König, Reich und Fürsten im Mittelalter. Festschrift für Karl-Heinz Spieß* (Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald 12), Stuttgart 2017, 115–148.
- Hubert SEIWERT, *Sakralität und Herrschaft am Beispiel des chinesischen Kaisers*, in: Franz-Reiner ERKENS (ed.), *Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*, Berlin 2002, 245–268.
- Amartya SEN, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York 2005.
- Paul J. SMITH, *State Power and Economic Activism during the New Policies 1068–1085. The Tea and Horse Trade and the »Green Sprouts« Loan Policy*, in: Robert P. HYMES/Conrad SCHIROKAUER (edd.), *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Studies on China 16), Berkeley 1993, 76–127.

- Paul J. SMITH, Shen-tsung's Reign and the New Policies of Wang An-shih, 1067–1085, in: Denis C. TWITCHETT/Paul Jakob SMITH (edd.), *The Cambridge History of China*, Bd. 5,1: *The Sung Dynasty and its Precursors, 907–1279*, Cambridge 2009, 347–483.
- Ramya SREENIVASAN, The »Marriage« of »Hindu« and »Turak«. *Medieval Rajput Histories of Jalor*, in: *Medieval History Journal* 7,1 (2004), 87–108.
- Tilmann TRAUSCH, Representing Joint Rule as the Murshid-i Kāmil's Will. Consensus-Based Decision-Making in Early Safavid Iran, in: Thomas ERTL/Tilmann TRAUSCH (edd.), *Command versus Consent. Representation and Interpretation of Power in the Late Medieval Eurasian World* (*The Medieval History Journal* 19,2), New Delhi 2016, 285–321.
- Audrey TRUSCHKE, *Culture of Encounters. Sanskrit at the Mughal Court (South Asia Across the Disciplines)*, New York 2016.
- Peer VRIES, *Escaping Poverty. The Origins of Modern Economic Growth*, Göttingen 2012.
- Jenny WORMALD, National Pride, Decentralised Nation. The Political Culture of Fifteenth-century Scotland, in: Linda CLARK/Christine CARPENTER (edd.), *The Fifteenth Century IV. Political Culture in Late Medieval Britain*, Woodbridge 2004, 181–194.
- Koby YOSEF, *Ethnic Groups, Social Relationships and Dynasty in the Mamluk Sultanate (1250–1517)*, Bonn 2012.
- Muhammad Q. ZAMAN, Consensus and Religious Authority in Modern Islam. The Discourses of the 'Ulamā, in: Gudrun KRÄMER/Sabine SCHMIDTKE (edd.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies (Social, Economic, and Social Studies of the Middle East and Asia 100)*, Leiden 2006, 153–180.





---

Jürgen Paul

## Komparatistisches Arbeiten in der Islamwissenschaft. Ein Erfahrungsbericht\*

### **Abstract**

*This article summarizes some aspects of my recent book, »Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts: Herrschaftspraxis und Konzepte« (Wiesbaden 2016). After presenting comparison as a methodological tool, the paper turns to the question why so little comparative work has been done in Islamic Studies. One of the reasons given is the design of the field itself: it is grounded on the thesis, prominently proposed by Carl Heinrich Becker, that there is a single, well-defined Islamic civilization, and that the subject matter of Islamic Studies is precisely this civilization. This thesis, however, does not favour comparison. Moreover, in this construct of Islamic civilization, religion occupies the central position. This set-up of the field lends itself easily to what has been described as Orientalism.*

*In the second part of the paper, the implications of this approach are shown using the example of the iqtāʿ compared to the European fief. Some positions are presented and their methodological shortcomings are demonstrated. At the end, the concept of wafāʾ (fealty) is adduced as an example: researchers have overlooked this central concept because they were not prepared to encounter the equivalent of English fealty in Middle Eastern sources.*

Dieser Beitrag enthält eine persönliche Note – es geht um persönliche Erfahrungen, Subjektivität ist unvermeidlich. Die Erfahrungen habe ich gemacht, als ich an meinem letzten Buch gearbeitet habe, »Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftspraxis und Konzepte«, in dem, trotz des regionalhistorischen Titels, ein wichtiger Teil dem überregionalen Vergleich gewidmet ist.<sup>1</sup> Ich prüfe u. a. die Eignung des Begriffs »Feudalismus« für die Geschichte europäischer und nicht-europäischer Regionen, vor allem des Iran und da wieder in der Hauptsache des östlichen Iran, und ich gehe der Vergleichbarkeit des an iranischem Material entwickelten *ḥidma*-Modells nach. Das *ḥidma*-Modell beschreibt eine dynamische Relation zwischen zwei Männern, einem Herrn und einem Dienstmann oder Vasallen. Beide haben sowohl Rechte als auch Pflichten: Der Mann schuldet Dienst, der Herr Wohltun, der Mann muss

---

\* Dank an Almut Höfert für vielfältige Anregungen.

1 Jürgen PAUL, Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftspraxis und Konzepte (Iran – Turan 13), Wiesbaden 2016.

dafür danken, auch durch vermehrten Dienst, und der Herr muss daraufhin sein Wohltun mehren.<sup>2</sup> In den Vergleich sind das lateinische Europa und Japan einbezogen.

In der historisch arbeitenden Islamwissenschaft sind Vergleiche nicht sehr weit verbreitet. Um die Ursachen dafür festzustellen, möchte ich erst über das Vergleichen als eine wissenschaftliche Operation sprechen. Danach gehe ich auf den Kulturbegriff ein, der implizit oder explizit in der historisch arbeitenden Islamwissenschaft vorzuherrschen scheint. Und ich beschreibe abschließend meine eigenen Erfahrungen in der Komparatistik; dabei gehe ich auf die Feudalismus-Frage am Beispiel des ›Lehnswesens‹ ein.

## 1. Über das Vergleichen

Vergleichen ist im Alltag eine banale Sache. Wir vergleichen immer. Viele Aussagen sind relativ zu anderen und daher vergleichend. Und im Alltag kann man auch Äpfel und Birnen vergleichen: Das *tertium comparationis* ist schnell gefunden.

Geschichtswissenschaft kommt nicht ohne Vergleiche aus, ja man kann sagen, dass der Vergleich eine Grundoperation der Geschichtswissenschaft ist. Man vergleicht ja mindestens ein Früher und ein Später; ohne Vergleich kann man keine Entwicklung auf der Zeitachse feststellen. Aber das meint man nicht, wenn man von historischer Komparatistik spricht: Man meint Vergleiche zwischen Regionen. Bei Regionen wird unterschieden, ob sie nah oder fern voneinander sind, ob es Einflüsse gibt, deutlich gegenseitige oder eher einseitige, und ob Entwicklungen in beiden oder mehreren betrachteten Regionen einen gemeinsamen Ursprung haben können. Sind die Regionen benachbart und bezieht sich der Vergleich auf die gleiche Periode, so spricht man von einem Nahvergleich. Das ist die Form, die Marc Bloch in seinem berühmten Aufsatz von 1928 deutlich bevorzugte. Er meinte, der Historiker solle

»étudier parallèlement des sociétés à la fois voisines et contemporaines, sans cesse influencées les unes par les autres, soumises dans leur développement, en raison précisément de leur proximité et de leur synchronisme, à l'action des mêmes grandes causes, et remontant, partiellement au moins, à une origine commune.«<sup>3</sup>

2 Antonio JURADO ACEITUNO, La ›hidma‹ selyuqí: la red de relaciones de dependencia mutua, la dinámica del poder y las formas de obtención de los beneficios, unveröffentlichte Diss., Madrid (Universidad Autónoma) 1995; Jürgen PAUL, Khidma in the Social History of Pre-Mongol Iran, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 57,3 (2014), 390–420.

3 Marc BLOCH, Pour une histoire comparée des sociétés européennes, in: Revue de synthèse historique 46 (1928), 15–50, hier 19.

Das ist schon für die Allgemeine Geschichtswissenschaft, sprich innerhalb Europas, eine starke Forderung, und Bloch dachte an (west-) europäische Regionen wie Flandern und die Île de France oder Lothringen. Aber man kann natürlich auch Regionen des Nahen Ostens nennen, wie etwa Ägypten und Syrien oder Gebiete innerhalb Großsyriens.

Ein Vierteljahrhundert später wurde Blochs Forderung von einem Ahnherrn der Geschichtswissenschaft in unserem Feld, der historisch arbeitenden Islamwissenschaft, aufgenommen. Claude Cahen war in den 1950er Jahren unter anderem damit befasst, ein umfangreiches Forschungsprogramm für die Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens zu entwerfen und für dessen Umsetzung zu werben. Besonders zielte dieses Programm auf die Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Dabei war komparatistisches Arbeiten für Cahen evidentere Weise eine Notwendigkeit:

»Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les caractères découverts dans une société ne prennent leur pleine signification que par comparaison avec ceux d'autres sociétés; celles-ci, par suite de leur voisinage dans le temps ou l'espace ou, plus largement, de similitudes de structure, présentant avec la première suffisamment de points communs pour que la confrontation ait un sens, et qu'on puisse alors chercher à expliquer les divergences qui néanmoins les séparent.«<sup>4</sup>

Cahen geht hier auf Bloch nicht ausdrücklich ein, aber in der Betonung von *voisinage dans le temps ou l'espace* kann man einen Verweis auf Blochs Nahvergleich sehen. Cahen lässt aber auch eine Tür offen für den Fernvergleich: Neben der räumlichen und zeitlichen Nachbarschaft mit der Möglichkeit ständiger gegenseitiger Beeinflussung oder sogar Rückführung auf gemeinsame Wurzeln hält er auch *similitudes de structure* für eine Grundlage komparatistischen Arbeitens.<sup>5</sup>

Den Fernvergleich haben in der Vergangenheit vor allem zwei Gruppen von Wissenschaftlern geübt: Ethnologen und solche Historiker und Soziologen, die an der Herausbildung einer allgemeinen Theorie interessiert waren oder von einer solchen ausgingen. Zur historischen Soziologie gehören dabei natürlich auch die Versuche von Karl Marx und Max Weber, die beide bis heute einflussreich sind; Marx hat sich dabei ein wenig verabschiedet, seit die UdSSR nicht mehr besteht, ist aber im Hintergrund bei manchen Autoren, etwa Chris Wick-

---

4 Claude CAHEN, *L'évolution comparée des sociétés musulmanes et occidentales au Moyen Age*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 1/2 (1958/1959), 451–463 und 37–51; hier Teil 1, 451.

5 Bloch selbst hat Fernvergleiche zwar nicht befürwortet, aber dennoch gelegentlich vorgenommen, etwa in den berühmten Seiten über Japan in Marc BLOCH, *La société féodale. La formation des liens de dépendance. Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris 1968 (Originalausg. in 2 Bden. 1939–1940) (zitiert nach der Ausgabe 1968), 610–612.

ham, immer noch präsent.<sup>6</sup> Max Webers Einfluss scheint mir über die letzten Jahrzehnte eher gestiegen zu sein, ganz subjektiv betrachtet. Die historische Soziologie hat einen ungeheuren Vorteil. Sie kann mit Idealtypen arbeiten und braucht sich dem Quellenbefund nicht in der gleichen Weise zu stellen, wie Historiker das von sich erwarten und verlangen. Das komparatistische Verfahren bezieht sich in der historischen Soziologie auf ein großes theoretisches Modell, mit dem alle in der historischen Landschaft auffindbaren Fälle verglichen werden und dem kein einziger Fall empirisch entsprechen muss.

In der Geschichtswissenschaft betont man eher die Empirie, die Quellenbefunde, das Einzelne. Bei der komparatistischen Arbeit ergeben sich bei quellenorientiertem Arbeiten eine Fülle von Problemen,<sup>7</sup> von denen ich nur einige nennen will: Die Frage nach der Übersetzbarkeit von Begriffen entfaltet vor dem Hintergrund des Vergleichs eine besondere Brisanz, weil man sowohl die Begriffe der Quellsprache oder Quellsprachen und diejenigen der Wissenschaftssprache oder Wissenschaftssprachen kontrollieren muss. Vergleiche ich historische Begriffe oder die mit ihnen bezeichneten historischen Zustände oder beides? Ein weiteres Problem ist immer die Abstraktionsebene, auf welcher der Vergleich angesiedelt werden soll. Damit verbunden ist die Suche nach dem *tertium comparationis*, also dem Vergleichsbezug, dem Dritten der Vergleichung – bei den Äpfeln und Birnen wäre das zum Beispiel der Zuckergehalt. In historischen Vergleichen wird der direkte Vergleich zwischen zwei Phänomenen wenig sinnvoll sein, der Weg über ein abstrakteres Modell scheint mir zwingend. Dieses Modell muss aber aus dem Material einer bestimmten Gesellschaft zunächst entwickelt werden. Das ist die Eurozentrismus-Falle, die immer dann zuschnappt, wenn man zu schnell auf ein Modell rekurriert, hinter dem europäisches (genauer lateineuropäisches) Material und eine entsprechende Begrifflichkeit stehen.

## 2. Konstituierung der Islamwissenschaft

Neben den Hindernissen, die für eine vergleichende Geschichtswissenschaft überall bestehen, auch in der Europageschichte und sogar in Bezug auf die Betrachtung nur zweier benachbarter Regionen innerhalb Europas, gibt es in der Islamwissenschaft weitere Probleme, die mit der Geschichte dieses Faches zu tun haben, aber auch mit der Art, wie sein Gegenstand heute (noch) verstanden wird.

---

6 Chris WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400–800*, Oxford 2005.

7 Ausführliche methodologische Diskussion bei Almut HÖFERT, *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter (Globalgeschichte)*, Frankfurt a. Main/New York 2015, bes. 19–23 und 41–53.

Die Islamwissenschaft als Fach ist ein gutes Beispiel für die Art der Einteilung von Gegenständen, welche Almut Höfert und andere das ›Zivilisationsparadigma‹ genannt haben.<sup>8</sup> Im Gründungsdokument der deutschen Islamwissenschaft, Carl-Heinrich Beckers Aufsatz ›Der Islam als Problem‹ von 1910, wird als Hauptfrage der neu gegründeten historischen Islamwissenschaft benannt, wie die von Becker zuvor konstatierte ›Einheitszivilisation des Islam‹ zustande kam und welche Rolle das religiöse Moment in diesem Entwicklungsprozess spielte.<sup>9</sup> Es geht also um eine Verbindung von Zivilisation und Religion, und weiter um die Abgrenzung einer von der Religion bestimmten Zivilisation von allen anderen Zivilisationen, wobei Becker keineswegs nur die europäische, sondern etwa auch die chinesische erwähnt. Gerade die Besonderheit der ›islamischen Einheitszivilisation‹ und ihre Entstehung definiert Becker also als Hauptfrage, der die von ihm begründete Wissenschaft nachgehen soll. Übergreifende Fragestellungen, die mehr als eine Zivilisation betreffen, kommen demnach nur noch sekundär vor. Verglichen wird von einer Zivilisation in die andere ohne nennenswerte Abstraktion, so wie Becker selbst es mit seinem ebenfalls überaus wirkmächtigen Aufsatz zum ›Lehnswesen‹ getan hat: Dort stellt er europäische und islamisch-orientalische Entwicklungen unvermittelt einander gegenüber.<sup>10</sup>

Becker sah in der Religion ›Islam‹ den Grundzug der islamischen Zivilisation. Spätere Islamwissenschaftler haben die Religion überbewertet, ja absolut gesetzt. Die Entstehung ›des Islam‹ mit dem Beginn der Offenbarung an den Propheten Muḥammad sahen sie als ›Stunde Null‹, zu der der Islam gewissermaßen fertig und gerüstet die historische Bühne betritt, eine Vorstellung, die Almut Höfert jüngst kritisch durchleuchtet hat.<sup>11</sup> Die beiden Grundthesen: Es gibt eine islamische Einheitszivilisation, und: Für diese Zivilisation ist die isla-

8 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 19), Würzburg 2005; Almut HÖFERT, Anmerkungen zum Konzept einer »transkulturellen« Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ 18,3/4), Leipzig 2008a, 15–26; DRES., Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählung über den Islam, in: Historische Zeitschrift 287 (2008b), 561–597; bes. HÖFERT 2015, 44–53.

9 Carl-Heinrich BECKER, Der Islam als Problem, in: Der Islam 1 (1910), 1–21, hier 4; ausführlich HARIDI 2005.

10 Carl-Heinrich BECKER, Steuerpacht und Lehnswesen. Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehns (1914), in: Der Islam 5 (1981), 81–92 (auch in: DERS., Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, 6 Bde., Bd. 1, Leipzig 1924, 234–247), dazu HARIDI 2005 und Jürgen PAUL, Carl Heinrich BECKERS »Lehnswesen«-Aufsatz von 1914 und seine Wirkung, in: Florian ZEMMIN/Johannes STEPHAN/Monica CORRADO (edd.), Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag, Leiden 2018, 41–60.

11 HÖFERT 2015, 62–66.

mische Religion als System von Überzeugungen und rituellen usw. Handlungen konstitutiv – stehen komparatistischen Ansätzen von vornherein im Weg, weil ja die Andersartigkeit ›des Islam‹ konstituierend für die Wissenschaft vom Islam ist und somit Ähnlichkeiten mit anderen Zivilisationen höchstens sekundär sein können.

Was bedeutet das für das historische Arbeiten? Eine Konsequenz war die Trennung von Geschichtswissenschaft und Islamwissenschaft. Claude Cahen hat die Trennung von Orientalistik und Geschichte so formuliert:

»[...] le milieu orientaliste dans son ensemble [...] se ressent d'une insuffisance de préparation historique [...] ; d'autre part, la séparation d'origine entre orientalisme et historiens a fait que l'histoire orientale et l'histoire occidentale ont marché chacune de leur côté, que les méthodes de la seconde ont imparfaitement pénétré la première [...].«<sup>12</sup>

Geschichtswissenschaft und Orientalistik gingen getrennte Wege. Die Trennung von Islamwissenschaft bzw. ›Orientalistik‹ hat gleichzeitig mit Claude Cahen auch Bernard Lewis eindrucksvoll festgestellt:

»It has been remarked that the history of the Arabs has been written in Europe chiefly by historians who knew no Arabic, or by Arabists who knew no history [...]. In most Western universities history and oriental studies are separate disciplines, cultivated by different teachers and students, often with different objectives and methods of study.«<sup>13</sup>

An dieser Situation hat sich in den letzten 60 bis 70 Jahren in institutioneller Hinsicht kaum etwas geändert. Noch heute sind Geschichtswissenschaft und Islamwissenschaft institutionell getrennt; Verbindungen sind persönlicher Art, etwa wo Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sich in beiden Fächern qualifiziert haben. Das hat meines Erachtens mit der Fachgeschichte zu tun: Weil das Zusammengehen von Religion und Politik, ihr Zusammenfließen in eine ›islamische Einheitszivilisation‹ die Ausgangsfrage war, konnte die Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens nicht als eine Teildisziplin der Allgemeinen Geschichtswissenschaft etabliert werden. An den sprachlichen Anforderungen allein kann es nicht gelegen haben, denn Historiker lernen viele Sprachen und benutzen die entsprechenden Quellen.

Das Zivilisationsparadigma, das im Fall des Islam eine Großkultur<sup>14</sup> oder Einheitszivilisation durch die Religion definiert sieht, ist also ein Muttermal der

12 Claude CAHEN, *L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval*, in: *Studia Islamica* 3 (1955/1957), 93–115, auch in: DERS., *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damaskus 1977, 209–229, hier 210.

13 Bernard LEWIS, *Islam*, in: Denis SINOR (ed.), *Orientalism and History*, Cambridge 1953, 16–33, hier 16.

14 Michael BORGOLTE, *Mittelalter in der größeren Welt. Eine europäische Kultur in globaler Perspektive*, in: *Historische Zeitschrift* 295 (2012), 35–61.

Islamwissenschaft, nicht nur in Deutschland. Das unterscheidet sie von anderen akademischen Disziplinen, die ihr sonst ganz ähnlich sind. Denn andere außereuropäische Kulturwissenschaften wie die Sinologie oder die Japanologie definieren ihren Gegenstand letztendlich über eine Sprache oder eine Gruppe verwandter Sprachen, so wie das die europäischen Alt- und Neuphilologien auch machen. Die Islamwissenschaft tut das nicht, denn es gibt neben ihr ja auch die Arabistik, die Iranistik und die Turkologie, die alle mit der Definition ihres Gegenstandes keine größeren Probleme haben als die Sinologie und die Japanologie oder die Gräzistik oder die Hispanistik.<sup>15</sup>

Das führt in der Islamwissenschaft zu Problemen, manchmal zu einer Unwucht in der Fragestellung bzw. der Art, wie ein Forschungsgegenstand konstruiert wird. Ich zitiere hier das Beispiel von Patricia Crone ›Medieval Islamic Political Thought‹,<sup>16</sup> ein großes Werk einer großen Wissenschaftlerin. Almut Höfert hat sich mit diesem Werk kritisch auseinandergesetzt. Sie attestiert Crone dabei eine Überbewertung bzw. Hypostase der Religion bzw. des Religiösen. Crone folgt in der Betrachtung der Herrschaftsformen in zentralen Teilen des zerfallenden abbasidischen Kalifats allein den religiös orientierten Argumentationen. Alle Textsorten und -gruppen, die anders daherkommen, etwa die panegyrische Dichtung – und ich ergänze: auch die Einleitungsteile von als Formular überlieferten Erlassen und Ernennungsurkunden – lässt sie unbeachtet, weil sie eben nicht ›islamisch‹ und daher logischerweise für eine Geschichte des ›islamischen‹ politischen Denkens nicht relevant sind.<sup>17</sup>

Patricia Crone, so möchte ich fortfahren, postuliert für das politische Denken einen Primat des Religiösen eher, als dass sie ihn nachwies. Einen Primat des Religiösen in der Geschichte der islamischen Länder, gerade auch ihrer vormodernen Geschichte, scheinen viele Kolleginnen und Kollegen zu sehen. Das ist nicht immer eine bewusste Entscheidung und wird auch nicht oft explizit gemacht und argumentativ vertreten: Es liegt in der Konstruktion des Faches begründet. Dieses Forschungskonzept entspricht einer Auffassung, nach der islamisch geprägte Gesellschaften für grundlegend anders als europäische gehalten werden. Das führt, so Höfert im Anschluss an Aziz al-Azmeḥ, dazu, dass der Islam übersteigert und »umzäunt« wird.<sup>18</sup>

---

15 Wegen der längeren Fachgeschichte gibt es neben der Gräzistik freilich auch noch die Alte Geschichte (mit Schwerpunkt Griechische Geschichte) und die Geschichte der spanisch sprechenden und schreibenden Länder ist im Selbstverständnis der Hispanistik nicht Teil des Faches, sondern gehört in die Allgemeine Geschichte oder andere historische Disziplinen.

16 Patricia CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004.

17 HÖFERT 2008b, 570. Vgl. auch meine eigene Diskussion dieses Werks in PAUL 2016, 24–28.

18 HÖFERT 2008b, 568 und 586; Aziz AL-AZMEḤ, *Islamic Political Thought. Current Historiography and the Frame of History*, in: DERS. (ed.), *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest 2007, 185–266.



Die Metapher des Umzäunens finde ich gut gewählt. Sie entspricht zwei Tendenzen in der Islamwissenschaft, aber vermutlich nicht nur dort. Einmal der Tendenz, zunächst innerhalb des umzäunten Gebiets zu arbeiten, mit den quellsprachlichen Begriffen, dort die Fragestellungen zu präzisieren und sich um Abstraktionen, um Theoriebildung zu bemühen. Frei ist man dann, wenn man dies alles getan hat, nach draußen, aus dem umzäunten Gebiet herauszugehen. Dieser Zaun hätte also, um in der Metapher zu bleiben, Tore oder jedenfalls Lücken, vielleicht nicht unbedingt an den Stellen, die von den Zaunerbauern für eine Passage vorgesehen waren. Aber man kann diese Tore oder Lücken auch ignorieren und den Zaun für dicht halten: An den Arbeitsweisen und auch an den Ergebnissen ändert sich dadurch wenig. Die Metapher entspricht nämlich auch einer zweiten Tendenz, nämlich derjenigen, sich im umzäunten Gebiet zu verschanzen. Um die Abgrenzungsmetapher zu verstärken: Aus dem durchlässigen Zaun würde eine undurchlässige Mauer. Diese Mauer hat Wolfgang Welsch – der Theoretiker der Transkulturalität, der als Stichwortgeber im Flyer zu dieser Tagung zitiert wird – mit der Kugelmetapher Herders in Verbindung gebracht: Kulturen sind monadische Kugeln, die sich abstoßen oder anziehen, aber nie durchdringen.<sup>19</sup> Und so meint Welsch dann, und er charakterisiert hier natürlich die Position, gegen die er ankämpft: Der heutigen Hermeneutik zufolge

»sind Verstehensmöglichkeiten prinzipiell auf die eigene Herkunft beschränkt, während jenseits derselben nur noch ein Missverstehen (ein Ummodelln des Anderen ins Eigene) möglich sein soll: ein Deutscher könne, da er dem Kontext des Abendlandes entstammt, zwar vielleicht noch einen Altgriechen verstehen, niemals aber einen Japaner oder einen Inder, weil diese aus prinzipiell anderen Kulturtraditionen kommen.«<sup>20</sup>

Eine Form des hier gemeinten Missverstehens kann man in dem seit Edward Said so bezeichneten »Orientalismus« sehen.<sup>21</sup> Dieser ist in der Tat in der Islamwissenschaft lange Zeit ein integraler Bestandteil gewesen. Das kann man unter anderem an der Art erkennen, wie Vergleiche angestellt wurden: Lange Zeit haben sich in der Islamwissenschaft ganz naive Verfahren gehalten, bei denen Europa, genauer das lateinische Europa im Mittelalter – und Westeuropa in der Neuzeit – als Referenz diente, die insgesamt nicht hinterfragt wurde; Verweise auf einen wie auch immer gearteten Forschungsstand der Europageschichte waren selten, oder besser, sie fehlten so gut wie ganz. Dies Verfahren bedeutet aber, dass

19 Wolfgang WELSCH, Was ist eigentlich Transkulturalität? in: Lucyna DAROWSKA (ed.), Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität (Kultur und soziale Praxis), Bielefeld 2010, 39–66, hier 41–42.

20 WELSCH 2010, 49.

21 Edward SAID, Orientalism, New York 1978 (ND London 1995).

nicht nur ›der Islam‹ und ›Europa‹ als distinkte, in sich kaum oder gar nicht weiter gegliederte Groß-Räume gesetzt wurden – wie im Zivilisationsparadigma angelegt – sondern auch, dass Europa als paradigmatischer Fall betrachtet wurde, und zwar wie selbstverständlich. Europa war das Bekannte, so bekannt, dass es keiner Erklärung bedurfte, sondern unbeschrieben als *explanans* eintreten konnte; ›der Orient‹ war das Unbekannte, das *explanandum*, und die Erklärung war gelungen, wenn man dies Unbekannte durch Rückführung auf das *explanans* dem Bekannten anverwandelt hatte.

### 3. Das ›Lehnswesen‹ im Vergleich

Ich möchte dies am Beispiel des Lehnswesens bzw. des Problems verdeutlichen, ob es im Nahen und Mittleren Osten eine Entwicklungsstufe gegeben habe, welche sich mit Gewinn als ›feudal‹ bezeichnen lässt. Mit dieser Frage wird ein Vergleich zwischen (mindestens) zwei Kulturen gefordert. Dabei wäre ein Begriff von ›Feudalismus‹ vorauszusetzen, der an einer bestimmten Kultur und ihrer Geschichte geprägt worden ist, sich aber durch ein Maß an Abstraktion auszeichnet, das einen überregionalen Vergleich zulässt. Das heißt: Ein Vergleich zwischen europäischen (genauer: lateinisch-europäischen) Gesellschaften und nicht-europäischen Gesellschaften im Nahen und Mittleren Osten hätte dann Aussicht, gültige Ergebnisse zu erbringen, wenn er über ein ausreichend abstrahiertes Modell verläuft, eine Theorie oder einen Begriff des ›Feudalismus‹ oder ›feudaler Gesellschaften‹. Das Abstraktionsniveau reicht dann aus, wenn der Begriff weit genug aus der europäischen Spezifik herausgelöst ist. Dazu ist zumindest erforderlich, die einschlägigen Debatten um diesen Begriff zur Kenntnis zu nehmen, die im zuständigen Fach geführt werden, also der Mittelalterlichen Geschichte.

Eine zweite Voraussetzung für Vergleiche sehe ich in der genauen Bestimmung der Regionen, die in den Vergleich einbezogen werden sollen. Weder ›Europa‹ (auch nicht das lateinische Europa) als Ganzes noch ›die islamische Welt‹ als Ganzes sind geeignete Bezugsräume. Andernfalls setzte man die Existenz von ›Großkulturen‹ voraus; man hätte keine Aussicht, dem Zivilisationsparadigma zu entkommen. Die Ergebnisse wären zirkulär und tautologisch: Wenn man Europa und Nicht-Europa vergleicht, ist das vorhersehbare Ergebnis, dass Nicht-Europa eben nicht Europa ist.

Nun zum angekündigten Beispiel, den Vergleichen bezüglich des ›Lehnswesens‹. Ich beginne wieder mit Carl Heinrich Becker.<sup>22</sup> In seinem sehr wirkmächtigen Aufsatz ›Steuerpacht und Lehnswesen‹ stellt er europäische und is-

---

22 BECKER 1914. Zu Beckers Quellen und seiner Wirkung HARIDI 2005 und PAUL 2018.

lamisch-orientalische Entwicklungen unvermittelt einander gegenüber; einen Begriff von ›Lehnswesen‹ oder ›Feudalismus‹ gibt er nicht. Europazentrisch ist seine Behandlung des ›Lehnswesens‹ im Islam allemal allein deswegen, weil ihm die europäische Form als die voll ausgeprägte und somit die paradigmatische galt. Becker schreibt:

»[...] Alles, was wir bisher kennen gelernt haben, ist doch nur Pacht oder Beleihung gegen Rente. Es mochte wohl als *Beneficium* empfunden werden, doch wo bleibt das *Homagium*, die Vasallität, die doch erst mit dem *Beneficium* zusammen den üblichen Begriff des *Feudum* ergibt?«<sup>23</sup>

Mir kommt es nicht darauf an, ob Becker hier die europäischen Verhältnisse entsprechend dem Stand der Forschung seiner Zeit angemessen darstellt (was nicht der Fall ist).<sup>24</sup> Entscheidend finde ich, dass er das Fehlen von etwas konstatiert, wodurch die ›islamischen‹ Verhältnisse als gegenüber den lateinisch-europäischen als Mangelvariante dargestellt werden (können). Ein arabisches oder persisches Pendant zum europäischen *homagium* ist dann seit Becker bis in die 1990er Jahre auch nicht mehr gesucht worden. Gefunden hat es Antonio Jurado Aceituno in der seldschukischen *hidma*, allerdings ohne das so auch zu sagen.<sup>25</sup> Bei *hidma* in diesem Sinn handelt es sich um einen zeremoniellen Komplex, der unter anderem dazu dient, Unterordnungs- und Unterwerfungsverhältnisse zu konstituieren und zu veröffentlichen. Auch das fortbestehende so begründete Verhältnis heißt *hidma*.<sup>26</sup> – Beckers Aussage diene Max Weber als Beleg dafür, ›Verbrüderungskontrakte‹ (als solche empfand Weber die durch ein *homagium* bekundeten Unterordnungen) für rein europäisch zu halten; damit war der ›Lehensfeudalismus‹ ebenfalls auf Europa beschränkt.<sup>27</sup>

Becker ist keineswegs der erste, aber auch ebenso wenig der letzte, der bei den festgestellten Ähnlichkeiten zwischen europäischen und ›orientalischen‹ Verhältnissen nicht vergisst hinzuzufügen, dass es sich im Grunde aber doch um gänzlich unterschiedliche Dinge handelt. »Wohl hat auch der Osten Ansätze zu einer dem Abendland ähnlichen Entwicklung, aber sie können sich nicht entfalten, weil eben schließlich doch in letzter Linie ein anderer Geist dahinter steckt

23 BECKER 1914, 86.

24 Beckers Verwendung der quellsprachlichen (lateinischen) Begriffe ist fehlerhaft. *Beneficium* und *feudum* sind weitgehend synonym, beide bezeichnen die dem Gefolgsmann zugewandte Leistung des Lehnsherrn (meistens eben ein Lehen). Für eine konzise Diskussion des heutigen Forschungsstandes Steffen PATZOLD, *Das Lehnswesen* (Beck'sche Reihe 2745), München 2012.

25 JURADO ACEITUNO 1995.

26 Ausführlicher PAUL 2014 und DERS. 2016.

27 MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*. Unvollendet 1919–1920, ed. Knut BORCHARDT/Horst BAIER (Max Weber Gesamtausgabe I/23), Tübingen 2013 (Originalausg. 1919–1920), 522. Dazu PAUL 2016, 33–37 und 60–64; und DERS. 2018.

als in Europa«. <sup>28</sup> Auch hier schlägt das Zivilisationsparadigma durch: Auch wenn es hier und da Ähnliches gibt, so ist dies doch kontingent – der Islam, die islamische Zivilisation, bleibt das gänzlich Andere, wo ein nicht weiter bezeichneter ›anderer Geist‹ regiert.

Bei vielen Autoren, die sich mit der Frage nach ›Feudalismus‹ im Nahen und Mittleren Osten befasst haben, herrscht ein bestimmtes Argumentationsmuster vor, nämlich dasjenige, das schon Becker benutzte: Im ›Orient‹ fehlt von den Merkmalen des Feudalismus eines, ein bestimmtes, das dann für entscheidend gehalten wird, und daher ist Feudalismus im Orient nicht gegeben. Gemeinsam mit Becker haben alle oder doch fast alle nachfolgenden Autoren auch, dass sie nicht nur kein abstraktes Modell von ›Feudalismus‹ skizzieren, sondern überhaupt keine Begriffsbestimmung für ›Feudalismus‹ geben, sich nicht auf Schriften aus der Europageschichte beziehen und daher auch nicht erklären, wieso das im ›Orient‹ fehlende Merkmal entscheidend ist. Der europäische Feudalismus ist das Bekannte, mit dem das Unbekannte, nämlich gewisse Verhältnisse ›im Orient‹, verständlich gemacht werden kann. Wie sehr der europäische Feudalismus aber selbst als historische Kategorie zweifelhaft ist, sieht man in der geschichtswissenschaftlichen Diskussion seit spätestens 1994 (dem Erscheinen von Susan Reynolds‹ ›Fief and Vassals‹) – das spielt aber in der Diskussion innerhalb der Islamwissenschaft keine Rolle. <sup>29</sup> Das Vorherrschen dieser Argumentationsstruktur hat mich ehrlich gesagt selbst überrascht, und noch mehr, dass die Liste der Autoren, die so argumentieren, doch recht lang ist.

Ich beginne mit Ann K. Lambton, deren Beiträge zum Thema bis heute neben denjenigen von Claude Cahen <sup>30</sup> maßgeblich sind. Auch wenn Lambton in der Regel den Vergleich, ja die Vergleichbarkeit der orientalischen Verhältnisse mit Westeuropa streng zurückweist, hat sie doch einmal einen formuliert. Sie schreibt:

»In Persia, however, the *iqṭāʿ*/*tuyūl* had not given rise, as feudalism had done in Western Europe, to a belief in the binding force of engagements freely entered into, or to the idea that one is not bound to obey an order incompatible with one's dignity as a free man. Nor had there been anything in the relationship between the *muqṭaʿ* and the sultan [...] like the *foi* which had bound together lord and vassal in Western European feudalism, and to which the high importance attached in Western Europe to the virtue of fidelity

28 BECKER 1914, 92.

29 Susan REYNOLDS, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford 1994; einen guten Abriss über die seither in der Europa-bezogenen Mediävistik geführte Diskussion und die Paradigmenwechsel dort in PATZOLD 2012.

30 Claude CAHEN, *L'évolution de l'iqṭāʿ du IXe au XIIIe siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales*, in: *Annales* 8 (1953), 31–65. Auch Cahen gibt keine eigene Begriffsbestimmung von ›Feudalismus‹.

goes back. The *iqṭāʿ* was not a feudal institution in a legal sense; and Persian society was not, in the narrower sense, feudal.<sup>31</sup>

Hier fehlen für einen iranischen Feudalismus zwei Merkmale: die Vertragsförmigkeit der Bindung zwischen *iqṭāʿ*-Inhaber und Sultan, und die Verpflichtung zur gegenseitigen Treue, für die Lambton nicht den englischen Begriff *fealty*, sondern das französische *foi* benutzt. An anderer Stelle betont sie eher, dass der *iqṭāʿ*-Inhaber keine Rechte gehabt habe, das *iqṭāʿ* sei durch Gnadenakt des Sultans verliehen gewesen und habe jederzeit widerrufen werden können.<sup>32</sup>

Bei Lambton fehlen Verweise auf die Forschung zum europäischen Feudalismus durchgehend; man kann sich daher mit ihren Positionen nur schlecht auseinandersetzen. Am ehesten scheint sie einen Feudalismus-Begriff zugrunde zu legen, der sich der Rechts- bzw. Verfassungsgeschichte verdankt, daher dann »not a feudal institution in a legal sense«. Aber das muss Spekulation bleiben.<sup>33</sup>

Wir bleiben beim Fehlen der ›Treue‹, das ja eigentlich auch von Becker festgestellt wurde – das *homagium* dokumentiert ja gerade das Eingehen einer vertragsförmigen Bindung, in der gegenseitige Treue gelten soll. Das Fehlen von *fealty* ›im Orient‹ konstatiert auch Eliyahu Ashtor in seiner Untersuchung der Sozialgeschichte des Nahen Ostens.<sup>34</sup> Ashtor meint, diese Treue sei im Orient weniger wichtig gewesen; warum, sagt er nicht. Er führt auch den europäischen Kontext nicht weiter aus.

Auch Stephen Humphreys kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Er behandelt Syrien unter den Ayyūbiden und sagt: »The institution of the *iqṭāʿ* did not establish a tie of personal fealty between man and man«; zwischen dem Herrn und dem *muḳṭaʿ* habe es keine gegenseitigen Verpflichtungen gegeben, der *muḳṭaʿ* bleibt ein Amtsträger, er wird nicht zu einem Feudalherrn (*feudatory*).<sup>35</sup>

31 Ann K. LAMBTON, Reflections on the *iqṭāʿ*, in: Georges MAKDISI (ed.), Arabic and Islamic Studies in Honor of A. R. Gibb, Leiden 1965, 358–376, 376.

32 DIES., The Administration of Sanjar's Empire as Illustrated in the 'Atabat al-kataba, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 20 (1957), 367–388, hier 370; Ab-erkennungen von *iqṭāʿ*-Zuwendungen sind in den von mir eingesehenen Quellen nicht willkürlich, sondern Strafe für ›Rebellion‹: PAUL 2016, 423f. Der Zusammenhang in der Erzählung der Quelle ist häufig die Wiederaufnahme des entsprechenden Emirs in die Gefolgschaft (*hidma*) des Herrschers, bei welcher nach entsprechenden Verhandlungen die *iqṭāʿāt* des Mannes restituiert werden.

33 Einen auf rechtliche Dinge abzielenden Begriff von ›Feudalismus‹ hat in der älteren europäischen Forschung vor allem Ganshof vertreten: François Louis GANSHOF, Qu'est-ce que la société féodale?, Brüssel 1957. Dieser Begriff steht neben dem von Marc Bloch geprägten (BLOCH 1968/1939–1940) wohl auch bei Claude Cahen im Hintergrund (CAHEN 1953), der aber natürlich außerdem die marxistische Begriffsbestimmung kannte.

34 Eliyahu ASHTOR, A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages, London 1976, 181–182.

35 Stephen HUMPHREYS, From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, Albany NY 1977, 375. Das kann für die von Humphreys betrachtete Region durchaus zutreffen. Seine

Keiner dieser Autoren hat eine Diskussion über Feudalismus in Europa, über den Stellenwert von *fides*, *fealty*, *foi* oder *triuwe* darin, auch keine Verweise auf entsprechende Forschungsliteratur, sondern die zentrale Stellung der ›Treue‹ wird einfach behauptet und das Fehlen von *fides* dann für ein wichtiges Argument genommen, im Orient – oder einer bestimmten orientalischen Region, etwa Syrien – habe es keinen Feudalismus gegeben. Gemeint ist jeweils, das hinter dem *iqṭāʿ* stehende Verhältnis von Herrscher und *muqṭaʿ* sei nicht auf Vertrag gegründet, daher nicht gegenseitig; der *muqṭaʿ* hat keine Rechte, wie Lambton ausdrücklich sagt – daher hat der Herrscher in diesem Verhältnis keine Pflichten. Die von Becker vertretene Argumentationslinie setzt sich also bei den zitierten Autoren diesbezüglich fort.

Keiner der genannten Autoren (und auch sonst m. W. niemand) hat eine Diskussion über den quellsprachlichen Begriff *wafāʿ*, ein arabisches Wort für Treue, auch Vertragstreue, Bündnistreue usw. Dieser Begriff entspricht ziemlich gut den genannten westeuropäischen Begriffen, und er ist weder selten noch schwer zu verstehen. Er setzt beiderseitige Rechte und Verpflichtungen voraus – beide Seiten müssen in diesem Sinn treu sein, das heißt die oft unter Eid eingegangenen Pflichten respektieren. Dass man den Begriff nicht wahrgenommen hat, wird daran liegen, dass man schon vor Beginn der Quellenarbeit so überzeugt war, nichts der *foi* Entsprechendes zu finden, dass man nicht nur nicht danach gesucht, sondern den Begriff einfach übersehen hat, auch dort, wo die Quellen ihn durchgängig benutzen. Das Zivilisationsparadigma mit der Überzeugung, in der islamischen Zivilisation etwas ganz anderes vor Augen zu haben, verstellt den Blick so sehr, dass so viele Forscher über das durch dieses Paradigma gegebene Vorverständnis nicht hinausgekommen sind.<sup>36</sup>

#### 4. Ausblick

Welche Wege sind beschritten worden und können weiter beschritten werden, um den skizzierten Problemen und Fallstricken zu entgehen? Ich sehe im Wesentlichen vier.

Erstens geht es um die Verabschiedung vom Zivilisationsparadigma. Dazu gehört, dass man die Grundidee einer ›islamischen Einheitszivilisation‹ aufgibt. Eine Konsequenz ist, dass man im Fall des *iqṭāʿ* nicht nach einer die gesamte islamische Welt umfassenden Institution sucht und diese dann mit Verhältnis-

---

Arbeit ist ein gutes Beispiel für die Vorteile, die sich aus der Konzentration auf eine Region ergeben.

36 *Wafāʿ* als Begriff für ›Treue‹ in einem vertragsförmigen Verhältnis von Herr und Mann diskutiere ich in PAUL 2016, Kap. 8, 331–350.

sen in anderen Weltteilen vergleicht (wenn man denn überhaupt vergleichen möchte).<sup>37</sup> Die Geschichte der islamischen Länder muss – auch und gerade in den früheren Jahrhunderten – weit mehr als bisher als regionale Geschichte aufgefasst werden. Dazu gehört dann auch, dass man die einzelnen Regionen der islamischen Welt in ihrer dynamischen Entwicklung miteinander vergleicht, also eine Art inner-islamischen Nahvergleich anstellt. Ein Beispiel: Während in Syrien das *iqṭāʿ* offenbar als Instrument zur Besoldung des Militärs wichtig war, können für den östlichen Iran keine Belege beigebracht werden, dass dies etwa im 12. Jahrhundert der Zweck der *iqṭāʿ*-Zuwendungen war.<sup>38</sup>

Zweitens geht es um Vorhaben in der Nachfolge des von Marc Bloch und, wie zitiert, später von Claude Cahen eingeforderten Nahvergleichs.<sup>39</sup> Unter einer übergeordneten Fragestellung können europäische und nahöstliche Entwicklungen komparatistisch untersucht werden. Das hat gelegentlich mit der Möglichkeit zu tun, dass die Entwicklungen auf allen Seiten des Mittelmeers (und teilweise weit davon entfernt) zumindest partiell aus einer gemeinsamen Wurzel hergeleitet werden können. Ein prominenter Entwurf ist Almut Höferts ›Kaisertum und Kalifat‹.<sup>40</sup> Beeindruckend ist Chris Wickhams monumentale Monographie ›Framing the Early Middle Ages‹:<sup>41</sup> Wickham untersucht darin unter anderem die Entwicklung von Praktiken der Steuereinhebung, beginnend mit dem späten Römischen Reich bis in die Karolinger- und Abbasidenzeit, in sage und schreibe vierzehn europäischen und nahöstlichen Regionen. Diese Art von Untersuchungen wird die frühen Perioden der islamischen Geschichte bevorzugen; es geht um die Kontinuitäten zwischen Spätantike und dem, was in Europa Mittelalter heißt.

Drittens geht es um Studien, die sich an den von Marc Bloch nicht bevorzugten Fernvergleich heranwagen. Hier ist der gemeinsame Ursprung der verglichenen Entwicklungen ausgeschlossen, oder er wird ausgeschlossen, weil er sich nicht nachweisen lässt oder weil der Versuch, ihn nachzuweisen, in eine zu lange Kette zu gewagter Spekulation führen würde. Dabei gelten dann die von Cahen so genannten *similitudes de structure* als Grundlage, über die eine Vergleichbarkeit überhaupt erst hergestellt wird. Ähnlich hat Wolfram Drews argumentiert:

---

37 Cahens Arbeit ist in diesem Punkt halbherzig. Er geht zunächst einer allgemein-islamischen Geschichte des *iqṭāʿ* nach und kommt später zu regionalen Besonderheiten (CAHEN 1953). Ägypten hatte schon bei Becker eine Sonderstellung (BECKER 1914). Wichtig wäre, solche Ausnahmen zur Regel zu machen: Ägypten hat eine Sonderstellung, aber alle anderen Regionen auch.

38 Heribert HORST, Die Staatsverwaltung der Großselğüquen und Ḥōrazmšāhs (1038–1231), Wiesbaden 1964; PAUL 2016, Kap. 10, bes. 396–424.

39 BLOCH 1928; CAHEN 1958/1959.

40 HÖFERT 2015.

41 WICKHAM 2005.

»Über die Kontextualisierung von Einzelphänomenen hinaus bietet der Vergleich die Möglichkeit, Besonderheiten des Untersuchungsgegenstandes schärfer zu fassen und die relative Bedeutung einzelner Aspekte in einem bestimmten Gesamtzusammenhang, vor dem Hintergrund partiell analoger Erscheinungen in anderen historischen Konstellationen, gewichten zu können.«<sup>42</sup>

Die *similitudes de structure* als Grundlage des Vergleichs verlangen, dass man eben jene Strukturen herausarbeitet, die man dann vergleicht. Ohne ein theoretisches Modell, ein ausreichend abstrahiertes begriffliches Instrumentarium, kommt die komparatistische Arbeit generell nicht aus, aber beim Fernvergleich muss diese Forderung noch viel mehr berücksichtigt werden. Im Fall des ›Lehnswesens‹ können die Verhältnisse in Westeuropa, Japan und Iran (und weiteren Regionen) nicht direkt verglichen werden; der Vergleich sollte zunächst auf einer abstrakteren Ebene stattfinden, etwa der Gestalt des Verhältnisses zwischen Herrschern und Gefolgsleuten. Dabei kann das theoretische Modell auch an iranischem Material erarbeitet werden.<sup>43</sup>

Im weiteren Verständnis gehören auch Untersuchungen hierhin, die sich der historischen Soziologie verdanken. Cahen selbst hat sein sozialhistorisches Forschungsprogramm so angelegt. Seine Studie über das *iqṭāʿ* ist ein Beispiel dafür.<sup>44</sup> Dass er diese übergreifenden Studien für möglich und erforderlich hielt, hängt damit zusammen, dass er Marxist war. Es ist nicht mein Eindruck, dies sei in seinen Schriften zur mittelalterlichen Geschichte nicht oder kaum zu spüren: Sein ganzes Forschungsprogramm hängt ebenso damit zusammen wie seine Überzeugung, die europäischen und die nahöstlichen Länder seien ebenso vergleichbar wie alle anderen Regionen der Welt.<sup>45</sup>

Viertens müsste es auch um die Bearbeitung der getrennten Entwicklung von Geschichts- und Islamwissenschaft gehen. Es ist kein Zufall, dass von den Islamwissenschaftlern, die ich hier zitiert habe, einige auch ausgebildete Historiker waren und sind. Claude Cahen war Historiker, er hätte sich wohl nicht als *islamisant* oder *islamologie* gesehen. Wie sich die Forderung, Geschichte und

42 Wolfram DREWS, Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter 12), Berlin 2012, 23.

43 PAUL 2016 mit Bezug auf das *hidma*-Modell, welches schon von Antonio Jurado Aceituno entwickelt wurde, JURADO ACEITUNO 1995.

44 CAHEN 1953 für die *iqṭāʿ*-Studie; sein sozialhistorisches Forschungsprogramm hat er u. a. in CAHEN 1958/1959 vorgestellt. Bekanntlich war die Begründung der Zeitschrift ›Journal of the Economic and Social History of the Orient‹ nicht zuletzt auf Cahens innovatives Forschungsprogramm zurückzuführen.

45 Bernard LEWIS, Claude Cahen (26 February 1909–18 November 1991), in: Proceedings of the American Philosophical Society 141,2 (1997), 218–220, hier 220 meint, Cahens politische Überzeugung (der Lewis selbst wenig abgewinnen konnte) habe sich nicht auf seine wissenschaftliche Arbeit ausgewirkt. Das ist wohl als Ehrenrettung gemeint, beruht aber auf einer ungenauen Lektüre von Cahens Schriften.



Islamwissenschaft müssten sich besser koordinieren, institutionell ausdrücken kann, steht aber auf einem anderen Blatt.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Eliyahu ASHTOR, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London 1976.
- Aziz AL-AZMEH, *Islamic Political Thought. Current Historiography and the Frame of History*, in: DERS. (ed.), *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest 2007, 185–266.
- Carl-Heinrich BECKER, *Der Islam als Problem*, in: *Der Islam* 1 (1910), 1–21.
- Carl-Heinrich BECKER, *Steuerpacht und Lehnswesen. Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehns* (1914), in: *Der Islam* 5 (1981), 81–92 (auch in: DERS., *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, 6 Bde., Bd. 1, Leipzig 1924, 234–247).
- Marc BLOCH, *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in: *Revue de synthèse historique* 46 (1928), 15–50.
- Marc BLOCH, *La société féodale. La formation des liens de dépendance. Les classes et le gouvernement des hommes*, Paris 1968. (Originalausg. in 2 Bden. 1939–1940).
- Michael BORGOLTE, *Mittelalter in der größeren Welt. Eine europäische Kultur in globaler Perspektive*, in: *Historische Zeitschrift* 295 (2012), 35–61.
- Claude CAHEN, *L'évolution de l'iqṭā' du IXe au XIIIe siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales*, in: *Annales* 8 (1953), 31–65.
- Claude CAHEN, *L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval*, in: *Studia Islamica* 3 (1955/1957), 93–115 (auch in: DERS., *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damaskus 1977, 209–229).
- Claude CAHEN, *L'évolution comparée des sociétés musulmanes et occidentales au Moyen Age*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 1/2 (1958/1959), 451–463 und 37–51.
- Patricia CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004.
- Wolfram DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter 12)*, Berlin 2009.
- François Louis GANSHOF, *Qu'est-ce que la société féodale?*, Brüssel 1957.
- 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 19)*, Würzburg 2005.
- Almut HÖFERT, *Anmerkungen zum Konzept einer »transkulturellen« Geschichte in der deutschsprachigen Forschung*, in: Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne*, (Comparativ 18,3/4), Leipzig 2008a, 15–26.
- Almut HÖFERT, *Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählung über den Islam*, in: *Historische Zeitschrift* 287 (2008b), 561–597.

- Almut HÖFERT, *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, Frankfurt a. Main/New York 2015.
- Heribert HORST, *Die Staatsverwaltung der Großselğüquen und Hōrazmšāhs (1038–1231)*, Wiesbaden 1964.
- Stephen HUMPHREYS, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus*, Albany NY 1977.
- Antonio JURADO ACEITUNO, *La ›hidma‹ selyuqí: la red de relaciones de dependencia mutua, la dinámica del poder y las formas de obtención de los beneficios*, unveröffentlichte Dissertation, Madrid (Universidad Autónoma) 1995.
- Ann K. LAMBTON, *The Administration of Sanjar's Empire as Illustrated in the 'Atabat al-kataba*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20 (1957), 367–388.
- Ann K. LAMBTON, *Reflections on the iqtā'*, in: Georges MAKDISI (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of A. R. Gibb*, Leiden 1965, 358–376.
- Bernard LEWIS, *Islam*, in: Denis SİNOR (ed.), *Orientalism and History*, Cambridge 1953, 16–33.
- Bernard LEWIS, *Claude Cahen (26 February 1909–18 November 1991)*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 141,2 (1997), 218–220.
- Steffen PATZOLD, *Das Lehnswesen (Beck'sche Reihe 2745)*, München 2012.
- Jürgen PAUL, *Khidma in the Social History of Pre-Mongol Iran*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 57,3 (2014), 390–420.
- Jürgen PAUL, *Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftspraxis und Konzepte (Iran – Turan 13)*, Wiesbaden 2016.
- Jürgen PAUL, *Carl Heinrich Beckers »Lehnswesen«-Aufsatz von 1914 und seine Wirkung*, in: Florian ZEMMIN/Johannes STEPHAN/Monica CORRADO (edd.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden 2018, 41–60.
- Susan REYNOLDS, *Fiefs and Vassals. The Medieval Evidence Reinterpreted*, Oxford 1994.
- Edward SAID, *Orientalism*, New York 1978 (ND London 1995).
- Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919–1920*, ed. Knut BORCHARDT/Horst BAIER (Max Weber Gesamtausgabe I/23), Tübingen 2013 (Originalausg. 1919–1920).
- Wolfgang WELSCH, *Was ist eigentlich Transkulturalität?* in: Lucyna DAROWSKA (ed.), *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität (Kultur und soziale Praxis)*, Bielefeld 2010, 39–66.
- Chris WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400–800*, Oxford 2005.



## Königtum und imperiale Legitimation. Die facettenreiche Beziehung zwischen *mulk* und ›Kalifat‹

### **Abstract**

*The concept of empire has been considered as being exceptionally complicated, multi-layered and semantically overloaded. Being forged in antique Roman history that provides an important model in the field of imperial studies, the notion of empire (imperium, basileia) stood against the kingship of both tyrannical and ordinary kings but also expressed the cosmological convergence between heavenly and earthly empire. The corresponding relationship between caliphate (khilāfa, imāma) and kingship (mulk) in the Islamic imperial tradition is even more complex. Whereas the caliphate was the divinely ordained institution for God's rule on earth, mulk was often assigned to the rulership of caliphs who were not considered representing orthodox Islam – both in historical and modern narratives. However, the sources reveal three different meanings of mulk that go partly beyond this framework: (1) mulk as exclusive divine rulership, (2) mulk as polemical designation for Muslim rulers that were considered tyrannical and not Islamic, especially in respect to the Umayyad caliphs, and (3) mulk as inherent element of the caliphate. In this third meaning, mulk described not only the administrative and military technical tasks of the caliphs but was also used as a generic concept that put all monarchs – pre-Islamic, Islamic and non-Islamic – as legitimate rulers on God's earth into one category regardless of their religion.*

### **1. Einleitung**

In diesem Aufsatz geht es darum, wie im islamischen Kalifat als Universalmonarchie und Weltreich die Spannung zum Konzept des Königtums (arab. *mulk*) entworfen wurde. Da Imperien in Quellen und Forschung konzeptionell – vor allem auch im transkulturellen Horizont – schwer zu fassen sind, möchte ich mit dem Verweis auf eine konkrete Charakterisierung des Kalifates als Weltreich beginnen. In dem instruktiven Sammelband mit dem Titel ›Universal Empire. A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History‹ skizzieren die beiden Herausgeber Peter Bang und Dariusz Kołodziejczyk in ihrer Einleitung unter dem Abschnitt ›A World Historical Sketch‹ drei Phasen mit den räumlich größten Reichsverbänden in der Weltge-

schichte. Sie beginnen zunächst mit der zweiten Phase, dem islamischen Kalifat, das im 7. Jahrhundert sowohl das persische Sasanidenreich wie auch weite Teile des römischen Reiches eroberte und damit »die alte Welt von Sind im Osten bis zu den Säulen des Herkules im Westen vereinigt hatte.«<sup>1</sup> Damit sei ein alter Traum von Weltherrschaft verwirklicht worden, den der griechische Historiograph Herodian (ca. 178 – ca. 250) als Vereinigung des römischen und persischen Reiches zu einem einzigen, unbesiegbaren Weltreich, das die gesamte Ökumene einschließlich »der barbarischen Völker« einer einzigen »imperialen Herrschaft« (*basileia*) unterwerfen würde, beschrieben hatte.<sup>2</sup> Das islamische Kalifat habe daher mit der Vereinigung der beiden herausragenden spätantiken Universalmonarchien im Mittelmeerraum und dem Nahen Osten die antiken Weltherrschaftsambitionen zu einem Abschluss gebracht. Nur zwei andere Phasen, so die Herausgeber, lassen sich mit dieser »unity across the old world« messen: das Alexanderreich und das gewaltige, aber kurzlebige Mogulreich von Dschingis Khan. In diesem Sammelband wird die Spannung zwischen dem Anspruch der Universalmonarchien auf die Weltherrschaft und damit konkurrierenden Reichen exploriert. Die Herausgeber sehen dabei davon ab, imperialen Universalismus nach strengen Kriterien zu definieren, sondern machen ein Gefüge von Gemeinsamkeiten aus. Diese umfassen einen Horizont mit kulturell wie sprachlich diversifizierter Bevölkerung (der direkt und indirekt kontrollierte Territorien bis zu losen Anerkennungsakten weiter entfernter Königreiche umfassen konnte), universale und kosmopolitische Schriftkulturen sowie die Tendenz, universale imperiale Herrschaft als kosmische Weltordnung zu konzipieren.

Ausgehend von diesem Sammelband könnte man folgende Schlussfolgerungen ziehen: Reiche waren häufig, aber nicht immer Monarchien. Das Verhältnis der beiden Forschungskategorien ›monarchisches Reich‹ und ›Monarchie‹ lässt sich dabei nicht eindeutig fassen. Tendenziell werden jedoch jene Monarchien als Reich bezeichnet, die sich mit einem grundsätzlichen Anspruch auf Weltherrschaft als universal verstanden: Reiche als ›Universalmonarchien‹ sehen sich als den anderen Monarchien überlegen an. Der Forschungsbegriff einer ›Universalmonarchie‹ im Unterschied zu einer ›nicht-universalen oder -imperialen Monarchie‹ ist unscharf und wird zu Recht nicht überstrapaziert. Gleichwohl ist es auffällig, dass sich in den Quellen Unterscheidungen zwischen analogen Konzepten finden – namentlich in jener imperialen Tradition, aus der die Im-

1 Peter F. BANG/Dariusz KOŁODZIEJCZYK, ›Elephant of India‹. *Universal Empire Through Time and Across Cultures*, in: DIES. (edd.), *Universal Empire. A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, Cambridge 2012, 1–42, hier 14.

2 Herodianus, *Ab excessu divi Marci*, ed. u. übers. v. Charles R. WHITTAKER (*The Loeb Classical Library 454–455*), Cambridge, MA/London 1969–1970, IV, c. 10.

perienforschung ihren Namen herleitet: dem *imperium Romanum*, das sich von gewöhnlichen *regna* begrifflich abhob.

Auch im islamischen Reich gab es – unter vielen anderen Begriffen für Herrschaft und Monarchie<sup>3</sup> – eine facettenreiche Spannung zwischen den beiden Konzepten von Kalifat und *mulk* (»Königtum«), die in diesem Beitrag umrissen werden soll. Diese Spannung ist im transkulturellen Kontext deshalb interessant, weil in Teilen der Quellen (und in weiten Teilen der älteren Forschung) das Kalifat häufig mit dem rechtgläubigen Islam gleichgesetzt und *mulk* als tyrannische, ungläubige Herrschaftsform davon ausgegrenzt wurde. Die imperiale Begrifflichkeit ging daher noch prononcierter in einem Diskurs über religiöse Orthodoxie auf, als es in der christlich-römischen Tradition der Fall gewesen ist. Gleichzeitig hat die Gleichsetzung von authentischem Islam und Kalifat dazu geführt, dass alternative Konzepte von *mulk* in der Forschung weniger Berücksichtigung gefunden haben. *Mulk*, der in seiner deutschen Übersetzung als »Königtum« einen neutralen Anschein hat, war in einigen historischen Diskursen und ist in einem Großteil moderner Forschungen und Narrative ein hochgradig ideologischer Begriff, mit dem der Islam und Epochen der islamischen Geschichte strukturiert und bewertet wurden und werden.

Der Begriff *mulk* in seiner Beziehung zum Kalifat ist in den Forschungen bisher in verschiedenen Perspektiven behandelt worden.<sup>4</sup> Gleichwohl sind noch

3 Bernard LEWIS, Die politische Sprache des Islam, übers. v. Susanne ENDERWITZ, Berlin 1991 (amerik. Originalausg. Chicago 1988).

4 Zu den Begriffen »Kalifat« und »*mulk*« siehe Ignaz GOLDZIEHER, Du sens propre des expressions: ombre de dieu, khalife de dieu pour désigner les chefs dans l'islam, in: Revue des l'histoire des religions 35 (1897), 331–338; David S. MARGOLIOUTH, The Sense of the Title *khalīfah*, in: Thomas W. ARNOLD/Reynold A. NICHOLSON (edd.), A Volume of Oriental Studies. Presented to E. G. Brown, Cambridge 1922, 322–328; Charles PELLAT, L'imamat dans la doctrine de Jahiz, in: Studia Islamica 15 (1961), 23–52; W. Montgomery WATT, God's Caliph. Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims, in: Clifford E. BOSWORTH (ed.), Iran and Islam. In Memory of the Late Vladimir Minorsky, Edinburgh 1971, 565–574; Ḥasan AL-BĀŠĀ, Al-alqāb al-islāmīya fi t-ta'riḥ wa-l-waṭā'iq wa-l-āṭār, 2. Aufl. Kairo 1978 (1. Aufl. 1957); Rudi PARET, Ḥalīfat allāh – vicarius Dei. Ein differenzierender Vergleich, in: Pierre SALMON (ed.), Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, Leiden 1974, 224–232; Ann LAMBTON, State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists (London Oriental Series 36), Oxford 1981; Tilman NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime (Die Bibliothek des Morgenlandes), 2 Bde., Zürich/München 1981; Roy P. MOTTAHADEH, Some Attitudes Towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh and Twelfth Century A. D., in: Israeli Oriental Studies 10 (1980), 86–91; Bernard LEWIS, Malik, in: Cahiers de Tunisie 35 (1987), 101–109; LEWIS 1988/1991, 77–120; Patricia CRONE/Martin HINDS, God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam (University of Cambridge Oriental Publications 37), Cambridge 1986; Wadād AL-QĀḌĪ, The Term »Khalīfa« in Early Exegetical Literature, in: Die Welt des Islams 28 (1988), 392–411; Aziz AL-AZMEH, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics, London/New York 1997, 25–61; Khalid Y. BLANKINSHIP, Imārah, Khalīfah, and

viele Fragen offen. In einigen Fällen gehen Studien explizit von der ›Monarchie‹ als moderne Kategorie, nicht vom Quellenbegriff des *mulk* aus, so dass sie sich mit meiner Fragestellung nur teilweise decken. In anderen Studien sind Quellen- und Forschungskategorien nicht immer klar getrennt und die ideologische Aufladung des *mulk*-Begriffes ist nicht immer reflektiert worden. Insgesamt fehlt eine zeitlich umfassende Begriffsgeschichte zum *mulk*, die die große Bandbreite unterschiedlicher historischer Kontexte, Diskurse und Textgattungen einbezieht. Als eine Vorstudie zu einer solchen umfassenden Betrachtung schlage ich hier vor, grundsätzlich drei unterschiedliche *mulk*-Begriffe zu unterscheiden:

1. exklusiv göttlicher *mulk*;
2. tyrannisch-heterodoxer *mulk* als Inbegriff für Gewaltherrschaft sowie Gegenpol zur religiös-islamischen Orthodoxie und rechtgläubigem Kalifat (besonders prominent als polemische Bezeichnung und Herabstufung des Umayyadenkalifats zum *mulk*);
3. kalifatsinhärenter *mulk*:
  - a. als generischer, transreligiöser Oberbegriff für monarchische Herrschaft, dem das Kalifat untergeordnet ist;
  - b. als integrierter Bestandteil des Kalifats.

Ich möchte zunächst (2) grundsätzlich auf die konzeptionellen Probleme dieses Themas eingehen: Um Kategorien wie ›Reich‹, ›Monarchie‹ und ›Königtum‹ webt sich ein dicht verflochtenes Netz von Quellen- und Forschungskonzepten, das zudem die Entwicklung in der römisch-imperialen Tradition als implizit normatives Modell privilegiert. In den beiden nächsten Abschnitten lege ich meine Einordnung von römischem Kaisertum (3) und islamischem Kalifat (4) als imperiale Universalmonarchien dar. Vor allem in Bezug auf das Kalifat erfolgt meine Charakterisierung im Kontext der neueren Forschungsrichtung der *Late Antiquity Studies*. In dieser Forschungsrichtung wurde die Spätantike räumlich bis in den Mittleren Osten und zeitlich bis ins 8. Jahrhundert erweitert. Damit wurde der frühe Islam seines exotisch-singulären Charakters entkleidet und als

---

Imāmah. The Origins of the Succession to the Prophet Muḥammad, in: Lynda CLARKE (ed.), *Shī'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Albany 2001, 19–43; Wadād AL-QĀḌĪ, Caliph, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān* 10 (2001), 276–278; Almut HÖFERT, Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter (Globalgeschichte 21), Frankfurt a. Main/New York 2015, 248–288; Andrew MARSHAM, Monarchy, in: *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* 2 (2014), 70–72; Adrian DE GIFI, Theories of the Caliphate, in: *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* 1 (2014), 169–174; Ovamir ANJUM, Theories of the Imamate, in: *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* 1 (2014), 466–470; Rüdiger LOHLKER, Jamā'a vs. Mulk. Community-Centered and Ruler-Centered Visions of the Islamic Community, in: Eirik HOVDEN/Christina LUTTER/Walter POHL (edd.): *Meanings of Community Across Medieval Eurasia. Comparative Approaches* (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden/Boston 2016, 78–96.

spätantikes Phänomen in die historische Zeit integriert.<sup>5</sup> Diese Charakterisierung unterscheidet sich jedoch, wie wir sehen werden, von anderen Quellen- und Forschungstraditionen, in denen die Zeit der vier ersten Kalifen (632–661) als Kalifat *par excellence* gilt, während die Zeit der Umayyadenherrscher (661–750) häufig gänzlich oder zumindest in bestimmten Aspekten als Unterbrechung – eben als *mulk* – zwischen dem vormaligen Goldenen Zeitalter und der ›Restauration‹ des Kalifats durch die Abbasiden (750–1258) angesehen wird. Ich datiere hingegen den Beginn des imperialen Kalifats in die Herrschaftszeit der Umayyaden, als sich – vor allem durch die Reformen ‘Abd al-Maliks (reg. 685–705) – das islamische Gemeinwesen als imperiale Universalmonarchie etablierte. Zudem gehe ich von einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen Umayyaden- und Abbasidenkalifat aus: Obgleich es unter den Abbasidenkalifen zu wichtigen Veränderungen kam, übernahmen diese das von den Umayyaden entwickelte spätantike imperial-sakrale Legitimationsmuster in seinen Grundzügen. Die folgenden Abschnitte (5–9) befassen sich mit historischen Konzeptionen von *mulk* in Bezug auf den Kalifatsbegriff.

## 2. Das ›Reich‹ als Forschungsproblem

Die Imperien- und Reichsgeschichte ist weit verzweigt, ihre neue Relevanz ist als *Imperial Turn* bezeichnet worden.<sup>6</sup> Vor allem die Vormoderne lässt sich als eine Geschichte von Imperien und Reichen vor dem Aufkommen moderner Nationen schreiben, aber auch für die Zeit nach 1800 bleibt das Imperium relevant. Jürgen Osterhammel hat darauf hingewiesen, dass die Imperienforschung jeweils sehr unterschiedliche, miteinander kaum verbundene Diskursfelder abdeckt wie etwa (1) ganz allgemein jegliche Reichsgeschichte vom Alten Orient bis zum Ende des Ancien Régime in der Geschichtswissenschaft und den *Area Studies*, (2) Untersuchungen der historischen Soziologie wie von Shmuel Eisenstadt oder Max Weber, (3) die vom britischen *Empire* inspirierte britische *Imperial History* oder (4) eine lange getarnt operierende Forschung zum US-amerikanischen ›Imperium‹.<sup>7</sup> Als *New Imperial History* verstehen sich schließlich jene Ansätze, die vor

5 Glen W. BOWERSOCK/Peter BROWN/Oleg GRABAR (edd.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge, MA/London 1999; Philip ROUSSEAU (ed.), *A Companion to Late Antiquity* (Blackwell Companions to the Ancient World), Oxford 2009.

6 Kathleen WILSON, Introduction. *Histories, Empires, Modernities*, in: DIES. (ed.), *A New Imperial History. Culture, Identity, and Modernity in Britain and the Empire, 1660–1840*, Cambridge 2004, 1–26; Michael GEHLER/Robert ROLLINGER (edd.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, 2 Bde., Wiesbaden 2014.

7 Jürgen OSTERHAMMEL, *Imperien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung*, in: *Zeithistorische Forschungen* 3 (2006), 4–13.



allem für den modernen Kolonialismus Interdependenzen und Verflechtungen zwischen Kolonien und Metropolen in den Blick nehmen und von den *Postcolonial Studies* angeregt wurden.<sup>8</sup> Generell ist das Imperium für die Globalgeschichte eine wichtige Einheit.<sup>9</sup> Hinter dem Begriff Imperienforschung verbergen sich also sehr disparate Forschungsfelder. Zudem hat das Deutsche gleich drei Begriffe – Reich, Kaisertum und Imperium –, die im Englischen und den romanischen Sprachen meistens jeweils mit einem Wort, *empire/impero/imperio*, übersetzt werden.

Während in der Forschung »für Reich (...) keine allgemein akzeptierte Definition [existiert],«<sup>10</sup> ergibt sich eine ähnlich disparate und komplexe Lage bei der Frage, wie Gebilde, die heute als ›Reich‹ bezeichnet werden, in den historischen Quellen genannt wurden. Peter Moraw, der für das Lemma ›Reich‹ in den ›Geschichtlichen Grundbegriffen‹ den Abschnitt zu Antike und Mittelalter verfasste, bemerkte in der Einleitung: »Der Terminus ›Reich‹ (›imperium‹, ›regnum‹) bildet, vor allem mit seinen sprachlichen und sachlichen Nachbartermini (bes. ›imperator‹, ›rex‹, ›Kaiser(tum)‹, ›König(tum)‹, aber auch ›christianitas‹, ›universitas‹, ›ecclesia‹, ›patria‹, ›Monarchie‹, ›Nation‹, ›Krone‹) vermutlich das komplizierteste, vielschichtigste und aspektreichste Begriffsfeld älterer Staatssprache. [...] Für sich genommen, spannt sich der Terminus ›Reich‹ in verwirrender Vielfalt vom Abstraktesten und Umfassendsten (›Reich Gottes‹) bis zum Konkretesten und Kleinräumigsten (einige Dörfer im ›Kröver Reich‹). [...] Noch gravierender sind die methodischen Probleme, die man summarisch nur als ungeklärt bezeichnen kann. Dazu zählt [...] die seit Generationen geübte, aus unbewußter oder bewußter Aktualisierung geborene Überlagerung, ja Veränderung der Quellsprache durch die Forschungssprache: bis vor einer Generation lebte man bei uns in einem Reich, das auf die Auffassung von älteren Reichen größten Einfluß ausübte [...].«<sup>11</sup> Die von Peter Moraw konstatierte unreflektierte Vermischung von Quellen- und Forschungssprache lässt sich auch in der ungleichen Kategorisierung von römisch-christlicher und muslimischer Universalmonarchie ausmachen:

Es ist auffällig, dass sowohl das römische Kaiserreich wie auch das karolingische und römisch-deutsche Kaiserreich in der Forschung selbstverständlich

8 WILSON 2004; Margrit PERNAU, *Transnationale Geschichte* (Grundkurs Neue Geschichte 3535), Göttingen 2011, 56–66.

9 Sebastian CONRAD, *Globalgeschichte. Eine Einführung* (Beck'sche Reihe), München 2013, 219–225.

10 Stephan WENDEHORST, *Reich*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 10 (2009), 873–888.

11 Peter MORAW, *Reich* (Einleitung, Antike, Mittelalter), in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5 (1984), 423–456, hier 423f. Siehe auch Helge NORDHEIM/Iver B. NEUMANN, *Empire, Imperialism and Conceptual History*, in: *Journal of International Relations and Development* 14 (2011), 153–185.

als Monarchien mit einem mehr oder weniger ausgeprägten universalen Anspruch behandelt werden. Anders liegt der Fall beim Kalifat. Das Kalifat (arab. *ḥilāfa*) wurde und wird häufig als typisch islamische Herrschaftsform betrachtet, die nicht als Königtum oder Monarchie einzustufen ist.<sup>12</sup> Aziz Al-Azmeh hatte 1997 diesen Umstand grundlegend kritisiert und zum Anlass zu seinem Buch über ›Muslim Kingship‹ genommen, ihm sind seitdem weitere Studien gefolgt: Das grundlegende Merkmal für Monarchie – dynastische Herrschaft im Namen eines Herrschers oder einer Herrscherin – treffen auf das Kalifat zu und eröffnen vielfältige Vergleichsmöglichkeiten.<sup>13</sup> Saïd Arjomand schließt im einschlägigen Lexikonartikel in ›The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought‹ von 2013 gleichwohl das Kalifat aus der Kategorie der Monarchie ohne weitere Erklärung aus. Als Monarchien stuft er jene Herrschaftsformen ein, die sich im Anschluss an vorislamische persische königliche Traditionen ab dem 10./11. Jahrhundert ›unter‹ dem Abbasidenkalifat entwickelten und deren Monarchen meistens den Titel eines Sultans führten.<sup>14</sup> Als ein Grund für diese Einstufung wird immer wieder darauf verwiesen, dass *mulk* (»Königtum«) in den historischen Quellen als nichtislamisch eingestuft worden sei.<sup>15</sup> Hier zeigt sich die angesprochene problematische Vermischung von Quellen- und Forschungssprache: Herrschaftsgebilde, in denen die Herrscher Titel wie *rex*, *imperator* und *sultān* führten, wurden in der Forschung mit den Begriffen Kaiser- und Königtum sowie Monarchie behandelt, während das Kalifat nach traditioneller Auffassung aus diesem Feld herausfällt. Der sich in dieser Beziehung abzeichnende Paradigmenwechsel lässt sich daran erkennen, dass mit Andrew Marsham ein Vertreter der jüngeren Generation im Lexikonartikel ›Monarchie‹ in der ›Oxford Encyclopedia of Islam and Politics‹ (2014) ganz anders als Arjomand verfuhr und die islamische Monarchie mit den ersten Kalifen beginnen lässt.<sup>16</sup>

---

12 Siehe HÖFERT 2015, 28–41; Aziz AL-AZMEH, Islamic Political Thought. Current Historiography and the Frame of History, in: DERS., The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography, Budapest 2007, 185–266.

13 AL-AZMEH 1997; Andrew MARSHAM, Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire, Edinburgh 2009; Jenny R. OESTERLE, Königtum und Kalifat. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), Darmstadt 2009.

14 Saïd A. ARJOMAND, Monarchy, in: The Princeton Encyclopaedia of Islamic Political Thought (2013), 360–362.

15 Siehe beispielsweise Patricia CRONE, God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought, New York 2004, 145f. et passim.

16 MARSHAM 2014.

### 3. Die römisch-christliche Universalmonarchie: Das Kaisertum

Das bereits oben angesprochene Merkmal imperialer Universalmonarchien, ihre Herrschaft als kosmische Weltordnung zu entwerfen, gilt auch für das römische Kaiserreich, wo es zu einem langfristig wirksamen Umbruch kam, in dem vormalige Verbindungen von Religion und Weltreich in einer qualitativ neuen Form verdichtet wurden.<sup>17</sup> Die römische Sakralität der Kaiserzeit konzentrierte vormalig diffus verbreitete Religiositäten auf den Monarchen, der Polytheismus wurde auf die Person des Kaisers als zentrale Vermittlerfigur zwischen der göttlichen Welt und den römischen Untertanen ausgerichtet. Das Göttliche wurde in der Spätantike zum zentralen Legitimationsfaktor der Monarchie – eine Konstellation, die sich für die Vereinigung von christlichem Monotheismus und römischem Kaisertum geradezu anbot. Die römische Weltherrschaft über den *orbis terrarum* wurde damit neben der Kirche zum heilsgeschichtlichen Rahmen der christlichen Ökumene.<sup>18</sup>

Die römische Kaiserzeit brachte überdies das *imperium* als einen neuen Reichsbegriff hervor. Da sich die römische Republik von der tyrannischen Herrschaft des Königs Tarquinius Superbus scharf abgegrenzt hatte, waren die Konzepte *rex* und *regnum* zu negativ besetzt, um von den römischen Kaisern zur Kennzeichnung ihrer monarchischen Stellung innerhalb der *res publica Romana* herangezogen zu werden.<sup>19</sup> Die Kaiser mussten daher für ihre monarchische Stellung eine neue Titulatur prägen, in der sie zunächst die beiden Eigennamen *Caesar* und *Augustus* (griech. *sebastós*), Attribute wie *pius* und *invictus* sowie eine Reihe von zunehmend kaiserlich monopolisierten republikanischen Amtstiteln akkumulierten – darunter auch den *imperator*-Titel (griech. *autokrátōr*), der im republikanischen Rom an Träger von Befehlsgewalt (*imperium*) und siegreiche Feldherren verliehen worden war. Die strikte Vermeidung der Konzepte *rex* und *regnum* diente überdies dazu, die hegemoniale Stellung des den anderen Königen überlegenen römischen Kaisers zu kennzeichnen. Allein der Herrscher des persisch-sasanidischen Weltreiches, der »König der Könige«, wurde als ebenbürtig angesehen.<sup>20</sup> Im griechischen Teil des römischen Reiches

17 In diesem und dem folgenden Abschnitt beziehe ich mich auf meine Analysen in HÖFERT 2015, S. 129–362.

18 Andreas ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1970 (erstmalig in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 49/50 [1934/1935]); Hubert CANKIK/Jörg RÜPKE (edd.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation, Tübingen 2009.

19 Siehe zu den Titulaturen Gerhard RÖSCH, Onoma Basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit (Byzantina Vindobonensia 10), Wien 1978 (zugl. Diss. Universität Heidelberg 1976); HÖFERT 2015, 151–176.

20 Matthew CANEPA, The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and

waren die Begriffe *basileús* (»König«) und *basileía* (»Königtum, -reich«) etwas weniger belastet als ihre lateinischen Pendanten. In einem langen Prozess wurden beide Begriffe für das römische Kaisertum monopolisiert, bis schließlich Kaiser Herakleios sich 629 offiziell als *basileús* bezeichnete. Zudem wurde das lateinische *rex* als Lehnwort ins Griechische aufgenommen, um den imperialen *basileús* von einem gewöhnlichen König (griech. *rhēx*) abzusetzen.<sup>21</sup>

Es ist nicht überraschend, dass das römische Weltreich, das in Europa als paradigmatisch für imperiale Herrschaft galt, die hegemoniale Stellung einer Universalmonarchie gegenüber anderen Monarchien terminologisch unterstrich und damit eine konzeptionelle Trennung zwischen Kaiser- und Königtum hervorbrachte. Gleichzeitig wurden die biblischen Termini *rex/regnum* und *basileús/basileía* für die christliche himmlische Gottesherrschaft beibehalten. Vor allem in der griechischen Tradition wurde die irdische *basileía* des römischen Kaisers als Abbild der himmlischen *basileía* aufgefasst. Das römische *imperium*/die römische *basileía* umfasste damit die gesamte christliche Ökumene, in der der Kaiser als Universalmonarch und Beauftragter des göttlichen Monarchen die Heilsgemeinschaft der Gläubigen anführte. Dieses spätantike Prinzip sakral-imperialer Legitimation lässt sich als imperialer Monotheismus bezeichnen: ein Gott, ein Kaiser, ein Weltreich, ein Glaube.

Im spätantiken christlich-römischen Reich wurde also eine Trias geprägt, in der das römische Reich als (1) irdische Universalmonarchie (*imperium, basileía* in den Quellen, »Kaisertum« in der Forschung) dem (2) himmlisch-göttlichem Reich (*regnum, basileía*) einerseits und (3) irdischen, nichtimperialen Monarchien (die von gewöhnlichen *reges/rhēges* regiert wurden und in der Forschung zum »Königtum« gerechnet werden) andererseits gegenüber gestellt wurde.

Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie diese Trias im Kalifat als direkte imperiale Nachfolge auf ehemals römischem Boden im Osten konzipiert wurde, sei hier kurz die weitere Entwicklung im Westen angesprochen. Die das gesamte Mittelmeer umfassende römische Universalmonarchie wurde ab dem 5. Jahrhundert in ihrem gesamten westlichen Teil durch die Königreiche der Vandalen, Ost- und Westgoten, Langobarden und Franken abgelöst. Die symbolische Exklusivität des römischen Kaiserreiches wurde jedoch erst dann angefochten, als das fränkische Reich innerhalb dieser westlichen poströmischen Monarchien

---

Sasanian Iran (The Transformation of the Classical Heritage 45), Berkeley/Los Angeles/London 2009.

