Wolfram Drews

Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad

EUROPA IM MITTELALTER



BAND 12

Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik

Herausgegeben von
Michael Borgolte

Wolfram Drews

Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad

Legitimationsstrategien
frühmittelalterlicher Herrscherdynastien
im transkulturellen Vergleich



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs-
und Beihilfefonds Wissenschaft der VG WORT

Die elektronische Version dieser Publikation erscheint seit September 2021 open access.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *http://dnb.ddb.de* abrufbar.

ISBN 978-3-05-004560-3
e-ISBN (PDF) 978-3-05-004864-2



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

© 2009 Wolfram Drews, publiziert von Akademie Verlag GmbH, Berlin
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

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

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer, Berlin
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

www.degruyter.com.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

1. Prolegomena 11

1.1. Das Forschungsproblem 11

1.2. Theoretische Grundlagen der Untersuchungen 22

2. Diskurse der Herrschaftslegitimation 38

2.1. Vorgeschichte: Traditionale Erbfolge unter Merowingern und Umayyaden 38

2.2. Argumente zur Rechtfertigung der Usurpation 65

2.2.1. Institutionen und Rituale 65
2.2.2. Verwandtschaft und Abstammung 102
2.2.3. Onomastische und typologische Rückbezüge 146
2.2.4. Geschichtsschreibung und Panegyrik 154
2.2.5. Zwischenergebnis: Institutionell versus „natürlich" vermittelte Legitimation 168

3. Praktiken der Herrschaftslegitimation I: Formung und Instrumentalisierung von Eliten 174

3.1. Der fränkische Adel und der evolutionäre Aufstieg der Karolinger 174

3.2. Die Kirche als strukturelle Stütze der Herrschaft von König und Hausmeier 187

3.3. Kontrolle und Integration der fränkischen Eliten 194

3.4. Grundzüge sozialen Wandels in der formativen Phase des Islams ... 202

3.5. Die Differenzierung der abbasidischen Eliten ... 207

3.6. Ansätze zur Instrumentalisierung und Kontrolle der Eliten durch die Kalifen ... 212

3.7. Zwischenergebnis: Rekrutierung, Differenzierung und Integration der Eliten im Vergleich ... 233

4. Praktiken der HerrschaftslegitimationII: Herrscherliche Normsetzung ... 236

4.1. Rechtsetzungskompetenz ... 236

4.2. Politisch-theologische Leitbegriffe herrscherlicher Praxis ... 246

4.2.1. Der Maßstab der Gerechtigkeit ... 246
4.2.2. Rechtleitung und *correctio* ... 249

4.3. Wissen und Bildung als Betätigungsfeld und Legitimationsgrund politischen Handelns ... 255

4.4. Definition und Durchsetzung religiöser Normen ... 278

4.4.1. Die karolingische Positionierung gegenüber dem römischen Lehrprimat ... 278
4.4.2. Auseinandersetzungen um Probleme der Christologie ... 291
4.4.3. Die Anfänge abbasidischer Religionspolitik ... 297
4.4.4. Esoterisches Wissen: das Imamat der Rechtleitung ... 299
4.4.5. Exoterisches Wissen: Vernünftiger Islam und Koranologie ... 308
4.4.6. Zwischenergebnis: Integrierende Väterhermeneutik versus andauernde Pluralität der Ersatzinstitutionen ... 319

5. Kulturelle und religiöse Parameter der Herrschaftslegitimation: Konzeptualisierungen des Politischen und ihre historischen Voraussetzungen 330

5.1. Paradigmen kulturellen Wandels 330

5.2. Stadien der Institutionalisierung und Kanonisierung der Tradition 366

5.3. Politische Leitvorstellungen und Orientierungspunkte 384

5.3.1. Konzeptualisierungen von Gemeinschaft und Herrschaft 384
5.3.2. Zentren und Öffentlichkeiten 392

5.4. Das Herrscheramt: Kontinuität und revolutionärer Bruch 401

5.4.1. Terminologie 401
5.4.2. Grundlagen und Erfolgschancen unterschiedlicher Amtskonzeptionen 415

6. Fazit 437

7. Anhang 455

7.1. Abkürzungsverzeichnis 455

7.2. Quellenverzeichnis 457

7.3. Literaturverzeichnis 459

8. Register 487

Vorwort

Die vorliegende Monographie beruht auf Untersuchungen, die im Sommersemester 2007 der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln als Habilitationsschrift zur Erlangung der *venia legendi* im Fach mittelalterliche Geschichte vorgelegt wurden. Für vielfältige Anregungen und Unterstützung, aber auch Kritik, habe ich an dieser Stelle zu danken, an erster Linie Herrn Prof. Dr. Georg Jenal, der mich als externen Habilitanden willkommen hieß und meinem Projekt stets wohlwollende Förderung angedeihen ließ. Für ermutigende Begleitung danke ich ebenso Frau Prof. Dr. Monika Gronke, die die Ausführungen eines Nicht-Orientalisten einer kritischen Prüfung unterzog, sowie Frau Prof. Dr. Marita Blattmann und Herrn Prof. Dr. Klaus Zechiel-Eckes für die Übernahme weiterer Gutachten.

Sehr fruchtbar war stets der Austausch mit den Mitgliedern des Arbeitskreises für transkulturelle Geschichte der Vormoderne, namentlich Jenny Oesterle, Almut Höfert und Dorothea Weltecke, sowie mit den Kolleginnen und Kollegen im wissenschaftlichen Netzwerk „Vormoderne monarchische Herrschaftsformen im transkulturellen Vergleich". Während meiner Tätigkeit am Franz Joseph Dölger-Institut zur Erforschung der Spätantike der Universität Bonn bekam ich die Möglichkeit, mich detailliert in Aspekte der Auseinandersetzung des Christentums mit seiner antiken Umwelt einzuarbeiten und mich so mit den Grundlagen der mittelalterlichen europäischen Kultur eingehend vertraut zu machen. Herrn Prof. Dr. Tilman Nagel (Göttingen) verdanke ich nicht nur die Einführung in die Grundlagen der arabischen Sprache, sondern auch vielfältige Anregungen im Zuge der Lektüre seiner Publikationen zur frühen Abbasidenzeit. Stimulierend war darüber hinaus die Zusammenarbeit innerhalb des Schwerpunktprogramms der Deutschen Forschungsgemeinschaft „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter". Herrn Prof. Dr. Michael Borgolte danke ich – wie auch Herrn Prof. Dr. Bernd Schneidmüller – nicht nur für die Einladung zur Teilnahme an diesem transdisziplinären Forschungsprogramm, sondern auch für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Europa im Mittelalter" sowie für die Förderung meiner Forschungen am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin. Dem Akademie Verlag gilt mein Dank für die zügige und kompetente Betreuung der Drucklegung.

Köln, am 15. August 2008

1. Prolegomena

1.1. Das Forschungsproblem

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchungen ist das „Ereignis" eines historischen Zufalls: Mitte des 8. Jahrhunderts wechselten im Frankenreich und im islamischen Kalifat die Herrscherdynastien; Merowinger und Umayyaden wurden annähernd zeitgleich durch Karolinger und Abbasiden ersetzt.[1] Die auf den ersten Blick kuriose Koinzidenz läßt nicht nur nach phänomenologischen Parallelen fragen, sondern sie gibt darüber hinaus Anlaß zu weiterführenden Fragestellungen, die an einer historischen Kontextualisierung des jeweiligen Dynastiewechsels anknüpfen.

Blickt man zunächst aus der historischen Langzeitperspektive auf das „Doppelereignis" von 749/51, dann ergibt sich vor dem Hintergrund der aktuellen Diskussion über die Konstruktion von Geschichtsbildern und die Genese von Memorialkulturen die Frage nach Dynastien als andauerndem Bezugspunkt der historischen Erinnerung und nach ihrer Bedeutung für die Legitimierung späterer Herrschaftskonzepte. Die für das frühkarolingische Königtum charakteristischen Momente von Rombezug und Herrschersalbung „wirkten prägend auf die mittelalterliche Monarchie".[2] Hinzu kommt, daß bis zum Ende des Alten Reiches 1806 Karlsreliquien Bestandteil des Reichsschatzes waren und der Aachener „Karlsthron" – in Anknüpfung an die von Otto I. 936 begrün-

---

[1] Zum Theorem des Zufalls umfassend Arnd Hoffmann, Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 184), Frankfurt/M. 2005; zum systemtheoretischen Zugriff, der den Zufall keinesfalls als Ursachelosigkeit auffaßt, Frank Buskotte, Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive (Kulturwissenschaft 12), Berlin 2006, 75. Das Moment des Zufälligen an jedem historischen Ereignis faßt Sahlins als „structural discontinuities"; vgl. id., The Return of the Event, Again, in: id., Culture in Practice, New York 2000 (1991), 343. Zur Betonung der Bedeutung von Zufällen und Kontingenz in gegenwärtigen Ansätzen der Globalgeschichte, die sich von der Teleologie weltgeschichtlicher Entwürfe abgrenzen, Conrad/Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte, Frankfurt/M. - New York 2007, 30. Zum „Ereignis" unten Anm. 24.

[2] Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 204.

dete Tradition – zumindest *de iure* „Sitz" des römisch-deutschen Kaisers war.[3] Die Karolinger wurden zur *stirps regia* von „exklusivem Rang" (Gerd Tellenbach), was auch darin zum Ausdruck kam, daß das Wort für „König" in einigen slawischen Sprachen vom Vornamen Karl abgeleitet ist. Diese Umdeutung des Namens zur Amtsbezeichnung hat ihre bezeichnende Parallele in der Karriere des Namens Caesar. Als Antwort auf französische Versuche, Karl für Frankreich in Anspruch zu nehmen, inszenierte Friedrich I. Barbarossa 1165 die Heiligsprechung des Kaisers.[4] Im hochmittelalterlichen Frankreich war der *reditus regni Francorum ad stirpem Karoli* seit dem 12. Jahrhundert wesentlicher Bestandteil kapetingischer Herrschaftspropaganda und leistete einen Beitrag zur Nationsbildung in Frankreich.[5] Nach seiner „Entdeckung" in St. Denis

---

[3] Zur langfristigen Dimension des fränkischen Dynastiewechsels Schieffer, „Die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters"? Aspekte des wissenschaftlichen Urteils über den Dynastiewechsel von 751, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 1-13; Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 201; Donald A. Bullough, *Europae Pater.* Charlemagne and his Achievements in the Light of Recent Scholarship, English Historical Review 85 (1970), 59-105; Max Kerner, Karl der Große und die Grundlegung Europas, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Mario Kramp, Mainz 2000, 174-183. Zum Thron Roderich Schmidt, Zur Geschichte des fränkischen Königsthrons, FMSt 2 (1968), 45-66; Helmut Beumann, Grab und Thron Karls des Großen zu Aachen, in: Braunfels/Schramm (eds.), Das Nachleben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 4), Düsseldorf 1967, 9-38; Sven Schütte, Der Aachener Thron, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos a. O. 213-221. Zur Aachener Karlstradition Mario Kramp, Krönungen und Könige in der Nachfolge Karls des Großen, ibid. 2-16; Silvinus Müller, Die Königskrönungen in Aachen (936-1531), ibid. 49-58. Zum Bild Karls in der hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung Bernd Schütte, Karl der Große in der Historiographie der Ottonen- und Salierzeit, in: Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 246-256. Eine „europäische" Dimension wurde dem Wirken Karls bereits von Zeitgenossen zugeschrieben; frühestes Zeugnis hierfür ist der Brief des Cathwulf von ca. 775; vgl. Joanna Story, Charlemagne's Reputation, in: ead. (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 1.