21 RÖSCH 1978; Louis BRÉHIER, L'origine des titres impériaux à Byzance, in: Byzantinische Zeitschrift 15 (1906), 161–178; Evangelos K. CHRYSOS, The Title ΒΑΣΙΛΕΥΣ in Early Byzantine International Relations, in: Dumbarton Oaks Papers 32 (1978), 29–75; Marie T. FÖGEN, Das politische Denken der Byzantiner, in: Iring FETSCHER/Herfried MÜNKLER (edd.), Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 2: Mittelalter. Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München/Zürich 1993, 41–85.

expandierte und Karl der Große diese hegemoniale Stellung durch seine Krönung zum Kaiser symbolisch unterstrich. Die karolingische Kanzlei verfuhr bei der Frage, wie dieses Kaisertum im Verhältnis zu Karls Königstiteln zum Ausdruck gebracht werden sollte, in der neuen, auffallend langen Herrschertitulatur nicht substitutiv, sondern akkumulativ – also nach dem gleichen Prinzip, mit dem sich die römischen Kaiser vormals vorsichtig von der republikanischen Tradition abgehoben hatten: *Karolus serenissimus augustus a deo coronatus magnus pacificus imperator Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam dei rex Francorum atque Langobardorum*.<sup>22</sup> Unter Karls Nachfolgern wurde der Königstitel in der Kaisertitulatur nicht mehr mitgeführt, sondern nur von den Nichtkaisern gebraucht. Auch die späteren Herrscher im römisch-deutschen Reich legten den Königstitel ab, sobald sie zum Kaiser gekrönt worden waren: Heinrich III. führte beispielsweise ab 1039 als König den Titel *Heinricus* – Devotionsformel (z. B. *divina favente clementia*) – *rex*, der nach seiner Kaiserkrönung ab 1046 durch den Titel *Heinricus* – Devotionsformel (z. B. *dei gratia*) – *Romanorum imperator augustus* ersetzt wurde.<sup>23</sup> Das Kaisertum war damit zu einem integralen Bestandteil des römisch-deutschen Königtums geworden, das an die Krönung durch die Päpste, die den universalen Führungsanspruch innerhalb der Kirche erhoben, gebunden blieb. Gleichzeitig trat das *imperium* als allgemeiner heilsgeschichtlicher Ordnungsrahmen in seiner Bedeutung zurück

22 Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Grossen, ed. Engelbert MÜHLBACHER (Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden der Karolinger 1), Hannover 1906, Nr. 197, 265.

23 Die Urkunden Heinrichs III., ed. Harry BRESSLAU/Paul KEHR (Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser 5), Berlin 1931. Siehe dazu: Eugen EWIG, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Theodor MAYER (ed.), Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (Vorträge und Forschungen 3), Sigmaringen 1956, 7–73; Peter CLASSEN, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums, in: Helmut BEUMANN (ed.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Bd. 1: Persönlichkeit und Geschichte, Düsseldorf 1965, 537–608; Herwig WOLFRAM (ed.), Intitulatio, Bd. 1: Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbd. 21), Graz/Wien/Köln 1967; DERS. (ed.), Intitulatio, Bd. 2: Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsbd. 24), Wien/Köln/Graz 1973; DERS./Anton SCHARER (edd.): Intitulatio, Bd. 3: Lateinische Herrschertitel und Herrschertitulaturen vom 7. bis zum 13. Jahrhundert (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsbd. 29), Wien/Köln/Graz 1988; Hans-Werner GOETZ, Regnum. Zum politischen Denken der Karolingerzeit, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 104 (1987), 110–189; Johannes FRIED: ›Gens‹ und ›regnum‹. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Jürgen MIETHKE/Klaus SCHREINER (edd.), Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, Sigmaringen 1994, 74–104.

(ohne diese jedoch jemals ganz zu verlieren<sup>24</sup>): Seit dem 5. Jahrhundert bezeichnete die *ecclesia* zunehmend die gesamte christliche Ökumene,<sup>25</sup> ehe diese Bedeutung im Investiturstreit angefochten wurde. Das Verhältnis innerhalb der Trias von irdischer Universalmonarchie, himmlisch-göttlichem Reich und nicht-imperialen Monarchien hatte sich mit dem lateinischen Kaisertum also konzeptionell verschoben. Die in der römischen Spätantike enge Verbindung vom Kaisertum zum himmlischen *regnum* war in dieser Form alleine schon durch den Universalanspruch des Papsttums und die Rolle der Bischöfe als Mitlenker des *populus christianus*<sup>26</sup> in dieser Form nicht mehr möglich. Gleichzeitig waren irdisches *regnum* und *imperium* nun keine Gegensätze mehr, sondern in der Personalunion des Kaisers miteinander vereinigt. Ganz anders verlief indes die Entwicklung im islamischen Imperium.

#### 4. Die muslimische Universalmonarchie: Das Kalifat

Wie oben bereits angedeutet, ist die Frage, was in Quellen und Forschung als Kalifat oder *mulk* eingestuft wird, eng mit der Bewertung dreier Phasen der islamischen Geschichte verbunden:

1. 632–661: die Zeit der vier ersten Herrscher nach dem Tod des Propheten, die in vielen Narrativen als ›Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen‹, als Goldenes Zeitalter und ideales Kalifat betrachtet wird;
2. 661–750: die Herrschaft der Umayyadendynastie, die in einigen Quellen und Teilen der Forschung als *mulk* oder weltliche Herrschaft unter dem Deckmantel des Kalifats eingestuft wird;
3. 750–1258 die Herrschaft der Abbasidenkalifen, die meistens (in Quellen und in der Forschung) als Kalifat gilt.

Die frühislamische Zeit ist aufgrund der Quellenlage – außer dem Koran besteht die muslimische Überlieferung im Wesentlichen aus Bauinschriften, Papyri und Münzen – für historische Analysen schwer zugänglich. Es ist jedoch klar, dass das in der muslimischen Sakralgeschichte in späteren Quellen ausgearbeitete Goldene Zeitalter der ersten ›vier rechtgeleiteten Kalifen‹ (das auch in modernen – westlichen wie nahöstlichen – Narrativen aufgenommen wurde) als authenti-

---

24 MORAW 1984.

25 Gerda HEYDEMANN, Biblical Israel and the Christian *gentes*. Social Metaphors and Concepts of Community in Cassiodorus' *Expositio Psalmorum*, in: Walter POHL/Gerda HEYDEMANN (edd.), *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Medieval Europe (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 13)*, Turnhout 2013, 65–142.

26 Steffen PATZOLD, *Episcopus*. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts (Mittelalter-Forschungen 25), Ostfildern 2009, 135ff.

scher Islam einer konsequent historisierenden Analyse nicht standhält. Neuere Forschungen gehen im Gegensatz zu diesem statischen Idealbild von einem dynamischen Prozess aus, der später durch die »Narratives of Islamic Origin« überschrieben wurde.<sup>27</sup> Wie Fred Donner dargelegt hat, war die von Muḥammad angeführte apokalyptische Frömmigkeitsbewegung monotheistischer Gläubiger zunächst offenbar überkonfessionell mit fließenden Grenzen zu Christen- und Judentum angelegt. Erst rund 70 Jahre nach der *hiğra*, dem Auszug des Propheten aus Mekka im Jahr 622, wurde der Islam als distinkte Religion etabliert, wie das Inschriftenprogramm des 695 erbauten Felsendoms mit seinen anti-christlichen Koransuren zeigt.<sup>28</sup> Wir wissen nicht, welche Titel die vier ersten Anführer und Nachfolger Muḥammads (Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān und ʿAlī) dieses rasch über die arabische Halbinsel hinaus proto-islamisch expandierenden Gemeinwesens führten – vermutlich war bei ihnen der auch später bedeutende *amīr*-Titel am wichtigsten.

Mit der Verlagerung des politischen Zentrums von der arabischen Halbinsel nach Damaskus unter der Kalifendynastie der Umayyaden (661–750) wurde das islamische Reich imperial. Kalif ʿAbd al-Malik (685–705) führte Reformen im Heer und der Administration ein und etablierte das Arabische neben dem Islam als zweite Schiene imperialer Kohärenz.<sup>29</sup> Die seit Kalif Muʿāwiya (661–680) in Inschriften und in den in späteren Chroniken erhaltenen Dekreten gut überlieferte Kalifentitulatur bestand im Wesentlichen aus zwei Titeln: ʿ*abdallāh* (»Gottesknecht«) und *amīr al-muʿminīn* (»Befehlshaber der Gläubigen«). Die Abbasidenkalifen (750–1258) führten diese Titulatur bruchlos fort und fügten ihr ab dem frühen 9. Jahrhundert einen dritten Herrschertitel, *al-imām*, hinzu. Kalif al-Muqtadir bi-llāh (908–932) erschien auf den offiziellen Textilinschriften beispielsweise als ʿ*abdallāh* *Ġaʿfar* [= Rufname] *al-imām al-Muqtadir bi-llāh* [= Thronname] *amīr al-muʿminīn*.<sup>30</sup> Der Titel »Kalif« (arab. *ḫalīfa*, »Stellvertreter,

27 Fred M. DONNER, From Believers to Muslims. Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community, in: Al-Abhath 50/51 (2002/03), 9–53; DERS., Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing (Studies of Late Antiquity and Islam 14), Princeton 1998; Robert G. HOYLAND, Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton 1997.

28 DONNER 2002/2003.

29 Chase F. ROBINSON, ʿAbd al-Malik (Makers of the Muslim World), Oxford 2005; Omar HAMDAN, Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrīs Bezüge zur Geschichte des Korans (Diskurse der Arabistik 10), Wiesbaden 2006 (zugl. Diss. Universität Tübingen 1995); Gerald R. HAWTING, The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750, 2. Aufl. London/New York 2000 (1. Aufl. London/Sydney 1986).

30 Etienne COMBE/Jean SAUVAGET/Gaston WIET (edd.), Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire), 18 Bde., Kairo 1931–1991, beispielsweise Nr. 912, 916, 920, 967, 985, 1001–1003 et passim.

Nachfolger«) wurde in der offiziellen Titulatur hingegen nur sehr selten gebraucht, wobei er dann meistens den *'abdallāh*-Titel ersetzte.<sup>31</sup>

Gleichwohl waren Kalif und Kalifat (arab. *ḫilāfa*) in anderen Kontexten zentrale Konzepte: In den umayyadischen Dekreten bezeichnen sich die Herrscher als *ḫulafā' allāh* (»Kalifen/Stellvertreter Gottes«). Dieses gottunmittelbare Kalifat habe die prophetische Aufgabe übernommen, den Bund Gottes mit den Menschen zu bekräftigen und Gottes Vorschriften und Gesetze in der Welt umzusetzen, wie es im Thronfolgedekret al-Walīds II. im Jahr 743 heißt:

»Dann bestimmte Gott seine [= des Propheten] Kalifen dafür, diesem auf dem Weg dessen Prophetentums nachzufolgen (*istahlafa ḫulafā' ahu 'alā minhāğ nubūwatihī*), als er seinen Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – zu sich rief. Gott besiegelte mit ihm [dem Propheten] Seine Offenbarung, damit Seine Herrschaft (*ḥukm*) vollzogen, Seine *sunna* und Verbote (*ḥudūd*) aufrechterhalten, Seine Vorschriften (*farā'id*) und Gesetze (*ḥuqūq*) entgegengenommen werden, indem Er durch die Kalifen den Islam stärkte, durch sie dessen Band festigte, durch sie die Kraft dessen Seils [= der Islam als Gottes Bund mit den Menschen] kräftigte, durch sie dessen Verbote durchsetzte, durch sie Gerechtigkeit unter Seiner Knechtschaft verbreitete und durch sie Seine Länder blühen ließ. (...) Die Kalifen Gottes folgten aufeinander, indem Gott ihnen die Befehlsgewalt (*amr*) Seiner Propheten vererbte und sie darin einsetzte. Niemand stellt sich ihrem Anrecht (*ḥaqq*) entgegen, ohne dass Gott ihn niederstreckt, niemand verlässt ihre Gemeinschaft (*ğamā'a*), ohne dass Gott ihn vernichtet (...).«<sup>32</sup>

Die Abbasidenkalifen behielten diese universalmonarchische Legitimation in ihren Grundzügen bei. Kalif al-Ma'mūn (809–830), der den Imam-Titel in die kalifale Titulatur eingeführt hatte, brachte mit dem Imamats-Konzept einige neue Punkte ein, die jedoch an das umayyadische Konzept vom Kalifat als gottunmittelbarer Herrschaft in zeitlicher Nachfolge des Propheten anschlossen:

»Als das Prophetentum zu seinem Ende gekommen war und Gott mit Muḥammad – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – die Offenbarung und die Botschaft versiegelte, legte Er die Stütze der Religion (*dīn*) und die Ordnung der Angelegenheit der Muslime in das Kalifat. Die Vollkommenheit und Stärke des Kalifats und die Erfüllung dessen, was Gott in Bezug auf das Kalifat zusteht, liegen im Gehorsam. Durch das Kalifat werden die Pflichten Gottes, Seine Verbote, die Gesetze des Islams und Seine Sunnas (*farā'id allāh wa-ḥudūduhu, wa-šarā'ī' al-islām wa sunanuhu*) erfüllt und der Feind im Dschihad bekämpft. Die Kalifen Gottes müssen Gott in dem gehorchen, was Er ihnen zur Bewahrung und Behütung Seiner Religion und Seiner Dienerschaft [der Menschheit] anvertraut hat. Die Muslime müssen ihren Kalifen gehorchen und sie unterstützen für die Aufrechterhaltung des Rechtes Gottes und Seiner Gerechtigkeit, die Sicherheit des Wegs, das Vermeiden von Blutvergießen, das Einhalten des Friedens und das Sammeln in der Eintracht. Wenn gegen diese Dinge verstoßen wird, taumelt das Seil der

31 HÖFERT 2015, 256–278.

32 Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Annales*, ed. Michael J. DE GOEJE et al., Leiden 1879–1965 (im Folgenden zitiert als Ṭabarī, *Ta'riḫ*), ii, 1758.



Muslime, Unordnung bricht unter ihnen aus, ihre Gemeinschaft (*milla*) wird gespalten, ihre Religion wird unterworfen, ihr Feind triumphiert, der Einklang fällt auseinander, und sie verwirken das Diesseits und das Jenseits.«<sup>33</sup>

Die Legitimation des Kalifats – oder des Imamats (arab. *imāma*), wie es seit dem 9. Jahrhundert zunehmend bezeichnet wurde<sup>34</sup> – entspricht in ihren konzeptionellen Grundzügen dem spätantiken *imperium/basileia* als heilsgeschichtlichem Rahmen der muslimischen Ökumene, wobei das Prinzip des imperialen Monotheismus (ein Gott, ein Universalmonarch, ein Weltreich, ein Glaube) dahingehend modifiziert wurde, dass der Islam als Herrschaftsreligion definiert wurde, unter der die Buchreligionen des Juden- und Christentums weiterhin akzeptiert wurden.

Anders als in der griechisch-römischen Tradition wurde die irdische Universalmonarchie des Kalifats/Imamats jedoch konzeptionell von der göttlichen Herrschaft Gottes unterschieden. Im Koran erscheint Gott als der »wahre« (Q 20.114<sup>35</sup>) und der »heilige König« (Q 59.23, Q 62.1), der den ewigen *mulk* über die Himmel und die Erde innehat. Dieser göttliche *mulk* ist exklusiv und unteilbar – eine theologische Aussage, die sich gegen die christliche Trinitätslehre und Gottessohnschaft Christi richtete: Q 25.2: »[Er = Gott], der die Herrschaft (*mulk*) über die Himmel und die Erde hat, der keinen Sohn annahm und der die Herrschaft (*mulk*) mit niemandem teilte, der alles schuf und trefflich maß.«<sup>36</sup> Gott verlieh, so die Koranexegeten, dabei nach seinem Gutdünken irdischen *mulk* an menschliche Herrscher – angesichts der Korumpierbarkeit irdischer Könige eine mit großer Vorsicht zu handhabende Gabe, wie es die Koranstellen in Bezug auf Saul oder den Pharao zeigen.<sup>37</sup> Der *‘abdallāh*-Titel in der offiziellen Kalifentitulatur zeigt, dass sich die Kalifen als ›Gottesknechte‹ dieser absoluten Trennung zwischen Gott und den Menschen bewusst waren. Während die Christen sich in vielfach verästelten dogmatischen, auch politisch wirksamen Konflikten über die Stellung Christi zwischen seinem göttlichen Vater und seiner menschlichen Natur entlang des mia-diaphysitischen Grabens entzweiten, be-

33 Dekret al-Ma'mūns vom 2. *ramadān* 201/24. März 817 zur Ernennung des achten Imams 'Alī ar-Riḍā zum Thronfolger, in: Ġamharat rasā'il al-'Arab fi 'uṣūr al-'arabiya az-zāhira, 4 Bde., ed. Aḥmad Z. ṢAFWAT, Kairo 1971, Bd. 3, 341.

34 In al-Māwardī (972–1058) klassischer Kalifatslehre ist der zentrale Begriff die *imāma*, die als transpersonale Institution erscheint, die jeweils in der *ḥilāfa* durch Kalifen personell verkörpert wird. Abū l-Ḥasan Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb al-Māwardī, *Al-aḥkām as-sultāniya wa-l-wilāyāt ad-dīniya*, 3. Aufl., Kairo 1973, 6, 13 et passim.

35 Bei der Angabe von Koransuren bezieht sich die erste Zahl auf die Koransure, die zweite Zahl hinter dem Punkt auf den Vers der Sure.

36 Dieses und alle weiteren Zitate aus dem Koran sind in der Übersetzung von Hartmut Bobzin (*Der Koran. Mit Erläuterungen* (Neue Orientalische Bibliothek), ed. u. übers. v. Hartmut BOBZIN, München 2010) wiedergegeben.

37 Louise MARLOW, *Kings and Rulers*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an* 3 (2003), 90–95.

endete der Islam in einer klugen *ratio imperii* diese Streitfrage durch das Dogma der unteilbaren Göttlichkeit des wahren Königs. Eine konzeptionelle Übereinstimmung, wie sie in der imperialen griechisch-römischen Tradition zwischen himmlischer und irdischer *basileia* hergestellt wurde, war daher undenkbar.

Die muslimische Universalmonarchie hatte also das römisch-christliche spätantike Konzept des Weltreiches als heilsgeschichtlichen, imperialen Rahmen aufgenommen, sich konzeptionell vom himmlischen Königtum jedoch abgesetzt. Wie verhielt es sich nun mit der zweiten Relation in der Trias? Wie wurde die Beziehung zwischen Kalifat und irdischem *mulk* konzipiert?

## 5. *Mulk* und Kalifat in den Hadithen

Werfen wir zunächst einen Blick auf das umfangreiche Textkorpus der Hadithe, die Berichte über Aussprüche und Taten des Propheten, die ab dem frühen 8. Jahrhundert aufgezeichnet wurden. Generell ist in den Hadithen häufig der überlieferte Ausspruch des Propheten zu finden, dass das Kalifat den Angehörigen seines eigenen Stammes, den Quraiš (zu denen sowohl die Umayyaden wie die Abbasidendynastie gehörten) vorbehalten sei. Die Begriffe für das Kalifat variieren dabei – häufig ist neben *ḥilāfa* vom *amr* (»Befehlsgewalt, Angelegenheit«)<sup>38</sup> oder dem »Imamat«<sup>39</sup> die Rede. Der berühmte schafiitische Rechtsgelehrte as-Suyūṭī (1445–1505) stellte in seiner ›Geschichte der Kalifen‹ die wichtigsten Hadithe zu diesem Thema beginnend mit einem Abschnitt über »Die Erläuterung, dass das Imamat bei den Quraiš und das Kalifat in ihnen liegt« zusammen.<sup>40</sup> Darunter findet sich bemerkenswerterweise auch ein Hadith, in dem laut Prophetenwort nicht das Kalifat, sondern der *mulk* »bei den Quraiš liegt«. Allerdings handelt es sich hier um einen Sonderfall, weil dieser *mulk* nicht als Gesamtherrschaft, sondern als Teilherrschaft einer Art von Gewaltenteilung aufgefasst wird, wobei die Gerichtsgewalt und die Aufsicht über das Gebet ausgelagert sind: »Der *mulk* liegt bei den Quraiš [aus Mekka], die Gerichtsgewalt (*qaḍāʾ*) bei den Prophetengehilfen [aus Medina] (*anṣār*) und der Gebetsruf (*adān*) bei den Abyssiniern.«<sup>41</sup>

38 So beispielsweise bei Muḥammad b. Ismāʿil al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, ed. Ṣaḥīḥ Qāsim aš-Šammāʾī AR-RIFĀʾĪ, 4 Bde., Beirut 1987, Bd. 4, 701 (= *kitāb al-aḥkām*, Kap. 1098, Hadith Nr. 1958).

39 Abū l-Ḥasan ʿAlī Ismāʿil al-Ašʿarī, Kitāb Maqālāt al-islāmīyīn w-iḥtilāf al-muṣallīn (»Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam«, Bibliotheca Islamica 1 a–b), 2 Bde., ed. Helmut RITTER, Istanbul 1929–1930, Bd. 1, 2.

40 Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, Taʾriḥ al-ḥulafāʾ, ed. Muḥammad Kamāl ad-Dīn ʿIzz ad-Dīn, Beirut 2003, 12–19.

41 Ebd., 12.

In einigen Hadithen wird hingegen »der Islam« (oder auch der *amr*) zeitlich begrenzt und an die Dauer des Kalifats mit zwölf Herrschern gebunden: »Der Islam wird mächtig und uneinnehmbar bleiben, solange zwölf Kalifen herrschen.«<sup>42</sup> Während dieser Hadith zumindest teilweise zugunsten der insgesamt 14 Umayyadenkalifen (von denen immerhin die ersten neun Herrscher nach den vier ersten Kalifen als islamisch eingestuft werden konnten) ausgelegt werden konnte, begrenzt ein anderer Hadith die Dauer des Kalifats auf 30 Jahre: »Das Kalifat dauert 30 Jahre, danach wird es zum *mulk* werden.«<sup>43</sup> Ein weiterer Ausspruch des Propheten fächert diesen Übergang vom Kalifat zum *mulk* mit einer expliziten Bewertung noch weiter auf: »Wahrlich, zuerst begann eure Religion (*dīn*) mit dem Prophetentum unter der Gnade, dann wird das Kalifat unter der Gnade kommen, dann wird der *mulk* unter der Gewaltherrschaft (*ḡabarīya*) kommen.«<sup>44</sup> Das Kalifat wird insgesamt also mit der gottgefälligen Herrschaft gleichgesetzt. Im Gegensatz zum umayyadischen kalifalen Selbstverständnis als gottunmittelbare Stellvertreterschaft Gottes ist in den Hadithen der Prophet als Sprecher in einer Vermittlungsposition eingeschaltet. Eine deutliche Trennlinie besteht hingegen zum *mulk* in einem pessimistisch entworfenen Modell über die begrenzte Dauer des mit dem Islam gleichgesetzten Kalifats. Zusammen mit der Gleichsetzung von *mulk* als Gewaltherrschaft lag damit die Basis vor, auf der die Herrschaft der Umayyaden als *mulk* vom idealen Kalifat der Frühzeit abgehoben werden konnte.

## 6. *Mulk* als polemische Bezeichnung der Umayyadenherrschaft in den Quellen

Wie Gerald Hawting bemerkte, haben die Umayyadenherrscher sowohl in Quellen wie auch in modernen Narrativen häufig einen schlechten Ruf. In den Quellen sind anti-umayyadische Polemiken sowohl in (proto-)sunnitischen und schiitischen Texten nachweisbar.<sup>45</sup> Diese allgemein feindliche Haltung der muslimischen Tradition in Bezug auf die Umayyaden hatte ihren Ursprung zum einen in der anti-umayyadischen Opposition auf der arabischen Halbinsel, zum anderen im Siegenarrativ der Abbasidenkalifen, die ihren Anspruch auf das Kalifat 749/50 durchsetzten und die Umayyaden entsprechend disqualifizierten. Die Umayyadenkalifen, so die zentralen Vorwürfe, hätten das Kalifat erblich gemacht, viele religiöse Männer und Verwandte des Propheten ermordet (na-

42 Ebd., 13.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 HAWTING 2000, 11–20.

mentlich den Prophetenenkel Ḥusain, dessen Martyrium in Kerbela konstitutiv für die 12er-Schia wurde), die heiligen Stätten Mekka und Medina angegriffen und mit Willkür und Tyrannei geherrscht.<sup>46</sup> Der Rechtsgelehrte Sa'īd b. al-Musaiyib (642–715) in Medina, der noch viele der Prophetengenossen persönlich gekannt hatte, soll beispielsweise nach dem Bericht des abbasidischen Historikers al-Ya'qūbī (gest. um 897) gesagt haben: »Gott vergelte es dem Mu'āwiya, denn er war der Erste, der diese Angelegenheit (*amr*) zum *mulk* gemacht hat. Mu'āwiya selbst pflegte zu sagen: Ich bin der Erste der Könige.«<sup>47</sup> Die Umayyadenkalifen wurden in dieser Tradition meistens als *mulūk* (›Könige‹) oder *ḡabābira* (›Gewalthaber‹, ›Tyrannen‹) bezeichnet.<sup>48</sup> Diese generelle anti-umayyadische Haltung konnte sich auch deshalb in der muslimischen Tradition etablieren, weil die Überlieferung von Schriftquellen maßgeblich erst unter der Abbasidenzeit einsetzt und damit umayyadische Stimmen vom abbasidischen Siegernarrativ verdeckt wurden. Auch in allgemeinen historiographischen Werken wurden die Umayyaden als *mulūk* bezeichnet. Der abbasidische Gelehrte al-Mas'ūdī (895–957) lässt in seiner umfassenden Geschichte von der Erschaffung der Welt bis in seine Gegenwart nur indirekt in Zitaten erkennen, dass die Umayyadenherrscher den Kalifentitel führten. In seiner eigenen Rede stellt al-Mas'ūdī hingegen den *mulk* der Umayyaden (mit Ausnahme des ›Kalifats‹ 'Umars II.) als Unterbrechung des Kalifats zwischen den vier ersten Kalifen einerseits und des Abbasidenkalifats andererseits dar. So heißt es beispielsweise in einem Abschnitt über die Chronologie der einzelnen Herrscher: »Die Gesamtheit des *mulk* der Banū Umayya bis zur Einsetzung [des ersten Abbasidenkalifen] Abū l-'Abbās as-Saffāh betrug 1000 Monate.«<sup>49</sup> In den Kapitelüberschriften wird die Herrschaft der ersten vier Kalifen, des frommen umayyadischen Ausnahme-Kalifen 'Umar II. und der Abbasidenkalifen als »Kalifat«, die Regierungszeiten der Umayyadenkalifen hingegen lediglich als »Tage« bezeichnet.<sup>50</sup> Bernard Lewis hat die Auffassung vertreten, dass die abbasidischen Historiographen »in ihren Berichten, selbst in den Inhaltsverzeichnissen ihrer Bücher [...] vom ›Kalifat‹ der ersten vier Herrscher im Islam, dem das ›Königtum‹ der Umayyaden gefolgt sei, bis schließlich [mit den Abbasiden] eine Wiederkehr

46 Ebd., 12.

47 Aḥmad b. Abī al-Ya'qūbī, Ibn-Wādhih qui dicitur al-Ja'qubī, *Historiae*, ed. Martinus T. HOUTSMA, Leiden 1883, 276. Vgl. Ignaz GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, Halle a. d. Saale 1889–1890, 2 Bde., Bd. 2, 31.

48 Zur *mulk*-Polemik gegen die Umayyaden siehe Henri LAMMENS, *Études sur le règne du calife omayyade Mo'awia Ier*, 3 Bde., Beirut 1906–1908, hier Bd. 2, 81–105; HAWTING 2000, 11–20; Garth FOWDEN, *Qūṣayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (*The Transformation of the Classical Heritage* 36), Berkeley/Los Angeles/London 2004, 171 f.

49 'Alī b. al-Ḥusain al-Mas'ūdī, *Les prairies d'or*, 9 Bde., ed. u. übers. v. Charles A. C. BARBIER DE MAYNARD/Abel P. DE COURTEILLE, Paris 1861–1877, Bd. 6, Kap. 105.

50 Beispielsweise ebd., Bd. 5, Kap. 94: »Bericht über die Tage '5, al-Maliks«.

des Kalifat stattgefunden habe,« sprechen.<sup>51</sup> Wir werden weiter unten jedoch sehen, dass diese Äußerung zu pauschalisierend ist und andere prominente Stimmen verdeckt.

Die disqualifizierende Einordnung der Umayyadenherrschaft als *mulk* wurde unter den Abbasidenkalifen jedoch nicht nur im Rahmen eines Siegernarrativs vorgenommen, sondern auch in neue Konfliktlinien eingebettet. Dazu gehörten theologische Auseinandersetzungen, in denen sich im 9. Jahrhundert grundsätzlich zwei Lager gegenüberstanden. Während die sogenannten *mutakallimūn* (die sich an Denkrichtungen der Qadariya, Murğī‘a und Mu‘tazila orientierten) ihre Glaubensgrundsätze spekulativ-argumentativ entwickelten, pochten die sogenannten Traditionarier auf den Wortlaut von Koran und Hadithen (also der Sunna). Der Universalgelehrte al-Ġāhiz (gest. 869) verfasste um 840 als Vertreter der Mu‘tazila eine Streitschrift gegen eine Gruppe von Gegnern, die er als *nabīta* (»neue, aufstrebende Generation«<sup>52</sup>) bezeichnete. Al-Ġāhiz bezichtigte diese Gruppe des Anthropomorphismus, einer umayyadenfreundlichen Haltung, und warf ihnen vor, das von den Abbasidenkalifen vertretene Dogma von der ›Erschaffenheit des Korans‹ abzulehnen. Diese Kritik verband al-Ġāhiz mit einem Abriss über das mekkanische Kalifat als Idealzustand und dem tyrannischen *mulk* der Umayyaden: Nachdem Gott den Gläubigen die Gnade erwiesen hatte, die Ungläubigkeit durch den Islam zu beenden, hätten unter dem Propheten, dem ›Kalifat‹ Abū Bakrs und ‘Umars sowie den ersten sechs Jahren des ›Kalifats‹ ‘Utmāns gottgefällige Zustände geherrscht – eine Zeit

»des vollkommenen Monotheismus (*at-tauḥīd aṣ-ṣaḥīḥ*) und der lauterer Reinheit mit Harmonie und vollkommener Eintracht in Bezug auf den Koran und die Sunna. Die Zeit war frei von schändlicher Tat, abscheulicher Neuerung, Ungehorsam, Neid, Groll und tendenziöser Interpretation (*ta‘awwul*).«<sup>53</sup>

Dieses Goldene Zeitalter sei mit dem widerwärtigen Mord am dritten Kalifen ‘Utmān zu Ende gegangen – toleriert von einem Großteil der damaligen Elite. Die folgenden Konflikte hätten zur Ermordung ‘Alīs (des vierten Kalifen) im Jahr 661 geführt, wodurch die Tyrannei Mu‘āwiyas und seiner Nachfolger möglich wurde:

»In dieser Zeit erhob sich Mu‘āwīya zum *mulk* und herrschte despotisch über die anderen des Rates (*šūrā*) und über die Vereinigung der Muslime mit den medinensischen und mekkanischen Prophetengenossen – und zwar im Jahr, das [von Mu‘āwīya]

51 LEWIS 1991, 97.

52 Charles PELLAT, Un document important pour l’histoire politico-religieuse de l’Islam. La »Nābīta« de Djāhiz, in: Annales de l’institut d’études orientales (Faculté des lettres de l’Université d’Alger) 10 (1952), 302–325, hier 304; Wadād AL-QĀDĪ, The Earliest »Nābīta« and the Paradigmatic »Nawābīta«, in: Studia Islamica 78 (1993), 27–61.

53 ‘Amr b. Baḥr al-Ġāhiz, Risāla fī n-nabīta, Abschnitt 1, in: Rasā’il al-Ġāhiz, ed. Ḥasan as-SANDŪBĪ, Kairo 1933, Teil 2, 1–23, hier 5.

zum Jahr der Vereinigung (*ġamā'a*) proklamiert wurde. Aber dies war kein Jahr der Vereinigung, sondern ein Jahr der Spaltung, des Zwangs, der Tyrannei und der Gewalt: Es war das Jahr, in dem sich das Imamats zum khosroischen [persischen] *mulk* und das Kalifat zur kaiserlichen Usurpation (*ġaṣban qaiṣariyan*) wandelte.«<sup>54</sup>

Die Sünden Mu'āwiyas hätten darin bestanden, dass er gegen die Vorschriften des Propheten und die Sunna verstoßen habe. Dazu zählt al-Ġāḥiẓ Mu'āwiyas umstrittene Anerkennung seines angeblich in Unzucht gezeugten Halbbruders, die Einführung der Grundsteuer in Ägypten, die Einsetzung des Sohnes Mu'āwiyas (»des unsittlichen Yazīd«, der »polytheistische Gedichte« verfasste) zu seinem Nachfolger, die Monopolisierung der Kriegsbeute, die willkürliche Wahl von Gouverneuren, die Aussetzung der sogenannten *ḥadd*-Strafen sowie

»die Leugnung der festgesetzten göttlichen Bestimmungen (*aḥkām*), der bekannten Scharia-Bestimmungen und der etablierten Gebräuche. In der Kategorie dessen, was jemanden zum Ungläubigen macht, sind die Leugnung des Korans und die Zurückweisung der Sunna gleichgestellt. Denn die Sunna ist ebenso wie der Koran bekannt. Dieses war der erste Fall von Ungläubigkeit in der *umma*. Es geschah durch jene, die sich zum Imamats und Kalifat bekannten: Viele aus dieser Zeit waren ungläubig, indem sie den Unglauben zuließen. Aber die *nabīta* [d.h. die Gruppe der Gegner, gegen die al-Ġāḥiẓ diese Schrift verfasst] unserer Zeit und die ketzerischen Neuerer unseres Zeitalters übertreffen sie noch, indem sie sagen: ›Verflucht Mu'āwiya nicht, denn er gehörte zu den Prophetengenossen. Daher ist das Verfluchen von Mu'āwiya eine [unzulässige] Innovation. Wer ihn hasst, verstößt gegen die Sunna.‹ Die *nabīta* behauptet also, dass es zur Sunna gehöre, jemanden freizusprechen, der die Sunna leugnet!«<sup>55</sup>

Auch die späteren Umayyadenkalifen hätten schwere Verbrechen begangen: Angriffe auf Medina, Mekka und die Kaaba, die Ermordung des Prophetenenkels Ḥusain bei Kerbela, Veränderungen der Gebetszeiten, den Widerstand gegen die Familie des Propheten und generell eine Geringschätzung der Religion. All dies fasst al-Ġāḥiẓ als *kufr* zusammen. Dabei nutzt er die Ausgrenzung der Umayyadenkalifen aus der islamischen Orthodoxie, um seinem Angriff auf seine theologischen Gegner zusätzliche Wucht zu verleihen. Gleichzeitig werden bei al-Ġāḥiẓ die zeitgenössischen Auseinandersetzungen über den theologischen Status der Sunna – und wer über diese die Diskurshegemonie innehatte – sichtbar. Das ›Verfluchen‹ bestimmter Kalifen und anderer Figuren aus der islamischen Frühzeit war überdies eine generelle Praxis, mit der theologische Auseinandersetzungen untermauert wurden. Während unter den Proto-Sunniten die beiden ersten Kalifen Abū Bakr und 'Umar relativ unumstritten waren, dauerte es eine Weile, bis auch 'Uṭmān und 'Ali in den sunnitischen Kanon aufgenommen wurden. Die Doktrin der ›vier rechtgeleiteten Kalifen‹ entstand im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert

54 Ebd., 10–11.

55 Ebd., 11.

und war eng mit der Kanonisierung der prophetischen Sunna verknüpft.<sup>56</sup> Die Umayyadenkalifen wurden hingegen mit Ausnahme ‘Umars II. (reg. 717–720) aus den Rängen sunnitischer orthodoxer kalifaler Leitsymbole ausgeschlossen.<sup>57</sup>

## 7. *Mulk* als polemische Bezeichnung der Umayyadenherrschaft in modernen Narrativen

Auch die klassische Orientalistik um 1900 stufte die Umayyadenzeit vorrangig als *mulk* ein. Der berühmte Orientalist Ignaz Goldziher äußerte sich in einer in der Forschung bis heute viel zitierten Passage beispielsweise wie folgt:

»Das Königthum – al-mulk –, dieser Ausdruck charakterisirt (sic) die Richtung der umejjadischen Herrschaft. Sie ist völlig weltlich und kümmert sich gar wenig um das Religionsgesetz, welches die Frommen pflegen; sie legt wenig Gewicht darauf, eine Macht auszuüben, deren Urheber der Prophet war. Den wirklichen Anhängern der Umejjaden ist auch die Verehrung für den Begründer der theokratischen Herrschaft kein Bedürfnis.«<sup>58</sup>

Die Frühzeit der ersten vier Kalifen wurde hingegen mit dem bemerkenswerten Konzept einer egalitären Theokratie bedacht. Theodor Nöldeke sprach in dieser Beziehung von einer »communistisch-militärischen Verfassung«, die der dritte Kalif ‘Utmān mit der »Verleihung von Kronländern an einzelne, hervorragende Männer« aufgebrochen habe. Damit sei die »Umwandlung des religiösen Staates in einen weltlichen« eingeleitet worden.<sup>59</sup> Auch der belgische Jesuit Henri Lamens sprach (übrigens in einer für diese Zeit ungewöhnlich umayyadenfreundlichen Analyse) von einem »theokratischen Kommunismus«, einen »Kollektivismus, den Muḥammad mit solcher Sorglosigkeit angelegt hatte«, der durch hierarchische Administrationsstrukturen maßgeblich auch vom ersten Umayyadenkalifen Mu‘āwiya (»dem weltlichen Herrscher, oder besser noch dem Or-

56 Muhammad Q. ZAMAM, *Religion and Politics under the Early ‘Abbāsids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 16)*, Leiden/New York/Köln 1997; Tayeb EL-HIBRI, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York 2010. Auch unter den Schiiten – die nur das Kalifat ‘Alis anerkannten – war das Verfluchen der Kalifen weit verbreitet. Unter dem ismailitisch-schiitischen Kalifen al-Ḥākīm wurden in Kairo sogar bestimmte Speisen verboten, die mit Mu‘āwiya in Verbindung gebracht wurden. Vgl. hierzu Heinz HALM, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, 192.

57 Anders verlief allerdings die Entwicklung im umayyadischen Spanien, wo die Umayyadenkalifen in die Reihe der Kalifen aufgenommen wurden. Siehe Isabel TORAL-NIEHOFF, *History in Adab Context: »The Book on Caliphal Histories« by Ibn ‘Abd Rabbih (246/860–328/940)*, in: *Journal of Abbasid Studies* 2 (2015), 61–85.

58 GOLDZIHNER 1888–1890, 31.

59 Theodor NÖLDEKE, *Orientalische Skizze*, Berlin 1892, 82.

ganisator und Verwalter«) zum weltlichen *mulk* transformiert und »in den Dienst einer vermeintlichen Theokratie gestellt« worden sei.<sup>60</sup>

Die Orientalisten verbanden um 1900 also den Gegensatz zwischen Kalifat und *mulk* mit der modernen Dichotomie von ›religiös-weltlich‹. Als Kalifat galt eine als authentisch islamisch eingestufte, von Muḥammad als seine Nachfolge entworfene »kommunistische Theokratie«, während der *mulk* als rein weltliche Herrschaftsform eingestuft wurde, die überdies die Gemeinschaft egalitärer Muslime hierarchisierte. Die Formel vom ›religiösen Kalifat‹ im Gegensatz zum ›weltlichen‹ *mulk*, die die Orientalisten um 1900 prägten, folgte dem Ursprungsnarrativ der muslimischen Sakralgeschichte, die Zeit der vier ersten Kalifen als Goldenes Zeitalter eines authentischen Islam einzustufen, und verband dieses mit der modernen Auffassung einer religiös-säkularen Binarität.

Auch spätere Narrative brachten moderne Inhalte in ihre historischen Kategorisierungen ein. Während sich jüngere westliche Forschungsnarrative potentiell anfällig für orientalistisch-kulturalistische Narrative zeigen,<sup>61</sup> sind moderne arabische und muslimische Bewertungen der Umayyadenzeit teilweise mit modernen Nationalismen und Islamismen verknüpft: »Since the Umayyad period was crucial for the arabisation and islamisation of the Middle East, it is obvious that Arabs or Muslims pondering their identity in the modern world will find much food for thought in the history of the dynasty.«<sup>62</sup> Diese Beobachtung von Gerald Hawting trifft auch auf islamistische Kreise zu. So verfasste Abū-l-Aʿlā Maudūdī (1903–1979), ein indisch-pakistanischer Vordenker der *Ġamāʿat-i Islāmī*, 1973 ein Buch mit dem Titel ›Kalifat und Königtum‹, in dem die Umayyaden als tyrannische Könige dargestellt werden.<sup>63</sup>

## 8. *Mulk* als Oberbegriff zum Kalifat

Während die ältere Forschung die anti-umayyadische Polemik, die das Kalifat der Umayyaden zum *mulk* erklärte, in der für die Reichsgeschichte charakteristischen Vermischung von Quellen- und Forschungsdiskursen überbewertet hat, ist die historisch gut nachweisbare Bedeutung von *mulk* als die dem Kalifat inhärente monarchische Regierungsform verdrängt worden. Der abbasidische Gelehrte aṭ-Ṭabarī übernahm beispielsweise nicht den von Bernard Lewis als allgemein abbasidisch eingestuften Gebrauch, das Umayyadenkalifat als *mulk* zu

60 LAMMENS 1906–1908, hier Bd. 2, 90, 93, 92.

61 Almut HÖFERT, Europa und der Nahe Osten: Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam, in: Historische Zeitschrift 287 (2008), 561–597; AL-AZMEH 2007.

62 Ebd., 126.

63 Sayyid Abū l-Aʿlā MAUDŪDĪ, *Khilāfat ʿu mulūkiyat*, Lahore 1966.



bezeichnen. Ṭabarī benutzte *mulk* vielmehr als übergeordnete Kategorie für monarchische Herrschaftsformen, der das Kalifat und sogar das Prophetentum untergeordnet sind. So eröffnete er sein großes Geschichtswerk, das den Titel ›Auszug aus der Geschichte der Gesandten, Könige und Kalifen‹ trug, mit den Worten:

»In diesem meinem Buch berichte ich das, was an Kenntnis zu uns gelangt ist von den Königen aller Zeit, seitdem unser Herr der Hoherhabene seine Schöpfung schuf bis zu ihrem Ende, über jene (Könige), die Gott der Erhabene mit seinen Wohltaten und seiner Gnade (*ni'am*) von Beginn an bedachte – und sie dankten ihm seine Gnade: der Gesandte, der von ihm gesandt, der König, der von ihm zum Herrscher eingesetzt, oder der Kalif, der von ihm zum Kalifen gemacht wurde. Er vermehrte dann noch seine Gnade, mit der er sie am Beginn in ihrem irdischen Dasein bedacht hatte, beschenkte sie mit Huld oder er vertagte diese (zusätzliche Huld) und bewahrte sie auf. Es gab jene unter ihnen, die ihm seine Gnade nicht dankten, denen er die anfängliche Gnade wieder entriss und sofort Rache an ihnen übte. Andere unter ihnen dankten ihm (ebenfalls) nicht seine Gnade, aber er ließ sie (trotzdem) seine Gnade bis zum Moment ihres Todes und Verderbens genießen. Alle, über die ich in meinem Buch berichte, werden in den Kontext ihrer Zeit gestellt [...]«. <sup>64</sup>

Die »Könige aller Zeit« (*mulūk kulli zamān*) sind hier der allgemeine Begriff, unter dem Ṭabarī die spezifischen Kategorien des Gesandten (*rasūl lahu mursal*), König (*malik musallaṭ*) und Kalif (*ḥalīfa mustaḥlaf*) aufführt, die auch den Werktitel ausmachen. Ṭabarī macht dabei keinen Unterschied zwischen vorislamischen Königen und islamischen Kalifen: Die heilsgeschichtliche Zäsur des Islams spielt hier keine Rolle. Vorislamische und nicht-muslimische Herrscher und Gesandte stehen hier an Seite der Kalifen. *Mulk* erscheint hier als überzeitliche irdische Herrschaft, die von Gott seit Schöpfungsbeginn legitimiert wurde: Der Gesandte, der Kalif oder der König (im engeren Sinne) werden von Gott in seinem für Menschen unergründlichen Ratschluss gleichbehandelt. In diesem generischen *mulk*-Begriff erscheint jene »global culture of royalty«, die Matthew Canepa als gemeinsame Basis für die spätantiken römisch-sasanidischen Beziehungen ausgemacht hat. <sup>65</sup> Salomon und David sind hier ebenso Teil einer universalen Königsreihe wie Alexander der Große, die Könige von Babylon, Indien, das vorislamische Arabien und Byzanz.

Dieser generische *mulk*-Begriff konnte in den tyrannischen *mulk*-Begriff als Gegenpart zum islamisch-gottgefälligen Kalifat übergehen. Die römisch-byzantinischen Kaiser wurden in den arabisch-muslimischen Quellen beispielsweise meistens als *mulūk ar-Rūm* (›Könige Roms‹) bezeichnet. Dieses römische Königtum wurde häufig mit Arroganz, Geiz, Tyrannei und prunkvoller Unrechts-

64 Ṭabarī, *Ta' rīḥ*, i, 5.

65 CANEPA 2009.

herrschaft als Gegenbild zum einfachen Leben der Sakralzeit unter den vier ersten Kalifen entworfen. Wie wir oben bei al-Ġāḥiẓ gesehen haben, wurde auch das von den Arabern eroberte Sasanidenreich als Negativschablone zum Kalifat genutzt.

Gleichzeitig scheint eine weitere Facette auf: Die byzantinischen und sasanidischen Herrscher wurden auch mit speziellen Titeln belegt: *qaisar* und *khosroes* (abgeleitet vom Sasanidenherrscher Ḥusrau) konnten als Attribute zu *malik* (»König«, pl. *mulūk*) erscheinen, wurden aber auch eigenständig gebraucht und damit von den gewöhnlichen *mulūk* unterschieden.<sup>66</sup> Zudem kursierte in der muslimischen Tradition eine Geschichte, in der Kaiser Herakleios von den Qualitäten des Propheten hört, daraufhin die Glaubenswahrheit des Islams anerkennt, aber von seinen Generälen davon abgehalten wird, zum Islam überzutreten. In dieser Geschichte wird der Kaiser als mächtiger, ebenbürtiger Gegenspieler anerkannt, der als Hauptrivale des islamischen Reiches die Legitimation des Propheten verbürgt.<sup>67</sup> Das byzantinische und das sasanidische Reich wurden also als Mitspieler in einer imperialen Liga angesehen, die von anderen *mulūk* durch die Termini *khosroes* und *qaisar* abgehoben wurden.

Unter den Abbasiden, die ihren Herrschaftsschwerpunkt nach Bagdad verlegten und persischen Einflüssen mehr Raum gaben, spielte zudem der sasanidische *mulk* eine besondere Rolle. Die sasanidisch-königliche Tradition galt als Vorbild für das Kalifat der Abbasiden, das nun ein elaboriertes Hofzeremoniell entwickelte: Der generische *mulk*-Begriff, der vor allem ab dem 10. Jahrhundert fassbar ist, wurde maßgeblich durch eine Aktualisierung iranischer Traditionen geprägt.<sup>68</sup> Die postulierte Kontinuität zwischen vorislamischen, vor allem sasanidischen Königen und Kalifen, wurde beispielsweise im »Buch der Krone« (um 850 verfasst) zum Ausdruck gebracht, dessen Autorschaft al-Ġāḥiẓ zugeschrieben wurde. Im Vorwort betont der Verfasser ähnlich wie Ṭabarī, dass alle Könige von Gott eingesetzt seien:

66 Nadia M. EL-CHEIKH, Byzantine Leaders in Arabic-Muslim Texts, in: John HALDON/Lawrence I. CONRAD (edd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1,6), Princeton 2004, 109–131.

67 Stefan LEDER, Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 151 (2001), 1–42; Nadia M. EL-CHEIKH, Muḥammad and Heraclius: A Study in Legitimacy, in: *Studia Islamica* 89 (1999), 5–21; DIES., *Byzantium Viewed by the Arabs* (Harvard Middle Eastern Monographs 36), Cambridge, MA/London 2004.

68 Stefan LEDER: Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenthik, politische Vernunft, in: Angela DE BENEDECTIS (ed.), *Specula principum* (Ius commune Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 117), Frankfurt am Main 1999, 21–50.

»Als Gott der Mächtige und Erhabene die Könige mit seiner Gunst auszeichnete und sie mit seiner Macht (*sulṭānihi*) begünstigte, verlieh er ihnen festen Stand im Land und verlieh ihnen die Befehlsgewalt (*amr*) über die gottesfürchtigen Menschen (*‘ubbād*). Gott machte es den *‘ulamā’* zur Pflicht, dass sie ihre Könige verherrlichen, ehren, erhöhen und rühmen, ebenso wie er sie verpflichtete, den Königen zu gehorchen, sich ihnen zu beugen und unterwürfig zu zeigen. Denn Gott hat in seinem vollkommenen Buch gesagt: ›Er [Gott] ist es, der euch zu Nachfolgern auf Erden (*ḥalā’ifa l-arḍi*) machte. Einige von euch erhöhte er um Stufen über die anderen.« [Q 6.165]. Der Mächtige und Erhabene auch gesagt: ›Gehorcht Gott, und gehorcht dem Gesandten und denen unter euch, die Befehlsgewalt (*amr*) besitzen!« [Q 4.59]«<sup>69</sup>

Die von Pseudo-Ġāḥiẓ geforderte Verehrung der Könige drückt sich insbesondere in einem angemessenen höfischen Verhaltenskodex für Könige und ihre Höflinge aus, den er als *aḥlāq al-mulūk* (»Verhaltensgrundsätze der Könige«) bezeichnet. Dazu gehörte auch die königliche Praxis des Weintrinkens, die Pseudo-Ġāḥiẓ (anders als die muslimischen hofkritischen Asketen) nicht grundsätzlich verurteilte, welche jedoch eine besondere Moderation erforderte: Auch der König dürfe sich nicht exzessiv den »Genüssen der Welt« (*malādḍu d-dunyā*) hingeben. Pseudo-Ġāḥiẓ fährt dann fort:

»Der glückselige König soll seinen Tag in verschiedene Abschnitte einteilen. Den ersten Teil soll er Gott dem Erhabenen widmen, ihn preisen und bekennen, dass es keinen Gott außer Gott gibt. Am Vormittag soll er sich um seine Untertanen kümmern, um ihr Wohlergehen und ihre Angelegenheit. Mittags soll er essen und schlafen und sich am Abend unterhalten und zerstreuen. [...] Die vergangenen Könige der Khosroer tranken an jedem dritten Tag, ausgenommen Bahrām Ġūr, Ardawān der Rote und Sābūr, die sich täglich dem Trinken hingaben. Die meisten Könige der Araber wie an-Nu‘mān, die Könige von Ḥīra und die Kleinkönige tranken am Tag und in der Nacht jeweils einmal. Unter den Königen des Islams, die sich dem Trinken hingaben, war Yazīd b. Mu‘āwiya: Es gab keinen Abend, an dem er nicht betrunken, keinen Morgen, an dem er nicht berauscht war. ‘Abd al-Malik b. Marwān betrank sich einmal im Monat bis zu dem Punkt, an dem er nicht wusste, ob er sich im Himmel oder im Wasser befand. ›Ich will mit dem Trinken erreichen, dass mein Verstand aufgeht, die Kraft meiner Aussprache gestärkt, der Sitz meines Denkens geklärt wird«, sagte er. Dabei lief es immer so, dass er, wenn er zum äußersten Grad der Trunkenheit gekommen war, sich übergab, so dass nichts davon in seinen Gliedern zurückblieb. Dann war am nächsten Morgen sein Körper leicht, sein Verstand und Intellekt scharf, seine Seele munter, seine Kraft stark. [Es folgen die Gewohnheiten anderer Umayyadenkalifen, dann jene der Abbasidenkalifen:] Abū l-‘Abbās trank jeweils nur am Montag, nicht jedoch am Freitagabend. Al-Mahdī und al-Hādī tranken abwechselnd an einem Tag und waren am nächsten abstinent. Ar-Rašīd trank jeden Freitag zweimal [...].«<sup>70</sup>

69 Pseudo-Ġāḥiẓ, *Kitāb at-tāğ fi aḥlāq al-mulūk*, ed. Aḥmad Zakī BAŠĀ, Kairo 1914, 2.

70 Ebd., 150–152.

Umayyaden- wie Abbasidenkalifen (allerdings nicht die ersten vier Kalifen!) erscheinen hier in einer Linie mit den sasanidischen und vorislamischen arabischen Königen. Pseudo-Ġāḥiẓ untermauert überdies seine Ausführungen zum Zeremoniell am Kalifenhof häufig mit dem Verweis auf die Praxis der Sasanidenherrscher. Dabei postuliert er eine fortwährende Weiterentwicklung der königlichen Verhaltensgrundsätze:

»Die Verhaltensgrundsätze des obersten Königs (*aḥlāq al-malik al-aʿzam* = Gott) haben keine Grenze [in ihrem Niveau], die von der Einbildung erfasst oder dem Verstand umfassen werden könnte. Man sieht, dass sich die Verhaltensgrundsätze fortwährend in Richtung auf dieses Niveau weiter entwickelt haben, seitdem der erste [menschliche] König die Welt regierte.«<sup>71</sup>

In dieser Passage setzt Pseudo-Ġāḥiẓ zudem irdischen und göttlichen *mulk* auf eine Achse und nähert sich dem christlichen Konzept der *basileía* als irdisches Abbild der himmlischen *basileía* an. Damit verletzt er das theologische Prinzip des exklusiv göttlichen *mulk* – angesichts des islamischen absoluten Monotheismus war dies heikles Terrain. Pseudo-Ġāḥiẓ distanziert sich daher sogleich von entsprechenden Vorwürfen:

»Wer [allerdings] glaubt, dass er das höchste Niveau [tatsächlich] erreicht, ist unserer Meinung nach wie jemand, der [wie die Christen] an den Anthropomorphismus wie beispielsweise an den akzidentellen Körper [Christi] glaubt. Vielleicht wird jemand sagen, wenn er sieht, dass wir in diesem Buch einige Verhaltensgrundsätze der alten Könige der Sasaniden und der arabischen Könige schildern: »Dieses Buch widerspricht sich ganz klar selbst, wenn es behauptet, dass die Verhaltensgrundsätze des obersten Königs [Gott] keine Grenze haben.« Aber so jemand wäre ungerecht in seiner Aussage und handelte übel in der Äußerung! Diese [sasanidischen und arabischen] Könige verhalten sich zu unseren Königen [= den Kalifen] wie die mittlere Klasse (*ṭabaqa*) zur höheren Gattung.«<sup>72</sup>

Die irdischen Könige, in deren Nachfolge die Kalifen stehen, haben sich also immer mehr dem göttlichen *mulk* angenähert. Das Kalifat steht in dieser Reihe auf der höchsten Stufe, ohne sich jedoch wie die Christen anzumaßen, dadurch tatsächlich Anteil an der Göttlichkeit zu erlangen: Der vorislamische wie islamische *mulk* strebt zu Gott – unabhängig von der heilsgeschichtlichen Zäsur der Offenbarung des Korans. Der kalifale *mulk* spielt in dieser Reihe in einer höheren Liga als seine Vorgänger, ohne jedoch wie die Christen einer ketzerischen Vermischung von göttlicher und menschlicher Sphäre zu verfallen: Die Grenzen zwischen göttlichem und irdischem *mulk* bleiben gewahrt.

---

71 Ebd., 5.

72 Ebd.

## 9. *Mulk* als integrierter Bestandteil des Kalifats

Unser letzter *mulk*-Begriff ergibt sich mit Überschneidungen aus dem generischen *mulk*-Begriff: Wenn die Kalifen als Könige gelten, lässt sich dieses Verhältnis auch so erfassen, dass das Königtum ein integrierter Bestandteil des Kalifats ist. Nicht nur die Umayyadenkalifen, sondern auch die Abbasidenkalifen wurden in Panegyriken als Könige bezeichnet.<sup>73</sup> Der umayyadische Hofdichter al-Farazdaq (ca. 641–730) bezeichnete beispielsweise die Ernennung al-Walids I. zum Thronfolger seines Vaters ‘Abd al-Maliks wahlweise als Erbschaft »des Kalifats von sieben Vorfahren« oder als Erbschaft »des *mulk* von seinem Vater«. <sup>74</sup> Der persische Gelehrte Ibn al-Muqaffa‘ (gest. ca. 756), der sowohl unter umayyadischen wie abbasidischen Amtsträgern als Sekretär tätig war, trug in einer Schrift administrative Reformvorschläge und moralische Grundsätze für das neue Regime in Bagdad unter dem abbasidischen Kalifen al-Manšūr (reg. 754–775) zusammen. Dabei erscheint der *mulk* allgemein als irdische Herrschaftsgewalt, die Gott den Kalifen (die Ibn al-Muqaffa‘ vor allem als »Imame«, aber auch als »Befehlshaber der Gläubigen« und gelegentlich als »Kalifen« bezeichnet) verliehen hat: »Gott hat den Befehlshaber der Gläubigen bewahrt, indem er dessen Feinde zugrunde richtete, dessen Verlangen befriedigte, ihn mächtig auf Erden machte und ihm den *mulk* und die Schatzkammern der Erde übertrug.«<sup>75</sup> Auch der biblisch-koranische Josef, Sohn des Jakob, habe einst den *mulk* von Gott erhalten.<sup>76</sup> Ibn al-Muqaffa‘ weist zwar darauf hin, dass unter den Vorgängern der Abbasiden die Regeln guter Regierung nicht durchgängig eingehalten worden seien, erwähnt die Umayyaden aber nicht explizit. Kalif al-Manšūr mit seinen gottesfürchtigen Absichten und seinen Fähigkeiten zur guten Regierung solle insbesondere ein Auge auf seine Gouverneure, die Armee und ein funktionierendes Gerichtswesen im Einklang mit der Religion (*dīn*) und unter Einsatz des menschlichen Verstandes (*‘aql*) haben. Überdies solle er die Bedürfnisse und Fähigkeiten der Menschen in den unterschiedlichen Regionen – wie etwa Irak, Khorasan, Basra und Kufa – berücksichtigen. Die Syrer, die durch den Machtwechsel von Damaskus nach Bagdad ihrer vormaligen politischen Bedeutung beraubt worden seien, sollte der Kalif unbedingt gerecht behandeln, um sie zu versöhnen, denn, so Ibn al-Muqaffa‘: »Wenn der *mulk* einem Volk (*qaum*) genommen wird, so bleibt bei einigen dieses Volkes der

73 LAMMENS 1907; WATT 1971, 569f.; Meir J. KISTER, Social and Religious Concepts of Authority in Islam, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 18 (1994), 84–127, hier 108; MARSHAM 2014, 70.

74 Emile TYAN, Institutions du droit public musulman, Bd. 1: Le califat, Paris 1954, 290.

75 Ibn al-Muqaffa‘, »Conseilleur« du Calife (= Risāla fī ṣ-ṣahāba), ed. u. übers. v. Charles PELLAT, Paris 1976, § 2, 17.

76 Ebd., § 3.

Drang, sich dagegen aufzulehnen.«<sup>77</sup> Hier erscheint der *mulk* also nicht als ausgrenzende Diffamierung der Umayyaden als heterodoxe Nicht-Kalifen, sondern, ganz im Gegenteil, als Bestandteil des Kalifats, den die Abbasiden von den Umayyaden übernommen haben: In der konkreten, pragmatischen Frage, wie ein Herrscher erfolgreich regiert, war der polemische tyrannisch-heterodoxe *mulk*-Begriff nicht hilfreich.

Wie Aziz al-Azmeḥ betont hat, waren Imamats und Kalifat als distinkte Form von Königtum in den Büchern über politische Weisheit nebensächlich. Das Kalifat wurde von allgemeinem Königtum nur im Hinblick auf die besonderen legalen Pflichten des Imams wie die Bewahrung der religiösen Tradition, der religiösen Strafen und dem Erhalt der Grenzfestungen unterschieden.<sup>78</sup> In Ibn Ḥaldūns (gest. 1406) berühmtem Universalmodell über Auf- und Abstieg von Dynastien erscheint der *mulk* als logischer Endpunkt gesellschaftlichen Zusammenlebens, das auf der Gruppensolidarität (*ʿaṣabīya*) beruht und dafür einer Führung bedarf. In einer Definition, die fast schon weberianisch anmutet, heißt es zum *mulk*: »*Mulk* bedeutet, die Oberhand inne zu haben (*taḡallub*) und durch Gewalt zu herrschen (*ḥukm bi-l-qahri*).«<sup>79</sup> Das Kalifat, so Ibn Ḥaldūn, hat daher zwei große Aufgabenbereiche:

»Wie wir oben gesehen haben, ist das Kalifat in Wahrheit die Stellvertretung (*niyāba*) für den Inhaber des Gesetzes, indem das Kalifat die göttliche Ordnung (*dīn*) und die Lenkung der Welt (*siyāsat ad-dunyā*) bewahrt. [...] Wir haben gezeigt, dass diese Gesellschaft [als geordnetes Zusammenleben der Menschen] für den Menschen notwendig ist, ebenso wie die Fürsorge um ihr Wohlergehen: Wenn diese vernachlässigt wird, verdirbt die Gesellschaft. Wir haben gezeigt, dass der *mulk* und seine Stärke ausreichend sind, um das Wohlergehen zu erlangen. Natürlich wäre dieses Wohlergehen vollständiger, wenn es gemäß den Scharia-Statuten erlangt würde, weil er [Gott] am besten um dieses Wohlergehen Bescheid weiß. So wird der *mulk* in das Kalifat eingeschlossen, wenn dieses islamisch ist und damit zu einem seiner Bestandteile. Der *mulk* mag für sich allein stehen, wenn er außerhalb der [islamischen] Gemeinschaft (*millā*) besteht, und er hat in jedem Fall die dienenden Ränge und die zugehörigen Ämter, die für die Aufgaben nötig sind und die sich auf die Männer der Obrigkeit (*daula*) verteilen. [...] Was den kalifalen Rang angeht: Wenn der *mulk* in ihm so eingeschlossen ist, wie wir es erwähnt haben, ist sein Handeln in Bezug auf den *dīn* durch die Aufgaben und Ränge ausgezeichnet, für die allein die muslimischen Kalifen bekannt sind. Wir werden nun die dem *dīn* entsprechenden Aufgaben schildern, die sich aus dem Kalifat ergeben und dann zu den königlichen Sultansaufgaben (*al-ḥuṭaṭ al-mulūkīya as-sulṭānīya*) zurückkehren.«<sup>80</sup>

77 Ebd. § 43, 49.

78 AL-AZMEH 1997, 106 ff.

79 ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Ḥaldūn, Muqaddimat Ibn Ḥaldūn, 2 Bde., ed. Nāṣir AL-ANṢĀRĪ, Kairo 2006, Bd. 2, 495 (= Kap. 2, Abschnitt 17).

80 Ibn Ḥaldūn, Muqaddima, Bd. 2, 602f. (Kap. III, Abschnitt 31: *faṣl fī-l-ḥuṭaṭ ad-dīnīya al-ḥilāfiya*).

Der *mulk* erscheint hier als ein Aufgabenbereich des Kalifats für die ›Lenkung der Welt‹ im Gegensatz zur Bewahrung des *dīn*. Diese allgemeinen königlichen Aufgaben und Ämter umfassen das Wesirat, das Amt des Kämmerers, den Diwan der Provinzen und Steuern, die Kanzlei, die lokale militärische Ordnungsmacht (*šurta*) und Flotte.<sup>81</sup> Die spezifisch-kalifalen Aufgaben für die Bewahrung des *dīn* umfassen die Gebetsleitung, die Aufsicht über die öffentliche Ordnung (*ḥisba* und allgemeine *šurta*), das Münzwesen sowie die Ernennung Rechtsgelehrter für Rechtsgutachten und Gerichte.<sup>82</sup> Der *mulk* erscheint hier wie bei anderen Gelehrten<sup>83</sup> als gesellschaftlich erforderliche Ordnungsmacht, die generell auf dem Prinzip der Gerechtigkeit (*ʿadāla*) beruht und die idealerweise in Personalunion mit dem Kalifat auf den Grundlagen der Scharia ausgeübt wird. Dieser integrierte *mulk*-Begriff unterschied sich vom generischen *mulk*-Begriff in zwei Punkten. Er war zum einen mit dem Konzept von *sultān* verknüpft.<sup>84</sup> Überdies wurde der integrierte *mulk* dem Imamat als ein Aufgabenbereich untergeordnet, während im generischen *mulk* die Kalifen den vorislamischen Königen als legitime Herrscher gleichgeordnet waren. Wie Aziz Al-Azmeh gezeigt hat, ging mit dieser Entwicklung eine Islamisierung der Traditionen einher: Bis zum 10./11. Jahrhundert wurden normative Aussagen über das Kalifat mit einem Rückgriff auf persische, indische und griechische Könige illustriert. Danach gebrauchten Gelehrte wie al-Ġazālī jedoch nur noch muslimische Exempla, wenn vom Kalifat die Rede war.<sup>85</sup> Die Genealogien des Kalifats waren damit vollständig islamisiert. Die ersten vier Kalifen wurden dabei nach den langen Disputen über die Verfluchung oder Hervorhebung der verschiedenen Namen durchgängig als die vier sunnitischen ›rechtgeleiteten‹ Kalifen kanonisiert.

## 10. Schluss

Das islamische Reich erstreckte sich unter den Umayyaden- und frühen Abbasidenkalifen vom Maghreb im Westen bis zum Hindukusch im Osten und war in dieser ost-westlichen Ausdehnung rund 2000 km größer als das Alexanderreich. Mit diesen Gebieten trat das Kalifat die Nachfolge des römischen und des sasanidischen Weltreiches an. Dabei übernahm das Kalifat das in der Spätantike entwickelte Legitimationsmuster des imperialen Monotheismus, in dem die imperiale Ökumene heilsgeschichtlich durchdrungen und unter der Herrschaft

81 Ebd., 634–660 (Kap. III, Abschnitt 34: *faṣl fī marātib al-mulk wa-s-sultān wa-ʿalqābihā*).

82 Ebd., 604–613 (Kap. III, Abschnitt 31: *faṣl fī-l-ḥuṭaṭ ad-dīniya al-ḥilāfiya*).

83 AL-AZMEH 1997, 105 ff.

84 Louise MARLOW, Advice and Advice Literature, in: Encyclopaedia of Islam, THREE (2007), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_0026](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0026) (21.05.2017).

85 AL-AZMEH 1997, Kap. 5: »Writing Power«, 83–114.

des einen Gottes und seiner Stellvertreter, der Kalifen als Bewahrer der wahren Religion, gesehen wurde. In Bezug auf die Frage, wie dieses einzigartige Imperium sich einerseits zum himmlischen Königtum Gottes und andererseits zum irdischen Königtum anderer Monarchien verhielt, schlug das Kalifat jedoch andere Wege ein. Während im römischen Reich vor allem in der hellenistischen Tradition die römisch-christliche *basileia* als irdisches Pendant zur himmlischen Alleinherrschaft Gottes angesehen wurde, wiesen muslimische Theologen jegliche Analogie zum exklusiv göttlichen *mulk* strikt zurück. Ähnlich wie die römischen Kaiser setzten sich die muslimischen Universalmonarchen allerdings konsequent von irdischer Konkurrenz mit bestehenden royalen Titeln ab und schufen mit ihren offiziellen Eigenbezeichnungen als »Gottesknechte«, »Befehlshaber der Gläubigen« und »Imame« eine singuläre imperiale Titulatur jenseits gewöhnlicher Könige. Diese theologisch-politische Abgrenzung wurde allerdings in der umayyadischen und abbasidischen Hofpanegyrik, in der die Kalifen als Könige gefeiert wurden, nicht durchgängig aufrechterhalten. Auch in den gelehrten Diskursen zu Herrschaftstechniken, Hofetiquetten und Weltgeschichte wurde das Kalifat seit dem 8./9. Jahrhundert zu einem generischen und integrierten *mulk*-Begriff in Bezug gesetzt: zum einen als Variante eines von Gott sanktionierten Königtums allgemeiner menschlicher Herrschaft, das überzeitlich entworfen war und die heilsgeschichtliche Zäsur des Islams überbrückte. Die Kalifen erschienen hier in einer Reihe mit vorislamischen, vor allem den sasanidischen Königen. Zum anderen wurden mit *mulk* jene administrativen Herrschaftstechniken bezeichnet, die generell als notwendig zur Führung einer menschlichen Gesellschaft erachtet wurden. Das Kalifat umfasste dieses *mulk*, nahm in seiner gottgefälligen Ausrichtung auf die »Scharia-Statuten«, so Ibn Ḥaldūn im 14. Jahrhundert im Rückblick auf längst Vergangenes, jedoch noch spezifische Aufgaben zur Aufsicht über Religion, Rechtswesen, die öffentliche Ordnung und das Münzwesen wahr. Der generische und der integrierte *mulk*-Begriff bildeten damit jeweils die realpolitischen Überlappungen und Relativierungen zwischen dem imperialen singulären Selbstverständnis einer Universalmonarchie und allgemeinen monarchischen Herrschaftsformen ab.

Besonders komplex war hingegen der tyrannisch-heterodoxe *mulk*-Begriff angelegt. Er war eng mit der Definition religiöser Orthodoxie verknüpft. Damit diente er zur Abgrenzung vor allem gegenüber dem ungläubigen sasanidischen und römischen Weltreich. Eine größere Wirkung entfaltete der tyrannisch-heterodoxe *mulk*-Begriff indes gegenüber den Umayyadenkalifen, die von einer weit gefächerten Opposition und insbesondere den siegreichen Abbasiden als unrechtmäßige Inhaber des Kalifats attackiert wurden. In den politisch-theologischen Auseinandersetzungen ging es um die Frage, wer zur Führung der *umma* berufen war – jene Frage, die letztlich die große Trennung zwischen Schiiten und Sunniten bestimmte. In der Opposition gegen die Umayyaden und der an-



schließenden Usurpation des Kalifats durch die Abbasiden wurden die Umayyadenkalifen nachhaltig als *mulūk* disqualifiziert. Die Herrschaft der Umayyadenkalifen wurde damit als *mulk* zum heterodoxen Interregnum zwischen dem Kalifat der ›vier rechtgeleiteten Kalifen‹ und seiner Restauration durch die Abbasiden herabgestuft. Aber auch in späteren theologischen Auseinandersetzungen wurden mit dem umayyadischen *mulk* Grenzziehungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie untermauert. Damit war das Bild eines egalitären Goldenen Zeitalters der vier ersten Kalifen verbunden: Das, was im kalifatsinhärenten *mulk*-Begriff positiv als erforderliche Herrschaftstechnik in einer notwendigerweise hierarchisch gegliederten Gesellschaft galt, wurde im tyrannisch-heterodoxen *mulk*-Begriff als Widerspruch zu einem prophetentreuen authentischen Islam eingestuft. Moderne Narrative – von orientalistischer wie muslimischer Seite – haben dieses Konzept eines unislamischen – heterodoxen oder ›weltlichen‹ – Interregnums ebenfalls auf die Umayyaden angewandt. Überdies wurde in der Forschung lange der tyrannisch-heterodoxe *mulk*-Begriff privilegiert, so dass er den in der muslimischen Herrschaftspraxis und -theorie bedeutsamen kalifatsinhärenten *mulk*-Begriff aus dem historischen Bewusstsein unter dem falschen Motto, dass *mulk* »unislamisch« sei, verdrängte. Die irreführende Gleichsetzung dieses vermeintlich unislamischen *mulk* mit dem Forschungsbegriff der Monarchie hatte schließlich in der für die Reichsgeschichte charakteristischen Vermischung von Quellen- und Forschungsdiskursen lange dazu geführt, die dynastische Herrschaft der Umayyaden- und Abbasidenkalifen aus der eurozentristisch bestimmten Kategorie von Monarchie und Königtum auszuschließen.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Andreas ALFÖLDI, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1970 (erstmalig in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 49 [1934/1935]).
- Ovampir ANJUM, Theories of the Imamate, in: The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics 1 (2014), 466–470.
- Saïd A. ARJOMAND, Monarchy, in: The Princeton Encyclopaedia of Islamic Political Thought (2013), 360–362.
- Abū l-Ḥasan ‘Alī Ismā‘īl al-Aṣ‘arī, Kitāb Maqālāt al-islāmīyīn w-iḥtilāf al-muṣallīn (»Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam«, Bibliotheca Islamica 1 a–b), 2 Bde., ed. Helmut RITTER, Istanbul 1929–1930.
- Aziz AL-AZMEH, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics, London/New York 1997.

- Aziz AL-AZMEH, *Islamic Political Thought. Current Historiography and the Frame of History*, in: DERS., *The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography*, Budapest 2007, 185–266.
- Peter F. BANG/Dariusz KOŁODZIEJCZYK, ›Elephant of India‹. *Universal Empire through Time and across Cultures*, in: DIES. (edd.), *Universal Empire. A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, Cambridge 2012.
- Ḥasan AL-BĀŠĀ, *Al-alqāb al-islāmīya fi t-ta'riḥ wa-l-waṭā'iq wa-l-āṭār*, 2. Aufl. Kairo 1978 (1. Aufl. 1957).
- Khalid Y. BLANKINSHIP, Imārah, Khilāfah, and Imāmah. *The Origins of the Succession to the Prophet Muḥammad*, in: Lynda CLARKE (ed.), *Shi'ite Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Albany 2001, 19–43.
- Glen W. BOWERSOCK/Peter BROWN/Oleg GRABAR (edd.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge, MA/London 1999.
- Louis BRÉHIER, *L'origine des titres impériaux à Byzance*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), 161–178.
- Muḥammad b. Ismā'īl al-Buḥārī, Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Bd. 4, ed. Šaiḥ Qāsim aš-Šammā'ī AR-RIFĀ'Ī, Beirut 1987.
- Hubert CANCEK/Jörg RÜPKE (edd.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation*, Tübingen 2009.
- Matthew P. CANEPA, *The Two Eyes of the Earth. Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran (The Transformation of the Classical Heritage 45)*, Berkeley/Los Angeles/London 2009.
- Evangelos K. CHRYSOS, *The Title ΒΑΣΙΛΕΥΣ in Early Byzantine International Relations*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978), 29–75.
- Peter CLASSEN, *Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums*, in: Helmut BEUMANN (ed.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 1: *Persönlichkeit und Geschichte*, Düsseldorf 1965, 537–608.
- Etienne COMBE/Jean SAUVAGET/Gaston WIET (edd.), *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire)*, 18 Bde., Kairo 1931–1991.
- Sebastian CONRAD, *Globalgeschichte. Eine Einführung (Beck'sche Reihe)*, München 2013.
- Patricia CRONE/Martin HINDS, *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam (University of Cambridge Oriental Publications 37)*, Cambridge 1986.
- Patricia CRONE, *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York 2004.
- Adrian DE GIFFIS, *Theories of the Caliphate*, in: *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* 1 (2014), 169–174.
- Fred M. DONNER, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing (Studies of Late Antiquity and Islam 14)*, Princeton 1998.
- Fred M. DONNER, *From Believers to Muslims. Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community*, in: *Al-Abhath* 50/51 (2002/03), 9–53.
- Nadia M. EL-CHEIKH, *Muḥammad and Heraclius. A Study in Legitimacy*, in: *Studia Islamica* 89 (1999), 5–21.
- Nadia M. EL-CHEIKH, *Byzantine Leaders in Arabic-Muslim Texts*, in: John HALDON/Lawrence I. CONRAD (edd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East VI. Elites Old*

- and New in the Byzantine and Early Islamic Near East (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1,6), Princeton 2004, 109–131.
- Nadia M. EL-CHEIKH, *Byzantium Viewed by the Arabs* (Harvard Middle Eastern Monographs 36), Cambridge, MA/London 2004.
- Tayeb EL-HIBRI, *Parable and Politics in Early Islamic History. The Rashidun Caliphs*, New York 2010.
- Eugen EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in: Theodor MAYER (ed.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen* (Vorträge und Forschungen 3), Sigmaringen 1956, 7–73.
- Marie T. FÖGEN, *Das politische Denken der Byzantiner*, in: Iring FETSCHER/Herfried MÜNKLER (edd.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: Mittelalter. Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, München/Zürich 1993, 41–85.
- Garth FOWDEN, *Quṣayr ‘Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syrie* (The Transformation of the Classical Heritage 36), Berkeley/Los Angeles/London 2004.
- Johannes FRIED: ›Gens‹ und ›regnum‹. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Jürgen MIETHKE/Klaus SCHREINER (edd.), *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmaringen 1994, 74–104.
- ‘Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ, *Rasā’ il al-Ġāḥiẓ*, ed. Ḥasan AS-SANDŪBĪ, Kairo 1933.
- Ġamḥarat rasā’ il al-‘Arab fi ‘uṣūr al-‘arabiya az-zāhira, 4 Bde., ed. Aḥmad Z. ṢAFWAT, Kairo 1971.
- Michael GEHLER/Robert ROLLINGER (edd.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, 2 Bde., Wiesbaden 2014.
- Hans-Werner GOETZ, *Regnum. Zum politischen Denken der Karolingerzeit*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 104 (1987), 110–189.
- Ignaz GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien*, Halle a. d. Saale 1889–1890.
- Ignaz GOLDZIEHER, *Du sens propre des expressions: ombre de dieu, khalife de dieu pour désigner les chefs dans l’islam*, in: *Revue des l’histoire des religions* 35 (1897), 331–338.
- Heinz HALM, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003.
- Omar HAMDAN, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣṛīs Bezüge zur Geschichte des Korans* (Diskurse der Arabistik 10), Wiesbaden 2006 (zugl. Diss. Universität Tübingen 1995).
- Gerald R. HAWTING, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, 2. Aufl. London/New York 2000 (1. Aufl. London/Sydney 1986).
- Herodianus, *Ab excessu divi Marci*, 2 Bde., ed. u. übers. v. Charles R. WHITTAKER (The Loeb Classical Library 454–455), Cambridge, MA/London 1969–1970.
- Gerda HEYDEMANN, *Biblical Israel and the Christian gentes. Social Metaphors and Concepts of Community in Cassiodorus’ Expositio Psalmorum*, in: Walter POHL/Gerda HEYDEMANN (edd.), *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Medieval Europe* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 13), Turnhout 2013, 65–142.
- Almut HÖFERT, *Europa und der Nahe Osten. Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam*, in: *Historische Zeitschrift* 287 (2008), 561–597.

- Almut HÖFERT, *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter* (Globalgeschichte 21), Frankfurt a. Main/New York 2015.
- Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13), Princeton 1997.
- ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Ḥaldūn, *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, 2 Bde., ed. Nāṣir AL-ANSĀRĪ, Kairo 2006.
- Ibn al-Muqaffāʿ, »Conseiller« du Calife (= *Risāla fī ṣ-ṣahāba*), ed. u. übers. v. Charles PELLAT, Paris 1976.
- Meir J. KISTER, *Social and Religious Concepts of Authority in Islam*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), 84–127.
- Der Koran. Mit Erläuterungen* (Neue Orientalische Bibliothek), ed. u. übers. v. Hartmut BOBZIN, München 2010.
- Ann LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory. The Jurists* (London Oriental Series 36), Oxford 1981.
- Henri LAMMENS, *Études sur le règne du calife omayyade Moʿawia Ier*, Beirut 1906–1908.
- Stefan LEDER, *Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenthik, politische Vernunft*, in: Angela DE BENEDICTIS (ed.), *Specula principum* (Ius commune Sonderhefte. Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 117), Frankfurt a. Main 1999, 21–50.
- Stefan LEDER, *Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktionen*, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 151 (2001), 1–42.
- Bernard LEWIS, *Malik*, in: *Cahiers de Tunisie* 35 (1987), 101–109.
- Bernard LEWIS, *Die politische Sprache des Islam*, übers. v. Susanne ENDERWITZ, Berlin 1991 (amerik. Originalausg. Chicago 1988).
- Rüdiger LOHLKER, *Jamāʿa vs. Mulk. Community-Centered and Ruler-Centered Visions of the Islamic Community*, in: Eirik HOVDEN/Christina LUTTER/Walter POHL (edd.): *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches* (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden/Boston 2016, 78–96.
- David S. MARGOLIOUTH, *The Sense of the Title khalīfah*, in: Thomas W. ARNOLD/Reynold A. NICHOLSON, *A Volume of Oriental Studies. Presented to E. G. Brown*, Cambridge 1922, 322–328.
- Louise MARLOW, *Kings and Rulers*, in: *Encycopaedia of the Qurʿān* 3 (2003), 90–95.
- Louise MARLOW, *Advice and Advice Literature*, in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE (2007), [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_0026](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0026) (21.05.2017).
- Andrew MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh 2009.
- Andrew MARSHAM, *Monarchy*, in: *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* 2 (2014), 70–72.
- ʿAlī b. al-Ḥusain al-Masʿūdī, *Les prairies dʿor*, Bd. 6, ed. u. übers. v. Charles A. C. BARBIER DE MAYNARD/Abel P. DE COURTEILLE, Paris 1861–1877.
- Sayyid Abū l-Aʿlā MAUDŪDĪ, *Khilāfat ʿu mulūkiyat*, Lahore 1966.
- Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Al-aḥkām as-sultāniya wa-l-wilāyat ad-dīniya* (aṭ-Ṭabʿa 3), Kairo 1973.

- Peter MORAW, Reich (Einleitung, Antike, Mittelalter), in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 5 (1984), 423–456.
- Roy P. MOTTAAHDEH, Some Attitudes towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh and Twelfth Century A. D., in: *Israeli Oriental Studies* 10 (1980), 86–91.
- Tilman NAGEL, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime (Die Bibliothek des Morgenlandes), 2 Bde., Zürich/München 1981.
- Theodor NÖLDEKE, *Orientalische Skizze*, Berlin 1892.
- Helge NORDHEIM/Iver B. NEUMANN, Empire, Imperialism and Conceptual History, in: *Journal of International Relations and Development* 14 (2011), 153–185.
- Jenny R. OESTERLE, Königtum und Kalifat. Herrschaftsrepräsentation der Fatimiden, Ottonen und frühen Salier an religiösen Hochfesten (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), Darmstadt 2009.
- Jürgen OSTERHAMMEL, Imperien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung, in: *Zeithistorische Forschungen* 3 (2006), 4–13.
- Rudi PARET, Ḥalīfat allāh – vicarius Dei. Ein differenzierender Vergleich, in: Pierre SALMON (ed.), *Mélanges d'islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, 2 Bde., Leiden 1974, Bd. 1, 224–232.
- Steffen PATZOLD, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts* (Mittelalter-Forschungen 25), Ostfildern 2009.
- Charles PELLAT, Un document important pour l'histoire politico-religieuse de l'Islām. La »Nābīta« de Djāhīz, in: *Annales de l'institut d'études orientales (Faculté des lettres de l'Université d'Alger)* 10 (1952), 302–325.
- Charles PELLAT, L'imamat dans la doctrine de Jahīz, in: *Studia Islamica* 15 (1961), 23–52.
- Margrit PERNAU, *Transnationale Geschichte* (Grundkurs Neue Geschichte 3535), Göttingen 2011.
- Pseudo-Ġāhīz, *Kitāb at-tāġ fī aḥlāq al-mulūk*, ed. Aḥmad Z. BĀŠĀ, Kairo 1914.
- Wadād AL-QĀḌĪ, Caliph, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān* 10 (2001), 276–278.
- Wadād AL-QĀḌĪ, The Earliest »Nābīta« and the Paradigmatic »Nawābīta«, in: *Studia Islamica* 78 (1993), 27–61.
- Wadād AL-QĀḌĪ, The Term »Khalīfa« in Early Exegetical Literature, in: *Die Welt des Islams* 28 (1988), 392–411.
- Chase F. ROBINSON, *'Abd al-Malik (Makers of the Muslim World)*, Oxford 2005.
- Gerhard RÖSCH, *Onoma Basileias. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit* (Byzantina Vindobonensia 10), Wien 1978 (zugl. Diss. Universität Heidelberg 1976).
- Philip ROUSSEAU (ed.), *A Companion to Late Antiquity* (Blackwell Companions to the Ancient World), Oxford 2009.
- Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *Ta'riḥ al-ḥulafā'*, ed. Muḥammad Kamāl ad-Dīn 'IZZ AD-DĪN, Beirut 2003.
- Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *Annales*, ed. Michael J. DE GOEJE et al., Leiden 1879–1965.
- Isabel TORAL-NIEHOFF, History in Adab Context: »The Book on Caliphal Histories« by Ibn 'Abd Rabbīh (246/860–328/940), in: *Journal of Abbasid Studies* 2 (2015), 61–85.
- Émile TYAN, *Institutions du droit public musulman*, Bd. 1: Le califat, Paris 1954.

- Die Urkunden Heinrichs III., ed. Harry BRESSLAU/Paul KEHR (*Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser* 5), Berlin 1931.
- Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Grossen, ed. Engelbert MÜHLBACHER (*Monumenta Germaniae Historica. Die Urkunden der Karolinger* 1), Hannover 1906.
- William M. WATT, God's Caliph. Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims, in: Clifford E. BOSWORTH (ed.), *Iran and Islam. In Memory of the Late Vladimir Minorsky*, Edinburgh 1971, 565–574.
- Stephan WENDEHORST, Reich, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 10 (2009), 873–888.
- Kathleen WILSON, Introduction. Histories, Empires, Modernities, in: DIES. (ed.), *A New Imperial History. Culture, Identity, and Modernity in Britain and the Empire, 1660–1840*, Cambridge 2004, 1–26.
- Herwig WOLFRAM (ed.), *Intitulatio*, Bd. 1: Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbd. 21), Graz/Wien/Köln 1967.
- Herwig WOLFRAM (ed.), *Intitulatio*, Bd. 2: Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im neunten und zehnten Jahrhundert (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbd. 24), Wien/Köln/Graz 1973.
- Herwig WOLFRAM/Anton SCHARER (edd.): *Intitulatio*, Bd. 3: Lateinische Herrschertitel und Herrschertitulaturen vom 7. bis zum 13. Jahrhundert (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbd. 29), Wien/Köln/Graz
- Aḥmad b. Abī al-Ya'qūbī, *Ibn-Wādhīh qui dicitur al-Ja'qūbī, Historiae*, 2 Bde., ed. Martinus T. HOUTSMA, Leiden 1883.
- Muhammad Q. ZAMAM, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 16)*, Leiden/New York/Köln 1997.



## Schutz und Macht im Zeichen von Transkulturalität. Religiöse und kulturelle Differenzbearbeitung in der Prophetenbiographie Ibn Ishāqs

### **Abstract**

*The article considers protection for refugees as crucial in finding access to early Islamic history. It chooses a narratological focus on Ibn Ishāqs biography of the prophet (in the edition of Ibn Hishām) to analyse stories of persecution and protection and argues that the way in which protection is handled can be read as a seismograph of the larger political, social and religious changes in Mecca and Medina. Conflicts around protection or the denial of protection can thus refer to changes from a hierarchically organized protection of the tribe to an egalitarian protection by all believers in Allah, even if at the same time a coexistence of egalitarian calls for solidarity and the simultaneous continuation of tribal rules of protection can be identified. Conflicts in the context of protection closely relate to power structures: The prophet Muḥammad, together with his early followers, was persecuted by members of the ruling elite and was therefore in need of protection by powerful people in Mecca, only to escape to Medina to establish the Muslim community (umma) there. The founding document of the Islamic community in Medina (the so called »Constitution of Medina«) includes written regulations for the granting as well as the exclusion from protection.*

### **1.**

Die Transkulturalitätsforschung verdankt ihr methodisches Profil einer Reihe von Theoremen. Es lassen sich drei Richtungen ausmachen. Einer der von der Geschichtswissenschaft am stärksten rezipierten kritischen Ansätze lautet, sie sei eurozentristisch ausgerichtet und übertrage die an europäischen gesellschaftspolitischen Phänomenen erarbeiteten Begriffe auf ganz anders entstandene und zusammengesetzte außereuropäische politisch-gesellschaftlich-kulturelle Formationen vorschnell und unreflektiert.<sup>1</sup> Der zweite Denkansatz bezog aus der

---

1 Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton Studies in Culture/Power/History), Princeton/Oxford/Neu Delhi 2000; Almut HÖFERT, Anmerkungen zum Konzept einer ›transkulturellen‹ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), *Transkulturelle*



Neokolonialismusforschung die Anregung, Identitätskonzepte neu zu überdenken und statt identitärer Homogenitäten offene, sich mehrfach überlappende Identitäten zu eruieren und zu beobachten.<sup>2</sup> Zudem hat sich eine vom *New Historicism*<sup>3</sup> inspirierte, transkulturell ausgerichtete kulturwissenschaftliche Narratologieforschung entwickelt. Sie richtet ihr Interesse auf narrative literarische Zwischenbereiche zwischen Fiktion und Faktizität sowie auf bislang eher marginale literarische Kleingattungen wie Anekdote oder Exempel.<sup>4</sup> Sie lenkt das Augenmerk auf die Problematik erzählerisch doppelt bzw. mehrfach geleiteter transkultureller Differenzbearbeitung. Das Problem stellte sich zunächst in den Jüdischen Studien u. a. zu Kafka, der sowohl gegen assimiliertes, als auch gegen zionistisches Judentum anschieb.<sup>5</sup> Vergleichbar hat die Soziologie die Dynamiken und Wechselbeziehungen der Kulturen differenztheoretisch zu begreifen versucht als Beobachtung und Beschreibung von »Unterschiede[n] im Bereich von Bedeutung und Sinnggebung«, die ihrerseits »weitere Unterscheidungen produzieren«.<sup>6</sup>

Im Unterschied zu der unter dem Begriff der Interkulturalität gefassten Austauschbewegung zwischen zwei kulturellen Identitäten wird im Folgenden unter dem Suchraster der Transkulturalität eine doppelte, ja mehrfache kulturelle Differenzbearbeitung auf dem Erprobungsfeld einer komplexen, *in statu*

---

Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ 18,3/4), Leipzig 2008, 14–25.

- 2 Vgl. Rémi BRAGUE, Is there such a Thing as Eurocentrism?, in: Gerard DELANTY (ed.), Europe and Asia beyond East and West. Towards a New Cosmopolitanism (Routledge European Sociological Association Studies in European Societies 8), London 2006, 257–268; Sebastian CONRAD/Shalini RANDERIA (edd.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. Main et al. 2002; Robert C. YOUNG, Postcolonialism. An Historical Introduction, Oxford 2001.
- 3 Moritz BASSLER (ed.), New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur (Fischer Bücherei. Fischer Wissenschaft 11589), Frankfurt a. Main 1995.
- 4 Stephen GREENBLATT, Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance, übers. v. Robin CACKETT, Berlin 1993 (amerik. Originalausg. Berkeley/Los Angeles 1988); Catherine GALLAGHER/Stephen GREENBLATT, Practicing New Historicism, Chicago 2000; Jürg GLAUSER/Annegret HEITMANN (edd.), Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft, Würzburg 1999.
- 5 Giuliano BAIONI, Franz Kafka. Literatur und Judentum, übers. v. Gertrud BILLEN/Josef BILLEN, Stuttgart/Weimar/Wetzlar 1994 (ital. Originalausg. Turin 1982); Barbara BREYSACH, Kleine Literatur und literarische Anthropologie. Europäisch-jüdische Literatur. Komparatistik am Beispiel von Franz Kafka und Bruno Schulz, in: Eva LEZZI/Dorothea M. SALZER, (edd.), Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft (Minima judaica 6), Berlin 2009, 293–324, bes. 313.
- 6 Andreas LANGENOHL/Ralph POOLE/Manfred WEINBERG (edd.), Transkulturalität. Klassische Texte (Basis-Scripte 3), Bielefeld 2015; zur Differenzbearbeitung vgl. insbesondere Katja GVOZDEVA, Performative Prozesse der Kulturbegegnung und des Kulturkontakts: Hybrider und paradoxer Modus, in: Christoph WULFF (ed.), Kontaktzonen. Dynamiken und Performativität kultureller Begegnungen, Berlin 2010, S. 13–20.

*nascendi* befindlichen neuen Religion, die später Islam genannt wird, zu erfassen gesucht, d. h. in deren Formationsphase, der sogenannten ›islamischen Frühzeit‹ während der Jahre zwischen rund 615 und 622 auf der arabischen Halbinsel.

Es mag der Vorliebe des *New Historicism* entsprechen, sich mit einem Seiteneinstieg den Hauptthemen zu nähern, wenn im Folgenden die juristische Form des Schutzes in der islamischen Frühzeit als Zugang zur Problemstellung der Transkulturalität von Macht und Herrschaft gewählt wird.

Schutz wurde bisher wissenschaftlich nie als eine Schneise in die Geschichte der Auseinandersetzung in frühislamischer Zeit, zentral behandelt. Er zählte, was bisher sein Nachteil war, nicht zu den Hauptfragen und -themen der Leben-Muḥammadforschung im Unterschied zum Thema Vertreibung. Gleichwohl wurde er, beginnend mit der bahnbrechenden großen Prophetenbiographie des Ibn Ishāq, als Prophetenschicksal Muḥammads in die mit der Schöpfung beginnende Heilsgeschichte und speziell in die Geschichte der Propheten eingeschrieben.<sup>7</sup> Schutzgeschichten jedoch sind in diesen prophetischen Vorgängergeschichten rar. Sie zeichnen hingegen an Zahl und Differenziertheit die Vita Muḥammads als einzigartig aus. Wenn im Folgenden der Terminus Biographie verwandt wird, dann ist damit die spezifische arabisch-islamische Gattung der Prophetenbiographie (arabisch *sīra*) bezeichnet,<sup>8</sup> grundlegend auch hier ist die Prophetenbiographie des Ibn Ishāq.<sup>9</sup> Würde man – zur Probe – alle Geschichten über Schutzlosigkeit, Schutzsuche, Schutzgewähr und -verweigerung und -konflikte Muḥammads und seiner Anhänger aus eben dieser Biographie Ibn Ishāqs

7 Vgl. Muḥammad Ibn Ishāq, Kitāb sīrat rasūl Allāh. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāq bearb. v. Abd el-Malik Ibn Hishām. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, ed. Ferdinand WÜSTENFELD, Göttingen 1858, Bd. 1, 208 (arabische Edition); Muḥammad Ibn Ishāq, The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat rasūl Allāh, übers. v. Alfred GUILLAUME, Oxford/New York/Delhi 1955. Die Seitenzahlen in den Fußnoten beziehen sich auf die arabische Edition, sofern nicht anders angegeben.

8 Andreas GÖRKE/Gregor SCHOELER, Reconstructing the Earliest Sīra Texts: the Hīra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr, in: Der Islam 82 (2005), 209–220; Meir J. KISTER, The Sīrah Literature, in: Alfred F. L. BEESTON et al. (edd.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (The Cambridge History of Arabic Literature), Cambridge 1983, 352–367.

9 Von Ibn Ishāq (geb. 704 in Medina) stammt die umfangreichste, älteste und zugleich auch von mittelalterlichen Autoren meistzitierte Prophetenbiographie. Sie wurde im höfischen Kontext des Kalifen al-Manṣūr in Bagdad in Auftrag gegeben. Ibn Ishāq bezog die meisten seiner Informationen nach eigenen Angaben von seinem Lehrer Hišām b. 'Urwa (gest. 762), dieser wiederum bezog sie von seinem Vater 'Urwa b. az-Zubair (gest. 712). Jener war der Sohn eines Gefährten Muḥammads, az-Zubair b. al-'Auwām (gest. 656), und stammte somit aus dem direkten Prophetenumfeld. Hinzu treten mündliche Erzählungen (auch von Juden und Christen), Gedichte, u. a. auch Schutz betreffend, sowie ausführliche Namenslisten, etwa der muslimischen Abessinienflüchtlinge. Erschwerend kommt allerdings wiederum hinzu, dass die *sīra* des Ibn Ishāq lediglich in Versionen anderer Verfasser erhalten ist, die sie bearbeiteten. Die Redaktionen aus der Feder des rund zwei Generationen nach Ibn Ishāq wirkenden ägyptischen Autors Ibn Hišām waren besonders einflussreich. Vgl. Hartmut BOBZIN, Mohammed (Beck'sche Reihe 2144), München 2000, 36.

eliminieren, würde eine nicht zu unterschätzende historische Dimensionierungsmöglichkeit verloren gehen. Damit ist nicht die Erinnerung historischer Tatsachen gemeint. Doch inmitten der heilsgeschichtlichen Einbettung, Legendenbildung und Panegyrik gewähren die Schutzerzählungen, gerade aufgrund ihrer erst späteren Niederschrift, Einblickschancen in die Zeit der islamischen Expansion. Offensichtlich, so machen sie deutlich, entstand in dieser Zeit eine gewisse Erzählnotwendigkeit, was die Institution Schutz, ihre Stabilität, ihre Veränderung, ihre Akteure, ihre Inhalte, die Konfliktkonstellationen und -bearbeitungen, zumal was religiöse und kulturelle Differenzen und gegebenenfalls deren erzählerische Dramatisierung betraf. Zu beobachten ist, wie dieser Erzählungsbedarf ergriffen und umgesetzt wurde von den gestaltgebenden Erzählern einerseits und rezipierenden Interessengruppen andererseits. Zumal, was die Wahrnehmung kultureller und religiöser Differenzen und ihre Bearbeitung im Feld der Schutzsuche, -gewähr und -verweigerung unter sich ändernden Macht- und Herrschaftsverhältnissen anging, wurden hier wirkmächtige und wirkungsbedachte kulturelle und religiöse Identitätsangebote, Herrschaftslegitimation, Interessensansprüche, Verhaltensexempel, Konturen, Ab- und Ausgrenzungen in der Grauzone zwischen literarischer Fiktion, Faktendarbietung und religiösen Glaubensinhalten geschaffen.

Bedrohung, Verfolgung und Vertreibung liegt ein asymmetrisches Verhältnis zwischen den beteiligten Akteuren zugrunde, bei dem Macht auf der einen Seite und Ohnmacht auf der anderen Seite eine entscheidende Rolle spielen. Die juristische Form der Schutzgewähr bietet die Möglichkeit, dass dieses ungleiche Verhältnis nicht zum Gewaltausbruch eskaliert. In einer tribalen Gesellschaft wie der Mekkas kommt der durch Stammessolidarität getragenen juristischen Form des Schutzes eine basale Verlässlichkeit und Sicherheit garantierende Funktion für ihr vorstaatliches Zusammenleben zu.

Die Aufmerksamkeit auf das Beziehungsgeflecht von Schutz, Herrschaft, Macht und Transkulturalität profitiert von beachtlichen islamwissenschaftlichen Forschungen, die sich etwa dem Leben Muḥammads, der islamischen Geschichtsschreibung, der ihr eigenen Gattung der Prophetenbiographie, theologischen Fragen der Entstehung des Islams oder komplizierten Textüberlieferungen widmen.<sup>10</sup> Der analytische und interpretierende historische Blick richtet

---

10 Exemplarisch herausgegriffen seien Lutz BERGER, *Die Entstehung des Islam. Die ersten hundert Jahre. Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016; BOBZIN 2000; Michael COOK/Patricia CRONE, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge/New York 1977; Fred DONNER, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing (Studies in Late Antiquity and Early Islam 14)*, Princeton 1998; Fred DONNER, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Harvard 2010; Hans JANSEN, *Mohammed. Eine Biographie*, übers. v. Marlene MÜLLER-HAAS, München 2008 (niederländ. Originalausg. Amsterdam 2005–2007); NAGEL 2008.

sich ausschließlich auf die Darlegung der Wechselbedingungen von Macht, Herrschaft, Schutz und Transkulturalität im Netz von Geschichten, Erzählweisen und Verläufen.

Es ist ein Glücksfall für die vorliegende Fragestellung, dass sich Formierungsansätze der neuen Religion vor allem an drei Orten ausdifferenzieren: Dem Geburtsort Muḥammads, der Kult- und Handelsstadt Mekka, dem christlichen Königreich Abessinien und der Oasenstadt Medina, in der Muḥammad Schutz findet und wenig später die islamische Glaubensgemeinschaft begründen wird. Unter den jeweils anderen topographischen Situationen konnten Schutz, Transkulturalität und Macht in jeweils andere Konfigurationen und Wechselwirkungen zueinander treten. Zur Plausibilisierung seien Stichworte genannt; sie zielen auf mögliche interreligiöse Kontakte und Differenzen, ohne zu vergessen, dass sich auch in wirtschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht die drei Orte unterschieden: Im Pilgerort Mekka lebten in der Anfangszeit von Muḥammads Wirken u. a. jüdische Händler und christliche Sklaven, sie lebten aber dort als Einzelpersonen, nicht wie in Medina, wo Juden schon lange als Sippen ansässig waren. Der Kontakt zu einzelnen Juden und Christen eines sich tastend zum Gottesgesandten entwickelnden Visionärs lässt sich in Geschichten in Mekka nachvollziehen. Ganz anders wird sich dieser Kontakt in der medinensischen Phase der Formierung der islamischen Glaubensgemeinschaft ausgestaltet haben, als der Prophet auf kulturell, politisch und ökonomisch etablierte jüdische Sippen in Medina stieß.

Im Hinblick auf die Konstellation Mekka und Abessinien ist stichwortartig herauszuheben: In Mekka genoss Muḥammad den Schutz seiner hochrangigen Sippe, während etliche seiner nicht unter Schutz stehenden, sozial schwachen Anhänger gepeinigt wurden. Taktik der Führungselite war es, durch Bedrohung, Entehrung und Demütigung die Anhänger zum Glaubensabfall zu treiben. Da Muḥammad jedoch selbst nicht Schutz gewähren konnte, wichen rund 80 seiner Anhänger nach Abessinien aus, um dort Asyl zu suchen. Abessinien war ein christliches Königreich, d. h. kurz: Es ist von einer völlig anderen transkulturellen Situation auszugehen.

Die gewählte narratologische Aufgabenstellung legt nahe, die sich ändernden Bedingungszusammenhänge von Macht, Herrschaft, Schutz und Transkulturalität anhand eines einzigen Geschichtswerks auf dessen Darstellungsebene zu erarbeiten: der Biographie des Propheten Muḥammad durch Ibn Ishāq. Die Konzentration ist auf die Art und Weise des Erzählens, die Redestrategien, Inhalte, Geschichtsverläufe, Akteure, Aktionen und die Positionen des je Erzählten (die sogenannten Funktionsstellen) sowie auf die Zeitebene seiner Textentstehung, seiner Überarbeitung und Überlieferung seiner Tradenten zu richten. Das bedeutet, sich angesichts der hochdifferenzierten islamwissenschaftlichen Forschung der Unterkomplexität schuldig zu machen. Unter der Voraussetzung,

dass die Prophetenbiographie Ibn Ishāqs durch die erzählende Stiftung eines Lebenszusammenhangs zwischen den Menschen und dem Propheten Muḥammad im Kontext der Heilsgeschichte in der Formierung des Islam zu einer universalen Religion mit arabischem Akzent in der hier zugrunde gelegten Bearbeitung Ibn Hišāms selbst Geschichte gemacht hat, d.h. in der literarischen Gattungsgeschichte der Prophetenbiographie, in der Entwicklung der islamischen Geschichtsschreibung, aber auch dem islamischen Geschichtsdanken und besonders in der Vorstellung von Lebensordnungen und -formen von Muslimen über einen kontinuierlichen Geschichtszeitraum bis heute fortwirkt, sind die folgenden Ausführungen auf kulturelle und religiöse Differenzbearbeitung in Ibn Ishāqs Prophetenbiographie unter der Berücksichtigung der Beziehungen von Macht, Herrschaft und Transkulturalität begründet begrenzbar.

## 2.

Mekka war als Handelsstadt, Kultzentrum und Pilgerstadt ein zentraler Knotenpunkt von Waren- und Kommunikationsströmen; es wies zugleich aber eine prekäre Versorgungslage auf, denn die Stadt war von der Einfuhr abhängig. Herrschend war der Stamm der Quraiš.

Ibn Ishāqs Werk stellt das Leben und Wirken Muḥammads in eine universal- und heilsgeschichtliche Dimension, die von der Genesis über die Propheten des Alten Testaments, von Jesus bis hin zu arabischen Propheten reicht. Aus der Rückschau erzählt es im lockeren chronologischen Nacheinander mit namentlicher Nennung seiner Tradenten teils legendenartig, teils anekdotisch vielfältigste Geschichten, die durch keine zeitgenössischen historischen Dokumente, seien es archäologische oder schriftliche, zu belegen sind. Sie betten über die heilsgeschichtliche *longue durée* hinaus das Leben und den Werdegang des Propheten ein in die Lebenszusammenhänge der Stadt, die verwandtschaftlichen Verhältnisse, die Sippen mit ihren Hierarchien und Rangivalitäten, die Rolle einzelner Autoritäten und der Ehre, die Orientierung auf Kaaba und Kult und die damit verbundenen Machtpositionen, Anfeindungen, Verfolgungen und Schutz.

Anders als »Moses der Ägypter« wurde »Muḥammad der Araber« in eine komplexe religionspolitische Konstellation hineingeboren. Nebeneinander existierten auf der arabischen Halbinsel orale, polytheistische vorislamische Glaubenspraktiken eines Großteils der arabischen Stämme und monotheistische, auf heilige Schriften sich berufende Religionen: verschiedene christliche Glaubensrichtungen, Judentum, Zoroastrier etc.

Ibn Ishāq schrieb zu einem Zeitpunkt, als die islamische Gemeinschaft in der Phase ihrer Expansion bereits intensiv transkulturelle Erfahrungen gesammelt hatte.

Fokussiert man die Aufmerksamkeit auf die erzählerischen Darstellungsstrategien Ibn Ishāqs und seiner Überarbeiter, so sind im Folgenden 1. die im Falle innenpolitischer Machtbedrohung getroffenen machterhaltenden Maßnahmen und Mechanismen der in Mekka mächtigen Sippen darzulegen. Darüber hinaus sind 2. die transkulturellen Funktionsstellen zu extrahieren, an denen der Prophetenbiograph die christliche und die jüdische Schriftreligion im Kontext eines oral geprägten mekkanischen Verhandlungsgefüges aufruft.

Die komplizierte Ausgangslage wird in der genannten Prophetenbiographie mit Hilfe wiederholter Topoi beschrieben: Aus Sicht Muḥammads und seiner Unterstützer ist das Prophetenamt eine schwere Bürde, eine nur mit Unterstützung Allahs bewältigbare Last.<sup>11</sup> Aus der Perspektive der mekkanischen Quraiṣ hingegen setzte mit dem missionierenden Auftreten Muḥammads in Mekka ein noch nie dagewesener innenpolitischer Härtestest für das mekkanische Gemeinwesen und die etablierten Machtstrukturen ein. Denn, so fuhren laut Ibn Ishāq die Traditionsbewahrer fort, die Kritik des sich als Gottgesandten ausgebenden Muḥammad greife an die Grundfesten der städtisch-tribalen Gemeinschaft und spalte sie.<sup>12</sup> Er untergrabe die überkommenden Glaubensvorstellungen und die bestehende Glaubenspraxis.<sup>13</sup>

Die naheliegende schnelle Abwehr einer derart tiefgreifenden Infragestellung der mekkanischen Glaubenstraditionen und Lebensweise stieß auf ein schwerwiegendes Dilemma. Muḥammad stammte aus der Oberschicht. Zudem genoss er den Schutz seines angesehenen Onkels Abū Ṭālib<sup>14</sup> und folglich der ganzen Sippe.<sup>15</sup> Die Reaktionen der mekkanischen Führungsschicht erfolgten in einer Reihe von Maßnahmen, in der Zug um Zug sich verschärfend die zur Verfügung stehenden Machtmittel eingesetzt, erprobt und ausgelotet wurden. Drei seien eigens herausgehoben: Man versuchte, von Muḥammads Onkel in Erfahrung zu bringen, welche Schutzumgebungsmöglichkeiten genutzt werden könnten, um die Spirale der Blutrache zu vermeiden, etwa der Tausch Muḥammads gegen einen ebenso angesehenen jungen Mann aus einer anderen Sippe. Als Abū Ṭālib nach erfolgter Rückendeckung durch seine Sippe die Integrität und Reputation Muḥammads in Anschlag brachte<sup>16</sup> und daraus folgernd jede Umgehung des

---

11 Ibn Ishāq, 155.

12 Ebd., 183.

13 Er bezeichne die eigenen mekkanischen Vorfahren als von Irrtum geleitet und erkläre die mekkanische Lebensweise und ihre Riten für unangebracht, bizarr und töricht.

14 Ibn Ishāq, 172.

15 Ebd., 168–169.

16 Ebd., 170.

Sippenschutzes für den Propheten ablehnte, entschlossen sich die opponierenden Traditionsbewahrer in Mekka zu einem den Verhandlungsspielraum weit ausschreitenden, aus traditioneller Sicht extrem entgegenkommenden Angebot: Geld, höchste Ehre und Herrschaft<sup>17</sup>.

Als auch dieses weitgespannte symbol- und machtpolitische Anerbieten auf Ablehnung stieß, griffen die mekkanischen Traditionsbewahrer zu Repressionsmaßnahmen, die sich spiegelbildlich zu den vorher genannten drei Friedensangeboten lesen lassen: An die Stelle des Geldangebots traten ein unter den Gegnern Muḥammads schriftlich vereinbarter Boykott der Sippe, d. h. Unterbindung jeglichen Warenaustauschs, Heiratsverbot, statt Ehrerbietung Zerstörung der Reputation des islamischen Propheten, Ausschluss Muḥammads und seiner Anhänger aus dem Stadtraum mit dessen Kommunikationsmöglichkeiten<sup>18</sup> sowie Gewaltmaßnahmen gegen die weniger geschützten Anhänger Muḥammads.<sup>19</sup>

Es lohnt, den zweiten Akt dieser Repressionsserie, die Zerstörung der Reputation Muḥammads, näher in Augenschein zu nehmen, denn hier werden erstens das in tribalen Traditionen verankerte symbolische Kapital der Ehre zur Machtaus-einandersetzung genutzt und zweitens die transkulturellen Gelenkstellen der Geschichtsdarstellung sichtbar. Zur üblichen Reputationsminderung zählt die öffentliche Schmach und die bis zur Gewaltdrohung gehende Verlächerlichung Muḥammads. Im Falle Muḥammads wurde die Beschimpfungskampagne zugespitzt auf die Infragestellung der Legitimität seiner Gottesgesandtschaft. Zwei verschiedene Verfahren der Delegitimierung wurden dabei zum Einsatz gebracht. Ein in Persien und Syrien geschulter Experte im Geschichtenerzählen<sup>20</sup> behauptete, Muḥammad würde doch nur alte Geschichten neu aufwärmen. In Klammern sei angemerkt, dass Muḥammad möglicherweise auf solche naheliegenden Anwürfe reagierte, indem er die angeblich wiedererzählten Prophetengeschichten z. B. von Josef und Jesus als ihm offenbarte ausgab. Der zweite Unterminierungsversuch der Glaubwürdigkeit des Propheten stützt sich auf altarabische, vorislamische Vorstellungen. Er unterstellt, Muḥammads Visionen seien keine Eingaben Allahs, denn sie ähnelten viel zu sehr den Aussagen der in Mekka auftretenden Wahrsager, den ekstatischen Aussprüchen der Poeten oder gar den Performanceen der Besessenen.<sup>21</sup> Die Auszeichnung als Gottesgesandter müsse er, Muḥammad, durch außerordentliche Wunderzeichen unter Beweis stellen: als da wären Berge zu versetzen, herrliche Gärten und Paläste mitten in der Wüste entstehen zu lassen. Diese aus traditionellen Wundererwartungen sich speisenden Forderungen wurden von Muḥammad abgewiesen mit dem Argument, Allah habe ihm neuartige

17 Ebd., 188–189.

18 Ebd., 201–202.

19 Ebd., 206.

20 Ebd., 191–193.

21 Ebd., 183.

wunderkompensierende bzw. -übersteigende inkommensurable Offenbarungen überantwortet, z. B. den Koran in arabischer Sprache.<sup>22</sup>

Es ist auffällig, dass Ibn Ishāq, der in anderen Erzählungen den Einsatz von Wunderzeichen im Umfeld Muḥammads nicht scheut, das von Muḥammad als Beweis seiner Prophetengabe geforderte Wunderzeichen nicht bedient.<sup>23</sup> Mit den die Wunder überbietenden Koranoffenbarungen lenkt Ibn Ishāq die Aufmerksamkeit auf die qualitative Differenz zwischen der vorislamischen arabischen Glaubenstradition und der neuen Religion des Islam. Der Gelehrte Ibn Ishāq setzt in seiner Geschichtensequenz richtungsweisend die Kenntnis der heiligen Schriften als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem oral ausgerichteten, vorislamischen religiösen Kult in Mekka und den existierenden Schriftreligionen, besonders dem Christentum und dem Judentum. Er versäumt nicht, den Unterschied zwischen diesen beiden Schriftreligionen im Blick auf die im Entstehen begriffene, neue Religion des Islam zu benennen. Den christlichen Schriftkennern, z. B. Mönchen,<sup>24</sup> kommt im Anfangsstadium des noch fragilen Islam eine das Prophetentum Muḥammads beglaubigende Rolle zu. Der Kontext suggeriert zur Begründung, diese seien geschult in der Prophetenerkennung. Ein prominentes Beispiel ist der Bericht von den ersten Visionen Muḥammads. Dessen Erschütterung und Verunsicherung versucht, so der Bericht, seine Ehefrau dadurch zu beheben, dass sie nach ihrem christlichen Cousin Waraqa b. Naufal b. Asad aussendet,<sup>25</sup> der, so heißt es ausdrücklich, christliche und jüdische Schriften studiert hat. Prompt bestätigt der christliche Cousin Muḥammads Auserkorenheit zum Propheten. Anders als das Kulturmuster der christlichen Prophetenbeglaubigung, das im transkulturellen Transfer zur Bestätigung des eigenen Entstehens des neuen Glaubens dient, wird die jüdische Schriftkultur als Beobachtung einer Differenzsetzung zitiert. An drei Gelenkstellen der Geschichtenabfolge wird die Überlegenheit der jüdischen Schriftkultur der arabischen Glaubenskultur gegenübergestellt und jedes Mal geht der Blick gleichsam vorausweisend von Mekka nach Medina. Als z. B. die mekkanischen Traditionsbewahrer im Falle von Muḥammads unnachgiebiger Einführung einer neuen Glaubenspraxis mit ihrer Verhandlungsführung scheiterten, kam der Vorschlag auf, die jüdischen Rabbiner in Medina aufzufordern, Muḥammads Behauptung, er sei ein gottgesandter Prophet, einer Überprüfung zu unterwerfen. Als der Ruhm des Propheten Muḥammad sich dann weit über Mekka hinaus bis Medina hin verbreitete, vergaß der Prophetenbiograph nicht, anzumerken, dass die beiden arabischen Stämme in Medina, Aus und Ḥazrağ,

---

22 Ebd., 188.

23 Vgl. Josef HOROVITZ, *The Growth of the Mohammed Legend*, in: Uri RUBIN (ed.), *The Life of Muhammad (The Formation of the Classical Islamic World 4)*, Aldershot 1998, 269–278.

24 Ibn Ishāq, 148–149.

25 Ebd., 153–154.



schon vor Muḥammad das Auftreten eines Propheten erwarteten. Denn: die langjährige Nachbarschaft zu den benachbarten Rabbinern hätte sie gleichsam auf eine solche Zukunftserwartung eingestimmt.<sup>26</sup> Schließlich misst der Biograph diesem Nachbarschaftsverhältnis der arabischen mit den jüdischen Stämmen in Medina noch besondere Bedeutung bei, indem er das erstaunliche Entgegenkommen, dem aus Mekka vertriebenen Propheten mit seiner inzwischen angewachsenen Anhängerschaft in Medina Schutz zu gewähren, kommentiert; im Streit mit ihren arabischen Nachbarn hätten die medinensischen Juden die Gewohnheit, ihnen zu drohen, wenn der angekündigte Prophet in Bälde käme, würden sie sich mit dessen Hilfe an ihnen rächen. Da hätten sich die beschimpften arabischen Medinenser gesagt, mit der Aufnahme Muḥammads in Medina und der Bekehrung zum Islam kämen sie durch einen eigenen Propheten diesem Ansinnen der Juden zuvor.<sup>27</sup>

Die von Ibn Ishāq explizierte Differenz zwischen traditionellem arabischen Götter- und Wunderglauben und der neuen, durch den Propheten Muḥammad verkündeten mekkanischen Offenbarungsreligion ist der systematische Ort, an dem der Biograph wiederholt christliche Zeugen zur Beglaubigung des Prophetentums Muḥammads aufruft. Es ließe sich eine Sequenz solcher Aufrufe von Christen vorgetragener Beglaubigungen Muḥammads anführen, zunächst in der Jugend Muḥammads bei Mönchen,<sup>28</sup> später in einer Krisensituation Muḥammads durch einen christlichen Sklaven. Als Höhepunkt einer solchen Beglaubigungskette durch Christen kann die Befragung und Bestätigung durch den christlichen Cousin von Ḥadiġa, der Ehefrau Muḥammads, nach den ersten zu verkraftenden Visionen gelten.

Der Vorschlag, Ibn Ishāqs Biographie des Lebens und Wirkens Muḥammads als transkulturell offene mehrfache Differenzbearbeitung zu lesen, ließe sich weiterführen und vervollständigen durch die Beobachtung des von ihm eingesetzten Narrationsdispositivs der jüdisch-rabbinischen Schriftkultur, die, aber darauf sei nur knapp hingewiesen, anders als das christliche Kulturmuster der Prophetenbeglaubigung auf die Überlegenheit der jüdischen Schriftkultur angelegt ist.

Man kann einräumen, dass die Rückversicherung bei christlichen und jüdischen Schriftkundigen gegenüber den oral überlieferten und praktizierten vorislamischen Glaubensstraditionen in Mekka, wie Ibn Ishāq es darstellt, das Prestige der Buchreligionen mit ihrer neuen, monotheistischen Gottesverkündigung nutzte. Sie wird eingereiht, dem Gesamtentwurf von Ibn Ishāqs mit der Schöpfung beginnenden Werk entsprechend, in die heils- und offenbarungsgel-

---

26 Ebd., 178.

27 Ebd., 134–135.

28 Ebd., 148–149.

schichtliche Kette alttestamentarischer Propheten bis hin zu – aus islamischer Sicht – dem Propheten Jesus sowie nachfolgenden arabischen Propheten und endet mit Muḥammad, dem letzten aller Propheten, mit dem die Offenbarung in Form des Koran abgeschlossen ist. Der arabische Prophet Muḥammad wird in Ibn Ishāqs Biographie in einer religionspolitischen Konstellation verortet, die eine zwiegerichtete kulturelle und religiöse Differenzbearbeitung ersichtlich macht: Muḥammad unterwirft einerseits die oral basierten, durch Wahrsagepraxis, Vielgöttere, Kult und Tieropfer bestimmten Glaubensvorstellungen einer grundsätzlichen Kritik; er setzt sie andererseits bei gleichzeitiger Konkurrenz und Überbietungsanstrengung im heilsgeschichtlichen Kontext zu den beiden monotheistischen Buchreligionen, Judentum und Christentum, in Bezug, um derart der neuen Glaubensrichtung Anerkennung und Profil zu verschaffen.

Auch der Schutz des Propheten ist nach Ibn Ishāq heilsgeschichtlich gesichert. Seine Schutzerzählungen versetzen ihn gleichwohl mitten in die Spannungen des mekkanischen »Klanggefüges«<sup>29</sup> mit seinen Rang-, Prestige- und Machtrivalitäten. Sie zeigen einerseits seismographisch die Erschütterungen durch den Ordnungsstörer Muḥammad auf und andererseits die, wenn auch schließlich begrenzte, Kohäsionskraft dieses auf den Kaabakult fokussierten Gesellschaftsgefüges. Die juristische Institution gibt gerade aufgrund ihrer Sensibilität für Konfliktlatenzen und -potentiale in solchen Zusammenhängen die Möglichkeit zur kulturellen und religiösen Differenzbearbeitung. Aber sie kann auch darauf beschränkt sein – und dies ist in Mekka der Fall – bis zur Gewaltanwendung drohende Konflikte, zumindest eine gewisse Zeit lang, zu stornieren. Sie kann derart Verhandlungsmöglichkeiten eröffnen, zwar nicht zwangsläufig, um sich über strittige Inhalte zwischen beiden Seiten auszutauschen, zu verständigen bzw. sich voneinander mit gegenseitiger Respektierung abzugrenzen, sondern allein, um wie im Fall des verlässlichen Schutzgebers Abū Ṭālib einen traditionslegitimierten Zeit-Raum zu garantieren für Verhandlungen zwischen Schutzgeber und Verfolgern über die Preisgabe des Schutzverhältnisses und den Schützling. Muḥammad selbst, der Schutzbedürftige, kommt dabei nicht zu Wort. Die Schutzverhandlungen der mekkanischen Führungsschicht mit der den altgläubigen, altarabischen Sitten, der Religion der Väter und der Sippenolidarität verpflichteten – und dadurch entschieden an Autorität gewinnenden – Person des Schutzgebers Abū Ṭālib sind Machtauseinandersetzungen von Seiten der Quraiš. Zwei Strategien der Traditionsbewahrung gegenüber einem diese gefährdenden, auf Traditionsbruch zielenden Neuen lassen sich unterscheiden. Das Festhalten des von Ibn Ishāq geradezu zu einer Idealgestalt der altarabischen Kultur stilisierten Onkels Abū Ṭālib am überkommenen, sippensolidarischen Schutz für seinen Neffen zeigt ebenso wie das Festhalten der mekkanischen Füh-

---

29 NAGEL 2008, 199.

rungsschicht an den bestehenden Prestige-, Rang- und Aufgabenverteilungen an der Kultpraxis und Pilgerbetreuung, dass das Ringen zwischen beiden Traditionsfraktionen eines um Machterhalt auf Seiten der Quraiš ist, den sie durch Muḥammad bedroht sehen. Es ist getragen von dem Bewusstsein einer Destabilisierungsgefahr, die der Schutz Muḥammads erhöht, was Abū Ṭālib nach der Charakteristik Ibn Ishāqs hingegen völlig fremd ist im Bewusstsein fraglos verpflichtender Gültigkeit altarabischer Tradition.

Wenn also Schutzgewähr ein Seismograph gesellschaftlicher, politischer und kultureller Spannungslagen ist, dann ist der Schutzbedarf für Muḥammad in Mekka als Ordnungsstörer, ja -zerstörer der durch Herkunft legitimierten, bestehenden Ordnung ein Indiz merklicher Erschütterung. Zugleich aber ist die Respektierung und Aufrechterhaltung der Schutzgewähr trotz Repressalien gegen die Sippe und ihrem letztlichen Verlust ein Indiz für die innere politische Spannkraft des altarabisch-mekkanischen Klangegefüges. Dass die an der Macht befindlichen Traditionsverteidiger zu Mitteln aggressiver Exklusion, zu Schmähung, Entehrung und darüber hinaus zu Bedrohung und letztlich Vertreibung greifen, eröffnet ein anderes Narrativ der islamischen Frühzeit. Es stellt das Leiden Muḥammads in den Vordergrund und den Schutz hintan, obwohl in Ibn Ishāqs Biographie die beiden Traditionsbewahrungsweisen, also Verfolgung einerseits und Schutz andererseits, im Blick auf die *hiğra* nach Medina verbunden werden, nun allerdings mit der Vertreibung und Flucht aus dem Herkunftsraum in ein davon unabhängiges, gestaltbares Umfeld, das einen vertraglich garantierten Schutz für Muḥammad und seine Anhänger bereithält.

### 3.

Auf veränderte innerislamische Einstellungen zum traditionellen Sippenschutz, die Kollisionen, Konfliktlösungen, die sich daraus ergeben, insbesondere auf das Heraustreten aus dem Herkommen und sich allein dem Schutz Allahs zu überantworten in Form einer öffentlichen Erklärung, wäre eigens einzugehen. Auf zwei Beispiele ist in diesem Zusammenhang zu verweisen. Ibn Ishāq erzählt eine Geschichte, nach der ein Anhänger Muḥammads, der unter dem Schutz eines mächtigen Mekkaners stand, aber die Bedrohungen und Schwierigkeiten mit ansehen musste, denen schutzlose Mitgläubige ausgeliefert waren, sich entschloss, den ihm gewährten Schutz öffentlich zurückzugeben. Er begründete dies ausschließlich damit, dass sich sein Schutzgeber loyal und ehrerbietig ihm gegenüber verhalten habe, für ihn selbst aber aufgrund seines neuen Glaubens nur noch der Schutz Gottes in Frage käme.<sup>30</sup> Von einer solchen öffentlichkeitswirk-

---

30 Ibn Ishāq, 243.

samen Rückgabe des traditionellen Schutzes berichtet eine weitere Geschichte, die den strittigen Punkt ungehinderter Ausübung des eigenen Glaubens im öffentlichen Raum thematisiert.<sup>31</sup> Einer der engsten Mitstreiter Muḥammads, der spätere erste Kalif Abū Bakr, entschloss sich zur Emigration, wurde aber unterwegs von einem mächtigen Mekkaner umgestimmt und kehrte unter dessen öffentlich erklärtem Schutz nach Mekka zurück. Auf Druck der Quraiṣ bedrängte der Schutzgeber dann aber doch seinen Schützling, seinen Glauben nicht öffentlich, sondern im Inneren seines Hauses auszuüben. Diese Zumutung des Schutzgebers veranlasste Abū Bakr zur Bekanntmachung seiner Rückgabe der Schutzgewähr.

Solche öffentlich bekundeten Rückweisungen traditioneller Schutzgewähr aus Glaubensgründen sind ein Ausdruck tiefgreifender Veränderungen in der entstehenden, religionsbestimmten islamischen Gemeinschaft, wie sie in Medina sichtbare Gestalt gewinnt. Nicht mehr genealogische Herkunft, Prestige, sozialer Status und Macht prägen vorwiegend die Handhabung der Schutzvergabe, sondern das egalitäre Verständnis der Gleichheit aller Gläubigen vor Gott. Jeder Muslim kann mit Zustimmung der Gemeinschaft Schutz gewähren, auch beispielsweise die Frauen. Daneben freilich wirken gleichzeitig traditionelle Schutzverhalten fort.

Besonderer Zuwendung und Interpretation bedarf unter unserer Fragestellung nach Beziehungen zwischen Schutz, Macht und Transkulturalität eine für die *hiğra* weichenstellende Passage in Ibn Ishāqs Prophetenbiographie. Nach der fortgesetzten Verschlechterung der Situation Muḥammads in Mekka durch den Tod seines Schutzgebers und seiner prestigemächtigen Frau, gescheiterten Versuchen, Schutzgewähr außerhalb Mekkas zu finden, und eine durch Auswanderung oder Glaubensabfall schwindende Zahl seiner mekkanischen Anhänger, fädelte er Kontakte nach Medina ein, die am Ort Akaba zu Verhandlungen zwischen ihm und den sogenannten Helfern über seine Aufnahme in der Oasenstadt führten. Sie verliefen in zwei Etappen. Die Quellen sprechen von der ersten und zweiten Huldigung von Akaba.<sup>32</sup> Im Folgenden ist sich auf die sogenannte zweite Huldigung zu beziehen, bei der entscheidende Fragen des Schutzes, des Umgangs mit Andersgläubigen und der Macht für die Zukunft vertraglich geregelt werden. Der Bericht Ibn Ishāqs über dieses weichenstellende Übereinkommen unterscheidet sich bemerkenswert von seinen anderen Schutzerzählungen. Er kommt geradezu einer szenischen Inszenierung des Verhandlungsgeschehens mit abschließender Huldigung gleich. Wortführer sind Muḥammad, namentlich genannte medinensische ›Helfer‹ und Muḥammads

---

31 Ebd., 246.

32 Ibn Ishāq, 293–303.

zu diesem Zeitpunkt noch ungläubiger Onkel ‘Abbās, der Bruder seines verstorbenen Schutzgebers Abū Ṭālib.

Bedenkt man die Gefahr, die ein Schutzbedürftiger mit dem Austritt aus einem Schutzverhältnis eingeht, im Fall Muḥammads mit der Aufkündigung der sippensolidarischen Garantie seiner Unverletzlichkeit, die verbunden ist mit der Ungewissheit, in den Status eines Ausgestoßenen zu verfallen, dann ist es nicht abwegig, den durch Vertreibung bedrohten, zur Auswanderung genötigten Mekkaner Muḥammad aus dem Blickwinkel von Ethnologen in einer Art Zwischenstadium zu sehen, in dem Trennung, Übergang und Angliederung in Verhandlungsform und rituellen Handlungen (Koranvortrag, Handschlag, Bündnisformel, Huldigung usw.) vollzogen werden. Die zweite Huldigung von Akaba ist nach Ibn Ishāqs Darstellung eine vertragsförmige »Passage«<sup>33</sup>, auf welche in Ereignisform Muḥammads und Abū Bakrs *hiğra* von Mekka nach Medina folgt.

Der Verhandlungsbericht setzt ein mit einer Rede von Muḥammads Onkel ‘Abbās, der möglicherweise nach dem Tod Abū Ṭālibs für ihn in Mekka als Schutzgeber eingetreten war<sup>34</sup> und im Bewusstsein der prekären Übergangssituation seines Neffen von Ibn Ishāq als um dessen Sicherheit besorgt eingeführt wird. Diese herausragende Positionierung von ‘Abbās durch den Prophetenbiographen zum Wohl seines Neffen ist unübersehbar; darauf wird zu einem späteren Zeitpunkt noch zurückzukommen sein, da zunächst der Verlauf der Verhandlungen zu verfolgen ist.

Überraschend, geradezu unglaublich nach den vorausgegangenen Darlegungen Ibn Ishāqs über die Anfeindungen, denen Muḥammad und seine Anhänger durch ihre Gegner in Mekka ausgesetzt waren, sind die Ausführungen von ‘Abbās über dessen dortige Situation: Er lebe dort geachtet, behauptet ‘Abbās, in Sicherheit, geschützt durch seine Sippe vor seinen Feinden. Es sei sein eigener Wille, nach Medina auszuwandern. Für die Medinenser aber hieße, wenn sie Muḥammads Vorhaben zustimmten, dass sie ihm in Zukunft Schutz vor seinen Gegnern und dauerhaften Aufenthalt garantieren müssten; andernfalls sei es besser, er bleibe in Mekka. Mit anderen Worten heißt das: Der prekäre Wechsel des Schutzes für Muḥammad ist keineswegs zwingend notwendig und die andere Verhandlungsseite ist noch frei, ihr Aufnahmeangebot samt Schutzbereitschaft ohne Gesichtsverlust zu überprüfen. Die medinensischen Unterhändler antworteten auf diese Rede mit einer direkten Wendung an Muḥammad, er möge sich selbst dem Willen Allahs gemäß entscheiden. Der angesprochene Muḥammad trägt seiner Prophetenrolle entsprechend darauf den Koran vor und

33 Arnold VAN GENNEP, *The Rites of Passage*, übers. v. Monika VIZEDOM/Gabrielle CAFFEE, Chicago 1960 (frz. Originalausg. Nourry 1909).

34 NAGEL 2008, 263.

zeigt sich nach diesem apostolischen Eröffnungsgestus bereit, die Huldigung der Medinenser anzunehmen, wenn sie im Gegenzug ihm Schutz gewährten ›wie ihren Frauen und Kindern‹. In dem Moment, als einer der Verhandlungspartner auf medinensischer Seite emphatisch das Schutzversprechen abgibt und zur Huldigung auffordert, wird er von einem anderen Medinenser unterbrochen. Es kommt ein Einwand zur Sprache, der die bisherige Schutzvernetzung der medinensischen Sippen mit den andersgläubigen jüdischen Sippen vor Ort thematisiert: Wenn man die bestehenden langjährigen Bindungen zu den jüdischen Sippen aufgeben würde, könnte man am Ende nach einem eventuellen Sieg Muḥammads und seiner möglichen Rückkehr zu seinem Stamm isoliert alleine dastehen. Erst jetzt, bei der heiklen Frage der Bündniszuverlässigkeit, greift Muḥammad nach Ibn Ishāq zu der das Bündnis besiegelnden Pathosformel. Diese umfassende, Krieg und Frieden einschließende Bündniszusage krönt Muḥammad symbolisch, indem er nach Ibn Ishāq und dessen Gewährsleuten eine ausdrückliche Anleihe bei der biblischen Überlieferung macht, bei Jesus und Moses. Aus den Anwesenden werden zwölf Gewährsmänner ausgewählt.<sup>35</sup> Mit der Huldigung und dem Schutzversprechen für Muḥammad von Seiten gläubiger medinensischer Anhänger sind sichere Voraussetzungen für die *hiğra* geschaffen.

In Stichworten sei hervorgehoben, dass sich später in Medina die Macht-, Schutz- und Transkulturalitätsverhältnisse grundlegend gegenüber Mekka verändern: Aus Schutzsuchenden werden Schutzgeber. Während Muḥammad sich in Mekka ständig dem Vorwurf der Illoyalität ausgesetzt sah, im Schutze der Sippe zugleich gegen die angestammten Lebensgewohnheiten, die traditionelle Glaubenspraxis und die Religion der Väter zu agieren, etablierte er sich nun in Medina als hoheitliche apostolische Autorität mit umfassenden Führungsaufgaben in Glaubens- und Organisationsfragen; hinzu kam, der Prophet hatte über Krieg und Frieden zu entscheiden. Muḥammad war nun ein Machthaber im wahrsten Sinne des Wortes. Diese Neuausrichtung hatte eine schriftliche Regelung zur Folge zwischen den Emigranten aus Mekka, ihren medinensischen Helfern sowie deren jüdischen Bündnispartnern; letzteren wurde freie Religionsausübung, Schutz ihres Eigentums und gegenseitige Achtung und Hilfe zugesichert. Die gläubigen Emigranten und Helfer sowie die jüdischen Unterstützer bildeten zusammen eine Gemeinschaft mit klaren Inklusions- und Exklusionsregeln. Die Gemeinschaftsangehörigen erhielten oder durften Schutz gewähren. Keiner der Gläubigen oder jüdischen Bundesgenossen durfte hingegen einem Angehörigen der Quraiš aus Mekka Schutz geben, auch den Feinden der Gemeinschaftsangehörigen durfte nicht geholfen werden.

---

35 Ebd., 297.

Im Blick auf unsere Fragestellung bleibt festzuhalten: Die Macht- und Schutzverhältnisse verschoben sich mit dem Ortswechsel nach Medina. Eine Bedrohung durch die mekkanischen Quraiṣ existierte zwar weiterhin, aber nun waren Muḥammad, seine Anhänger und Bundesgenossen am Zug und schlossen Schutz für die mekkanischen Prophetengegner strikt aus. An die Stelle der in Mekka dauerhaft geführten Auseinandersetzung um Glaubensfragen, -kult und Lebensregeln trat nun in Medina, der Darstellung Ibn Ishāqs gemäß, die Konzentration auf den Ausbau einer eigenen Infrastruktur der Gemeinschaft, die Vorbereitung und Durchführung von Beutezügen und Kriegen samt der neuen Konflikte heraufbeschwörenden Verteilung der Beute und ehrenvoller Führungsaufgaben.

Rückblickend ist jedoch nochmals auf die zweite Huldigung von Akaba und die herausragende Rolle von Muḥammads Onkel ‘Abbās in Ibn Ishāqs Bericht zurückzukommen. Verfolgt die Eröffnungsrede von ‘Abbās bloß die Strategie, seinem Neffen in den Verhandlungen eine starke Ausgangsposition zu verschaffen? Tut er dies als Sippenverantwortlicher allein in Muḥammads Interesse, indem er die Integrität und Sicherheit seines Verwandten in Mekka verbürgt? Vertritt er zudem das Interesse seiner Sippe, ihren guten Ruf sicherzustellen, indem sie Ansehen und Schutz des Propheten hinreichend und sippensolidarisch in Mekka gewährleistete?

Die Fragen führen unter der Problemstellung von Schutz, Macht und Herrschaft in eine spätere Zeitschicht des prophetenbiographischen Textes. Bekanntlich war es der abbasidische Kalif al-Manṣūr, der Ibn Ishāq in Bagdad den Auftrag gab, eine Geschichte vom Anfang der Schöpfung bis zur Gegenwart zu verfassen. Mit der raschen Expansion war weit über die arabische Halbinsel hinaus eine islamische Herrschaft entstanden, die verschiedene Ethnien, Kulturen und Religionen umfasste. Zu ihrer Stabilität und Machtbehauptung bedurfte es der religiösen Legitimation durch eine über das Verwandtschaftliche hinausgehende Nähe zum Propheten, der kulturellen und ethnischen Selbstbehauptung und Identitätsvergewisserung gegenüber anderen Kulturen und Ethnien als Araber, wie sie vor allem die arabische Koransprache, aber auch der in altarabischen Sitten und Normen verankerte Sippenschutz, den Muḥammad genoss, anboten. Ibn Ishāqs Einfädelung von ‘Abbās an der Bruchstelle, d. h. in die Passage von Muḥammads Verlassen der altarabischen Tradition und des mekkanischen Klanggefüges zu der Bildung einer neuen, nie dagewesenen Glaubensgemeinschaft in Medina, liegt seinem abbasidischen Auftraggeber entsprechend eine die abbasidische Macht- und Herrschaft schützende, stützende und die altarabische Herkunft vergegenwärtigende Absicht zugrunde. Die Prophetengeschichtsschreibung selbst wird an dieser Stelle zu einem Agenten abbasidischer Macht und Herrschaft. Formelhaft verkürzt, lässt sich das auf den Nenner bringen: Die Positionierung von Muḥammad durch ‘Abbās bei Ibn Ishāq

ist zugleich eine Positionierung von ‘Abbās durch Ibn Ishāq im Blick auf die zukünftige Herrscherdynastie der Abbasiden. Sie ist ein überlieferungssteuernder Versuch, im Nachhinein die Sippe von Muḥammad und ‘Abbās noch vor der *hiğra* von deren eventuellem Makel in Zukunft zu befreien, den Propheten in Mekka nicht genügend vor Verfolgung und Vertreibung geschützt zu haben, sodass er seine Vaterstadt verließ.

#### 4.

In seinem Kapitel »Die Frage nach der Macht in Mekka«<sup>36</sup> hat Tilman Nagel die Auseinandersetzungen zwischen der führenden Schicht der Quraiš und Muḥammad, seiner Sippe und seinen Anhängern als einen »Machtkampf« charakterisiert. Neben Schmähungen, Misshandlungen, ja Folter führte er u. a. zu längerfristigen Boykottmaßnahmen der nicht unbedeutenden Sippe der Hāsim. Jedoch trotz aller ehrverletzenden Demütigungen, Feindseligkeiten, ja Vernichtungsversuche, erwies sich letztlich die überkommene Sippensolidarität als stabil. Muḥammad und seine einflussreichen Anhänger blieben geschützt. Der andere Teil seiner Anhängerschaft, die sogenannten Schwachen außerhalb der Sippenverbände, Sklaven, Angehörige der Unterschichten, gerieten jedoch in besondere »Bedrängnis«.<sup>37</sup> Angesichts des Verfolgungsdrucks zeichnete sich die Gefahr des Glaubensabfalls ab. Muḥammad, selbst ohnmächtiger Schützling, ist nicht in der Lage, innerhalb des mekkanischen Klanggefüges Schutz zu geben. Auf seinen Rat hin verlassen 83 Männer, zusätzlich Frauen und Kinder, ihren Stamm und wandern nach und nach in das von Muḥammad empfohlene Land Abessinien aus.<sup>38</sup> Es empfiehlt sich durch drei Merkmale, die zum Teil im klaren Gegensatz zu den tribalen Herrschaftsverhältnissen in Mekka stehen. 1. Seine politische Verfassung ist die des Königtums. Der regierende König wird zwar nicht mit Namen, wohl aber mit Titel genannt: Negus. 2. Er wird als gerechter Herrscher charakterisiert. 3. Abessinien wird als wohlgesonnenes Land bezeichnet, das Andersgläubige freundlich aufnimmt und ihren Glauben ohne Angst leben lässt.<sup>39</sup> Dass es sich um ein christliches Königreich handelt, macht die Quelle nicht explizit. Dass es im Königreich von Aksum Asyl, ja Kirchenasyl gab, weiß man nur aus anderen Quellen. Auf jeden Fall treffen die Emigranten auf

36 NAGEL 2008, 235–250.

37 RUDI PARET, Mohammed und der Koran (Urban-Taschenbücher 32), 10. Aufl. Stuttgart 2008 (1. Aufl. 1957), 106.

38 Zur Abessinien-*hiğra* vgl. Jenny R. OESTERLE, Muslime im christlichen Asyl. Migrations- und Schutzgeschichten in frühislamischer Zeit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 63 (2015), 250–263. Vgl. den Bericht über die Abessinien-*hiğra* bei Ibn Ishāq, 217–224.

39 Ibn Ishāq, 217.



religiös, kulturell und politisch differenzierte Schutz-, Macht- und Herrschaftsverhältnisse mit einem christlichen König und seinen Ratgebern am Hof, einem christlichen Klerus und Militärs.<sup>40</sup> Die Auswanderer loben an die Adresse ihrer gepeinigten Glaubensgenossen in Mekka gewandt in poetischen Versen die Freundlichkeit ihrer Aufnahme, die Freiheit und Sicherheit ihrer Religionsausübung, ohne Bedrohung und Bedrängnis ausgesetzt zu sein. Sie fordern sie auf, Mekka zu verlassen und ebenfalls nach Abessinien zu emigrieren. An dieser Stelle treten die Quraiš mit einer Machtherausforderung auf den Plan. Sie schicken eine Delegation an den abessinischen Hof, um den Glauben der Auswanderer erneut zu erschüttern und ihre Auslieferung nach Mekka zu bewirken. Damit verlagert sich die Machtauseinandersetzung auf fremden Boden unter die Bedingungen einer christlichen Herrschaft. Doch auch den abessinischen Schutzgebern sind die Auffassungen, Sitten, Werte der Aufgenommenen unbekannt. Die von Ibn Ishāq erzählten und von Überlieferern zusammengestellten Geschichten geben angesichts der kulturell-religiösen Unterschiede zwischen den Akteuren – dem christlichen König und seinem Hof, den muslimischen Schützlingen und, als weiterer transkultureller ›Treibstoff‹ bzw. ›Ferment‹ hinzukommend, den alt-arabisch geprägten mekkanischen Gesandten – in der jeweiligen Bearbeitung der Differenzen Dynamiken der Gefährdung, aber auch Bewährung von Schutz, Herrschaft und Macht im Aufeinandertreffen zu erkennen.

Planvoll, in Kenntnis von Gesandtschaften und Vorlieben des abessinischen Hofes, gehen die Mekkaner vor mit Geschenken für den Herrscher und Mächtige bei Hof. Im Vorfeld des königlichen Empfangs versuchen sie jedoch bereits, die Höflinge zu ihren Gunsten zu bestechen, um unter Vermeidung eines direkten Kontakts zwischen Herrscher und Emigranten das Ohr des Königs zu erreichen und unterstützt durch den Rat der Höflinge die Auslieferung durchzusetzen. Die Machtintrige scheitert aber an der politischen Kultur der herrscherlichen Entscheidungsfindung im Königreich von Abessinien. Die Anklage der mekkanischen Quraiš am christlichen Hof gegen die Emigranten verdient im Blick auf Transkulturalität Aufmerksamkeit. Sie klagen die Anhänger Muḥammads nicht primär an, den überkommenen Glauben ihrer Väter und ihres Volkes verlassen zu haben und deswegen Streit und Feindschaft in Mekka verursacht zu haben. Nein, sie erheben den Vorwurf, die alte Religion verlassen zu haben, aber keiner ändern wie der christlichen beigetreten zu sein. Sie charakterisieren sie als ein nicht zuordenbares Weder-Noch ohne erkennbares Profil, als ein paar uneinschätzbare Toren, die ihre Herkunft verlassen haben zugunsten eines ›erfunde-

---

40 Vgl. Haggai ERLICH, *Ethiopia and the Middle East*, Boulder/London 1994; David ROBINSON, *Muslim Societies in African History (New Approaches to African History)*, Cambridge 2004; Sergew H. SELASSIE, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa 1972, 151–158; J. Spencer TRIMINGHAM, *Islam in Ethiopia*, Oxford 1952.

nen Glaubens, und verlangen deren Auslieferung in Mekka. An dieser Stelle tritt der christliche Herrscher auf den Plan. Die Differenzbearbeitung nimmt die Gestalt eines Verfahrens an. Der Herrscher gebietet eine Anhörung der schutzsuchenden Angeschuldigten als Grundlage für oder gegen seine weitere Schutzgewähr. Damit wird die nächste Szene der Differenzbearbeitung eröffnet: Angesichts der Vorladung bei Hof versammeln sich die von ihren alten Widersachern Beschuldigten und Verfolgten zur Beratung ihres öffentlichen Auftretens. Beschlossen wird eine richtige, standhafte, unverstellte Information über die Verkündigung und Gebote ihres Propheten durch einen Sprecher (bestimmt wird Ġaʿfar, ein Sohn Abū Ṭālib's und Bruder ʿAlis). Rücksichtnahme auf die christlichen Adressaten wird nicht ausdrücklich bedacht.

Die Anhörung erfolgt als Akt christlicher Herrschaftsrepräsentation. Um den König versammelt tritt der hohe Klerus auf; ausgebreitet von den Bischöfen liegen die heiligen Schriften. Die erste Frage des Königs führt direkt ins Zentrum der Differenzen: Was ist das für eine Religion, derentwegen man sein Volk verlässt, ohne sich einer der bekannten Religionen anzuschließen? Die Präsentation der neuen Religion in einem noch frühen Stadium der Konturierung vor einem christlichen Auditorium ist als »eine äußerst gedrängte Zusammenfassung der wichtigsten Lehren des Islam«<sup>41</sup> bezeichnet worden. Sie entbehrt in der von Ibn Ishāq dargelegten Form jeglicher Abgrenzung von christlichen Glaubensinhalten und -geboten. Das Gegenteil gilt für die religiösen und sozialen Regeln des Zusammenlebens in Mekka. Die Selbstdarstellung beginnt mit einem Aufriss der mekkanischen Gesellschaft, ihrer Sittenverderbnis, ihren Normverletzungen, ihrem Götzendienst und ihrer Opferkultur: Götzenbilder werden verehrt, Verwandtschaftsbindungen und die Gebote der Gastfreundschaft verletzt, Ungleichheit herrscht zwischen Mächtigen und Schwachen und führt zu deren Benachteiligung. Es ist eine Kritik der Glaubenspraktiken, der Lebensformen und des sozialen Verhaltens der mekkanischen Stammesgesellschaft aus dem Blickwinkel veränderter Ordnungsvorstellungen, Normen und Werte durch den neuen Glauben an den einen Gott. Strategisch verhilft die Differenzmarkierung der Profilierung einer noch nicht dogmatisch fixierten Religion, bekannt werden der Glaube an den einzigen Gott, die Absage an Götzen und Vielgötterei und im Großen und Ganzen religiös gebotene, ethische und soziale Verhaltensgesetze: die Pflicht zur Wahrheit, zur Treue, zur Achtung der Verwandtschaftsbande, zur Gewährung der Gastfreundschaft, Absage an Verbrechen, Lüge und Unzucht, Achtung vor dem Eigentum von Waisen und Frauen. Betrachtet man die Struktur des Redeaufbaus, dann erscheint die Differenzkonstruktion zwischen altarabisch-mekkanischer Kultur und neuer islamischer Kultur in Form eines symmetrischen Gegenbildes. Die Selbstdarstellung unter Bezug-

---

41 BOBZIN 2000, 85.

nahme auf die eigene verlassene Herkunft beinhaltet letztlich jedoch keine radikale, durchgängige Verneinung der mekkanischen Stammeskultur, sondern liest sich zum Teil als ihre ideale Neuformulierung, freilich auf einer neuen Legitimationsbasis. Nicht auf dem Wertesystem der überkommenen, genealogisch bestimmten Ordnung beruhen Gebote, Regeln und Pflichten, wie Fasten, Almosen und Gebete, die Abkehr von den Göttern der Väter und der Heroisierung kriegerischen Blutvergießens, Gewährung von Gastfreundschaft und Achtung von verwandtschaftlichen Bindungen, sondern auf der Unverfügbarkeit göttlicher Offenbarungen an seinen Propheten Muḥammad.

Es ist der Offenbarungscharakter, auf den sich das anschließende Frage- und Anhörungsverfahren richtet, verbunden mit der Aufforderung, etwas aus den Verkündigungen vorzutragen. Der Legende nach muss Ġa‘far die Sure Maria in schriftlicher Form mit sich geführt haben, aus der er einen Abschnitt vorliest. Ergriffen weinen König und Bischöfe, und mit einer Wendung gegen die Gesandten betont der König die Nähe der christlichen und der von Muḥammad verkündeten Religion: Die »kommen aus derselben Nische«<sup>42</sup>. Nicht Unterschiede zwischen beiden Offenbarungsreligionen werden betont, sondern ihre, zugespitzt gesagt, gleiche Ursprünglichkeit. Daher wird weiterer Schutz garantiert und vom König die Auslieferung abgelehnt. Die religiös-kulturelle Differenzlinie läuft auf diesem Stand der Dinge nur noch zwischen Offenbarungsreligionen auf der einen Seite und altarabischen Glaubensauffassungen auf der anderen Seite. Diese Übereinstimmung versuchen die Gesandten zu sprengen. Sie bringen sich erneut ins Spiel, indem sie auf Differenz zwischen der christlichen und muslimischen Offenbarung setzen, was die umstrittene Gottessohnschaft Jesu betrifft. Auf ihre Intervention erfolgt eine neue Anhörung, versammeln sich die Emigranten erneut, beraten und beschließen ihr Auftreten. Wiederum betont der König die Übereinstimmung beider Religionen, wobei er durch eine symbolische Handlung die erhebliche religiöse Differenz auf ein äußerstes Minimum nivelliert. Darüber werden Meinungsunterschiede unter den Mächtigen bei Hof deutlich vernehmbar: Sie raunen und murren! Die Differenz deutet sich nun innerabessinisch im christlichen Herrschaftsgefüge als machtdestabilisierendes, intrareligiöses Problem an. Der König verfügt, die Emigranten behalten Schutz und Sicherheit in Abessinien, die Mekkaner verlassen es mit ausdrücklicher Zurückweisung ihrer Geschenke. Quasi per königlichem Machtanspruch wird das mekkanische als Traditionsbewahrung gerechtfertigte Vorgehen gegen die neue Religion als unberechtigt abgewiesen. Die Differenzbearbeitung zwischen den drei Kulturen, unter dem Vorzeichen christlicher Herrschaft, endet mit der Exklusion der nicht monotheistischen, nicht auf Offenbarung gegründeten. Den unfreundlichen diplomatischen Akt der Zurückweisung der Ge-

---

42 Ibn Ishāq, 220.

sandtschaft verknüpft der Negus mit seiner legendären Herrschaftslegitimation und Machtübernahme des abessinischen Reiches, die er auf das direkte Eingreifen Gottes zurückführt. Die Legende gibt unabhängig von Muḥammad und dem Islam Einblick in innerabessinische Konflikte um die Stabilisierung dynastischer Herrschaft.

Es folgt eine Wende in der innerabessinischen Geschichte, in deren Rahmen von nun an die religiös-kulturellen Differenzen bis hin zum Machtkampf ausgetragen werden. Waren bereits im Murren der Mächtigen am Hof Vorbehalte gegenüber der vom König festgestellten Nähe und Übereinstimmung zwischen Christentum und Islam zu hören, d. h. auf dessen Art und Weise der Differenzverarbeitung durch Differenzdämpfung, so verhärteten sich diese zu Misstrauen und Zweifel an der christlichen Glaubensfestigkeit des Königs, führen zur Destabilisierung seiner Herrschaft und schließlich zur Machtauswechslung mit ihm. Es kommt zum Aufstand gegen ihn, noch während des Schutzaufenthalts der Muslime. Die Anklage der Abessinier lautet: Verlassen der gemeinsamen Religion.

Auch in dieser prekären Lage wird erzählerisch die verantwortungsvolle Haltung des Königs gegenüber den Emigranten hervorgehoben. Es folgt, beginnend vor den anwesenden Muslimen, die Geschichte einer Differenzbearbeitung denkwürdiger, ja spektakulärer Art. Sie zeigt am christlichen Herrscher in einer ihm politisch aufgezwungenen Alternative zwischen Machterhalt und Machtverlust einerseits und – damit verknüpft – seiner freiwilligen Entscheidung zwischen Christentum und Islam andererseits ein Dilemma: Beibehaltung, ja Bestätigung der religiös-kulturellen Differenzen sind in dieser Situation ebenso geboten wie ihre gleichzeitige Aufhebung zugunsten einer Religion. Es divergieren politisches Kalkül und religiöse Zuordnung. In dieser Lage legt der König vor den Augen der Muslime in schriftlicher Form auf einem Zettel sein Bekenntnis zum Islam ab. Er bezeugt in der offiziellen Formel seinen Glauben an Allah und bezieht, was Jesus betrifft, klar die islamische Position. Dieses Bekenntnisschriftstück verbirgt er, bevor er vor das versammelte abessinische Volk tritt, unter seiner Robe nahe der rechten Schulter. Das Volk bezichtigt den König, den gemeinsamen Glauben an den Gottessohn Jesu verlassen zu haben und sich der muslimischen Auffassung über ihn angeschlossen zu haben. Darauf greift der König des christlichen Königreichs Abessinien öffentlich zu einer List. Er behält die Distanz beider Glaubensrichtungen bei, indem er seine Überzeugung durch zwei unterschiedliche Bedeutungsträger, Schrift (im Geheimen für die Muslime) und Geste bzw. Zeichen (in der Öffentlichkeit für die christlichen Abessinier), d. h. für die unterschiedlichen Adressaten, kundtut. Auf die Frage, ob für ihn Jesus der Sohn Gottes sei, antwortet der König mit Bezug auf den Inhalt der Frage öffentlich: Ich glaube dies, d. h. die christliche Version, verweist aber, indem er seine Hand auf die Stelle an seinem Körper legt, an der der Zettel mit

seinem muslimischen Glaubenszeugnis verborgen liegt, auf sein geheimes Bekenntnis zum Islam. Die buchstäblich zwiespältige Antwort erlaubt einerseits in den Augen der Abessinier den Machterhalt des Königs und die Kontinuität christlicher Herrschaft. Andererseits lässt sie die Veränderung der Religionszugehörigkeit eines gläubigen Einzelnen zu. Man könnte sagen, hier liegt ein freiwilliges muslimisches Maranentum unter christlichen Bedingungen vor. Im Blick auf diese Art der Differenzbearbeitung durch den König stellt sich die Frage: Handelt es sich hier um die Bildung einer doppelten Identität, um Maskierung oder synkretistische Differenzeinebnung als Verhaltensmöglichkeiten? Sie zu stellen heißt jedoch nicht, sie jetzt beantworten zu müssen. Vielmehr sei abschließend kurz die Differenzbearbeitung der muslimischen Seite bedacht. Für die Emigranten und den Geschichtsschreiber Ibn Iṣḥāq und seine Tradenten ist mit der Konversion des Königs jede Differenz getilgt. Ihr dient auch die Geschichtsschreibung. Erwiesen wird durch Geschichtserzählen – und darin liegt die Differenzbearbeitungstendenz der Prophetenbiographie – die überlegene Überzeugungskraft der sich erst formierenden neuen Religion zu einem Zeitpunkt, zu dem Muḥammad selbst noch schutzbedürftig ist und in Mekka gedemütigt wird und keinesfalls schon absehbar ist, dass er später politischer und militärischer Führer seiner Glaubensgemeinschaft wird. Er wird dann politische Kontakte zum Negus pflegen, für den er nach dessen Tod um Sündenerlass betet.

## 5.

Zu zeigen war, dass in vorstaatlichen Formen des Zusammenlebens juristische und religiös sanktionierte Schutzgewähr in ihren verschiedenen Formen, sei es als Sippenchutz oder Fremdenschutz, einen vor Gewalt schützenden Kommunikationsraum zur Bearbeitung kultureller Differenz bereitstellt.

Es liegt auf der Hand, dass, wenn ein Fremder Schutz erhält, oft interkulturelle Beziehungen ausgehandelt werden. Derartige Kulturkontakte gewinnen aber einen höheren Komplexitätsgrad in dem Moment, wenn eine doppelte bzw. mehrfache kulturelle Differenzbearbeitung statthat. Am Beispiel der Frühphase des Islam ist eine Konstellation zu erfassen, in der sowohl die Abgrenzung von dem Glauben der Väter und der alten vorislamischen Glaubenspraxis eingeübt wird, als auch gleichzeitig an einer weiteren Front Differenzbearbeitung mit konkurrierenden Schriftreligionen einsetzt. Es kommt fast einer Versuchsanordnung gleich, dass an drei verschiedenen Orten mit unterschiedlichen religionsbasierten Macht- und Herrschaftsformen – Mekka, Abessinien und Medina – ganz unterschiedliche Weisen der Differenzbearbeitung geleistet werden mussten. Sie im Medium der erzählenden Prophetenbiographie zu erkunden, heißt, auch was die jeweiligen Formen der Schutzgewähr, ihre unterschiedlichen Va-

rianten der Konfliktführung und ihre geschichtlichen Veränderungen aufgrund veränderter Bedingungen betrifft, die Beteiligung dieses Mediums selbst an der Differenzbearbeitung ins Auge zu fassen, also seine literarischen Verfahren, seine zeitliche Vielschichtigkeit, interessengeleitete Vielfalt, unterschiedlichen Akzentsetzungen und ihre Einbettung in ein heilsgeschichtliches Konzept.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Giuliano BAIONI, Franz Kafka. Literatur und Judentum, übers. v. Gertrud BILLEN/Josef BILLEN, Stuttgart/Weimar/Wetzlar 1994 (ital. Originalausg. Turin 1982).
- Moritz BASSLER (ed.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur* (Fischer Bücherei. Fischer Wissenschaft 11589), Frankfurt a. Main 1995.
- Lutz BERGER, *Die Entstehung des Islam. Die ersten hundert Jahre. Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen*, München 2016.
- Hartmut BOBZIN, Mohammed (Beck'sche Reihe 2144), München 2000.
- Rémi BRAGUE, Is there such a Thing as Eurocentrism?, in: Gerard DELANTY (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West. Towards a new Cosmopolitanism* (Routledge European Sociological Association Studies in European Societies 8), London 2006, 257–268.
- Barbara BREYSACH, Kleine Literatur und literarische Anthropologie. Europäisch-jüdische Literaturkomparatistik am Beispiel von Franz Kafka und Bruno Schulz, in: Eva LEZZI/Dorothea M. SALZER (edd.), *Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft* (Minima judaica 6), Berlin 2009, 293–324.
- Dipesh CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton Studies in Culture/Power/History), Princeton/Oxford/Neu Delhi 2000.
- Michael COOK/Patricia CRONE, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge/New York 1977.
- Sebastian CONRAD/Shalini RANDERIA (edd.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. Main et al. 2002.
- Fred DONNER, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 14), Princeton 1998.
- Fred DONNER, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge/London 2010.
- Haggai ERLICH, *Ethiopia and the Middle East*, Boulder/London 1994.
- Catherine GALLAGHER/Stephen GREENBLATT, *Practicing New Historicism*, Chicago/London 2000.
- Jürg GLAUSER/Annegret HEITMANN (edd.), *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft*, Würzburg 1999.
- Andreas GÖRKE/Gregor SCHOELER, *Reconstructing the Earliest Sira Texts: the Hiğra in the Corpus of 'Urwa b. al-Zubayr*, in: *Der Islam* 82 (2005), 209–220.

- Stephen GREENBLATT, Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance, übers. v. Robin CACKETT, Berlin 1993 (amerik. Originalausg. Berkeley/Los Angeles 1988).
- Almut HÖFERT, Anmerkungen zum Konzept einer ›transkulturellen‹ Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfram DREWS/Jenny R. OESTERLE (edd.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ 18,3/4), Leipzig 2008, 14–25.
- Josef HOROVITZ, The Growth of the Mohammed Legend, in: Uri RUBIN (ed.), The Life of Muhammad (The Formation of the Classical Islamic World 4), Aldershot 1998, 269–278.
- Hans JANSEN, Mohammed. Eine Biographie, übers. v. Marlene MÜLLER-HAAS, München 2008 (niederländ. Originalausg. Amsterdam 2005–2007).
- Meir J. KISTER, The Sirah Literature, in: Alfred F. L. BEESTON et al. (edd.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (The Cambridge History of Arabic Literature), Cambridge et al. 1983, 352–367.
- Andreas LANGENOHL/Ralph POOLE/Manfred WEINBERG (edd.), Transkulturalität. Klassische Texte (Basis-Scripte 3), Bielefeld 2015.
- Muḥammad Ibn Ishāq, Kitāb sīrat rasūl Allāh. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāq bearb. v. Abd el-Malik Ibn Hishām. Aus den Handschriften zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, ed. Ferdinand WÜSTENFELD, 2 Bde., Göttingen 1858.
- Muḥammad Ibn Ishāq, The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat rasūl Allāh, übers. v. Alfred GUILLAUME, Oxford/New York/Delhi 1955.
- Jenny R. OESTERLE, Muslime im christlichen Asyl. Migrations- und Schutzgeschichten in frühislamischer Zeit, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 63 (2015), 250–261.
- Rudi PARET, Mohammed und der Koran (Urban-Taschenbücher 32), 10. Aufl. Stuttgart 2008 (1. Aufl. 1957).
- David ROBINSON, Muslim Societies in African History (New Approaches to African History), Cambridge 2004.
- Sergew H. SELASSIE, Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270, Addis Ababa 1972.
- John S. TRIMMINGHAM, Islam in Ethiopia, London 1952.
- Arnold VAN GENNEP, The Rites of Passage, übers. v. Monika VIZEDOM/Gabrielle CAFFEE, Chicago 1960 (frz. Originalausg. Nourry 1909).
- Robert C. YOUNG, Postcolonialism. An Historical Introduction, Oxford 2001.

## Die Autorität eines chinesischen Dynastiegründers. Das Beispiel des Ersten Kaisers<sup>\*</sup>

### **Abstract**

*Even superficial insight into China's historical political literature cannot but reveal a fondness for big names and eminent men, and readers will quickly realize that founding a ruling lineage was regarded as one among the very greatest of feats. This gives rise to the questions whether some form of posthumous authority was attributed to a dynasty founder, whether his successors referred to him in their policies and political rhetoric, and, if so, to what end. These questions will be examined by taking the First Emperor of Qin as an example. The period of our investigation begins with the Emperor's death in August of 210 BCE and ends with the fall of the Qin dynasty a mere three years later, our principal source is the ›Shiji‹ 史記 by Sima Qian 司馬遷 (145–c. 86 BCE), the dramatis personae comprise the following eight: 1) The First Emperor (259–210 BCE), 2) Zhao Gao 趙高 (d. 207 BCE), confidant of the First Emperor and Prince Huhai, pivotal figure during the Second Emperor's reign, 3) Prince Huhai 胡亥 (230–207), the First Emperor's favorite son, driven to suicide by Zhao Gao, 4) Li Si 李斯 (280–208 BCE), chancellor under the First and Second Emperors, driven to suicide by Zhao Gao, 5) Prince Fusu 扶蘇 (d. 210 BCE), the First Emperor's eldest son and chosen successor, eliminated in a conspiracy between Zhao Gao, Huhai, and Li Si, 6) Meng Tian 蒙恬 (d. 210 BCE), the First Emperor's general, personal enemy of Zhao Gao, 7) Meng Yi 蒙毅 (d. 210 BCE), the First Emperor's confidant, personal enemy of Zhao Gao, 8) Ziying 子嬰, Prince Ying (d. 206 BCE), the First Emperor's grandson, established as the Second Emperor's successor, kills Zhao Gao.*

Bereits eine oberflächliche Einsicht in historische politische Literatur aus China kennt die chinesische Vorliebe für große Namen und bedeutende Männer, und rasch sieht man, dass die Gründung eines Herrschereschlechts zu den herausragenden Leistungen schlechthin gezählt wurde. Das aber führt zu der Frage, ob einem Dynastiegründer so etwas wie posthume Autorität zugesprochen und ob in der praktischen Politik und in der politischen Rhetorik auf ihn Bezug genommen wurde und mit welchen Zielen das gegebenenfalls erfolgte. Eben dies soll im Folgenden am Beispiel des Ersten Kaisers untersucht werden. Unser Untersuchungszeitraum beginnt im August d. J. 210 v. Chr. mit dem Tod des

---

<sup>\*</sup> Ich danke Frau Sandra Austrup, M.A., für vielerlei Hilfe; R.E.