[4] Robert Folz, La chancellerie de Frédéric I^er^ et la canonisation de Charlemagne, Le Moyen Âge 70 (1964), 13-32; id., Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval, Paris 1950; id., Aspects du culte liturgique de Saint Charlemagne en France, in: Braunfels/Schramm (eds.), Das Nachleben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 4), Düsseldorf 1967, 77-99; id., Études sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire, Paris 1951; Matthias Zender, Die Verehrung des hl. Karl im Gebiet des mittelalterlichen Reichs, in: Braunfels/Schramm a. O. 100-112.

[5] Vgl. Le Goff, Le roi dans l'Occident médiéval, in: Duggan (ed.), Kings and Kingship in Medieval Europe, London 1993, 9: „Mais la légitimité des Capétiens ne fut définitivement établie que lorsqu'ils purent se réclamer de la descendance biologique vis-à-vis des Carolingiens et plus particulièrement de Charlemagne." Vgl. auch Karl Ferdinand Werner, Die Legitimität der Kapetinger und die Entstehung des *Reditus regni Francorum ad stirpem Karoli*, Die Welt als Geschichte 12 (1952), 203-225; Joachim Ehlers, Karolingische Tradition und frühes Nationalbewußtsein in Frankreich, Francia 4 (1976), 213-235; id., Kontinuität und Tradition als Grundlage mittelalterlicher Nationsbildung in Frankreich, in: Beiträge zur Bildung der französischen Nation im Früh- und Hochmittelalter (Nationes 4), ed. Helmut Beumann, Sigmaringen 1983, 15-48; Bernd Schneidmüller, Karolin-

zählte das Karlsschwert zu den französischen Kroninsignien. Im Spätmittelalter wurde der Karlskult unter Ludwig XI. sogar zu einer Art „Staatsreligion".[6] Nicht nur in der *Chanson de Rolande* und im *Rolandslied* des Pfaffen Konrad sind zudem literarische Karlsbilder greifbar, die unterschiedliche Formen der Aneignung und Instrumentalisierung des Kaisers verdeutlichen.[7]

Im islamischen Kalifat stellten die Abbasiden bis zur mongolischen Eroberung Bagdads im Jahr 1258 den sunnitischen Kalifen; kurz darauf kam es unter der Herrschaft der Mamluken in Kairo zur Restauration eines abbasidischen Schattenkalifats, das bis 1517 andauerte,[8] als die Osmanen nach der Eroberung Ägyptens neben dem Sultanat (insbesondere seit dem 18. Jahrhundert) auch das Kalifat beanspruchten und es ihrerseits bis zu seiner Beseitigung durch Atatürk im Jahr 1924 behaupten konnten.[9] Somit

---

gische Tradition und frühes französisches Königtum. Untersuchungen zur Herrschaftslegitimation der westfränkisch-französischen Monarchie (Frankfurter Historische Abhandlungen 22), Wiesbaden 1979. Zur legitimistischen Instrumentalisierung karolingischer Herkunft durch unterschiedliche Führungsschichten Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 311.

6 Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 120.

7 Paul Lehmann, Das literarische Bild Karls des Großen, vornehmlich im lateinischen Schrifttum des Mittelalters, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., München 1934, Heft 9; Bernd Bastert, Heros und Heiliger. Literarische Karlsbilder im mittelalterlichen Frankreich und Deutschland, in: Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 197-220; Bernd Bastert (ed.), Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Produktion eines Mythos, Tübingen 2004; Donald A. Bullough, Recycling Charlemagne in the 15th Century, North and South, EME 12 (2004), 389-397; Bernd Schneidmüller, Sehnsucht nach Karl dem Großen. Vom Nutzen eines toten Kaisers für die Nachgeborenen, GWU 51 (2000), 284-301; Erkens (ed.), Karl der Große in Renaissance und Moderne. Zur Rezeptionsgeschichte und Instrumentalisierung eines Herrscherbildes (Das Mittelalter 4/2), Berlin 1999.

8 Zum Modell des legitimatorischen Schattenkalifats, das in der Forschung zuweilen auch als bloßes Hofamt angesehen wird, Ulrich Haarmann, Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250-1517, in id./Heinz Halm (eds.), Geschichte der arabischen Welt, München ^{5}2004, 229ff.; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 264.

9 Der letzte Abbasidenkalif, al-Mutawakkil III., soll von den Osmanen zunächst nach Istanbul verschleppt worden sein, bevor man ihm die Rückkehr nach Kairo erlaubt habe, wo er angeblich 1543 verstarb, offenbar ohne einen Nachfolger zu haben. Vermutlich erst nach 1750 behaupteten die osmanischen Sultane, er habe das Kalifat auf sie übertragen, denn im 16. Jahrhundert scheint zunächst noch kein Interesse am Kalifentitel bestanden zu haben, zumindest findet sich hierauf kein Hinweis in den Quellen; vgl. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 108. Allerdings hatten die Osmanen den Titel schon gelegentlich seit Anfang des 15. Jahrhunderts als Ehrenbezeichnung benutzt; vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 264. Erst im Gefolge osmanischer Niederlagen gegen Rußland wurde im Frieden von 1774 die kalifale Würde des Sultans als spirituelles Oberhaupt der nun nicht mehr unter seiner politischen Herrschaft lebenden Tartaren ins Feld geführt; vgl. Reinhard Schulze, Die islamische Welt in der Neuzeit, in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 381. Im 19. Jahrhundert propagierten die Sultane im Zuge wachsender panis-

wurde das Abbasidenkalifat das gesamte Mittelalter hindurch zur Legitimation unterschiedlicher Herrschaftsbildungen im gesamten Vorderen Orient bemüht, auch wenn ihm real kaum noch Reste seiner einstigen Machtfülle geblieben waren. Zumindest im Hinblick auf die Funktion der beiden hier untersuchten, durch Usurpation an die Macht gekommenen Dynastien für das historische Gedächtnis und die Legitimation politischer Herrschaft wird man von der Mitte des 8. Jahrhunderts als von einer „Achsenzeit" (Karl Jaspers) sprechen können.[10]

Für den Vergleich der beiden neuen Dynastien in der Frühphase ihrer Herrschaft bieten sich verschiedene Anhaltspunkte. So bedienten sich beide religiöser Strategien zur Legitimierung ihrer Usurpation. Woher aber bezogen die neuen Herrscher ihr „Charisma" oder ihr „symbolisches Kapital", mit dessen Hilfe sie sich bei Anhängern und Untertanen Geltung verschaffen und ihre zunächst usurpierte in eine durch gesellschaftlichen Konsens legitimierte Position verwandeln konnten? Auf welchen Gebieten besaßen oder beanspruchten die neuen Herrscher Definitionsmacht, und wie konnten sie diese zum eigenen Nutzen einsetzen oder erweitern? Auf welche Eliten konnten sie sich stützen, und wie konnten sie die Genese von Führungsschichten beeinflussen? In beiden Gemeinwesen kam es überdies zu (Neu)konzeptionen des „Imperiums", verbunden mit der Integration „fremder" Völker und Überlieferungen.[11] Dies ging einher mit der Rezeption „fremden" Wissens und der Hochschätzung „fremder" Gelehrter, was Anlaß geben kann zur Untersuchung von Strategien der Akkulturation bzw. Akkomodation und Integration sowie der Instrumentalisierung „fremder" Traditionen, sowohl auf der

---

lamischer Bestrebungen ihre kalifale Würde, was zur Verankerung des Kalifats in der ersten osmanischen Verfassung von 1876 und etwa ab 1877/78 zur Nennung des Namens des Istanbuler Kalifen im Freitagsgebet auch im britischen Indien führte; vgl. Diner, Versiegelte Zeit, Berlin ^{3}2006, 79. Zum Ende des Kalifats Sylvia Haim, The Abolition of the Caliphate and its Aftermath, in: Thomas W. Arnold (ed.), The Caliphate, London 1965, 205-244.

[10] Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt/M. - Hamburg 1955; Aleida Assmann, Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet, in: Shmuel N. Eisenstadt (ed.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik II/3, Frankfurt/M. 1992, 330-340. Zur sich wandelnden Wahrnehmung des merowingisch-karolingischen Wechsels Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 321-367. Zur Anwendung des Jasperschen Konzepts auf den Islam van Ess, Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 220-237, der den Begriff „axiale Phänomene" (axial syndromes) vorzieht, was sich am Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit gut explizieren läßt; zur Anwendung auf das 10.-14. Jahrhundert Babak Rahimi, The Middle Period. Islamic Axiality in the Age of Afro-Eurasian Transcultural Hybridity, ibid. 48-67.

[11] Zur Kategorie „Imperium" im diachronen und synchronen Vergleich Jürgen Osterhammel, Imperien, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 56-67; id., Imperialgeschichte, in: Christoph Cornelißen (ed.), Geschichtswissenschaften. Eine Einführung, Frankfurt/M. 2000, 221-232.

diachronen als auch auf der synchronen Ebene.[12] Dies sind nur einige der möglichen Fragen, die bei einer Kontextualisierung des Dynastiewechsels gestellt werden können.

Der Vergleich religiöser Legitimationsstrategien muß die spezifischen kulturellen Bedingungen berücksichtigen, die ganz entscheidend von den dogmatischen und institutionellen Parametern der jeweiligen Religion geprägt waren. Wesentliche Weichenstellungen erfolgten in dieser Hinsicht bereits in der Frühzeit von Islam und Christentum, und auch der Vergleich von Herrschaftslegitimation und Herrschaftspraxis der Karolinger und Abbasiden muß diese strukturellen Voraussetzungen in Betracht ziehen, um die Kräfteverhältnisse zwischen unterschiedlichen Gruppen sowie die Handlungsspielräume der Herrscher angemessen gewichten zu können.[13] Sowohl in frühabbasidischer als auch in frühkarolingischer Zeit kam es zu einer Erweiterung der Eliten, was sich im Anschluß an Pierre Bourdieu als Aufwertung neuer, prestigeträchtiger Kapitalsorten deuten läßt.[14] Innerhalb welcher „Felder" mußten sich die Usurpatoren also verorten, und wie veränderten sich die Koordinaten dieser Felder im Zuge der fortschreitenden Etablierung der neuen Dynastien?