Kaisers und endet schon drei Jahre später mit dem Ende der Qin-Dynastie, unser wichtigster Gewährsmann ist Sima Qian 司馬遷 (145–ca. 86 v. Chr.), der Text das ›Shiji‹ 史記, die *dramatis personae* sind die folgenden acht:

(1.) Der Erste Kaiser, Shihuang 始皇: Der 259 v. Chr. Geborene war seit 247 v. Chr. König von Qin (秦王政) und seit 221 v. Chr. Kaiser. Als er im August 210 v. Chr. während der letzten seiner fünf großen Reisen durch das geeinte Reich fern der Hauptstadt Xianyang 咸陽 (Shaanxi) an einem ungewissen Leiden auf den Tod erkrankte, bestimmte er seinen Erstgeborenen, Prinz Fusu (5.), zu seinem Nachfolger.<sup>1</sup>

1 Der Erste Kaiser war Sohn des Ying Zichu 嬴子楚 (281–247 v. Chr.), des nachmaligen Königs Zhuangxiang von Qin, 秦莊襄王 (reg. 249–247 v. Chr.); er kam in der Fremde zur Welt, in der Hauptstadt des Staates Zhao 趙 (unweit des heutigen Handan in Hebei 河北), wo sein Vater als Unterpfand des Friedens zwischen seinem Heimatstaat Qin und Zhao gelebt hatte (Shiji 史記, Sima Qian 司馬遷, komm. Pei Yin 裴駟/Sima Zhen 司馬貞/Zhang Shoujie 張守節, Beijing 1959, *juan* 6, 223); sein Familienname wird in den Quellen unterschiedlich als Ying 嬴 oder als Zhao 趙 angegeben, sein Eigenname meist als Zheng 政, mitunter auch als Zheng 正; der Kommentator Sima Zhen (8. Jh.) bietet dafür zwei Erklärungen: Die eine besagt, bei der Wahl des Namens Zhao (statt Ying, dem Namen des Vaters und der Vorfahren) sei der Geburtsort, der Staat Zhao, ausschlaggebend gewesen; einer weiter in die Geschichte zurückgehenden zweiten Deutung nach sollte mit dem Namen Zhao ein gemeinsamer Urahn der Staaten Qin und Zhao geehrt werden (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 224, Anm. 4). Die ausgedehnten Reisen des Kaisers haben viel Aufmerksamkeit und Deutungsversuche auf sich gezogen, siehe zuletzt Charles SANFT, *Communication and Cooperation in Early Imperial China* (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany 2014; zu den Inschriften der bei den Reisen errichteten Stelen siehe Martin KERN, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang. Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (American Oriental Series/American Oriental Society 85), New Haven 2000. Es mag an dieser Stelle ein Wort zu den Titeln ›Kaiser‹ und ›Erster Kaiser‹ angebracht sein: Nachdem Ying/Zhao Zheng als ›König von Qin‹ in Fortsetzung schon lange während der Hegemonialkämpfe unter den Staaten des damaligen China binnen eines Jahrzehnts (230–221 v. Chr.) die mit ihm zuletzt noch rivalisierenden sechs Staaten beseitigt hatte, wollte er seine präzedenzlosen Errungenschaften unter anderem mit einem neuen Herrschertitel besiegeln und bekunden; er entschied sich, in geringer Abweichung von dem durch seine Ratgeber vorgeschlagenen, für »Höchster Erhabener« (*huang di* 皇帝), eine Bezeichnung, die für über 2000 Jahre zur Benennung des chinesischen Kaisers Gültigkeit bekommen sollte (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 236). Der Zusatz »Erster« ist keineswegs eine Konvention der Historiker, sondern wurde ebenfalls von Ying/Zhao Zheng bestimmt: Um der Nachwelt durch die Wahl eines wertenden posthumen Titels kein Urteil über sich und nachfolgende Herrscher möglich zu machen, sollte er lediglich als »Erster« (*shi* 始) unter den Kaisern gelten, sein dereinstiger Nachfolger als »Zweite Generation« (*er shi* 二世) spezifiziert werden, usw. bis in alle Ewigkeit, *more sinico* für zehntausend Generationen. Zu Recht ist schon oft auf religiöse Konnotationen des Titels hingewiesen worden (Literatur bei KERN 2000, 10, Anm. 2), wengleich Übersetzungen von *huang di* als »Erhabener Gottkaiser« (wie etwa im verbreiteten Ausstellungskatalog ›Jenseits der Großen Mauer. Der Erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee‹, edd. Lothar LEDDEROSE/Adele SCHLOMBS, München 1990, 244–248) allzu ausdeutend sind und die religiösen Implikationen im Laufe von Chinas Kaiserzeit verblassten. Man beachte ferner, dass mit dem Titel *huang di* auch Erinnerungen an die politische Geschichte des beginnenden dritten Jh.s verbunden waren: Im Jahre 288 v. Chr. fanden sich die Staaten Qin 秦 und Qi 齊 in eine Allianz, in

(2.) Zhao Gao 趙高 (gest. 207 v. Chr.): Der aus einer Familie hohen Geblüts Stammende, zum Eunuchen Verstümmelte, besaß das Vertrauen des Ersten Kaisers sowie des Prinzen Huhai (3.), dem er eine Art Erzieher war; hintertrieb maßgeblich den letzten Willen des Ersten Kaisers.<sup>2</sup> Wichtigster Akteur in der Zeit des Zweiten Kaisers; von Ziyang (8.) getötet.

(3.) Prinz Huhai 胡亥 (230–207 v. Chr.): Lieblingssohn des Ersten Kaisers und einer der jüngsten unter dessen etwa zwanzig Söhnen.<sup>3</sup> Von 210 bis 207 v. Chr. Zweiter Kaiser; durch Zhao Gao (2.) in den Selbstmord getrieben und als Gemeiner beigesetzt.

(4.) Li Si 李斯 (280–208 v. Chr.): Kanzler des Ersten Kaisers und dessen Nachfolgers, bevor er von Zhao Gao (2.) in den Selbstmord getrieben wurde, der seine Stelle als Kanzler übernahm.

(5.) Prinz Fusu 扶蘇 (gest. 210 v. Chr.): der älteste Sohn des Ersten Kaisers; war 212 v. Chr. wegen wiederholter Kritik an dessen Politik zu General Meng Tian (6.)

---

der die beiden Herrscher für eine unbestimmte Zeit die Titel »Erhabener des Ostens« (*dong di* 東帝) respektive »Erhabener des Westens« (*xi di* 西帝) in Anspruch nahmen (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 5, 212).

2 Zhao Gao wird in den Quellen nicht ganz widerspruchsfrei dargestellt. Gesichert ist zwar, dass er bereits gefördert wurde, als der nachmalige Erste Kaiser noch König von Qin war, weil ihn der Herrscher wegen seiner Gesetzeskenntnisse schätzte (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2550 und *juan* 88, 2566). Gesichert ist ferner eine bis ins Mark gehende Feindschaft zwischen Zhao Gao und den Brüdern Meng Tian (6.) und Meng Yi (7.), die begründet wurde, als Meng Yi wegen eines nicht spezifizier- und datierbaren Vergehens die den Gesetzen gemäße Todesstrafe für Zhao Gao gefordert hatte, der lediglich durch ein Pardon des Shihuang Leben und Amt behalten durfte (ebd., *juan* 88, 2566). Gesichert ist zuletzt eine enge Verbindung zwischen dem Eunuchen und Huhai, doch sind gerade hier Details unklar: Nach dem ›Shiji‹ stand Zhao Gao in besonderer Gunst des Prinzen, weil er diesen im Schreiben/Kalligraphie und in Gesetzeskunde unterrichtet hatte (ebd., *juan* 6, 264), und Zhao Gao selbst beanspruchte gegenüber Li Si (4.), Huhai auf Veranlassung seines Vaters einige Jahre gesetzeskundlich gebildet zu haben (ebd., *juan* 87, 2550); wenigstens einmal wird der Unterricht von einer konspirativen Aura umgeben, und es wird angedeutet, er sei ohne Autorisierung durch den Shihuang erfolgt (ebd., *juan* 88, 2566). Trotz seiner hohen Herkunft hatte Zhao Gao ein geringes Ansehen, weil er und seine Brüder als Kinder zu Eunuchen verstümmelt wurden, nachdem ihre Eltern mit dem Gesetz in Konflikt geraten waren (ebd., *juan* 88, 2566). Details und Hintergründe sind unklar, siehe etwa den *Suoyin*-Kommentar ebd. *juan* 88, 2566, Anm. 1, wonach auch der Vater der Zhao-Brüder kastriert, die Mutter versklavt wurde, die Brüder also von Kollektivbestrafung getroffen wurden.

3 Das Alter von Ying/Zhao Huhai 嬴/趙胡亥 nach ebd., *juan* 6, 266. Ebd., *juan* 6, 260 und *juan* 87, 2547 betonen die besondere Nähe des Ersten Kaisers zu ihm, wenn sie erwähnen, Huhai habe ihn als einziger seiner Söhne auf der Reise begleitet, auf der Shihuang erkrankte und verstarb. Ebd., *juan* 87, 2548, Anm. 3, und *juan* 48, 1951, Anm. 5, zitierte Belege weisen Huhai als den 18. Sohn seines Vaters aus; s.a. Derk BODDE, *China's First Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty as seen in the Life of Li Ssu, 280?–208 B.C.*, Hongkong 1967 (zugleich Diss. Leiden 1938), 26, und Qin *jishi* 秦集史, komm. MA Feibai 馬非百, Beijing 1982, 98.

nach Nordchina verschickt worden und wurde vom sterbenden Ersten Kaiser zum Nachfolger bestimmt;<sup>4</sup> durch das Komplott Zhao Gao/Huhai/Li Si beseitigt.

(6.) Meng Tian 蒙恬 (gest. 210 v. Chr.): ein in Nordchina stationierter General des Ersten Kaisers; verantwortlich für die Errichtung massiver Verteidigungsanlagen und Straßen durch das geeinte Reich; Bruder des Meng Yi (7.); persönlicher Feind des Zhao Gao (2.).<sup>5</sup>

4 Ying/Zhao Fusu 嬴/趙扶蘇 war der älteste Sohn des Ersten Kaisers, wurde aber, nachdem er »mehrmals den Höchsten geradeaus gemahnt hatte«, nach Nordchina verschickt, um in Shangjun 上郡 (im Westen und Südwesten des heutigen Yan'an in Shaanxi) die unter General Meng Tian (6.) stehenden Grenztruppen zu beaufsichtigen, so Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2547. Auch sonst ist von wiederholter Kritik durch den Sohn die Rede (ebd., *juan* 48, 1950), die von manchen als »Verleumdung« (*fei bang* 誹謗) des Kaisers interpretiert wurde (ebd., *juan* 87, 2551); nach ebd., *juan* 6, 258 wurde der Prinz wegen seiner Remonstrationen gegen die 212 v. Chr. verfügte gelehrtenfeindliche Politik des Ersten Kaisers an die Grenze des Reiches beordert. Die Bestimmung des Prinzen zum Nachfolger des Ersten Kaisers erfolgte per schriftlicher Verfügung des Sterbenden, doch scheint sich das bereits versiegelte Schreiben beim Ableben des Shihuang noch in den Händen des temporären Siegelverwahrers Zhao Gao befunden zu haben (ebd., *juan* 6, 264, *juan* 87, 2548). Der Wortlaut des Briefes ist in seinem Kern wahrscheinlich überliefert, Shiji, *juan* 6, 264 und *juan* 87, 2548 zitieren identisch: 與喪會咸陽而葬, etwa: »Nimm am Leichenbegängnis teil, stell dich in Xianyang ein und bestatte mich!« Es ist hier nicht der Ort, die Rechtskraft der Worte des sterbenden Kaisers zu diskutieren, immerhin lebt die gesamte unten zu referierende Auseinandersetzung zwischen Zhao Gao (2.), Huhai (3.) und Li Si (4.) vor der Beseitigung des Prinzen Fusu (5.) und der Inthronisierung des Prinzen Huhai (3.) von der Gewissheit, der Brief des sterbenden Kaisers habe Fusu zum Thronerben bestimmt. Gelegentlich – etwa bei BODDE 1967 (1938), *saepe*, auch bei Derk BODDE, The State and Empire of Ch'in, in: Denis Crispin TWITCHETT/John King FAIRBANK (edd.), The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220 (The Cambridge History of China 1), Cambridge 1986, 81 – wird der Eindruck vermittelt, Fusu sei bereits zuvor als Kronprinz eingesetzt gewesen. Das ist jedoch durch die Quellen nicht zu belegen, wenn auch verbreitete Meinung dem ältesten Sohn das Erbe auf den Thron zugestanden haben mag. Über die Frage, warum Shihuang davon absah, schon früh, etwa bei der Thronbesteigung, seinen Erbprinzen zu benennen, lässt sich nur spekulieren. Man wird an Shihuangs Politik denken müssen, seine Söhne grundsätzlich kurz zu halten und sie bspw. nicht zu Königen über Teile des Reiches einzusetzen (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 239; *juan* 87, 2549f.); auch an seine legendäre Angst vor dem Tod, die seine ganze Umgebung über die Zeit nach seinem Ableben schweigen ließ. Letzteres scheinen Sima Qian (ebd., *juan* 6, 264) und Sima Guang (Zizhi tongjian 資治通鑑, Sima Guang 司馬光, Beijing 1956, *juan* 7, 248) als den Hauptgrund zu sehen. Im Übrigen ist zu Beginn der Han-Zeit das Urteil zu greifen, Shihuang habe durch sein Versäumnis, Fusu nicht frühzeitig als Kronprinz bestimmt zu haben, die Intrige der Nachfolgeregelung erst ermöglicht und den raschen Untergang seiner Dynastie mitverschuldet, so in einer Kritik des Shusun Tong 叔孫通 (fl. 209–195 v. Chr.) an Han Gaozus 漢高祖 Vorhaben, seinen Kronprinzen auszutauschen: Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 99, 2724f.; Hanshu 漢書, Ban Gu 班固, Beijing 1962, *juan* 43, 2129.

5 Meng Yi und – besonders – Meng Tian werden in ›Shiji‹ 88 ausführlich gewürdigt; darin finden sich auch folgende zusammenfassenden Worte über ihre enge Verbindung zum Ersten Kaiser: 始皇甚尊寵蒙氏, 信任賢之。而親近蒙毅, 位至上卿, 出則參乘, 入則御前。恬任外事而毅常為內謀, 名為忠信, 故雖諸將相莫敢與之爭焉。›Shihuang respektierte und begünstigte die Familie Meng sehr, verließ sich auf sie und behandelte sie als

(7.) Meng Yi 蒙毅 (gest. 210 v. Chr.): enger Vertrauter des Ersten Kaisers und stets in dessen Nähe; Bruder des Meng Tian (6.) und eine Art ziviles Pendant zu diesem; persönlicher Feind des Zhao Gao (2.).<sup>6</sup>

(8.) Ziyi 子嬰, Prinz Ying (gest. 206 v. Chr.): ein Neffe des Zweiten Kaisers (3.), Enkel des Ersten Kaisers (1.); von Zhao Gao als Nachfolger des Zweiten Kaisers etabliert, aber nicht als ›Kaiser‹, sondern als ›König von Qin‹; tötete Zhao Gao (2.).

Mit der knappen Vorstellung der wichtigsten Akteure ist schon angedeutet, dass ich mich im Folgenden auf viererlei beschränken kann:

1. Der erste Fokus liegt auf der Zeit, als Zhao Gao (2.) unter Missachtung des letzten Willens des Ersten Kaisers eine Intrige zugunsten der Inthronisierung des Prinzen Huhai (3.) einfädelt; dabei interessieren vor allem die Argumente der Verschwörer.
2. Danach werde ich mich der Zeit der Inthronisation des Prinzen Huhai zum Zweiten Kaiser zuwenden, hauptsächlich den gut belegten Anschuldigungen gegen den konkurrierenden Prinzen Fusu (5.) und gegen die Brüder Meng (6. und 7.).
3. Als Drittes wird die kurze Regierungszeit des Zweiten Kaisers in den Mittelpunkt rücken, und es wird zu fragen sein, ob und wie seine politischen Maßnahmen mit Bezug auf den Dynastiegründer gerechtfertigt oder verworfen wurden.
4. Der vierte Fokus gilt der Frage, mit welchen Argumenten der Zweite Kaiser nach nur kurzer Herrschaft beseitigt wurde, und zwar auf Initiative des Zhao Gao (2.), der ihn doch einst gefördert hatte.

---

Würdige. [Der Kaiser] war sehr vertraut mit Meng Yi, der es in seiner Position bis zum Höchsten Minister brachte, bei allen Ausfahrten neben [dem Kaiser] auf dem Wagen stand, drinnen [im Palast] aber [stets] vor seiner Hoheit war. [Der Kaiser] betraute [Meng] Tian mit externen Angelegenheiten, während er [Meng] Yi ständig als Ratgeber für die inneren Anliegen nahm. Sie waren für ihre Treue und Vertrauenswürdigkeit berühmt und deswegen wagten es nicht einmal ein General oder der Kanzler, mit ihnen zu rivalisieren« (ebd., *juan* 88, 2566).

- 6 Zu Meng Yi siehe ferner die vorangegangene Fußnote (Anm. 5). Meng Yi befand sich auch unter seinen Begleitern, als der Erste Kaiser während seiner letzten Reise erkrankte. Es muss aber ein besonderer Vertrauensbeweis gewesen sein, als der Kaiser nach Ausbruch seiner Krankheit Meng Yi beauftragte, an leider nicht näher bestimmte Orte »umzukehren und [für die Gesundung des Kaisers] zu Bergen und Flüssen zu beten« (使蒙毅還禱山川, ebd., *juan* 88, 2567).

## 1. Argumentation in der Intrige um Zhao Gao

Mit welchen Argumenten konnte Zhao Gao, der sich in einer starken Position befand, weil er »das an Fusu gerichtete versiegelte Schreiben zurückhielt«<sup>7</sup>, also das Testament des Ersten Kaisers, zuerst den Prinzen Huhai und dann den Kanzler Li Si für seinen Plan gewinnen, den designierten Thronfolger zugunsten des Prinzen Huhai beiseitezusetzen? Die Antwort muss aus zwei von Sima Qian verbürgten Gesprächen zwischen Zhao Gao und Huhai beziehungsweise Zhao Gao und dem Kanzler erschlossen werden.<sup>8</sup> Gemessen an den Redeanteilen sind die beiden unterschiedlich langen und in mehreren Streitgängen hin- und hergehenden Unterredungen deutlich von Zhao Gao dominiert;<sup>9</sup> in beiden gewinnen die Überlegungen des Eunuchen, gegen den erklärten Willen des Ersten Kaisers verstoßen zu dürfen, wenn nicht zu müssen, zuletzt die Oberhand.<sup>10</sup>

### 1.1 Zhao Gao vs. Huhai

[1.] Prinz Huhai (3.), den es als ersten zu gewinnen galt, wurde zunächst und sehr direkt mit der Aussicht konfrontiert, bei einer dem Willen des verstorbenen Kaisers gemäßen Inthronisierung seines älteren Bruders Fusu (5.) alles zu verlieren: Zwar habe der Verstorbene seinen Nachfolger bestimmt, er habe aber nicht verfügt, seine übrigen Söhne zu Königen zu machen – diesen bleibe folglich »kein Zoll Land«<sup>11</sup>. [1'.] Als Huhai dem als nicht autorisiertes Zitat seine als allgemeines Bildungsgut ausgegebene Überzeugung entgegenstellte, der Wille des Vaters sei unbedingt zu befolgen, gab ihm Zhao Gao [2.] zu bedenken, das Wohl des Staates wiege schwerer – mit seinen Worten: Es gehe um nichts Geringeres als »das Gleichgewicht des Reiches sowie Bestand und Untergang«.<sup>12</sup> [2'.] Auch hiergegen führte Huhai gesinnungsethische Bedenken ins Feld, ließ aber zusätzlich pragmatische Überlegungen durchblicken: Es sei »nicht recht-schaffen« (*bu yi* 不義), bei der Thronfolge den älteren Bruder zu übergehen; es sei »nicht pietätvoll« (*bu xiao* 不孝), das väterliche Testament zu verwerfen, es sei

7 Ebd., *juan* 87, 2548: 趙高因留所賜扶蘇璽書.

8 BODDE 1967 (1938), 91–93, 111 hat dafür argumentiert, die im Folgenden vorzustellenden Gespräche als Erfindungen Sima Qians zu betrachten. Sicherlich sind Ausschmückungen durch Sima Qian nicht in Abrede zu stellen.

9 Im ersten Gespräch beansprucht Zhao Gao 184 Schriftzeichen, Huhai nur 93; im zweiten gehen 418 Schriftzeichen auf Zhao Gao und nur 194 auf Li Si.

10 Der besseren Übersicht halber sind im Folgenden die einzelnen Reden und Widerreden der Dialoge durchgezählt.

11 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2548: 而子無尺寸之地.

12 Ebd.: 方今天下之權，存亡在子與高及丞相耳，願子圖之。

zuletzt auch Zeichen der »Unfähigkeit« (*bu neng* 不能), auf die Unterstützung anderer angewiesen zu sein.

三者逆德，天下不服，身殆傾危，社稷不血食。

»Wenn [ich] in diesen drei gegen die Tugend verstieße, machte das Reich sich [mir] nicht untertan, ich selbst wäre wohl in Gefahr und auf den Staatsaltären würden keine Trank- und Speiseopfer mehr ausgerichtet (= der Staat ginge zugrunde).«<sup>13</sup>

[3.] Damit geht das Wort abermals an Zhao Gao, der jetzt zum längsten zusammenhängenden Teil des Disputs (91 Zeichen) ausholt und mehreres vorträgt. Die Sorgen des Huhai, so beginnt er, seien unberechtigt, konnte in früheren Fällen doch selbst der Regizid als »rechtschaffen« und »pietätvoll« bewertet werden. Notwendig sei allerdings, Wichtiges von Unwichtigem zu trennen, in seinen Worten: »Großes« von »Kleinem« zu scheiden. »Wer sich nur nach dem Kleinen umblickt und das Große vergisst, wird später bestimmt den Schaden haben« (故顧小而忘大，後必有害), gibt er zu bedenken und könnte damit auf den wichtigen Theoretiker Han Fei referieren,<sup>14</sup> auch warnt er, ohne konkret zu werden, vor späterer Reue.<sup>15</sup> Zuletzt aber mahnt er vor Unentschiedenheit und bringt Religiöses ins Spiel: »Wer entschieden ist und zu handeln wagt, vor dem weichen selbst Geister und Dämonen zurück, und später hat er Erfolg« (斷而敢行，鬼神避之，後有成功。).<sup>16</sup>

13 Ebd., *juan* 87, 2549. Mit seiner Angst vor einem dreifachen »Verstoß gegen die Tugend« (*ni de* 逆德) drückte Huhai wohl keine banale Sorge aus. In der militärtheoretischen Schrift ›Wei Liao zi‹ ist dieser Begriff eine Umschreibung für »Gewaltanwendung«, wenn es heißt: 故兵者，凶器也。爭者，逆德也。 »Thus weapons are evil implements. Conflict is a contrary virtue« (Wei Liao zi 尉繚子, komm. Liu Zhongping 劉仲平, Wei Liao zi jin zhu jin yi 尉繚子今註今譯, Taipei 1984, 105; The Seven Military Classics of Ancient China, übers. v. Ralph D. Sawyer, Boulder CO/Oxford 1993, 256).

14 Beachte ›Han Feizi‹ 10, ›Shi guo‹ 十過: 十過: 一曰行小忠，則大忠之賊也。二曰顧小利，則大利之殘也。 »Zu den zehn Verfehlungen, die ein Herrscher begehen kann, zählen folgende: Erstens schadet man der wahren Loyalität durch kleine Treuebeweise. Zweitens verhindert man großen Nutzen durch das Erheischen kleiner Vorteile« (Han Feizi 韓非子, komm. Zhang Jue 張覺, Han Feizi jiaoshu 韓非子校疏, Shanghai 2010, *juan* 3, 171; Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei, übers. v. Wilmar Mögling, Leipzig 1994, 75).

15 Die Warnung vor späterer Reue (*hou bi hui zhi* 後必悔之 u.ä.) ist ein beliebtes Motiv der chinesischen Rhetorik, bereits in Reden des ›Zuozhuan‹ 左傳.

16 Mit der Warnung vor Unentschiedenheit ist vielleicht abermals auf Han Fei angespielt. ›Han Feizi‹ 15, ›Wang zheng‹ 亡徵, nennt 47 Bedingungen, die einen Staat in den Untergang führen können, darunter: 怯懦而弱守，蚤見而心柔懦，知有謂可，斷而弗敢行者，可亡也。 »(Wenn) der Herrscher furchtsam und ängstlich ist und nicht auf seiner Meinung beharren kann, rechtzeitig einen Fehler bemerkt, aber zu feige zum Handeln ist, im Wissen darüber, dass er etwas tun kann, eine Entscheidung trifft, sich aber nicht wagt, sie durchzusetzen (, kann ein Staat untergehen)« (Han Feizi, *juan* 5, 288; Die Kunst der Staatsführung, 132). Wenn tatsächlich auf diesen Han Fei-Passus angespielt sein sollte, dann wäre in den Worten

[3'.] Das letzte Argument des Prinzen scheint auf den ersten Blick noch mehr von Erwägungen der Praktikabilität geprägt zu sein, vor allem aber hört man religiöse Scheu, bereits vor seiner Beisetzung gegen den Willen des verstorbenen Kaisers zu agieren. »Huhai seufzte«, so heißt es, und sprach:

胡亥喟然歎曰：「今大行未發，喪禮未終，豈宜以此事干丞相哉！」

»Nun ist die große Angelegenheit (nämlich das Ableben des Kaisers) noch nicht bekanntgegeben und die Traueritten sind noch nicht beendet. Wie wäre es da angängig, den Kanzler mit dieser Angelegenheit zu stören?«<sup>17</sup>

[4.] Auch darauf weiß Zhao Gao zu erwidern und damit das Gespräch zu beenden: Ohne die religiösen Bedenken zu zerstreuen, ohne überhaupt auf sie einzugehen, fordert er zum Handeln auf und bleibt damit seiner zuvor schon angeklungenen Linie des Argumentierens treu:

趙高曰：「時乎時乎，聞不及謀！[...]唯恐後時！」

»Die rechte Zeit, die rechte Zeit! Wenn man müßig bleibt, kommt man nie zu [der Realisierung] der Pläne. [...] wir müssen nur fürchten, den rechten Zeitpunkt zu verpassen!«<sup>18</sup>

Soweit also stellt sich der Disput zwischen Zhao Gao und Prinz Huhai dar, der in vier Abschnitte zu teilen ist. In dem sich anschließenden mehr als doppelt so langen Streitgespräch zwischen Zhao Gao und dem Kanzler Li Si kommen beide Partner dagegen sechs Mal zu Wort.

---

des Zhao Gao impliziert, Huhai habe sich – durch sein früheres Handeln? – doch bereits für die Usurpation des Throns entschieden!

17 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2549. Zu Huhais Scheu beachte auch die Angst, die den Tod des reisenden Shihuang umgibt: 丞相斯為上崩在外，恐諸公子及天下有變，乃祕之，不發喪。»Der Kanzler [Li] Si fürchtete, dass es bei den Prinzen und im ganzen Reich zu Aufruhr kommen könnte, weil der Höchste außerhalb verstarb. Also verheimlichte er [den Tod des Kaisers] und begann nicht mit dem Leichenbegängnis« (ebd., *juan* 6, 264. Geringfügig anders ebd., *juan* 87, 2548). Das klingt nicht so, als habe Li Si nur aus Furcht vor möglichen Unruhen und Thronstreitigkeiten unter den Prinzen den Tod des Shihuang verheimlicht; er scheint vielmehr auch oder vor allem Angst gehabt zu haben, weil der Kaiser außerhalb der Hauptstadt verstarb. Fürchtete er, das Ableben während der Reise könnte als »Sterben als ein Fremdling« (*ke si* 客死) und somit als unehrenhafter Tod (Belege: Art. 客死: (*ke si*), in: Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典, Bd. 3 [1956], 3265 und in: Hanyu da cidian 漢語大詞典, Bd. 3 [2001], 1443) interpretiert werden? Fürchtete er, die Autorität des Shihuang und aller durch ihn Autorisierten könne zusammenfallen, sobald dieser schandvolle Tod ans Licht käme?

18 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2549. Den rechten Zeitpunkt nicht zu verfehlen, hat sogar Konfuzius gefordert, und vielleicht verweist Zhao Gao auf dessen Wort in ›Lunyu‹ 17.1: 好從事而亟失時，可謂知乎? »Gerne Dienst tun, aber immer wieder den rechten Zeitpunkt verfehlen, kann das klug genannt werden?« (Lunyu 論語, komm. Xing Bing 邢昺 et al., Lunyu zhushu 論語注疏, in: Shisanjing zhushu 十三經註疏 8, ed. RUAN Yuan 阮元, Taipei 2001, *juan* 17, 1a [154]).

1.2 Zhao Gao vs. Li Si<sup>19</sup>

[1.] Zhao Gao, der sich der stillschweigenden Zustimmung des Huhai zu diesem Gespräch versichert hatte, im strengen Sinne sogar im Namen des Prinzen redete,<sup>20</sup> eröffnet das Gespräch selbstbewusst mit der umstandslosen Erinnerung an die Verfügung des sterbenden Ersten Kaisers bezüglich seiner Nachfolge; das betreffende kaiserliche Schreiben sei indes noch nicht bekannt geworden, die kaiserlichen Kreditive seien von Prinz Huhai verwahrt. Dann gibt er seiner Überzeugung Ausdruck, er selbst und der Kanzler Li Si sollten einen Thronfolger bestimmen, und er endet, rhetorisch geschickt, mit einer Frage: »Wie sollte sich die Sache [entwickeln]?« (事將何如?)

[1'.] Statt jedoch die Frage überhaupt aufzunehmen, weist Li Si das Ansinnen des Eunuchen kurz, entschieden und mit vorbildlicher Untertanentreue als »Worte, die den Staat in den Untergang führen,« (*wang guo zhi yan* 亡國之言) ab und bescheidet ihn: »Darüber steht uns Untertanen doch keine Diskussion zu!« (此非人臣所當議也!)

Ohne nun seinerseits Li Sis Bedenken aufzunehmen, stimmt Zhao Gao darauf in seinen zentralen Redebeiträgen [2. und 3.] Gedanken an, die bis zum Ende des Gesprächs immer wieder anklingen werden – er schürt die Angst des Kanzlers vor dem Verlust seiner privilegierten Position. Dies tut er, indem er ihm zunächst seine Unterlegenheit gegenüber seinem Rivalen, General Meng Tian (6.), vor Augen führt [2. und 2'.];<sup>21</sup> dann erinnert er an die generelle soziale Instabilität der Führungsschicht; drittens hebt er – mit drohender Geste – die Beliebtheit des Wunschkandidaten Fusu, seine Anerkennung beim Volk und seine Wesensverwandtschaft mit seinem Vater hervor [3.]. Schließlich aber streicht Zhao Gao, einen neuen Aspekt anführend, charakterliche Qualitäten des Huhai heraus, was Li Si sicher vermuten lassen sollte, bei der Inthronisierung des Huhai könne der Kanzler seine Position behalten [3.]. – Hier Zhao Gaos zentrale Worte, worin die beiden Prinzen kontrastiert werden:

19 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2549f.

20 Sima Qian versichert: 胡亥既然高之言。高曰：「不與丞相謀，恐事不能成，臣請為子與丞相謀之。」高乃謂丞相斯曰：[...]。 »Nachdem Huhai den Worten des [Zhao] Gao zugestimmt hatte, sprach dieser: »Wenn wir nicht mit dem Kanzler gemeinsam planen, ist zu fürchten, die Sache werde nicht gelingen, und deshalb bitte ich, an Ihrer Statt mit dem Kanzler Pläne anstellen zu dürfen.« Dann sprach [Zhao] Gao zum Kanzler Li Si: [...]« (ebd., *juan* 87, 2549).

21 Rhetorisch raffiniert lässt Zhao Gao den Kanzler selbst das Urteil aussprechen, seinem Rivalen Meng Tian – in fünf Punkten – unterlegen zu sein. In geradezu mäeutischer Gesprächsführung beschränkt sich Zhao Gao darauf, Fragen zu stellen. Die fünf Kriterien, an denen sich Li Si messen lassen muss, sind: Fähigkeiten, Verdienste, Planungsvermögen, Akzeptanz bei der Bevölkerung und Vertrauen bei Prinz Fusu, dem von Shihuang bestimmten Nachfolger.



「[...]皇帝二十餘子，皆君之所知。長子剛毅而武勇，信人而奮士，即位必用蒙恬為丞相，君侯終不懷通侯之印歸於鄉里，明矣。高受詔教習胡亥，使學以法事數年矣，未嘗見過失。慈仁篤厚，輕財重士，辯於心而誦於口，盡禮敬士，秦之諸子未有及此者，可以為嗣。[...]」

»Die über zwanzig Söhne des [verstorbenen] Kaisers sind Ihnen alle bekannt. Der Älteste ist unnachgiebig und entschlossen, kriegerisch und mutig, er erweckt Vertrauen in den Menschen und bringt die Herren in Schwung; bestieg er den Thron, machte er gewiss Meng Tian zum Kanzler, und Sie, mein Fürst, könnten zuletzt nicht einmal mehr Ihr Siegel eines *tong hou* 通侯 tragend in Ihre Heimat zurückkehren (, sondern würden getötet werden). Das ist klar.

Ich selbst habe (Prinz) Huhai auf kaiserliche Anordnung hin (also auf Anordnung des Shihuang) unterrichtet und habe ihn einige Jahre lang Gesetzesangelegenheiten lernen lassen. Dabei hat er niemals Überschreitungen und Fehler gezeigt; er ist gütig und mitmenschlich, treu und großzügig, er achtet materielle Schätze gering und ehrt die Herren; im Innersten kann er Unterscheidungen treffen, aber er hält sich mit seinen Worten zurück, befolgt die Riten und respektiert die Herren; keiner unter den Söhnen des Hauses Qin kommt an ihn heran – er taugt zum Erben [des Ersten Kaisers].«<sup>22</sup>

Und Li Si? – Der weiß nichts, als mit dürrsten Worten seine Gehorsamspflicht gegenüber dem verstorbenen Herrscher und dem »Himmel« aufzurufen [3'].<sup>23</sup> Nun aber bringt Zhao Gao, gleichfalls knapp, ein bedeutendes Wort in die Auseinandersetzung und fragt, wie Li Si denn ein »vollkommener Mensch« (*sheng ren* 聖人) sein und als solcher geehrt werden könne, wenn er in seinem Denken und Handeln nicht von der »Festigung der Sicherheit« geleitet sei [4].<sup>24</sup>

Erst jetzt wird Li Si, der bislang nur einsilbige Antworten gegeben hatte, gesprächiger, wenn er auch keine neuen Argumente anführt: Er bekennt sich

22 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2549. Die den beiden Prinzen hier zugesprochenen Eigenschaften lassen sich vor dem Hintergrund von Beschreibungen ihres Vaters betrachten. Die Charakterisierung Fusus als »unnachgiebig und entschlossen« (*gang yi* 剛毅) kehrt in Sima Qians Beschreibung der Politik des Ersten Kaisers wörtlich wieder (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 238); seine Fähigkeit, »die Herren in Schwung zu bringen« (*fen shi* 奮士) gemahnt an die Charakterisierung des Ersten Kaisers im »Guo Qin lun« 過秦論 des Jia Yi 賈誼 (200–168 v. Chr.) (Jia Yi ji 賈誼集, Jia Yi 賈誼, komm. FANG Xiangdong 方向東, Jia Yi ji huijiao jijie 賈誼集匯校集解, Nanjing 2000, 9). Auch Prinz Huhai wird durch die Erinnerung an sein Studium der Gesetze in eine Linie mit seinem Vater gesetzt (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2546f. und *juan* 6, 238), während das Urteil, Huhai sei »gütig und menschlich« (*ci ren* 慈仁), einen auffallenden Gegensatz zum Ersten Kaiser beschwört.

23 Li Si: 「[...]斯奉主之詔，聽天之命，何慮之可定也？」 »[...] Ich habe ein Dekret des Herrschers übernommen und gehorche dem Auftrag des Himmels. Was soll ich darüber nachdenken, wer [als Thronfolger] zu bestimmen ist?« (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2550). Vielleicht ist statt »Auftrag des Himmels« eher »Auftrag des Höchsten«, des Herrschers, zu verstehen.

24 Zhao Gao: 「安可危也，危可安也。安危不定，何以貴聖？」 »Sicherheit kann in Gefahr kommen, Gefahr kann gesichert werden. Wenn aber Sicherheit und Gefahr nicht bestimmt werden, wie will man dann als vollkommen geehrt werden?« (ebd.).

abermals zu seiner Loyalitätspflicht gegenüber dem Ersten Kaiser, die er nun interessanterweise daraus herleitet, dass er selbst, seine Söhne und seine Enkel einzig durch den Verstorbenen in gehobene Positionen gekommen seien [4'].<sup>25</sup>

Abermals kommt nun Zhao Gao auf das zuvor schon ausgesprochene bedeutende Wort zurück und mahnt, als vollkommener Mensch müsse Li Si das geschmeidige Anpassen an die Zeitläufte den personengebundenen Pflichten vorziehen, erst recht, wo es um das Schicksal der Welt gehe. Und er hält ihm die einem Gebildeten wie Li Si erkennbar anspielungsreichen Sätze entgegen [5.]:

「蓋聞聖人遷徙無常，就變而從時，見末而知本，觀指而觀歸。物固有之，安得常法哉！方今天下之權命懸於胡亥，高能得志焉。[...]」

»Ich habe wohl gehört, dass vollkommene Menschen ihre Positionen wechseln und keine Konstanz kennen, dass sie es mit den Änderungen aufnehmen und der Zeit folgen, beim Blick auf die Symptome deren Ursachen erkennen, bei der Betrachtung von Andeutungen sehen, worauf sie zurückgehen. So verhält es sich sicher mit den Dingen, wie gäbe es konstante Gesetze? Heute nun hängen Balance und Schicksal der ganzen Welt von Huhai ab, und ich bin imstande, ihn mir zu Willen zu machen.«<sup>26</sup>

Noch einmal bringt daraufhin Li Si böse historische Erfahrungen in Erinnerung und führt drei konkrete Beispiele der jüngeren und fernerer Geschichte an, in denen Thron- und Erbstreitigkeiten sowie Mord unter Verwandten gegen den

25 「[...]上幸擢為丞相，[...]子孫皆至尊位重祿者，故將以存亡安危屬臣也。豈可負哉！[...]」 »[...] der Höchste hat mich glücklicherweise zum Kanzler auserkoren [...], meine Söhne und Enkel haben es allesamt in ehrenvolle Positionen mit schwerem Salär gebracht – also wollte er Bestand und Untergang, Sicherheit und Gefahr mir, seinem Untertan, anvertrauen. Wie könnte ich mich davon abwenden?« (ebd.).

26 Damit zitiert Zhao Gao eine zentrale Auffassung des ›Laozi‹, aber auch ›Han Feizi‹. »Der Heilige Mensch ist ohne beständigen Sinn: / Den Sinn der hundert Geschlechter / Macht er zu seinem Sinn« übersetzt Günther DEBON ›Laozi‹ 49 (聖人無常心，以百姓心為心。Daodejing 道德經, komm. ZHENG Chenghai 鄭成海, Laozi Heshangong zhu shu zheng 老子河上公注疏證. Taipei 1978, *juan* 3, 326; Lao-tse. Tao-Tê-King, übers. v. Günther DEBON, Stuttgart 2007, 78). In ›Han Feizi‹ 21, ›Yu Lao‹ 喻老, aber heißt es: 為生於時，知者無常事。»Aktivitäten entstehen aus der Zeit heraus, der Weise hat keine konstanten Aktivitäten« (Han Feizi, *juan* 7, 437). Ferner heißt es im gleichen Kapitel, 聖人無常行也 »der vollkommene Mensch hat keine konstanten Handlungen« (ebd., 440) und 隨時以舉事 »er unternimmt seine Aktivitäten in Anpassung an die Zeit« (ebd.). Im Übrigen ist der zweite Teil der kurzen Ansprache Zhao Gaos an Li Si nur ganz unsicher zu deuten. Vielleicht wollte Zhao Gao damit sagen, Prinz Fusu dürfe nicht inthronisiert werden, weil ihm als Mann von draußen die politische Erfahrung eines Huhai fehle, der ja stets in der Nähe seines Vaters und dessen Berater war. Zhao Gao: 且夫從外制中謂之惑，從下制上謂之賊。故秋霜降者草花落，水搖動者萬物作，此必然之效也。君何見之晚？»Überdies: Wer von außen die Mitte halten will, den nennt man einen Verwirrten, wer von unten die Oberen im Griff halten will, den nennt man einen Verbrecher. Und ebenso [gilt]: Wenn der Herbststreif sich senkt, fallen Gräser und Blüten, wenn das Wasser in Bewegung gerät, wachsen die zehntausend Dinge. Das sind unumstößliche Beweise. Warum sehen Sie das so spät, mein Herr?« (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2550).

Willen des Himmels verstießen und Staaten auslöschten [5'].<sup>27</sup> Ohne diese Bedenken aufzunehmen, geht nun Zhao Gao zu seinem letzten Anlauf über [6.] und lockt noch einmal mit persönlichen materiellen Vorteilen, die dem zaudernden Kanzler aus der Inthronisierung des Huhai und der Vernichtung des Prinzen Fusu erwachsen:

「上下合同，可以長久；中外若一，事無表裏。君聽臣之計，即長有封侯，世世稱孤，必有喬松之壽，孔、墨之智。今釋此而不從，禍及子孫，足以為寒心。善者因禍為福，君何處焉？」

»Wenn Oben und Unten vereint und zusammen sind, können sie Dauerhaftigkeit bewirken; wenn Drinnen und Draußen wie eine Eins sind, haben die Angelegenheiten keine zwei Seiten. Wenn Sie, mein Herr, meinem Plan gehorchen, werden Sie Ihr Lehen lange haben, [und Ihre Nachfahren] werden sich Generation über Generation als Herrscher titulieren, Sie werden das hohe Alter einer Kiefer erreichen, die Klugheit eines Kong [zi] und eines Mo [Di]. Wenn Sie aber jetzt dieses aufgeben und nicht folgen, wird das Unheil über Ihre Kinder und Kindeskiner kommen – genug, Ihnen das Herz frieren zu lassen. Der Tüchtige macht Unglück zu Glück – was säumen Sie noch, mein Herr?«<sup>28</sup>

Damit ist Li Si gewonnen, und er reagiert, wie zuvor schon Huhai reagierte, nachdem er seine Hand zum Komplott gereicht hatte [6']:

27 「吾聞晉易太子，三世不安；齊桓兄弟爭位，身死為戮；紂殺親戚，不聽諫者，國為丘墟，遂危社稷：三者逆天，宗廟不血食。斯其猶人哉，安足為謀！」 »Ich habe gehört: Nachdem Jin einst (unter Herzog Xian 晉獻公, reg. 676–651) den Kronprinzen ausgetauscht hatte, herrschte drei Generationen lang keine Ruhe; nachdem sich [der nachmalige Herzog] Huan von Qi (reg. 685–643) und sein jüngerer Bruder [Jiu 糾] den Thron streitig gemacht hatten, verlor er (der jüngere Bruder) darüber sein Leben und [sein Leichnam] wurde öffentlich zur Schau gestellt; nachdem Zhou (d. i. der letzte Shang-König) seinen Blutsverwandten (d. i. seinen Onkel Bi Gan 比干) getötet und nicht auf seine Mahnungen gehört hatte, wurde sein Land verwüstet und die Staatsaltäre kamen in Gefahr. In allen drei Fällen handelte man dem Himmel zuwider und den Ahnentempeln wurden keine Blut- und Speiseopfer mehr dargebracht. Sollte ich es denen gleich tun? Ich taue nicht zum Pläneschmieden« (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2550) – Beachte: Die beiden letzten Sätze sind unklar. Wehrt sich Li Si gegen das Kompliment, ein *sheng ren* zu sein? – The Grand Scribe's Records, Sima Qian, übers. v. William H. NIENHAUSER, jr., Bloomington 1994–2016, Bd. 7, 344 vage: »I am no better than these other men; how am I be qualified to participate in this plot?«.

28 Die Ausmalung der persönlichen Vorteile Li Sis ist nicht singulär, sie hat enge Parallelen in einer Rede des ›Zhanguo ce‹ 戰國策, Qin 3, wo einem Würdenträger geraten wird, sein Amt rechtzeitig niederzulegen, und auch in einer Rede des ›Shiji‹ (Zhanguo ce 戰國策, komp. Liu Xiang 劉向 Shanghai 1978, *juan* 5, 216; Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 79, 2424). Die Maxime, Unglück könne und solle in Glück verwandelt werden, ist weit verbreitet und wird oft zitiert. Das ›Zhanguo ce‹, Yan 1, beansprucht mit Su Qin 蘇秦 (gest. 317 v. Chr.) einen politischen und militärischen Strategen als ihren Urheber: 聖人之制事也，轉禍而為福，因敗而為功。 »Wenn ein Weiser/Heiliger/vollkommener Mensch eine Sache angeht, macht er Unglück zu Glück und dreht eine Niederlage in einen Erfolg« (Zhanguo ce, *juan* 32, 1045).

斯乃仰天而歎，垂淚太息曰：「嗟乎！獨遭亂世，既以不能死，安託命哉！」

Er schaute zum Himmel auf und seufzte, ließ Tränen rollen und atmete schwer: »Ach, dass ich allein in diese Zeit des Aufruhrs geraten musste. Da ich schon nicht sterben kann – wo fände ich Halt für mein Leben?«<sup>29</sup>

Fasst man die Gespräche zwischen Zhao Gao, Huhai und Li Si zusammen, sieht man zwei grundsätzliche Vorbehalte gegen einen Verstoß gegen Shihuangs letzten Willen: Erstens seien der Wille eines Vaters und eines Herrschers bindend, im Besonderen habe der Herrscher das Recht, seine Nachfolge zu bestimmen:

「[...]吾聞之，明君知臣，明父知子。父捐命，不封諸子，何可言者！」

»Ich habe gehört, dass ein klarsichtiger Fürst seine Untertanen kennt, ein klarsichtiger Vater seine Söhne. Wenn nun mein Vater sein Leben beschlossen hat, ohne seine Söhne zu belehnen, kann ich doch nichts einwenden!«<sup>30</sup>

Mit diesem entschiedenen Protest trat Huhai anfangs dem Eunuchen entgegen und auch der Kanzler Li Si verwehrt sich mit dem gleichen Ethos gegen den Plan, den von Shihuang autorisierten Kronprinzen zugunsten des Huhai wegzuschieben: »Hierin«, in der Frage der Thronfolge nämlich, »steht uns Untertanen

29 Li Sis Versicherung, allein in einer Zeit des Aufruhrs zu leben, führt u.a. zum ›Li sao‹ 離騷 des Qu Yuan 屈原 (ca. 340–278 v. Chr.), wo sich das lyrische Ich von den schmeichlerischen ›listigen Tricksern‹ abgrenzt, um den Tod vorzuziehen – was Li Si gerade nicht tat (Verse 93–96: 饨鬱邑余侘傺兮，吾獨窮困乎此時也。寧溘死以流亡兮，余不忍為此態也。) »But I am sick and sad at heart and stand irresolute: / I alone am at a loss in this generation. / But I would rather quickly die and meet dissolution / Before I ever would consent to ape their behaviour« [Chuci 楚辭, komm. Wang Yi 王逸/Hong Xingzu 洪興祖, Chuci buzhu 楚辭補注, Taipei 1966, *juan* 1, 12r.; The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology of Poems, übers. v. David HAWKES, London 1985, 70)]; Li Sis Worte bringen aber auch zu einem in ›Lüshi chungqiu‹, ›Shen da lan, Gui yin‹ 慎大覽，貴因 vorgetragenen Lob auf das die Umstände berücksichtigende umsichtige Handeln, das mit folgenden Überlegungen endet: 湯、武遭亂世，臨苦民，揚其義，成其功，因也。故因則功，專則拙。因者無敵。[...] »Daß Tang und Wu in einer Zeit der Verwirrung lebten und dem bedrückten Volk zu Hilfe kommen konnten, indem sie ihren Ruhm ausbreiteten und ihre Werke vollendeten: das kam von den Umständen. Darum, wenn man sich nach den Umständen zu richten versteht, hat man Erfolg. Wenn man eigenwillig ist, so mißlingt es einem. Wer die Umstände für sich hat, dem ist niemand gewachsen. [...]« (Lüshi chungqiu, komm. CHEN Qiyu 陳啟友, Lüshi chungqiu xin jiao shi 呂氏春秋新校釋, Shanghai 1984, *juan* 15, 927; Frühling und Herbst des Lü Bu We [Diederichs gelbe Reihe 25], übers. v. Richard WILHELM, Düsseldorf/Köln 1971, 229f.) – Die Annahme, Li Si habe diese Spur zum ›Lüshi chungqiu‹ legen wollen, mag auf Anhieb allzu weit hergeholt erscheinen. Doch immerhin sind Tang und Wu bereits im Gespräch zwischen Zhao Gao und Huhai [Abschnitt 3.] für ihre Bereitschaft zum Regizid gelobt worden. So gelesen, müssten Li Sis Worte: »Ach, dass ich allein in diese Zeit des Aufruhrs geraten musste« als Ruf an sich selbst interpretiert werden: Ach, dass auch ich, wie dereinst Tang und Wu, mich nach den Umständen auszurichten habe! Möge das zu Erfolg führen!

30 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2548.

doch kein Urteil zu« (「[...]此非人臣所當議也！」<sup>31</sup>), befand er knapp. Der zweite Vorbehalt gegen die Beseitigung des Fusu und die Inthronisierung des Huhai war die Überzeugung, der älteste Herrschersohn habe einen natürlichen Anspruch auf den Thron. In den Worten des Huhai gegenüber Zhao Gao: »Den jüngeren Bruder unter Beiseiteschieben des älteren Bruders zu inthronisieren: das ist doch nicht recht!« (「廢兄而立弟，是不義也；[...]」<sup>32</sup>)

Dem stehen im Wesentlichen vier Überlegungen entgegen, mit denen Zhao Gao letztlich Li Si und Huhai auf seine Seite brachte: Erstens stünden »das Gleichgewicht des Reiches, Bestand und Untergang« auf dem Spiel und legiti- mierten einen Verstoß gegen das Vermächtnis des Ersten Kaisers;<sup>33</sup> zweitens sei die gewaltsame Beseitigung eines Herrschers oder Thronfolgers nicht per se zu verwerfen, Regizid habe im Gegenteil in der Geschichte schon segensreich ge- wirkt und sogar Lob von konfuzianischer Seite gefunden – der Zauderer gehe unter, dem Entschiedenen danke der Erfolg und selbst die Götter vermöchten nichts gegen ihn:

「[...]夫大行不小謹，盛德不辭讓，[...]。斷而敢行，鬼神避之，[...]」

»Große Handlungen bedürfen keiner kleinen Achtsamkeiten, volle Tugend braucht nicht den bescheidenen Verzicht. [...] Wer entschieden ist und zu handeln wagt, vor dem weichen selbst Geister und Dämonen zurück [...].«<sup>34</sup>

Zum Dritten erklärte Zhao Gao, es gebe keine konstanten Gesetze, Verlass sei nur auf die Unzuverlässigkeit, nur die Unbeständigkeit sei konstant. »Balance und Schicksal der Welt« aber erforderten die geschmeidige Reaktion, nicht das pedantische Festhalten an einem kaiserlichen Testament. Viertens schließlich hob der Eunuche – im Gespräch mit Li Si – persönliche, charakterliche Qualitäten des jungen Mannes Huhai hervor, den er gegen den Willen seines Vaters auf den Thron befördern wollte. Er tat das aus der Sicht des Lehrers, wie oben schon zitiert: »Ich selbst habe [Prinz] Huhai auf kaiserliche Anordnung hin unterrichtet [...] – er taugt zum Erben [des Ersten Kaisers].«

Somit ist festzuhalten: Kaum war der erste Kaiser Chinas verstorben, als sein Wort in der eminent wichtigen Frage der Bestimmung seines Nachfolgers nichts mehr galt; in der Theorie aber, also in der Rechtfertigung des Komplotts gegen seinen letzten Willen, nahm man lediglich allgemein auf ihn Bezug, wenn von grundsätzlichem Verhalten gegenüber einem Vater oder einem Herrscher gesprochen wurde. Bemerkenswerterweise scheinen sich andererseits die Konspiranten aber auch nicht den Umstand zunutze gemacht zu haben, dass

31 Ebd., 2549.

32 Ebd., 2548f.

33 Ebd., 2548.

34 Ebd., 2549.

ihr Kandidat Huhai der Lieblingssohn des Shihuang war! Immerhin hätten sie doch daraus im Verbund mit dem Argument, die Worte und die Taten des Herrschers und Vaters seien zu befolgen, eine schöne Begründung zugunsten ihres Kandidaten gewinnen können.

## 2. Anschuldigungen gegen Huhais Konkurrenten

Wann, wie und mit welchen Überlegungen wurden die wichtigsten Gegner des Staatsstreichs, die doch den Willen des verstorbenen Kaisers auf ihrer Seite wissen durften, beseitigt? Abermals ist Sima Qian der wichtigste Zeuge: Demnach akzeptierte zunächst Prinz Fusu ein an ihn und General Meng Tian adressiertes gefälschtes Schreiben des verstorbenen Ersten Kaisers mit der Aufforderung zum Selbstmord. Der mitadressierte General Meng Tian hingegen verweigerte den Freitod, so lange ihm die Echtheit des kaiserlichen Reskripts nicht nachgewiesen sei; er wurde in Untersuchungshaft genommen und entlebte sich dort später selbst, nicht ohne vorher Stellung bezogen zu haben. Meng Yi schließlich wurde ebenfalls in Untersuchungshaft genommen und dort getötet. Im Einzelnen:

### 2.1 Prinz Fusu

Im Anschluss an ihre eben referierten Gespräche vernichteten Zhao Gao, Prinz Huhai und Kanzler Li Si das Testament des verstorbenen Kaisers und verfügten in seinem Namen den Prinzen Huhai zu seinem Nachfolger. »Außerdem fabrizierten sie ein Schreiben an den Prinzen Fusu und an Meng Tian, zählten ihnen ihre Verbrechen auf und gewährten ihnen den Tod.« (更為書賜公子扶蘇、蒙恬，數以罪，（其）賜死。)<sup>35</sup> An anderer Stelle des ›Shiji‹ wird der Wortlaut dieses mit kaiserlichem Siegel versehenen Briefes mitgeteilt:

「朕巡天下，禱祠名山諸神以延壽命。今扶蘇與將軍蒙恬將師數十萬以屯邊，十有餘年矣，不能進而前，士卒多耗，無尺寸之功，乃反數上書直言誹謗我所為，以不得罷歸為太子，日夜怨望。扶蘇為人子不孝，其賜劍以自裁！將軍恬與扶蘇居外，不匡正，宜知其謀。為人臣不忠，其賜死 [...]。」

»Ich befinde mich auf einer Inspektionsreise durch die Welt und opfere und bete zu den Geistern der berühmten Berge, um mein Leben zu verlängern.<sup>36</sup>

35 Ebd., *juan* 6, 264.

36 Die dem Ersten Kaiser hier zugeschriebene Überzeugung, wenigstens die letzte seiner großen Reisen habe dem Versuch der Wiederherstellung seiner Gesundheit gegolten, wird ihm auch in dem erst neuerdings bekanntgewordenen ›Zhao Zheng shu‹ 趙正書 in den Mund gelegt. Das ›Zhao Zheng shu‹ gehört zu den sogenannten West-Han-zeitlichen Bambusschriften der

Fusu und General Meng Tian führen Truppen von einigen Zehntausend an und sind mit ihnen an der Grenze stationiert, doch seit mehr als zehn Jahren sind sie außerstande voranzurücken, viele Offiziere und Soldaten sind verschlissen, ohne dass sie einen Fußbreit dazugewonnen hätten. Stattdessen hat Fusu mehrere Schreiben eingereicht und mit geradeaus gerichteten Worten meine Handlungen verleumdet, und weil es ihm nicht gestattet wurde, [den Dienst an der Grenze] zu quittieren, [in die Hauptstadt] zurückzukehren und Kronprinz zu werden, hält er Tag und Nacht voller Groll Ausschau. Als Mensch fehlt es Fusu an kindlicher Pietät, es möge ihm das Schwert gereicht werden, damit er sich selbst töte.

General [Meng] Tian aber befindet sich gemeinsam mit Fusu draußen, ohne ihn zur Ordnung gebracht zu haben; er muss von seinen Plänen gewusst haben. Als Untertan fehlt es ihm an Treue, es möge ihm der Tod gewährt werden [...].<sup>37</sup>

Das sind klare Worte: Mit seinen wiederholten schriftlichen Remonstrationen, seinem Groll und seinem unverhohlenen Erbenspruch verstieß Prinz Fusu gegen seine Pflichten als Sohn, während General Meng Tian als stiller Mitwisser seine Treue als Untertan brach. Indes sollten die beiden Beschuldigten unterschiedlich reagieren. Der erfahrene Meng Tian verweigerte den Selbstmord und verlangte eine Bestätigung des kaiserlichen Schreibens, Prinz Fusu hingegen leistete der Aufforderung umgehend Folge. Seinem Freitod aber ging diese von Sima Qian verbürgte Aussprache zwischen dem General und dem Prinzen voraus:

蒙恬止扶蘇曰：「陛下居外，未立太子，使臣將三十萬眾守邊，公子為監，此天下重任也。今一使者來，即自殺，安知其非詐？請復請，復請而後死，未暮也。」使者數趣之。扶蘇為人仁，謂蒙恬曰：「父而賜子死，尚安復請！」

Meng Tian hielt Fusu zurück und sagte: »Majestät befindet sich draußen [auf Reisen außerhalb der Hauptstadt] und hat noch keinen Kronprinzen eingesetzt. Er hat mich beauftragt, mit Truppen von Dreihunderttausend die Grenzen zu sichern, und Sie, Prinz, überwachen das: Das ist die bedeutendste Verantwortung des Reiches. Und nun [wollen] Sie, nachdem ein Gesandter gekommen ist, sich selbst töten. Woher weiß man denn, dass das keine List ist? Ich bitte [Sie], um Bestätigung zu bitten. Wenn Sie aber nach erfolgter Bestätigung sterben, ist das noch immer nicht zu spät.« – Der Gesandte aber drängte ihn wiederholt, und da Fusu seinem Charakter nach menschlich war, sagte er zu Meng Tian: »Wenn ein Vater seinem Sohn den Tod gewährt, wie dürfte da [der Sohn] noch einmal nachfragen [ob kein Betrug vorliegt]?«<sup>38</sup>

Klare Worte auch hier: Der General bezweifelte die Glaubwürdigkeit des kaiserlichen Schreibens, weil dessen Aufforderung zum zweifachen Selbstmord der

---

Peking-Universität (*Beijing daxue cang Xi Han zhushu* 北京大學藏西漢竹書), also zu den von der Peking-Universität im Jahre 2009 erworbenen über dreitausend Bambusstreifen unklarer Herkunft: Übersetzt und bearbeitet von Reinhard EMMERICH, Chinas Zweiter Kaiser in neuem Lichte?, in: Armin SELBITSCHKA/Shing MÜLLER (edd.), Über den Alltag hinaus. Festschrift für Thomas O. Höllmann zum 65. Geburtstag. Wiesbaden 2017, 53–88.

37 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2551.

38 Ebd., *juan* 87, 2551.

Entscheidung des Kaisers, den Prinzen und den General mit größter Machtfülle auszustatten, widerspreche.<sup>39</sup> Und der Prinz? Der wusste nur das fundamentalistische Credo »ein Sohn gehorcht auf 's Wort« einzuwerfen und sich zu fügen.<sup>40</sup>

## 2.2 Meng Yi

Anderes und Ausführlicheres wird dagegen von den Brüdern Meng Yi und Meng Tian überliefert. Beide wurden im Untersuchungsgefängnis mit Anschuldigungen konfrontiert, beide wiesen diese zurück. Zunächst Meng Yi. Wie erwähnt, hatte er Shihuang bei dessen letzter Reise begleitet und wurde nach der tödlichen Erkrankung des Kaisers ausgesandt, um für dessen Gesundheit »zu Bergen und Strömen zu beten« (*qi shan chuan* 禱山川).<sup>41</sup> Während seiner Abwesenheit aber

39 Meng Tian hatte, wie man nicht genügend betonen kann, offensichtlich ein (ungeschriebenes?) Recht, die Verifizierung des an ihn gerichteten kaiserlichen Schreibens zu verlangen, wenn er auch die Wartezeit in Untersuchungshaft verbringen musste: Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2551. Näheres weiter unten.

40 Gedreht und gewendet lässt sich sogar mit Konfuzius' Forderung nach Übereinstimmung zwischen Worten und Taten (›Lun yu‹ 5.10) ein konfuzianischer Gemeinplatz für Meng Tians Gedankengang anführen. Ferner ist zu fragen, was sein Wort, der auf Inspektionsreise weilende Kaiser habe »noch keinen Kronprinzen eingesetzt«, über das Herrschaftsverständnis verrät. Darf man ihm entnehmen, eine Entscheidung dieser Tragweite sei nicht auf einer Reise zu fällen? War etwa nach Auffassung eines Meng Tian der reisende Kaiser grundsätzlich in seiner Autorität und seiner Entscheidungsfreiheit reduziert? Und warum? Im Übrigen sollte nach dem Zeugnis des Sima Qian der zeitgleich zu den hier thematisierten Ereignissen erstarkende Widerstand gegen die Qin-Dynastie, jedenfalls in Person der beiden Aufständischen Chen Sheng 陳勝 (gest. 208 v. Chr.) und Wu Guang 吳廣 (gest. 208 v. Chr.), aus der Beseitigung des Prinzen Fusu gewaltig Kapital schlagen. ›Shiji‹ 48 zufolge riet Chen Sheng seinem Kampfgefährten Wu Guang, einer von ihnen solle sich als der im Gebiet des von Qin vernichteten Staates Chu 楚 hoch angesehene verschollene General Xiang Yan 項燕 ausgeben, der andere als Prinz Fusu. Seine diesen betreffenden Worte verraten großes politisches Gespür: 天下苦秦久矣。吾聞二世少子也，不當立，當立者乃公子扶蘇。扶蘇以數諫故，上使外將兵。今或聞無罪，二世殺之。百姓多聞其賢，未知其死也。 »Die Welt leidet schon lange unter den Qin. Wie ich gehört habe, ist Ershi der jüngste Sohn [des verstorbenen Shihuang] und sollte nicht inthronisiert werden, während derjenige, der inthronisiert werden sollte, Prinz Fusu war. Weil aber Fusu wiederholt remonstriert hatte, schickte ihn der Höchste [Shihuang] nach draußen, um [dort] Truppen anzuführen. Jetzt haben einige gehört, der Ershi habe ihn schuldlos getötet. Viele aus dem Volk haben von ihm als einem Würdigen gehört und wissen noch nichts von seinem Tod« (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 48, 1950). An anderer Stelle versichert das ›Shiji‹: Chen Sheng und Wu Guang »nannten sich listigerweise Prinz Fusu und [General] Xiang Yan und folgten [damit] den Wünschen des Volkes« (乃詐稱公子扶蘇、項燕，從民欲也。; ebd., *juan* 48, 1952).

41 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2567; vgl. oben Anm. 6. So interessant der Sachverhalt verordnetes Beten für die Gesundheit des Kaisers ist, bleiben doch Details unklar. Nicht einmal der Ort des Gebets und dessen religiöse Bedeutung lassen sich bestimmen, denn ›Shiji‹ sagt nur, Meng Yi sei beauftragt worden, »zurückzukehren« (*huan*



verstarb der Kaiser, und die vorher genannten Verschwörer Zhao Gao, Huhai und Li Si konkretisierten ihre Pläne zur Beseitigung der Brüder Meng und des Prinzen Fusu. Dann wurde Meng Yi inhaftiert und in der Haft mit einer Anklage, genauer: einem über ihn gefällten Urteil, konfrontiert.<sup>42</sup> Sima Qian überliefert, wahrscheinlich zur Steigerung der Dramatik, das Urteil als Rede des kaiserlichen Gesandten an den Häftling, doch dürfte es sich bei den ihm in den Mund gelegten Worten um den Wortlaut der kaiserlichen Anordnung handeln, denn der Gesandte benutzt das dem Kaiser vorbehaltene Personalpronomen der ersten Person (*zhen* 朕), während er Meng Yi vier Mal mit der Ehrenbezeichnung »Minister« (*qing* 卿) tituliert. Hier die Worte des Kaisers, vorgetragen durch dessen Kurier:

「先主欲立太子而卿難之。今丞相以卿為不忠，罪及其宗。朕不忍，乃賜卿死，亦甚幸矣。卿其圖之！」

»Als der frühere Herrscher einen Kronprinzen einsetzen wollte, haben Sie, Herr Minister, daran Anstoß genommen. Nun hält der Kanzler Sie, Minister, deswegen für untreu und [meint,] die Strafe dafür habe Ihren gesamten Clan zu treffen. Ich aber ertrage das nicht und gewähre stattdessen nur Ihnen selbst, Herr Minister, den Tod, und das ist doch fürwahr eine große Gunst. Bedenken Sie das wohl, Herr Minister.«<sup>43</sup>

Sollten diese wenigen Worte mit ihrer im Übrigen bemerkenswert geschickten Rollenverteilung zwischen dem gesetzesspositivistischen harten Kanzler und dem milden Herrscher<sup>44</sup> das gesamte Urteil gewesen sein, muss angenommen werden, Meng Yi sei einzig mit dem Vorwurf konfrontiert worden, sich dem einstigen Plan des Ersten Kaisers widersetzt zu haben, einen beziehungsweise den Kronprinzen (Huhai) einzusetzen. Meng Yi indes verweigerte den Freitod und wies die Anschuldigungen zurück. Seine in Sima Qians Darstellung ebenfalls als wörtliche Rede vorgetragene Verteidigung umfasst fünf Punkte. Hier *in toto*:

毅對曰：

- (1.) 「以臣不能得先主之意，則臣少宦，順幸沒世。可謂知意矣。
- (2.) 以臣不知太子之能，則太子獨從，周旋天下，去諸公子絕遠，臣無所疑矣。
- (3.) 夫先主之舉用太子，數年之積也，臣乃何言之敢諫，何慮之敢謀！

還), um zu beten, doch kann dies ebenso gut bedeuten, er sei in die Hauptstadt geeilt, wie es meinen kann, er habe eine oder mehrere der früheren Reisestationen wiederaufgesucht.

42 Ebd., 2567. Details der Verhaftung Meng Yis sind verwirrend und unklar, aber für uns nicht wichtig. Die Verhaftung Meng Yis erfolgte in Dai 代 (in Hebei), also außerhalb der Hauptstadt; zuvor war bereits sein Bruder Meng Tian in Yangzhou 陽周 festgesetzt worden: ebd.

43 Ebd., 2568.

44 Diese Herrschertugend verdient eine Untersuchung; sie könnte mit der Frage beginnen, was eigentlich ein Kaiser »nicht erträgt« (*bu ren* 不忍), oder mit einer Untersuchung des Wortfeldes von *kuan* 寬, »großzügig/freigebig/mild (sein)«. Ein *clementia* entsprechendes Wort kennt das Klassische Chinesisch nicht.

(4.) 非敢飾辭以避死也，為羞累先主之名，願大夫為慮焉，使臣得死情實。

(5.) 且夫順成全者，道之所貴也；刑殺者，道之所卒也。昔者秦穆公殺三良而死，罪百里奚而非其罪也，故立號曰『繆』。昭襄王殺武安君白起。楚平王殺伍奢。吳王夫差殺伍子胥。此四君者，皆為大失，而天下非之，以其君為不明，以是籍於諸侯。故曰『用道治者不殺無罪，而罰不加於無辜』。唯大夫留心！」

(Meng) Yi entgegnete:

(1.) »Man nimmt an, ich hätte die Absichten des früheren Herrschers nicht zu erfassen vermocht.<sup>45</sup> Doch ich bin schon früh in Dienst genommen worden, und weil ich [seinen Absichten] fügsam war, wurde ich bis zu seinem Tod begünstigt:<sup>46</sup> Das lässt sich doch als ›Erkennen der Absichten‹ bezeichnen.

(2.) Man nimmt an, ich hätte die Fähigkeiten des Kronprinzen nicht erkannt. Doch der Kronprinz war als einziger in seinem Gefolge, als [der verstorbene Kaiser] die ganze Welt bereiste, er war abgeschnitten und fern von den übrigen Prinzen, ich aber hatte keinerlei Argwohn [gegen ihn].

(3.) Die Erhebung des Kronprinzen durch den früheren Herrscher hat sich über viele Jahre hingezogen, doch welches Wort hätte ich gegen ihn vorzubringen, welche Pläne gegen ihn einzufädeln gewagt?

(4.) Keineswegs wage ich es, meiner Verteidigung einen schönen Anstrich zu geben, um dem Tod zu entkommen, ich schäme mich vielmehr, den Namen des früheren Herrschers in Mitleidenschaft zu ziehen. Und ich wünsche, dass Sie, Großwürdenträger, darüber nachdenken und mich für die Wahrheit in den Tod gehen lassen.

(5.) Im Übrigen gilt: Der Rechte Weg genießt Ansehen, wo jemand [wie ich] fügsam ist, auf dass aufgebaut und vollkommen gehalten wird.<sup>47</sup> Der Rechte Weg kommt aber zu Fall, wo jemand [wie ihr] Körperstrafen ausübt und tötet. Dereinst tötete Herzog Mu von Qin (reg. 651–621 v. Chr.) die Drei Guten und starb, und er verurteilte Boli Xi, obwohl diesen keine Schuld traf, und deswegen bestimmte man ›der Falsche‹ (*Mu 繆*) zu seinem [posthumen] Titel. König Zhaoxiang (von Qin, reg. 255–250 v. Chr.) tötete Bo Qi, den Fürsten von Wu'an, König Ping von Chu (reg. 528–516 v. Chr.) tötete Wu She, Fuchai

45 Hier und im nächsten Punkt der Verteidigung ist zu fragen, ob tatsächlich – wie vorge schlagen – im Indikativ oder doch besser im Konjunktiv (»man könnte annehmen...«) zu übersetzen sei, doch ist eine begründete Antwort nicht möglich. Auch ist nicht zu entscheiden, ob Meng Yi (insbesondere in seinen beiden ersten Punkten) aus einem ihm vielleicht vorgelegten Text zitiert, der sich zu dem ihm verlesenen (?) Urteil wie eine Begründung verhält. Allein der Verzicht Meng Yis, das im Urteil zentrale Wort ›Verletzung der Treuepflicht‹ (*bu zhong* 不忠) seinerseits zu verwenden, könnte ein Hinweis auf die Existenz einer Art Urteilsbegründung sein, aus der er möglicherweise zitiert.

46 Die Übersetzung der Fügung *shun xing mo shi* 順幸沒世 folgt dem in Shiji, komm. Pei Yin/ Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2569, Anm. 2, zitierten Kommentar.

47 Ein sprachlich schwieriger Passus, besonders in den Worten *shun cheng quan* 順成全. Die Übersetzung berücksichtigt die weiter oben getroffene Aussage Meng Yis, er sei dem Willen des Ersten Kaisers fügsam gewesen (*shun* 順). Vielleicht darf aber *shun* auch im Sinne von ›mit den Prinzipien der Dinge übereinstimmen‹ (*shun li, he hu shi li* 順理, 合乎事理; so Art. ›順‹ (*shun*), in: Hanyu da cidian, Bd. 12 [2001], 231) gedeutet werden.

(reg. 495–473 v. Chr.), der König von Wu tötete Wu Zi Xu: All diese vier Fürsten begingen große Fehler und wurden von der ganzen Welt kritisiert, man hielt diese Fürsten für nicht klarsichtig, und sie kamen dafür bei den Lehnsfürsten in Verruf.<sup>48</sup> Deshalb heißt es: ›Wo man mit dem Rechten Weg Ordnung schafft, tötet man keine Unschuldigen und die Strafen treffen keinen, der kein Vergehen begangen hat.‹ Mögen Sie, Großwürdenträger, [darüber] nachdenken.«<sup>49</sup>

Soweit Meng Yi mit fünf Argumenten: Erstens beweise sein langer und ununterbrochener Dienst für den verstorbenen Kaiser, dass er dessen »Absichten kannte« – mit anderen Worten: der Verstorbene ihn als loyal betrachtet habe. Zweitens habe er die Fähigkeiten des ihm gut bekannten Kronprinzen Huhai anerkannt und nie bezweifelt. Drittens habe er in den Jahren der Entscheidungsfindung des Shihuang sich weder in Worten noch in Taten gegen den Kronprinzen gestellt.<sup>50</sup> Mit seinem für unseren Zusammenhang besonders wichtigen vierten Argument beansprucht Meng Yi, von der Sorge um den Nachruf des Ersten Kaisers geleitet zu sein und deswegen nicht für eine Lüge sterben zu dürfen. Mit dem fünften Argument beansprucht er für sich selbst, mittelbar aber auch für den Verstorbenen, mit den Prinzipien des Rechten Weges übereinzustimmen, spricht eben dies seinen Gegnern ab und warnt sie vor einem schlechten Urteil durch die Nachwelt.

Doch wie überzeugend auch immer Meng Yis Argumente gewesen sein mögen, wie geschickt ihr Vortrag (beides können wir nicht wirklich einschätzen), bemühte er sich doch vergebens: »Der Gesandte aber kannte die Absichten des Huhai, er hörte nicht auf die Worte Meng Yis und tötete ihn« (使者知胡亥之意，不聽蒙毅之言，遂殺之。),<sup>51</sup> konstatiert Sima Qian lapidar und lässt uns mit wichtigen Fragen nach dem inhaltlichen Verhältnis zwischen der Anklage und der Verteidigung und dem unmittelbaren Ziel der Verteidigung zurück. Um nur das Letztere etwas zu vertiefen, so fällt auf, dass die Verteidigung Meng Yis an einen direkten Gesprächspartner gerichtet ist, der zwei Mal mit »Großwürdenträger« tituliert und um Überdenken des zur Verteidigung Vorgetragenen gebeten wird. Leider ist die Identität dieses Großwürdenträgers unbekannt, es kommen aber drei Möglichkeiten in Betracht: Meng Yi könnte allgemein die für seine Verurteilung verantwortlichen Männer in der Hauptstadt adressieren, er könnte sich an den Kanzler Li Si wenden, oder er wendet sich an

48 So nach dem in Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2569, Anm. 3, angeführten Kommentar, der *ji* 籍 als *langji* 狼籍 deutet; einem dort ohne Argumente zurückgewiesenen Verständnis nach wäre zu verstehen: »...und das ist bei den Lehnsfürsten aufgezeichnet worden«. Dieses Verständnis ist keineswegs schlechter.

49 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2568f.

50 Soll der Hinweis auf die mehrjährige Entscheidungsfindung andeuten, der Erste Kaiser habe an der Eignung seines Sohnes gezweifelt? Oder soll er versichern, Huhai sei nicht dank einer väterlichen Narretei, sondern dank langgeprüfter Befähigungen zum Erbsohn erhoben worden?

51 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2569.

den Kurier, den Überbringer seines Todesurteils. Für die Annahme, Meng Yis Worte seien an den Kanzler gerichtet und seien diesem zum Zwecke der Revision des Urteils zu überbringen, ließe sich anführen, dass dieser in den oben zitierten Worten des Kuriers, also der (sicher schriftlich überbrachten) Anklage als »Richter« benannt wurde. Sollte aber doch der Kurier gemeint sein, der immerhin den hohen Titel eines *yushi* 御史 getragen hat, den eines der höchsten Beamten also, möglicherweise den des Vizekanzlers,<sup>52</sup> so müssen wir uns ein Rechtssystem vorstellen, bei dem ein vom Herrscher und seinem höchsten Beamten gefälltes Todesurteil von dritter Seite revidiert werden konnte. Der Hinweis, der Kurier habe die Absichten des Huhai (und seiner Berater) gekannt und deswegen den Selbstmord verweigernden Meng Yi getötet, passt jedenfalls zu der Vorstellung, er sei autorisiert gewesen, eventuelle Einwände zur Revision vorzulegen, wenn nicht gar autark zu revidieren.<sup>53</sup>

### 2.3 Meng Tian

Damit noch einmal zurück zu Meng Tian, jenem General und älteren Bruder Meng Yis, der im Gegensatz zu Prinz Fusu den Selbstmord verweigert hatte und auf den Nachweis der Echtheit des ihn anordnenden kaiserlichen Schreibens bestand. Er war in dem zu seiner Kommandantur Shang (*Shangjun* 上郡) gehörenden Yangzhou 陽周 inhaftiert worden, wo ihn nach dem Tod seines Bru-

52 Art. ›御史‹ (*yushi*), in: Hanyu da cidian 漢語大詞典, Bd. 3 (2001), 1023.

53 Es ist unklar, aber auch nicht wichtig, ob das hier Zusammengefasste in die Zeit vor oder nach der Erhebung des Huhai zum Kaiser zu datieren ist. – Allerdings berichtet Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2567 von Denunziationen der Brüder Meng, mit denen Zhao Gao zuvor den Kronprinzen beziehungsweise Zweiten Kaiser aufgewiegelt haben soll. Bis in die Wortwahl hinein wirken sie wie ein Masterplan der vorgestellten Anklage respektive Verurteilung Meng Yis, auch sie kulminieren im Vorwurf der »Untreue« (*bu zhong* 不忠) und der bewussten »Irreführung des Herrschers« (*huo zhu* 惑主). Ausweislich Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2568 stießen die Denunziationen der Brüder Meng durch Zhao Gao schon vor der Ermordung Meng Yis auf Kritik des Ziying, jenes (jungen) Mannes also, der später das Erbe des Zweiten Kaisers antreten sollte. Sein in ›Shiji‹ ebd. auszugsweise (?) zitierter Protest (*jian* 諫) lässt sich im Wesentlichen auf die Argumente reduzieren, Herrschaft bedürfe der über den Tod eines Herrschers hinausgehenden personellen Kontinuität und der Wille des Herrschers benötige ein Korrektiv in Remonstrationen seiner Berater. Keineswegs aber bringt Ziying den Willen des Shihuang zur Sprache, keineswegs sagt er, die Brüder Meng seien in Amt und Würden zu halten, weil der Verstorbene sie geschätzt habe. Shihuang und seine Autorität sind allenfalls ganz weit im Hintergrund, wenn Ziying sagt: »Nun sind doch die Herren Meng große Beamte der Qin und deren Ratgeber. Wenn aber nun der [neue] Herrscher sie an einem Morgen (also im Handumdrehen) verstoßen will, so halte ich das nicht für angängig« (今蒙氏，秦之大臣謀士也，而主欲一旦弃去之，臣竊以為不可。 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2568).

ders Meng Yi ein kaiserlicher Bote aufsuchte, der auch ihm den Tod bringen sollte.<sup>54</sup> Daraufhin entspann sich nach Darstellung Sima Qians das folgende, den referierten Ereignissen im Gefängnis von Dai vergleichbare, Szenarium: Der Gesandte trägt das Urteil vor, Meng Tian ergreift das Wort, der Gesandte verweigert Diskussion und Revision des Urteils, Meng Tian erklärt sich schuldig, aber nicht im Sinne der Anklage, und begeht Selbstmord. Unbesehen aller literarischen Ausschmückung und dramatischen Überhöhung verdient die Schilderung durch Sima Qian im Wortlaut vorgestellt zu werden, zunächst die Worte, die der Zweite Kaiser überbringen ließ:

二世又遣使者之陽周，令蒙恬曰：「君之過多矣，而卿弟毅有大罪，法及內史。」

恬曰：「自吾先人，及至子孫，積功信於秦三世矣。今臣將兵三十餘萬，身雖囚繫，其勢足以倍畔，然自知必死而守義者，不敢辱先人之教，以不忘先主也。」

昔周成王初立，未離襁緥，周公旦負王以朝，卒定天下。及成王有病甚殆，公旦自揃其爪以沈於河，曰：『王未有識，是旦執事。有罪殃，旦受其不祥。』乃書而藏之記府，可謂信矣。及王能治國，有賊臣言：『周公旦欲為亂久矣，王若不備，必有大事。』王乃大怒，周公旦走而奔於楚。成王觀於記府，得周公旦沈書，乃流涕曰：『孰謂周公旦欲為亂乎！』殺言之者而反周公旦。故周書曰『必參而伍之』。

今恬之宗，世無二心，而事卒如此，是必孽臣逆亂，內陵之道也。

夫成王失而復振則卒昌；桀殺關龍逢，紂殺王子比干而不悔，身死則國亡。臣故曰過可振而諫可覺也。察於參伍，上聖之法也。凡臣之言，非以求免於咎也，將以諫而死，願陛下為萬民思從道也。」

使者曰：「臣受詔行法於將軍，不敢以將軍言聞於上也。」蒙恬喟然太息曰：「我何罪於天，無過而死乎？」良久，徐曰：「恬罪固當死矣。起臨洮屬之遼東，城塹萬餘里，此其中不能無絕地脈哉？此乃恬之罪也。」乃吞藥自殺。

Der Ershi entsandte auch (abermals?) einen Kurier nach Yangzhou und beauftragte ihn, Meng Tian zu sagen:<sup>55</sup> »Ihre Verfehlungen sind zahlreich, Ihr jüngerer Bruder, Exzel-

54 Shangjun liegt westlich des Gelben Flusses im heutigen nördlichen Shaanxi; TAN 1982–1987, Bd. 2, 16. Die Zugehörigkeit von Yangzhou zu Shangjun bestätigt der Kommentar zu Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2551, Anm. 1; The Grand Scribe's Records, Bd. 7, 345, Anm. 86, lokalisiert Yangzhou nordwestlich des heutigen Zichang 自長 in Shaanxi. Wenngleich nicht im Mittelpunkt unserer Betrachtungen stehend, ist die Notiz Sima Qians zu beachten, der zufolge Huhai auf die Nachricht vom Freitod des Prinzen Fusu den inhaftierten General Meng Tian »verschonen wollte« (*yu shi* 欲釋) und Zhao Gao es war, der aus persönlichem Groll und aus Angst vor ihrem abermaligen Machtgewinn auf die Beseitigung der Brüder Meng insistierte: Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2567. Details der gewünschten Verschonung, ihre Art und ihre Motive, werden nicht mitgeteilt.