Die neue, „imperiale" Synthese erfaßte bei Karolingern und Abbasiden darüber hinaus die Bereiche von Kultur und Religion, etwa bei der Konfrontation mit religiösen Strömungen aus neuerworbenen Gebieten bzw. aus Randbereichen des Reiches sowie bei der Erschließung von Traditionsquellen aus Regionen außerhalb des Kernlandes, des weiteren auch den Bereich politischer Herrschaft im Hinblick auf die Neukonzeptualisierung der Machtausübung als Kaisertum bzw. Imamat. Bei der Untersuchung imperialer Herrschaftsstrategien spielen transkulturelle und transepochale Bezüge eine besondere Rolle. Auf der synchronen Ebene betrifft dies Austauschprozesse zwischen persischen und arabischen Überlieferungen einerseits sowie fränkischen, italienischen

---

[12] Angenendt, Christentum und Akkulturation, in: Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie, ed. Wilhelm Geerlings/Josef Meyer zu Schlochten (Paderborner Theologische Studien 33) Paderborn 2003, 9-32; Ulrich Gotter, „Akkulturation" als Methodenproblem der historischen Wissenschaften, in: Wolfgang Eßbach (ed.), Wir – Ihr – Sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode (Identitäten und Alteritäten 2), Würzburg 2000, 373-406; McKitterick, *Akkulturation* and the Writing of History in the Early Middle Ages, in: Akkulturation. Probleme einer romanisch-germanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter, ed. Hägermann/Haubrichs/Jarnut, Berlin/New York 2004, 381-395.

[13] Zum Zusammenhang von strukturellen Faktoren, Spielräumen und *agency* Conrad/Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte, Frankfurt/M. - New York 2007, 32f. Zu einigen juristischen und sozialen Voraussetzungen des Vergleichs Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 140-143. 158. Zur Analyse von Herrschaft als „stets prekäre(m) Kräfteverhältnis" Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 454.

[14] Bourdieu, Strukturen, Habitusformen, Praktiken, in: id., Sozialer Sinn, Frankfurt/M. 1987, 97-121; id., Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (ed.), Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983, 183-198.

(römischen), angelsächsischen und westgotischen andererseits. Die diachrone Analyse richtet sich auf die Rezeption und Perzeption antiker und sassanidischer Traditionen.

Bei der Kontextualisierung der Legitimationsstrategien ist besonders darauf zu achten, welcher Grad von Differenzierung des politischen, religiösen und kulturellen Systems im einzelnen konstatiert werden kann.[15] Diese Frage betrifft sowohl regionale als auch ethnische, kulturelle, religiöse, institutionelle, soziale und juristische Aspekte. Von besonderer Bedeutung in der folgenden Untersuchung ist die funktionale Differenzierung der Führungsschichten, ebenso wie auch der Grad der Verfestigung der Eliten und die Frage ihrer sozialen und korporativen Verfaßtheit; hierbei spielt ebenso die Frage eine Rolle, unter Rekurs auf welche Kapitalsorten gesellschaftliche Gruppen ihren Machtanspruch artikulierten.[16]

Zwei herausragende Herrscher erfahren bei der Analyse besondere Beachtung, weil sie einerseits die Traditionsbildung der Dynastie – wenn auch in unterschiedlicher Weise – nachhaltig prägten, während sie andererseits durch ihre Religionspolitik neue Akzente im Hinblick auf tradierte Legitimationsstrategien setzten. Schon phänomenologische Parallelen bei ihrer Machtübernahme – sowohl Karl der Große (768-814) als auch der Kalif al-Ma'mūn (813-833) mußten sich zunächst gegen ihren jeweiligen Bruder und Mitherrscher durchsetzen[17] – laden zu einem Vergleich ein, der ergiebigere Rückschlüsse auf strukturelle Voraussetzungen ihrer Herrschaft erlaubt als man zunächst vermuten könnte. Für den Vergleich bedeutsamer ist jedoch die Tatsache, daß beide den Anspruch erhoben, ihre Herrschaft in neuer Weise auf eine religiöse Grundlage zu stellen und so zumindest partiell theokratische Konzepte zu verwirklichen. Karl und al-Ma'mūn bilden zugleich den Abschluß des Untersuchungszeitraums, da ihre Herrschaft jeweils den Höhe- bzw. Endpunkt des imperialen Machtanspruchs der Dynastie markierte, bevor dieser unter ihren Nachfolgern allmählich erodierte.[18]

---

[15] Zur Frage der Ausdifferenzierung sozialer und politischer Institutionen Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1997; Wolfgang Schluchter, Eine Theorie der institutionellen Differenzierung, in: id., Religion und Lebensführung I: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Frankfurt/M. 1991, 148-157.

[16] Bourdieu, Soziologische Fragen, Frankfurt/M. 1993; id., Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, in: id., Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M. 1970, 125-158.

[17] Jörg Jarnut, Ein Bruderkampf und seine Folgen. Die Krise des Frankenreiches (768-771), in: Georg Jenal (ed.), Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. FS Friedrich Prinz (MGM 37), Stuttgart 1993, 165-176; Tayeb El-Hibri, Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rašīd and the Narrative of the ʿAbbāsid Caliphate, Cambridge 1999; S. B. Samadi, The Struggle between the Two Brothers al-Amīn and al-Ma'mūn, Islamic Culture 32 (1958), 99-120.

[18] Zu den Jahren 814/16 als Epochengrenze im Karolingerreich Fuhrmann, Das Papsttum und das kirchliche Leben im Frankenreich, in: Nascita dell'Europa ed Europa carolingia. Un'equazione da verificare. Settimane di studio 27 (1981), 424. 454.

Im Sinn problemorientierter Forschung[19] richtet die folgende Untersuchung das Hauptaugenmerk auf Argumente und Strategien, die zur Formulierung und Propagierung von (erfundenen) Traditionen und Herrschaftsansprüchen herangezogen wurden. Ausgehend vom eingangs definierten Problem nimmt die Arbeit herrschaftsstabilisierende Institutionen in den Blick und verfolgt – mit den Worten Heinz-Gerhard Haupts – einen „akteurszentrierten Zugang, der Konflikte und Strategien der Handelnden in den Mittelpunkt rückt."[20] Eng verbunden damit ist die Frage, durch welche Praktiken die Integration der Gesellschaft und die Aufrechterhaltung des herrschaftsstabilisierenden Konsenses über die Usurpation hinweg gewährleistet wurde.[21] Erste Hinweise darauf geben Leitbegriffe, die propagandistisch zur Kommunizierung des Herrschaftsanspruchs genutzt wurden. Noch aufschlußreicher ist der Rückbezug dieser Leitbegriffe auf die Kräfteverhältnisse im kulturellen und intellektuellen Feld der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die Arbeit verfolgt als problemorientierte, vergleichende Fallstudie das Ziel, ein „Ereignis" (in diesem Fall das „Doppelereignis" des Dynastiewechsels von 749/51) in seinen strukturellen Kontext einzubetten, um so den Handlungsspielraum politischer Akteure analysieren zu können.[22] Die Untersuchungen sind so angelegt, daß durch historische Kontextualisierung in vergleichender Perspektive am besonderen Fall der Usurpation allgemeine, charakteristische Entwicklungen im frühmittelalterlichen

[19] Oexle, Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte, in: id. (ed.), Das Problem der Problemgeschichte 1880-1932 (GGG 12), Göttingen 2001, 9-37; Michael Hänel, Problemgeschichte als Forschung. Die Erbschaft des Neukantianismus, ibid. 85-127; Johannes Heinssen, Ein Indikator für die Probleme der Problemgeschichte. Kulturkritische Entdifferenzierung am Ende des 19. Jahrhunderts, ibid. 39-84.

[20] Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 148.

[21] Hierzu Bernd Schneidmüller, Konsensuale Herrschaft. Ein Essay über Formen und Konzepte politischer Ordnung im Mittelalter, in: Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. FS Peter Moraw, ed. Paul-Joachim Heinig et al. (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, 53-87; id., Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 193-224 (zum frühkarolingischen Königtum ibid. 200-209); zur Karolingerzeit ebenfalls Nelson, Legislation and Consensus in The Reign of Charles the Bald, in: Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. FS John Michael Wallace-Hadrill, ed. Patrick Wormald et al., Oxford 1983, 202-227, ND: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 91-116.

[22] Little, Cypress Beams, Kufic Script, and Cut Stone. Rebuilding the Master Narrative of European History, Speculum 79 (2004), 917 (mit Verweis auf Fernand Braudel); zu vergleichenden Fallstudien Heinz-Gerhard Haupt, Historische Politikforschung. Praxis und Probleme, in: Frevert/Haupt (eds.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung (Historische Politikforschung 1), Frankfurt/M. 2005, 313; id., Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 138.

Christentum und Islam deutlich werden.[23] Die vor diesem Hintergrund erzielten Ergebnisse verstehen sich als Beitrag zu einer politischen Kulturgeschichte.

Der doppelte Dynastiewechsel wird dadurch zum „Ereignis", daß sich in beiden Fällen Prozesse längerfristigen historischen Wandels manifestierten, die einen qualitativen Wechsel auf der Ebene der Herrschaftslegitimation und der Konzeptualisierung des Herrscheramtes zur Folge hatten.[24] Die jeweilige Usurpation ist daher nicht nur auf der Ebene der *histoire événementielle* verortet, sondern sie ist gleichzeitig Resultat und dann ihrerseits Katalysator historischer Entwicklungen von längerer Dauer, die nicht nur im Bereich der politischen Geschichte angesiedelt sind, sondern namentlich auch in dem der Kultur- und Religionsgeschichte.[25] In beiden „Ereignissen" bündeln sich Ergebnisse sozialen und kulturellen Wandels, die auf der Ebene einer *histoire des conjonctures* mittelfristige Umwälzungen widerspiegeln, aber – namentlich im Kalifat – auch längerfristigen Veränderungen zum Durchbruch verhalfen.[26] Zum Ereignis werden beide Usurpationen sowohl durch ihren faktischen Erfolg als auch durch ihre über den Tag hinaus bedeutsamen politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Wirkungen. In einen solcherart markierten systematischen Kontext möchten die folgenden Untersu-

---

[23] Zur besonderen Bedeutung, die der Erforschung von Fällen des Dynastiewechsels zukommt, bereits Le Goff, Le roi dans l'Occident médiéval, in: Duggan (ed.), Kings and Kingship in Medieval Europe, London 1993, 8.

[24] Zum Theorem des „Ereignisses" Edgar Morin, Le Retour de l'événement, Communications 18 (1972), 6-20; Pierre Nora, Le Retour de l'événement, in: Jacques Le Goff/Pierre Nora (eds.), Faire de l'histoire I: Nouveaux problèmes, Paris 1974, 210-228; Sahlins, The Return of the Event, Again, in: id., Culture in Practice, New York 2000 (1991), 293-351; Hans Robert Jauss, Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs, in: Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel (eds.), Geschichte. Ereignis und Erzählung (Poetik und Hermeneutik 5), München 1973, 554-560; Reinhart Koselleck, Darstellung, Ereignis und Struktur, in: id., Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers, Berlin 1990, 113-125; Thomas Rathmann (ed.), Ereignis. Konzeptionen eines Begriffs in Geschichte, Kunst und Literatur, Köln/Weimar/Wien 2003; Alexander Demandt, Was ist ein historisches Ereignis?, in: Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien, ed. Nikolaus Müller-Schöll, Bielefeld 2003, 63-76; Thomas Schwinn, Ereignisse - Strukturen - Geschichte. Weber und Luhmann im Vergleich, in: Rainer Greshoff/Georg Kneer (eds.), Struktur und Ereignis in theorievergleichender Perspektive. Ein diskursives Buchprojekt, Opladen/Wiesbaden 1999, 177-202; Ingrid Gilcher-Holtey, „Kritische Ereignisse" und „kritischer Moment". Pierre Bourdieus Modell der Vermittlung von Ereignis und Struktur, in: Andreas Suter/Manfred Hettling (eds.), Struktur und Ereignis (GG Sonderheft 19), Göttingen 2001, 120-138; Frank Buskotte, Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive (Kulturwissenschaft 12), Berlin 2006, 143-152. Zu einer Reihe „gleichzeitiger Ereignisse" im 8. Jahrhundert Schaeder, Imperium und Kalifat, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 216-238.

[25] Vgl. Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970, 50-57.

[26] Vgl. Sahlins, The Return of the Event, Again, in: id., Culture in Practice, New York 2000 (1991), 341: „The event unfolds as a conjunction of different structural planes respectively marked by phenomena of a different order."

chungen das – abgesehen von der annähernden zeitlichen Koinzidenz – gar nicht so zufällige „Doppelereignis" der Usurpationen rücken, um zum Verständnis längerfristiger Veränderungen beizutragen.[27] Primär geht es also um einen Vergleich, nicht aber um eine Beziehungsgeschichte, weder im politisch-diplomatischen, ökonomischen noch kulturellen Bereich (als Kulturtransfer bzw. Transfer- oder „Übersetzungsgeschichte").[28] Wie Benedetto Croce und nach ihm Ernst Schulin gezeigt haben, betonte bereits Leopold von Ranke wiederholt das Moment der Parallelität bzw. bedeutungsvollen „Gleichzeitigkeit", gerade auch im Hinblick auf das geschichtliche „Handeln" von Germanen und Arabern im Mittelalter.[29] Anders als Ranke, der von einem „Sinn" der Geschichte im unbestimmten Glauben an ihren gottgewollten Weg ausging, gehen die vorliegenden Untersuchungen nicht von der Bedeutsamkeit des (lediglich ungefähren) Zusammentreffens des doppelten Dynastiewechsels (etwa im Sinn eines „global moment") aus, sondern vom Theorem des Zufalls, über den hinaus sich freilich der Sinn der Zusammenschau in der vergleichenden Rückführung auf die religiösen und kulturellen Voraussetzungen des politischen Handelns der Akteure ergibt.

Ausgehend von den Standards der Geschichtswissenschaft wird in der vorliegenden Arbeit der Versuch unternommen, den Untersuchungsbereich der Mediävistik zu verbreitern. In Methoden und Fragestellungen werden geschichtswissenschaftliche Traditionen fortgeführt, dabei wird jedoch gleichzeitig der Versuch transdisziplinärer Erweiterung (Otto Gerhard Oexle) unternommen, auch um dazu beizutragen, Antworten

---

[27] Zum Zusammenhang von Ereignis und Struktur bzw. System Sahlins, ibid. 298-301, der dem Ereignis eine vermittelnde Position zwischen bloßem Geschehen („happenings" bzw. „incident") und Strukturen zuweist. Im Anschluß an Ricoeur versucht er folgende Definition: „In the general category of human actions, historical events are a subclass only, consisting of those actions that change the order of things." (Ibid. 302) Die Rückbindung des Ereignisses an die *longue durée* bezeichnet Sahlins als „*totalization* of the consequences of what happened, or the return of the act to the system by the attribution of general meanings to particular incidents." (Ibid. 342) Zum für die vorliegenden Untersuchungen zentralen Charakter des Ereignisses als Indikator längerfristigen Wandels ibid. 349 Anm. 24 (im Anschluß an Pierre Nora): „The event is evidence less for what it translates than for what it reveals, less for what it is than for what it sets off."

[28] Zu den diplomatischen Beziehungen ausführlich Michael Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem, München 1976; Walther Björkman, Karl und der Islam, in: Helmut Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 672-682; Klaus Bieberstein, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Großen und Harun ar-Raschid und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins 109 (1993), 152-173; McCormick, Pippin III, the Embassy of the Caliph al-Mansur, and the Mediterranean World, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 221-241.

[29] Vgl. Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen 1958, 206. 212. 219 und 222f. „Er hatte allerdings schon früher versucht, die Gleichartigkeit von gleichzeitigen und dabei voneinander unabhängigen Geschehnissen im Mittelalter aufzuweisen; er nahm also weltgeschichtliche Ideen und Tendenzen an, die Orient und Okzident über die völkischen und religiösen Grenzen hinaus zugleich ergriffen." (Ibid. 221).

auf Fragen der Gegenwart geben zu können.[30] Zu diesem Zweck rezipiert die Arbeit Ergebnisse der islamwissenschaftlichen, arabistischen und orientalistischen Forschung.[31] Die Analyse stützt sich darüber hinaus auf eine Auswertung einschlägiger arabischsprachiger Quellen, überwiegend in der Originalsprache; namentlich der Chronik von al-Ṭabarī, des Kitāb Baġdād von Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr, der Risāla fī 'l-Ṣaḥāba des Ibn al-Muqaffa', des Kitāb al-Tāǧ des (Ps.)Ǧāḥiẓ und einiger von umayyadischen und abbasidischen Kalifen verfaßter Briefe; daneben werden auch numismatische Quellen aus dem islamischen Herrschaftsbereich untersucht. Gleichwohl richtet sich die Arbeit nicht in erster Linie an Spezialisten der orientalistischen Disziplinen; sie will vor allem das Blickfeld der Geschichtswissenschaft erweitern, zum transdisziplinären Gespräch anregen und die Validität ausgewählter, vornehmlich für die Neuzeit formulierter Postulate der Geschichtswissenschaft hinsichtlich der historischen Komparati-

---

[30] Vgl. Hans-Werner Goetz, Dossier zur Situation der Mediävistik in Deutschland, Das Mittelalter 12 (2007), 179: „Die Mediävisten aber müssen ihrerseits (weiterhin) dazu beitragen, dass ihr Fach aktuell bleibt und von der Öffentlichkeit als aktuell wahrgenommen wird." Zum Aufgreifen aktueller Fragestellungen (als „Kulturprobleme") in der Wissenschaft als Paradigma der Wissenschaftsgeschichte Weber, Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: id., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ^{7}1988, 184. 213f.; vgl. auch Emile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt/M. ^{4}1999, 116, zum „praktischen Interesse" als „Seinsgrund der Forschung". Speziell zur transkulturellen Perspektive Jörn Rüsen, Interkulturell kommunizieren – die Herausforderung des Ethnozentrismus und die Antwort der Kulturwissenschaften, in: id., Geschichte im Kulturprozeß, Köln 2002, 207-230. Zum „enlargement" in der Forschung auch Natalie Zemon Davis, What is Universal about History?, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 20; zum „kritischen Komparatismus" und zur „kulturenüberschreitenden Wende", die sich nicht auf eine quantitative Erweiterung des Gegenstandsbereichs beschränkt, Bachmann-Medick, Cultural turns, Reinbek 2006, 397f.: „Vielmehr geht es um eine neue, transkulturelle Untersuchungseinstellung." Zur möglichen Zusammenarbeit von Islam- und Geschichtswissenschaft aus der Perspektive der erstgenannten Disziplin Maurus Reinkowski, Die Zukunft der Islamwissenschaft, FAZ vom 30.04.2008.

[31] Schon in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde begrüßt, daß sich Allgemeinhistoriker denjenigen Themen zuwandten, die zuvor nur von Orientalisten behandelt worden waren; vgl. Vladimir Minorsky in der Diskussion zu Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 161. Schaeder hob damals hervor, daß die Ausdifferenzierung akademischer Fächer im 19. Jahrhundert dazu führte, daß „die Ermittlung der orientalischen Geschichte an die Philologen überging" (Der Orient und das abendländische Geschichtsbild, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 411), allerdings ohne zu diskutieren, was dies für eine weitgehend eurozentrische Geschichtswissenschaft bedeutete, deren Perspektiven Schaeder selbst in seinen vergleichenden Arbeiten übernahm und in seine Präsentation „des Orients" einfließen ließ; vgl. Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation" – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker, Würzburg 2005, 139-143. Nochmals angemahnt wurden verstärkte transdisziplinäre Anstrengungen der Forschung, „auch der um das lateinische Mittelalter bemühten", von Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 12.

stik auch für die älteren Epochen überprüfen.[32] Die vorliegende Monographie soll eine Möglichkeit aufzeigen, wie integrierte Fragestellungen und vergleichende Arbeiten bewährte Traditionen der Geschichtswissenschaft „disziplinierend" (Oexle) aufnehmen, fortführen und transdisziplinär erweitern können. Dieses Anliegen ergibt sich einerseits aus wissenschaftsimmanenten Perspektiven, andererseits greift es jedoch aktuelle gesellschaftspolitische Probleme auf; beide Tendenzen weisen auf das dringende Desiderat hin, den traditionellen europäischen Horizont zu überschreiten und andere Kulturen, im konkreten Fall die arabisch-islamische Welt, in die „allgemeine" geschichtswissenschaftliche Forschung einzubeziehen.[33]

Indem hier zwei annähernd „zeitgleiche" Ereignisse verglichen werden, wird überdies das Ziel ins Auge gefaßt, eine „gemeinsame" Geschichte zu schreiben, die nicht individualisierend in Bezug auf einzelne „Kulturen" vorgeht, sondern die Grenzen vermeintlich ontischer Zivilisationen überschreitet. Wahrscheinlich würde man zu weit gehen, wollte man das hier untersuchte Doppelereignis, das schon oben leicht übertreibend als Indikator einer „Achsenzeit" in Anspruch genommen wurde, als zivilisatorischen Durchbruch bezeichnen;[34] aber seine kontextualisierte Analyse kann doch wesentlichen Aufschluß über grundlegende religiöse und kulturelle Parameter und über Weichenstellungen geben, die die nachfolgende Geschichte zwar nicht determinierten, aber doch grundlegend kanalisierten.[35] Dem möglichen Einwand, hier würde prinzipiell Unvergleichbares miteinander verglichen, ist entgegenzuhalten, daß es bei der Kontextualisierung annähernd zeitgleicher Phänomene bzw. Ereignisse eben gerade darum geht, historische Zeitgenossen in den Blick zunehmen, unabhängig davon, ob es sich um eine

---

[32] Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang, daß schon Leopold von Ranke es für die Erfassung der „Weltgeschichte des Mittelalters" für „höchst notwendig" hielt, Arabisch zu lernen; „für die Weltgeschichte ist es nach der lateinischen Sprache die wichtigste." (Zitiert nach Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen 1958, 206).