55 Zu dem den zweiten Kaiser bezeichnenden Begriff ›Ershi‹ siehe Anm. 1 oben. Ob *you* 又 hier mit »auch« (= wie zuvor zu Meng Yi) oder mit »abermals« (= nach der Verhaftung des Meng Tian) zu übersetzen sei, stehe dahin.

lenz, hat große Schuld auf sich geladen, so dass das Gesetz auch Sie, den *neishi*, trifft.«<sup>56</sup> Meng Tian entgegnete: »Anfangen von unseren Vorfahren bis zu unseren Söhnen und Enkeln haben wir für unsere angehäuften Verdienste über drei Generationen das Vertrauen [des Staates] Qin erfahren. Ich selbst befehlige derzeit über 300.000 Soldaten, und wenn ich auch in Haft sitze, habe ich doch Macht genug zu rebellieren. Wenn ich trotzdem sicher bin, zu sterben und die Rechtlichkeit zu bewahren, dann deswegen, weil ich nicht Schmach über das Vermächtnis meiner Vorfahren zu bringen wage und meinen früheren Herrscher nicht vergesse.

Als einst König Cheng von Zhou gerade auf den Thron gekommen war, noch ohne den Windeln entwachsen zu sein, trug [sein Onkel] Dan, der Herzog von Zhou, ihn auf dem Rücken zur Audienz, bis er schließlich das Reich gefestigt hatte.<sup>57</sup> Als König Cheng sehr erkrankt und dem Tod nahe war, schnitt sich Herzog Dan seine Nägel ab und versenkte sie im [Gelben] Fluss mit den Worten: »Der König hat noch keine Kenntnisse, ich bin es, der die Angelegenheiten regelt. Wenn wegen einer Schuld Unheil eintreffen soll, will ich das Unglück auf mich ziehen.« Dann schrieb er dies nieder und verwahrte es im Speicher der Aufzeichnungen. Das kann vertrauenswürdig genannt werden! Als aber der König [alt genug geworden war und] den Staat selbst ordnen konnte, sprach ein verbrecherischer Untertan: »Dan, der Herzog von Zhou, will schon seit langem Aufruhr stiften, und wenn Sie, der König, keine Vorkehrungen treffen, wird es gewiss große Schwierigkeiten geben!« Da geriet der König in heftigen Zorn, und Dan, der Herzog von Zhou, floh nach Chu. Doch als König Cheng [später] im Speicher der Aufzeichnungen Einsicht [in die Dokumente] nahm und das von Dan, dem Herzog von Zhou, [einst im Gelben Fluss] versenkte Schreiben fand, ließ er Tränen rinnen und sagte: »Wer hat gesagt, Dan, der Herzog von Zhou, habe Aufruhr stiften wollen?« Er tötete den, der es gesagt hatte und ließ Dan, den Herzog von Zhou, zurückkehren. Deswegen heißt es im Buch der Zhou: »Man muss etwas dreimal, ja fünfmal [überdenken]!«

Wenn nun mein Clan zuletzt in solche Schwierigkeiten gekommen ist, obgleich er über Generationen keine gespaltene Gesinnung hatte, dann gewiss deswegen, weil ein unheilvoller Untertan (= Zhao Gao) Pläne für einen Aufruhr geschmiedet hat; das ist der Weg, [die Macht] an sich zu ziehen und [den Herrscher] zu überrollen.

König Cheng aber blühte zuletzt auf, weil er [den Herzog von Zhou] wieder hochbrachte, nachdem er ihn verloren hatte; [bei Jie und Zhou] aber gingen nach ihrem Tod die Staaten unter, nachdem Jie den Guan Longfeng und Zhou den Prinzen Bi Gan getötet hatte, ohne Reue zu empfinden. Daher sage ich: Wenn einer zu weit gegangen ist, kann er wieder hochgebracht werden, und wenn einer gemahnt wird, kann er zu Be-

56 Der Ausdruck »das Gesetz trifft xy«/»xy kommt mit dem Gesetz in Konflikt« (*fa ji xy* 法及xy) scheint extrem selten zu sein, er findet sich beispielsweise im »Zhanguo ce«: 法及太子，黜削其傳。 »Als das Gesetz an den Kronprinzen kam = der Kronprinz mit dem Gesetz in Konflikt kam, brandmarkte man seinen Tutor und schnitt ihm die Nase ab« (Zhanguo ce, *juan* 2, 75). Sicher ist gemeint: Wegen der großen Schuld des Meng Yi ist sein älterer Bruder Meng Tian in Sippenhaftung zu nehmen – konkret: zu töten. Vgl. auch das oben zitierte Urteil gegen Meng Yi, worin es heißt, seine Schuld treffe den ganzen Clan (*zui ji qi zong* 罪及其宗).

57 In die Zeit der Regentschaft des Herzogs von Zhou für König Cheng fielen Unruhen und Aufstände, die der Herzog von Zhou niederschlug.

wusstsein kommen. Dreifach und fünffach prüfen ist das Gesetz des höchsten vollkommenen Menschen.

Mit allen meinen Worten [möchte ich] meiner Schuld nicht entrinnen, vielmehr möchte ich mit ihnen mahnen und dann sterben; und ich wünsche, Majestät wollten für das zehntausendfältige Volk dem Rechten Weg folgen.«

Der Kurier sagte: »Ich habe die Anweisung erhalten, das Gesetz an Ihnen zu vollziehen, General, und ich wage es nicht, Ihre Worte dem Höchsten zu Gehör zu bringen.«

Meng Tian sagte unter heftigem Seufzen: »Wie habe ich mich gegenüber dem Himmel schuldig gemacht, um in den Tod zu müssen, ohne Überschreitungen begangen zu haben?« – Und nach geraumer Zeit setzte er langsam hinzu: »Doch, meine Schuld verdient sicher den Tod. Ich habe ja von Lintao bis nach Liaodong Mauern und Gräben über mehr als zehntausend Meilen angelegt – wie hätte ich im Verlaufe dessen die Adern der Erde nicht abschneiden können? Das ist meine Schuld!« Dann schluckte er Gift und tötete sich selbst.<sup>58</sup>

Man muss das Vorstehende mit dem oben über Meng Yi Ausgeführten vergleichen, um das Besondere herauszustellen. Dann fallen zunächst quantitative Diskrepanzen auf. Hatte der bei Meng Yi vorstellig gewordene Kurier ein Urteil im Umfang von 37 Schriftzeichen zu überbringen, beschied sich die Verurteilung Meng Tians mit weniger als der Hälfte, 16 Schriftzeichen. Andererseits aber kommt Meng Tian mit einer wesentlich längeren Erklärung als sein Bruder zu Wort.<sup>59</sup> Auffälligerweise erfahren wir ferner nichts darüber, wie Huhai und seine Vertrauten auf Meng Tians Forderung reagierten, das seinerzeitige kaiserliche Schreiben mit der Aufforderung zum Selbstmord als echt nachzuweisen. Auffallend ist zum dritten, dass das in sein Gefängnis überbrachte Urteil den einstigen Vorwurf der Unloyalität gegenüber dem Ersten Kaiser nicht wiederholt und das Todesurteil stattdessen neu begründet wird. Die Begründung aber könnte nicht vager sein, lediglich dem Hinweis, Meng Tian sei in Sippenhaftung zu nehmen, kann man Konkretes entnehmen. Andererseits jedoch steht die mit Sippenhaftung begründete Verurteilung Meng Tians in deutlichem Widerspruch zu der Verurteilung Meng Yis: Dort hatte sich doch Huhai nachgerade zu Gnade vor Recht verpflichtet und hatte erklärt, die Schuld Meng Yis mit dessen Freitod als gesühnt betrachten zu wollen und seine Familie zu schonen – Erklärungen für diese Unstimmigkeiten liegen nicht auf der Hand.

58 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2569f.; The Grand Scribe's Records, Bd. 7, 365f.; Derk BODDE, Statesman, Patriot, and General in Ancient China. Three Shih Chi Biographies of the Ch'in Dynasty (255–206 B.C.), New Haven 1940 (ND New York 1967), 59f.

59 Meng Yis Apologie umfasst 215 Schriftzeichen; Meng Tians erste Rede geht über 301 Zeichen, seine nach dem Einwurf des Kuriers an sich selbst gerichtete Frage und deren Beantwortung benötigen weitere 44 Schriftzeichen.

Indes gehen die Unterschiede zwischen den Fällen Meng Yi und Meng Tian noch weiter, sie betreffen im Besonderen Art und Inhalt ihrer Verteidigungen. Einige der bei Meng Yi ausgeführten Überlegungen klingen auch in den ersten Sätzen Meng Tians an – der Verweis auf seine Verbundenheit mit dem verstorbenen Kaiser, den er mit einer unverhohlenen drohenden Erinnerung an seine militärische Macht unterstreicht; die Versicherung, von Rücksicht auf die eigenen Ahnen und über den Tod hinausgehender Treue zum Ersten Kaiser geleitet zu sein. Der Hauptteil seiner Überlegungen findet jedoch keine Parallele in den Ausführungen seines Bruders. Er besteht in einer Reminiszenz an einen der erhabensten Männer der chinesischen Geschichte, eines der Vorbilder guten politischen Wirkens schlechthin, den Herzog von Zhou, der einst für seinen minderjährigen Neffen die Regentschaft geführt hatte, bevor er verleumdet in die Fremde ziehen musste, doch nach Aufklärung der Verleumdung zurückkehren durfte und abermals segensreich wirkte. Die Aussagen dieser Reminiszenz sind bei oberflächlicher Betrachtung einfach – eine Warnung vor Vertrauen in Verleumder. Ohne weiteres wird man auch den Verleumder des Herzogs von Zhou mit dem Eunuchen Zhao Gao in eins setzen, vielleicht darf man auch Meng Tian mit dem verunglimpften Herzog identifizieren. Aber müsste dann nicht Huhai, der Zweite Kaiser, mit König Cheng gleichgesetzt werden? Und hieße das nicht, Meng Tian beanspruchen zu lassen, er habe dereinst dem jetzigen Herrscher die Geschäfte geführt, während dieser ihn nun in Unkenntnis der Vergangenheit herabwürdigen lasse und aufgabe? – Wir wissen es nicht. Vielleicht sollte die Analogie zwischen dem Herzog von Zhou, König Cheng und dem Verleumder des Herzogs auf der einen, Meng Tian, dem Zweiten Kaiser und Zhao Gao auf der anderen Seite nicht überstrapaziert werden. Vielleicht empfiehlt es sich zu bedenken, dass mit Meng Tian ein Mann des Schwertes, kein Feingeist, um sein Leben redete. Vollends verwirrend aber sind die letzten Worte Meng Tians, die Selbstbezeichnung, sich im Dienst für seinen Kaiser durch Verletzungen der Adern der Erde schuldig gemacht zu haben. Spricht hier ein Zyniker, ein politischer Ignorant, ein religiöser Mensch, oder sind sie nur ein verzweifelter letzter Versuch, den angeblich nicht revisionsbefugten Kurier doch noch einlenken zu lassen? Alles möglich, nichts gesichert!<sup>60</sup>

60 Im Übrigen hat sich Sima Qian ausdrücklich von den letzten Worten Meng Tians distanziert und sie dadurch erst prominent gemacht. Seinem Urteil nach verdienten die Brüder Meng den Tod, weil sich der General nach der Reichseinigung in den Dienst der kräftezehrenden Projekte des Ersten Kaisers (besonders den Ausbau der Großen Mauer und die Anlegung von Schnellstraßen) gestellt habe, statt sich durch entschiedene Remonstrationen für eine das Volk schonende Politik zu verwenden. [...]此其兄弟遇誅，不亦宜乎！何乃罪地脈哉？»War es da nicht doch angemessen, dass die Brüder mit dem Tod bestraft wurden? Warum denn die Schuld auf die Adern der Erde schieben?«, fragt Sima Qian (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 88, 2570). Doch wie ist er zu interpretieren? Ich zögere, ihm die Meinung zu unterstellen, die Verletzung der Adern der Erde, derer sich Meng Tian für



### 3. Bezugnahmen auf den Ersten Kaiser unter Ershi

Der nun folgende dritte Schwerpunkt unserer Betrachtungen gilt der Frage, ob in politischen Aktionen während der kurzen Herrschaftszeit des Zweiten Kaisers und sie begleitenden Diskussionen an den Dynastiegründer erinnert wurde. Das ist der Fall und kann an wenigstens drei konkreten Maßnahmen abgelesen werden.<sup>61</sup>

---

schuldig erklärte, sei im Gegensatz zur Schindung des Volkes kein todeswürdiges Vergehen. Vielmehr meine ich, er habe bekräftigen wollen, die Verurteilung Meng Tians bedürfe keiner so gewundenen Begründung. Viel schwieriger ist dagegen zu entscheiden, wie Sima Qian und Meng Tian das Verhältnis zwischen den Vergehen Meng Tians und seinem Todesurteil sahen. Wollten sie sagen, der General habe sein Leben verwirkt, weil er sich in den Dienst der volksverschleißenden Politik des Ersten Kaisers gestellt (Sima Qian) beziehungsweise die Adern der Erde verletzt hatte (Meng Tian)? Wollten sie sagen, er hätte sein Leben ohne ihn verloren, und wenn ihm nicht anderes zur Last gelegt worden wäre, hätte ihn sonst ein schlimmer Tod getroffen? Wollten sie andeuten, eine von ihnen nicht bezeichnete jenseitige Instanz (doch sicher der Himmel) habe die Meng Tian und Meng Yi beseitigenden Männer walten lassen? Wollten sie sogar andeuten, jene unbenannte Macht habe sich ohne Wissen der Beteiligten Huhai und die Seinen zu ihrem Werkzeug gemacht, um die Brüder wegen der Schuld des Meng Tian zu bestrafen? In Meng Tians Selbstbeichtigung dürfte einer der frühesten Belege der verbreiteten chinesischen Überzeugung vorliegen, unterhalb ihrer Krume gehöre die Erde nicht den Menschen, sondern Göttern. Einen weiteren Beleg bietet ›Lunheng‹ 論衡 52, ›Jie chu‹ 解除, wo Wang Chong 王充 (27–97) sich über den von ihm beobachteten und beschriebenen Brauch mokiert, beim Bau oder der Instandsetzung eines Hauses oder beim Ergraben der Erde die Götter zu besänftigen (Lunheng 論衡, Wang Chong 王充, ed. HUANG Hui 黃暉, Lunheng jiaoshi 論衡校釋, Beijing 1990, *juan* 25, 1044f.; Lun-Hêng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung, Wang Chong 王充, übers. v. Alfred FORKE, New York 1962 [1. Aufl. 1907], Bd. 1, 535f.). Besagte Überzeugung ist auch der religiöse Nährboden des vom 1. Jh. v. Chr. bis in das 20. Jh. fassbaren und von kritischen Intellektuellen immer wieder bespöttelten Phänomens, zur Sicherung der Totenruhe Grabstätten von Geistern abzukaufen. Siehe Terry F. KLEEMAN, Land Contracts and Related Documents, in: Chūgoku no shūkyō shisō to kagaku. Makio Ryōkai Hakushi shōju kinen ronshū 中国の宗教・思想と科学: 牧尾良海博士頌寿記念論集, Tōkyō 1984, 1–34 (mit Belegen für die Vor-Tang-Zeit); Ina ASIM, Religiöse Landverträge aus der Song-Zeit, Heidelberg 1993; Valerie HANSEN, Negotiating Daily Life in Traditional China. How Ordinary People Used Contracts, 600–1400, New Haven/London 1995, besonders 149–242 (»Contracting with the Gods«).

61 Eine umfänglichere Betrachtung der posthumen Autorität des Ersten Kaisers, als sie hier möglich ist, sollte auch eine Diskussion würdigen, worin der Zweite Kaiser mit Verweis auf seinen Vater und Amtsvorgänger Herrschaft als Mittel zur Steigerung seiner Sinnesgenüsse beanspruchte: Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2552–2557; vgl. auch unten Anm. 108. Zu würdigen wären dann des weiteren auch Bestimmungen des Zweiten Kaisers bezüglich des religiösen Gedenkens an Shihuang, die er unmittelbar nach seiner Inthronisierung verfügte: ebd., *juan* 6, 266.

### 3.1 Reisen und Inschriften des Ershi

Wie bekannt und im Voranstehenden schon mehrfach angedeutet, unternahm der Erste Kaiser Chinas ab 220 v. Chr. fünf teils mehrmonatige Reisen durch das geeinte Reich, von denen ihn die meisten in die neu gewonnenen Gebiete führten. Während der zweiten und den folgenden Reisen ließ er an religiös bedeutenden Stätten – vorzugsweise auf Bergen in Küstennähe – Stelen mit Eulogien auf seine Dynastie und das von ihm Erreichte aufstellen, während über seine sonstigen Aktivitäten und den politischen Alltag der langen Exkursionen nur wenig bekannt ist.<sup>62</sup> Kaum aber war der 21-jährige Prinz Huhai auf den Thron gekommen, sollte auch er das Reich bereisen und dies bewusst mit dem Vorbild seines Vaters begründen.<sup>63</sup> Sima Qian lässt ihn gegenüber Zhao Gao die folgenden Worte sagen:

「朕年少，初即位，黔首未集附。先帝巡行郡縣，以示彊，威服海內。今晏然不巡行，即見弱，毋以臣畜天下。」

»Ich bin noch jung<sup>64</sup> und erst kurz auf dem Thron, das Volk hängt noch nicht an mir. Der frühere Kaiser unternahm Inspektionstouren in die Präfekturen und Kreise, um seine Stärke zu zeigen und [zu demonstrieren, dass] seine Autorität alles zwischen den

62 Die insgesamt sieben Stelen tragen unterschiedliche Texte, die allesamt überliefert sind. Sowohl die Reisen des Ersten Kaisers als auch die Stelen haben viel Aufmerksamkeit gefunden und sind der dünnen Quellenlage entsprechend unterschiedlich gedeutet worden; erwähnt seien nur KERN 2000 und Martin KERN, *Announcements from the Mountains. The Stele Inscriptions of the Qin First Emperor*, in: Fritz-Heiner MUTSCHLER/Achim MITTAG (edd.), *Conceiving the Empire. China and Rome Compared*, Oxford 2008, 217–240, sowie SANFT 2014.

63 Das Phänomen des sein Reich bereisenden chinesischen Herrschers ist noch nicht genügend erforscht, neben dem Ersten Kaiser sind nur wenige Herrscher für ihre Exkursionen bekannt, vor allem Han Wudi 漢武帝 (reg. 141–87 v. Chr.) und der sehr viel jüngere Qianlong-Kaiser 乾隆 (reg. 1735–1796). Das verwundert, scheinen doch die frühesten archäologisch gut greifbaren Herrscher, die »Könige« der ausgehenden Shang-Dynastie, nach heutigem Stand der Forschung sehr viel unterwegs gewesen zu sein; siehe etwa David N. KEIGHTLEY, *The Late Shang State. When, Where, and What?*, in: DERS. (ed.), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley/Los Angeles/London 1983, 523–564, bes. 551–553. Auch einige der ältesten Texte, die freilich nur mit großen Vorbehalten als Zeugen herangezogen werden dürfen, thematisieren herrscherliche Reisen, und die große Enzyklopädie »Gujin tushu jicheng« (Vollendete Sammlung von bildlichen Darstellungen und Dokumenten alter und neuer Zeit samt Index) widmet ihnen eine eigene Sachgruppe und bietet 8 *juan* an relevantem Material: Gujin tushu jicheng ji suoyin 古今圖書集成及索引, CHEN Menglei 陳夢雷 et al., Taipei 1964, Bd. 90, 600–677 (Sektion XXVIII, *juan* 293–300). Eine gute historische Einführung und Vorstellung der *loci classici* bietet Michael G. CHANG, *A Court on Horseback. Imperial Touring and the Construction of Qing Rule, 1680–1785* (Harvard East Asian Monographs 287), Cambridge MA/London 2007, 34–71 (»Historical Precedents & the Multivalence of Imperial Touring«).

64 Eine Bescheidenheitsfloskel? Immerhin war der Zweite Kaiser bei seiner Thronbesteigung 21 Jahre alt (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 266), während sein Vater mit 13 Jahren König, mit 38 Jahren Kaiser geworden war.

Meeren unterworfen habe. Wenn ich nun müßig bliebe und keine Inspektionstouren unternähme, dann zeigte ich doch Schwäche und hätte nichts, das Reich untertan zu machen.«<sup>65</sup>

Das ist eindeutig: Der junge Kaiser fürchtete, als Schwächling zu gelten, wenn er nicht nach dem Vorbild seines Vaters die aus Präfekturen und Kreisen bestehenden Verwaltungseinheiten seines Reiches bereise und sich so das Ererbte untertan mache. Wir wissen leider nicht viel darüber, wie die angesprochene Demonstration der Stärke während der alsbald beginnenden Reise(n) konkret realisiert werden sollte;<sup>66</sup> streng genommen wissen wir nicht einmal, wie viele Touren unternommen wurden, welcher Route man folgte und wer den Kaiser begleitete.<sup>67</sup>

65 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 267.

66 So wird beispielsweise Zhao Gao einerseits mit der Empfehlung zitiert, der Kaiser solle seine Reisen nutzen, um »die Statthalter und Präfekten der Kreise und Präfekturen zu untersuchen und diejenigen zu bestrafen, die sich schuldig gemacht haben« (案郡縣守尉有罪者誅之, ebd., 268). Andererseits deutet der Kontext dieses Vorschlags an, eben dies sei unterlassen worden!

67 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 267 nennt nur einen Reisebegleiter des Kaisers, nämlich Li Si; in den weiter unten noch näher zu thematisierenden Inschriften vom Yi shan und von Langye werden noch zwei weitere Namen erwähnt, nirgendwo wird jedoch der seinerzeit auf dem Gipfel seines Einflusses stehende Zhao Gao als Begleiter genannt. Über den tatsächlichen Umfang des kaiserlichen Zuges lassen sich nur Mutmaßungen anstellen: Sollte er in erster Linie der Machtdemonstration gegolten haben, stellt man ihn sich unwillkürlich als groß vor; bedenkt man die ungeheuren Entfernungen, die es zu meistern galt, hält man hingegen ein kleines Gefolge für möglich, ja für wahrscheinlich. Denkbar ist schließlich auch die Vorstellung, der kaiserliche Tross habe aus einem festen Kern und lokal wechselnden temporären Begleitern bestanden. Ein seine Macht demonstrierender Herrscher täte jedenfalls gut daran, seine lokalen Stellvertreter, seine »Beamten« vor Ort, als bedeutend in Szene zu setzen; und ein Herrscher, der seine Männer vor Ort agieren sehen möchte, müsste daran interessiert sein, diese eine Weile um sich zu haben. Zur Reiseroute: Ausweislich ebd., 267 wandte sich der kaiserliche Zug zunächst nach Nordosten bis zum Berg Jieshi 碣石, dessen Identität nicht unumstritten ist: TAN Qixiang 譚其驥, *Zhongguo lishi ditu ji 中國歷史地圖集*, Shanghai 1982–1987, Bd. 2, 9–10, ③ 6, und andere setzen ihn mit dem gleichnamigen Berg im Kreis Changli 昌黎縣 im heutigen nördlichen Hebei in eins; andere vermuten ihn nordöstlich davon an der Küste, nahe Wanjiashen 萬家鎮 in Liaoning 遼寧 (SANFT 2014, 185, Anm. 23); Shihuang hatte den Berg Jieshi auf seiner vierten Reise 215 v. Chr. aufgesucht und eine Stele errichtet. Von Jieshi aus folgte man der Küste nach Süden bis zu dem als letzte Ruhestätte des Großen Yu mythenreichen Berg Kuaiji 會稽山 (südöstlich von Shaoxing 紹興 in Zhejiang 浙江), wo der Erste Kaiser während seiner fünften und letzten Reise eine Stele errichtet hatte. Von Kuaiji aus habe sich der Zweite Kaiser in die im äußersten Nordwesten gelegene Präfektur Liaodong 遼東 begeben, um dann in die Hauptstadt zurückzukehren. – Das wäre allerdings eine seltsame Route gewesen: Erst ca. 1000 km nach Nordosten, dann ca. 1000 km in den Süden, dann abermals nach Norden, in den äußersten Nordwesten zumal, schließlich zurück in die Hauptstadt. Eigenartig wäre dies gewesen vor allem auch deswegen, weil sein Vater, dem der Sohn nachreiste, niemals Liaodong aufgesucht zu haben scheint. Zizhi tongjian, *juan* 7, 252 erwähnt übrigens die Reisestation Liaodong nicht, vielleicht liegt in Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 267 ein Fehler

Können wir diese Details als für unseren Zusammenhang minder wichtig vielleicht übergehen, müssen wir uns gleichwohl mit einem verwirrenden Passus des ›Shiji‹ befassen, der sich dem eben Zitierten unmittelbar anschließt:

春，二世東行郡縣，李斯從。到碣石，並海，南至會稽，而盡刻始皇所立刻石，石旁著大臣從者名，以章先帝成功盛德焉：

皇帝曰：「金石刻盡始皇帝所為也。今襲號而金石刻辭不稱始皇帝，其於久遠也如後嗣為之者，不稱成功盛德。」丞相臣斯、臣去疾、御史大夫臣德味死言：「臣請具刻詔書刻石，因明白矣。臣味死請。」制曰：「可。」

Im Frühjahr (209 v. Chr.) brach der Ershi zu einer Reise durch die Präfekturen und Kreise nach Osten auf, Li Si begleitete ihn. Er begab sich an [den Berg] Jieshi und folgte dann der Küste nach Süden bis nach Kuaiji. Man beschriftete alle von Shihuang errichteten gravierten Steine und gab an der Seite der Steine die Namen der begleitenden großen Beamten bekannt, um so die vollendeten Verdienste und die volle Tugend des früheren Kaisers dort kundzutun.

Der Kaiser sprach: »Alle Inschriften in Metall und Stein sind vom Ersten Kaiser verfertigt. Nun habe ich seinen Titel übernommen, doch die Inschriften in Metall und Stein nennen den Ersten Kaiser nicht [beim Namen]. Nach langer Zeit könnte dies so wirken, als habe ein Erbe (des Ersten Kaiser = ich?) sie verfertigt und den vollendeten Verdiensten und der vollen Tugend [des Ersten Kaisers] nicht Genüge getan.«

Die Kanzler, nämlich die Untertanen [Li] Si und [Feng] Quji, und der Großsekretär, der Untertan De, sagten, ihr Leben riskierend: »Wir bitten darum, dieses Edikt im Detail auf die beschrifteten Steine zu gravieren und dadurch Klarheit zu verschaffen. Wir erbitten [dies], unser Leben riskierend.«

Eine kaiserliche Entscheidung sagte: »Genehmigt.«<sup>68</sup>

---

vor. Auch bezüglich der Reisedauer, ja der Frage, wie viele Reisen der Zweite Kaiser tatsächlich unternahm, gibt es Ungereimtheiten: Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 267f. und Zizhi tongjian, *juan* 7, 252 stimmen in der Angabe überein, der Kaiser sei im Frühjahr 209 v. Chr. aufgebrochen und sei im Sommer im vierten Monat, das ist Mai des Jahres 209 v. Chr., wieder in der Hauptstadt Xianyang gewesen. Zizhi tongjian, *juan* 7, 252 vermeldet als ersten Eintrag nach der Rückkehr ein Gespräch zwischen dem Kaiser und Zhao Gao, von dem unten noch die Rede sein wird; doch Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 268 fügt diese Unterredung zwischen der Meldung, der Kaiser sei (nach seinem Besuch in Liaodong) zur Rückkehr aufgebrochen, und der Meldung seiner Ankunft in Xianyang ein. Da aber in diesem Gespräch die Worte *jin shang chu* 今上出 (ebd., *juan* 6, 268) – zu übersetzen mit »nun sind Sie, der Kaiser, draußen« oder »wenn Sie, der Kaiser das nächste Mal sich nach draußen begeben« – fallen, müssen zwei Möglichkeiten ins Auge gefasst werden: (1.) Das Gespräch zwischen dem Kaiser und Zhao Gao fand auf der Rückreise in die Hauptstadt statt, auf der Zhao Gao, der ja nicht zum Reisetrupp gehört hatte, dem Kaiser entgegengeilte. (2.) Das Gespräch fand nach der Rückkehr von der ersten Reise statt; dann folgte eine zweite Reise, deren Aufbruch nicht gemeldet und über die auch sonst nichts gesagt wird; dann wird die Rückkehr von der zweiten Reise vermeldet. – Wie dem auch sei, haben der Zweite Kaiser und sein Gefolge in wenigen Monaten des Jahres 209 v. Chr. unglaubliche Entfernungen gemeistert, ob auf zwei Reisen oder (wahrscheinlicher) auf einer Reise.

68 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 267.

Das ist eine verwirrende Passage, die mehrere Fragen offenlässt. Weder sagt sie eindeutig, an wessen Begleiter – diejenigen des Ersten oder diejenigen des Zweiten Kaisers – erinnert werden sollte,<sup>69</sup> noch macht sie klar, wo deren Namen eingemeißelt wurden: »An der Seite der Steine« kann ja ebenso die Stirnseite der Stelen meinen wie es annehmen lässt, der Zweite Kaiser habe zusätzliche Tafeln geschnitten und diese seitlich der vorhandenen aufgestellt. Vollends unbefriedigend ist der zitierte Passus aber, weil der Zusammenhang zwischen seinem ersten und dem mit: »Der Kaiser sprach [...]« beginnenden zweiten Teil unklar ist.

Glücklicherweise ist ein im Jahr 993 n. Chr. hergestellter Nachschnitt einer Stele mit der Inschrift des Ersten Kaisers und einem Nachtrag seines Nachfolgers erhalten, die etwas Licht in unsere Frage bringt.<sup>70</sup> Ausweislich dieser Stele ist aber erstens der vom Zweiten Kaiser autorisierte Zusatz zur Inschrift seines Vaters identisch mit dem zweiten Teil des obigen Zitats (»Der Kaiser sprach: [...] ›Genehmigt.«); und zweitens werden der Text des Ersten Kaisers und der seines Sohnes weder in der Schriftgröße noch in der Schriftart (sog. Kleine Siegelschrift) von einander abgesetzt, der Nachtrag des Sohnes beginnt sogar, ohne jede formale Markierung, in derselben Zeile, in der die Inschrift des Vaters endet.<sup>71</sup> – Der Kommentator Lu Wenchao 盧文昭 (1717–1795) hat deswegen den durch das ›Shiji‹ nahegelegten Gedanken zurückgewiesen, der Ershi habe an der Seite der Stelen des Shihuang eine Auflistung der Begleiter seines Vaters oder seiner selbst angebracht und zusätzlich dazu den Dialog zwischen ihm und seinen Begleitern eingemeißelt.<sup>72</sup> Das ist eine solide Annahme, die im Übrigen auch durch ein Fragment der Langye-Inschrift (琅琊) gestützt wird, den einzigen Überrest der Inschriften der beiden ersten Kaiser.<sup>73</sup>

69 Die konsultierten modernen chinesischen Übersetzungen bleiben vage, und NIENHAUSER scheint zu verstehen, es sei von den seinerzeitigen Begleitern des Ersten Kaisers die Rede (The Grand Scribe's Records, Bd. 1, 156). Explizit so versteht KERN 2000, 4: Man habe die Namen der Beamten verzeichnet, »who had originally accompanied the founding emperor«.

70 Es handelt sich um die Inschrift vom Berg Yi 嶧山 in Zou 鄒 (Shandong); die Stele vom Berg Yi trägt die erste der sieben von Shihuang beauftragten Inschriften und wurde zuerst 219 v. Chr. errichtet.

71 Es ist natürlich nicht sicher, dass die Abschrift diesbezüglich dem Original folgt. Eine gute Abbildung der Inschrift vom Berg Yi in der Replik von 993 n. Chr. bietet der Katalog ›Jenseits der Großen Mauer. Der Erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee«, edd. LEDDEROSE/SCHLOMBS 1990, Abb. 191; die ebd. 246–248 gebotene deutsche Übersetzung der Nachschrift des Zweiten Kaisers ist allerdings unbefriedigend.

72 Lu Wenchao, zitiert bei TAKIGAWA Kametarō 瀧川亀太郎 (Shiji 史記, Sima Qian 司馬遷, ed. u. komm. TAKIGAWA Kametarō 瀧川亀太郎, Shiki kaichū kōshō 史記會注考證, Taipei 1972, *juan* 6, 172 [71]).

73 Langye liegt südlich des heutigen Jiaonan 膠南 im östlichen Shandong: TAN 1982–1987, Bd. 2, 7–8, ④ 10. Die Langye-Inschrift des Ersten Kaisers datiert ebenso wie die Inschrift vom Berg Yi in das Jahr 219 v. Chr. Für eine Abreibung und eine knappe Beschreibung des sehr verwitterten Steines siehe Shandong Qin Han beike 山東秦漢碑刻, ed. Shandongsheng

Wie dem auch sei, kommt hier jedenfalls anderes zur Sprache als die Befürchtung, der neue Herrscher müsse Präsenz zeigen und sich außerhalb der Hauptstadt in den Spuren des Dynastiegründers bewegen, um das von ihm übernommene Reich de facto zu gewinnen. Hier findet die Sorge Ausdruck, die Herrschaft des Jüngeren gedeihe nicht, wenn er – gegenüber der Welt, der Nachwelt und dem Jenseits – Ruhm und Ehre den Fakten entsprechend zuteilen versäume, sich mit fremden Leistungen schmücke oder diesem Vorschub leiste.

### 3.2 Baumaßnahmen und Außenpolitik

Kaum zurück von seiner Inspektionsreise, ordnete Ershi die zweite für unsere Frage wichtige Maßnahme an, indem er die Wiederaufnahme der Arbeiten an dem von seinem Vater begonnenen Apang-Palast verfügte. Und zwar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Willen des Verstorbenen, dessen Vollstrecker er sein wollte:

四月，二世還至咸陽，曰：「先帝為咸陽朝廷小，故營阿房宮為室堂。未就，會上崩，罷其作者，復土鄠山。鄠山事大畢，今釋阿房宮弗就，則是章先帝舉事過也。」復作阿房宮。

Nachdem der Ershi im vierten Monat (d.J. 209 v. Chr.) nach Xianyang zurückgekehrt war, sprach er: »Der frühere Kaiser hielt die Höfe von Xianyang für zu klein und baute deshalb den Apang-Palast für Räume und Hallen. Als aber der Höchste noch vor seiner Fertigstellung verstarb, entließ [ich] die dort tätigen Arbeiter und hieß sie Erde nach dem Berg Li schaffen [um den Grabhügel für den Ersten Kaiser aufzuschütten]. Doch wenn ich nun, da der Berg Li nahezu vollendet ist, den Apang-Palast aufgab und ihn nicht vollendete, dann bekundete ich damit, der frühere Kaiser sei mit dieser Unternehmung zu weit gegangen.« – Und er ließ die Arbeiten am Apang-Palast wiederaufnehmen.<sup>74</sup>

---

wenwu zongdian 山東省文物總店, Ji'nan 1984, Tafel 2; die Abreibung ist auch wiedergegeben bei KERN 2000, 24. In der Langye-Inschrift wird der Zusatz des Zweiten Kaisers (»Der Kaiser sprach: [...] »Genehmigt.«) anders als im Nachschnitt der Inschrift des Berges Yi vom Vorgehenden abgesetzt und beginnt in einer neuen Textzeile, doch in gleicher Schriftart und Schriftgröße wie das Vorgehende. Damit lassen die Inschriften vom Berg Yi und von Langye die wichtige Frage unbeantwortbar, ob der Zweite Kaiser seine wie auch immer lautenden Zusätze in die wenige Jahre zuvor von seinem Vater benutzten Steine schlagen ließ oder ob er seine und seines Vaters Texte in neue Steine schnitt. Im ersten Fall müsste angenommen werden, der Erste Kaiser habe Platz für Nachschriften gelassen, auch mit dem Risiko der nachträglichen Verfälschung seiner Texte; wenn andererseits der Zweite Kaiser neue Steine geschnitten hätte, verlangte das nach einer plausiblen Erklärung dafür, was mit den älteren Stelen geschah. Dürfen wir annehmen, man habe sie ohne weiteres zerstört, waren sie denn nicht bereits in ihrer Materialität unantastbar?

74 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 268f. Unmittelbar anschließend

### 3.3 Beseitigung von Prinzen und Beamten des Shihuang

Ebenfalls unmittelbar nach der großen Reise, möglicherweise aber auch schon während derselben,<sup>75</sup> plante der Zweite Kaiser gemeinsam mit Zhao Gao weitreichende, seine zahlreichen Brüder und Halbbrüder sowie die Beamten des verstorbenen Kaisers betreffende Maßnahmen, deren Kalkül in folgendem Gespräch zwischen dem Kaiser und Zhao Gao entwickelt wird. Das Kalkül dreht sich vorwiegend um den Ersten Kaiser:

二世[...]乃陰與趙高謀曰：「大臣不服，官吏尚彊，及諸公子必與我爭，為之奈何？」

高曰：「臣固願言而未敢也。先帝之大臣，皆天下累世名貴人也，積功勞世以相傳久矣。今高素小賤，陛下幸稱舉，令在上位，管中事。大臣鞅鞅，特以貌從臣，其心實不服。今上出，不因此時案郡縣守尉有罪者誅之，上以振威天下，下以除去上生平所不可者。今時不師文而決於武力，願陛下遂從時毋疑，即群臣不及謀。明主收舉餘民，賤者貴之，貧者富之，遠者近之，則上下集而國安矣。」

二世曰：「善。」

Der Ershi [...] plante daraufhin insgeheim mit Zhao Gao: »Die großen Minister sind nicht gefügig, die Beamten sind noch [zu] stark und die Prinzen rivalisieren unbedingt mit mir. Was ist da zu machen?«

[Zhao] Gao antwortete: »Ich wollte [die Sache] schon früher zur Sprache bringen, doch wagte ich es nicht. – Die großen Beamten des früheren Kaisers waren allesamt Männer [aus Familien], die über Generationen hinweg namhaft und geehrt waren. Sie haben Verdienste und Mühen angehäuft und daher [die hohen Ämter] über Generationen hinweg weitergegeben. Ich, Gao, aber war ursprünglich klein und gering und nur durch Ihre Gunst wurde ich hervorgehoben, wurde in die höchste Position beordert und habe die Palastangelegenheiten zu regeln.<sup>76</sup> Doch die großen Beamten sind unzufrieden

---

an diesen Passus macht das ›Shiji‹ folgende äußerst knappe Bemerkung, mit der die ›Außenpolitik‹ des Zweiten Kaisers als bewusste Fortsetzung der Politik seines Vaters vorgestellt wird: 復作阿房宮。外撫四夷，如始皇計。»Und er ließ die Arbeiten am Apang-Palast wiederaufnehmen. Draußen befriedete er die vier Barbaren, wie der Shihuang es geplant hatte« (ebd., *juan* 6, 269). NB: Nienhauser sieht, ohne Begründung, einen engen inhaltlichen Bezug und übersetzt anders: »He resumed building the Hall of O-p'ang, from which he could soothe the four uncivilized tribes, as was planned by the First Emperor« (The Grand Scribe's Records, Bd. 1, 158). Vielleicht ist er geleitet von ZHANG Dake, der – allerdings im Gegensatz zu den beiden autoritativen Zhonghua shuju-Editionen des ›Shiji‹ (1959 [2. Aufl. 1982] und 2014) – nach 復作阿房宮 keinen Satzschlusspunkt setzt, sondern, ohne sich zu erklären, so liest: 復作阿房宮，外撫四夷，如始皇計。 Siehe Shiji, ed. ZHANG Dake 張大可, *Shiji xuan zhu jiang* 史記選注講, Ji'nan 1989, 76.

75 Beachte das oben in Anm. 67 über die Reisedauer Ausgeführte.

76 Das Motiv der Treue wegen enger persönlicher Verbindung aufgrund der Erhebung aus niederer Herkunft begegnet auch im oben (Anm. 36) erwähnten ›Zhao Zheng shu‹. Überdies erhielt Zhao Gao unmittelbar nach der Inthronisierung des Zweiten Kaisers die mit sehr weitreichenden Vollmachten ausgestattete Position des ›Aufsehers des kaiserlichen Haushalts‹ (*lang zhong ling* 郎中令): Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 266.

[damit], sie folgen mir (?) nur äußerlich und sind in ihren Herzen in Wirklichkeit nicht gefügig. Wenn Sie, der Höchste, sich nun nach draußen begeben – warum nutzen Sie diese Gelegenheit nicht, die Statthalter und Präfekten der Kreise und Präfekturen zu untersuchen und diejenigen zu bestrafen, die sich schuldig gemacht haben?<sup>77</sup> Einerseits erschütterten Sie dadurch das Reich mit Ihrer Autorität, andererseits beseitigten Sie dadurch jene, die Ihnen zeitlebens nicht zugestimmt haben. Unsere Zeit nimmt sich nicht Kultur zum Lehrer, vielmehr werden [ihre Probleme] durch militärische Stärke entschieden. Ich wünschte, Sie folgten der Zeit und zweifelten nicht. Dann kämen die Beamten nicht zu [der Realisierung ihrer] Pläne. Ein klarsichtiger Herrscher nehme sich des zurückgelassenen Volkes an.<sup>78</sup> Die Niedrigen ehre er, die Armen bereichere er, die Fernen bringe er in seine Nähe. Dann stehen oben und unten zusammen und der Staat ist gesichert.«

Der Ershi sagte: »Gut!«<sup>79</sup>

Daraufhin soll der Ershi eine Politik der Beseitigung der [von seinem Vater eingesetzten] großen Beamten und der Prinzen, seiner Blutverwandten also, umgesetzt haben.<sup>80</sup> Über ihren Umfang werden nur vage und nicht einheitliche Angaben gemacht, doch ist dies für unseren Zusammenhang viel weniger wichtig als es die Informationen über das zugrundeliegende Kalkül sind: Zhao Gao und der Zweite Kaiser sahen die von Shihuang eingesetzten und diesem verbundenen Männer ebenso wie die Prinzen und Prinzessinnen als Gefahren ihrer Herrschaft an und favorisierten eine auf *homines novi* setzende Politik.<sup>81</sup> Die Beseitigung der

77 Bei der Übersetzung dieses kniffligen Satzes folge ich dem Vorschlag, *bu yin ci shi* 不因此時 wie *he bu yin ci shi* 何不因此時 zu verstehen, siehe Shiji, ed. ZHANG Dake, Bd. 1, 75, Anm. 5. So versteht ihn anscheinend auch NIENHAUSER (»Would it not be better [...]«), ohne aber zu problematisieren (The Grand Scribe's Records, Bd. 1, 157). Ohne weiteres wäre, immer noch unter der Annahme, *bu yin ci shi* stehe für *he bu yin ci shi*, alternativ: »Da Sie, der Höchste, nun draußen sind, [...]« zu übersetzen.

78 Hanyu da cidian 漢語大詞典, Bd. 12 (2001), 547 erklärt den Ausdruck *yu min* 餘民 im engeren Sinn als »Volk untergegangener Staaten« (*wang guo zhi min* 亡國之民); vielleicht ist im weiteren Sinne eher allgemein »das (bislang) zurückgesetzte Volk« zu verstehen.

79 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 268; The Grand Scribe's Records, Bd. 1, 157.

80 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 268 und *juan* 87, 2552.

81 Noch viel deutlicher als oben werden die Analysen und Empfehlungen Zhao Gaos in der Version seines Gesprächs mit dem Zweiten Kaiser ausgesprochen, wie es das »Shiji« an anderer Stelle überliefert: 高曰：「[...]夫沙丘之謀，諸公子及大臣皆疑焉，而諸公子盡帝兄，大臣又先帝之所置也。[...]」[...]趙高曰：「嚴法而刻刑，令有罪者相坐誅，至收族，滅大臣而遺骨肉；貧者富之，賤者貴之。盡除去先帝之故臣，更置陛下之所親信者近之。[...]」»[Zhao] Gao sagte: »[...] Was die Überlegungen von Shaqiu (also Komplott zur Inthronisierung des Ershi) angeht, so sind die Prinzen und die großen Beamten allesamt misstrauisch darüber. Bei den Prinzen aber handelt es sich vollständig um Ihre älteren Brüder, während die großen Beamten noch vom früheren Kaiser eingesetzt wurden. [...]« [...] Zhao Gao sagte: »Machen Sie die Gesetze strenger und die Körperstrafen einschneidender, veranlassen Sie die kollektive Tötung bei Strafvergehen, bis zum Einschluss der ganzen Sippe, vernichten Sie die großen Minister und halten Sie sich Ihre Blutsverwandten fern. Die Armen sollen Sie bereichern, die Niedrigen sollen Sie ehren. Entledigen Sie sich



Prinzen lief aber nicht ohne Gegenwehr ab, und weil sich diese letztlich auf verbalen Widerstand beschränkt zu haben scheint, bietet sie interessante Aspekte für unsere Frage. Die Geschichtsschreibung hat zwei der von Ershi getöteten Prinzen Stimmen verliehen, denen wir uns nun zuwenden müssen.<sup>82</sup>

### 3.3.a Protest des Prinzen Jianglü

Zunächst ist das der weiter nicht bekannte Prinz Jianglü,<sup>83</sup> der für sich und zwei Brüder sprach, die mit ihm zusammen im Palastgefängnis festgehalten worden waren und dort von einem Botschafter ihres kaiserlichen Bruders in den Tod geschickt wurden. Das ›Shiji‹ berichtet:

二世使使令將閻曰：「公子不臣，罪當死，吏致法焉。」

將閻曰：「闕廷之禮，吾未嘗敢不從賓贊也；廊廟之位，吾未嘗敢失節也；受命應對，吾未嘗敢失辭也。何謂不臣？願聞罪而死。」

使者曰：「臣不得與謀，奉書從事。」

將閻乃仰天大呼天者三，曰：「天乎！吾無罪！」昆弟三人皆流涕拔劍自殺。

Der Ershi schickte einen Boten und ließ Jianglü [und seinen mitgefangenen Brüdern] bestellen: »Prinzen, Sie haben sich nicht wie Untertanen benommen, und darauf steht die Strafe des Todes. Ich Büttel habe Ihnen dafür das Gesetz zu überbringen!«

Jianglü entgegnete:<sup>84</sup> »Bei den höfischen Zeremonien hätten wir es nie gewagt, dem Ritenmeister nicht zu folgen. Hinsichtlich unserer Positionen bei Hof hätten wir es nie gewagt, die Beschränkungen zu verfehlen. Wenn wir aufgefordert worden waren, dann entgegneten wir und wagten niemals ein falsches Wort. Was heißt da, wir hätten uns nicht wie Untertanen benommen? Wir möchten unsere Schuld zu hören bekommen und erst dann sterben.«

Der Gesandte entgegnete: »Ich durfte an den Beratungen nicht teilnehmen.<sup>85</sup> Ich habe ein Schreiben erhalten und muss die Sache ausführen.«

Darauf blickte Jianglü zum Himmel und seufzte dreimal laut: »Himmel, ach! Wir sind ohne Schuld!«

---

völlig der alten Minister des früheren Kaisers, tauschen Sie sie gegen Ihre Vertrauten aus und bringen Sie diese in Ihre Nähe« (ebd., *juan* 87, 2552). Das ›Shiji‹ behauptet an gleicher Stelle, der Ershi habe in Durchführung des Plans Zhao Gaos zwölf Prinzen und zehn Prinzessinnen öffentlich hingerichtet und ihre Vermögen konfisziert.

82 Interessanterweise, wenn auch für unseren Kontext unerheblich, scheinen die von ihrem Bruder/Halbbruder angefeindeten Prinzen und Prinzessinnen sich nicht mit einer Stimme gewehrt zu haben.

83 Qin jishi, 126: ein Sohn des Shihuang.

84 Ich übersetze dem Kontext entsprechend das Folgende im Plural und lasse Prinz Jianglü für sich und seine mit ihm inhaftierten zwei Brüder sprechen.

85 Die Grammatik erlaubt allerdings auch die Übersetzung: »Ich darf nicht mit Ihnen verhandeln.«

[Dann] ließen alle drei Brüder die Tränen rinnen, ergriffen ihre Schwerter und töteten sich selbst.<sup>86</sup>

Soweit das ›Shiji‹. Es wäre falsch, dem zitierten Wortgefecht zu entnehmen, Prinz Jianglü und seine Brüder seien nur mit Verfehlungen gegen die Etikette konfrontiert und dafür von einem ebenso maßlos wie irrational urteilenden Despoten mit dem Tode bestraft worden. Nein, die Anschuldigung, die Inhaftierten hätten sich »nicht wie Untertanen benommen« (*bu chen* 不臣) zielte viel weiter als auf gutes Benehmen und warf den Beschuldigten vor, dem Kaiser und der Dynastie feind zu sein und den Gehorsam zu verweigern, sei dies dem herrschenden Ershi oder dem Vorgänger Shihuang.<sup>87</sup> In der Verteidigung des Jianglü aber, und das ist für unseren Zusammenhang das Interessanteste, fehlt jeder explizite Bezug auf den Shihuang, ob in seiner Funktion als der Vater des Ershi und der angeklagten Prinzen oder in der Funktion als Vorgänger auf dem Thron des Zweiten Kaisers. Drittens aber ist festzuhalten, dass die Beschuldigten vergebens um Konkretisierung der an sie gerichteten Vorwürfe baten, wie das kurze Zeit früher bereits Meng Tian getan hatte (s.o.). (Und warum erfolgt wieder einmal die Anrufung des Himmels vor dem Tod?)

### 3.3.b Protest des Prinzen Gao

Der nächste Protest gegen die Beseitigung der Prinzen durch den Zweiten Kaiser schlägt andere Überlegungen an. Er stammt von dem nicht weiter bekannten Prinzen Gao,<sup>88</sup> das ›Shiji‹ berichtet:

公子高欲奔，恐收族，乃上書曰：「先帝無恙時，臣入則賜食，出則乘輿。御府之衣，臣得賜之；中廄之寶馬，臣得賜之。臣當從死而不能，為人子不孝，為人臣不忠。不忠者無名以立於世，臣請從死，願葬鄴山之足。唯上幸哀憐之。」書上，胡亥大說，召趙高而示之，曰：「此可謂急乎？」趙高曰：「人臣當憂死而不暇，何變之得謀！」胡亥可其書，賜錢十萬以葬。

Prinz Gao wollte [den Nachstellungen des Ershi] entfliehen, fürchtete aber, dass dann seine Familie herangezogen (= in Mithaftung genommen und ausgerottet werden) würde und reichte [deswegen] ein Schreiben ein: »Als der frühere Kaiser noch nicht unpässlich war (= als der Shihuang noch lebte), da schenkte er mir Speisen, wenn ich hineinging [in den Palast], und wenn ich herauskam, fuhr ich auf dem kaiserlichen Wagen. Kleidung aus seinen Kammern wurde mir zum Geschenk gemacht, auch wertvolle Pferde aus den inneren Stallungen. Ich hätte ihm dafür in den Tod folgen sollen, war aber nicht dazu imstande, ich war also als Sohn nicht pietätvoll, als Untertan nicht treu. Ein Untreuer aber hat keinen Namen, mit dem er sich einen Stand in der

86 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 268; The Grand Scribe's Records, Bd. 1, 157.

87 Art. ›不臣‹ (*bu chen*), in: Hanyu da cidian 漢語大詞典, Bd. 1 (2001), 405 f.

88 Qin Jishi, 126: ein Sohn des Shihuang.

Welt verschaffen könnte, und [daher] bitte ich, [dem Shihuang nun endlich] in den Tod folgen zu dürfen. Ich wünsche, am Fuße des Li shan (also an der Grabstätte des Shihuang) beigesetzt zu werden. Sie, der Höchste, mögen mir die Gunst tun, mich zu beklagen.«

Nachdem dieses Schreiben nach oben gegangen war, war Huhai (= Ershi) sehr erfreut, rief Zhao Gao herbei und zeigte es ihm: »Dem drängt es aber, oder?« Worauf Zhao Gao erwiderte: »Wenn nur alle Untertanen [des Shihuang] so unverzüglich aus Gram stürben – welche [für uns gefährlichen] Änderungen könnten sie da noch planen?«<sup>89</sup>

Huhai genehmigte das Schreiben und gewährte hunderttausend [Geldstücke] für die Beisetzung [des Prinzen Gao].«<sup>90</sup>

Wie man sieht, protestierte Prinz Gao ganz anders als sein Bruder Jianglü: Wo dieser bemüht war, den »früheren Kaiser« Shihuang erst gar nicht zu erwähnen, ihn allenfalls zu implizieren,<sup>91</sup> baute Prinz Gao seine Apologie ganz auf die Erinnerung an den Verstorbenen, und wo Jianglü den Vorwurf mangelnder Untertanentreue (*bu chen*) von sich wies, beschuldigte sich Prinz Gao bitter zynisch, als Sohn wie als Untertan versagt zu haben, zieh sich, dem Vater und Kaiser nicht rechtzeitig in den Tod gefolgt zu sein, und machte aus der Erinnerung an eine als privilegiert empfundene Behandlung durch Shihuang keine Rechte gegenüber dessen Nachfolger geltend. – Man versteht die bissige Erleichterung des Ershi, seine mit großer Geste hingeworfene Spende für die Beisetzung, und seinen Wunsch, es möchten doch alle Beamten des Shihuang und alle Prinzen so schnell und geräuschlos abtreten und sich gar noch selbst die Schuld für ihre Beseitigung zuschreiben!

Und doch, so will es scheinen, hat der Ershi seinen todgeweihten Bruder nicht zur Gänze verstanden. Denn nicht er, der Kaiser, war der eigentliche Adressat der letzten Worte des Prinzen, sondern die Nachwelt und der verstorbene Shihuang. Letzterem galt es, *ante mortem* Abbitte zu leisten, um ihm *post mortem* gegenüberzutreten zu können.

Eine kurze Betrachtung politischer Handlungen des Zweiten Kaisers ergibt also kein einheitliches Bild. Gesichert scheint, dass der Ershi sich wenigstens in seiner Entscheidung, den vom Ersten Kaiser begonnenen Apang-Palast weiterzubauen, als Vollender von dessen Willen darstellte. Ganz sicher hat sich des Weiteren der Zweite Kaiser mit seiner Inspektionsreise in die Tradition seines Vaters gestellt, erst recht mit der Wahl des Reiseweges und der Entscheidung, Shihuangs Inschriften zu ergänzen. Ebenso unübersehbar ist indes, dass seine

89 Alternativ kann Subjektwechsel angenommen werden, wodurch sich die Perspektive, aber nicht der Sinn ändert: »[...] mit welchen [gefährlichen] Änderungen müssten wir dann noch rechnen?«

90 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2553; The Grand Scribe's Records, Bd. 1, 346f.

91 Das tat er freilich mit seiner Behauptung, stets der gehorsame Untertan gewesen zu sein. Das bezieht sich gewiss nicht nur auf die Zeit des Ershi, sondern auch auf die des Shihuang.

Politik der Beseitigung der Prinzen und hohen Beamten des Ersten Kaisers den deutlichsten Bruch mit seinem Vater darstellte und in der von Zhao Gao vortragenen Begründung die Autorität des Ersten Kaisers zu einem völlig vernachlässigbaren Faktor reduziert wurde. Die Tatsache schließlich, dass anscheinend keiner der dem Tod geweihten Prinzen mit Bezug auf Shihuang sein Leben zu retten versuchte, kann nicht nur darauf zurückzuführen sein, dass der Ershi solche Argumente ohnehin nicht akzeptiert hätte, sondern mag andeuten, Argumente dieser Art hätten grundsätzlich keine Bedeutung gehabt.

#### 4. Das Ende des Ershi

Die letzten Monate der kurzen Epoche des Zweiten Kaisers sind in der Literatur des Öfteren beschrieben worden und müssen hier nicht referiert werden.<sup>92</sup> Wir haben uns abschließend nur auf diese Schritte zu konzentrieren, die den Dynastiegründer ins Argument brachten oder dies auffällig schweigend unterließen. Das geschah bei der von Zhao Gao initiierten Beseitigung des Zweiten Kaisers und der Bestimmung des Prinzen Ziyang zu seinem Nachfolger. Im Einzelnen lohnt es zu betrachten, mit welchen Argumenten es Zhao Gao gelang, den Zweiten Kaiser aus der aktiven Politik zu eliminieren (4.1) und welche Vorzüge er zugunsten seines neuen Favoriten für den Kaiserthron anführte (4.2); ferner ist eine dem erzwungenen Selbstmord des Zweiten Kaisers vorangegangene Auseinandersetzung zwischen dem Todgeweihten und einem Abgesandten seines einstigen Gönners zu interpretieren (4.3); und schließlich soll den Argumenten, mit denen nach dem Tod des Ershi der Titel Kaiser wieder abgeschafft wurde, Aufmerksamkeit geschenkt werden (4.4).

##### 4.1 Zhao Gao hält mit Verweis auf den Shihuang den Ershi von Beratungen am Hof fern

Im achten Monat des zweiten Jahres der Herrschaft des Ershi unternahm Zhao Gao einen sehr wichtigen Schritt, um den von ihm einst favorisierten Zweiten Kaiser von den Beratungen bei Hof auszuschließen.<sup>93</sup> Das ›Shiji‹ lässt ihn dafür zwei voneinander abweichende Begründungen anführen; hier die Überlegungen nach ›Shiji‹ 6:

---

92 Leicht zugänglich ist etwa Boddess Darstellung in BODDE 1986, 81–85.

93 Datierung nach Zizhi tongjian, *juan* 8, 276.

趙高說二世曰：「先帝臨制天下久，故群臣不敢為非，進邪說。今陛下富於春秋，初即位，柰何與公卿廷決事？事即有誤，示群臣短也。天子稱朕，固不聞聲。」

Zhao Gao redete dem Ershi zu: »Der frühere Kaiser hatte das Reich lange Zeit in seinem Griff, und deshalb wagten es alle [seine] Beamten nicht, sich zu widersetzen oder schlechte Reden vorzubringen. Sie, Majestät, aber haben noch eine Fülle an Jahren vor sich und haben gerade den Thron bestiegen, wie könnten Sie da gemeinsam mit den Exzellenzen und Ministern bei Hof über die Probleme entscheiden? [Denn] sollten Sie einmal in einem Problem irren, zeigten Sie den Beamten [Ihre] Unzulänglichkeiten. Der Himmelssohn nennt sich selbst *zhen*, [denn] er beharrt darauf, seine Stimme nicht hören zu lassen.«<sup>94</sup>

Und hier die zweite Version, nach ›Shiji‹ 87:

[...]趙高[...]乃說二世曰：「天子所以貴者，但以聞聲，群臣莫得見其面，故號曰『朕』。且陛下富於春秋，未必盡通諸事，今坐朝廷，讒舉有不當者，則見短於大臣，非所以示神明於天下也。且陛下深拱禁中，與臣及侍中習法者待事，事來有以揆之。如此則大臣不敢奏疑事，天下稱聖主矣。」

[...] Zhao Gao [...] redete dem Ershi zu: »Der Himmelssohn wird geehrt, weil er nur seine Stimme hören lässt und keiner seiner Untertanen sein Gesicht zu sehen bekommt. Deshalb nennt er sich *zhen*. Außerdem: Sollten Sie, Majestät, der Sie noch eine Fülle an Jahren vor sich haben und noch nicht mit allen Problemen vertraut sein müssen, nun Hof halten und dabei möglicherweise mit einem Tadel oder einer Empfehlung nicht passend liegen, dann zeigten Sie doch den großen Beamten [Ihre] Unzulänglichkeiten – und das wäre nicht das Mittel, der ganzen Welt Ihre geistergleiche Klarsicht zu demonstrieren. Sie, Majestät, sollten in den verbotenen Gemächern in Muße verweilen und mit mir und Rechtskundigen unter den Palastdienern der Probleme harren, auf dass, sobald ein Problem kommt, jemand da ist, dieses einzuschätzen. Unter diesen Umständen werden es die großen Beamten nicht wagen, strittige Fälle einzureichen, und die ganze Welt wird Sie als vollkommenen Herrscher preisen.«<sup>95</sup>

Welch eine Vorstellung von der Rolle des Kaisers bringt Zhao Gao hier zum Ausdruck!<sup>96</sup> Der bei den Beratungen *präsente* Kaiser erscheint geradezu als Mitglied eines Hofrats, das ebenso wie alle anderen seine Vorschläge begründen können muss. Indes gibt es hinsichtlich unserer Grundfrage deutliche Unterschiede zwischen Zhao Gaos Argumentation in ›Shiji‹ 6 und in ›Shiji‹ 87. In beiden Versionen bedeutet Zhao Gao seinem Kaiser, er sei noch zu jung und

94 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 271.

95 Ebd., *juan* 87, 2558.

96 Nur der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass die Argumente des Zhao Gao offensichtlich verfangen: 於是二世常居禁中，與高決諸事。 »Daraufhin hielt sich der Ershi stets in den verbotenen Gemächern auf und entschied gemeinsam mit [Zhao] Gao alle Probleme«, behauptet das ›Shiji‹ lapidar (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 271). Ebd., *juan* 87, 2558 und in Zizhi tongjian, *juan* 8, 276 wird die Beiseitesetzung des Kaisers zugunsten des alles entscheidenden Zhao Gao noch stärker unterstrichen.

unerfahren, um an den politischen Alltagsgeschäften zu partizipieren, und er riskiere seine Autorität, wenn er sich bei politischen Beratungen und Entscheidungen Blößen gäbe. Doch hätte es nicht gereicht, das Argument des drohenden Autoritätsverlustes allein mit dem Hinweis auf das Alter des Herrschers zu stützen? – Im Verweis auf Shihuang in ›Shiji‹ 6 darf vielleicht ein Indiz dafür gesehen werden, dass der Zweite Kaiser den Anspruch erhoben hatte, gerade wegen seiner relativen Jugend und Unerfahrenheit nach dem Vorbild seines Vaters und Vorgängers aktiv an den alltäglichen Regierungsgeschäften partizipieren zu wollen, ja dies zu müssen; hatte er doch auch, wie oben zitiert, bei der Begründung seiner Reisen nach dem Vorbild des Shihuang seine Jugend in den Vordergrund gekehrt und kalkuliert, nur durch Imitation seines Vaters Autorität gewinnen zu können.<sup>97</sup>

97 Indes scheint sich Zhao Gao in dem nicht unwesentlichen Detail der Interpretation der kaiserlichen Selbstanrede mit *zhen* zu widersprechen: In ›Shiji‹ 6 reduziert er diese Selbstbezeichnung darauf, dass der Herrscher seine Stimme nicht hören lasse, während er in ›Shiji‹ 87 argumentiert, der Herrscher nenne sich *zhen*, weil er nur seine Stimme vernehmen lasse, sich aber vor der Beamenschaft verborgen halte. Die von mir konsultierten modernen chinesischen Übersetzungen problematisieren diesen Widerspruch nicht, und die beiden Zhonghua shuju-Editionen des ›Shiji‹ bescheiden sich *apud* ›Shiji‹ 6 mit Hinweisen auf den *Suoyin*-Kommentar von Sima Zhen 司馬貞 (fl. 713–742). Demnach schreibe eine (nicht näher bezeichnete) Edition nicht 天子稱朕，固不聞聲, sondern 天子稱朕，固聞聲, wonach also für ›Shiji‹ 6 zu verstehen wäre, der Kaiser lasse seine Stimme vernehmen. Takigawa geht weiter als die beiden Zhonghua shuju-Editionen des ›Shiji‹ und zitiert den jüngeren Philologen Wang Niansun 王念孫 (1744–1832), der Sima Zhens Alternativlesung (固聞聲 statt 固不聞聲) beipflichtet. Takigawa selbst indes verwirft die alternative Lesung mit der Begründung, diese klinge uneben, die Streichung der Negation *bu* 不 mache das Schriftzeichen *gu* 固 erklärungsbedürftig (若從王說則固字不可解; Shiji, komm. TAKIGAWA, *juan* 6, 173 [76]). In seinem Kommentar zu *juan* 87 schließlich geht Takigawa auf die von Zhao Gao implizierte Deutung des dem Kaiser vorbehaltenen Personalpronomens *zhen* ein: Zhao Gao habe *zhen* im Sinne von »andeutend, ahnen lassend, angedeutet, unauffällig, klein« (*wei ye shao ye* 微也少也) verstanden, den *zhen* im Ausdruck *zhenzhao* 朕兆 »Vorbedeutung, Vorzeichen« habe, und er habe diese Bedeutung davon hergeleitet, dass der Kaiser nicht zu sehen und nicht zu hören sei (趙高取義於不可見不可聞; Shiji, komm. TAKIGAWA, *juan* 87, 1575 [34]). Mit den Anmerkungen Takigawas sind die Widersprüche zwischen ›Shiji‹ 6 (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 271) und ›Shiji‹ 87 (ebd., *juan* 87, 2558) freilich nicht ganz beseitigt. Vielleicht sollte man so verstehen: Beide Stellen mahnen, der Kaiser mache sich durch seine persönliche Präsenz und die Bereitschaft zur Kommunikation angreifbar; die Mahnung in ›Shiji‹ 6, die Stimme nicht hören zu lassen, steht bildhaft für die Forderung, sich nicht an Diskussionen zu beteiligen; die Mahnung in ›Shiji‹ 87, nur die Stimme hören zu lassen, ohne sich zu zeigen, steht für die Forderung an den Kaiser, sich allein mit Entscheidungen zu Wort zu melden, bei Diskussionen aber nicht präsent zu sein.

#### 4.2 Zhao Gao lobt Ziying als menschlich und mäßig und das Vertrauen des Volks genießend

Bald nach dem eben skizzierten Rückzug des Ershi aus dem politischen Tagesgeschäft und seiner damit einhergehenden Machtzunahme konnte sich Zhao Gao seines zeitweiligen Verbündeten Li Si entledigen und an seiner Statt die Stelle des Kanzlers (*chengxiang* 丞相) einnehmen.<sup>98</sup> Sima Qian sieht dies als Besiegelung des Untergangs der Qin-Dynastie, jedenfalls war damit über das Schicksal des Ershi entschieden. Denn nun galt es für Zhao Gao, zunächst alle ihm noch im Wege stehenden Beamten abzuräumen, sodann den Ershi selbst zu beseitigen und schließlich den Prinzen Ying (Ziying) zu inthronisieren.

Glauben wir Sima Qian, vertraute sich Zhao Gao seinem Schwiegersohn und seinem jüngeren Bruder, die zu seinen beiden wichtigsten Handlangern geworden waren, folgendermaßen an:

「上不聽諫，今事急，欲歸禍於吾宗。吾欲易置上，更立公子嬰。子嬰仁儉，百姓皆載其言。」

»Der Höchste hört nicht auf Ermahnungen.<sup>99</sup> Und jetzt, da die Probleme drängend geworden sind, will er die Schuld [daran] unserer Familie zuschieben. Ich möchte den Höchsten austauschen und statt seiner den Prinzen Ying inthronisieren. Prinz Ying (Ziying) ist menschlich und mäßig und das ganze Volk nimmt seine Worte auf.«<sup>100</sup>

Bemerkenswerte Überlegungen! Denn Zhao Gao bekennt sich hier nicht nur dazu, einen Thronwechsel herbeiführen zu wollen – wichtiger ist ihm, mit dem Vorwurf, der Herrscher sei Mahnungen unzugänglich, jede Schuld von sich weg auf den Kaiser zu schieben und dessen Beseitigung nachgerade zur Pflicht zu erklären.<sup>101</sup> Bemerkenswert sind auch die knappen Worte Zhao Gaos zu seinem Wunschkandidaten Ziying: Weder die Abstammung des Ziying noch sein Verhältnis zum Dynastiegründer<sup>102</sup> spielen für ihn eine Rolle, sondern einzig persönliche Eigenschaften des Kandidaten: Menschlichkeit, Mäßigkeit und Zuver-

98 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 273.

99 Vielleicht sollte im engeren Sinne »er hört nicht auf meine Ermahnungen« oder »er hat noch nie auf meine Ermahnungen gehört« verstanden werden.

100 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 274; vgl. Zizhi tongjian, *juan* 8, 293.

101 Natürlich handelt es sich bei Zhao Gaos Hinweis, er habe kein offenes Ohr für seine Mahnungen gefunden, um einen rhetorischen Topos der Selbstverteidigung. Auch Li Si ist Vergleichbares in den Mund gelegt worden, in einer seiner Ermordung vorausgegangenen Apologie klagte er: 吾非不諫也，而不吾聽也。»Es ist nicht so, dass ich [den Ershi] nicht gemahnt hätte, doch schenkte er mir kein Gehör!« (ebd., *juan* 87, 2560).

102 Ziying war Sohn eines älteren Bruders des Ershi: ebd., *juan* 6, 275; und *juan* 87, 2562, Anm. 1. Auch anderswo im ›Shiji‹ sind keine anderen oder weiteren Begründungen dafür zu finden, dass gerade Ziying auf den Thron kommen sollte!

lässigkeit – Eigenschaften also, die ganz gut in einen konfuzianischen Forde-  
rungskatalog passten.<sup>103</sup>

#### 4.3 Auseinandersetzung vor dem Selbstmord des Ershi

Vor dem Selbstmord des Ershi soll es zu einer Auseinandersetzung zwischen diesem und dem Neffen des Zhao Gao, einem nicht weiter bekannten Mann namens Yan Le 閻樂, gekommen sein, in der sich der dem Tod geweihte Herrscher unverzeihlichen Vorwürfen ausgesetzt sah:<sup>104</sup> »Sie sind hochmütig und geben [Ihren Begierden] statt, Sie bestrafen und töten, ohne den Rechten Weg einzuhalten, das ganze Reich hat sich gegen Sie gestellt« (「足下驕恣, 誅殺無道, 天下共畔足下, 足下其自為計。」<sup>105</sup>), lautet die zentrale Anschuldigung, die Zhao Gao vortragen ließ. Man erkennt hierin leicht den zuvor zitierten Versuch des Zhao Gao wieder, die Schuld am wachsenden Widerstand gegen die Qin-Herrschaft auf den Ershi zu schieben sowie Kaisermord und Thronwechsel als notwendig zu legitimieren. Und auch die Tatsache, dass der Ershi nach seinem erzwungenen Selbstmord lediglich wie ein Gemeiner beigesetzt wurde<sup>106</sup> sowie diese Worte, mit denen der Gesandte des Zhao Gao Ershis Bitten um Begnadigung ablehnte,<sup>107</sup> sprechen deutlich den Vorwurf aus, dass der Ershi als Kaiser versagt habe und es Pflicht sei, ihn zu beseitigen: »Ich habe den Befehl des

103 Beachte allerdings, dass ›Shiji‹ 87 eine andere Reihenfolge der Ereignisse um die Beseitigung des Ershi und die Bestimmung des Ziying zum Nachfolger nennt, als sie – nach ›Shiji‹ 6 – oben zusammengefasst wurde: demzufolge initiierte Zhao Gao zuerst die Beseitigung des Ershi und brachte dann das kaiserliche Siegel an sich, um kaisergleich zu herrschen; erst später, als er sich einem zu großem Widerstand seitens der Beamten gegenüber sah, habe er sich auf Ziying als neuen Kandidaten für den Thron besonnen (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2563). Diese Version, diese Reihenfolge der Ereignisse, scheint auch Ziying anzusprechen, wenn das ›Shiji‹ ihn zu seinen Söhnen sagen lässt: 丞相高殺二世望夷宮, 恐羣臣誅之, 乃詳以義立我。 »Der Kanzler [Zhao] Gao ließ den Ershi im Wangyi-Palast töten. Doch aus Furcht davor, dass die Beamten ihn [dafür] bestrafen könnten, täuschte er vor, mich um der Rechtlichkeit willen auf den Thron zu bringen« (ebd., *juan* 6, 275).

104 *Zizhi tongjian*, *juan* 8, 294, datiert den Selbstmord des Ershi unpräzise in die Zeit zwischen Herbst, 7. Monat und 9. Monat seines dritten Herrscherjahres, 207 v. Chr.

105 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 274.

106 Ebd., 275.

107 Das ›Shiji‹ berichtet nichts über eine Zurückweisung der gegen Ershi erhobenen Anschuldigungen durch den Beschuldigten. Dem Zeugnis des ›Shiji‹ zufolge habe der Ershi um ein persönliches Gespräch mit Zhao Gao nachgesucht, und habe, nachdem ihm dies verweigert worden war, erfolglos zu schachern versucht: Er sei bereit, für eine Präfektur oder ein Königreich auf den Kaiserthron zu verzichten, gegebenenfalls auch für ein Lehen im Umfang von 10.000 Haushalten – zuletzt bot er sogar den Thronverzicht an, wenn er nur »mit Frau und Kindern als Gemeiner leben dürfe, vergleichbar den anderen Prinzen« (「願與妻子為黔首, 比諸公子。」; Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 274).



Kanzlers erhalten«, lässt das ›Shiji‹ den Yan Le sagen, »und ich habe Sie im Interesse des Reiches zu töten. Sie, Majestät, mögen noch so viel reden, ich werde nicht wagen, mich darauf einzulassen!« (閻樂曰：「臣受命於丞相，為天下誅足下，足下雖多言，臣不敢報。」)<sup>108</sup>

#### 4.4 Abschaffung des Kaisertitels

Unmittelbar nach der Beseitigung des Ershi berief Zhao Gao eine Versammlung der großen Beamten und der Prinzen ein, bei der er Details über die Beseitigung des Ershi vortrug und den folgenden Vorschlag unterbreitete, den Titel Kaiser aufzugeben und den neuen Herrscher, Ziying, wieder König zu nennen:<sup>109</sup>

曰：「秦故王國，始皇君天下，故稱帝。今六國復自立，秦地益小，乃以空名為帝，不可。宜為王如故，便。」

Er sprach: »Qin war ehemals ein Königreich, doch als der Shihuang Herr über alles unter dem Himmel wurde, nannte er sich absichtlich Kaiser. Jetzt etablieren sich die Sechs Staaten wieder und das Territorium von Qin wird kleiner. Da geht es nicht an, [den

108 Ebd.; vgl. Zizhi tongjian, *juan* 8, 294. Die von Zhao Gao autorisierte, von Yan Le vorgetragene Verurteilung des Ershi als eines lediglich seinen persönlichen Wünschen nachgehenden Herrschers ist nicht frei von Zynismus. Immerhin hatte ausweislich des ›Shi ji‹ Zhao Gao nur wenig früher seinem Kaiser versichert, der seine persönlichen Wünsche oben an stellende Herrscher sei Garant geordneter Verhältnisse (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 87, 2552). Und wenn Li Si bei gleicher Gelegenheit mit Verweis auf Shen Buhai 申不害 (400–337 v. Chr.) – 故申子曰：「有天下而不恣睢，命之曰以天下為桎梏」 »Wer das Reich besitzt und sich keine Zügellosigkeit erlaubt (*you tian xia er bu zi hui* 有天下而不恣睢), über den sagt man, er mache sich das Reich zur Fessel« (ebd., *juan* 87, 2555) – nichts weniger als zur Zügellosigkeit auffordern konnte, kontrastiert auch das augenfällig mit dem zitierten finalen Vorwurf an den jungen Zweiten Kaiser, er sei »hochmütig« und gebe »seinen Begierden statt« (*jiao zi* 驕恣). Im Übrigen steht der Vorwurf, der zu beseitigende Ershi gebe »seinen Begierden statt« deutlich im Gegensatz zu dem schon zitierten Lob, der als sein Nachfolger erwünschte Ziying sei »mäßig« (*jian* 儉).

109 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 275: 閻樂歸報趙高，趙高乃悉召諸大臣公子，告以誅二世之狀。Vgl. Zizhi tongjian, *juan* 8, 294. Man stolpert über die Information, Zhao Gao habe außer den großen Beamten auch die Prinzen versammelt. Waren diese denn nicht alle kurz zuvor durch Ershi eliminiert worden? Wohl doch nicht alle, immerhin entstammte ja auch der neue Kandidat, Ziying, dem Kaiserhaus. Auch dürfte es, bedenkt man nur die (in Anm. 40) erwähnte propagandistische Ausbeutung des Schicksals des Prinzen Fusu durch die Rebellen Chen Sheng und Wu Guang, politisch äußerst töricht gewesen sein, alle Prinzen und Prinzessinnen auszumerzen. Beachte überdies auch Sima Qians Versicherung, Xiang Yu 項羽 (232–202 v. Chr.) habe bei seiner Plünderung der Qin-Hauptstadt Xianyang im Jahr 206 v. Chr. sowohl den letzten Qin-Herrscher Ziying als auch die Prinzen der Qin samt ihren Familien getötet (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 275).

Ziying] mit einem leeren Titel zum ›Kaiser‹ zu machen. Wir sollten [ihn] wie früher zum ›König‹ machen!«<sup>110</sup>

Das ist eine sehr pragmatische, den politischen Gegebenheiten Rechnung tragende Argumentation,<sup>111</sup> der Vorschlag wurde denn auch anscheinend ohne weitere Diskussion realisiert. Leider bleibt unklar, wie die Überlegungen Zhao Gaos für unser Thema posthume Autorität des Shihuang zu interpretieren sind. Wollte Zhao Gao eher Wertschätzung für oder eher Kritik an Shihuang zum Ausdruck bringen? Fürchtete er, den Ersten Kaiser zu erniedrigen, wenn er dessen Titel einem Herrn über ein viel kleineres Gebiet, als er selbst es sich erstritten und befehligt hatte, gebe – und wovor fürchtete er sich? Wollte er mit dem Verzicht auf den hohen Titel die Einzigartigkeit des Shihuang betonen? Wollte er mit seinem Vorschlag ein politisches Zeichen der Bescheidenheit setzen – um die Qin-feindlichen Bestrebungen zu besänftigen? Wollte er am Ende gar Kritik am Ersten Kaiser impliziert wissen und dessen Entscheidung für den präzedenzlosen Titel *huangdi* 皇帝 sowie die Bestimmung, diesen *ad infinitum* beizubehalten,<sup>112</sup> kritisieren? – Wir wissen das alles nicht, aber wir müssen diese Fragen stellen.

Wie man sieht, ist in der letzten Phase der Qin-Dynastie mehrfach auf den Dynastiegründer Bezug genommen worden, doch sind die Äußerungen nicht auf einen Nenner zu bringen: Einerseits gemahnte Zhao Gao den Ershi unverblümt und offensichtlich erfolgreich, sich vom politischen Tagesgeschehen fernzuhalten, weil er seinem Vater nicht gewachsen sei (4.1); andererseits verzichtete Zhao Gao darauf, seinen neuen Kandidaten Ziying in besondere Nähe zu dessen Großvater, Shihuang, zu bringen oder die Eigenschaften des Älteren beim Jüngeren nachzuweisen (4.2); drittens ist in den finalen Vorwürfen an Ershi, der nach Zeugnis des ›Shiji‹ gar nichts zu seiner Verteidigung vorbrachte und erfolglos den Thron zu verschachern versuchte, kein Verweis auf Shihuang zu erkennen (4.3); viertens schließlich scheitert jeder Versuch, die nach dem Tod des Ershi von Zhao Gao initiierte Abschaffung des Kaisertitels – ein eklatanter Verstoß gegen das Vermächtnis des Shihuang! – stichhaltig zu interpretieren (4.4).

110 Ebd.; nahezu wortgleich *Zizhi tongjian*, *juan* 8, 294.

111 Ohne Zweifel war am Ende der Qin-Zeit die Vorstellung verbreitet, Königreiche sollten oder könnten wiedereingeführt werden. Daher die von Ziying geäußerte Mutmaßung, Zhao Gao habe sich mit Rebellen gemeingemacht und mit ihnen verabredet, das Kaiserhaus der Qin zu zerstören und König über Guanzhong 關中 zu werden (ebd., *juan* 6, 275); daher der Vorwurf des Zhao Gao, Li Si wolle auf einem von Qin abzutrennenden Gebiet König werden (*Zizhi tongjian*, *juan* 8, 276); daher auch das Angebot des bedrängten Ershi, für ein Königreich auf den Kaiserthron zu verzichten (Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 274).

112 Shiji, komm. Pei Yin/Sima Zhen/Zhang Shoujie, *juan* 6, 236.

## 5. Schluss

Es ist überraschend zu sehen, wie wenig der Wille des Ersten Kaisers über seinen Tod hinaus in der politischen Rhetorik instrumentalisiert wurde. Der Mann, von dem man mit Hugo von Hofmannsthal sagen möchte, das Schreiten seiner Hoheit habe bis ins Herz der Welt hinunter gedöhnt, und der mit seinem Mausoleum für alle Zeiten präsent wurde, dieser Mann konnte in den Wochen und Monaten nach seinem Ableben keinem seiner Hinterbliebenen das Wort in den Mund legen: »Es ist so, weil er es wollte und bestimmt hat. Ihn anzuzweifeln steht uns nicht zu!«

Die vorgestellten und zuletzt doch überwiegend leider nur von Sima Qian bezeugten Diskussionen vermitteln den Eindruck, die Argumente seien bedenkenlos in den Dienst machtpolitischer Ziele gesetzt worden. Am unbeschwertesten durch die Hauptperson Zhao Gao, den viel zitierten Eunuchen, konnte dieser doch sowohl die anfängliche konfuzianische Prinzipientreue des Kanzlers Li Si verhöhnen wie er selbst den Konfuzianer abzugeben wusste. Denn als es darum ging, den von ihm noch eben protegierten Zweiten Kaiser wieder zu beseitigen, war er nicht einmal um das Argument verlegen, dieser habe durch seine Weigerung, auf Remonstrationen zu hören, sein Herrschaftsrecht verwirkt. Unter den Männern der ersten Stunde, die mit Verweis auf Shihuang und dessen Willen ihre Haut zu retten versuchten, ist Meng Yi herausragend. Doch vergebens insistierte er, die von Zhao Gao und Li Si im Verbund mit Huhai (Ershi) betriebene Beseitigung des Prinzen Fusu und der Brüder Meng widerspreche dem Handeln des Ersten Kaisers so sehr, dass es nicht in Einklang mit dessen Willen sein könne.

Die kurze Regierungszeit des Zweiten Kaisers vermittelt kein einheitliches Bild und verstärkt den Eindruck, die politische Rhetorik sei der Machtpolitik nachgeordnet gewesen: Einerseits wurden politische Unternehmungen als Fortsetzungen, ja Imitationen des von Shihuang Begonnen und Vorgemachten begründet, allen voran die Reisen des Zweiten Kaisers; dem stehen aber Entscheidungen gegenüber, gerade die bewusste Beseitigung der Prinzen und der Beamten des Shihuang, die einen deutlichen Bruch mit dem Ersten Kaiser darstellten. Und was zuletzt die Abschaffung des Kaisertitels unmittelbar nach der Beseitigung des Zweiten Kaisers angeht, kann nur noch einmal das Gesagte wiederholt werden: sie lässt sich als Ausdruck der Achtung vor dem Ersten Kaiser nicht weniger denn als Kritik an ihm deuten.