[33] Zur außereuropäischen Orientierung des Vergleichs in der Neueren Geschichte Osterhammel, Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 147), Göttingen 2001; id., Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: Haupt/Kocka (eds.), Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung, Frankfurt/M. - New York 1996, 271-313. Zur Notwendigkeit der Erneuerung der mediävistischen Geschichtswissenschaft angesichts aktueller Herausforderungen Groebner, Das Mittelalter hört nicht auf, München 2008, 154-167 (zum Verweis auf Ludwig Bethmann, der in den 1840er Jahren im Auftrag der MGH Palästina, Kairo und Istanbul bereiste und die dortigen Handschriftenschätze „entdeckte", ibid. 156f.).

[34] Zu dieser Definition des Konzepts „Achsenzeit" Johann P. Arnason, Civilizational Analysis, History of, International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences 3 (2001), 1914.

[35] Zur „Kontextualisierung von Einzelfallstudien, die das Kernelement der Vergleichsarbeit ausmacht", Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 144. Haupt betont, „dass je breiter die Kontextualisierung angelegt ist, umso weitreichender und innovativer die dabei erzielten Ergebnisse sein können." (Ibid. 145).

beziehungsgeschichtliche oder eine vergleichende Studie handelt. Die Untersuchung der Zeitgenossenschaft aber ist, gerade auch im Gefolge des sogenannten *reflexive turn*, stärker ins Zentrum der Forschung gerückt, die sich darum bemüht, das Bewußtsein für kulturelle Interdependenzen, aber auch Differenzen zu schärfen,[36] ohne dabei eine Vorstellung gesellschaftlicher oder kultureller „Entwicklung" zu implizieren.[37]

Die hier vorgenommene Synkrisis findet ihre Berechtigung überdies darin, daß sie Phänomene zueinander in Beziehung setzt, die im christlich geprägten Mittel- und Westeuropa einerseits und in der islamischen Kultur des Vorderen Orients andererseits langfristige Wirkungen entfalteten. Hierzu zählen nicht nur die bereits angesprochene Bedeutung des jeweiligen Dynastiewechsels für die historische Erinnerung, sondern in weit stärkerem Maße einige grundlegende Weichenstellungen, die in der Frühphase der Karolinger- und Abbasidenherrschaft vorgenommen wurden. Das Doppelereignis des Dynastiewechsels veranschaulicht paradigmatisch einige grundlegende Parameter der Traditionsbildung im lateinischen Christentum und im Kalifat, die für die religiöse, kulturelle und politische Entwicklung während des Mittelalters (und darüber hinaus) prägend waren. Aus dem historisch-genetisch angelegten Vergleich der strukturellen Voraussetzungen für Legitimationsstrategien, für die Konzipierung einer religiös fundierten Herrschaftsideologie und für die Rekrutierung herrschaftsstabilisierender Funktionsträger lassen sich grundlegende Einsichten zum Verständnis unterschiedlicher Entwicklungen in Islam und Christentum gewinnen.

1.2. Theoretische Grundlagen der Untersuchungen

Mit ihrem zentralen Gegenstand, der Untersuchung von Strategien der Herrschaftslegitimation, wendet sich die vorliegende Arbeit einem „klassischen" Thema der Kulturgeschichte des Politischen zu.[38] Es geht dabei um die Analyse religiös und kulturell be-

---

[36] Bachmann-Medick, Cultural turns, Reinbek 2006, 170; zum Bemühen, „ungleichzeitige" Konstellationen und Wechselbeziehungen in den Blick zu nehmen, ibid. 199. 203. 286 („Gleichzeitigkeit und Nebeneinander scheinen also die Kategorien von Entwicklung und Fortschritt hinter sich zu lassen").

[37] Zum durch entsprechende Fortschrittsannahmen provozierten „denial of coevalness" (Johannes Fabian) Bachmann-Medick, Cultural turns, Reinbek 2006, 306. Zum christlich-islamischen Vergleich auch Szakolczai, Identity Formation in World Religions. A Comparative Analysis of Christianity and Islam, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 68-94.

[38] Thomas Mergel, Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik, GG 28 (2002), 574-606; Achim Landwehr, Diskurs – Macht – Wissen. Perspektiven einer Kulturgeschichte des Politischen, AKG 85 (2003), 71-117; Thomas Nicklas, Macht – Politik – Diskurs. Möglichkeiten und Grenzen einer politischen Kulturgeschichte, AKG 86 (2004), 1-25; Barbara Stollberg-Rilinger (ed.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (ZHF Beih. 35), Berlin 2005. Zur Erneuerung der politischen Geschichte unter Rückgriff auf historische Komparatistik und kulturgeschichtliche Ansätze

dingter Symbole und Verhaltensmuster, die den Rahmen für das Handeln politischer Akteure konturierten und stabilisierten. Methodisch ist das Thema der Arbeit in der historischen Komparatistik verortet.[39] 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.[40] Es geht also nicht um einen grundlegend neuen methodischen Ansatz, sondern um einen neuen Blickwinkel, der – unter dem Gesichtspunkt der theorieorientierten Problemgeschichte[41] – zwei parallel konstruierte und jeweils kontextualisierte Phänomene ins Auge faßt.[42]

Komparative Forschungsthemen in der Geschichtswissenschaft sind, wenn auch in der Theorie häufig gefordert, in der Realisierung noch eher selten, und vor allem kulturübergreifend vergleichende Projekte betreten weitgehend Neuland;[43] innereuropäi-

bereits Le Goff, Le roi dans l'Occident médiéval, in: Duggan (ed.), Kings and Kingship in Medieval Europe, London 1993, 1.

[39] Zur Forschungsgeschichte Hartmut Kaelble, Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. - New York 1999; Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 137-149.

[40] Zur Analogie Johann Gustav Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, ed. Rudolf Hübner, München/Berlin 1937, 88. 159f. Nach Haupt zielt die „Historische Komparatistik" auf die „Ein- und Zuordnung von Einzelphänomenen zu allgemeinen Entwicklungen". „Innerhalb der analytisch angelegten Geschichtsschreibung blickt sie über den nationalen Rahmen hinaus, verortet bestimmte Probleme, Konstellationen oder Strukturen in zumindest zwei verschiedenen Kontexten, die durch eine Fragestellung – zumeist das *tertium comparationis* – verbunden in ihrer Aussagekraft für diese zu vergleichenden Phänomene zu erweisen sind und beteiligt sich bei der Suche nach Ähnlichkeiten und Unterschieden an der Ursachenanalyse." (Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 139) Zur allgemeinen Fragestellung als *tertium comparationis*, durch die der Vergleich „Stereotypen ... überwinden und selbst bekannte Phänomene in einer neuen Beleuchtung darstellen" kann, ibid. 145. Zur „Wiederkehr des Makrovergleichs" im Kontext neuerer Forschungstendenzen Bernd Hausberger, Wann und wo passiert Globalgeschichte?, Zeitschrift für Weltgeschichte 8, 1 (2007), 13.

[41] Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 149.

[42] Zur konstruktivistischen Dimension der historischen Komparatistik und ihren Gefahren Haupt, ibid. 140. 144. Vgl. auch ibid. 141: „Weniger um eine Anwendung theoretischer Ansätze als um deren Weiterentwicklung geht es dabei."

[43] Kocka, Comparison and Beyond, History and Theory 42 (2003), 39-44; Chris Lorenz, Comparative Historiography. Problems and Perspectives, History and Theory 38 (1999), 25-39; A. A. Van Den Braembussche, Historical Explanation and Comparative Method. Towards a Theory of the History of Society, History and Theory 28 (1989), 1-24; Haupt, Comparative History, International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences 4 (2001), 2397-2403; Frank Rexroth, Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters. Versuch eines Resümees, in: Michael Borgolte (ed.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs, Berlin 2001, 371-380. Gera-

sche Vergleiche gehören jedoch seit langem zu den Standardthemen der Forschung.[44] Erst in jüngerer Zeit haben einige Forschungsprojekte speziell den transkulturellen Vergleich in Angriff genommen.[45] Auch diese Arbeit will einen Beitrag dazu leisten, die außereuropäischen Geschichten aus ihren häufig immer noch weitgehend abgeschotteten, exotischen Nischen dem geschichtswissenschaftlichen Allgemeinwissen zugänglich zu machen. Neben den methodischen Zugriff, den historischen Vergleich, tritt also das theoretische Anliegen, neuere globalgeschichtliche Ansätze auch für die mediävistische Geschichtswissenschaft fruchtbar zu machen.[46] Indem die Arbeit zudem ihren Gegenstand aus dem Bereich der Erforschung des Verhältnisses „Europa und Islam" wählt, kann sie womöglich zur Klärung des Problems beitragen, warum das christliche Europa in der Neuzeit (aber vielleicht auch schon vorher) eine besondere Dynamik entfalten konnte[47] und inwieweit es vergleichbare Phänomene auch in der Frühzeit des Islams

---

de in der Blütezeit der „historischen Kulturwissenschaften" Anfang des 20. Jahrhunderts wurden jedoch sehr ehrgeizige kulturvergleichende Forschungsprogramme entworfen; Bourdieu bezeichnet Max Weber dementsprechend als „Mensch gewordene komparative Methode"; vgl. Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 127. Bemerkenswert sind auch frühe vergleichende Arbeiten, vgl. Joseph v. Hammer-Purgstall, Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde, Journal Asiatique 4th series 13 (1849), 5-14.

[44] Reinhard Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern, Stuttgart 1972; id. (ed.), Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich (VuF 32), Sigmaringen 1987.

[45] Zu nennen ist hier in erster Linie das Schwerpunktprogramms der Deutschen Forschungs-Gemeinschaft „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter" unter der Leitung von Michael Borgolte (HU Berlin) und Bernd Schneidmüller (Heidelberg); dessen erste Ergebnisse mittlerweile im Band „Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft" (ed. iid./Juliane Schiel/Annette Seitz, Berlin 2008) vorliegen. Zur Aktualität komparativer und transkultureller Ansätze gerade auch in der internationalen Forschung vgl. den Bericht von Stefan Berger über den internationalen Historikerkongreß Sydney 2005 in der FAZ vom 29.07.2005: „Bevorzugte Methode war der Vergleich, Leitfrage der kulturelle Transfer". Vgl. auch Harald Kleinschmidt, Galtons Problem. Bemerkungen zur Theorie der transkulturell vergleichenden Geschichtsforschung, ZfG 39 (1991), 5-22; Osterhammel, Die Vielfalt der Kulturen und die Methoden des Kulturvergleichs, in: Handbuch der Kulturwissenschaften II, ed. Friedrich Jaeger et al., Stuttgart 2004, 50-65; id., Transnationale Gesellschaftsgeschichte. Erweiterung oder Alternative?, GG 27 (2001), 464-479. Eine monographische Behandlung der europäischen Geschichte des Mittelalters aus kulturübergreifend-vergleichender Perspektive unternimmt Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006.