Mir scheint, die Sinologie müsse künftig stärker als bisher nach der handlungsleitenden Kraft religiöser Vorstellungen, ja nach chinesischen religiösen Vorstellungen überhaupt fragen. Was hat es denn beispielsweise zu bedeuten, wenn, wie vorgestellt, ein Prinz Gao seine Selbstentleibung anbot, sich diese aber teuer erkaufte mit der Zusage, in der Nähe des Ersten Kaisers bestattet zu werden,

während seine Gegner nur darüber spotteten und dies leichter Hand gewährten? Und was, wenn ein General und Baumeister wie Meng Tian auf seine Schuldlosigkeit im Sinne der Anklage beharrte, sich aber vor dem Himmel für schuldig erklärte, weil er, wohlgermerkt im Dienst für den Kaiser, die Adern der Erde verletzt hatte?

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Ina ASIM, *Religiöse Landverträge aus der Song-Zeit*, Heidelberg 1993.
- Chuci 楚辭, komm. Wang Yi 王逸/Hong Xingzu 洪興祖, Chuci buzhu 楚辭補注, Taipei 1966.
- Derk BODDE, *China's First Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu, 280?–208 B.C.*, Hongkong 1967 (zugl. Diss. Leiden 1938).
- Derk BODDE, *Statesman, Patriot, and General in Ancient China. Three Shih Chi Biographies of the Ch'in Dynasty (255–206 B.C.)*, New Haven 1940 (ND New York 1967).
- Derk BODDE, *The State and Empire of Ch'in*, in: Denis Crispin TWITCHETT/John King FAIRBANK (edd.), *The Ch'in and Han Empires, 221 B. C.–A. D. 220* (The Cambridge History of China 1), Cambridge 1986, 20–102.
- Michael G. CHANG, *A Court on Horseback. Imperial Touring and the Construction of Qing Rule, 1680–1785* (Harvard East Asian Monographs 287), Cambridge MA/London 2007.
- Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典, ed. MOROHASHI Tetsuji 諸橋徹次, Tōkyō 1955–1960.
- The Seven Military Classics of Ancient China* (Originaltitel *Wujing qi shu* 武經七書), übers. v. Ralph D. SAWYER, Boulder/Oxford 1993.
- Daodejing 道德經, komm. ZHENG Chenghai 鄭成海, Laozi Heshangong zhu shu zheng 老子河上公注疏證, Taipei 1978.
- Reinhard EMMERICH, *Chinas Zweiter Kaiser in neuem Lichte?*, in: Armin SELBITSCHKA/Shing MÜLLER (edd.), *Über den Alltag hinaus. Festschrift für Thomas O. Höllmann zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2017, 53–87.
- Frühling und Herbst des Lü Bu We (Originaltitel *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋), übers. v. Richard WILHELM (Diederichs gelbe Reihe 25), Düsseldorf/Köln 1971.
- Gujin tushu jicheng ji suoyin 古今圖書集成及索引, CHEN Menglei 陳夢雷 et al., Taipei 1964.
- Han Feizi 韓非子, komm. ZHANG Jue 張覺, *Han Feizi jiaoshu* 韓非子校疏, Shanghai 2010.
- Valerie HANSEN, *Negotiating Daily Life in Traditional China. How Ordinary People Used Contracts, 600–1400*, New Haven/London 1995.
- Hanshu 漢書, Ban Gu 班固, Beijing 1962.
- Hanyu da cidian 漢語大詞典, ed. LUO Zhufeng 羅竹風, Shanghai 2001.
- The History of the Former Han Dynasty*, (Originaltitel *Hanshu* 漢書), Ban Gu 班固, übers. v. Homer H. DUBS, Taipei 1963 (1938).
- Jia Yi ji 賈誼集, Jia Yi 賈誼, komm. FANG Xiangdong 方向東, Jia Yi ji huijiao jijie 賈誼集匯校集解, Nanjing 2000.
- David N. KEIGHTLEY, *The Late Shang State. When, Where, and What?*, in: DERS. (ed.), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley/Los Angeles/London 1983, 523–564.

- Martin KERN, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang. Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (American Oriental Series/American Oriental Society 85), New Haven 2000.
- Martin KERN, *Announcements from the Mountains. The Stele Inscriptions of the Qin First Emperor*, in: Fritz-Heiner MUTSCHLER/Achim MITTAG (edd.), *Conceiving the Empire. China and Rome Compared*, Oxford 2008, 217–240.
- Terry F. KLEEMAN, *Land Contracts and Related Documents*, in: Chūgoku no shūkyō shisō to kagaku. Makio Ryōkai Hakushi shōju kinen ronshū 中国の宗教・思想と科学: 牧尾良海博士頌寿記念論集, Tōkyō 1984, 1–34.
- Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des Meisters Han Fei (Originaltitel Han Feizi 韓非子), übers. v. Wilmar MÖGLING, Leipzig 1994.
- Lao-tse. Tao-Tê-King (Originaltitel Daodejing 道德經), übers. v. Günther DEBON, Stuttgart 2007.
- Lothar LEDDEROSE/Adele SCHLOMBS (edd.), *Jenseits der Großen Mauer. Der Erste Kaiser von China und seine Terrakotta-Armee*, München 1990.
- Lun-Hêng. *Philosophical Essays of Wang Ch'ung* (Originaltitel Lunheng 論衡), Wang Chong 王充, übers. v. Alfred FORKE, New York 1962 (1. Aufl. 1907).
- Lunheng 論衡, Wang Chong 王充, ed. HUANG Hui 黃暉, *Lunheng jiaoshi 論衡校釋*, Beijing 1990.
- Lunyu 論語, komm. Xing Bing 邢昺 et al., *Lunyu zhushu 論語注疏*, in: *Shisanjing zhushu 十三經注疏* 8, ed. RUAN Yuan 阮元, Taipei 2001.
- Lüshi Chunqiu 呂氏春秋, komm. CHEN Qiyou 陳啟友, *Lüshi chunqiu xin jiao shi 呂氏春秋新校釋*, Shanghai 1984.
- Qin jishi 秦集史, komm. MA Feibai 馬非百, Beijing 1982.
- Charles SANFT, *Communication and Cooperation in Early Imperial China* (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany 2014.
- The Grand Scribe's Records (Originaltitel Shiji 史記), Sima Qian 司馬遷, übers. v. William H. NIENHAUSER, jr. et al., Bloomington 1994–2016 (fortlaufend publ., bisher 10 Bde.).
- Shandong Qin Han beike 山東秦漢碑刻, ed. Shandongsheng wenwu zongdian 山東省文物總店, Ji'nan 1984.
- Shiji 史記, Sima Qian 司馬遷, komm. Pei Yin 裴駟/Sima Zhen 司馬貞/Zhang Shoujie 張守節, Beijing 1959.
- Shiji 史記, Sima Qian 司馬遷, ed. u. komm. TAKIGAWA Kametarō 瀧川龜太郎, Shiki kaichū kōshō 史記會注考證, Taipei 1972.
- Shiji 史記, Sima Qian 司馬遷, ed. ZHANG Dake 張大可, *Shiji xuan zhu jiang 史記選注講*, Ji'nan 1989.
- The Songs of the South. An Ancient Chinese Anthology of Poems (Originaltitel Chuci 楚辭), übers. v. David HAWKES, London 1985.
- Wei Liao zi 尉繚子, komm. LIU Zhongping 劉仲平, *Wei Liao zi jin zhu jin yi 尉繚子今註今譯*, Taipei 1984.
- Zhanguo ce 戰國策, komp. Liu Xiang 劉向, Shanghai 1978.
- Zhongguo lishi ditu ji 中國歷史地圖集, ed. TAN Qixiang 譚其驤, Shanghai 1982–1987.
- Zizhi tongjian 資治通鑒, Sima Guang 司馬光, Beijing 1956.

## Die Wahrnehmung islamischer Herrschaft durch mozarabische Christen im 9. Jahrhundert

### **Abstract**

*When some Mozarabic Christians suffered death at the hands of Muslim authorities in the 9<sup>th</sup> century, their actions were at first individual, singular cases, apparently unrelated to each other. It was only Eulogius of Córdoba who constructed a »movement« out of these individual cases. The majority of contemporary Andalusian Christians seem to have rejected the actions of their coreligionists; they even denied that the Christians executed by Muslim authorities were martyrs at all. However, both the writings of Eulogius and actions by Christian rulers and ecclesiastical authorities in Northern Spain, Carolingian Francia and Ottonian Germany contributed to an interpretation of their actions as cases of Christian martyrdom. At the core of these diverging interpretations lay different perspectives on the character of Umayyad rule in al-Andalus. These contradictory attitudes were taken up in later periods of Spanish history: The political interpretation of the character and historical legitimacy of Islamic rule in Spain was interrelated with diverging representations of the actions of the Cordoban »martyrs«.*

### **1. Ein individuelles, spektakuläres Bekenntnis**

Konversionserfahrungen können einschneidende Wirkungen entfalten; was den individuellen, persönlichen Bereich betrifft, kann auch für das Leben sozialer Gruppen einschneidende Wirkungen haben. Mitte des 9. Jahrhunderts quittierte Isaaq, ein spanischer Christ, der als *exceptor reipublicae* eine hohe Position in der Verwaltung des umayyadischen Emirs von Córdoba bekleidet hatte, seinen Dienst;<sup>1</sup> er zog sich für drei Jahre in ein Kloster zurück, um sich asketischen Übungen zu widmen. Als er wieder in der Öffentlichkeit erschien, wandte er sich an den muslimischen *qāḍī*, um Unterweisung im islamischen Glauben zu erbitten. Kaum hatte der islamische Gelehrte damit begonnen, überschüttete Isaaq

---

1 Kenneth B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge Iberian and Latin American Studies. History and Social Theory), Cambridge 1988, 14. Die Vortragsform wurde im Wesentlichen beibehalten und der Text nur mit einigen Belegen aus der Sekundärliteratur versehen.

ihn jedoch mit Schmähungen, die sich gegen die islamische Religion und ihren Propheten richteten. Der *qāḍī* war so perplex, dass er den Urheber der Blasphemien ohrfeigte, wofür er von seiner Umgebung getadelt wurde. Der Fall war so unerhört, dass der Richter ihn dem Emir selbst vorlegte, der entschied, Isaak zu verurteilen: Er wurde öffentlich hingerichtet.<sup>2</sup>

Hierbei handelte es sich um den ersten Fall eines sogenannten freiwilligen Martyriums im umayyadischen Spanien des 9. Jahrhunderts, der durch die Schilderung des Hagiographen Eulogius überliefert ist.<sup>3</sup> Zwar hatte es hier auch schon vorher Fälle christlicher Märtyrer gegeben, doch waren diese nicht von Christen provoziert worden; vielmehr hatten Muslime in Einzelfällen an der christlichen Präsenz Anstoß genommen, oder sie hatten Christen in heikle Gespräche verwickelt, die in den Vorwurf der Blasphemie mündeten.<sup>4</sup> In diesen früheren Fällen kann keinesfalls von irgendeiner Form von Freiwilligkeit gesprochen werden;<sup>5</sup> so gab es etwa den Fall des christlichen Kaufmanns Johannes, der sich dem Sprachgebrauch seiner Umgebung anpasste und beim Propheten Muḥammad schwor. Dies erregte eines Tages bei bestimmten Muslimen Anstoß, die seine Festnahme betrieben, woraufhin er in Ketten durch die Straßen getrieben wurde, was bei einigen der späteren Märtyrer nachhaltigen Eindruck hinterließ, wenn man den Schilderungen des Eulogius glauben will.

Der Fall Isaaks ist deshalb so bemerkenswert, weil Isaak sich zunächst ebenfalls der islamischen Umgebung angepasst hatte, so wie viele mozarabische Christen auch. Die in der Forschung für diese spanischen Christen verwandte

2 Ebd., 23–25; Jessica A. COOPE, *The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln/London 1995, 19–21; Roger COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity 400–1000* (New Studies in Medieval History), 2. Aufl. Basingstoke/London 1995 (1. Aufl. New York 1983), 212; Charles L. TIESZEN, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain* (Studies on the Children of Abraham 3), Leiden/Boston 2013, 39.

3 COLLINS 1995, 211–216; Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus (711–1000)* (Culture and Civilization in the Middle East), Richmond 2002, 52; Patrick HENRIET, *Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IXe siècle)*, in: Michel LAUWERS (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe–XIIe siècle)* (Collection d'études médiévales de Nice 4), Antibes 2002, 93–139, hier 98.

4 Der erste Märtyrer, Perfectus, war – anders als Isaak – Priester; er suchte den Tod nicht freiwillig, denn er wurde mehr oder weniger zufällig auf diesen Weg gezwungen; vgl. Franz R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer von Córdoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam* (nach den Schriften des Speraideo, Eulogius und Alvar), Münster 1958, 74–76; COOPE 1995, 17f. Aus der propagandistischen Perspektive des Eulogius eignete sich Isaak wesentlich besser als gleichsam archegetischer Repräsentant einer Märtyrerbewegung; vgl. HENRIET 2002, 99: »Issac, laïque arabisé puis moine intransigeant, est donc un meilleur représentant du mouvement martyrial que Perfectus, prêtre et martyr par accident.«

5 Zur problematischen Verwendung des Begriffs *mártires voluntarios* bei der Übersetzung französischsprachiger Werke ins Spanische Diego OLSTEIN, *Historiografía mozárabe en su contexto: restauración, dictadura y democracia*, in: *Reflejos* 8 (1999), 91–104, hier 103.

Bezeichnung »Mozaraber« ist zwar problematisch, doch verweist sie darauf, dass sich diese Christen, die mehrheitlich provinziäl-römischer Herkunft waren und in ihrer religiösen Praxis den Traditionen der westgotischen Kirche verhaftet blieben, im Alltag an die arabische Kultur angepasst hatten. Dies geschah in erster Linie durch die Verwendung der arabischen Sprache in der Öffentlichkeit, vor allem bei Kontakten zu Muslimen. Die Anpassung an die Kultur der politisch Herrschenden konnte jedoch, jeweils individuell verschieden, auch wesentlich weiter gehen: Vom Interesse für arabische Kultur und Bildung über die Nachahmung von Praktiken und Moden der neuesten höfischen Kultur bis hin zur Anpassung an bestimmte Normen der islamischen Religion, deren Beachtung von Muslimen bei denjenigen vorausgesetzt wurde, die am Hof in unmittelbarem Kontakt zu muslimischen Amtsträgern traten. Der Verzicht auf Alkohol war hiermit nicht gemeint, denn auch die höfische Gesellschaft war diesen Genüssen nicht abgeneigt, gefordert war aber – auch von Christen – die Vermeidung des Genusses von Schweinefleisch und die Beschneidung: »Circumcision may have seemed particularly important in a pluralistic society like that of Córdoba because it created a visible and permanent mark on the body showing one's cultural identity.«<sup>6</sup> Derartige Anpassungen an islamische Normen wurden vor allem von Christen erwartet, die mit dem umayyadischen Hof in Kontakt traten; in geringerem Ausmaß waren davon wohl solche Christen tangiert, die lediglich Interesse für höfische Kultur äußerten.

Vor seinem Konversionserlebnis hatte Isaak als hoher Beamter (*exceptor reipublicae* bzw. *kātib ad-dimma*) gewirkt, der am Hof für die Belange der mozarabischen Christen verantwortlich war; man kann unterstellen, dass von ihm eine weitgehende Anpassung an bestimmte islamische Normen erwartet worden war. Zu einem bestimmten Zeitpunkt sah er seine christliche Identität aber derart kompromittiert, dass er sich von den Versuchungen des Hofes – die er womöglich erst jetzt als solche wahrnahm – zurückzog und in eine rein christliche Umgebung einkehrte: Das Kloster war vermutlich der Ort, an dem Christen mit arabischer Kultur und islamischen Normen am wenigsten in Kontakt kamen. Es fällt auf, dass zahlreiche spätere Märtyrer nach den Schilderungen des Eulogius eine gewisse Zeit in Klöstern zubrachten, um sich asketischen Übungen hinzu-

---

6 COOPE 1995, 82f. Vgl. auch TIESZEN 2013, 35; Edward P. COLBERT, *The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources* (Studies in Medieval History N. S. 17), Washington 1962, 383 und COOPE 1995, 67 (beides bezogen auf das Zeugnis des mozarabischen Bischofs Johannes gegenüber Johannes von Gorze im 10. Jahrhundert). Vgl. auch DIES., *Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba*, in: *Journal of World History* 4 (1993), 47–68. Zur möglichen theologisch-dogmatischen Anpassung mozarabischer Christen an islamische Überlieferungen DIES. 1995, 45–47. »To Samson and Albar, circumcision represented everything that was reprehensible about Christians at court. It was a physical mark of collaboration with the enemy« (ebd., 58).



geben, aber auch, um christliche und lateinische Literatur zu studieren.<sup>7</sup> Das Kloster bildete gewissermaßen den räumlichen Gegenpol zum Hof; als paradigmatischer Ort christlicher Askese und lateinischen Studiums stand es gegen die höfische Welt arabisch-islamischer Kultur. Auch wenn sich die umayyadischen Emire von Córdoba nicht prononciert islamischer Argumente zur Legitimation ihrer Herrschaft bedienten, wie es bei ihren politischen Konkurrenten, den abbasidischen Kalifen von Bagdad, der Fall war, die sich als Angehörige der Familie des Propheten (*ahl al-bait*) inszenierten,<sup>8</sup> so stand der Hof von Córdoba seit etwa dem zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts unter wachsendem Einfluss aus Bagdad, namentlich im Bereich verfeinerter Kultur, exquisiten Geschmacks und literarischer Bildung. Erst in dieser Zeit bildete sich eine eigentlich arabisch-islamische Hofkultur in Spanien aus, nachdem die zahlreichen Aufstände des 8. Jahrhunderts niedergeworfen worden waren und die entsprechenden politischen Wirren ein Ende gefunden hatten.<sup>9</sup> Anders als in Bagdad, wo eine größere Vielfalt islamischer Rechtsschulen zu verzeichnen war, herrschte in Córdoba allerdings die malikitische Richtung des islamischen Rechts, die sich durch größere Strenge auszeichnete.

Man kann davon ausgehen, dass Christen, die Ämter am umayyadischen Hof bekleideten, dort mit einer selbstbewussten, normativ verbindlichen Auslegung des Islams konfrontiert wurden, was gewisse Anpassungsleistungen implizierte, und dass sie gleichzeitig dem Glanz einer Hofhaltung ausgesetzt waren, die für die neuesten Moden der Bagdader Kultur empfänglich war, solange diese nicht den ideologischen Vorgaben der malikitischen Rechtsschule und der umayyadischen Herrschaftslegitimation widersprachen.

Die individuelle Rebellion Isaaks richtete sich genau gegen solche Zumutungen: Er kam für sich zu dem Schluss, dass eine Anpassung an die höfischen Erwartungen mit der Essenz eines Bekenntnisses zum überlieferten christlichen Glauben unvereinbar war; er zog sich daher ins Kloster zurück, wo er derartigen Einflüssen vollkommen entzogen war. Allerdings kehrte er nach drei Jahren in die Öffentlichkeit zurück, er trat also erneut in Kontakt zur islamischen Umwelt, ja sogar zu Vertretern der islamischen Herrschaft. Indem er Interesse für die islamische Religion vortäuschte, verhielt er sich scheinbar so wie zahlreiche andere Angehörige der mozarabischen Gemeinde; die Forschung hat es wahrscheinlich gemacht, dass gerade in dieser Zeit zahlreiche aufstiegsorientierte junge Männer den Islam annahmen, um ihre Karriereaussichten zu verbessern.

7 FRANKE 1958, 17–25.

8 Wolfram DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter 12)*, Berlin 2009, 164f. und 168–173.

9 COOPE 1995, 6.

Richard Bulliet spricht in diesem Zusammenhang von einer »early majority«,<sup>10</sup> die in einer Situation agierte, in der die Christen nach wie vor die Mehrheit der Bevölkerung stellten, wobei die Zahl der Übertritte zum Islam aber allmählich zunahm, insbesondere bei aufstiegsorientierten, karriereorientierten Personen, die in dieser Hinsicht gewissermaßen als Vorhut einer späteren, größeren Welle von Glaubensübertritten angesehen werden können.<sup>11</sup> Wenn Isaak also Interesse für den Islam heuchelte, dann schien er wie solche aufstiegswilligen Christen zu handeln. Der *qādī* hatte den ehemaligen Hofbeamten jedoch offensichtlich nicht erkannt,<sup>12</sup> denn Isaak hatte für sich drei Jahre zuvor gerade den entgegengesetzten Weg gewählt, nicht den karriereorientierten Pfad der Anpassung, Verflechtung und Entdifferenzierung, sondern den der klaren Unterscheidung, der Entflechtung, der Differenzierung.<sup>13</sup>

Isaak provozierte die islamischen Machthaber mit blasphemischen Äußerungen, wodurch er einen öffentlichen Skandal auslöste. Seine Schmähungen richteten sich zwar nicht direkt gegen den Emir oder den *qādī*, sondern gegen den Propheten und die von ihm verkündete Religion, doch war die Autorität des islamischen Herrschers in jedem Fall herausgefordert. Der Name des umayyadischen Emirs könnte allwöchentlich im Freitagsgebet zumindest erwähnt worden sein;<sup>14</sup> auf ihren Münzen jedenfalls propagierten die Umayyaden zentrale islamische Glaubensmaximen.<sup>15</sup> Auch als andalusische Emire hielten die Umayyaden die Erinnerung an die Zeit ihrer Herrschaft als Kalifen von Damaskus aufrecht: Die Gebetsnische spanischer Moscheen ist zuweilen nur scheinbar nach Mekka ausgerichtet; in Wirklichkeit handelt es sich in solchen Fällen um die exakte geographische Orientierung Syriens, die eins zu eins nach Spanien übertragen wurde, ohne an die andersartige geographische Lage der Pyrenäenhalbinsel angepasst zu

10 Vgl. ebd., 10, mit Bezug auf Richard W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge MA 1979.

11 Zur Beschleunigung der Konversionen im 9. Jh. ebd., 4.

12 Es sei denn, man möchte annehmen, dass der Richter erwartet habe, Isaak würde konvertieren wollen, um seine vormalige Position zurückzuerlangen. Diese dürfte jedoch nach Ablauf von immerhin drei Jahren inzwischen erneut besetzt gewesen sein; vgl. WOLF 1988, 118. Ob Isaak aufgrund antichristlicher Vorurteile aus dem Dienst entlassen wurde, ist unklar; vgl. COOPE 1995, 74; immerhin dürfte seine spezielle Position üblicherweise nicht von Muslimen eingenommen worden sein.

13 Zum Problem grundsätzlich TIESZEN 2013.

14 Nach COLLINS 1995, 221 wurde 929 die Erwähnung des abbasidischen Kalifen durch die des umayyadischen ersetzt, doch ist schwer vorstellbar, dass zuvor in al-Andalus lediglich der Name des abbasidischen Usurpators genannt worden sein sollte.

15 Miquel CRUSAFONT/Anna M. BALAGUER/Philip GRIERSON (edd.), *Medieval European Coinage 6: The Iberian Peninsula. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, Cambridge 2013, 58 und 658f. Als Emire prägten die andalusischen Umayyaden keine Goldmünzen, weil sie dies möglicherweise als Vorrecht des Kalifen von Bagdad ansahen. Erst nach Annahme des Kalifentitels 929 wurden auch im islamischen Spanien wieder Goldmünzen geprägt, wie schon unmittelbar nach der Eroberung im 8. Jahrhundert.

werden. Zumindest einige umayyadische Moscheen in Spanien blieben also gewissermaßen syrische Moscheen, sie erinnerten durch ihre Anlage an die große Zeit des umayyadischen Kalifats im Orient, als die Vorfahren der andalusischen Emire als Befehlshaber der Gläubigen das Amt des *ḥalīfat Allāh* an der Spitze der islamischen *umma* ausgeübt hatten. Der Emir von Córdoba war, auch wenn er nicht das Kalifat innehatte, in der öffentlichen Wahrnehmung eindeutig ein islamischer Herrscher; Schmähungen des Islams drohten daher auch die politische Autorität des Herrschers zu untergraben.<sup>16</sup> Blasphemische Äußerungen konterkarierten überdies auch die nach islamischen Vorstellungen ausgerichtete Gesellschaftsordnung, namentlich hinsichtlich der asymmetrischen Machtverhältnisse von Muslimen und nichtmuslimischen Schutzbefohlenen (*ḍimmīs*), die die Herrschaft des Islams anzuerkennen hatten.<sup>17</sup>

## 2. Eine Bewegung mozarabischer Märtyrer?

Das Beispiel Isaaks ist einzigartig, doch gab er – zumindest aus der hagiographischen Perspektive des Eulogius – den Anstoß zu einer Bewegung weiterer Märtyrer, die teilweise ebenfalls öffentlich Schmähungen gegen den Islam austießen.<sup>18</sup> Außer Isaak gab es auch noch einen zweiten christlichen Hofbeamten, der allerdings das Martyrium nicht selbst provozierte, sondern von Muslimen denunziert wurde, nachdem er sich in ein Kloster zurückgezogen hatte; er bekannte sich zu seinem Glauben, bevor er hingerichtet wurde.<sup>19</sup>

Quelle für die mozarabischen Märtyrer sind allein die Schriften des Eulogius und des Paulus Alvarus von Córdoba.<sup>20</sup> Beide hatten in ihrer Jugend bei Abt Speraindeo studiert, Eulogius hatte anschließend eine kirchliche Laufbahn eingeschlagen, die ihn zur Priesterweihe führte und angeblich sogar zur Wahl zum Erzbischof von Toledo, die dann allerdings keine praktische Verwirklichung

16 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass einige Märtyrer ab 853 begannen, den Emir in ihre antiislamischen Schmähungen einzubeziehen; vgl. FRANKE 1958, 112.

17 Allerdings ist fraglich, ob in der frühen Zeit blasphemische Äußerungen automatisch das Todesurteil nach sich zogen; vgl. CHRISTYS 2002, 53. Ob *ḍimma*-Regulierungen im 9. Jahrhundert in Córdoba Anwendung fanden, ist unklar; vgl. TIESZEN 2013, 31f.

18 Vgl. jetzt Klaus HERBERS, Europa: Christen und Muslime in Kontakt und Konfrontation. Italien und Spanien im langen 9. Jahrhundert (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 2016/2), Stuttgart 2016, 52–64.

19 Zum Fall des Argimirus COOPE 1995, 21 und 73.

20 COLBERT 1962; Christofer ZWANZIG, Der Kontakt zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel hagiographischer Quellen des 8.–11. Jahrhunderts, in: Michael BORGOLTE et al. (edd.), Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, 23–41.

erfahren sollte.<sup>21</sup> Alvarus hingegen blieb Laie; er ist durch zahlreiche Schriften bekannt, unter anderem durch den Briefwechsel mit dem jüdischen Konvertiten Bodo-Eleazar. Eulogius kann als der maßgebliche Propagandist der Märtyrerbewegung bezeichnet werden, die im Wesentlichen durch seine Schriften bekannt ist, die allerdings nicht in Andalusien überliefert wurden, sondern nur im christlichen Nordspanien. Eulogius war es, der aus den Einzelfällen – nachträglich? – eine Bewegung zu schaffen versuchte, er bestärkte zahlreiche potentielle Märtyrer in ihrem Glauben und in ihrem radikalen Vorhaben, er verfasste die Lebensbeschreibungen zahlreicher Märtyrer, aber – interessanterweise während seines Gefängnisaufenthaltes – auch eine lateinische Metrik, was auf sein ausgeprägtes Interesse für die als identitätsbestimmend empfundene lateinische Überlieferung verweist.<sup>22</sup> Paulus Alvarus schrieb die *Vita des Eulogius*, nachdem dieser schließlich selbst das Martyrium erlitten hatte,<sup>23</sup> ebenso wie auch den *Indiculus luminosus*, eine polemische Darstellung und Widerlegung der islamischen Lehre. Auch Alvarus zeichnete sich durch ein ausgeprägtes Interesse für lateinische Literatur aus.<sup>24</sup>

21 Ann Christys weist auf den bemerkenswerten Umstand hin, dass die Laufbahn des Eulogius von zahlreichen Misserfolgen und Enttäuschungen geprägt war; vgl. CHRISTYS 2002, 59. Seine Isolierung innerhalb der andalusischen Kirche könnte seinen radikalen Standpunkt hinsichtlich der Märtyrer mitbedingt haben; vgl. auch WOLF 1988, 46. Vielleicht wurde Eulogius auch deshalb von der kurz zuvor noch in einen antiumayyadischen Aufstand verwickelten Stadt gewählt, weil man so einen Mann erkor, »der als geschworener Gegner der muslimischen Herrschaft galt.« (FRANKE 1958, 166). So auch COOPE 1995, 53: »Perhaps he was perceived as a heroic victim of Muslim persecution. [...] the election of someone so obviously critical of the Cordovan regime appealed to them as a good opportunity to flout the amir's authority.«

22 COOPE 1995, 36.

23 Auffällig ist, dass Eulogius sich erst dann öffentlich kritisch zum Islam äußerte, nachdem er das Todesurteil empfangen hatte. In der frühen Phase der Märtyrerbewegung scheint er nur beobachtender Zeitgenosse gewesen zu sein; seine einzige nachgewiesene Aktivität ist der Ungehorsam gegenüber dem Metropoliten Reccafred, der die Märtyrer kritisiert hatte, was von Eulogius mit einer vorübergehenden Weigerung beantwortet wurde, die Messe zu lesen; vgl. CHRISTYS 2002, 60f. Hierzu auch HENRIET 2002, 106–112.

24 FRANKE 1958, 117–142; Feliciano DELGADO LEÓN, Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El *Indiculus luminosus*, Córdoba 1996, 23–27; Alvar von Córdoba, *Epistolario*, ed. José MADDOZ (Monumenta Hispaniae sacra. Serie patristica 1), Madrid 1947, 20–24; Igor РОЧО-ШАЈЕВ, Alvar von Cordoba über den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), 161–172; Lucas F. MATEO-SECO, Paulo Álvaro de Córdoba. Un personaje símbolo de la cultura mozárabe, in: Enrique DE LA LAMA et al. (edd.), *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores (XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra)*, Pamplona 2001, 209–234; TIESZEN 2013, 76–94; Ulisse CECINI, Die lateinische Sprache bei Paulus Albarus, in: Matthias MASER/Klaus HERBERS (edd.), *Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel*, Münster 2014, 167–178; DERS., Albarus' Verteidigung der Märtyrer von Córdoba, in: Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und*

Eulogius und Alvarus sind Hauptquellen für die Wahrnehmung islamischer Herrschaft durch mozarabische Christen im 9. Jahrhundert, doch dürften sie nicht repräsentativ sein. Sie vertraten diejenige Richtung, der sich Isaak nach seinem Konversionserlebnis anschloss; sie propagierten die Besinnung auf die lateinische, christliche Überlieferung;<sup>25</sup> hierzu zählte sowohl das Sammeln patristischer Schriften, wie es Eulogius während seiner Reise ins christlich beherrschte Nordspanien betrieb,<sup>26</sup> als auch die Festigung der Identität der Gemeinde gegen befürchtete Einflüsse jüdischer Konvertiten, wie im Fall des Bodo-Eleazar, aber ebenso auch die Warnung vor den verderblichen Einflüssen islamisch geprägter Hofkultur sowie allgemein arabischsprachiger Literatur.<sup>27</sup> Eulogius und Alvarus propagierten eine Haltung des öffentlichen Bekenntnisses als Ausdruck christlicher Selbstbehauptung und Identität, die sich zuvor in monastischer Askese und christlichem Literaturstudium geformt hatte.<sup>28</sup> Durch öffentliches Bekenntnis sollten andere Christen davon abgehalten werden, womöglich zum Islam zu konvertieren; den Versuchungen islamischer Hofkultur setzten die Propagandisten der Märtyrer die Besinnung auf die christliche, römische und westgotische Überlieferung entgegen.<sup>29</sup> Insbesondere Paulus Alvarus, später aber auch Samson von Córdoba beklagten den angeblich verwilderten Zustand des zeitgenössischen Lateins.<sup>30</sup>

Aus ihrer Perspektive handelte es sich bei den Repräsentanten des umaiyadischen Regimes zwar *de facto* um die Inhaber der politischen Autorität, doch sollten die spanischen Christen die Umayyaden unter keinen Umständen als religiös legitimierte Herrscher ansehen, deren Religion man sich unter Umständen sogar würde anschließen können. Gerade solchen kulturellen Hybridisierungen und Verflechtungen traten die beiden Autoren entgegen, indem sie ein

---

Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, 105–119.

- 25 Vgl. COLLINS 1995, 211. Isaak dürfte das Arabische besser als das Lateinische beherrscht haben. Eulogius wiederum übersetzt arabische Titel und Amtsbezeichnungen konsequent ins Lateinische; vgl. HENRIET 2002, 98. Zu Arabischkenntnissen und Übersetzungen des Eulogius WOLF 1988, 53.
- 26 Von seiner Reise nach Navarra soll Eulogius den ›Gottesstaat‹ des Augustinus sowie Werke von Vergil, Horaz und Aldhelm nach Córdoba mitgebracht haben; dass diese in Andalusien sämtlich unbekannt waren, wird von CHRISTYS 2002, 58, mit Recht bezweifelt. Vgl. auch FRANKE 1958, 15.
- 27 COOPE 1995, 50f. und 56.
- 28 Zur großen Bedeutung monastischer Askese und klösterlicher Netzwerke ebd., 21–23 und 71f.
- 29 TIESZEN 2013, 61.
- 30 Vgl. COOPE 1995, 8; COLBERT 1962, 373–378 (Samson, Apologeticus VII); vgl. ebd., 378 Anm. 58: »Samson's statement about the faulty status of Latin learning in Córdoba, made in the wake of the persecution, is less pessimistic about the future than Albar's in the *Indiculus* ten years earlier.«

radikales Programm der kulturellen und religiösen Selbstbesinnung vertraten, das auf Differenzierung, Abgrenzung und Distanzierung von der islamischen Autorität – sowie der sie stützenden Religion und Kultur – abzielte.<sup>31</sup> In ihren Augen war allein Jesus Christus der wahre, legitime Herrscher über die spanischen Christen, nicht aber der islamische Emir, in dessen Diensten mozarabische Christen sich islamischen Normen anpassen mussten.

Die Perspektive des Eulogius und Alvarus war jedoch nur eine partikulare Meinung: Die Mehrheit der mozarabischen Christen, einschließlich der kirchlichen Hierarchie, dürfte eine Gegenposition vertreten haben, zumindest während des größten Teils der fraglichen Zeit Mitte des 9. Jahrhunderts.<sup>32</sup> Auf einer auf Betreiben des Emirs einberufenen Synode wurden die Märtyrieren 852 zwar nicht verurteilt, aber Nachahmer sollten abgeschreckt werden.<sup>33</sup> Die Märtyrer provozierten das Regime zu harten Gegenreaktionen: Alle Christen wurden aus dem umayyadischen Dienst entlassen, der Neubau von Kirchen wurde verboten, neuerrichtete Kirchengebäude wurden zerstört.<sup>34</sup> Die mozarabische Gemeinde sah sich in der Folge mit stark gestiegenen internen Spannungen konfrontiert; anstatt die Gemeinde in ihrer Identität und ihrem Zusammenhalt zu stärken, erreichten die Propagandisten der Märtyrer letztlich das Gegenteil. Ihre Gegner zweifelten daran, dass es sich überhaupt um richtige Märtyrer handelte, denn schließlich hätten sie, anders als spätantike römische Glaubenszeugen, ihr Schicksal selbst provoziert; das Christentum werde gar nicht verfolgt, und Christen könnten unbehelligt leben, wenn sie sich den Bedingungen der *ḍimma* unterwarfen, wie es bereits seit langem eingeübte Praxis war. Auch handele es sich beim Islam, so die Gegner des Eulogius und Alvarus, um eine monotheistische Religion, nicht aber um einen polytheistischen Opferkult wie in der Spätantike.<sup>35</sup> Anders als die antiken Glaubenszeugen, die lange Martern erdulden

31 Charles L. TIESZEN, From Invitation to Provocation: »Holy Cruelty« as Christian Mission in Ninth-Century Córdoba, in: Al-Masāq 24 (2012), 21–33, hier 23: »More than anything, they hoped to safeguard their community from conversion to Islam.«

32 COLLINS 1995, 212; WOLF 1988, 62–74. Vgl. CHRISTYS 2002, 53: »The church's response to the first round of protests was to round up and imprison a number of priests, including Eulogius, in an attempt to damp down enthusiasm for martyrdom.« Zur kritischen Reaktion der mozarabischen Mehrheit ebd., 78f.

33 COOPE 1995, 31f.; COLLINS 1995, 212; Klaus HERBERS, Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung, in: Historische Zeitschrift 301 (2015), 1–30, hier 20; HENRIET 2002, 95; Carleton M. SAGE, Paul Albar of Córdoba. Studies in his Life and Writings (Studies in Medieval History NS 5), Washington 1943, 39; FRANKE 1958, 106f.; TIESZEN 2013, 40.

34 Zum entsprechenden Politikwechsel unter dem neuen Emir Muḥammad I. WOLF 1988, 16f.; FRANKE 1958, 112; COOPE 1995, 32, die darauf hinweist, dass der Emir nur Christen aus dem Dienst entließ, aber keine Juden: »[...] his real interest was retaliation for the martyrdoms rather than religious purity at court.«

35 WOLF 1988, 86–95.

mussten, wurden die mozarabischen »Bekenner« rasch hingerichtet.<sup>36</sup> Am schwersten wog jedoch aus Sicht der Kritiker, dass sich nach den vermeintlichen Martyrien keine Wunder ereigneten, jedenfalls keine, die derart spektakulär gewesen wären, dass sich in ihrem Gefolge – wie nach den Schilderungen römischer Märtyrerakten – zahlreiche Konversionen von Nichtchristen zum christlichen Glauben ereignet hätten.<sup>37</sup> Auch wenn Eulogius und Alvarus versuchten, in allen diesen Punkten den Gegenbeweis anzutreten, blieb zumindest in den Augen der Kritiker unübersehbar, dass es sich im Fall der islamkritischen Bewegung von Córdoba eben nicht um Märtyrer handelte.

Die Vertreter der martyriumskritischen Mehrheit nahmen die islamische Herrschaft ganz anders wahr als Eulogius und die von ihm favorisierte Richtung: In den Augen der meisten mozarabischen Christen dürfte es sich beim Islam um eine dem Christentum verwandte monotheistische Religion gehandelt haben;<sup>38</sup> Christen konnten unbehelligt leben und ihrem angestammten Glauben treu bleiben, solange sie offenkundige Provokationen vermieden und sich an die Bedingungen des *ḍimma*-Systems hielten. Da zahlreiche Christen im Mittelmeerraum, aber auch in Spanien, sich seit Jahrzehnten an solche Bestimmungen hielten, konnten die Vertreter dieser Partei darauf verweisen, dass die Gebote des christlichen Glaubens keineswegs vorschrieben, den Islam zu schmähen. Im Gegenteil, solche als blasphemisch empfundenen Äußerungen waren geeignet, das christliche Gemeindeleben schweren Belastungen auszusetzen; sie konnten womöglich letztendlich sogar dazu beitragen, weitere Christen zum Glaubensabfall zu verführen, die nicht bereit waren, die Konsequenzen derjenigen Verfolgungen zu ertragen, die erst von der Martyriumssehnsucht Weniger heraufbeschworen worden waren.

### 3. Traditionen der Wahrnehmung und Deutung von Religion, Bildung und Politik

Eulogius und Alvarus sahen sich in der Tradition der westgotischen Kirche des 7. Jahrhunderts.<sup>39</sup> Damalige Theologen wie Isidor von Sevilla, Braulio von Zaragoza und Julian von Toledo hatten Spanien geradezu als Hort der katholischen Orthodoxie angesehen;<sup>40</sup> zahlreiche Reichskonzilien waren diesem Standpunkt

36 Ebd., 96–104.

37 Zum Fehlen der Wunder ebd., 77–85, mit besonderer Betonung der von Gregor dem Großen in den Dialogen entwickelten hagiographischen Hermeneutik.

38 Vgl. HENRIET 2002, 115–118.

39 TIESZEN 2013, 111.

40 Zu den Vorwürfen Braulios von Zaragoza an Papst Honorius I. Wolfram DREWS, Juden und

gefolgt. Im Gefolge christologischer Streitigkeiten hatten westgotische Theologen byzantinische Kaiser sogar als Schutzherren häretischer Glaubensüberzeugungen angesehen, und selbst römische Päpste waren von spanischen Kirchenvätern wiederholt auf ihre theologischen Fehler aufmerksam gemacht worden. Die spanische Kirche des Westgotenreiches hatte beansprucht, aufgrund eigener Kompetenz und Überlieferung selbst über den wahren Glauben urteilen zu können; in dieser Tradition ungebrochenen Selbstvertrauens in die eigene Orthodoxie standen auch maßgebliche Vertreter der mozarabischen Kirche wie Erzbischof Elipand von Toledo, der führende Exponent des Adoptianismus, aber auch Eulogius und Alvarus von Córdoba. Dies gilt sowohl für Auseinandersetzungen mit Vertretern karolingischer Theologie oder mit jüdischen Konvertiten als auch mit Vertretern der islamischen Herrschaft. Alvarus stand als gebildeter Laie geradezu paradigmatisch für diese spanische Tradition, die in sozialer und inhaltlicher Hinsicht stark von den Bedingungen des spätantiken Christentums geprägt war: In der westgotischen Gesellschaft war Bildung kein Privileg einer klerikalen Elite gewesen; Laien besaßen bedeutende Bibliotheken, sie schrieben Briefe und nahmen an Konzilien teil.<sup>41</sup> Paulus Alvarus vertrat diese – gewissermaßen konservative – Tradition theologischer und literarischer Bildung von Laien noch im 9. Jahrhundert unter islamischer Herrschaft, doch handelte es sich bei ihm um einen der letzten Vertreter dieser Bildungselite.<sup>42</sup> Er verteidigte vehement das Ideal christlich-lateinischer Bildung sowie die Wertschätzung klassischer und patristischer Literatur. Dieses in westgotischer Tradition stehende Selbstbewusstsein war typischerweise verbunden mit einer Identifizierung von spanischem Christentum und religiöser Orthodoxie.<sup>43</sup>

Eine solche Haltung hatte sich schon in der Frühzeit islamischer Herrschaft in der sogenannten mozarabischen Chronik von 754 gezeigt. Der Autor, mutmaßlich ein christlicher Kleriker, thematisiert die Religion der neuen Beherrscher Spaniens nicht,<sup>44</sup> sondern er führt die Geschichtsdarstellung der Chronik

---

Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos* (Berliner Historische Studien 34), Berlin 2001, 87 und 303.

41 Ebd., 365–369.

42 Vgl. mit ähnlicher Tendenz HERBERS 2016, 59: »[...] jedoch blieb die Märtyrerbewegung – sowohl was Sprache als auch das Heiligenideal betraf – in vielen Aspekten rückwärtsgerichtet.«

43 Jocelyn N. HILLGARTH, Introduction, in: DERS. (ed.), *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera* (Corpus Christianorum. Series Latina 115), Turnhout 1976, VIII–LXXIV, hier XI; Gregorio GARCÍA HERRERO, Julián de Toledo y la realeza visigoda, in: *Antigüedad y cristianismo* 8 (1991), 201–256, hier 240.

44 Eine »gewisse Vernachlässigung der aktuellen religiösen Frage« ist allen mozarabischen Geschichtsdarstellungen eigen; vgl. Carmen CARDELLE DE HARTMANN, *Der mozarabische Blick auf die Geschichte. Tradition und Identitätsbildung*, in: Matthias MASER/Klaus HERBERS (edd.), *Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Münster 2011, 39–63, hier 62.



Isidors von Sevilla weitgehend bruchlos fort.<sup>45</sup> Die politisch entscheidende Frage, warum die katholischen Westgoten die Herrschaft über ihr Reich nach 711 verloren hatten, wird vom Autor übergangen, indem er sich auf den Standpunkt zurückzieht, dass einerseits die fortgesetzte Reihe byzantinischer Kaiser die historische Kontinuität verbürge, während andererseits aber auch die katholische und damit orthodoxe Tradition der spanischen Kirche nach wie vor ungebrochen fortbestehe. Eine spezifisch islamische Herrschaft wird vom Autor der mozarabischen Chronik also gerade nicht wahrgenommen, sondern ignoriert;<sup>46</sup> man könnte versucht sein, mit einem englischen Dictum vom *elephant in the room* zu sprechen. Da spanische Christen den wahren Glauben seit dem 7. Jahrhundert allein mit ihrem eigenen Bekenntnis identifizierten, war es aus ihrer Perspektive letztlich ohne Bedeutung, ob sie in der Gegenwart – womöglich nur vorübergehend – von einem fremden, christlichen Häretiker oder aber von einem Anhänger einer anderen Religion beherrscht wurden, falls in der frühen Zeit überhaupt schon ein Bewusstsein dafür bestanden haben könnte, dass es sich beim Islam um eine andere, vom Christentum verschiedene Religion handelte.<sup>47</sup>

Schon in den 820er Jahren hatte es christliche Proteste gegen Regierungsmaßnahmen gegeben, die in der Hinrichtung der frühen Märtyrer Johannes und Adulphus gipfelten.<sup>48</sup> Während die Martyrien der 850er Jahre – nach anfänglich wohlwollender Unterstützung durch die Gemeinden – in Andalusien schon bald von vielen, jedoch nicht von allen, Christen abgelehnt wurden, fanden sie in Nordspanien, aber auch im West- sowie später auch im Ostfrankenreich ein größeres Echo. Im Auftrag des Königs von Asturien wurden 883/84 Reliquien der Märtyrer Eulogius und Leokritia nach Oviedo in den christlichen Herrschaftsbereich transferiert.<sup>49</sup> Selbst die Werke des Eulogius und des Paulus Alvarus sind handschriftlich von nordspanischen Christen überliefert worden: Erhalten blieben die hagiographischen Werke nur in einem Codex in Nordspanien, der womöglich im Zuge der Translation der Reliquien des Eulogius dorthin gelangte.<sup>50</sup> Als 858 die beiden Mönche Usuard und Odi-

45 Kenneth B. WOLF, *An Andalusian Chronicler and the Muslims*, in: DERS. (ed.), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain* (Translated Texts for Historians 9), 2. Aufl. Liverpool 1999 (1. Aufl. 1990), 25–42, hier 35–37; CARDELLE DE HARTMANN 2011.

46 Vgl. TIESZEN 2013, 23; zu unterschiedlichen Interpretationen der mozarabischen Chronik FRANKE 1958, 1f.

47 Alexander P. BRONISCH, *Religion ohne Namen? Die Wahrnehmung des Islam und andere »Mozarabismen« in christlichen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts*, in: Matthias MASER/Klaus HERBERS (edd.), *Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 41), Münster 2014, 279–296.

48 COOPE 1995, 17.

49 FRANKE 1958, 169; HERBERS 2016, 61.

50 WOLF 1988, 36; HERBERS 2015, 23f. Bezeichnenderweise werden die Werke des Eulogius in keinem mittelalterlichen Katalog erwähnt; vgl. HENRIET 2002, 121 Anm. 97.

lard aus Paris nach Spanien kamen, um Reliquien des heiligen Vinzenz von Zaragoza zu erwerben, wurden sie von spanischen Christen auf die Märtyrer von Córdoba hingewiesen. Gegen den Widerstand der örtlichen Gemeinde setzte Bischof Saul von Córdoba dann durch, dass solche Reliquien (der Heiligen Georg, Aurelius und Nathalia-Sabigotho) tatsächlich an die fränkische Gesandtschaft übergeben wurden.<sup>51</sup> Im 10. Jahrhundert bezeugt die ottonische Dichterin Roswitha von Gandersheim in ihrem Werk das anhaltende Interesse von Christen außerhalb Spaniens an solchen Märtyrern, in ihrem Fall am Knaben Pelagius, der 925 das Martyrium erlitt.<sup>52</sup>

Im 10. Jahrhundert zeigte sich ein paralleler Fall entgegengesetzter Deutung islamischer Herrschaft: Als Johannes von Gorze als Gesandter Ottos I. an den Hof des Kalifen von Córdoba gelangte, trug er einen Brief bei sich, in dem die islamische Herrschaft geschmäht wurde; nur unter erheblichen Anstrengungen gelang es auf Ausgleich bedachten Kräften, die Übergabe des Briefes zu verhindern, die geeignet gewesen wäre, einen öffentlichen Skandal zu provozieren, der erhebliche Nachteile für mozarabische Christen hätte nach sich ziehen können. Johannes war womöglich in der Erwartung nach Spanien gekommen, hier das Martyrium zu erleiden;<sup>53</sup> jedenfalls zeigte er sich befremdet von der Anpassung andalusischer Christen an die arabische Kultur und an die Erwartungen der islamischen Autoritäten, wie er es etwa bei Recemund beobachten konnte, einem führenden Angehörigen der mozarabischen Gemeinde, der als Gesandter des Kalifen an den ottonischen Hof geschickt wurde und später, vielleicht zur Belohnung, mit der Bischofswürde von Granada betraut wurde. Hinsichtlich der Wahrnehmung islamischer Herrschaft vertrat Johannes von Gorze die Perspektive der Märtyrer von Córdoba aus dem vorangehenden Jahrhundert, wohingegen Recemund einen Standpunkt vertrat, der sich mit dem der märtyrerkritischen Mehrheit gedeckt haben dürfte, auch wenn Recemund die Feste zahlreicher Märtyrer des 9. Jahrhunderts in seinen berühmten zweisprachigen Kalender aufnahm, bezeichnenderweise aber nur in die lateinische, nicht in die arabische Fassung.<sup>54</sup> Entscheidend für die Wahrnehmung islamischer Herrschaft durch andalusische Christen dürfte das schon gegen Eulogius und die Märtyrer vorgebrachte Argument gewesen sein, bei den Muslimen handle es sich nicht um Anhänger eines polytheistischen Opferkultes, sondern um Mo-

---

51 WOLF 1988, 60; SAGE 1943, 186; FRANKE 1958, 19 und 164f.

52 WOLF 1988, 34 und 126 mit Anm. 49; Christofer ZWANZIG, Märtyrer in Córdoba – Identitätsbildung und Martyriumsvorstellungen auf der Iberischen Halbinsel im 8.–11. Jahrhundert, in: Gordon BLENNEMANN/Klaus HERBERS (edd.), Vom Blutzügen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel (Beiträge zur Hagiographie 14), Stuttgart 2014, 245–272, hier 249.

53 ZWANZIG 2014, 253.

54 HENRIET 2002, 123; COOPE 1995, 68.

notheisten, also um Bekenner eines verwandten Glaubens. Die Gegenposition des Eulogius beruhte darauf, die Existenz einer Verfolgungssituation zu postulieren, wofür wiederum eine entsprechend akzentuierte Wahrnehmung islamischer Herrschaft unerlässlich war.<sup>55</sup> Hiermit drang er jedoch nicht durch; schon als 858 westfränkische Mönche nach Andalusien kamen, war es offenbar wieder möglich, als Christ am Hof des Emirs zu dienen oder in seinen Truppen zu kämpfen.<sup>56</sup> Andererseits beharrte der Emir darauf, Vertreter zu kirchlichen Synoden zu entsenden und zumindest ein Mitspracherecht bei der Berufung von Bischöfen zu haben.<sup>57</sup>

#### 4. Hagiographische Hermeneutik und transkulturelle Wahrnehmung

Die Rezeption der Werke des Eulogius und die Verehrung der mozarabischen Märtyrer außerhalb Andalusiens können zeigen, wie innerhalb und außerhalb Spaniens durch Deutung bestimmter Texte und Handlungen ein letztlich politischer Diskurs über religiöse Orthodoxie, kulturelle Selbstbehauptung, historiographische Deutungshoheit und – seit der Frühen Neuzeit – auch nationale Identität entwickelt wurde.

Um eine Bewegung christlicher Märtyrer literarisch konstruieren zu können, musste Eulogius den hagiographischen Diskurs der Spätantike auf seine Zeit übertragen, wobei er mit dem Problem konfrontiert war, dass er unmittelbar nach den Ereignissen schrieb und nicht zeitversetzt wie die antiken Hagiographen;<sup>58</sup> anders als diese musste er also mit Augenzeugen rechnen, die seine Angaben würden überprüfen und widerlegen können, zumindest dann, wenn er seine Werke an einen zeitgenössischen Rezipientenkreis gerichtet haben sollte.<sup>59</sup>

55 TIESZEN 2013, 59. Vgl. COOPE 1995, 65: »On one side were Christians who saw Islamic rule as a fact of life which demanded compromise but did not pose any fundamental threat to Christian identity. [...] On the other side were radical Christians who saw Islamic rule as fundamentally incompatible with Christian life.«

56 Vgl. FRANKE 1958, 165: »Darf man hinter solchen Eindrücken wenigstens bis zu einem gewissen Maße die Stimmung der Christen in Cordova erkennen, dann hätte sich demnach deren Stellung zur muslimischen Herrschaft tatsächlich wieder einigermaßen eingespielt gehabt.« Vgl. auch COLBERT 1962, 366.

57 COOPE 1995, 66.

58 WOLF 1988, 83.

59 So, allerdings wenig überzeugend, Igor POCHOSHAJEW, Die Märtyrer von Córdoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt a. Main 2007, 61. Hierzu bereits kritisch CHRISTYS 2002, 79, die darauf hinweist, dass Eulogius manche Details und auch Namen hinzufügt, was als Indiz dafür gewertet werden kann, dass er gar nicht für zeitgenössische andalusische Leser schrieb; so bereits COOPE 1995, 52. Auffällig ist zudem, dass nach dem Tod des Eulogius niemand in Andalusien sein hagiographisches ›Projekt‹ fort-

Daher benötigte er eine besondere hagiographische Hermeneutik, die einerseits die Handlungen der ›Märtyrer‹, andererseits aber auch das System islamischer Herrschaft in seinem Sinne erscheinen ließ. Diese Umdeutung der Aktionen erfolgt gegen die Meinung der überwiegenden Mehrheit der christlichen Gemeinde.

Die bisherige Forschung hat die Bewegung der Märtyrer entweder auf ein gesteigertes Bußverlangen asketisch orientierter Kreise zurückgeführt<sup>60</sup> oder auf das eschatologisch ausgerichtete Streben zur Stärkung der christlichen Gruppenidentität, verbunden mit der Erwartung, gleichzeitig Christi Wiederkunft zu beschleunigen.<sup>61</sup> Ein stärker hermeneutisch orientierter Ansatz könnte demgegenüber untersuchen, wie der maßgebliche Hagiograph versucht, der überwältigenden Kritik der zeitgenössischen mozarabischen Gemeinde zu begegnen, die das aus ihrer Sicht egoistische Martyriumsstreben einer Minderheit ablehnte. Es war Eulogius, der eine ›Bewegung‹ aus den sehr unterschiedlichen Einzelfällen zu konstruieren versuchte; vor allem seine Perspektive spiegelt sich in den Texten, die nach seiner Hinrichtung von niemandem fortgesetzt wurden. Bei einem solchen Ansatz handelt es sich nicht um eine Hermeneutik von Texten, sondern von Handlungen, die auf in Texten überlieferte kanonisierte Handlungsmuster der Antike rückbezogen werden, wobei zugleich das zeitgenössische System islamischer Herrschaft einer spezifisch akzentuierten Deutung unterzogen wird. Die literarischen Schilderungen des Eulogius verweisen auf das Problem, wie er unter Rückgriff auf die hagiographische Tradition eine neue hagiographische Hermeneutik entwickelt, die es erlaubt, bestimmte zeitgenössische Handlungszusammenhänge so wahrzunehmen und zu deuten, dass den politischen Interessen des Autors gemäß vor dem Hintergrund kanonisierter Muster ein bestimmtes normatives Verständnis umstrittener öffentlichkeitswirksamer Handlungen propagiert wird, wobei zusätzlich in Rechnung zu stellen ist, wie der Autor seine eigene, nicht unumstrittene Position innerhalb der christlichen Gemeinde reflektierte.

Eine vergleichende Untersuchung des mittelalterlichen, frühneuzeitlichen und modernen Diskurses über mozarabische und andere »politische« Märtyrer kann zeigen, inwieweit die Deutung der spanischen Geschichte mit den letztlich

---

führte; im Verlauf des 9. Jahrhunderts sind keine weiteren Martyrien überliefert; vgl. WOLF 1988, 35 und 57 (zur begrenzten Rezeption des ›Memoriale sanctorum‹).

60 Vgl. WOLF 1988, 28 und 107–119. »Martyrdom was in fact a perfect solution to the spiritual anxiety produced by an inflexible penitential system.« (ebd., 112). Vgl. bereits FRANKE 1958, 65–67 und 78: »[...] jener Weg des freiwilligen Martyriums [...] als eine Möglichkeit übersteigerter Askese.« Ähnlich COOPE 1995, 8 und 71. Zu den möglichen, sehr verschiedenartigen Motiven der einzelnen Märtyrer ebd., 78.

61 Vgl. TIESZEN 2012, 32: Durch Herabwürdigung des Islams hätten die Märtyrer die Muslime bewusst provozieren wollen: »Alvarus essentially [...] reduces an invitation to salvation to a provocation that would hasten Christ's final judgment.«

politischen Interessen bestimmter Interpretationsgemeinschaften verknüpft ist. Diese *textual communities* bedienten sich bei der Konstruktion der für ihr Selbstbild maßgeblichen Geschichtsbilder einer bestimmten Hermeneutik sakraler und kanonischer Texte sowie der entsprechenden Deutung bestimmter Handlungen. Durch Deutung als autoritativ verstandener Texte und Handlungen vor dem Hintergrund einer entsprechend akzentuierten Wahrnehmung politischer Herrschaft wurde eine Interpretationsgemeinschaft konstruiert, deren Ausrichtung bestimmten religiösen und politischen Interessen diene. Zur Zeit des Eulogius war eine solche Deutungsgemeinschaft nur in Ansätzen entwickelt, beschränkt auf die Gemeinden, die die Reliquien der Märtyrer verehrten und anhand der entsprechenden Kalendarien deren Feste begingen.<sup>62</sup>

In der Frühen Neuzeit, als die Werke des Eulogius erstmals rezipiert wurden, nachdem sie vom Großinquisitor Pedro Ponce de León wiederentdeckt und von Ambrosio de Morales transkribiert worden waren, entstanden in Auseinandersetzung mit seinem Werk antagonistische Deutungsgemeinschaften:<sup>63</sup> Während man im habsburgischen Spanien die mozarabischen Märtyrer – ebenso wie den westgotischen Königssohn und Rebellen Hermenegild, der auf Betreiben Philipps II. von Sixtus V. heiliggesprochen wurde – als Glaubenszeugen verehrte, handelte es sich bei den von Eulogius gepriesenen Personen nach Ansicht des antihabsburgisch orientierten Frankreich in Wirklichkeit entweder um rein politische Rebellen oder – aus protestantischer Perspektive – um religiöse Fanatiker.<sup>64</sup> In der Frühen Neuzeit standen sich somit eine dezidiert sakralisierende und eine entsakralisierende Interpretation der Cordubenser ›Bewegung‹ gegenüber, die damals vielleicht überhaupt erstmals, den Intentionen des Eulogius entsprechend, als einheitliche Bewegung wahrgenommen wurde.

Diese antagonistischen Deutungen korrespondierten mit einer entsprechenden Wahrnehmung der islamischen Herrschaft in Spanien seit dem 19. Jahrhundert, die auch für die Entgegensetzung der sprichwörtlichen ›zwei Spanien‹ im 20. Jahrhundert, im Gefolge der spanischen Niederlage von 1898 im Krieg gegen die USA, verantwortlich war: Nach der konservativ ausgerichteten, katholischen Interpretation legten die katholischen Spanier durch alle Epochen der Geschichte hindurch immer wieder Zeugnis ab für die wahre Religion; Spanien

62 Nur zwei Märtyrernamen (Perfectus und Emila) wurden in den Kalender von Córdoba aufgenommen; die übrigen scheinen in Andalusien keinerlei Verehrung erfahren zu haben; vgl. CHRISTYS 2002, 54. Vgl. auch ZWANZIG 2014, 247; COLBERT 1962, 385. Zum Fehlen der Belege für Märtyrergräber auch HERBERS 2015, 23. »[...] die Deutungshoheit über die Lage der Christen im Emirat lag nach dem 9. Jahrhundert offensichtlich in den iberischen Reichen des Nordens.« (ebd., 28). Vgl. auch HERBERS 2016, 62: »Somit entfalteten die Reliquien der Märtyrer ihre Wirkung vor allem außerhalb des Emirates, sie besiegelten Verträge nach Schlachten, galten vielleicht sogar als Tribut.«

63 Vgl. WOLF 1988, 36–47; OLSTEIN 1999.

64 Vgl. WOLF 1988, 39.

erschien dementsprechend in epochenübergreifender Perspektive als politische Vorkämpferin des Katholizismus.<sup>65</sup> Vor diesem Hintergrund handelte es sich bei den Vertretern der Cordubenser Bewegung um wahre Märtyrer, die der heilsgeschichtlichen Bestimmung Spaniens gemäß für ihren Glauben kämpften, wohingegen die muslimischen Autoritäten eine fremde Herrschaft repräsentierten. Demgegenüber leugnete die liberale Interpretation der spanischen Geschichte den Zeugnischarakter der ›Bewegung‹ von Córdoba, die nach dieser Deutung eher einen Ausnahmefall darstellte, die dem zumindest für die Zeit bis zum 11. Jahrhundert postulierten, epochenprägenden Paradigma der vermeintlichen *convivencia* widersprach. Exponenten der liberalen Interpretation wie Américo Castro verfochten dementsprechend ein Programm der Entsakralisierung der Geschichte Spaniens und der Geschichte der ›Märtyrer‹; sie deuteten die ›Bewegung‹ als rein politische Rebellion, die von den legitimen Autoritäten niedergeschlagen wurde;<sup>66</sup> eine ganz analoge Deutung findet sich bemerkenswerterweise auch im Hinblick auf die Rebellion des westgotischen Prinzen Hermenegild.

Eulogius und die Märtyrer von Córdoba machten ein religiöses Bekenntnis zur Orthodoxie zur individuell handlungsleitenden Maxime, anders als dies in der westgotischen Tradition der Fall gewesen war, als die Sorge um den rechten Glauben als Reservatrecht der kirchlichen Hierarchie betrachtet worden war; allenfalls hatten auf den Konzilien von Toledo die westgotischen Könige und einige führende Aristokraten hieran mitgewirkt. Während es im Westgotenreich Aufgabe entsprechender kirchlicher und z. T. auch politischer Institutionen gewesen war, ein religiöses Bekenntnis zur Orthodoxie abzulegen, kam dies unter den Bedingungen islamischer Herrschaft, als diese Institutionen nicht mehr bestanden, zumindest in der Interpretation des Eulogius einzelnen herausragenden Bekennern zu. Eulogius und Alvarus strebten danach, eine zugleich religiöse und kulturelle Laienbewegung ins Leben zu rufen, die aber letztlich nicht zustande kam. Diese Bewegung sollte zur Rückbesinnung auf die tradierten Werte der lateinischen und christlichen Kultur der westgotischen Spätantike führen; als antagonistisches Feindbild propagierten beide Autoren eine pro-

---

65 Schon Ende des 19. Jahrhunderts hatte Francisco J. SIMONET (*Historia de los mozárabes de España deducida de sus mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid 1897–1903) die andalusischen Christen als Opfer islamischer Tyrannei präsentiert; vgl. WOLF 1988, 39. Zur heilsgeschichtlichen Deutung der kastilischen Geschichte als Verwirklichung des vermeintlichen Vermächtnisses des Eulogius vgl. Justo PÉREZ DE URBEL, *Eulogio de Córdoba*, Madrid 1927, 17: »La Castilla que estaba naciendo cuando él murió, como si hubiera trasfundido en ella su aliento.« Der Autor wurde später bezeichnenderweise Mitglied des franquistischen Scheinparlaments (Consejo Nacional del Movimiento) und 1958 erster Abt des Benediktinerklosters Valle de los Caídos, der Grablege des Falangegründers Primo de Rivera und (später) des Diktators Francisco Franco.

66 OLSTEIN 1999, 97.

nonciert negativ akzentuierte Wahrnehmung der zeitgenössischen islamischen Herrschaft. Paulus Alvarus war darum bemüht, eine religiöse und kulturelle Unterscheidung einzuschärfen, die er von mehreren Seiten bedroht sah sowohl von den aufstiegsorientierten und anpassungsbereiten jungen Christen als auch vom Konvertiten Bodo-Eleazar, der angeblich gegen die Christen agitierte und versuchte, diese entweder zum Judentum oder gar zum Islam zu bekehren. Den Bemühungen des Alvarus war letztlich kein Erfolg beschieden; das Karrierestreben mozarabischer Hofleute konnte er nicht delegitimieren, was sich nicht zuletzt auch am Beispiel des Recemund von Córdoba im folgenden Jahrhundert zeigt.

Alvarus und Eulogius verfochten ein Programm kultureller Abgrenzung und Entflechtung;<sup>67</sup> in diesem Zusammenhang propagierten sie in polemischer Absicht zur binnenchristlichen Stabilisierung, aber auch zur Legitimierung ihrer eigenen Position und des von ihnen beanspruchten kulturellen Kapitals, eine negativ konnotierte Wahrnehmung islamischer Herrschaft.<sup>68</sup> In der von beiden Autoren hochgeschätzten Epoche politischer, religiöser und kultureller Blüte, dem westgotischen 7. Jahrhundert, waren nicht so sehr Macht und Herrschaft Objekte transkultureller Wahrnehmung gewesen, sondern die Religion; aus diesem Grund erschien der byzantinische Kaiser westgotischen Beobachtern als Schutzherr heterodoxer Lehrmeinungen, während in Spanien selbst die Juden zum religiösen Feindbild *par excellence* avancierten. In der mozarabischen Perspektive des 8. und 9. Jahrhunderts hatten sich die Parameter der Wahrnehmung verschoben: Während der Chronist von 754 und die anpassungswilligen Christen des 9. Jahrhunderts die zeitgenössische politische Herrschaft ohne expliziten Religionsbezug wahrnahmen, waren die Märtyrer und ihre Propagandisten nicht bereit, zwischen politischer Macht und Herrschaft auf der einen Seite und Religion auf der anderen zu trennen; für sie war es unumgänglich, Macht und Herrschaft mit religiöser Konnotation und Legitimation zu verbinden. Politik und Religion waren aus ihrer Perspektive konzeptuell untrennbar miteinander verflochten; daher war es aus ihrer Sicht erforderlich, ein klares religiöses Bekenntnis mit einer eindeutigen Distanzierung von fremdreligiöser Herrschaft zu verbinden.<sup>69</sup> Gerade weil aus ihrer Sicht Politik und Religion eine untrennbare

67 Vgl. TIESZEN 2013, 63: »As a result, there could be no cultural or religious overlap between Christianity and Islam. They must be kept separate in order to ensure that the dividing line between the two communities remained visible.«

68 Zur propagierten Abwendung vom Islam TIESZEN 2012, 27–29.

69 Insofern greift die Schlussfolgerung von Franke zu kurz, wonach »sich die Frommen von Cordova, denen jegliche politische Zielsetzung fehlte, eben im religiösen Bereich, ihre Landsleute im Norden aber mehr im politischen Raum zu behaupten und zu verwirklichen suchten.« (FRANKE 1958, 169f.) Gerade um die aus ihrer Sicht bedrohte religiöse Identität bewahren zu können, genügte es eben nicht, sich im Kloster asketischen Übungen hinzugeben; gerade die tatsächlich ›freiwilligen‹ Märtyrer trugen ihre Schmähungen auch an öf-

Einheit bildeten, mussten sich Christen nach ihrem Verständnis kulturell, religiös und politisch vom System umayyadischer Herrschaft fernhalten.<sup>70</sup> Nach der Darstellung des Eulogius entsprachen die Märtyrer diesem Ideal lebenspraktischer Trennung durch den Rückzug ins Kloster bzw. durch die Provokation des Martyriums, doch die meisten christlichen Glaubensgenossen folgten ihnen hierin nicht: Die mozarabische Mehrheit distanzierte sich in ihrem Alltag nicht von der arabisch-islamischen Kultur, weil sie das umayyadische politische System eben nicht als fremdreligiöse Herrschaft nach Art des spätrömischen Reiches wahrnahm.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- Alvarus von Córdoba, *Epistolario*, ed. José MADOZ (Monumenta Hispaniae sacra. Serie patristica 1), Madrid 1947.
- Alexander P. BRONISCH, Religion ohne Namen? Die Wahrnehmung des Islam und andere »Mozarabismen« in christlichen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts, in: Matthias MASER/Klaus HERBERS (edd.), *Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 41), Münster 2014, 279–296.
- Richard W. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge MA 1979.
- Carmen CARDELLE DE HARTMANN, Der mozarabische Blick auf die Geschichte. Tradition und Identitätsbildung, in: Matthias MASER/Klaus HERBERS (edd.), *Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Münster 2011, 39–63.
- Ulisse CECINI, Albarus' Verteidigung der Märtyrer von Córdoba, in: Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, 105–119.

---

fentlichen Plätzen, z. T. vor politischen Autoritäten vor, und sie bezogen sogar den Namen des Emirs in ihre Schmähungen ein. Dies war aus ihrer Sicht nötig, um einer als feindlich empfundenen politischen Obrigkeit Paroli zu bieten, die auch mit kulturellen Mitteln (die von den Märtyrern religiös wahrgenommen und gedeutet wurden) den Zusammenhalt der religiösen Gemeinschaft zu bedrohen schien. Zutreffend gedeutet wird der Zusammenhang bei COOPE 1995, 31: »The government correctly perceived the confessors' actions as a challenge to Islamic authority and used various tactics to discourage further martyrdoms.« Die politische Dimension ergibt sich insbesondere auch daraus, dass mozarabische Christen den Islam vornehmlich als eine öffentliche Religion erlebten, gerade auch am Hof, wo bestimmte, öffentlich sichtbare Anpassungsleistungen gefordert wurden. Dieser öffentliche Charakter bedingte die politische Dimension der Problematik; vgl. ebd., 83.

70 Vgl. TIESZEN 2012, 30: »Lukewarm Christians were those who, according to Alvarus, rather lazily accepted Muslim rule. Attracted to the cultural accoutrements of Muslim Córdoba, they befriended Muslims and grew seemingly lax in their public identification with Christian faith. Such Christians were lukewarm, [...] conforming to their surroundings instead of standing out as religiously distinct.«



- Ulisse CECINI, Die lateinische Sprache bei Paulus Albarus, in: Matthias MASER/Klaus HERBERS (edd.), Von Mozarabern zu Mozarabismen. Zur Vielfalt kultureller Ordnungen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 41), Münster 2014, 167–178.
- Ann CHRISTYS, Christians in al-Andalus (711–1000) (Culture and Civilization in the Middle East), Richmond 2002.
- Edward P. COLBERT, The Martyrs of Córdoba (850–859). A Study of the Sources (Studies in Medieval History NS 17), Washington 1962.
- Roger COLLINS, Early Medieval Spain. Unity in Diversity 400–1000 (New Studies in Medieval History), 2. Aufl. Basingstoke/London 1995 (1. Aufl. New York 1983).
- Jessica A. COOPE, Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Córdoba, in: Journal of World History 4 (1993), 47–68.
- Jessica A. COOPE, The Martyrs of Córdoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion, Lincoln/London 1995.
- Miquel CRUSAFONT/Anna M. BALAGUER/Philip GRIERSON (edd.), Medieval European Coinage 6: The Iberian Peninsula. With a Catalogue of the Coins in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, Cambridge 2013.
- Feliciano DELGADO LEÓN, Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus luminosus, Córdoba 1996.
- Wolfram DREWS, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos* (Berliner Historische Studien 34), Berlin 2001.
- Wolfram DREWS, Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter 12), Berlin 2009.
- Franz R. FRANKE, Die freiwilligen Märtyrer von Córdoba und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften des Sperandio, Eulogius und Alvar), Münster 1958.
- Gregorio GARCÍA HERRERO, Julián de Toledo y la realeza visigoda, in: Antigüedad y cristianismo 8 (1991), 201–256.
- Patrick HENRIET, Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IXe siècle), in: Michel LAUWERS (ed.), Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IXe–XIIe siècle) (Collection d'études médiévales de Nice 4), Antibes 2002, 93–139.
- Klaus HERBERS, Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung, in: Historische Zeitschrift 301 (2015), 1–30.
- Klaus HERBERS, Europa: Christen und Muslime in Kontakt und Konfrontation. Italien und Spanien im langen 9. Jahrhundert (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 2016/2), Stuttgart 2016.
- Jocelyn N. HILLGARTH, Introduction, in: DERS. (ed.), Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera (Corpus Christianorum. Series Latina 115), Turnhout 1976, VIII–LXXIV.
- Lucas F. MATEO-SECO, Paulo Álvaro de Córdoba. Un personaje símbolo de la cultura mozárabe, in: Enrique DE LA LAMA et al. (edd.), Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores (XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 2001, 209–234.

- Diego OLSTEIN, *Historiografía mozárabe en su contexto: restauración, dictadura y democracia*, in: *Reflejos* 8 (1999), 91–104.
- Justo PÉREZ DE URBEL, *Eulogio de Córdoba*, Madrid 1927.
- Igor POCHOSHAJEW, *Alvar von Cordoba über den Gebrauch des nichtchristlichen Geistesgutes*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), 161–172.
- Igor POCHOSHAJEW, *Die Märtyrer von Córdoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main 2007.
- Carleton P. SAGE, *Paul Albar of Córdoba. Studies in his Life and Writings (Studies in Medieval History N. S. 5)*, Washington 1943.
- Francisco J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España deducida de sus mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Madrid 1897–1903.
- Charles L. TIESZEN, *From Invitation to Provocation: »Holy Cruelty« as Christian Mission in Ninth-Century Córdoba*, in: *Al-Masāq* 24 (2012), 21–33.
- Charles L. TIESZEN, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain (Studies on the Children of Abraham 3)*, Leiden/Boston 2013.
- Kenneth B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain (Cambridge Iberian and Latin American Studies. History and Social Theory)*, Cambridge 1988.
- Kenneth B. WOLF, *An Andalusian Chronicler and the Muslims*, in: DERS. (ed.), *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain (Translated Texts for Historians 9)*, 2. Aufl. Liverpool 1999 (1. Aufl. 1990), 25–42.
- Christofer ZWANZIG, *Der Kontakt zwischen Christen und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Spiegel hagiographischer Quellen des 8.–11. Jahrhunderts*, in: Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter 18)*, Berlin 2011, 23–41.
- Christofer ZWANZIG, *Märtyrer in Córdoba – Identitätsbildung und Martyriumsvorstellungen auf der Iberischen Halbinsel im 8.–11. Jahrhundert*, in: Gordon BLENNEMANN/Klaus HERBERS (edd.), *Vom Blutzzeugen zum Glaubenszeugen? Formen und Vorstellungen des christlichen Martyriums im Wandel (Beiträge zur Hagiographie 14)*, Stuttgart 2014, 245–272.



---

Daniel G. König

## **Herrschaft und Sprache. Herrschaftsumwälzungen und die Transformation von Sprachlandschaften im mittelalterlichen Euromediterraneum**

### **Abstract**

*The article discusses the interrelation between the establishment of new ruling elites and the transformation of linguistic landscapes. In a first step, the article presents different scholarly approaches to the interdependence of political power and language. In a second step, four case studies pertaining to the medieval Euromediterranean serve to illustrate certain facets of this interdependence. These case studies deal with the fate of Germanic languages within and beyond the former borders of the Roman Empire, the rise and diffusion of Arabic in the western Mediterranean, conflicts produced by the establishment of Slavonic as a liturgical language in Eastern Europe, as well as with the rise of Romance languages in the late medieval Mediterranean. Juxtaposing these variants, the article arrives at several conclusions: since pre-modern societies were characterized by multilingualism, new ruling elites were generally compelled to administrate the co-existence of several languages. However, their wielding of political and military power did not necessarily imply that they were able to control processes of linguistic transformation. Comparative analysis uncovers and highlights the relevance of alternative power asymmetries and deeper societal structures manifest in linguistic habits and textual traditions. In this way, transcultural comparison helps to elucidate and, to a certain extent, explain highly variant forms of interplay between political and cultural power.*

Im Zentrum des vorliegenden Aufsatzes steht die Frage, wie sich Herrschaftsumwälzungen auf Sprachlandschaften auswirken können. In einem ersten Schritt werden einführend verschiedene Aspekte des Zusammenhangs zwischen Herrschaft und Sprache behandelt, die in der Forschung schon angesprochen wurden. In einem zweiten Schritt wird anhand ausgewählter Fallbeispiele aus dem mittelalterlichen Euromediterraneum untersucht, ob bzw. wie die großflächige Etablierung neuer Herrschaftseliten zur Transformation bestehender Sprachlandschaften beitrug.

## 1. Herrschaft und Sprache: verschiedene Zugriffe

Der Zusammenhang zwischen Herrschaft und Sprache ist in der Forschung schon vielfach und in mehreren Varianten erfasst worden.

Im Rahmen von Begriffsgeschichten hat sich etwa die lateinisch-mediävistische Forschung mit zentralen Herrschaftskonzepten auseinandergesetzt und damit Beiträge zu einem Verständnis für die politische Sprache des Mittelalters geleistet. Im Zentrum solcher Untersuchungen stehen Kernbegriffe politisch-administrativen Handelns und ihr semantisches Umfeld, ebenso wie Beobachtungen zur Entwicklung von Kontext und Bedeutung der jeweiligen Termini.<sup>1</sup> Zu beachten ist in einem solchen Untersuchungsrahmen natürlich, dass auch das Fehlen bestimmter Begriffe politische Implikationen haben kann.<sup>2</sup>

In der Geschichtswissenschaft besteht selbstverständlich ein starkes Bewusstsein dafür, dass Sprache nicht nur Herrschaft konzeptualisiert, sondern an sich ein Herrschaftsmittel darstellt, das zum Beispiel in Kanzleisprachen eine spezifische, herrschaftsorientierte Ausprägung erfährt.<sup>3</sup> Können wir Richer von Reims (gest. nach 998) glauben, so benutzten schon mittelalterliche Herrscher Sprache gezielt zur Herrschaftsdemonstration. Seinen ›Historiae‹ zufolge arrangierte Otto II. (reg. 961/967/973–93) ein Treffen mit Hugo Capet im Jahre 981 in Rom mit dem expliziten Ziel, seine Herrlichkeit gegenüber dem Gesprächspartner in Erscheinung treten zu lassen. Unter der Überschrift »Ottos Strategie gegenüber Hugo« (*Otonis cum Hugone ratio*) schreibt er:

»In der Absicht, ihm gegenüber seine Herrlichkeit in Erscheinung treten zu lassen, veranlasste Otto, dass alle aus dem königlichen Gemach hinausgeschickt würden, sein

1 Vgl. Susanne HAUSER, Untersuchungen zum semantischen Feld der Staatsbegriffe von der Zeit Dantes bis zu Machiavelli, Diss. Universität Zürich 1967; Bernhard JUSSEN, Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), Ordnungskonfigurationen im Hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 64), Ostfildern 2006, 227–256; Jörg W. BUSCH, Vom Amtswalzen zum Königsdienst. Beobachtungen zur ›Staatssprache‹ des Frühmittelalters am Beispiel des Wortes *administratio* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte 42), Hannover 2007; Aude MAIREY, Les langages politiques au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles), in: Médiévales 57 (2009), 5–14; Bernhard JUSSEN, Historische Semantik aus der Sicht der Geschichtswissenschaft, in: Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte 2 (2011), 51–61; Tim GEELHAAR, *Christianitas*. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter (Historische Semantik 24), Göttingen 2015.

2 Jan RÜDIGER, »Eviter le mot«. Langages politiques au Moyen Âge, in: Jean-Philippe GENET (ed.), La légitimité implicite. Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome (Collection de l'École française de Rome 485; Histoire ancienne et médiévale 135), Paris 2015, Bd. 1, 257–268.

3 Vgl. Thomas VOGTHERR, Urkundenlehre. Basiswissen (Hahnsche historische Hilfswissenschaften 3), Hannover 2008; Benoît GRÉVIN, Rhétorique du pouvoir médiévale. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles) (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 339), Rom 2008.

Schwert aber auf einen geflochtenen Stuhl gelegt würde. Der Herzog solle dann allein, nur von einem Bischof begleitet, hineingeführt werden, damit, während der König Latein redete, der Bischof als Dolmetscher des Lateinischen dem Herzog vermitteln könne, was gesagt würde.«<sup>4</sup>

Dem Historiographen Widukind von Corvey (gest. nach 973) zufolge sprach Otto II. sehr wohl Romanisch, hätte also direkt mit Hugo Capet kommunizieren können.<sup>5</sup> Für dieses Treffen wählte er aber bewusst das Lateinische. Damit war sein Gegenüber auf einen Dolmetscher angewiesen, zwischen beiden eine bildungssprachliche Hierarchie geschaffen.

Die Quellen des europäischen Mittelalters halten nicht nur diesen Beleg für konkrete Sprachpolitik bereit: Die spätmittelalterliche Hanse etwa bemühte sich im Rahmen ihres Russlandhandels um die Ausschaltung potenzieller Konkurrenten, indem sie bei Strafe verbot, Außenstehenden aus den Niederlanden oder England Russisch beizubringen. Auf dem Hansetag von Lübeck vom 16. Juli 1423 verbot man, junge Holländer ins Russische einzuführen: *Ok en schal men nicht steden, dat man jennigen Hollandesschen jungen up de sprake bringe.*<sup>6</sup> Auf dem Hansetag von Wolmar vom 4. Januar 1434 hielt man es wohl für notwendig, noch etwas genauer zu differenzieren: *Ok en sall man neynes Hollanders, Zelanders, Campeers, Vlaminghe noch Engelsche jungen doen noch doen helpen up de sprake bii 10 mark selvers to vorvallende an de stede.*<sup>7</sup>

4 Richer von Saint-Remi, *Historiarum libri IV*, ed. Hartmut HOFFMANN (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores 38), Hannover 2000, lib. III, cap. 85, 216: *Otonis cum Hugone ratio: Otto gloriam sibi parare cupiens, ex industria egit, ut omnibus a cubiculo regio emissis, eius gladius super sellam plectilem deponeretur. Dux etiam solus cum solo episcopo introduceretur, ut rege Latiariter loquente, episcopus Latinitatis interpres, duci quicquid diceretur indicaret.* Vgl. Reinhard SCHNEIDER, *Vom Dolmetschen im Mittelalter. Sprachliche Vermittlung in weltlichen und kirchlichen Zusammenhängen* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 72), Wien/Köln/Weimar 2012, 68–69, der bei seiner Beschreibung des sprachlichen Vermittlungsaktes Ottos Absichten unberücksichtigt lässt.