[46] Vgl. William G. Clarence-Smith, Editorial. Islamic History as Global History, Journal of Global History 2 (2007), 131-134; Conrad/Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen. Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen, Frankfurt/M. - New York 2007, 7-49; Dipesh Chakrabarty, A Global and Multicultural Discipline of History, History and Theory 45 (2006), 101-109.

[47] Vgl. Michael Mitterauer, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003; Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ^{9}1988, 1; Becker, Das Erbe der Antike in Orient und Okzident, Leipzig 1931, 29; Haridi, Das Paradigma der „islamischen

gegeben hat. Die Frage nach den Ursachen und historischen Bedingungen eines europäischen „Sonderwegs" knüpft offensichtlich an das große kulturvergleichende Forschungsprojekt Max Webers an, doch richtet sie das Augenmerk lediglich auf zwei Vergleichseinheiten und beschränkt sich auf eine Epoche, für die kulturelle Paradigmen herausgearbeitet werden, die das politische Handeln der Akteure grundlegend bestimmten.[48]

Bezeichnend für die aktuelle Verschiebung der komparativen Perspektive ist, daß die „neue Vernunft des Vergleichens" (Niklas Luhmann) eben nicht mehr (nur) auf die Klärung eines Einzelfalls durch Kontrastwirkung hin orientiert ist, was lange als Krönung historischer Komparatistik galt; vielmehr geht es in der Gegenwart (wieder) stärker um durch Abstraktion gewonnene Allgemeinaussagen.[49] Letztere lassen sich aber nur aus dem Besonderen ableiten, also aus Spezialuntersuchungen erheben.[50] Im Anschluß an Emile Durkheim geht es also darum, das historische Material so zu systematisieren und zueinander in Beziehung zu setzen, daß aus der „Versuchsanordnung" in einem geisteswissenschaftlichen „Experiment" Thesen abgeleitet werden, die in weiterführenden Forschungsarbeiten überprüft und modifiziert werden können.[51] Aus der

---

Zivilisation", Würzburg 2005, 108. Zur „Parallelisierung Christentum-Islam in der Mediävistik" Groebner, Das Mittelalter hört nicht auf, München 2008, 159.

[48] Daß auch Weber europäische Besonderheiten nicht erst in der frühen Neuzeit mit innerweltlicher Askese im Calvinismus einsetzen ließ, sondern bereits grundlegende mittelalterliche Voraussetzungen deutlich machte, konstatiert zu Recht Huff, Introduction, in: id./Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 42. Im Hinblick auf Webers Relevanz für die Erforschung des Islams ist zu beachten, daß „Webers wichtigste Beiträge nicht in seinen Bemerkungen zum Islam, sondern in den Begriffen für die Formen der politischen Herrschaft und Legitimation, in seinen Untersuchungen zum Charisma ..." bestehen; vgl. Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 125. Auch wenn Weber seine Analyse des Islams nicht zu Ende führte und obwohl seine vorhandenen Äußerungen, gerade im Hinblick auf den Islam als „Kriegerreligion", in der modernen Forschung weithin auf Widerspruch stoßen, ist die islamische Religion doch von grundlegender Bedeutung für sein umfassendes kulturvergleichendes Projekt; vgl. Turner, Weber and Islam, London 1974, 171.

[49] Joachim Matthes, The Operation Called „Vergleichen", in: id. (ed.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, 75-99.

[50] Hierzu Wolfgang Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999, 19f.

[51] Zur vergleichenden Methode als Weg des „indirekten Experiments" in den Geistes- und Sozialwissenschaften Emile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt/M. ^{4}1999, 205. Zur Bedeutung des Vergleichs für Durkheim ibid. die Einleitung von René König, 26. 74f. Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag entsprechend dem Plädoyer von Gottfried Schramm, demzufolge es „in der Historie von heute weniger um das Anhäufen von immer neuen Einzelerkenntnissen" geht, „sondern um das Durchspielen von verschiedenen Deutungen, die gegeneinander abgewogen werden müssen" (Rezension zu Michael Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006, in: FAZ vom 28.08.2006). Zur „Versuchsanordnung" bei vergleichenden Verfahren auch Haupt, Historische

Fülle der Phänomene wird eine bewußte Auswahl getroffen, die es ermöglicht, einen „Schneisenschlag mit ganz bestimmter, origineller Ausrichtung" zu unternehmen.[52]

Trotz möglicher erkenntnistheoretischer Vorbehalte gegenüber „illegitimen" Vergleichen wird im folgenden die komparative Methode in dem Bewußtsein angewandt, daß komplexe Wirklichkeiten ohne die methodisch kontrollierte Reduktion auf Vergleichseinheiten nicht analysiert und in Bezug zu anderen, potentiell „vergleichbaren" Phänomenen gesetzt werden können.[53] Das *tertium comparationis* für die Vergleichsoperationen wird jeweils aus Kategorien, Idealtypen und Theorien abgeleitet; die genannten Theorieangebote, vornehmlich Max Webers und Pierre Bourdieus, dienen dabei als heuristische Instrumente, mit deren Hilfe diachrone und synchrone Kontexte der Vergleichseinheiten konstruiert werden.[54]

Die beiden Pole der hier vorgenommenen Synkrisis wurzeln im selben Problem, der Begründung legitimer Herrschaft durch Usurpation.[55] Die Rückbindung der wissenschaftlich konstruierten „Objekte" an ihre Voraussetzungen und Entstehungsbedingungen ermöglicht es, strukturelle Analogien und Homologien sowie funktionale Äquivalente zu benennen, die Intentionen und Handlungen historischer Akteure und die Erfolgschancen ihrer Aktivitäten maßgeblich mitbestimmten; der vergleichende Blick läßt dabei die Besonderheiten des Einzelfalles um so schärfer hervortreten.[56] In diesem Sinn dient der kontextualisierte Vergleich dem „Verstehen" der Motivation der Akteure

---

Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 142.

[52] Schramm (wie Anm. 51).

[53] Zur Problematisierung der Figur der Ähnlichkeit und von Prozessen der Analogiebildung vgl. Helga Lutz/Jan-Friedrich Missfelder/Tilo Renz, Einleitung: Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften, in: iid. (eds.), Äpfel und Birnen. Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften, Bielefeld 2006, 7-20, bes. 8ff.: „Ist aber nicht bei genauerer Betrachtung der Vergleich das Richtmaß für jede Form von Wahrheit, die sich entsprechend der abendländischen Tradition als *adaequatio rei et intellectus* versteht?" (Ibid. 10) Die Notwendigkeit eines komparativen Ansatzes auch über genetische Zusammenhänge hinaus betont zu Recht al-Azmeh, Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./Bak (eds.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 23.

[54] Zum Nutzen der soziologischen Typologie für die empirisch vergleichende (Weber selbst spricht von „kontrastieren") historische Analyse Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 124.Nach Reinhart Koselleck bedarf es immer „formalisierter Kategorien, die es ermöglichen, konkrete Geschichten zu rekonstruieren und vor allem vergleichbar zu machen." (Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/M. 2003, 16).

[55] Vgl. Lutz/Missfelder/Renz, Einleitung: Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften, in: iid. (eds.), Äpfel und Birnen. Illegitimes Vergleichen in den Kulturwissenschaften, Bielefeld 2006, 15 (im Anschluß an Caroline Walker Bynum): „Im Zuge des Vergleichs kann ... nicht lediglich die Identität eines Problems in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen konstatiert werden, sondern es können zudem die Analogiebeziehungen herausgearbeitet werden zwischen den jeweiligen Ausprägungen einer Problemkonstellation und den unterschiedlichen Kontexten, in denen sie stehen."

[56] Lutz/Missfelder/Renz, ibid. 12.

und der „Erklärung" ihres politischen Erfolgs oder Mißerfolgs. Kritische Stimmen zu den Implikationen der komparativen Methode werden mittlerweile weitgehend von einer Synthese von Vergleich, Beziehungsgeschichte und anderen Ansätzen wie Kulturtransfer, *histoire croisée* und Geschichte von Übersetzungsprozessen übertönt.[57] Die vorliegende Arbeit abstrahiert jedoch weitgehend von Übersetzungs- und Transferprozessen, um sich dem Vergleich zweier separat konstruierter Gegenstände zuzuwenden, die zwar in gewisser Weise miteinander „verwandt" sind, aber nicht von einem gemeinsamen Ursprung hergeleitet werden können.[58]

Im Hinblick auf die Vormoderne stellt sich die Frage, ob der Vergleich anstelle der Nationalstaaten einzelne Kulturen bzw. Zivilisationen in monolithisch-ontologischer Stilisierung verfestigt und somit das starre Zivilisationsparadigma perpetuiert.[59] Einer solchen Gefahr entgeht am ehesten, wer die Einzelphänomene konsequent auf der synchronen und der diachronen Ebene kontextualisiert, um so ihre historische Bedingtheit

---

[57] Für wesentliche Anregungen danke ich Almut Höfert, Basel. Vgl. Thomas Welskopp, Stolpersteine auf dem Königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte, Archiv für Sozialgeschichte 35 (1995), 339-367; Kiran Klaus Patel, Transatlantische Perspektiven transnationaler Historiographie, GG 29 (2003), 625-647; Martin Krieger, „Transnationalität" in vornationaler Zeit? Ein Plädoyer für eine erweiterte Gesellschaftsgeschichte der Frühen Neuzeit, GG 30 (2004), 125-136; Michel Espagne, Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle, Genèses 17, sept. 1994, 112-121; id., Au delà du comparatisme, in: id., Les transferts culturels franco-allemands, Paris 1999, 35-49. Zum andauernden „Begründungsbedarf für komparatistisches Arbeiten" auch Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 143; vgl. ibid. 146f. Vgl. des weiteren Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, GG 28 (2002), 607-636; iid., Beyond Comparison. *Histoire croisée* and the Challenge of Reflexivity, History and Theory 45 (2006), 30-50; Matthias Middell, Kulturtransfer und Historische Komparatistik. Thesen zu ihrem Verhältnis, in: id. (ed.), Kulturtransfer und Vergleich, Leipzig 2000, 7-41; Hartmut Kaelble, Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer, in: id./Jürgen Schriewer (eds.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2003, 469-493; Johannes Paulmann, Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts, HZ 267 (1998), 649-685.

[58] Haupt, Comparative History, International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences 4 (2001), 2397-2403. Marc Bloch lenkt bei einem „Nahvergleich" den Blick auf eine „origine commune", wohingegen hier ein Fernvergleich vorgenommen wird; vgl. Bloch, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften, in: Matthias Middell/Steffen Sammler (eds.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der „Annales" in ihren Texten 1929-1992, Leipzig 1994, 121-167.

[59] Zur „Wiederkehr des Zivilisationskonzeptes" in der aktuellen Diskussion vgl. Conrad/Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte, Frankfurt/M. - New York 2007, 47ff. Vgl. auch Johann P. Arnason, Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam. Theoretical and Comparative Perspectives, in: id./Armando Salvatore/Georg Stauth (eds.), Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7), Bielefeld 2006, 23-47.

und Relativität herauszuarbeiten. Auf diese Weise wird deutlich, daß keine „Kultur" ohne Wurzeln in anderen „Kulturen" auskommt, ja daß es zu allen Zeiten und an allen Orten Transferprozesse gegeben hat und gibt, die Einzelaspekte bestehender „Einheiten" verändern.[60] Der historische Vergleich muß daher einerseits den jeweiligen Kontext möglichst umfassend (re)konstruieren, aber er muß andererseits stets im Blick behalten, daß die Vergleichseinheiten Produkte der historischen Forschung sind, die in einer Art Versuchsanordnung zueinander in Beziehung gesetzt werden, um einen spezifischen Blickwinkel zu eröffnen und entsprechende Ergebnisse erzielen zu können. Die gezogenen Schlüsse sind also stets durch die gewählten Perspektiven und Vorannahmen mitbedingt. Das gilt insbesondere auch, wenn das heuristische Raster ausschließlich oder überwiegend aus der europäischen Perspektive definiert wird; zwar sind alle Vergleichskriterien letztlich „kulturkreisgebunden", doch impliziert dies keine Abwertung des nichteuropäischen Vergleichspols.[61]

Zu bedenken ist darüber hinaus, daß die Legitimität vergleichender Zugriffe auf die islamische Geschichte gerade von Vertretern eines integralistischen Islams geleugnet wird. Der Pakistaner Abū l-Aʿlā Maudūdī (1903-1979) etwa, der „bedeutendste Gelehrte eines sich zunehmend radikalisierenden Islam in Indien" und neben dem Ägypter Sayyid Quṭb einflußreichste islamische politische Theoretiker des vergangenen Jahrhunderts, schloß jeglichen Vergleich zwischen dem Islam und der westlichen Kultur kategorisch aus, um den Alleinvertretungsanspruch des Islams als angeblich einzig gangbarem Weg zur Lösung der Probleme der Moderne postulieren zu können.[62] In Übereinstimmung mit dieser Perspektive ist der Islam für Quṭb „eine in sich geschlos-

---

[60] Ein Beispiel für Transferprozesse zwischen der lateinischen und der arabischen Kultur des Mittelalters analysiert Nagel, Von Ibn Ruschd zum Averroismus. Überlegungen zur Teilhabe der islamischen Welt an der Geschichte Europas im Mittelalter, in: Michael Borgolte (ed.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa (HZ Beih. 32), München 2001, 41-48. Speziell zum Frankenreich im hier interessierenden Zeitraum Harald Witthöft, Spuren islamischen Einflusses in der Entwicklung des fränkischen Münzwesens des 8. Jahrhunderts, in: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter (Miscellanea Medievalia 17), ed. Albert Zimmermann/Ingrid Craemer-Ruegenberg, Berlin/New York 1985, 400-420.

[61] Zum heuristischen (und nicht normativen) Eurozentrismus Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 17. 25.

[62] Diner, Versiegelte Zeit, Berlin ^{3}2006, 86ff.: „Die Lehre Maududis kappte jeden begrifflichen Zusammenhang, zerbrach jede gemeinsame kognitive Referenz, die den islamischen Bezugsrahmen der Muslime mit demjenigen des Westens verbinden konnte. Und ohne diese begriffliche Gemeinsamkeit, die zwar als universell geltend vorausgesetzt wurde, dabei aber dem Westen ein entwicklungsgeschichtliches a priori einräumte, war der Islam frei. Er war frei von jedem demütigenden Vergleich, frei für eine allein sich selbst spiegelnde Referenz. So wurde dem vom Westen ausgehenden ‚Götzendienst', seinem Säkularismus und Materialismus ein durch nichts aufzubrechender Riegel der Spiritualität vorgeschoben. ... Der Islam solle sich auf sein eigenes Regelsystem der Kultur, der Rechtsordnung, der Politik, der Ökonomie stützen. Der Islam gewähre dem in der Moderne durch Zwiespalt und Zweifel sich selbst verloren gegangenen Menschen Aufhebung in Gott."

sene göttliche Wahrheit ..., die keinerlei Anlaß zum Vergleich mit der Erkenntnis- und Wissenskultur des Westens und seiner Moderne gebe."[63] Die Ablehnung des Vergleichs hat aus dieser Sicht die positive Folge, daß mögliche gesellschaftliche und politische Defizite auf islamischer Seite verdrängt werden können; ein Vergleich mit dem vermeintlich dekadenten Westen – dessen Dekadenz freilich nur durch Vergleich mit der angeblich heilen Welt des Islams postuliert werden kann – wird von Quṭb konsequenterweise als Sakrileg verworfen.[64]

Aus umgekehrter Perspektive liegt das gewichtigste Argument gegen eine pauschale Verwerfung der komparativen Methode in der Tatsache, daß ohne vergleichenden Ansatz ein Überschreiten des herkömmlichen europäischen Horizontes nicht möglich ist, wenn gleichzeitig der Bezug zu traditionellen Gegenstandsbereichen der Geschichtswissenschaft gewahrt werden soll.[65] In einem neueren Aufsatz hat Lester Little die Bedeutung des „Blicks nach draußen" hervorgehoben, um die überkommene Perspektive der europäischen Geschichtswissenschaft durch vergleichende Analysen zu erweitern. Ziel dieses Ansatzes sei es, das etablierte Narrativ europäischer Geschichte von seinem inhärenten Provinzialismus und seiner Selbstzufriedenheit zu befreien. Little greift dazu Formulierungen Marc Blochs auf, mit denen dieser seinen im wesentlichen auf innereuropäische Vergleiche beschränkten komparativen Ansatz gerechtfertigt hatte;[66] Ziel sei es nämlich, „eine breitere und menschlichere Geschichte" zu schreiben, die durch den vergleichenden Blick überzeugendere Erklärungsangebote für die untersuchten Phänomene bereitstellt.[67] Zugleich kann ein solcher „Blick nach draußen" dazu beitragen, die Bedingung der Möglichkeit einer „Weltgeschichte" in den Blick zu nehmen und – jen-

---

[63] Diner, ibid. 97.

[64] Vgl. Diner, ibid. 101.

[65] Auch hier ist an den letzten internationalen Historikerkongreß zu erinnern, auf dem im Anschluß an Dipesh Chakrabarty die Forderung erhoben wurde, Europa und den Westen zu „provinzialisieren"; vgl. Stefan Berger in seinem Bericht über den internationalen Historikerkongreß Sydney 2005 in der FAZ vom 29.07.2005; vgl. Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton/Oxford 2000; id., Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (eds.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. – New York 2002, 283-312; Carola Dietze, Toward a History on Equal Terms. A Discussion of Provincializing Europe, History and Theory 47 (2008), 69-84; Dipesh Chakrabarty, In Defense of Provincializing Europe. A Response to Carola Dietze, ibid. 85-96.

[66] Zur innereuropäischen Komparatistik vgl. den 1927 auf dem internationalen Historikerkongreß in Oslo vorgestellten grundlegenden Beitrag von Marc Bloch, Für eine vergleichende Geschichtsbetrachtung der europäischen Gesellschaften, in: Matthias Middell/Steffen Sammler (eds.), Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der „Annales" in ihren Texten 1929-1992, Leipzig 1994, 121-167 (Pour une histoire comparée des sociétés européennes, in: Marc Bloch, Mélanges historiques, I, Paris 1983). Anknüpfend an Bloch jetzt Michael Borgolte, Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas, in: Mediävistik im 21. Jahrhundert, ed. Goetz/Jarnut, München 2003, 313-323.

[67] Little, Cypress Beams, Kufic Script, and Cut Stone. Rebuilding the Master Narrative of European History, Speculum 79 (2004), 920.

seits einer „Weltgeschichte Europas" (Hans Freyer) – globalgeschichtliche Fragen aufzuwerfen.[68]

Dies gilt auch dann, wenn ein ungleicher Stand an Vorarbeiten an den europäischen und außereuropäischen Quellenbeständen konstatiert werden muß, etwa im Hinblick auf Umfang und wissenschaftlichen Standard von Editionen. Auch wenn Umfang und Art der verfügbaren Quellen divergieren, entweder wegen Quellenverlusts oder wegen noch nicht abgeschlossener Edition bekannter oder gar bisher unbekannter Quellen, was gerade im arabisch-islamischen Bereich der Fall ist, so bleibt es doch stets die Aufgabe geschichtswissenschaftlicher Forschung, unter Reflexion auch des vorläufigen Standes der Vorarbeiten und der verfügbaren Quellen Hypothesen aufzustellen, die angesichts weiter voranschreitender editorischer Grundlagenforschung Gegenstand andauernder Prüfung bleiben müssen. Thesen bleiben nach Max Weber und Karl Popper immer vorläufig, und gerade daher darf eine globalgeschichtlich arbeitende Geschichtswissenschaft, entgegen dem Plädoyer von Marco Schöller, nicht wegen des ungleichen Niveaus der Vorarbeiten auf vergleichende Fragestellungen verzichten.[69] Gerade Vergleiche und die Verbindung verschiedener Perspektiven können die Forschung anregen, die trotz der – wissenschaftlich reflektierten – ungleichen Voraussetzungen Versuche unternehmen kann und muß, Antworten auf die Fragen einer fragmentierten und multiperspektivischen Welt zu finden.[70]

---

[68] Zum Problem der Konzeptionalisierung einer Universalgeschichte in der Gegenwart Hinnerk Bruhns, Universalgeschichte und die schwierige Einheit der Sozialwissenschaft. Bemerkungen zu Max Weber und Fernand Braudel, Zeitschrift für Weltgeschichte 6 (2005), 9-29; Natalie Zemon Davis, What is Universal about History?, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 15-20; Georg G. Iggers, Modern Historiography from an Intercultural Global Perspective, ibid. 83-93; Michael Brenner, Abschied von der Universalgeschichte. Ein Plädoyer für die Diversifizierung der Geschichtswissenschaft, GG 30 (2004), 118-124; Conrad/Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte, Frankfurt/M. - New York 2007, 7-49. Zu universalgeschichtlichen Konzeptionen in der Zeit der Begründung der „Kulturgeschichte" Anfang des 20. Jahrhunderts Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 109-112; van Ess, From Wellhausen to Becker. The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies, in: Islamic Studies, ed. Kerr, Malibu 1980, 27-51. Zur Möglichkeit der „Universalgeschichte eines Kulturkreises" Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 104. Zu weltgeschichtlichen Versuchen in der älteren Forschung, die stark dem Neuhumanismus und der Dominanz des nationalstaatlichen Modells verpflichtet sind, Schaeder, Die Perioden der eurasiatischen Geschichte, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 25-47.

[69] Zu den Problemen der komparativen Methode Schöller, Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, Wiesbaden 2000, 29-38 („Nutzen und Nachteil interkulturellen Vergleichens").