5 Widukind von Corvey, *Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, ed. Paul HIRSCH/Hans-Eberhard LOHRMANN (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum [60]), Hannover 1935, lib. II, cap. 36, 96: *nam post mortem Edidis reginae, cum antea nescierit, litteras in tantum didicit, ut pleniter libros legere et intelligere noverit. Preterea Romana lingua Sclavonicaque loqui scit; sed rarum est, quo earum uti dignetur.* Vgl. SCHNEIDER 2012, 51.

6 Die Recesse und andere Akten der Hansetage, Bd. 1: Die Recesse und andere Akten der Hansetage von 1256–1430, ed. v. der Historische Commission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7 (Hanserecense 1,7), Leipzig 1893, Nr. 609, § 23, 419; vgl. Arnd REITEMEIER, *Sprache, Dolmetscher und Sprachpolitik im Rußlandhandel der Hanse während des Mittelalters*, in: Norbert ANGERMANN/Klaus FRIEDLAND (edd.), *Novgorod. Markt und Kontor der Hanse (Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte 53)*, Köln/Weimar/Wien 2002, 157–176, hier 174–175; Catherine SQUIRES, *Die Hanse in Novgorod. Sprachkontakte des Mittelniederdeutschen mit dem Russischen mit einer Vergleichsstudie zur Hanse in England* (Niederdeutsche Studien 57), Wien/Köln/Weimar 2009, 38.

7 Die Recesse und andere Akten der Hansetage, Bd. 2: Hanserecense von 1431–1476, ed. Goswin

Weniger konkret gefasst ist die ›Sprache der Macht‹, ein in der Wissenschaft viel besungenes Themenfeld. So verschiedene Aspekte wie die religiöse Legitimation von Herrschaft,<sup>8</sup> die öffentliche Wirkung von Prophezeiungen,<sup>9</sup> das Phänomen des Konziliarismus und die Ausgleichsbemühungen zwischen griechischen und lateinischen Christen,<sup>10</sup> aber auch das Verhältnis zwischen Vernakular- und schriftlicher Referenzsprache können unter dieses Thema fallen.<sup>11</sup>

Scheinbar etwas weiter weg von den aktiven Zentren der Herrschaft angesiedelt sind Studien, die auf verschiedene soziale und kulturhistorische Dimensionen von Sprache eingehen. Doch auch hier lassen sich Fragen von Macht und Herrschaft nicht ausblenden: Sprachliche Fragen spielten ganz sicher auch eine Rolle für die Identitätsbildung derjenigen gentilen Gruppen, die auf dem Boden des weströmischen Reiches ethnisch definierte *regna* gründen sollten.<sup>12</sup> Die Textkulturen der karolingischen Sphäre sind letztlich nur vor dem Hintergrund einer grundlegenden Sprachreform und deren massiver Förderung durch verschiedene Eliten zu verstehen.<sup>13</sup> Anhand des Neupersischen lässt sich zeigen, wie eine unter dem Einfluss der arabischen Eroberer islamisierte und sowohl graphisch als auch lexikalisch arabisierte Sprache entstand, die unter Seldschuken und Mongolen zur administrativen, wirtschaftlichen und literarischen *lingua franca* des Raumes zwischen Anatolien und Zentralasien avancieren sollte.<sup>14</sup> Alternativ kann man im etwas kleineren Rahmen des hoch- und spätmittelalterlichen pyrenäischen Grenzgebietes die soziopolitische Rolle des Okzitani-

---

Freiherr VON DER ROPP, Bd. 1 (Hanserecense 2,1), Berlin 1876, Nr. 226, § 8, 151; vgl. REITEMEIER 2002, 174–175; SQUIRES 2009, 38.

- 8 William R. MOORE, *Religious Language and the Construction of Royal Power*. Leon, 1037–1126, Diss. Columbia University 2009.
- 9 Lesley A. COOTE, *A Language of Power. Prophecy and Public Affairs in Later Medieval England*, in: Bertrand TAITHE/Tim THORNTON (edd.), *Prophecy. The Power of Inspired Language in History, 1300–2000 (Themes in History)*, Stroud 1997, 17–30.
- 10 Ivan MARIANO, *Le pouvoir du langage. L'exemple des négociations entre la chrétienté grecque et le concile de Bâle (1431–1437)*, in: Alessandro MUSCO/Giuliana MUSOTTO (edd.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, Palermo 2013, 861–874.
- 11 Ross BRANN (ed.), *Languages of Power in Islamic Spain*, Bethesda 1997; Stephen CORY, *Language of Power. The Use of Literary Arabic as Political Propaganda in Early Modern Morocco*, in: *Maghreb Review* 1 (2005), 39–56; Antonio M. ZALDÍVAR, *Language and Power in the Medieval Crown of Aragon. The Rise of Vernacular Writing and Codeswitching Strategies in the Thirteenth-Century Royal Chancery*, Diss. University of California, Los Angeles 2014.
- 12 Walter POHL/Benjamin ZELLER (edd.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20)*, Wien 2012.
- 13 Roger WRIGHT, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool 1982; Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989.
- 14 Bert FRAGNER, *Die Persophonie. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens (ANOR 5)*, Berlin 1999.

schen in einem von poesiefördernden Höfen und Ketzerkriegen geprägten Umfeld beleuchten.<sup>15</sup>

Studien zu solchen Themenfeldern zeigen klar, dass Sprachlandschaften in Wechselwirkung zu lokalen, regionalen und überregionalen Herrschaftsverhältnissen stehen. Da diese Wechselwirkungen im Einzelfall untersucht werden müssen, ist es nun notwendig, das Untersuchungsthema einzugrenzen und auf die Hauptfrage dieses Aufsatzes hinzuweisen, nämlich die Frage, wie sich größere Umwälzungen im Herrschaftssystem auf Sprachlandschaften auswirken können. Dabei soll es weniger darum gehen, Regelmäßigkeiten als Variationsmöglichkeiten nachzuvollziehen. Hierzu dienen vier Fallstudien zu poströmischen Trümmersprachen, zu Teilaspekten der Arabisierung des westlichen Mittelmeerraums, zur so genannten Dreisprachenhäresie, schließlich zu einigen sprachlichen Effekten lateinisch-christlichen Expansionismus in den Mittelmeerraum.

## 2. Poströmische Trümmersprachen: germanischer Sprachraum und (post-imperiale) Romania

Beim Thema der poströmischen Trümmersprachen geht es u. a. um die Durchsetzungsfähigkeit germanischer Sprachvarianten im Westen des spätantiken *Imperium Romanum*. Wie allgemein bekannt, hatte die römische Expansion in den nordalpinen Raum auch massive sprachliche Folgen. Ohne dass letztendlich alle älteren Sprachen verdrängt wurden, fand eine sprachliche Romanisierung Norditaliens, der Iberischen Halbinsel, Galliens, teilweise auch Britanniens statt.<sup>16</sup> Allerdings kam es bald zu einer starken regionalen Differenzierung und einer Situation der Diglossie: Neben einer relativ einheitlichen schriftlichen Referenzsprache standen mehrere vulgärlateinische Regiolekte.<sup>17</sup>

Während der jahrhundertelangen Präsenz des Imperiums wurden in der Grenzzone zwischen römischem Gallien und nichtrömischen germanischen Gebieten natürlich immer wieder Menschen aus dem nichtrömischen Bereich sprachlich assimiliert. Die langfristigen Effekte solcher sprachlichen Assimilationsprozesse lassen sich kaum in höheren Tönen loben, als dies der galloromani-

---

15 Jan RÜDIGER, *Aristokraten und Poeten. Die Grammatik einer Mentalität im tolosanischen Hochmittelalter (Europa im Mittelalter 4)*, Berlin 2001.

16 Vgl. Günter NEUMANN/Jürgen UNTERMANN (ed.), *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit. Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974 (Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn im Landschaftsverband Rheinland und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande 40)*, Bonn 1980; John N. ADAMS, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.

17 Vgl. ausführlich John N. ADAMS, *The Regional Diversification of Latin, 200 BC–AD 600*, Cambridge 2007.



sche Dichter Sidonius Apollinaris (gest. ca. 479/486) zwischen den 470ern und 480ern gegenüber dem *comes* von Trier, Arbogast dem Jüngeren, tat, dessen Name auf eine fränkische Herkunft, dessen Lateinkenntnisse aber auf eine stark romanisierte Herkunftsfamilie verweisen:<sup>18</sup>

»So hat die Pracht der römischen Rede, wenn es sie noch irgendwo gibt, in den belgischen oder rheinischen Landen längst erloschen, in Dir eine Wohnstatt gefunden, und solange Du lebst und die Rede pflegst, kommen die Worte nicht ins Wanken, selbst wenn an derselben Grenze die lateinischen Herrschaftsansprüche (*Latina iura*) gefallen sind.«<sup>19</sup>

Sidonius schrieb diese Zeilen um die Zeit, in der der letzte weströmische Kaiser abgesetzt wurde. Er wusste, wovon er sprach, als er gefallene lateinische Herrschaftsansprüche erwähnte. In einem stark stilisierten Brief von 461 schildert er seine Eindrücke von den Burgunden, einer der vielen gentilen Gruppen, die sich im Laufe des späten 4. bis 6. Jahrhunderts als meist multiethnische, dennoch aber ethnisch definierte Militärverbände im weströmischen Reich niederließen und dort die politische und militärische Herrschaft übernahmen.<sup>20</sup> Aufgrund langjähriger Interaktion mit dem Römischen Reich konnten sich diese Burgunden zwar problemlos mit den Galloromanen verständigen, noch scheinen sie neben der Sprache des Imperiums aber auch eine andere Sprache gesprochen zu haben.<sup>21</sup>

»Warum verlangst Du von mir, selbst wenn ich es könnte, ein Gedicht zu verfassen auf die Freundin der Hochzeitsgesänge«, fragt Sidonius Apollinaris, »da ich mich unter Horden von Langhaarigen befinde, germanische Worte ertragen und dann noch mit saurer Miene loben muss, was der gefräßige Burgunder singt, der sein Haar mit ranziger Butter trinkt?«<sup>22</sup>

18 Hans H. ANTON, Arbogast, comes von Trier, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 1 (2. Aufl. 1973), 388–389.

19 Sidonius Apollinaris, ep. 4,17, ed. Christian LUETJOHANN (Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi 8), Berlin 1887, 68: *quocirca sermonis pompa Romani, si qua adhuc uspiam est, Belgicis olim sive Rhenanis abolita terris in te resedit, quo vel incolumi vel perorante, etsi apud limitem ipsum Latina iura ceciderunt, verba non titubant*; vgl. Matthias BECHER, Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt, München 2011, 122.

20 Zur Gleichzeitigkeit von Multiethnizität und ethnisierender Selbstdefinition vgl. Walter POHL, Aux origines d'une Europe ethnique. Identités en transformation entre antiquité et moyen âge, in: Annales. Histoire, Sciences sociales 60,1 (2005), 183–208.

21 Zur Sprachfrage Wolfgang HAUBRICH, Ein namhaftes Volk. Burgundische Namen und Sprache des 5. und 6. Jahrhunderts, in: Volker GALLÉ (ed.), Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes (Schriftenreihe der Nibelungenliedgesellschaft Worms 5), Worms 2008, 135–184, bes. 165, 172.

22 Sidonius Apollinaris, carmen 12, ed. Christian LUETJOHANN (Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi 8), Hannover 1887, 230–31, v. 1–8: *Quid me, etsi valeam, parare carmen / Fescenninicolae iubes Diones / inter crinigeras situm catervas / et Germanica verba*

Im poströmischen Westen, nun unter der Herrschaft von Vandalen, Westgoten, Sueven, Franken, Burgundern, Ostgoten, schließlich Langobarden, scheinen sich die von Sidonius angedeuteten Sprachgrenzen nicht lange gehalten zu haben.<sup>23</sup> Nicht nur wurden sie ja immer mit Hilfe bilingualer Sprecher überwunden.<sup>24</sup> Trotz zu beachtender regionaler Varianten gelang es den neuen Herrschaftseliten nicht, die Sprachlandschaft des ehemaligen Westreiches grundlegend zu verändern. Zurück blieb, was die Sprachwissenschaft als germanische Trümmersprachen bezeichnet: dokumentierte Sprachreste in Form von Anthroponymen, Toponymen, Ethnonymen und einigen *termini technici*.<sup>25</sup> Solche Sprachreste finden sich etwa in der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus, die – wie fast die gesamte Dokumentation der so genannten barbarischen *gentes* – auf Latein ist. In mehreren Kontexten erwähnt er hier, dass die Langobarden eigene Funktionsbezeichnungen hatten, die wir noch heute kennen: den als Marschall (*marpahis*) bezeichneten Zuständigen für Pferde und den als Schultheiß (*sculdahis*) bezeichneten Ortsvorsteher.<sup>26</sup>

Ansätze zu einer eigenständigen germanischsprachigen Schriftkultur und Literatur entstanden letztlich nur in der Peripherie des römischen Reichsgebietes, immer unter dem Einfluss mediterraner Alphabete.

Ein erstes Beispiel liefert das Gotische. Griechische und lateinische Quellen berichten von einem Mann mit dem gotischen Namen Ulfilas (gest. 383?). Als Nachfahre römischer Kriegsgefangener im gotischen Gebiet sprach er neben Gotisch auch Griechisch und Latein und war so befähigt, um die Mitte des 4. Jahrhunderts ein gotisches Alphabet zu entwickeln und die Bibel ins Gotische zu übersetzen.<sup>27</sup> Die Literarisierung des Gotischen wurde allerdings nicht wei-

---

*sustinentem, / laudantem tetrico subinde vultu / quod Burgundio cantat esculentus, / infundens acido comam butyro?*; übers. v. Alexandr TSCHERNJAK, Sidonius Apollinaris und die Burgunder, in: *Hyperboreus* 9,1 (2003), 158–168, hier 159.

23 HAUBRICHS 2008, 175, rechnet etwa für die Burgunder gegen Ende des 6. Jahrhunderts mit einer vollständigen sprachlichen Assimilation.

24 Wolfgang HAUBRICHS, Differenz und Identität. Sprache als Instrument der Kommunikation und der Gruppenbildung im frühen Mittelalter, in: Walter POHL/Benjamin ZELLER (edd.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20)*, Wien 2012, 23–38, hier 30–31.

25 Heinrich BECK, Die germanischen Sprachen der Völkerwanderungszeit, in: Werner BESCH et al. (edd.), *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung 1* (2. Aufl. Berlin 1998, 1. Aufl. 1984), 979–992, hier 980.

26 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. Georg WAITZ (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum* [48]), Hannover 1878, lib. II, cap. 9, 91; ebd., lib. VI, cap. 24, 222.

27 Zur Bibelübersetzung vgl. Photios, *Philostorgios-Epitome* 2,5 (4–5), in: *Philostorgios, Kirchengeschichte*, ed. Bruno BLECKMANN/Markus STEIN, Bd. 1, Paderborn 2015, 180–181; zu Ulfilas' Lateinkenntnissen vgl. Auxentius, in: *Maximinus Arianus, Contra Ambrosium*, ed. Adalbert G. HAMMAN (*Patrologia Latina, Suppl. 1*), Paris 1959, cap. 53–55, 705–706: *apostolica gratia grecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia [sic] christi*

tergeführt, nachdem sich gotische Gruppen ab ca. 376 in verschiedenen Teilen des Römischen Reiches niederließen, blieb damit also in den Ansätzen stecken. Unter ostgotischer Herrschaft wurde zwar noch im frühen 6. Jahrhundert das Prachtexemplar eines gotischen Bibelcodex, der so genannte *Codex Argenteus*, hergestellt. Neben der Ulfilas-Bibel, einem gotischen Kommentar zum Johannesevangelium, einem Kalenderfragment und einigen trümmersprachlichen Resten etwa in der westgotischen Gesetzgebung des 6. und 7. Jahrhunderts fand allerdings keine weitere Verschriftlichung des Gotischen statt.<sup>28</sup> Die Entwicklung zu einer Literatursprache war abgebrochen, wie schon Adolf von Harnack 1916 bemerkte, als er das Gotische vergleichend in den weiteren Kontext in der Spätantike entstehender christlicher Literatursprachen stellte: »Die Übersetzung des Ulfilas ist bei ihnen [den Goten] ohne jede literaturgeschichtliche Frucht geblieben. Woher das? Waren sie barbarischer als Kopten, Äthiopier, Armenier und Georgier?«<sup>29</sup>

Harnack berücksichtigte dabei nicht, dass im Falle der Kopten, Äthiopier, Armenier und Georgier die Entstehung einer christlichen Literatursprache weder mit einer Landnahme noch mit einer Ansiedlung zugewanderter Gruppen in einem anderssprachigen Gebiet verbunden war, zumal dieses Gebiet eine stärkere Urbanisierung und höher entwickelte Administrationsstrukturen aufwies.<sup>30</sup> Eine entsprechende Antwort auf Harnacks Frage lieferte kürzlich Eike Faber. Ihm zufolge erklärt sich die mangelnde Entwicklung des Gotischen zu einer voll ausgebildeten Literatursprache nicht nur aus dem Stattfinden, sondern auch aus den Bedingungen der Landnahme und der Errichtung poströmischer *regna*. Faber zufolge hatten die Goten im Rahmen ihrer Übernahme administrativer Strukturen des Imperiums einen »unmittelbaren und greifbaren Nutzen von lateinischer Schriftlichkeit. Insofern war das Ausbleiben einer [...] gotischsprachigen Literatur die direkte Kehrseite der militärisch-politischen Erfolge.«<sup>31</sup>

Die Ansiedlung auf römischem Boden und die mittelfristige Einbindung in vorhandene Strukturen führten im Falle der völkerwanderungszeitlichen *gentes* also zu Sprachverlust. Germanische Sprachen erhielten sich letztlich nur in

---

*predicavit*. Zu Ulfilas vgl. die Beiträge in Knut SCHÄFERDIEK, Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 64), Berlin 1996.

28 Vgl. Gerhard KÖBLER, Gotisches Wörterbuch, Leiden/Köln 1989, xi–xvi.

29 Adolf VON HARNACK, Bericht über die Ausgabe der griechischen Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1891–1915), in: DERS. (ed.), Aus der Friedens- und Kriegesarbeit, Gießen 1916, 165–172, hier 167–168.

30 Vgl. die Ausführungen und Literaturangaben zu einigen dieser Sprachen im folgenden Unterkapitel »Occidens arabicus: Das Arabische als Referenzsprache im westlichen Mittelmeerraum«.

31 Eike FABER, Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51), Stuttgart 2014, 86.

Gebieten, die – wie etwa Britannien – eine so starke Besiedlung germanischer Sprechergruppen erfahren hatten, dass das Lateinische gebietsweise verdrängt wurde, oder in Gebieten, die außerhalb der ehemaligen Reichsgrenzen lagen. Sowohl im angelsächsischen Britannien wie auch in den rechtsrheinischen Gegenden entstanden im Laufe des 8. und 9. Jahrhunderts dann auch germanischsprachige Schriftkulturen und Literaturen. Diese waren anfangs, wie das Gotische, von ihren Inhalten her stark christlich geprägt, wie sich für Britannien etwa in der Berichterstattung von Beda Venerabilis (gest. 735) wie auch in den von Alfred dem Großen (reg. 871–899) veranlassten angelsächsischen Übersetzungen lateinischer Werke nachvollziehen lässt.<sup>32</sup> Ein Beispiel für die rechtsrheinischen Gebiete liefert die Evangelienharmonie Otfrids von Weißenburg (gest. nach 870), der im 9. Jahrhundert in der romanisch-germanischen Kontaktzone zwischen Wissembourg und Fulda wirkte. Interessant an diesem Werk ist, dass es in der fränkisch-theodischen Einleitung einen Platz für das Fränkische in der Familie christlicher Sakralsprachen einfordert:

»Da es nun viele Völker unternehmen, in der eigenen Sprache zu schreiben, / und viele sich eifrig bemühen, ihren eigenen Wert damit zu erhöhen: / Warum sollen allein die Franken darauf verzichten, in ihrer fränkischen Sprache Gottes Lob zu singen?«<sup>33</sup>

Im lateinischen Prolog erklärt Otfrid von Weißenburg, dass in seinem Milieu eine klare Sprachenhierarchie existierte, die er zu hinterfragen bereit war:

»Diese unsere Sprache gilt in der Tat als bäurisch, weil sie von denen, die sie sprachen, zu keiner Zeit durch schriftliche Fixierung oder durch irgendeine Art grammatisch-rhetorischer Studien kultiviert wurde. Unsere Landsleute nämlich überliefern nicht, wie viele andere Völker, die Geschichte der eigenen Vorfahren der Nachwelt [...]. Wo dies, selten genug, doch einmal geschieht, wählen sie für ihre Darstellung lieber die Sprache

32 Zur sprachlichen Situation in Britannien auf der Basis von Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. Bertram COLGRAVE/Roger A. B. MYNORS (Oxford Medieval Texts), Oxford 1969, lib. I,1, 16, und ebd., lib. III, cap. 6, 230, vgl. Anton SCHARER, Die Bedeutung der Sprache in Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in: Walter POHL/Benjamin ZELLER (edd.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20), Wien 2012, 131–136, hier 132. Zum Verschriftlichungsimpuls Alfreds des Großen vgl. Michael BRAUER, Das Bildungs- und Herrschaftsprogramm Alfreds des Großen. Übersetzung und Verbreitung patristischer Literatur im angelsächsischen Kontext, in: Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, 120–126.

33 Otfrid von Weißenburg, *Evangelienbuch* I,1, 31–34, ed. Oskar ERDMANN/Ludwig WOLFF, Tübingen 1973, zitiert nach Wolfgang HAUBRICH, Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700–1050/60), in: Joachim HEINZLE (ed.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 1: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, Frankfurt 1988, 18: *Nu es filu manno inthihit, in sina zungun scribit, / joh ilit, er gigähe, thaz sinaz io gihöhe: / Wánana sculun Fránkon éinon thaz biwánkon, ni sie in frénkisgon bigínnen, si gotes lób singen?*

fremder Völker, d.h. der Römer oder Griechen. Sie hüten sich vor Fehlern in den fremden Sprachen, in der eigenen scheuen sie sie nicht.«<sup>34</sup>

Hier sehen wir eindeutig einen Drang nach sprachlicher Selbstbehauptung in einem der älteren Sprachdenkmäler der Germanistik.

### 3. *Occidens arabicus*: das Arabische als Referenzsprache im westlichen Mittelmeerraum

Nicht nur in der romanisch-germanischen Grenzzone kam es zu solchen post-imperialen Prozessen der sprachlichen Selbstbehauptung und Verschriftlichung. Eine der erfolgreichsten Karrieren einer neuen Schriftsprache können wir im Falle des Arabischen nachvollziehen, wobei das Augenmerk im Folgenden auf dem westlichen Mittelmeerraum liegt.

In Anlehnung an Christian Robin, Ernst-Axel Knauf und Thomas Bauer lässt sich die Karriere des Arabischen stark vereinfacht folgendermaßen nachzeichnen: Aus einem progressiven nordarabischen Dialektkontinuum entwickelte sich zwischen dem 2. vorchristlichen und dem 4. nachchristlichen Jahrhundert eine mündliche Verkehrssprache. Diese wurde sowohl im überregionalen Handel der antiken Nabatäer als auch von tribalen Föderationen der Spätantike genutzt.<sup>35</sup> Wenn sie verschriftlicht wurde, dann unter Nutzung anderer graphischer Systeme, wie etwa im Falle der auf 328 datierten Stele des Imru' l-Qais, die in einer nabatäischen Variante des Aramäischen geschrieben ist.<sup>36</sup> Im 6. Jahrhundert wurde diese *koinē* an den Höfen der zwischen Byzanz und dem Sasanidenreich stehenden Ghassaniden und Lakhmiden als poetische Prestigesprache gepflegt.<sup>37</sup> Übrig blieb die erst später verschriftlichte vorislamische arabische

34 Otfrid von Weissenburg, Prolog ad Liutbertum, v. 105–112, in: DERS., Evangelienbuch. Auswahl, ahd./nhd., ed. u. übers. v. Gisela VOLLMANN-PROFE, Stuttgart 1987, S. 24–25: *Lingua enim haec velut agrestis habetur, dum a propriis nec scriptura nec arte aliqua ullis est temporibus expolita; quippe qui nec historias suorum antecessorum, ut multae gentes caeterae, commendant memoriae [...]. Quod si raro contigit, aliarum gentium lingua, id est Latinorum vel Grecorum, potius explanant; cavent aliarum et deformitatem non verecundant suarum.*

35 Ernst-Axel KNAUF, Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200 CE–600 CE, in: Angelika NEUWIRTH/Nicolai SINAI/Michael MARX (edd.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden 2011, 197–254.

36 Christian ROBIN, Les plus anciens monuments de la langue arabe, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991a), 113–125, hier 116–117.

37 Robert HOYLAND, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, London/New York 2003, 241–242; Hannah E. KASSIS, »We have sent it down as an Arabic Qur'an«: an Arabic Qur'an. An Examination of Sources and Implications, in: Ernst BREMER et al. (edd.), *Language of Religion – Language of the People. Medieval Judaism, Christianity and*

Poesie. Mit dem Aufkommen des Islam erhielt eine bestimmte Form dieser poetischen Prestigesprache im *Qurʾān* den Status einer Sakralsprache mit eigenständigem graphischen System.<sup>38</sup> Immer wieder wird dort betont, dass es sich bei dieser Form des Arabischen um die Sprache göttlicher Offenbarung handelt.<sup>39</sup>

Damit durchlief das Arabische einen für die Übergangsperiode zwischen Spätantike und Frühmittelalter charakteristischen Verschriftlichungsprozess, den – wie schon der oben zitierte Harnack deutlich machte – in gewissen Varianten das Syrische, das Koptische, das Gotische, das Armenische, das Georgische, letztlich aber auch das Angelsächsische und das Theodiske durchliefen: In allen Fällen ging die Verkündigung und Appropriation einer Variante des Monotheismus mit einem enormen Verschriftlichungsimpuls und der Dokumentation sakraler Inhalte einher.

Monotheistische Verkündigung und deren Appropriation lösten nicht unbedingt den Verschriftlichungsprozess einer dieser Sprachen aus. Im Falle des Syrischen handelt es sich um die erneute Verschriftlichung eines aramäischen Dialektes unter Nutzung eines neuen graphischen Systems. Neben zahlreichen christlichen Texten wurden schon in der frühesten Verschriftlichungsphase des 1. bis 3. Jahrhunderts zumindest ein nichtmonotheistischer Text, die so genannten ›Sentenzen des Menander‹, in den neuen Buchstaben niedergeschrieben.<sup>40</sup> Auch im frühen, stark christlich geprägten koptischen Textcorpus finden sich neben manichäischen einige nichtmonotheistische Texte, etwa magischer, mathematischer oder medizinischer Natur.<sup>41</sup> Im Falle der genannten germanischen Sprachen könnte man auf Runentexte als erste vormonotheistische Verschriftlichungsakte verweisen, muss aber ab der Nutzung eines griechisch inspirierten oder lateinischen Alphabets die Dominanz christlicher Inhalte anerkennen.<sup>42</sup> Dies gilt auch für das Armenische und das Georgische, deren Alphabet im Falle des Armenischen vom Mönch Mesrop Maštocʿ (gest. ca. 440) zum Zwecke einer

---

Islam (Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 11), München 2006, 61–76, hier 67–70.

38 Thomas BAUER, *The Relevance of Early Arabic Poetry for Qurʾanic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31*, in: Angelika NEUWIRTH/Nicolai SINAI/Michael MARX (edd.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden 2011, 699–732, hier 701–702.

39 Vgl. z. B. *Qurʾān* 12,2; 13,37; 20,113; 39,28; 41,3; 41,44; 46,12.

40 Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature (Mōrān ʿEthō 9)*, Kerala 1997, 7–8, 18.

41 Anne BOUD'HORS, *The Coptic Tradition*, in: Scott F. JOHNSON (ed.), *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2012, 224–246, hier 229–231; Gadwat GABRA, *Langue et littérature coptes*, in: *Égypte/Monde arabe* 27–29 (1996), 57–66, online unter <https://ema.revues.org/1030> (08.03.2017), hier § 3, 20–21.

42 Elmar SEEBOLD, II. *Sprache und Dichtung*, § 14–17, in: Heinrich BECK/Heiko STEUER/Dieter TIMPE (edd.), *Germanen, Germania, germanische Altertumskunde (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Studienausgabe – Die Germanen)*, Berlin/New York 1998, 95–125, bes. 125.

Bibelübersetzung geschaffen wurde, im Falle des Georgischen zuerst in einem georgischen Kloster in Judäa dokumentiert ist.<sup>43</sup> Im Hinblick auf das Arabische lässt sich für die vorislamische Periode auf eine in Tausenden von Inschriften dokumentierte Schriftlichkeit auf und jenseits der Arabischen Halbinsel verweisen, die allerdings nur sehr gelegentlich eine klar als Arabisch erkennbare Sprache dokumentiert.<sup>44</sup> Das Arabische erfährt dann erst ab der islamischen Periode eine massive Verschriftlichung mit eigenständigem Alphabet.<sup>45</sup>

Vor diesem Hintergrund wäre es also überzeichnet, würde man die Verkündigung monotheistischer Varianten als alleinigen Auslöser für die Verschriftlichung der genannten Sprachen bezeichnen. Deutlich ist jedoch allemal, dass die Verkündigung und Appropriation monotheistischen Gedankenguts in allen genannten Fällen einen enormen Verschriftlichungsimpuls gab, der sich in der Dokumentation sakraler Inhalte manifestierte. Dies gilt auch, wenn man einrechnet, dass bei der Überlieferung der frühesten Verschriftlichungszeugnisse Texten mit monotheistischem Gedankengut möglicherweise der Vorzug gegeben wurde: Trotz aller Selektion wurden in mehreren der genannten Sprachen auch vormonotheistische Inhalte weitertransportiert – Aristoteles im Syrischen,<sup>46</sup> die germanische Mythologie in skandinavischen Formen des Germanischen,<sup>47</sup> die vorislamische Poesie und später griechische Texte im Arabischen.<sup>48</sup>

Anfang des 20. Jahrhunderts erklärte Ernest L. Woodward den Aufstieg neuer bzw. neu gefasster Schriftsprachen wie des Syrischen, Koptischen, Punischen oder gar Gotischen mit dem Aufkeimen eines gegen das römische Reichszentrum gerichteten Protonationalismus, der sich nicht nur sprachlich, sondern auch in der Kombination der oben genannten Schriftkulturen mit einer als ›häretisch‹ klassifizierten Interpretation des Christentums (Monophysitismus, Donatismus, ›germanischer‹ Arianismus) manifestiert habe.<sup>49</sup> Nachdem die These mehrfach

43 Wolfgang SCHULZE, Armenisch, in: Miloš OKUKA/Gerald KRENN (edd.), *Lexikon der Sprachen des europäischen Ostens* (Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens 10), Klagenfurt 2008, 891–899, hier 892; Wolfgang SCHULZE, Georgisch, in: ebd., 851–859, hier 852.

44 ROBIN 1991a, 113–125; sowie Christian ROBIN, *Les écritures de l'Arabie avant l'Islam*, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991b), 127–137.

45 Kees VERSTEEGH, *The Arabic Language*, Edinburgh 1997, 26–64.

46 BROCK 1997, 43, 202–204, 258–260; Gerrit Bos/Yitzhak T. LANGERMANN, *The Introduction of Sergius of Resh'aina to Galen's Commentary on Hippocrates' On Nutriment*, in: *Journal for Semitic Studies* 54,1 (2009), 179–204.

47 Gerd W. WEBER, *Edda, jüngere*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6 (2. Aufl. 1986), 394–412; Rudolf SIMEK, *Die Edda* (C. H. Beck Wissen 2419), München 2007.

48 Michael V. McDONALD, *Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies*, in: *Journal of Arabic Literature* 9 (1978), 14–31, hier 14; Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2<sup>nd</sup>–4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries)*, London/New York 1998.

49 Ernest L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916.

abgeschmettert worden war,<sup>50</sup> suchte Ramsay MacMullen nach einer alternativen Erklärung für den Zusammenhang zwischen monotheistischer Verkündigung und intensivierter Verschriftlichung. Diese fand er in der Begründung, dass man bei der Verbreitung religiöser Inhalte auch Bevölkerungsgruppen anvisierte, die der imperialen Sprachen des spätantiken Römischen Reiches, Griechisch und Latein, nicht unbedingt mächtig waren. Folglich wurden Texte in den Sprachen des zu bekehrenden Zielpublikums notwendig, womit also weniger das monotheistische Gedankengut selbst als der missionarische Impetus für den Verschriftlichungsimpuls verantwortlich zeichnet.<sup>51</sup> Sprachlandschaften veränderten sich hier also weniger aufgrund von Herrschaftsumwälzungen als infolge der aktiven Diffusion christlicher Ideen. Dabei ist allerdings nicht zu vernachlässigen, dass dieser Diffusionsprozess im Laufe des 4. Jahrhunderts in den zunehmend christianisierten imperialen Eliten des Römischen Reiches sowohl im Reichsinnern als auch gegenüber reichsexternen Gruppen durchaus mächtige Befürworter hatte.<sup>52</sup>

Im Falle des Arabischen ist dessen Verbreitung in einen von der Iberischen Halbinsel bis nach Zentralasien reichenden Raum ganz konkret mit der Herrschaftsübernahme neuer arabisch-islamischer Eliten verbunden, ein Umstand, der die Ausbreitung des Arabischen mit der Etablierung des Lateinischen im Westen zumindest ansatzweise vergleichbar macht.<sup>53</sup> Während der Expansionsphase des 7. und 8. Jahrhunderts sah sich das Arabische allerdings zunächst mit mehreren Herausforderungen konfrontiert, fand die Herrschaftsübernahme arabisch-islamischer Eliten ja in einem vielsprachigen Raum statt: Sogdisch und Mittelpersisch, verschiedene Varianten des Aramäischen, das Griechische, Koptische, ein von Ägypten an den Atlantik reichendes berberisches Dialekt-

50 Arnold H. M. JONES, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, in: *Journal of Theological Studies* 10,2 (1959), 280–298; Peter BROWN, *Religious Dissent in the Later Roman Empire. The Case of North Africa*, in: *History* 46 (1961), 83–101; Knut SCHÄFERDIEK, *Der germanische Arianismus. Erwägungen zum geschichtlichen Verständnis*, in: *Miscellanea historiae ecclesiasticae* 3 (1970), 71–83.

51 Ramsay MACMULLEN, *Provincial Languages in the Roman Empire*, in: *The American Journal of Philology* 87,1 (1966), 1–17, hier 13–14.

52 Vgl. Daniel G. KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christentum im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert)* (Historische Studien 493), Husum 2008, 33–42; Mark HUMPHRIES, *International Relations*, in: Philip SABIN/Hans VAN WEES/Michael WHITBY (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare, Bd. 2: Rome from the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge 2007, 235–269, hier 263–267.

53 Vgl. hierzu Arnold TOYNBEE, *A Study of History. Abbreviation of vols I–VI*, ed. David C. SOMERVELL, Oxford 1987, 467–473; Kees VERSTEEGH, *The Origin of the Romance Languages and the Arabic Dialects*, in: Adel SIDARUS (ed.), *Islão e arabismo na península ibérica*, Évora 1986, 337–352; John WANSBROUGH, *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond 1996, 171.



kontinuum sowie Varianten des Lateinischen oder frühen Romanischen, das waren die Sprachen der Bevölkerungsgruppen, die nun von arabisch-islamischen Eliten beherrscht wurden.<sup>54</sup>

Folglich hatte die arabisch-islamische Herrschaftsetablierung auch eine sprachliche Komponente: zur Erleichterung der Kommunikation zwischen neuen Herrschaftseliten und Beherrschten verfasste man das frühe administrative Schrifttum häufig zweisprachig. Beispiele hierfür sind ein griechisch-arabischer Papyrus aus dem Ägypten des Jahres 643,<sup>55</sup> aber auch zwei lateinisch-arabische *Solidi*, die im zweiten Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel geprägt wurden.<sup>56</sup> Wie wir u. a. aus dem späteren Geschichtswerk des Ibn ʿAbd al-Ḥakam (gest. 257/871) und dem ›Kitāb al-fihrist‹ des Ibn an-Nadīm (gest. ca. 385–388/995–998) erfahren, operierte die neue arabische Administration zunächst auch in den einheimischen Sprachen, stellte an der Wende des 7. zum 8. Jahrhundert aber auf das Arabische um. Dies machte sowohl in Syrien als auch in Ägypten die Übersetzung wichtiger Dokumente erforderlich.<sup>57</sup>

Spezialisten der Iberischen Halbinsel kennen alle das Zitat des Albarus von Córdoba (gest. ca. 861), der sich Mitte des 9. Jahrhunderts über den Verlust von Lateinkenntnissen unter der christlichen Jugend des muslimischen al-Andalus beschwerte: Kaum mehr fähig, einen anständigen Brief zu schreiben, und anstatt sich mit den lateinischen Schriften der Väter und dem christlichen Gesetz zu beschäftigen, setzten sie sich »mit großer Begeisterung mit den Werken der Chaldäer auseinander, die sie mit großer Intensität lesen, mit Eifer diskutieren, und unter großen Mühen zahlreich sammeln.« Die ursprünglich lateinisch- und romanischsprachigen Christen von al-Andalus, so Albarus, stächen nun »in heidnischer Bildung« hervor und seien »wegen ihrer Arabischkenntnisse anerkannt.«<sup>58</sup> Ungefähr im selben Zeitraum wurde in al-Andalus der Psalter aus dem

54 VERSTEEGH 1997, 93–97; Benoît GRÉVIN, *Le parchemin des cioux. Essai sur le Moyen Âge du langage* (L'univers historique), Paris 2012, 22–34.

55 Adolf GROHMANN, *Aperçu de papyrologie arabe*, in: *Études de papyrologie* 1 (1932), 23–95, hier 41–43 mit Abb. IX.

56 Alejandro GARCÍA SANJUÁN, *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid 2013, 159–168.

57 Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-aḥbāruḥā*, ed. Charles C. TORREY, Kairo 1999 (Originalausg. New Haven 1922), 122, zur offiziellen Umstellung der Administrationssprache auf das Arabische unter dem Gouverneur ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Malik b. Marwān im Jahre 88/706: *wa-huwa auwal man naqala d-dawāwin ilā l-arabiya wa-innamā kānat bi-l-aḡamiya*; Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. Gustav FLÜGEL, Leipzig 1871–1872, 242: *fa-ammā d-dīwān bi-š-šām fa-kāna bi-r-rūmiya wa-llaḏī kāna yaktubu ʿalayhi Sarḡūn b. Maṣṣūr li-Muʿāwiya b. Abī Sufyān ṭumma Maṣṣūr b. Sarḡūn wa-nuqila d-dīwān fi zaman Hišām b. ʿAbd al-Malik naqalahu Abū Tābit Sulaimān b. Saʿd maulā Ḥusain wa-kāna ʿalā kitābat ar-rasāʾil ayyām ʿAbd al-Malik wa-qad qila anna d-dīwān nuqila fi ayyām ʿAbd al-Malik fa-innahu amara Sarḡūn bi-baḏ al-amr [...].*

58 Albarus Cordubensis, *Indiculus luminosus*, ed. Ioannes GIL (Corpus Scriptorum Mu-

Lateinischen ins Arabische übersetzt. Der Übersetzer, ein gewisser Ḥaḥṣ b. Albar, erklärt im Vorwort zu seiner Übersetzung, dass er den Jambus der Psalmen mit dem arabischen Metrum *rağaz* gleichgesetzt habe. Ferner beschreibt er seine Probleme, bestimmte Begrifflichkeiten zu übersetzen, und nennt sowohl Befürworter als auch Kritiker seines Unterfangens.<sup>59</sup> Man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, dass der Import des Arabischen auf die Iberische Halbinsel im Rahmen der muslimischen Invasion des 8. Jahrhunderts die bisher florierende lateinisch-romanische Sprachlandschaft im 9. Jahrhundert recht erfolgreich verdrängt hatte.

Ganz so einfach ist es jedoch nicht. Denn wir finden Kenntnisse des Romanischen – auf Arabisch als *al-ʿağamīya*, »die Sprache der Nichtaraber«, bezeichnet – auch bei den muslimischen Eliten. Eine Anekdote mag als Beispiel dienen: In seiner im 10. Jahrhundert verfassten ›Geschichte der Richter von al-Andalus‹ erzählt al-Ḥušanī (gest. 371/981) aus dem Leben des *qādī* Sulaimān b. Aswad al-Ġāfiqī, der vom umayyadischen *amīr* Muḥammad I. (reg. 238–272/852–886) zum Richter ernannt worden war. Dieser scheint das Iberoromanische ganz selbstverständlich verwendet zu haben:

»Da kam eine Frau zum *Qādī* und sagte zu ihm auf Nichtarabisch (*bi-l-ʿağamīya*):  
 ›O *Qādī*, schau Dir diese Elende an.« Da sagte er ihr auf Nichtarabisch (*bi-l-ʿağamīya*):

---

zarabitorum 1), Madrid 1973, 270–315, hier cap. 35,24–64, 314–315: *Nonne homines iubenes Xpiani uultu decori, lingue disserti, habitu gestuque conspicui, gentilicia eruditioni preclari, Harabico eloquio sublimati uolumina Caldeorum hauidissime tractant, intentissime legunt, ardentissime disserunt et ingenti studio congregantes lata constrictaque lingua laudando diuulgant [...]. Heu pro dolor, legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertunt Latini, ita ut omni Xpi collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero qui saluatorias fratri possit rationauiliter dirigere litteras [...].*

- 59 Ḥaḥṣ b. Albar, Uḡūza, ed. u. übers. v. Marie-Thérèse URVOY, v. 28, 47–48, 50, 75, 98, 110, in: DIES., *Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse 1994, 15–19: [v. 28] *fa-šāra man tarğamahu mantūra / afsada minhu n-nuzuma wa-t-tafsira [...]* / [v. 47–48] *wa-huwa ʿarūd fi l-ğinā ʿmūniq / ʿinda l-a ʿāğim yusammā yanbaqu / yuṣbiḥu baḍ waznuhu wazn ar-rağaz [...]* / [v. 50] *wa-naqruhu fi l-arabi al-muḥkami / ka-naqruhu fi l-ağami al-ağami [...]* / [v. 75] *id fi lisānin wāḥidin ašyā ʿu / laisa laḥā fi gayrihi asmā ʿu [...]* / [v. 98–99] *wa-kull ḥādā fihi qad šāwurtu / a ʿimmatan bi-qaulihim wataqtu / fa-ḥawwazūhu wa-da ʿū ilaihi / wa-rāğibū bi-kull ḡuḥd fihi [...]* / [v. 110] *qauman sa-yuṣḥiṭūna mā faʿaltu / wa-yaula ʿūna ʿayba mā ʿamiltu [...]*. Übersetzung: »[v. 28] Derjenige, der ihn [den Psalter] in Prosa übersetzte, / korrumpierte seine Ordnungen und seine Interpretation [...] / [v. 47–48] Es ist ein Versmaß, das angenehm zu singen ist, / die Nichtaraber nennen es *jambisch* / Einige seiner Betonungen ähneln denen des [arabischen Versmaßes] *rağaz* [...] / [v. 50] Sein Taktschlag ist auf Arabisch korrekt / so wie auch sein Taktschlag in der nichtarabischen Sprache [...] / [v. 75] Denn es gibt Dinge in einer Sprache, / die in der anderen keinen Namen haben [...] / [v. 98–99] In all dem habe ich konsultiert, / die Führer, deren Worten ich vertraute, / sie haben mir die Erlaubnis gegeben und mich ermutigt [...] / [v. 110] Menschen, die kritisieren, was ich getan habe / und die sich an der Verdammung dessen ereifern, was ich gemacht habe [...].«

›Du bist nicht elend. Elend ist das Maultier von Ibn ‘Ammār, das schon den ganzen Tag an der Tür der Moschee seine Zügel reibt.«<sup>60</sup>

Auch andere arabisch-islamische Werke, so etwa die große Universalgeschichte des Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) aus dem späten 14. Jahrhundert, machen deutlich, dass es weniger zu einer Verdrängung des Romanischen durch das Arabische, als vielmehr zu einer intensiven Wechselwirkung zwischen beiden Sprachsphären kam, in der das Arabische, in der Terminologie Ibn Ḥaldūns, »galicische« und »fränkische« Elemente aufnahm.<sup>61</sup> Es entstand das Andalusisch-Arabische, eine spezifische dialektale Form des Arabischen, die neben lateinischen Textrelikten, dem Romanischen als Umgangssprache sowie der literarischen arabischen Schriftsprache existierte.<sup>62</sup>

Infolge der Expansion kam es außerdem zu textuellen Appropriationsprozessen. Wurden im umayyadischen und abbasidischen Osten des 8. bis 10. Jahrhunderts vor allem persische, griechische und syrische Texte ins Arabische übertragen,<sup>63</sup> so kam es im Westen zur Übersetzung einer geringen Anzahl lateinischer Texte ins Arabische. Neben einer Bibelübersetzung und der erwähnten Psalterübertragung verfügen wir über eine arabische Variante der ›Historiae adversus paganos‹ des spätantiken Geschichtsschreibers Orosius (gest. nach 417), die Elemente weiterer lateinischer Texte, u. a. Isidors von Sevilla (gest. 636) enthält, zudem noch über eine übersetzte fränkische Königsliste aus dem 10. Jahrhundert.<sup>64</sup> Auch in dieser textuellen Appropriation zeigt sich eine mittelfristige sprachliche Auswirkung des durch die arabisch-berberische Invasion der Iberischen Halbinsel bewirkten Herrschaftswechsels.<sup>65</sup>

60 al-Ḥuṣanī, Tārīḥ quḍāt al-Andalus/Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani, ed. u. übers. Julián RIBERA, Madrid 1914, 139: *fa-taqaddamat imrāt ilā l-qāḍī fa-qālat lahu bi-l-‘aḡamiya yā qāḍī unzur li-šaḡiyatika hādīhi fa-qāla lahā bi-l-‘aḡamiya lasti anti šaḡiyati innamā šaḡiyatī baḡlat Ibn ‘Ammār allatī talūku li-ḡāmihā ‘alā bāb al-masḡid ṭūla n-nahār.*

61 Ibn Ḥaldūn, Tārīḥ, ed. Suhail ZAKKĀR/Ḥalīl ŠAḤĀDA, 8 Bde., Beirut 2000–2001, Bd. 1, 770–771: *wa-kaḍā ahl al-Andalus mā’a ‘aḡam al-Ġalāliqa wa-l-Ifranḡa wa-šāra ahl al-amšār kulluhum min hādīhi l-aqālīm ahl luḡa uhrā maḡšūša bi-him tuḡālifū luḡat Muḍar [...].*

62 Vgl. Federico CORRIENTE, Árabe andalusí y lenguas romances, Madrid 1992; Otto ZWARTJES, Al-Andalus, in: Kees VERSTEEGH (ed.), Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics, Bd. 1, Leiden 2008, 96–101.

63 Vgl. GUTAS 1998.

64 Vgl. Daniel G. KÖNIG, The Unkempt Heritage. On the Role of Latin in the Arabic-Islamic Sphere, in: Arabica 63,5 (2016), 419–493, hier 432–436, 482.

65 DERS., Arabic-Islamic Views of the Latin West. Tracing the Emergence of Medieval Europa, Oxford 2015, 46–52, 83–87.

#### 4. Dreisprachenhäresie: die Etablierung des Slawischen zwischen ›Ost‹ und ›West‹

Nach dem Arabischen bietet das Slawische eine weitere Variante dafür, wie sich eine neue Schriftsprache erfolgreich etablieren konnte. Wieder einmal ging dieser Verschriftlichungsprozess mit der Herrschaftsübernahme neuer Eliten und der anschließenden Verkündigung einer Variante des Monotheismus einher. Kontext ist die Etablierung slawischer Gruppen in Südosteuropa sowie das Wirken der so genannten ›Slawenapostel‹ Constantin-Cyrrill (gest. 869) und Methodios (gest. 885) in der Grenzzone zwischen Byzanz, dem Papsttum und dem Ostfrankenreich.

Die Etablierung slawischer Gruppen in dieser Grenzzone lässt sich ab dem 6. Jahrhundert anhand archäologischer und byzantinischer Quellen nachweisen.<sup>66</sup> Im Rahmen einer »symbiotischen Koexistenz von seßhaftem Landbau und fremder Reiterdominanz« war sie anfangs so eng mit der Expansion und Herrschaft der Awaren verbunden, dass Letztere auch sprachlich zu einer großflächigen »Slawisierung des romanisierten Südosteuropa« beitrugen.<sup>67</sup> Die Sprachwissenschaft geht davon aus, dass sich unter der überregionalen awarischen Herrschaft um 600 ein slawisches Dialektkontinuum herausbildete.<sup>68</sup> Dieses Dialektkontinuum stellte die Voraussetzungen für die überregionale Missionierung dieser Gruppen, gerade angesichts der Tatsache, dass das Awarenreich bis zum Ende des 8. Jahrhunderts schon in Partikularherrschaften zerfallen war und sich auch unabhängig von den Awaren slawische Herrschaftsstrukturen gebildet hatten.<sup>69</sup>

Bevor jedoch genauer auf die Etablierung des Slawischen eingegangen werden soll, sei kurz auf Folgendes hingewiesen: Die karolingische Elite hatte 794 auf dem gegen Byzanz gerichteten Konzil von Frankfurt klar zu verstehen gegeben, dass das Christentum eine vielsprachige Religion sei. So heißt es in den Konzilsakten: »Niemand soll glauben, dass Gott nur in drei Sprachen angebetet werden darf, denn Gott wird in jeder Sprache angebetet, der Mensch in jeder Sprache erhört, solange er Rechtes erbittet.«<sup>70</sup> Wie oben gezeigt wurde, beharrte

66 Vgl. Walter POHL, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr., 2. Aufl. München 2002 (1. Aufl. 1988), 107–112; Florin CURTA, Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250 (Cambridge Medieval Textbooks), Cambridge 2006, 53–81.

67 Manfred TRUMMER, Südosteuropäische Sprachen und Romanisch, in: Günter HOLTUS et al. (ed.), Lexikon der Romanischen Sprachgeschichte, Bd. 7: Kontakt, Migration und Kunstsprachen. Kontrastivität, Klassifikation und Typologie, Tübingen 1998, 134–84, hier 135.

68 Georg HOLZER, Die Einheitlichkeit des Slavischen um 600 und ihr Zerfall, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 41 (1995), 55–90, bes. 66; Georg HOLZER, Zum gemeinslavischen Dialektkontinuum, in: Wiener Slavistisches Jahrbuch 43 (1997), 87–102, bes. 88.

69 Vgl. POHL 2002, 255–282, 312–331.

70 Concilium Francofurtense, a. 794, Capitulare Francofurtense, ed. Albert WERMINGHOFF, in:

noch im 9. Jahrhundert Otfrid von Weissenburg darauf, dass das Lob Gottes in allen Sprachen, auch auf Fränkisch, gesungen werden dürfe.

Die fränkisch-lateinische Kirche scheint allerdings ein massives Problem mit Vielsprachigkeit gehabt zu haben, sobald es um die Mission der Slawen ging. Die ca. 871 verfasste ›*Conversio Bagoariorum*‹ berichtet von der Missionstätigkeit eines gewissen Rihpald aus dem Erzbistum Salzburg im slawischen Raum.

»Er [Rihpald] lebte dort lange Zeit, übte sein Amt mit Machtbefugnis aus, wie es ihm sein Erzbischof [von Salzburg] erlaubt hatte, solange bis ein Grieche namens Methodius mit neu erfundenen slawischen Buchstaben daherkam und die lateinische Sprache, die römische Lehre und die authentische lateinische Liturgie in den Augen des ganzen Volkes nach Philosophenart herabsetzte, und zwar bezüglich der Messe, der Verkündigung des Evangeliums und des Kirchendienstes derjenigen, die das alles auf Lateinisch gefeiert hatten. Das konnte Rihpald nicht ertragen und kehrte zum Bischofssitz nach Salzburg zurück.«<sup>71</sup>

Auch der Papst scheint von der Schaffung einer slawischen Liturgie nicht begeistert gewesen zu sein, wie uns die als ›*Legenda moravica*‹ bekannte Vita des Slawenapostels Constantin-Cyrrill mit dem Incipit *Tempore Michaelis imperatoris* (BHL 2074) berichtet. Dieser Text wird zwischen das 11. und 13. Jahrhundert datiert und entwickelt dabei das Sprachenthema sehr viel stärker, als es die in manchen Teilen wohl frühere italienische Legende unter dem Titel ›*Vita Constantini-Cyrrilli cum translatione s. Clementis*‹ mit dem Incipit *Tempore igitur quo Michael imperator* (BHL 2073) tut.<sup>72</sup> Letztlich bekräftigt die ›*Legenda moravica*‹ aber nur die Darstellung der oben genannten ›*Conversio Bagoariorum*‹ aus dem späten 9. Jahrhundert. Der mährischen Legende zufolge hört Nikolaus I. von der Einführung einer slawischen Liturgie, beordert Constantin-Cyrrill sofort

---

Monumenta Germaniae Historica. Concilia 2,1, Hannover/Leipzig 1906, 165–171, hier cap. 52, 171: *LII. Ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit.*

71 *Conversio Bagoariorum*, ed. u. übers. v. Herwig WOLFRAM, in: DERS., *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission, Wien/Köln/Graz 1979, cap. 12, 56–57: *Qui multum tempus ibi demoratus est exercens suum potestative officium, sicut illi licuit archiepiscopus suus, usque dum quidam Graecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctoriales Latinas philosophice superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et euangelia ecclesiasticumque officium illorum, qui hoc Latine celebraverunt. Quod ille ferre non valens sedem repetivit Iuvavensem.*

72 Jana NECHUTÓVA, Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen, übers. v. Hildegard BOKOVÁ/Václav BOK (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen N.F. 59) Köln/Weimar/Wien 2007, 55–56, auf der Basis von Paul MEYVAERT/Paul DEVOS, La ›*Légende morave*‹ des SS. Cyrille et Méthode et ses sources, in: *Analecta Bollandiana* 74,3–4 (1956), 441–469; sowie Paul DEVOS, Une mosaïque: la Légende morave des saints Cyrille et Méthode, in: *Analecta Bollandiana* 81 (1963), 229–250.

nach Rom, stirbt aber, bevor der Slavenapostel eintrifft. Dieser muss sich nun der Kritik von Nikolaus' Nachfolger, Hadrian II., stellen:

»Der Papst aber und die anderen Kirchenführer tadelten den hl. Cyrill, warum er es gewagt habe, die Stundengebete in der slawischen Sprache vorzugeben und so die Vorgaben der heiligen Väter zu verändern. Er antwortete bescheiden: Hört, Brüder und Herren, die Predigt des Apostels: Ihr sollt nicht verbieten, in verschiedenen Sprachen zu reden. Die apostolische Doktrin befolgend, die ihr bekämpft, habe ich ebensolches festgelegt. Daraufhin sagten sie: Selbst wenn der Apostel euch überzeugt haben mag, dass verschiedene Sprachen gesprochen werden sollen, dann wollte er dennoch gewiss nicht, dass die göttlichen Festakte in dieser Sprache gesungen werden, die ihr zu gebrauchen verordnet habt.«<sup>73</sup>

Die altkirchenslawische Konstantinsvita, die vielleicht ans Ende des 9. Jahrhunderts zu datieren ist,<sup>74</sup> sieht dies natürlich vollkommen anders. Ihr zufolge fährt der Teufel in die Lateiner und Franken, die den Heiligen in Venedig empfangen. Sie argumentieren, dass Gott nur drei Sprachen ausgewählt habe, in denen Er verehrt werden solle: Hebräisch, Griechisch und Latein. Constantin-Cyrrill aber kämpft mit ihnen »wie David mit den Fremdstämmigen«. Er besiegt sie durch Schriftworte und bezeichnet sie als »Dreisprachler«.<sup>75</sup> Die Vita zitiert dann in voller Länge einen Ausschnitt aus dem Korintherbrief des Apostels Paulus, in dem dieser die Vielsprachigkeit der göttlichen Botschaft ausdrücklich befürwortet (1 Kor. 14,6–13 und 23).<sup>76</sup> Constantin-Cyrrill, der vor den Slawen ja schon bei den Khazaren als Missionar tätig war, bezeugt in dieser slawischen Vita außerdem den viel weiteren kulturellen Horizont eines weitgereisten Byzantiners, wenn er gegenüber den Lateinern – im Detail falsch, im Prinzip aber richtig – konstatiert:

73 *Legenda Sanctorum Cyrilli et Methodii patronorum Moraviae*, ed. Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ (Magna Moraviae Fontes Historici 2), Brno 1967, cap. 7, 263: *Apostolicus [= Hadrian II.] vero et reliqui rectores ecclesiae corripiebant S. Cyrillum, cur ausus fuerit canonicas horas in Sclavonica lingua statuere, et in hoc sanctorum Patrum statuta immutare. At ille humiliter respondens dixit: Attendite Fratres et Domini sermonem Apostoli: Loqui variis linguis nolite prohibere, secutus ego apostolicam doctrinam, quam impugnat, institui. At ille dixerunt: quamvis Apostolus variis linguis loqui persuaserit, non tamen per hoc in ipsa, quam statuisti, lingua, divina sollenia voluit canere.*

74 Zu dieser Datierung: Josef BUJNOCH, Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiusvita (Slawische Geschichtsschreiber 1), Graz/Wien/Köln 1958, 24–26; kritischer: Maddalena BETTI, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 24)*, Leiden/Boston 2014, 100.

75 Slawische Konstantinsvita, übers. v. Josef BUJNOCH, in: DERS., Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiusvita (Slawische Geschichtsschreiber 1), Graz/Wien/Köln 1958, cap. 15, 69.

76 Ebd., cap. 16, 73–75.

»Wir kennen viele Völker, die eine Schrift haben und jedes in seiner Sprache Gott die Ehre erweisen. Es sind das vor allem folgende: die Armenier, Perser, Abasger, Iberer, Sugder, die Goten, Awaren, Tursier, die Chazaren, Araber, Ägypter, Syrer und viele andere.«<sup>77</sup>

Das war den vom Teufel besessenen, hinterwäldlerischen fränkischen und lateinischen Christen entweder nicht klar gewesen, oder aber sie hatten es bewusst verschleiert. Denn hier ging es natürlich nicht nur um die korrekte Sprache der Liturgie, sondern ganz konkret um kirchliche Hoheitsrechte über und entsprechende kulturelle Einflussnahme auf eine frisch konvertierte Bevölkerungsgruppe. Die trotz aller Veränderungen bis heute existierende Grenze zwischen Sprechergruppen slawischer Sprachen, die entweder dem römisch-katholischen Ritus folgen und das lateinische Alphabet nutzen oder dem byzantinisch-orthodoxen Ritus folgen und das kyrillische Alphabet nutzen, gibt beredtes Zeugnis von dieser frühmittelalterlichen Position zwischen zwei kulturellen Einflusszonen.

## 5. Expandierende Romania: auf dem Weg zur mediterranen *lingua franca*

Hinterwäldlerisch oder nicht, fränkische und lateinische Christen mussten sich bald sehr intensiv mit der Vielsprachigkeit des Mittelmeerraums auseinandersetzen. Ab dem 11. Jahrhundert drangen sie schließlich verstärkt in den muslimisch-byzantinisch geprägten Mittelmeerraum vor und übernahmen dort vielerorts die Herrschaft.

Die normannische Eroberung Siziliens, die so genannte *Reconquista*, die Kreuzzüge, aber auch das wirtschaftliche Ausgreifen europäisch-christlicher Wirtschaftsmächte werden häufig unter dem Schlagwort der »lateinisch-christlichen Expansion« zusammengefasst.<sup>78</sup> In diesem Fall ist der Begriff aber schlecht gewählt, wurden in der Periode zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert die romanischen Vernakularsprachen ja zunehmend wertgeschätzt: Nicht nur die galicische, okzitanische und französische Troubadourlyrik erfreuten sich überregional großer Beliebtheit, es kam auch zu einer massiven Verschriftlichung romanischer Sprachen und somit zu einer Zurückdrängung des Lateinischen.<sup>79</sup>

77 Ebd., cap. 16, 171–172.

78 Vgl. James MULDOON/Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO (edd.), *The Expansion of Latin Europe, 1000–1500*, 12 Bde., Farnham 2007–2014.

79 Vgl. die Beiträge unter dem Oberkapitel »Vorgeschichte und Ausgliederung der romanischen Sprachen« in Gerhard ERNST et al. (edd.), *Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen und ihrer Erforschung*, Bd. 1,1, Berlin 2004, 505–666; ferner: Antón SANTAMARINA, Galician, in: Ulrich AMMON/Harald HAAR-

Wie im Falle der arabisch-islamischen Expansion ging auch dieser Expansionsprozess mit der Appropriation von Texten in den Eroberungsgebieten einher. Was in der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte mit dem so genannten Übersetzerzentrum von Toledo, Aristotelesrezeption, Averroismus und sonstigen hehren Phänomenen arabisch-lateinischen Wissenstransfers verbunden wird,<sup>80</sup> ist im Handbuch zur Marktaufsicht des Ibn 'Abdūn aus Sevilla klipp und klar Plagiat. Anfang des 12. Jahrhunderts schrieb er:

»Man sollte weder Juden noch Christen wissenschaftliche Bücher verkaufen, außer sie beschäftigen sich mit ihren eigenen Rechtssetzungen. Denn sie übersetzen wissenschaftliche Bücher und schreiben die Autorenschaft ihren Glaubensgenossen und ihren Bischöfen zu, obwohl sie eigentlich von Muslimen verfasst wurden [...]«<sup>81</sup>

Wie im Rahmen der arabisch-islamischen Expansion fand die Herrschaftsetablierung romanischer Sprechergruppen in einem multilingualen Umfeld statt. An der so genannten *Reconquista* waren zum Beispiel auch romanophone Gruppen beteiligt, die zuvor noch nicht in der christlich-muslimischen Grenzzone aktiv gewesen waren und deswegen Verständigungsprobleme hatten. Dies erklärt vielleicht, warum das kastilische Rechtsbuch der ›Siete Partidas‹ aus dem 13. Jahrhundert einen Kaufvertrag zwischen verschiedenen Sprachparteien nur als rechtskräftig erachtete, wenn er mit Hilfe eines Dolmetschers geschlossen wurde.<sup>82</sup> Auch im christlichen Milieu des östlichen Mittelmeerraums musste sich

---

MANN (edd.), Wieser Enzyklopädie. Sprachen des europäischen Westens, 2 Bde., Klagenfurt 2008, Bd. 1, 349–376; Edgar RADTKE, Italienisch, in: ebd., Bd. 1, 569–597; Jens LÜDTKE, Katalanisch, in: ebd., Bd. 2, 35–65; Georg KREMnitz, Okzitanisch, in: ebd., Bd. 2, 307–319; Gustav INEICHEN, Französisch, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), 844–847; Marc-René JUNG, Französische Literatur, in: ebd., 836–844; Jean-Marie D'HEUR, Troubadours d'oc et troubadours galiciens-portugais. Recherches sur quelques échanges dans la littérature de l'Europe au Moyen Âge (Cultura medieval e moderna 1), Paris 1973; Leonard P. HARVEY, The Alfonso School of Translators. Translation from Arabic into Castilian Produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221–1252–1284), in: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1 (1977), 109–117.

80 Vgl. dazu den Überblick bei Charles BURNETT, Translation from Arabic to Latin in the Middle Ages, in: Harald KITTEL (ed.), Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung, Bd. 2,2, Berlin 2007, 1220–1231.

81 Ibn 'Abdūn, *Risāla fi l-ḥisba*. Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII<sup>e</sup> siècle, ed. Évariste LÉVI-PROVENÇAL, in: Journal Asiatique 224 (1934), 177–296, hier 248: *yağib an lā yubā min al-yahūd wa-lā min an-našāra kitāb 'ilm illā min kāna min šarīatihim fa-innahum yatarğamūna kutub 'ulūm wa-yansibūnahā ilā ahlihim wa-asāqifatihim wa-hiya min tawālīf al-muslimīn*; Évariste LÉVI-PROVENÇAL, Séville musulmane au début du XII<sup>e</sup> siècle. Le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers, 2. Aufl. Paris 2001 (1. Aufl. 1947), cap. 206, 92.

82 *Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, ed. LA REAL ACADEMIA DE HISTORIA, 3 Bde., Madrid 1807, Bd. 3, partida quinta, cap. XI, ley I, 255: *Et maguer que los que facen tal pleyto non fablen amos un lenguaje, como si el uno fablase ladino et el otro arabigo, vale la promision solamiente que se entiendan el uno al otro sobre la pregunta et la respuesta. Eso mesmo*



das lateinische Christentum nun mehreren Sprachen stellen. Auf dem Konzil von Nicosia von 1340 brauchte man folglich mehrere Dolmetscher, um mit Griechen, Maroniten, Jakobiten, Nestorianern und Armeniern über dogmatische Fragen, darunter den Primatsanspruch des Papstes reden zu können.<sup>83</sup>

Viele kuriose Sprachvarianten zeigen dabei, wie verschiedene Formen des Romanischen im sprachlichen Potpourri des Mediterraneums ihren Platz fanden: Vom 30. Ramaḍān 767 bzw. dem 10. Juni 1366 datiert etwa ein an Giovanni dell’Agnello de’Conti, den Dogen von Pisa sowie *capitano generale* und Gouverneur von Lucca, gerichteter Brief des Hafsidenfürsten und späteren Hafsidenkalfen Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī ‘Abd Allāh Muḥammad aus Bejaia. Dieser liegt nicht nur in einer arabischen Version vor, sondern auch in einer in arabischen Buchstaben, aber im pisanischen Dialekt verfassten Variante, die den Hafsiden u. a. als »Imperator des Sarazentums« (*lunbaradūr subra lasuwā sarayin riyā*) bezeichnet.<sup>84</sup> Eine zypriotische Abrechnung von 1423 wiederum enthält Sprachelemente, die eher italienisch, andere, die eher französisch anmuten. Wir sind hier, so die These des Editors Jean Richard, schon auf dem Weg zur mediterranen »lingua franca«, einer Art mediterranem Pidgin der Frühen Neuzeit, dessen Lexik sich etwa zu 80 % aus romanischen Elementen speiste, der

---

*decimos que serie si fuesen de dos lenguages, maguer non se entendiesen el uno al otro; ca si estando amos presentes firmasen el pleyto entre si por alguna trujamania en que se aveniesen amos á dos, valdrie la promision tambien como si se entendiesen los que facen el pleyto.* Vgl. hierzu Daniel G. KÖNIG, Übersetzungskontrolle. Regulierung von Übersetzungsvorgängen im lateinisch/romanisch-arabischen Kontext (9.–15. Jahrhundert), in: Klaus OSCHEMA/Ludger LIEB/Johannes HEIL (edd.), Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 2), Berlin 2015, 470–486, hier 477–478.

83 Concilium Nicosiense, in: The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196–1373, ed. Chris SCHABEL (Texts and Studies in the History of Cyprus 39), Nikosia 2001, 248–267, hier: Confessio Fidei, cap. 14, 258: *Iacobo de sancto Prospero, canonico Nimociensi et dicti domini archiepiscopi officiali, inter Latinos et Graecos, et Ioanne Mahe presbytero, Tarsensi canonico, inter Latinos et Maronitas, Iacobitas et Nestorinos, et presbytero Petro de Ascalona, inter eosdem Latinos et Armenos interpretibus.* Vgl. Margit MERSCH, Zyperns Mendikanten zwischen den Konfessionen, in: Klaus OSCHEMA/Ludger LIEB/Johannes HEIL (edd.), Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 2), Berlin 2015, 325–339, hier 334.

84 Michele AMARI, I Diplomi arabi del r. archivio Fiorentino, Florenz 1863, doc. XXXIII, 119–122, hier 119: [Transkription des teilvokalisierten arabischen Textes] *Inm ddī kī bīṭūs mzkrđiyyūs dawra bir suwā msāğ Mḥmd lkrsiyyūs wa-brṭūṭ lsuwā knbāni al-suwā skāš ġnirār salūtām / da ‘Abd-Allāh lunbaradūr subra lasuwā sarayin riyā ...*; von Amari italienisch wiedergegeben als: *In nome di Dio che, pietoso, misericordioso, darà pel suo messaggio Maometto il grazioso, e per tutti i suoi compagni e i suoi seguaci, general salute. Da Abd-Allah, l'imperatore sopra [la sua] saracineria [...].* Dieser pisanisch-arabischen Version geht das arabische Original, doc. XXXII, 115–118, voraus.

aber – je nach Zeit und Ort – in unterschiedlichen regionalen Varianten auftauchte.<sup>85</sup>

Die sprachlichen Voraussetzungen erfolgreicher Expansion wurden auch reflektiert, so etwa auf dem Konzil von Vienne 1311–1312, dessen so genannter Sprachenkanon sich mit den sprachlichen Voraussetzungen christlicher Mission befasst. In dem Bemühen »die Irrenden auf den Weg zur Wahrheit zu führen und sie mit dem Beistand seiner Gnade für Gott zu gewinnen«, fassten die Versammelten folgenden Entschluss:

»So sind wir darauf bedacht, daß die heilige Kirche viele katholische Männer mit der Kenntnis jener Sprache besitzt, die vornehmlich die Ungläubigen verwenden, Männer, die das Wissen und die Fähigkeit haben, die Ungläubigen in den heiligen Anordnungen zu unterrichten und sie der Gemeinschaft der Christen durch die Lehre des christlichen Glaubens und den Empfang der heiligen Taufe zuzuführen.«<sup>86</sup>

Es handelt sich hier nicht um die einzige sprachliche Facette christlichen Expansionsdrangs. Gerade die Verhältnisse auf der Iberischen Halbinsel machen deutlich, dass dieser Expansionismus auch von sprachlichen Repressionen gekennzeichnet war. Um 1462 verfasste 'Īsā b. Ġābir, *muftī* und *faqīh* der muslimischen Gemeinde von Segovia, eine romanische Schrift zu den Inhalten von *Qur'ān* und *Sunna*. In der Einleitung legt er seine Gründe hierfür dar:

»Weil die Mauren Kastiliens – unter starker Unterdrückung, starkem Druck und vielen Tributen, Ermüdungen und Arbeiten leidend – ihres Reichtums verlustig gegangen sind und ihre Arabisch-Schulen verloren haben, haben mich, um diese Schäden zu beheben, viele Freunde gebeten [...], die so berühmte Schrift unseres heiligen Gesetzes und unserer Sunna, die jeder gute Maure kennen und nutzen sollte, ins Romanische zu

85 Le Compte de 1423, ed. Jean RICHARD, in: DERS., Documents chypriotes des Archives du Vatican (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles), Paris 1962, 22–30, hier 29: *Ser Johan, des mestre Brahim, de dare, por V palmy de lira, que li manda a di XX mazo 1423 a metre ly, por cousto coustano le II kane scarce duc. VII t[ornese] II, valleno le V palmy / [gegenüber] Ser Johan contrascrito, de avere, por 143 rotes de fero, me manda a di VIII avrill, a B. LXXV le qq. [...] De Thomasin por les besans que Henri me devoit por mes sodees, B. XVI [...]*. Kritisch zu Richards Einschätzung dieses Textes als Manifestation der lingua franca: Jocelyne DAKHLIA, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles 2008, 42–44, 46, u. a. mit Verweis auf Cyril ASLANOV, *Le français au Levant jadis et naguère: à la recherche d'une langue perdue* (Linguistique française 12), Paris 2006, 16–26, bes. 25–26, der hier und in jüngster Zeit wiederholt grundsätzliche Zweifel an der Klassifikation hybrider romanischer Sprachformen als *lingua franca* geäußert hat.

86 Concilium Viennense (a. 1311–12), decretum 24, ed. u. übers. v. Giuseppe ALBERIGO/Joseph WOHLMUTH, in: Joseph WOHLMUTH (ed.), *Konzilien des Mittelalters*, Bd. 2: Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn 2000, 379: *Viris catholicis notitiam linguarum habentibus quibus utuntur infideles praecipue abundare sanctam affectamus ecclesiam qui infideles ipsos sciant et valeant sacris institutis instruere chisticolarum que collegio per doctrinam christianae fidei ac susceptionem sacri baptismatis aggregare.*

übertragen und zu übersetzen – eine Bitte, deren Erfüllung ich mich nicht entziehen konnte.«<sup>87</sup>

Expansion romanischer Sprachen und Repression des Arabischen manifestieren sich auch in der Biographie des Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaġarī. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel geboren, verschleierte er dort aus Angst vor der Inquisition seine Arabischkenntnisse.<sup>88</sup> Ende des 16. Jahrhunderts floh er nach Nordafrika, wo er beim Sultan von Marokko eine Anstellung fand. Dieser schickte ihn 1612–1613 nach Frankreich, um dort gegen französische Kapitäne Klage zu erheben, die die 1609 deportierten Moriscos nicht nur transportiert, sondern auch ausgeraubt hatten.<sup>89</sup> Bei seinem Besuch in Holland wurde Aḥmad b. Qāsim vom Fürsten Moritz von Oranien nach seinen Sprachkenntnissen gefragt und nannte Arabisch, Spanisch, Portugiesisch und passives Französisch.<sup>90</sup> Diese dramatische Biographie im Zeichen geopolitischer Verschiebungen steht hier für den Multilingualismus nicht nur eines Individuums: Die Ausweisung iberischer Juden im Jahre 1492 führte, ebenso wie die Emigration und Anfang des 17. Jahrhunderts betriebene Ausweisung der so genannten Moriscos zur weiteren Verbreitung von Romanischsprechern im Mittelmeerraum bis hin ins Osmanische Reich.<sup>91</sup> Gleichzeitig hatte die spanische

87 *İçe de Gebir, Suma des los principales mandamientos y devedamientos de la ley y Çunna*, in: *Tratados de legislación musulmana*, ed. Pascual DE GAYANGOS (Memorial histórico español 5), Madrid 1853, 247–249; *Dixo el onrrado sabidor, moftí y alfaki del aljama de los moros de la noble y leal ciudad de Segovia Don İça Jedih: [...] Y por que los moros de Castilla con grande subjeccion y apremio grande y muchos tributos, fatigas y trabajos han descaeçido de sus riquezas y an perdido las escuelas del arabigo, y para reparo desos daños muchos amigos mios trabaron de mi, especialmente los honrrados repartidores, los quales con tan gran celemencia me rogaron que quisiese en romance recopilar y traduzir tan señalada escritura de nuestra sancta Ley y Çunna de aquello que todo buen moro debe saber y ussar, sobre lo cual yo no me pude escusar de satisfacer su ruego*. Vgl. Brian M. CATLOS, *Muslims of Medieval Latin Christendom*, c. 1050–1614, Cambridge 2014, 198. Ausführlich zu ʿİsā b. Ġābir und dessen Rolle für die islamisch-romanische Literatur: Gerard WIEGERS, *Yça Gidelli* (fl. 1450), his Antecedents and Successors. A Historical Study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado, Leiden 1991, mit einer genaueren Edition des oben zitierten Prologes 219–221, bes. 220.

88 Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaġarī, *Kitāb Nāṣir al-dīn ʿalā l-qaum al-kāfirīn – The Supporter of Religion against the Infidels*, ed. u. übers. v. Pieter S. VAN KONINGSVELD/Qasim AL-SAMARRAI/Gerard A. WIEGERS (Fuentes Árabe-Hispanas 35), 2. Aufl. Madrid 2015 (1. Aufl. 1997), 23–24 (AR)/87–89 (EN).

89 Ebd., 67–69 (AR)/119 (EN).

90 Ebd., 226 (AR)/225 (EN).

91 Vgl. David M. BUNIS, *Judezmo: The Jewish Language of the Ottoman Sephardim*, in: *European Judaism* 44,1 (2011), 22–35; Mikel DE EPALZA/Abdel-Hakim SLAMA-GAFSI, *El español hablado en Túnez por los moriscos (siglos XVII–XVIII)*, Valencia 2010, 232–238; Tijana KRSTIĆ, *Moriscos in Ottoman Galata, 1609–1620s*, in: Mercedes GARCÍA-ARENAL/Gerard WIEGERS (ed.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora* (The Medieval and Early Modern Iberian World 56), Leiden 2014, 269–285.

Inquisition zunehmend Probleme bei der Rekrutierung von Übersetzern, die des Arabischen mächtig genug waren, um bei ihrem Vorgehen gegen Krypto-Muslime arabische Texte religiösen Inhalts von solchen profaner Natur zu unterscheiden.<sup>92</sup>

## 6. Herrschaftsumwälzungen und Sprachlandschaften

Die nun beendete *tour de force* durch vier sprachliche Etablierungs- und Expansionsprozesse zielte darauf ab, den Zusammenhang von Sprache und Herrschaft aus verschiedenen Perspektiven zu beleuchten. Ein besonderes Anliegen war es zu betonen, dass Macht- und Herrschaftsverhältnissen eine kulturelle, in diesem Falle sprachliche Dimension innewohnt. Durch skizzenhafte Gegenüberstellung der sprachlichen Folgen vier großer Herrschaftsumwälzungen im vormodernen Euromediterraneum wurde erörtert, wie sich Sprachlandschaften in Reaktion auf die Veränderung von Herrschaftsverhältnissen wandelten.

Das Beispiel der poströmischen Trümmersprachen verdeutlichte, dass die neuen Herrschaftseliten in den von römischer Kultur durchdrungenen Gebieten Westeuropas nicht fähig waren, die von ihnen beherrschte Sprachlandschaft maßgeblich zu formen. Auch wenn sie einige Spuren germanischen Sprachgutes hinterließen, veränderten diese schon stark romanisierten und letztlich nur militärisch und politisch dominanten Herrschaftseliten die historisch gewachsenen Tiefenstrukturen lateinisch- bzw. romanischsprachiger Urbanität und Administration sprachlich nur in sehr bedingtem Maße.

Im Rahmen der arabisch-islamischen Expansion wurde das Arabische der neuen Eliten dagegen zu einer neuen Referenzsprache, wenn auch natürlich mit bedeutenden regionalen, sozialen und chronologischen Varianten. Warum sich das Arabische – genau wie die germanischen Sprachen ja ein Phänomen der mediterranen Peripherie – im Unterschied zu Letzteren so erfolgreich in großen Teilen des hellenistisch und römisch geprägten Mittelmeerraums durchsetzen konnte, gälte es dabei noch ausführlicher zu beleuchten.<sup>93</sup> Dennoch muss betont

---

92 Ana LABARTA, Notas sobre algunos traductores de árabe en la inquisición valenciana (1565–1609), in: Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid 21 (1981–1982), 101–133.

93 Vgl. etwa die Beiträge zu Teilaspekten dieser Frage von David J. WASSERSTEIN, Why did Arabic Succeed where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muḥammad, in: Scripta Classica Israelica 22 (2003), 257–272; Robert HOYLAND, Language and Identity: The Twin Histories of Arabic and Aramaic (and: Why did Aramaic Succeed where Greek Failed?), in: Scripta Classica Israelica 23 (2004), 191–198; Arietta PAPAConstantinou, Why did Coptic Fail where Aramaic Succeeded? Linguistic Developments in Egypt and the Near East after the Arab Conquest, in: Alex MULLEN/Patrick JAMES (ed.), Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds, Cambridge 2012, 58–76. Im Falle Nordafrikas und der Iberischen

werden, dass selbst der bemerkenswerte Aufstieg des Arabischen von sprachlichen Appropriationsprozessen und Wechselwirkungen begleitet war. Am Beispiel der Iberischen Halbinsel konnte gezeigt werden, dass er im Entstehen des Andalusisch-Arabischen zu einer Art Hybridbildung führte und auch dem Multilingualismus Raum ließ.

Im frühen slawischen Raum ließ sich dann eine ganz andere sprachliche Erfolgsgeschichte erzählen. Der Aufstieg des Slawischen zu einer weiteren Sakralsprache des Christentums erfolgte wohl nicht trotz, sondern eher wegen der Tatsache, dass sich bisher nicht alphabetisierte slawische Sprechergruppen im ›Zangengriff‹ zwischen byzantinischem Osten und lateinischen Westen befanden. Das Konkurrenzverhältnis der beiden Pole und die generell offenere Haltung der Byzantiner zur Sprachenfrage scheint ein gewisses Freiheitsmoment geschaffen haben, das der Einführung und Durchsetzung einer slawischen Liturgie und der Schaffung einer eigenständigen slawischen Textkultur in den Regionen förderlich war, die nicht ausschließlich unter päpstlichem oder fränkischem Einfluss standen.

Der ›lateinisch-christliche‹ Expansionismus romanischer Sprechergruppen in vormals muslimisch und byzantinisch beherrschtes Gebiet wiederum war in seinen Effekten mit denjenigen der arabisch-islamischen Expansion teilweise vergleichbar. Expansion und Etablierung neuer Herrschaftseliten gingen wieder mit einer bedeutsamen Aufwertung und Diffusion der Sprachen der Expansionsgesellschaften, mit Appropriationsprozessen, Wechselwirkungen und Hybridbildungen einher. In diesem Falle war allerdings auch ein Zusammenhang von Repression und Sprachverlust zu verzeichnen.

In der hier gewählten transkulturell vergleichenden Perspektive<sup>94</sup> ist der Zusammenhang zwischen Sprache und Herrschaft weder begrifflich, noch in der Analyse von Sprache als Herrschaftsmittel, noch durch Fokussierung auf sprachliche Vermittler zwischen verschiedenen sprachigen Herrschaftseliten gefasst worden. Durchaus wurden aber sehr konkrete Aspekte vormoderner Herrschaft

---

Halbinsel ließe sich vielleicht das von Olivia R. CONSTABLE, *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900–1500* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), Cambridge 1994, für die Wirtschaftsgeschichte genutzte Konzept des »realignment« im geokulturellen Sinne verwenden, wie das schon Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1992 (1. Aufl. Paris/Brüssel 1937), 215, tat: »Des pays comme l’Afrique et l’Espagne, qui avaient continué à participer à la communauté occidentale, gravitent désormais dans l’orbite de Bagdad.«

94 Vgl. hierzu Antje FLÜCHTER, Einleitung. Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität, in: Wolfram DREWS et al. (edd.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (Europa im Mittelalter 26), Berlin 2015, 1–32. Die vergleichende transkulturelle Perspektive ist zu unterscheiden von der Untersuchung transkultureller Verflechtungen, dazu NETZWERK TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGEN, *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016.

angesprochen, die sich in sprachlichen Phänomenen manifestieren: Die Fallbeispiele aus verschiedenen Teilen des Euromediterraneums zeigen zum einen, dass vormoderne Herrschaft generell von Multilingualismus gekennzeichnet war und daher den Umgang mit, wenn nicht gar eine gewisse Verwaltung von Vielsprachigkeit erforderte, nicht zuletzt aufgrund der im gesamten Euromediterraneum bestehenden Diglossie zwischen Vernakular- und Schriftsprache.<sup>95</sup> Zum anderen eröffnete die vergleichende Gegenüberstellung der Effekte verschiedener Herrschaftsumwälzungen auf vorhandene Sprachlandschaften Einblick in Machtgefälle und Herrschaftsverhältnisse ›anderer Art‹. Der Vergleich zeigt, dass mit der Siedlung neuer Gruppen verbundene Herrschaftswechsel in verschiedenen Variationen (Arabisch, Slawisch, Romanisch) zur weitgehenden Transformation einer Sprachlandschaft führen konnten, dies aber – je nach kulturhistorischer Konstellation bzw. vorhandenen kulturellen Tiefenstrukturen – nicht unbedingt mussten (Trümmersprachen).

Trotz Hinweis auf einige Beispiele für aktive Sprachpolitik scheinen einzelne politische Akteure oder Kraftzentren kaum fähig gewesen zu sein, solche großen sprachlichen Transformationsprozesse zu steuern oder gar zu kontrollieren – auch wenn kreativen Individuen wie Ulfilas oder Constantin-Cyrrill durchaus eine gewisse Gestaltungskraft zugestanden werden muss. In den meisten Fällen scheinen das militärische, politische, wirtschaftliche und nicht zuletzt das demographische Gewicht vorhandener Sprechergruppen für die Entwicklung einer Sprachlandschaft wohl ausschlaggebender gewesen zu sein als die Entscheidungen und Handlungen von Eliten. Allerdings ließ sich sprachliche Gestaltungskraft nicht automatisch aus den ›harten‹ Machtressourcen Militär, Politik, Wirtschaft oder Demographie ableiten: Im Falle der Trümmersprachen hatte militärische Macht einen geringeren Einfluss als demographische und andere Faktoren; im Falle des Arabischen wurde die Sprache einer demographischen Minderheit zur Referenzsprache. Gerade die beiden letztgenannten Fallbeispiele zeigen dabei, dass kulturelle Ressourcen wie Schriftlichkeit und damit verbundene traditionsreiche oder sakral erhöhte Textkulturen eine enorm wichtige Rolle spielen und als pragmatisch nutzbares symbolisches Kapital auf unterschiedliche Weise zu einem wichtigen Bestandteil einer sich neu etablierenden Herrschaftskonstellation werden konnten: Im Falle der Trümmersprachen traten diese kulturellen Ressourcen einer neuen Herrschaftselite entgegen, im Falle des Arabischen wurden sie von den neuen Eliten mitgebracht. In einer Zukunft, in der man häufig über das gesellschaftliche Schattendasein der Geisteswissenschaften klagt, sollte ein solches Fazit beruhigen: Auch Sprache und Text sind mächtige Ressourcen.

---

95 Vgl. zu den Themen Diglossie und Multilingualismus in der mittelalterlichen Epoche: GRÉVIN 2012.

## Quellen- und Literaturverzeichnis

- John N. ADAMS, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.
- John N. ADAMS, *The Regional Diversification of Latin, 200 BC–AD 600*, Cambridge 2007.
- Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaḡarī, *Kitāb Naṣīr al-dīn ‘alā l-qawm al-kāfirīn/The Supporter of Religion against the Infidels*, ed. u. übers. v. Pieter S. VAN KONINGSVELD/Qasim AL-SAMARRAI/Gerard A. WIEGERS (*Fuentes Árábico-Hispanas* 35), 2. Aufl. Madrid 2015 (1. Aufl. 1997).
- al-Ḥuṣānī, *Tārīḥ quḍāt al-Andalus/Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxani*, ed. u. übers. v. Julián RIBERA, Madrid 1914.
- Albarus Cordubensis, *Indiculus luminum*, ed. Ioannes GIL (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum* 1), Madrid 1973, 270–315.
- Michele AMARI, *I Diplomi arabi del r. archivio Fiorentino*, Florenz 1863.
- Hans H. ANTON, *Arbogast, comes von Trier*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 1 (2. Aufl. 1973), 388–389.
- Cyril ASLANOV, *Le français au Levant jadis et naguère: à la recherche d’une langue perdue* (*Linguistique française* 12), Paris 2006.
- Auxentius, in: *Maximinus Arianus: Contra Ambrosium*, ed. Adalbert G. HAMMAN (*Patrologia Latina, Suppl.* 1), Paris 1959, 703–707.
- Thomas BAUER, *The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur’anic Studies Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31*, in: Angelika NEUWIRTH/Nicolai SINAI/Michael MARX (edd.), *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden 2011, 699–732.
- Matthias BECHER, *Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011.
- Heinrich BECK, *Die germanischen Sprachen der Völkerwanderungszeit*, in: Werner BESCH et al (edd.), *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, Bd. 1, 2. Aufl. Berlin 1998 (1. Aufl. 1984), 979–992.
- Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. Bertram COLGRAVE/Roger A. B. MYNORS (*Oxford Medieval Texts*), Oxford 1969.
- Maddalena BETTI, *The Making of Christian Moravia (858–882). Papal Power and Political Reality*, Leiden/Boston 2014.
- Gerrit Bos/Yitzhak T. LANGERMANN, *The Introduction of Sergius of Resh’aina to Galen’s Commentary on Hippocrates’ On Nutriment*, in: *Journal for Semitic Studies* 54,1 (2009), 179–204.
- Anne BOUD’HORS, *The Coptic Tradition*, in: Scott F. JOHNSON, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, Oxford 2012, 224–246.
- Ross BRANN (ed.), *Languages of Power in Islamic Spain*, Bethesda 1997.
- Michael BRAUER, *Das Bildungs- und Herrschaftsprogramm Alfreds des Großen. Übersetzung und Verbreitung patristischer Literatur im angelsächsischen Kontext*, in: Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter (Europa im Mittelalter* 18), Berlin 2011, 120–126.
- Sebastian P. BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature (Mōrān ‘Ethō* 9), Kerala 1997.
- Peter BROWN, *Religious Dissent in the Later Roman Empire. The Case of North Africa*, in: *History* 46 (1961), 83–101.

- Josef BUJNOCH, Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiusvita (Slavische Geschichtsschreiber 1), Graz/Wien/Köln 1958.
- David M. BUNIS, Judezmo: The Jewish Language of the Ottoman Sephardim, in: *European Judaism* 44,1 (2011), 22–35.
- Charles BURNETT, Translation from Arabic to Latin in the Middle Ages, in: Harald KITTEL (ed.), *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Bd. 2,2, Berlin 2007, 1220–1231.
- Jörg W. BUSCH, Vom Amtswalten zum Königsdienst. Beobachtungen zur ›Staatssprache‹ des Frühmittelalters am Beispiel des Wortes *administratio* (Monumenta Germanica Historica. Studien und Texte 42), Hannover 2007.
- Brian M. CATLOS, Muslims of Medieval Latin Christendom, c. 1050–1614, Cambridge 2014.
- Le Compte de 1423, ed. Jean RICHARD, in: DERS., *Documents chypriotes des Archives du Vatican (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1962, 22–30.
- Concilium Nicosiense, in: *The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196–1373*, ed. Chris SCHABEL (Texts and Studies in the History of Cyprus 39), Nikosia 2001, 248–267.
- Concilium Francofurtense, a. 794, *Capitulare Francofurtense*, ed. Albert WERMINGHOFF, in: *Monumenta Germaniae Historica. Concilia* 2,1, Hannover/Leipzig 1906, 165–171.
- Concilium Viennense (a. 1311–12), ed. u. übers. v. Giuseppe ALBERIGO/Joseph WOHLMUTH, in: Joseph WOHLMUTH (ed.), *Konzilien des Mittelalters*, Bd. 2: Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn 2000, 33–402.
- Olivia R. CONSTABLE, *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900–1500* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), Cambridge 1994.
- Conversio Bagoariorum et Carantanorum, ed. u. übers. v. Herwig WOLFRAM, in: DERS., *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission*, Wien/Köln/Graz 1979, 34–59.
- Lesley A. COOTE, A Language of Power. Prophecy and Public Affairs in Later Medieval England, in: Bertrand TAITHE/Tim THORNTON (ed.), *Prophecy. The Power of Inspired Language in History, 1300–2000* (Themes in History), Stroud 1997, 17–30.
- Federico CORRIENTE, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid 1992.
- Stephen CORY, Language of Power. The Use of Literary Arabic as Political Propaganda in Early Modern Morocco, in: *Maghreb Review* 1 (2005), 39–56.
- Florin CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250* (Cambridge Medieval Textbooks), Cambridge 2006.
- Jean-Marie D'HEUR, *Troubadours d'oc et troubadours galiciens-portugais. Recherches sur quelques échanges dans la littérature de l'Europe au Moyen Âge* (Cultura medieval e moderna 1), Paris 1973.
- Jocelyne DAKHLIA, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles 2008.
- Paul DEVOS, Une mosaïque: la Légende morave des saints Cyrille et Méthode, in: *Analecta Bollandiana* 81 (1963), 229–250.
- Mikel DE EPALZA/Abdel-Hakim SLAMA-GAFSI, *El español hablado en Túnez por los moriscos (siglos XVII–XVIII)*, Valencia 2010.



- Gerhard ERNST et al. (edd.), *Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen und ihrer Erforschung*, Bd. 1,1, Berlin 2004.
- Eike FABER, *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51), Stuttgart 2014.
- Antje FLÜCHTER, *Einleitung. Der transkulturelle Vergleich zwischen Komparatistik und Transkulturalität*, in: Wolfram DREWS et al. (ed.), *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (Europa im Mittelalter 26), Berlin 2015, 1–32.
- Bert FRAGNER, *Die Persophonie. Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens* (ANOR 5), Berlin 1999.
- Gadwat GABRA, *Langue et littérature coptes*, in: *Égypte/Monde arabe* 27–29 (1996), 57–66.
- Alejandro GARCÍA SANJUÁN, *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid 2013.
- Tim GEELHAAR, *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter* (Historische Semantik 24), Göttingen 2015.
- Benoît GRÉVIN, *Le parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage* (L'univers historique), Paris 2012.
- Benoît GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiévale. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen* (XIII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles) (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 339), Rom 2008.
- Adolf GROHMANN, *Aperçu de papyrologie arabe*, in: *Études de papyrologie* 1 (1932), 23–95.
- Dimitri GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society* (2<sup>nd</sup>–4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> centuries), London/New York 1998.
- Ḥafṣ b. Albar, *Urğūza*, ed. u. übers. v. Marie-Thérèse URVOY, in: *DIES.*, *Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse 1994, 15–20.
- Hanserecesse von 1431–1476*, ed. Goswin FREIHERR VON DER ROPP (Hanserecesse 2,1), Berlin 1876.
- Adolf VON HARNACK, *Bericht über die Ausgabe der griechischen Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (1891–1915), in: *DERS.* (ed.), *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit*, Gießen 1916.
- Leonard P. HARVEY, *The Alfonsine School of Translators. Translation from Arabic into Castilian Produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile* (1221–1252–1284), in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1977), 109–117.
- Wolfgang HAUBRICHS, *Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter* (ca. 700–1050/60), in: Joachim HEINZLE (ed.), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, Bd. 1: *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter*, Frankfurt 1988.
- Wolfgang HAUBRICHS, *Ein namhaftes Volk. Burgundische Namen und Sprache des 5. und 6. Jahrhunderts*, in: Volker GALLÉ (ed.), *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes* (Schriftenreihe der Nibelungenliedgesellschaft Worms 5), Worms 2008, 135–184.
- Wolfgang HAUBRICHS, *Differenz und Identität. Sprache als Instrument der Kommunikation und der Gruppenbildung im frühen Mittelalter*, in: Walter POHL/Benjamin

- ZELLER (edd.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20), Wien 2012, 23–38.
- Susanne HAUSER, *Untersuchungen zum semantischen Feld der Staatsbegriffe von der Zeit Dantes bis zu Machiavelli*, Diss., Universität Zürich 1967.
- Georg HOLZER, *Die Einheitlichkeit des Slavischen um 600 und ihr Zerfall*, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 41 (1995), 55–90.
- Georg HOLZER, *Zum gemeinslavischen Dialektkontinuum*, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 43 (1997), 87–102.
- Robert HOYLAND, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam*, London/New York 2003.
- Robert HOYLAND, *Language and Identity. The Twin Histories of Arabic and Aramaic (and: Why did Aramaic Succeed where Greek Failed?)*, in: *Scripta Classica Israelica* 23 (2004), 191–198.
- Mark HUMPHRIES, *International Relations*, in: Philip SABIN/Hans VAN WEES/Michael WHITBY (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, Bd. 2: *Rome from the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge 2007, 235–269.
- Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-aḥbāruhā*, ed. Charles C. TORREY, Kairo 1999 (ND der 1. Aufl. New Haven 1922).
- Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-fihrist*, ed. Gustav FLÜGEL, Leipzig 1871–1872.
- Ibn ‘Abdūn, *Risāla fi l-ḥisba. Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII<sup>e</sup> siècle*, ed. Évariste LÉVI-PROVENÇAL, in: *Journal Asiatique* 224 (1934), 177–296.
- Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ*, ed. Suhail ZAKKĀR/Ḥalīl ŠAḤĀDA, 8 Bde., Beirut 2000–2001.
- İçe de Gebir, *Suma des los principales mandamientos y devedamientos de la ley y Çunna*, in: *Tratados de legislación musulmana*, ed. Pascual DE GAYANGOS (Memorial histórico español 5), Madrid 1853, 247–417.
- Gustav INEICHEN, *Französisch*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), 844–847.
- Arnold H. M. JONES, *Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?*, in: *Journal of Theological Studies* 10,2 (1959), 280–298.
- Marc-René JUNG, *Französische Literatur*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), 836–844.
- Bernhard JUSSEN, *Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte*, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (edd.), *Ordnungskonfigurationen im Hohen Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 64), Ostfildern 2006, 227–256.
- Bernhard JUSSEN, *Historische Semantik aus der Sicht der Geschichtswissenschaft*, in: *Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte* 2 (2011), 51–61.
- Hannah E. KASSIS, »We have sent it down as an Arabic Qur’an«: *An Arabic Qur’an. An Examination of Sources and Implications*, in: Ernst BREMER et al. (edd.), *Language of Religion – Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam* (Mittelalterstudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 11), München 2006, 61–76.
- Ernst-Axel KNAUF, *Arabo-Aramaic and ‘Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic, 200 CE–600 CE*, in: Angelika NEUWIRTH/Nicolai SINAI/Michael MARX (edd.), *The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden 2011, 197–254.
- Gerhard KÖBLER, *Gotisches Wörterbuch*, Leiden/Köln 1989.

- Daniel G. KÖNIG, *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christentum im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert)* (Historische Studien 493), Husum 2008.
- Daniel G. KÖNIG, *Arabic-Islamic Views of the Latin West. Tracing the Emergence of Medieval Europa*, Oxford 2015.
- Daniel G. KÖNIG, *Übersetzungskontrolle. Regulierung von Übersetzungsvorgängen im lateinisch/romanisch-arabischen Kontext (9.–15. Jahrhundert)*, in: Klaus OSCEMA/Ludger LIEB/Johannes HEIL (edd.), *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter* (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 2), Berlin 2015, 470–486.
- Daniel G. KÖNIG, *The Unkempt Heritage. On the Role of Latin in the Arabic-Islamic Sphere*, in: *Arabica* 63,5 (2016), 419–493.
- Slawische Konstantinsvita, übers. Josef BUJNOCH, in: DERS., *Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Rußlands nach der Laurentiusvita* (Slawische Geschichtsschreiber 1), Graz/Wien/Köln 1958, 27–80.
- Georg KREMnitz, *Okzitanisch*, in: Ulrich AMMON/Harald HAARMANN (edd.), *Wieser Enzyklopädie. Sprachen des europäischen Westens*, 2 Bde., Klagenfurt 2008, Bd. 2, 307–319.
- Tijana KRSTIĆ, *Moriscos in Ottoman Galata, 1609–1620s*, in: Mercedes GARCÍA-ARENAL/Gerard WIEGERS (edd.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora* (The Medieval and Early Modern Iberian World 56), Leiden 2014, 269–285.
- Ana LABARTA, *Notas sobre algunos traductores de árabe en la inquisición valenciana (1565–1609)*, in: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 21 (1981–1982), 101–133.
- Legenda Sanctorum Cyrilli et Methodii patronorum Moraviae*, ed. Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ (Magnae Moraviae Fontes Historici 2), Brno 1967, 255–268.
- Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Séville musulmane au début du XII<sup>e</sup> siècle. Le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, 2. Aufl. Paris 2001 (1. Aufl. 1947).
- Jens LÜDTKE, *›Katalanisch‹*, in: Ulrich AMMON/Harald HAARMANN (edd.), *Wieser Enzyklopädie. Sprachen des europäischen Westens*, 2 Bde., Klagenfurt 2008, Bd. 2, 35–65.
- Ramsay MACMULLEN, *Provincial Languages in the Roman Empire*, in: *The American Journal of Philology* 87,1 (1966), 1–17.
- Aude MAIREY, *Les langages politiques au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)*, in: *Médiévales* 57 (2009), 5–14.
- Ivan MARIANO, *Le pouvoir du langage. L'exemple des négociations entre la chrétienté grecque et le concile de Bâle (1431–1437)*, in: Alessandro MUSCO/Giuliana MUSOTTO (edd.), *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, Palermo 2013, 861–874.
- Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge 1989.
- Michael V. McDONALD, *Orally Transmitted Poetry in Pre-Islamic Arabia and Other Pre-Literate Societies*, in: *Journal of Arabic Literature* 9 (1978), 14–31.
- Margit MERSCH, *Zypens Mendikanten zwischen den Konfessionen*, in: Klaus OSCEMA/Ludger LIEB/Johannes HEIL (ed.), *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter* (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Beihefte 2), Berlin 2015, 325–339.

- Paul MEYVAERT/Paul DEVOS, La »Légende morave« des SS. Cyrille et Méthode et ses sources, in: *Analecta Bollandiana* 74,3–4 (1956), 441–469.
- William R. MOORE, *Religious Language and the Construction of Royal Power: Leon, 1037–1126*, Diss. Columbia University, 2009.
- James MULDOON/Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO (edd.), *The Expansion of Latin Europe, 1000–1500*, 12 Bde., Farnham 2007–2014.
- Jana NECHUTÓVA, *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, übers. v. Hildegard BOKOVÁ/Václav BOK (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen. N. F. 59) Köln/Weimar/Wien 2007.
- NETZWERK TRANSKULTURELLE VERFLECHTUNGEN, *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016.
- Günter NEUMANN/Jürgen UNTERMANN (edd.), *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit*, Kolloquium vom 8.–10. April 1974 (Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn im Landschaftsverband Rheinland und des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande 40), Bonn 1980.
- Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch*. Auswahl, ahd./nhd., ed., übers. u. komm. v. Gisela VOLLMANN-PROFE, Stuttgart 1987.
- Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch*, ed. Oskar ERDMANN/Ludwig WOLFF, Tübingen 1973.
- Arietta PAPAConstantinou, *Why did Coptic Fail where Aramaic Succeeded? Linguistic Developments in Egypt and the Near East after the Arab Conquest*, in: Alex MULLEN/Patrick JAMES (edd.), *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, Cambridge 2012, 58–76.
- Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, ed. Georg WAITZ (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Germanicarum [48]), Hannover 1878.
- Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1992 (1. Aufl. Paris/Brüssel 1937).
- Walter POHL/Benjamin ZELLER (edd.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20)*, Wien 2012.
- Walter POHL, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.*, 2. Aufl. München 2002 (1. Aufl. 1988).
- Walter POHL, *Aux origines d'une Europe ethnique: Identités en transformation entre antiquité et moyen âge*, in: *Annales. Histoire, Sciences sociales* 60,1 (2005), 183–208.
- Edgar RADTKE, *Italienisch*, in: Ulrich AMMON/Harald HAARMANN (edd.), *Wieser Enzyklopädie. Sprachen des europäischen Westens*, 2 Bde., Klagenfurt 2008, Bd. 1, 569–597.
- Die Recesses und andere Akten der Hansetage von 1256–1430*, ed. HISTORISCHE COMMISSION BEI DER KÖNIGLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hanserecense 1,7), Leipzig 1893.
- Arnd REITEMEIER, *Sprache, Dolmetscher und Sprachpolitik im Rußlandhandel der Hanse während des Mittelalters*, in: Norbert ANGERMANN/Klaus FRIEDLAND (edd.), *Novgorod. Markt und Kontor der Hanse (Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte 53)*, Köln/Weimar/Wien 2002, 157–176.
- Jean RICHARD, *Documents chypriotes des Archives du Vatican (XIV<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1962.
- Richer von Saint-Remi, *Historiarum libri IV*, ed. Hartmut HOFFMANN (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum 38), Hannover 2000.

- Christian ROBIN, Les plus anciens monuments de la langue arabe, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991a), 113–125.
- Christian ROBIN, Les écritures de l'Arabie avant l'Islam, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 61 (1991b), 127–137.
- Jan RÜDIGER, *Aristokraten und Poeten. Die Grammatik einer Mentalität im tolosanischen Hochmittelalter (Europa im Mittelalter 4)*, Berlin 2001.
- Jan RÜDIGER, »Eviter le mot«. Langages politiques au Moyen Âge, in: Jean-Philippe GENET (ed.), *La légitimité implicite. Actes des conférences organisées à Rome en 2010 et en 2011 par SAS en collaboration avec l'École française de Rome (Collection de l'École française de Rome 485; Histoire ancienne et médiévale 135)*, Paris 2015, Bd. 1, 257–268.
- Antón SANTAMARINA, Galician, in: Ulrich AMMON/Harald HAARMANN (edd.), *Wieser Enzyklopädie. Sprachen des europäischen Westens*, 2 Bde., Klagenfurt 2008, Bd. 1, 349–376.
- Knut SCHÄFERDIEK, Der germanische Arianismus. Erwägungen zum geschichtlichen Verständnis, in: *Miscellanea historiae ecclesiasticae* 3 (1970), 71–83.
- Knut SCHÄFERDIEK, *Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 64)*, Berlin 1996.
- Anton SCHARER, Die Bedeutung der Sprache in Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, in: Walter POHL/Benjamin ZELLER (edd.), *Sprache und Identität im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 20)*, Wien 2012, 131–136.
- Reinhard SCHNEIDER, *Vom Dolmetschen im Mittelalter. Sprachliche Vermittlung in weltlichen und kirchlichen Zusammenhängen (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 72)*, Wien/Köln/Weimar 2012.
- Wolfgang SCHULZE, Armenisch, in: Miloš OKUKA/Gerald KRENN (edd.), *Lexikon der Sprachen des europäischen Ostens (Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens 10)*, Klagenfurt 2008, 891–899.
- Wolfgang SCHULZE, Georgisch, in: Miloš OKUKA/Gerald KRENN (edd.), *Lexikon der Sprachen des europäischen Ostens (Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens 10)*, Klagenfurt 2008, 851–859.
- Elmar SEEBOLD, II. Sprache und Dichtung, § 14–17, in: Heinrich BECK/Heiko STEUER/Dieter TIMPE (edd.), *Germanen, Germania, germanische Altertumskunde (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Studienausgabe – Die Germanen)*, Berlin/New York 1998, 95–125.
- Sidonius Apollinaris, *Epistulae et carmina*, ed. Christian LUETJOHANN (*Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi* 8), Berlin 1887.
- Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, ed. LA REAL ACADEMIA DE HISTORIA, 3 Bde., Madrid 1807.
- Rudolf SIMEK, *Die Edda (C. H. Beck Wissen 2419)*, München 2007.
- Catherine SQUIRES, *Die Hanse in Novgorod. Sprachkontakte des Mittelniederdeutschen mit dem Russischen mit einer Vergleichsstudie zur Hanse in England (Niederdeutsche Studien 57)*, Wien/Köln/Weimar 2009.
- Arnold TOYNBEE, *A Study of History. Abbreviation of vols I–VI*, ed. David C. SOMERVELL, Oxford 1987.
- Manfred TRUMMER, *Südosteuropäische Sprachen und Romanisch*, in: Günter HOLTUS et al. (edd.), *Lexikon der Romanischen Sprachgeschichte*, Bd. 7: *Kontakt, Migration und Kunstsprachen. Kontrastivität, Klassifikation und Typologie*, Tübingen 1998, 134 – 184.

- Alexandr TSCHERNJAK, Sidonius Apollinaris und die Burgunder, in: *Hyperboreus* 9,1 (2003), 158–168.
- Marie-Thérèse URVOY, *Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse 1994.
- Kees VERSTEEGH, The Origin of the Romance Languages and the Arabic Dialects, in: Adel SIDARUS (ed.), *Islão e arabismo na península ibérica*, Évora 1986, 337–352.
- Kees VERSTEEGH, *The Arabic Language*, Edinburgh 1997.
- Thomas VOGTHERR, *Urkundenlehre. Basiswissen (Hahnsche historische Hilfswissenschaften 3)*, Hannover 2008.
- John WANSBROUGH, *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond 1996.
- David J. WASSERSTEIN, Why did Arabic Succeed where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muḥammad, in: *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 257–272.
- Gerd W. WEBER, *Edda, jüngere*, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6 (2. Aufl. 1986), 394–412.
- Widukind von Corvey, *Rerum gestarum Saxoniarum libri III*, ed. Paul HIRSCH/Hans-Eberhard LOHRMANN (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum rerum Germanicarum* [60]), Hannover 1935.
- Gerard WIEGERS, *Yça Gidelli (fl. 1450), his Antecedents and Successors. A Historical Study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden 1991.
- Joseph WOHLMUTH (ed.), *Konzilien des Mittelalters, Bd. 2: Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517)*, Paderborn 2000.
- Herwig WOLFRAM, *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission*, Wien/Köln/Graz 1979.
- Ernest L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916.
- Roger WRIGHT, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool 1982.
- Antonio M. ZALDÍVAR, *Language and Power in the Medieval Crown of Aragon. The Rise of Vernacular Writing and Codeswitching Strategies in the Thirteenth-Century Royal Chancery*, Diss. University of California, Los Angeles 2014.
- Otto ZWARTJES, Al-Andalus, in: Kees VERSTEEGH (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 1, Leiden 2008, 96–101.



---

Stephan Conermann und Linda Dohmen

## **Macht und Herrschaft transkulturell. Ansätze und Perspektiven der Forschung**

### **Abstract**

*This volume brings together papers by experts on Chinese and Islamic Studies, Medieval History and Social Sciences who show both the challenges as well as the opportunities of comparative and transcultural approaches to premodern power and domination. Special emphasis lies on the intricacies of contemporary as well as modern terms and concepts as analytical tools, which offer diverse prospects for further development.*

Vom 16. bis 17. Dezember 2016 veranstaltete der Sonderforschungsbereich 1167 »Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive« in Bonn eine Eröffnungstagung, deren Ziel es war, die inhaltlichen und methodischen Herausforderungen eines interdisziplinären Zugriffs auf transkulturelle Phänomene vormoderner Macht und Herrschaft gemeinsam mit auswärtigen Expertinnen und Experten, deren Beiträge im vorliegenden Sammelband vereint wurden, zu diskutieren und unterschiedliche Ansätze miteinander in Beziehung zu setzen.

Ein erklärtes Anliegen des SFB 1167 ist es, die hinter den zentralen Termini »Macht« und »Herrschaft« liegenden theoretischen Grundannahmen und Debatten in die praktische Arbeit der Teilprojekte und Spannungsfelder zu übertragen, um sie am konkreten Fall nutzbar zu machen und anwendungsbezogen weiterzuentwickeln. In diesem Sinne widmen sich der Politikwissenschaftler Andreas Anter und die Soziologin Andrea Maurer den beiden Schlüsselbegriffen, wobei sich Anter intensiv mit der maßgeblich von Max Weber eingeführten Differenzierung in »Macht« und »Herrschaft« und deren Anwendungspotential für historische wie sozialwissenschaftliche Forschungen beschäftigt. Dabei betont er die Handlungsorientierung von Webers Machtbegriff und bedauert zugleich dessen Entscheidung, sich nicht eingehender mit dem Phänomen »Macht« auseinanderzusetzen, da sich dieses nicht ursächlich erklären ließe. Dennoch konstatiert Anter die Wirkmächtigkeit von Webers Machtbegriff und qualifiziert Typisierungsversuche, wie etwa die von Heinrich Popitz letztlich in Analogie zu Webers Typologie von »Herrschaft« entwickelte Typologie von »Macht«, durch die



ihnen innewohnende graduelle Perspektive für die »historische Erforschung der Genese von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, auch und gerade in der Vormoderne« als »heuristisch und methodisch empfehlenswert«.<sup>1</sup> In diesem Sinne könnte auch ›Herrschaft‹ als gesteigerte, institutionalisierte Form von Macht oder mit Weber selbst als ein »Sonderfall von Macht« begriffen werden.<sup>2</sup> Allerdings warnt Anter davor, Webers grundlegende Herrschaftstypologie im Sinne einer »evolutionäre[n] Folge« zu verstehen.<sup>3</sup> Abschließend ermuntert er dazu, sich Webers eigentlichen Begrifflichkeiten wieder stärker zuzuwenden und das analytische Potential seiner Differenzierungen für konkrete Forschungen nutzbar zu machen.

Hier knüpft Andrea Maurer mit ihrem Aufruf zu einer erweiterten theoretischen Konzeptualisierung von Macht und Herrschaft sowie einer theoriegeleiteten empirischen Forschung an, welche sich nicht auf Begriffsarbeit beschränkt, sondern Entstehungsbedingungen, Wirkmechanismen und Effekte von Herrschaft aus der Sicht ›problemlösender‹ Individuen »für verschiedene Handlungsfelder und historische Epochen« erklärt.<sup>4</sup> Zur Entwicklung eines solchen interdisziplinären und interkulturellen Forschungsprogramms möchte Maurer an Überlegungen von Thomas Hobbes und Max Weber anknüpfen. Ausgehend von deren klassischen Konzeptionen definiert sie Herrschaft als eine von vernunftbegabten und daher interessengeleiteten (nach Hobbes) bzw. sinnhaft handelnden (nach Weber) Individuen anerkannte Form der Über- und Unterordnung, welche sich von willkürlicher, beliebiger Machtunterwerfung oder Gewaltanwendung abgrenzt. Nach Hobbes kann ›Herrschaft‹ durch die kollektiven und individuellen Vorteile erklärt werden, welche »eine allmächtige zentrale Instanz bei der Sicherung bilateraler, überlebenswichtiger Verträge« hat.<sup>5</sup> Weber zufolge ist sie als Resultat einer anerkannten Ordnung und als »formal rationalste Form der Interessenverbindung« bei beliebigen Anliegen zu verstehen.<sup>6</sup> Über Hobbes und Weber hinausgehend schlägt Maurer als weitere Möglichkeit vor, sogenannten Modellen mittlerer Reichweite (z. B. Mechanismus-Modellen), und damit den vielfältigen Kausalbeziehungen zwischen sozialen Kontextbedingungen und Individualeigenschaften, größere Aufmerksamkeit zu widmen, um so den oftmals überraschenden oder auch zufällig erscheinenden Übergang von Macht in Herrschaft zu erklären.

Derartige Theorieangebote können und müssen dann von Fachvertretern, die sich dezidiert mit vormodernen Konfigurationen von Macht und Herrschaft

---

1 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Andreas ANTER in diesem Band, 43–58, hier 49.

2 Ebd., 51f.

3 Ebd., 55.

4 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Andrea MAURER in diesem Band, 59–90, hier 65.

5 Ebd., 85.

6 Ebd., 76.

beschäftigen, auf ihre Tragfähigkeit, vor allem aber ihre Praxistauglichkeit im Umgang mit dem historischen Überlieferungsmaterial geprüft werden. Bernd Schneidmüllers Beitrag reflektiert daher die Hypothesen und Vorhaben des Bonner Verbundprojektes vor dem Hintergrund seiner eigenen Forschungen. Aus der Perspektive des Mittelalterhistorikers rät er, den Fokus auch auf Erklärungsmuster zu richten, welche das große soziale Feld von Macht und Herrschaft anders erklären als die bis heute den Diskurs dominierenden Ansätze wie etwa jener Max Webers. Um den Alteritäten von Macht und Herrschaft in vormodernen Ordnungen – weltweit – gerecht zu werden und präzise Kategorien zu schaffen, könnte es bereichernd sein, sich kritisch mit der Weberschen Vorstellung auseinanderzusetzen, dass Herrschaft eine gleichsam ›geronnene‹ oder ›institutionalisierte‹ Form der Macht darstelle. Vor diesem Hintergrund wirft er etwa die Frage auf, inwiefern die drei Weberschen Idealtypen nach einem allzu neuzeitlichen Verständnis konzipiert sein könnten – eine Überlegung, die ihn seinerzeit dazu veranlasst hatte, für das europäische Mittelalter ein Modell »konsensualer Herrschaft« vorzuschlagen, das seitdem breit rezipiert und diskutiert worden ist.<sup>7</sup> Schneidmüllers eigene Forschungen zielen nun auf eine Weiterentwicklung dieses Modells zu einem Konzept »verschränkter Herrschaft«: Wenn ›Herrschaft‹ – zumindest für das europäische Mittelalter – »nicht mehr aus der Binärität von Befehl und Gehorsam definiert werden«<sup>8</sup> kann, entzieht sie sich letztlich Webers Definition. Es deute einiges darauf hin, dass sich derartige Verschränkungen von Herrschaft durch »Verantwortungsgemeinschaften aus sozialer Breite wie Tiefe«<sup>9</sup> auch in nicht-europäischen Gesellschaftsordnungen erkennen lassen, womit dieses Modell ein fruchtbares Diskussionsangebot für auf einen transkulturellen Vergleich zielende Fallstudien und Verbundvorhaben wie den Bonner SFB darstellen könnte. Gleichzeitig relativiert Schneidmüller die Vorstellung, dass eine zu Ende geführte terminologische Differenzierung möglich oder zumindest wünschenswert sei. Stattdessen sei das Wechselspiel zwischen Anreicherung von Komplexität in empirischen Quellenstudien und ihrer auf transkulturelle Phänomene zielenden theoretischen Bündelung als eine »offene Spirale der theoriegestützten Wissensvermehrung«<sup>10</sup> zu verstehen.

Thomas Ertl unternimmt es in seinem Beitrag, Schneidmüllers in der europäischen Mediävistik breit rezipiertes Modell der »konsensualen Herrschaft«, das vor allem die Bedeutung von Aushandlungsprozessen, Praktiken der Willensbildung und Ritualisierungen von Gemeinschaft betont, auf nichteuro-

---

7 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Bernd SCHNEIDMÜLLER in diesem Band, 91–121.

8 Ebd., 110.

9 Ebd., 110f., bes. 111.

10 Ebd., 97.

päische Gesellschaften anzuwenden.<sup>11</sup> Dazu präsentiert er drei Fallstudien, die aus einem Wiener Gemeinschaftsprojekt von Europahistorikern und Islamwissenschaftlern hervorgegangen sind: den chinesischen Kaiserhof des 11. Jahrhunderts, das spätmittelalterliche Indien und das Mamlukensultanat in Ägypten im ausgehenden 15. Jahrhundert. Das Ergebnis dieser Fallstudien kann als eine Art Erfahrungsbericht transkulturellen Arbeitens gelesen werden. Im Falle Chinas konstatiert Ertl, dass der Kaiser zwar als Inhaber des Mandates des Himmels theoretisch alle Macht in seinen Händen hielt, in der Realität jedoch in ein umfangreiches Abhängigkeits- und Loyalitätsnetzwerk der zivilen und militärischen Bürokratie eingebunden und wechselnden Einflüssen ausgesetzt gewesen sei. Erfolgreiche politische Herrschaft konnte laut Ertl nur gelingen, wenn sowohl ein vertikaler Konsens zwischen Kaiser und Beamten, als auch ein horizontaler Konsens unter den Beamtenfraktionen erreicht wurde. Im Falle Indiens identifiziert Ertl die volkssprachliche Literatur als ein wichtiges Werkzeug zur Bildung konsensualer Herrschaft. Der literarische Diskurs habe in der eigentlich stark von Fragmentierung und Desintegration geprägten indischen Gesellschaft eine Idee von Zugehörigkeit geschaffen, neben zentralen auch lokale politische Autoritäten legitimiert und so einen gesellschaftlichen Konsens gefördert, was letztlich die Entstehung des Mogul-Imperiums auf dem Subkontinent vorbereitet und begleitet habe. Im Falle der Mamlukendynastie lasse sich ähnlich wie in China eine Spannung zwischen dem autokratischen Herrschaftsanspruch der Mamlukensultane und der Einbindung der sie umgebenden Eliten feststellen. Vor dem Hintergrund eines theologisch-politischen Diskurses, der »Konsensbildung als zentrales Mittel gerechter Herrschaft betrachtete«,<sup>12</sup> seien beide Parteien fortwährend um Konsens bemüht gewesen, allerdings mit dem Ziel der Durchsetzung ihrer jeweils eigenen Interessen. Gerade auch vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Erscheinungsformen biete das Konzept der »konsensualen Herrschaft« laut Ertl eine gewinnbringende terminologische Plattform, um verschiedene Formen von Herrschaft und deren komplexe Verflechtungen und diskursiven Legitimierungen empirisch zu untersuchen und inter- wie transkulturell zu vergleichen.

Wichtig erscheint dabei die dem Ansatz des SFB 1167 entsprechende Erkenntnis, dass die jeweiligen Einzelstudien von Fachwissenschaftler\*innen angefertigt und dann in einem interdisziplinären Gespräch miteinander verglichen werden, um so zu einer transkulturellen Perspektive zu gelangen, wie es auch der erklärte Anspruch des SFB 1167 ist. Sicherlich erfordert dies ein hohes Reflexionsbewusstsein der Beteiligten. Es gilt oftmals, die in den einzelnen Fächern gewonnenen Positionen und Erkenntnisse vor dem Hintergrund anderer ge-

---

11 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Thomas ERTL in diesem Band, 123–143.

12 Ebd., 134.

sellschaftlicher Dispositive und Erscheinungen in ihrer allgemeinen Gültigkeit zu hinterfragen und ihre lokale Verortung anzuerkennen. Wie mitunter auch einzelne Disziplinen in ihrer eigenen Hermeneutik gefangen sein können, kann Jürgen Paul eindrücklich am Beispiel der Islamwissenschaft zeigen, der in seinem Beitrag seine persönlichen Erfahrungen mit komparatistischen Ansätzen resümiert.<sup>13</sup> Neben den Hindernissen, die für eine vergleichende Geschichtswissenschaft immer bestehen, sieht Paul für die historisch orientierte Islamwissenschaft spezifische Probleme, welche eng mit der Geschichte des Faches verbunden sind. Im Gegensatz zu anderen außereuropäischen Kulturwissenschaften wie der Japanologie oder Sinologie definiert sich die Islamwissenschaft letztlich nicht über eine Sprache oder eine Gruppe von Sprachen. Stattdessen herrsche bis heute implizit oder explizit ein »Zivilisationsparadigma« vor, das Vergleichen von vornherein im Wege stehe, da die Andersartigkeit ›des Islam‹ im Verhältnis zu anderen Zivilisationen grundlegend für die Etablierung der Islamwissenschaft als akademisches Fach gewesen sei.<sup>14</sup> Für künftige Forschungen, gerade auch mit vergleichender Perspektive, fordert Paul, die Geschichte der islamischen Länder als regionale Geschichte(n) zu verstehen. Unter einer übergeordneten Fragestellung ließen sich dann europäische und nahöstliche Entwicklungen im Sinne des von Marc Bloch entwickelten Nahvergleiches miteinander in Bezug setzen. Um darüber hinaus bei Studien, die Fernvergleiche wagen, Vergleichsstrukturen zu identifizieren, sei eine präzise Theorie- und Modellentwicklung mit »abstrahierte[m] begriffliche[m] Instrumentarium« notwendig.<sup>15</sup> Am Beispiel des Lehnswesens bzw. allgemeiner des Feudalismus zeigt Paul auf, dass hier zwar ein Modell der europäischen Mediävistik diskutiert werde, dabei aber zum einen die – zum Teil sehr engagierte und kontroverse – geschichtswissenschaftliche Diskussion seit 1994 so gut wie keine Rolle spiele und zum anderen die Prämisse der Andersartigkeit islamischer Gesellschaften in der Islamwissenschaft von vornherein so prägend gewesen sei, »dass man schon vor Beginn der Quellenarbeit so überzeugt war, nichts [...] Entsprechendes zu finden, dass man nicht nur nicht danach gesucht, sondern den Begriff [der Treue, *wafāʿ*?] einfach übersehen hat, auch dort, wo die Quellen ihn durchgängig benutzen.«<sup>16</sup>

Wenn bereits für Expertinnen und Experten in ihren jeweils ›eigenen‹ Disziplinen durch unterschwellige Prämissen der Blick für ›transkulturelle‹ Phänomene verstellt werden kann, erscheint es mitunter noch schwerer, sich im Zusammenhang transkulturell vergleichender Studien auf andere, zunächst fremde soziale Ordnungen und deren Mechanismen einzulassen. Die Verständigung

---

13 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Jürgen PAUL in diesem Band, 145–161.

14 Ebd., 149f.

15 Ebd., 159.

16 Ebd., 157.

wird häufig auch dadurch blockiert, dass außereuropäische Gemeinschaften mit dem vertraut klingenden Vokabular westlicher Gesellschaftswissenschaften erklärt werden, was, wie Jürgen Pauls Beispiel des Feudalismus deutlich macht, sowohl auf Ablehnung stoßen als auch in einer Art kolonialistischer Extremposition gipfeln kann, nach der soziale Phänomene der Vergangenheit in nichteuropäischen Regionen mit ›westlichen‹ Konzepten – im Zweifelsfall in paternalistischer Art und Weise auch für die anderen – erklärt werden. Aus diesem Grund sind begriffsgeschichtliche Studien von zentraler Bedeutung. Die vergleichende historische Semantik kann vor diesem Hintergrund einiges leisten, um sowohl generelle Verständigungsprobleme zu lösen, als auch die Kommunikation zwischen den Fächern zu erleichtern. Als fachdisziplinäres Beispiel für einen derartigen auf einen transkulturellen Vergleich zielenden Ansatz kann Almut Höferts Beitrag zu Herrschaftskonzepten in der islamischen Welt dienen, konkret zu der in modernen Forschungen und Narrativen hochgradig ideologisch aufgeladenen Beziehung zwischen dem islamischen Kalifat als Universalmonarchie und Weltreich auf der einen Seite im Verhältnis zur Vorstellung von Königtum (arab. *mulk*) auf der anderen Seite.<sup>17</sup> Nach Höfert setzte die ältere islamwissenschaftliche Forschung das Kalifat häufig mit dem ›rechtgläubigen‹ oder ›authentischen‹ Islam gleich und grenzte *mulk* als tyrannische, ungläubige Herrschaftsform davon ab. Bis heute strukturiere und bewerte man mithilfe dieses Konstrukts den Islam und die Epochen der islamischen Geschichte. Höfert zeigt auf, dass solche verkürzten Darstellungen der Komplexität islamischer Macht- und Herrschaftskonfigurationen nicht gerecht werden, zumal es bislang an einer umfassenden Begriffsgeschichte zu *mulk* mangle. Als Einstieg schlägt Höfert vor, konzeptionell zwischen drei grundsätzlichen *mulk*-Begriffen im islamischen Reich zu unterscheiden, welche jeweils in einem unterschiedlichen Verhältnis zur Kalifatsidee standen: erstens ein »exklusiv göttlicher«, d. h. von Gott an menschliche Herrscher verliehener *mulk*, zweitens ein »tyrannisch-heterodoxer« *mulk* als Inbegriff für Gewaltherrschaft (auch im Sinne der Diskreditierung politischer Gegner) sowie als Gegenpol zur religiös-islamischen Orthodoxie und zum rechtgläubigen Kalifat und drittens ein »kalifatsinhärenter« *mulk* als generischer, transreligiöser Oberbegriff für monarchische Herrschaft, die von Gott seit Schöpfungsbeginn legitimiert wurde.<sup>18</sup> Höfert zufolge hat die Forschung diese semantische Vielschichtigkeit nicht angemessen wahrgenommen und berücksichtigt. Stattdessen dominiere eine irreführende Gleichsetzung des vermeintlich unislamischen, tyrannisch-heterodoxen *mulk* mit einer ›monarchischen‹ Herrschaftsform. Dies habe letzten Endes dazu geführt, dass das

---

17 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Almut HÖFERT in diesem Band, 163–197.

18 Ebd., 166.

Umayyaden- und das Abbasidenkalifat aus den eurozentrisch bestimmten Kategorien ›Monarchie‹ und ›Königtum‹ ausgeschlossen worden seien.

Neben auf den ersten Blick für eine Beschäftigung mit ›Macht‹ und ›Herrschaft‹ naheliegenden quellensprachlichen Begriffen wie *mulk*, deren Übertragung in die Forschungssprache, hier in der Regel das Deutsche oder Englische, ebenso problematisch wie notwendig erscheint, können und sollten auch weitere Begriffe auf ihre konzeptionelle Tragfähigkeit und ihr transkulturelles Analysepotential geprüft werden. Jenny Rahel Oesterle untersucht etwa die Rolle von ›Schutz‹ in Relation zu ›Macht‹ anhand der Muḥammadbiographie des Ibn Ishāq (gest. 767/768).<sup>19</sup> In dem Werk, eine der wichtigsten Quellen für die frühe Geschichte des Islam, wird das Leben und Wirken Muḥammads in einem universal- und heilsgeschichtlichem Zusammenhang verortet und zugleich der Werdegang des Propheten, teils legendenartig, teils anekdotisch, in einen sozialen Kontext eingebettet, indem über gesellschaftliche Hierarchien und Rangivalitäten berichtet wird, die letztlich Ausdruck der jeweils bestehenden Machtverhältnisse waren. Oesterle argumentiert, dass in vorstaatlichen Formen des Zusammenlebens verschiedene Formen juristisch und religiös sanktionierter Schutzgewähr einen »Kommunikationsraum zur Bearbeitung kultureller Differenz« eröffnen konnten.<sup>20</sup> Im Falle der Frühphase des Islam sei die Abgrenzung von dem Glauben der Vorväter und der alten vorislamischen Glaubenspraxis eingeübt worden, während gleichzeitig die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Schriftreligionen begonnen habe. Oesterle betont dabei die Bedeutung dreier Orte: In Mekka sei das Auftreten Muḥammads ein »innenpolitischer Härtetest«<sup>21</sup> für das dortige Gemeinwesen und die etablierten Machtstrukturen gewesen, in dessen Zentrum Auseinandersetzungen um Glaubensfragen, kultische Angelegenheiten und Lebensregeln standen. Das Königreich Abessinien diene etwa 80 von Muḥammads Anhängern als Asyl. An beiden Orten seien Muḥammad und seine Gefolgschaft in einer Position der Schutzsuchenden gewesen. Mit dem Ortswechsel nach Medina verschoben sich, so Oesterle, die Macht- und Schutzverhältnisse indes grundlegend. Aus Schutzsuchenden seien Schutzgeber geworden. Muḥammad selbst habe sich als religiöse und politische Autorität mit umfassenden Führungsaufgaben in Fragen von Glauben, gesellschaftlicher Organisation und Krieg etabliert.

Die Frage nach der (posthumen) ›Autorität‹ eines Herrschers steht denn auch im Zentrum des Beitrags von Reinhard Emmerich.<sup>22</sup> Als Fallbeispiel dient der legendäre »Erste Kaiser«, Shihuang (259–210 v. Chr.), Gründer der Qin-Dynastie.

---

19 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Jenny OESTERLE in diesem Band, 199–222.

20 Ebd., 220.

21 Ebd., 205.

22 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Reinhard EMMERICH in diesem Band, 223–268.

Dieser hatte auf dem Sterbebett seinen ältesten Sohn Prinz Fusu zu seinem Nachfolger auserkoren. Doch ein Komplott führender Beamter trieb Fusu in den Selbstmord, so dass Prinz Huhai als »Zweiter Kaiser«, Ershi (209–207 v. Chr.), auf den Thron kam. Emmerich zeigt, dass die Verschwörer dabei in sehr komplexer Art und Weise auf die Autorität des Dynastiegründers Bezug nahmen und mit der Frage rangen, inwiefern man sich über diese hinwegsetzen dürfe. Mit Huhai sei zwar der Lieblingssohn des Shihuang erhoben worden, doch habe dieser Punkt als Begründung keine Rolle gespielt. Vielmehr habe der Fokus auf den persönlichen Qualitäten des Prinzen gelegen. Kaum war der Erste Kaiser tot, sei seine Autorität, sein Wille, bei der Frage seiner Nachfolge nicht mehr von ausschlaggebender Bedeutung gewesen.<sup>23</sup> Für den Zeitraum der Inthronisation des Prinzen Huhai zum Zweiten Kaiser sowie seiner kurzen Regierungszeit ergibt sich laut Emmerich ebenfalls kein einheitliches Bild. Wenigstens in seiner Entscheidung, den vom Ersten Kaiser begonnenen Apang-Palast weiterzubauen, scheint sich der Ershi, der Zweite Kaiser, als Vollender des Willens seines Vaters und Vorgängers präsentiert zu haben. Ebenso stellte er sich bei seiner Inspektionsreise klar in dessen Tradition. Allerdings habe seine Politik der Beseitigung der Prinzen und hohen Beamten des Ersten Kaisers auch einen deutlichen Bruch mit der Herrschaft seines Vaters markiert. Hier sei die Autorität des Ersten Kaisers »zu einem völlig vernachlässigbaren Faktor reduziert« worden.<sup>24</sup> Nach nur kurzer Regierungszeit wurde der Zweite Kaiser ebenfalls zum Selbstmord gezwungen. Auch hier vermitteln die im Hinblick auf seine Beseitigung geäußerten Argumente ein sehr komplexes Bild in Bezug auf die (posthume) Autorität des Dynastiegründers.<sup>25</sup> Insgesamt kommt Emmerich zu dem Ergebnis, dass der Wille und damit die Autorität des legendären Ersten Kaisers anscheinend nur sehr bedingt über seinen Tod hinaus Wirkung entfalten und keinen Eingang in die politische Rhetorik finden konnten.

Es wird deutlich, dass sich mit Hilfe von Begriffen wie etwa ›Schutz‹ oder ›Autorität‹ wichtige Aspekte vormoderner Macht und Herrschaft identifizieren lassen, deren weitere konzeptionelle Schärfung vor allem durch die auf einen transkulturellen Vergleich abzielende interdisziplinäre Arbeit im Verbund erreicht werden kann. Wie Matthias Becher in seinen einführenden Bemerkungen darlegt, bieten sich für derartige transkulturell vergleichende Untersuchungen zwei Grundkonstellationen an, die miteinander in Beziehung zu setzen sind.<sup>26</sup> So kann man Gesellschaften, die weder über Pfadabhängigkeiten noch über Kontakte verfügten (etwa China und Altamerika), miteinander über ein sinnvoll

23 Vgl. ebd., 236f.

24 Ebd., 258f., Zitat 259.

25 Vgl. ebd., 263–265.

26 Vgl. dazu den Beitrag von Matthias BECHER in diesem Band, 11–41.

gewähltes und begrifflich geschärftes *tertium comparationis* in ein Verhältnis zueinander setzen. Darüber hinaus bieten sich Regionen an, in denen ein reger Austausch und Transfer von Waren, Menschen und Ideen stattfand (beispielsweise Westeuropa und Russland oder Europa und der Nahe Osten). Dabei gab es auch Interaktionsräume, in denen Hybridisierungserscheinungen eher die Regel als die Ausnahme darstellten, wie etwa der Indische Ozean oder der Mittelmeerraum. Solche Prozesse nehmen die Studien von Daniel König und Wolfram Drews in den Blick, die damit die Möglichkeiten transkultureller Ansätze um das Analysepotential von Kontaktzonen erweitern.

Mit der Iberischen Halbinsel unter der Herrschaft der umayyadischen Emire von Córdoba fokussiert Wolfram Drews einen prominenten vormodernen Kontaktraum, indem er die Wahrnehmung dieser islamischen Herrschaft durch mozarabische Christen im 8. und vor allem im 9. Jahrhundert analysiert. Damit bringt er über eine beziehungsgeschichtliche Perspektive den Ansatz, mittels der Analyse von (Fremd-)Wahrnehmungen Spezifika von Macht und Herrschaft greifen zu können, in die methodische Diskussion ein. Drews stützt sich hauptsächlich auf die Berichte der beiden christlichen Geistlichen und Hagiographen Eulogius und Paulus Alvarus von Córdoba.<sup>27</sup> Die christlichen Bewohner von al-Andalus, die mehrheitlich provinzialrömischer Herkunft waren und in ihrer religiösen Praxis den Traditionen der westgotischen Kirche verhaftet blieben, hatten sich, so Drews, im Alltag an die neue Herrschaft in vielerlei Hinsicht angeglichen. Dies sei in erster Linie über den Gebrauch des Arabischen im öffentlichen Raum und bei Kontakt zu Muslimen geschehen, aber auch durch das Interesse an arabischer Kultur und Bildung, die Nachahmung von Praktiken und Moden der neuesten höfischen Kultur oder die Einhaltung bestimmter Normen der islamischen Religion. Drews unterteilt die mozarabischen Christen in Bezug auf die Wahrnehmung der umayyadischen Herrschaft dabei in zwei Gruppen. Aus der Perspektive einer Minderheit, als deren Sprachrohr Eulogius und Paulus Alvarus erscheinen, handelte es sich bei den Umayyaden zwar um die »Inhaber der politischen Autorität«, doch keineswegs um religiös legitimierte Herrscher. Nicht ein islamischer Emir, sondern Jesus Christus sei der »wahre, legitime Herrscher der spanischen Christen«, für den das Martyrium zu erleiden sei.<sup>28</sup> Die Mehrheit der mozarabischen Christen hingegen habe laut Drews die Situation vollkommen anders beurteilt. Während die Märtyrer hofften, durch ihr Handeln das Gemeinschaftsgefühl der Christen in al-Andalus zu stärken, sei das Gegenteil der Fall gewesen, denn harte umayyadische Gegenmaßnahmen hätten die internen Spannungen erhöht. Dabei stand gar zur Debatte, ob es sich bei Eulogius und Gleichgesinnten überhaupt um richtige Märtyrer handelte, da sie

---

27 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Wolfram DREWS in diesem Band, 269–289.

28 Ebd., 277.



ihr Schicksal gewissermaßen provoziert und keineswegs unter echter Verfolgung gelitten hätten. Vielmehr betont Drews, dass die anpassungswillige Mehrheit der mozarabischen Christen »die zeitgenössische politische Herrschaft ohne expliziten Religionsbezug« wahrgenommen habe und stattdessen zwischen politischer Macht und Herrschaft und Religion getrennt habe.<sup>29</sup>

Auch Daniel König beschäftigt sich in seinem Beitrag mit der Iberischen Halbinsel, die er als Beispiel einer multikulturellen, multilingualen Kontaktzone charakterisiert. Allerdings geht es ihm explizit nicht um eine Untersuchung transkultureller Verflechtungen, sondern vielmehr um eine transkulturell vergleichende Perspektive auf die komplexen Zusammenhänge zwischen der Veränderung von Herrschaftsverhältnissen und Sprachlandschaften.<sup>30</sup> Anhand von vier miteinander zu vergleichenden Fallbeispielen unternimmt König eine »tour de force«<sup>31</sup> durch das mittelalterliche Euromediterraneum: vom bereits erwähnten westlichen Mittelmeerraum und dort beobachtbaren Prozessen der ›Arabisierung‹ über die poströmischen Trümmersprachen zur Etablierung des Slawischen als Schriftsprache und wieder zurück auf die Iberische Halbinsel (und zu weiteren Kontaktzonen zwischen dem Arabischen und romanischen Sprachen), diesmal im Hinblick auf einen ›Romanisierungsprozess‹. Für den Westen des ehemaligen Römischen Reiches legt König dar, dass die neuen Eliten (der Vandalen, Westgoten, Sueven, Franken, Burgunder, Ostgoten oder Langobarden) – vielleicht auf Grund ihrer eigenen Romanisierung – die nunmehr von ihnen beherrschten Sprachlandschaften nicht maßgeblich hätten formen können. Dagegen sei es dem Slawischen in einer Konkurrenzsituation zwischen byzantinischem Osten und lateinischem Westen gelungen, zu einer weiteren christlichen ›Sakralsprache‹ aufzusteigen. Ebenfalls erfolgreich als »Referenzsprache«, wenn auch mit »regionalen, sozialen und chronologischen Varianten«, etablieren konnte sich das Arabische im Zuge der arabisch-islamischen Expansion.<sup>32</sup> Damit durchaus vergleichbar ist laut König der »lateinisch-christliche« Expansionismus romanischer Sprechergruppen<sup>33</sup> in Gebiete unter muslimischer oder byzantinischer Herrschaft. Ausgehend von der Beobachtung, dass vormoderne Herrschaft generell durch Mehrsprachigkeit gekennzeichnet gewesen sei, stellt König zusammenfassend fest, dass Herrschaftswechsel und die damit einhergehende Ansiedlung neuer Gruppen sowie die Etablierung neuer Eliten durchaus Auswirkungen auf bestehende Sprachlandschaften zeigten, wobei sich allerdings in Form und Maß augenfällige Unterschiede feststellen lassen, die von kaum greifbaren

---

29 Ebd., 286.

30 Vgl. zum Folgenden auch den Beitrag von Daniel KÖNIG in diesem Band, 291–325, hier bes. 316.

31 Ebd., 315.

32 Ebd.

33 Ebd., 316.

Auswirkungen (im Fall der Trümmersprachen) bis hin zu einer nahezu vollständigen Transformation reichen. Laut König wird hier deutlich, dass politische, militärische oder wirtschaftliche Macht eben nur Faktoren darstellten und Sprache als »kulturelle Ressource«, als »pragmatisch nutzbares symbolisches Kapital auf unterschiedliche Weise zu einem wichtigen Bestandteil einer sich neu etablierenden Herrschaftskonstellation werden« konnte.<sup>34</sup>

Entsprechend der Vielfalt der mit ›Macht und Herrschaft‹ verbundenen Phänomene bieten die in diesem Band versammelten Beiträge der Eröffnungskonferenz des Sonderforschungsbereiches 1167 »Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen in transkultureller Perspektive« sowohl unterschiedliche methodische Zugänge als auch weiterführende inhaltliche Perspektiven: So geben etwa die soziologisch-politikwissenschaftlichen Beiträge von Andreas Anter und Andrea Maurer wichtige Impulse für die theoretische Auseinandersetzung mit ›Macht‹ und ›Herrschaft‹, verbunden mit der Anregung, das der Weberischen Differenzierung innewohnende Analysepotential, gerade weil es in anderen Sprachen als dem Deutschen nur eingeschränkt vermittelbar ist, zur Schärfung und Präzisierung von Begrifflichkeiten zu nutzen. Gleichzeitig muss der Fokus auf einer Analyse der Vielschichtigkeit und Multidimensionalität des Zusammenspiels von Macht und Herrschaft liegen, die damit auch als ein relationales Phänomen verstanden werden müssen. Eine der grundlegenden Fragen der klassischen Soziologie und Staatslehre bleibt dabei aktuell, gerade auch in Hinblick auf die Erforschung vormoderner Ordnungen: Wie wird Macht zu Herrschaft? Wie stellt sich darüber hinaus das Verhältnis von Macht und Herrschaft dar, wenn es sich nicht um einen Prozess bewusster Herrschaftsbildung, sondern um »ein zufälliges Nebenprodukt sozialen Handelns«<sup>35</sup> handelt? Dabei darf Herrschaft keineswegs im Sinne einer Einbahnstraße nur als graduelle Steigerung von Macht (im Weberischen Sinn) verstanden werden, vielmehr muss das Verhältnis von Macht und Herrschaft auch im umgekehrten Sinn und insgesamt als bidirektional analysiert werden. Wie etwa kann auch aus Herrschaft Macht generiert werden? Ist Herrschaft ohne Macht und Macht ohne Herrschaft möglich? Während Herrschaft(sbildung) aus der Einhegung (willkürlicher) Gewalt erklärt werden kann, ist der Begriff der Macht in der soziologischen Diskussion immer wieder mit dem der Gewalt verbunden, so dass der Aspekt der Gewalt als ein zentraler Zugriffspunkt zur Analyse vormoderner Macht und Herrschaft erscheint.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, inwiefern Herrschaft auch auf Basis konfligierender Absichten ent- und bestehen kann. Wenn mit Bernd Schneidmüller vormoderne (europäische, aber möglicherweise auch außereuropäische)

---

34 Ebd., 317.

35 MAURER, 80.

Gesellschaften als »Verantwortungsgemeinschaften aus sozialer Breite wie Tiefe«<sup>36</sup> verstanden werden können, hätte dies auch Auswirkungen auf die Beziehungen der beteiligten Personen(-gruppen), die nicht mehr rein asymmetrisch gedacht werden könnten, womit auch die Webersche Definition von Herrschaft mit ihrer Setzung von Befehlendem und Gehorchendem zumindest teilweise zu kurz griffe. Insgesamt erscheint es daher vielversprechend, die Bindungen der an Macht und Herrschaft im engeren wie im weiteren Sinn beteiligten Akteure und Gruppen als Beziehungsgeflechte in den Blick zu nehmen und unidirektionale wie monokausale Erklärungen kritisch zu hinterfragen. Mehr noch als Schneidmüllers Vorstellungen von »verschränkter Herrschaft« rückt sein ursprüngliches Konzept der »konsensualen Herrschaft« die Frage nach der Anerkennung von Herrschaft in den Fokus, was den Bogen zu Webers Begriff der Legitimität schlägt sowie zu den bereits diskutierten Fragen, wann und warum sich Herrschaft bildet und welche Rolle der Macht dabei zukommt.

An diese Debatte knüpft auch Jenny Oesterles Beitrag zu Schutz und Herrschaft am Beispiel der Muḥammadbiographie des Ibn Ishāq an. Mit ›Schutz‹ lässt sich eine wichtige Facette des Verhältnisses von Herrschenden und Beherrschten und damit eine – im Übrigen eng mit der Einhegung von Gewalt verbundene – Funktion von Herrschaft greifen, zu der freilich noch weitere hinzutreten müssen. Indem Reinhard Emmerich nach der Autorität eines Herrschers fragt, thematisiert er eine Erscheinungsform (möglicherweise auch eine Begleiterscheinung) von Herrschaft. Was genau macht Autorität aus, wie entsteht sie, wie wirkt sie und was unterscheidet sie insbesondere von Macht oder ist sie nicht vielmehr in Anlehnung an Heinrich Popitz als Form von Macht zu verstehen? Einmal mehr machen diese Überlegungen deutlich, dass nicht nur in Bezug auf den Herrschaftsbegriff differenziert werden muss, sondern dass gerade auch in Bezug auf den Begriff der Macht Möglichkeiten einer Typologisierung etwa nach Popitz eingehender zu diskutieren sind.<sup>37</sup> In diesem Zusammenhang wäre auch nach den Relationen von Macht, Herrschaft und Religion zu fragen. Während die sich damit verbindenden Aspekte in der theoretischen Diskussion eine eher marginale Rolle spielen, scheinen sie in den konkreten Fallbeispielen zum Teil sehr prominent auf. So zeigt etwa Almut Höferts Studie die semantische Breite des arabischen Begriffs für ›Königtum‹, der zum Teil als Gegenbegriff zum Kalifat als Verkörperung des orthodoxen Islam, in anderen Zusammenhängen aber auch selbst als Inbegriff göttlicher Herrschaft erscheint. Wolfram Drews' Untersuchung regt darüber hinaus zum Nachdenken über die grundlegende Frage an, ob ›Fremdherrschaft‹, die in seinem Fallbeispiel zugleich fremdreligiöse Herrschaft ist, überhaupt als solche wahrgenommen worden ist bzw. inwiefern die Akzen-

36 SCHNEIDMÜLLER, wie Anm. 9.

37 Vgl. dazu auch ANTER, bes. 48.

tuierung politischer Herrschaft als fremdreligiöse Herrschaft bestimmten politischen wie religiösen Interessen als identitätsstiftendes Moment diene. Um das Verhältnis von Herrschaft und Identität geht es grundsätzlich auch bei Daniel König, der damit gemeinsam mit Drews nach den Funktionen (Oesterle) sowie den Erscheinungs- und Kommunikationsformen (Emmerich) von Herrschaft auch Auswirkungen von Herrschaft in den Blick nimmt. Am Beispiel der Wechselwirkungen von Herrschaft und Sprache kommt er zu dem Ergebnis, dass zu viele unterschiedliche, zum Teil kontingente Faktoren Transformationsprozesse beeinflussten, als dass sich Regelmäßigkeiten erkennen ließen. Königs Überlegungen lenken zudem den Blick auf die Rolle von Eliten und ihre Funktion als Schnittstelle zwischen den jeweiligen Herrschern und den Beherrschten. Zugleich wird hier deutlich, dass sich durch Veränderungen im Bereich von Macht und Herrschaft gerade auch in der *longue durée* Strukturen nachhaltig verändern konnten, die etwa im Hinblick auf die Konstituierung von Sprachräumen bis heute wirken.

Neben diesen inhaltlichen Impulsen für eine weitere, intensive Beschäftigung mit Phänomenen von Macht und Herrschaft in vormodernen Ordnungen zeigen die in diesem Band versammelten Beiträge beispielhaft unterschiedliche methodische Zugänge auf, sowohl in disziplinärer Hinsicht (von der Historischen Semantik bis zum Konzept des *Othing*) als auch in dezidiert transkulturell vergleichenden Zugriffen und luziden Erfahrungsberichten aus der wissenschaftlichen Praxis interdisziplinärer Forschung an transkulturellen Phänomenen. Zugänge wie zum Beispiel die Analyse von Verflechtungsprozessen sollten dabei nicht als Alternative, sondern als produktive Ergänzungen des seitens des SFB 1167 verfolgten Ansatzes verstanden werden, chronologisch wie geographisch zum Teil weit entfernte Gesellschaften miteinander in Beziehung zu setzen. Gerade die sehr unterschiedlichen Methoden und inhaltlichen Perspektiven der in diesem Band versammelten Beiträge bieten ebenso vielfältige wie vielversprechende Anknüpfungspunkte, die der inter- und transdisziplinären Arbeit im SFB 1167 von großem Nutzen sein werden.



---

## Liste der Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. ANDREAS ANTER  
Universität Erfurt  
Staatswissenschaftliche Fakultät  
Nordhäuser Str. 63  
99089 Erfurt  
Email: andreas.anter@uni-erfurt.de

Prof. Dr. MATTHIAS BECHER  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn  
Institut für Geschichtswissenschaft  
Konviktstraße 11  
53113 Bonn  
Email: matthias.becher@uni-bonn.de

Prof. Dr. STEPHAN CONERMANN  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn  
Institut für Orient- und Asienwissenschaften  
Regina-Pacis-Weg 7  
53113 Bonn  
Email: stephan.conermann@uni-bonn.de

Dr. LINDA DOHMEN  
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn  
Institut für Geschichtswissenschaft  
Konviktstraße 11  
D-53113 Bonn  
Email: dohmen@uni-bonn.de

Prof. Dr. WOLFRAM DREWS  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Historisches Seminar  
Domplatz 20–22  
D-48143 Münster  
Email: w.drews@uni-muenster.de

Prof. Dr. REINHARD EMMERICH  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Institut für Sinologie und Ostasienkunde  
Schlaunstr. 2  
D-48143 Münster  
Email: emmerir@uni-muenster.de

Prof. Dr. THOMAS ERTL  
Universität Wien  
Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte  
Universitätsring 1  
A-1010 Wien  
Email: thomas.ertl@univie.ac.at

Prof. Dr. ALMUT HÖFERT  
Universität Oldenburg  
Institut für Geschichte  
Ammerländer Heerstraße 110–114 (A 11)  
D-26123 Oldenburg  
Email: almut.hoefert@uni-oldenburg.de

Prof. Dr. DANIEL G. KÖNIG  
Universität Konstanz  
Fachbereich Geschichte & Soziologie  
Postfach 12  
D-78457 Konstanz  
E-Mail: daniel.g.koenig@uni-konstanz.de

Prof. Dr. ANDREA MAURER  
Universität Trier  
Fachbereich IV/ Soziologie  
Universitätsring 15  
D-54296 Trier  
Email: andrea.maurer@uni-trier.de

Dr. JENNY RAHEL OESTERLE  
Universität Heidelberg  
Transkulturelle Studien  
Marstallstrasse 6  
D-69117 Heidelberg  
Email: oesterle@uni-heidelberg.de

Prof. Dr. JÜRGEN PAUL  
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Orientalisches Institut  
Mühlweg 15  
D-06114 Halle/Saale  
Email: juergen.paul@orientphil.uni-halle.de

Prof. Dr. BERND SCHNEIDMÜLLER  
Universität Heidelberg  
Historisches Seminar  
Grabengasse 3  
D-69117 Heidelberg  
Email: bernd.schneidmueller@zegk.uni-heidelberg.de





---

## Personenregister

Lebende Personen wurden nicht aufgenommen.

- ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib, al- 212, 214  
‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Malik b. Marwān 304  
‘Abd al-Malik b. Marwān 167, 174, 186, 188  
Abū Bakr ‘Abd Allāh b. Abī Quḥāfa aṣ-Ṣiddīq 174, 180f., 211f.  
Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī ‘Abd Allāh Muḥammad 186, 312  
Abū-l-A‘lā Maudūdī 183  
Abū l-Faẓl 123f.  
Abū Ṭālib 205, 209, 210, 212, 217  
Adalwin (von Salzburg) 308  
Adulphus 280  
Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaġarī 314  
Akbar, Ġalāl ad-Dīn Muḥammad 137  
Aldhelm (von Sherborne) 276  
Alfons III. (der Große) 280  
Alexander III. (der Große) 138, 164, 184, 190  
Alfred (der Große) 299  
‘Alī b. Abī Ṭālib 174, 180–182, 217  
Ambrosio de Morales 284  
Arbogast (der Jüngere) 296  
Ardawān 186  
Arendt, Hannah 22, 43, 46, 49  
Argimirus 274  
Aristoteles 99, 302, 311  
Aron, Raymond Claude Ferdinand 43, 47  
Ashtor, Eliyahu 156  
Augustinus (von Hippo) 276  
Aurelius (von Karthago) 281  
Bahrām V. 186  
Becker, Carl Heinrich 145, 149, 153–158  
Beda (Venerabilis) 299  
Bi Gan 234, 245  
Bloch, Marc 18f., 146f., 156, 158, 331  
Bodo, auch Eleazar 275f., 286  
Boli Xi 241  
Bo Qi 241  
Boudon, Raymond 81  
Bourdieu, Pierre 22f.  
Braulio (von Zaragoza) 278  
Brunner, Otto 26  
Cahen, Claude 147, 150, 155f., 158f.  
Cartellieri, Alexander Maximilian Georg 95  
Castro, Américo 285  
Cham 102  
Chen Sheng 239, 264  
Cheng 245, 247  
Coleman, James Samuel 81  
Constantin, auch Cyrill 307–309, 317  
Crone, Patricia 151  
Dahrendorf, Ralf Gustav 49, 76  
Dan 245, 247  
Dante Alighieri 99  
David 184, 309  
De 251  
Droysen, Johann Gustav Ferdinand 50  
Dschingis Khan 164  
Durkheim, David Emile 61, 66

- Edgith 293  
 Eduard II. 103  
 Eike (von Repgow) 101f.  
 Eisenstadt, Shmuel Noah 24, 30, 167  
 Elias, Norbert 25, 59, 61, 66, 83, 87  
 Elipand (von Toledo) 279  
 Emila 284  
 Esau 102  
 Eulogius (von Córdoba) 269–271, 274–287, 335  
  
 Farazdaq, al- 188  
 Feng Quji 251  
 Foucault, Paul-Michel 22f., 46, 64, 131  
 French, John R. P., Jr. 47  
 Friedrich II. 101, 110  
 Fuchai 241  
 Fusu 223–228, 231–234, 236–240, 243f., 264, 266, 334  
  
 Ğaʿfar b. Abī Ṭalīb 217f.  
 Ğāḥiz, ʿAmr b. Baḥr al- 180f., 185  
 Galbraith, John Kenneth 21, 95  
 Ganshof, François Louis 156  
 Gao [Kaiserinwitwe] 127f.  
 Gao [Prinz] 257f., 266  
 Ğazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad al- 190  
 Gehlen, Arnold Karl Franz 52  
 Georg 281  
 Gertrud I. (von Obermünster) 110  
 Giovanni dell’Agnello de’Conti 312  
 Goldziher, Ignaz 182  
 Gregor (der Große) 278  
 Guan Longfeng 245  
 Güyük Khan 107  
  
 Hādī, al- 186  
 Ḥadīġa 207f., 211  
 Hadrian II. 309  
 Ḥafṣ b. Albar 305  
 Hākīm, al- 182  
 Håkon IV. 100  
 Han Fei 229, 233  
 Han Gaozu 226  
 Han Wudi 249  
 Harnack, Karl Gustav Adolf von 298, 301  
  
 Hārūn ar-Rašīd 186  
 Heilka IV. (von Rotheneck) 110  
 Heinrich III. 172  
 Heinrich VII. 102–104  
 Herakleios 171, 185  
 Herder, Johann Gottfried 16, 152  
 Hermenegild 284f.  
 Herodian 164  
 Hišām b. ʿUrwa 201  
 Hobbes, Thomas 46f., 59–62, 65–71, 74–78, 80–82, 85, 328  
 Honorius I. 278  
 Horaz 276  
 Huan 234  
 Hugo Capet 292f.  
 Hugo von Hofmannsthal 266  
 Huhai, s. Qin Ershi  
 Ḥusain b. ʿAlī, al- 179, 181  
 Ḥušanī, Muḥammad al- 305  
 Ḥuṣqadam 132  
 Ḥusrau I. 185  
  
 Ibn ʿAbd al-Ḥakam 304  
 Ibn ʿAbdūn al-Išbīlī 311  
 Ibn an-Nadīm 304  
 Ibn al-Muqaffaʿ 188  
 Ibn ʿAmmār 306  
 Ibn Ḥaldūn 189, 191, 306  
 Ibn Hišām 199, 201, 204  
 Ibn Iṣḥāq 199, 201, 203–205, 207–217, 220, 333, 338  
 Imruʿ al-Qais 300  
 ʿĪsā b. Ğābir 313f.  
 Isaak 269–274, 276  
 Isidor (von Sevilla) 278, 280, 306  
 Ismael 102  
 Ismāʿīl I. 138  
  
 Jakob 188  
 Jaspers, Karl Theodor 92  
 Jauß, Hans Robert 31  
 Jellinek, Georg 27, 50f.  
 Jesus 100–104, 176, 187, 204, 206, 209, 213, 218f., 277, 283, 335  
 Jianglū 256–258  
 Jie 245

- Jiu 234  
 Johannes [Märtyrer] 280  
 Johannes (von Córdoba?) 271  
 Johannes (von Gorze) 271, 281  
 Johannes (von Plano Carpini) 107  
 Johannes [Kaufmann] 270  
 Josef 188, 206  
 Julian (von Toledo) 278
- Kafka, Franz 200  
 Kain 102  
 Kantorowicz, Hermann 49  
 Karl I. (der Große) 172  
 Karl II. (der Kahle) 106  
 Karl IV. 101  
 Kelsen, Hans 48  
 Konrad IV. (von Regensburg, von Frontenhausen) 110  
 Konfuzius 230, 234, 239
- Laband, Paul 51  
 Lambton, Ann K. 155–157  
 Lammens, Henri 182  
 Lamprecht, Karl Gotthard 19  
 Leokritia 280  
 Lewis, Bernard 150, 179, 183  
 Li Si 223, 225–228, 230–237, 240, 242f., 250f., 262, 264–266  
 Locke, John 66  
 Luhmann, Niklas 22f., 49  
 Lu Wenchao 252
- Mahdī, al- 186  
 Ma`mūn, al- 175  
 Maṣūūr, al- 188, 201, 214  
 Marx, Karl 63f., 66, 76, 80, 147, 156, 159  
 Mas`ūdī, Abū l-Ḥasan `Alī al- 179  
 Māwardī, Abū l-Ḥasan al- 176  
 Menander 301  
 Meng Tian 223, 225–227, 231f., 237–240, 243–248, 257, 266f.  
 Meng Yi 223, 225–227, 237, 239–248, 266  
 Mesrop Maštoc' 301  
 Methodios 308  
 Michael III. 308  
 Montesquieu 66
- Moraw, Peter 106, 168  
 Moritz (von Oranien) 314  
 Moses 204, 213  
 Mo Di 234  
 Mu 241  
 Mu`āwiyā I. 174, 179–182  
 Muḥammad 149, 173–175, 177–183, 185, 199, 201–219, 270, 273, 333, 338  
 Muḥammad I. 270, 273, 277, 282, 305  
 Muḥammad IV. 132  
 Muḥammad aš-Šaiḥ al-Ma`mūn 314  
 Muqtadir, al- 174
- Nathalia-Sabigotho 281  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 45, 47  
 Nikolaus I. 308f.  
 Noah 102  
 Nöldeke, Theodor 182  
 An-Nu`man b. aš-Šaḳīqa 186
- Odilard 280f.  
 Olson, Mancur Lloyd, Jr. 81  
 Orosius 306  
 Ortiz Fernández, Fernando 92  
 Otfried (von Weißenburg) 299, 308  
 Otto I. (der Große) 281  
 Otto II. 292f.
- Padmanābha 131  
 Parsons, Talcott 22, 48, 49  
 Paulus 100, 309  
 Paulus Alvarus (von Córdoba); Paul Albar; Albarus 271, 274–276, 279f., 286, 304, 335  
 Paulus (Diaconus) 297  
 Pelagius 281  
 Pérez de Urbel, Justo 285  
 Perfectus 270, 284  
 Philipp II. 284  
 Philipp IV. 103  
 Ping 241  
 Ponce de Leon, Pedro 284  
 Popitz, Heinrich 22, 43, 46–48, 51, 59, 61, 80, 83f., 87, 327, 338  
 Pseudo-Ġāḥiẓ 186f.

- Qāitbāy 132f.  
 Quianlong 249  
 Qin Ershi (der Zweite Kaiser) 223, 225–237, 239–244, 246–266, 334  
 Qin Shihuangdi (der Erste Kaiser) 223–228, 230–233, 235–243, 245–262, 264–267, 333f.  
 Qu Yuan 235
- Reccafred (von Sevilla) 275  
 Recemund 281, 286  
 Richer (von Reims) 292  
 Riḏā, ‘Alī b. Mūsā ar- 176  
 Rihpald 308  
 Robert I. (the Bruce) 124  
 Robert (von Anjou, der Weise) 104  
 Romulus (Augustulus) 296  
 Roswitha (von Gandersheim) 281
- Šāpūr I. 186  
 Saffāh, Abū l-‘Abbās as- 179  
 Sa‘id b. al-Musaiyib 179  
 Said, Edward 152  
 Salomon 184  
 Samson (von Córdoba) 271, 276  
 Saul 176  
 Saul (von Córdoba) 281  
 Schäffle, Albert 45  
 Schieder, Theodor 20  
 Schmitt, Carl 48  
 Schwinn, Thomas 12  
 Shen Buhai 264  
 Shihuang, s. Qin Shihuangdi  
 Shusun Tong 226  
 Sidonius (Apollinaris) 296f.  
 Sima Guang 226  
 Sima Qian 223f., 226, 228, 231f., 237–240, 242, 244, 247–249, 262, 264, 266  
 Sima Zhen 224, 261  
 Simmel, Georg 52  
 Sixtus V. 284  
 Smith, Adam 60f., 66  
 Song Shenzong 127f.  
 Song Zhezong 127f.  
 Speraindeo (von St. Zoilus) 274  
 Sulaimān b. Aswad al-Ġāfiqī 305
- Su Qin 234  
 Suyuṭī, Ġalāl ad-Dīn as- 177
- Ṭabārī, Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ġarīr aṭ- 183–185  
 Tang 235  
 (Lucius) Tarquinius (Superbus) 170  
 Thomas (von Cantimpré) 98  
 Tilly, Charles 20, 85, 87
- Ulfilas 297f., 317  
 ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb 174, 180f.  
 ‘Umar (II.) b. ‘Abd al-‘Azīz 179, 182  
 ‘Urwa b. az-Zubair 201  
 Usuard 280  
 ‘Uṭmān b. ‘Affān 174, 180–182
- Vergil 276  
 Vidyapati 130  
 Vinzenz 281
- Walīd I., al- 188  
 Walīd II., al- 175  
 Wang Anshi 127f.  
 Wang Chong 248  
 Wang Niansun 261  
 Waraqa b. Naufal 207f.  
 Weber, Max 14f., 17f., 20–22, 24–26, 43–55, 59, 61–63, 65–67, 71–87, 91, 95–97, 104, 106, 108f., 112, 147f., 154, 167, 189, 327–329, 337f.  
 Widukind (von Corvey) 293  
 Wilhelm (von Modena u. Sabina) 100  
 Winckelmann, Johannes 72  
 Woodward, Ernest Llewellyn 302  
 Wu 235  
 Wu Guang 239, 264  
 Wu She 241  
 Wu Zi Xu 242
- Xian 234  
 Xiang Yan 239  
 Xiang Yu 264
- Yan Le 263f.  
 Ya‘qūbī, Abū l-‘Abbās Aḥmad al- 179

- Yazīd I. 181, 186  
Yu (der Große) 250
- Zhao Gao 223, 225–237, 240, 243–245, 247,  
249, 250f., 254–256, 258–266  
Zhaoxiang 241
- Zhezong, s. Song Zhezong  
Zhou 234, 245  
Zhuangxiang 224  
Ziying 223, 225, 227, 243, 259, 262–265  
Zubair b. al-ʿAuwām, az- 201