[70] Hierzu zusammenfassend Patrick O'Brien, Historiographical Traditions and Modern Imperatives for the Restoration of Global History, Journal of Global History 1 (2006), 3-39; Dipesh Chakrabarty, A Global and Multicultural Discipline of History, History and Theory 45 (2006), 101-109. Zu

Trotz ihrer Fixierung auf die Moderne hat die theoretische Debatte über den historischen Vergleich es vermocht, den Blick auf einige blinde Flecken zu lenken; sie hat aber gleichzeitig implizit auch eine methodische Allgemeingültigkeit beansprucht, obgleich sie von einem sehr spezifischen, zeitlich eingegrenzten Untersuchungsgegenstand, dem modernen Nationalstaat, ausgeht.[71] Für das Mittelalter bieten sich Herrschaft und usurpatorische Herrscherwechsel für einen Vergleich aus mehreren Gründen an. Das Interesse für das mittelalterliche (europäische) Königtum ist zwar einerseits von den jeweiligen nationalen Narrativen, andererseits jedoch aber auch von der komparativen europäischen Geschichte geprägt worden.[72] Jacques Le Goff sieht in dieser komparativen Perspektive gerade auf das europäische Königtum einen Beitrag zur „Konstruktion Europas".[73] Dieses Unternehmen wird jedoch problematisch, wenn Aussagen über eine behauptete Eigenart oder Besonderheit der europäischen Geschichte nicht durch Vergleiche mit außereuropäischen Geschichten gestützt oder konterkariert werden. Es läuft Gefahr, sich unreflektiert in einem Narrativ über die Genese europäischer Herrschaftsvorstellungen zu verorten, das nicht zuletzt vor der Gegenschablone des Islams bzw. „des Orients" konstruiert worden ist. Versuche, vormoderne Herrschaftsformen neu zu deuten und anders als bisher zu konzeptualisieren, bedürfen – gerade auch aus komparativer Perspektive – einer neuen „Hierarchie der Wichtigkeiten im historischen Wissen".[74]

Der europäischen Sonderstellung, die paradoxerweise bis heute das Hauptmaterial für „allgemeine" Aussagen in Geschichte, Anthropologie und Soziologie liefert, stehen forschungsgeschichtlich die außereuropäischen Nischen gegenüber.[75] Das akademische Erbe des Disziplinenkanons aus dem 19. Jahrhundert hat dazu geführt, daß Sinologen, Indologen, Judaisten und Islamwissenschaftler ihre Forschungen häufig nicht an die allgemeinen Fragestellungen der europazentrierten Geschichtswissenschaft anbinden.[76]

Asymmetrien beim Verfahren des historischen Vergleichs Kocka, Asymmetric Historical Comparison. The Case of the German *Sonderweg*, History and Theory 38 (1999), 40-50.

[71] Erneut danke ich Almut Höfert für wichtige Hinweise.

[72] Jussen, Diskutieren über Könige im vormodernen Europa, in: id. (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, XI-XXIV; Otto Brunner, Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 279-305.

[73] Le roi dans l'Occident médiéval, in: Duggan (ed.), Kings and Kingship in Medieval Europe, London 1993, 1-40.

[74] Jussen, Diskutieren über Könige im vormodernen Europa, in: id. (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, XIII.

[75] Talal Asad, The Limits of Religious Criticism in the Middle East. Notes on Islamic Public Argument, in: id., Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore/London 1993, 200.

[76] Marco Schöller, Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, Wiesbaden 2000, 5 (über die Einführung neuerer Ansätze, Methoden und Theorien): „ ... ein solcher Wolkenbruch tue not in der noch relativ theorie- und methodenfernen Islamwissenschaft." Vgl. auch al-Azmeh, Muslim King-

Gleichermaßen verengt ist jedoch das spiegelbildlich parallele Vorgehen, das den Blick ausschließlich auf Europa richtet und hier das Paradigma „allgemeiner" Geschichte erkennen will.[77]

Sowohl auf der europäischen als auch auf der nichteuropäischen Seite bestehen historiographische Traditionen, die implizit von einer Unvergleichbarkeit der „Kulturen" im allgemeinen und der „Monarchie" im besonderen ausgehen.[78] Diesen Traditionen stehen offensichtliche Befunde über ähnliche Repräsentationsformen im monarchischem Zeremoniell und Parallelen in der Konzeption von Königtum (mit den speziellen Ausformungen von Kaisertum, Kalifat und Sultanat) als Vermittlung zwischen irdischer und himmlischer Herrschaft im muslimischen und christlichen Mittelalter gegenüber.[79] Die Tradition (pseudo)-aristotelischer Fürstenspiegel ist ebenfalls sowohl im Islam als

---

ship, London/New York 1997, XV. In Deutschland dürfte Carl Heinrich Becker zu Beginn des 20. Jahrhunderts als erster den Versuch unternommen haben, Islamgeschichte als Teil der Weltgeschichte zu verstehen; vgl. Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 66. Zur Ausdifferenzierung des Fächersystems Rudolf Stichweh, Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen, Frankfurt/M. 1984.

77 So eröffnet Wolfgang Reinhard seine Geschichte der Staatsgewalt, in deren Verlauf er auch die Vorgeschichte des modernen Staates skizziert, mit den Worten: „Europa hat den Staat erfunden." (Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1999, 15) Der neuzeitliche Staat beruhe maßgeblich auf den Fundamenten der europäischen Monarchie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit sowie der römischen Kirche, die als „Erfinderin der europäischen politischen Kultur" und als „Ziehmutter der Staatsgewalt" gilt (ibid. 20). Der Befund Reinhards, daß Europa den modernen Staat des 18. Jahrhunderts „erfunden" habe, soll hier nicht bestritten werden, er ist aber auch nicht so verwunderlich, wenn der Untersuchungsgegenstand so spezifisch eingegrenzt wird. Diese Beschränkung wird jedoch durch das Paradigma des europäischen Sonderweges vorgegeben. Vgl. auch Thomas Philipp, Geschichtswissenschaft und die Geschichte des Nahen Ostens, Saeculum 45 (1994), 166-178. Zur „exklusive(n) Definition der Historiker von Universalgeschichte als Geschichte des europäischen Wirkens in der Welt" Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 99.

78 Von anderer Art sind die zwar im Grunde vergleichenden, aber stark eurozentrisch geprägten Perspektiven der älteren Forschung, die den Europäern die Rolle als „Lehrer und Berater der Muslime" zuwiesen, um diesen den Weg zu „entwicklungsfähiger Bildung und Gesittung" zu eröffnen, der mit dem „Weg zu den Griechen" identifiziert wurde (Schaeder, Der Orient und das griechische Erbe, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 160). Die bedeutendsten Versuche einer kultur- und religionsübergreifenden Synthese stammen bezeichnenderweise noch aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts; vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I/III, Tübingen 1920, und Arnold J. Toynbee, A Study of History, I/III, London/New York/Toronto 1934, ^{2}1948; zu erinnern ist auch an Oswald Spenglers spekulative Geschichtsdeutung „Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte" (I Wien 1918, II München 1922).

79 Hanne, Abbasid Politics and „The Classical Theory of the Caliphate", in: Writers and Rulers, ed. Gruendler/Marlow, Wiesbaden 2004, 49-71; Ringgren, Some Religious Aspects of the Caliphate, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 737-748. Zu Parallelen bereits Schaeder, Imperium und Kalifat, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 222.

auch im lateinischen Christentum zu finden.[80] Ausgehend von diesen beispielhaft genannten Gemeinsamkeiten, die sich aus dem gemeinsamen Erbe der Spätantike herleiten, richtet die vorliegende Arbeit das Augenmerk auf Konzeptualisierungen und Repräsentationen des muslimischen und christlichen Herrschertums in zwei zentralen Regionen der frühmittelalterlichen Oikoumene.

Mit der Analyse des Königtums bietet sich die Chance, ein traditionelles Forschungsfeld der Geschichtswissenschaft aus einer neuen Untersuchungsperspektive in den Blick zu nehmen. In den bisherigen Forschungen über das europäische Königtum kommen seit langem eingeführte forschungsgeschichtliche Traditionen mit neueren Ansätzen und Methoden aus der Soziologie oder Anthropologie zusammen. Für die Untersuchung der Verankerung monarchischer Herrschaftsformen im jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld ist die Analyse von Strategien der Legitimierung unabdingbar, die von neueren Ansätzen außerordentlich profitiert hat.[81] Gerade Legitimationsstrategien bieten sich für einen Vergleich in besonderer Weise an.[82] Die Gegenüberstellung der beiden hier untersuchten Usurpationen zeigt, daß die zu ihrer Rechtfertigung und Durchsetzung jeweils spezifisch angewandten Legitimationsstrategien, die Positionierung der neuen Dynastien innerhalb der Eliten sowie die Handlungschancen und Handlungsoptionen der Herrscher wesentlich von grundlegenden kulturellen und religiösen Parametern abhingen, die auch für die Konfiguration des politischen Feldes maßgebend waren. Dabei geht es keineswegs um Anwendung oder Nachweis eines Fortschrittsparadigmas oder anderer

---

[80] Leder, Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft, in: Specula principum, ed. De Benedictis/Pisapia, Frankfurt/M. 1999, 21-50; Khalifeh-Soltani, Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur dargestellt am Beispiel des Qābūs-Nāmé, Tübingen 1971. Zur antiken Tradition J. Manuel Schulte, *Speculum regis*. Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike (Antike Kultur und Geschichte 3), Münster 2001. Zu Fragen der Historiographie Meisami, Rulers and the Writing of History, in: Writers and Rulers, ed. Gruendler/Marlow, Wiesbaden 2004, 73-95.

[81] Marta Simidchieva, Kingship and Legitimacy as Reflected in Niẓām al-Mulk's Siyāsatnāma, ibid. 97-131; Hagen Keller, Ottonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht, Darmstadt 2002.

[82] Der Begriff der Legitimation wird hier verstanden als Kulturtechnik der erfolgreichen Durchsetzung von Geltungsbehauptungen; zum Begriff der Legitimität grundlegend Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 122ff.; id., Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: id., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ^{7}1988, 475-488. Zur Legitimation können zwar religiöse Argumente herangezogen werden, doch ist der Sachverhalt der Legitimation selbst wesentlich nichtreligiös, nämlich herrschaftssoziologisch als „Rechtfertigung der Verteilung von irdischen Gütern wie Macht, sozialer Ehre und Reichtum" definiert; vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 35. Zur grundlegenden Bedeutung der Legitimationsmechanismen, gerade auch bei Usurpationen, ibid. 71f. (im Hinblick auf die okzidentale Stadtentwicklung).

teleologisch ausgerichteter Denkmodelle,[83] sondern um die Analyse der Tiefenstruktur des Zeichenvorrats und der Argumentationsmuster, die in einer Kultur zur Verfügung stehen und die das Handeln der Akteure in der politischen Praxis ermöglichen, begrenzen oder stimulieren.

Die Fragestellung wird anhand ausgewählter Problemfelder untersucht, da ein umfassender Vergleich des fränkischen und frühislamischen Herrschaftssystems im Sinn einer *histoire totale* im Rahmen einer Monographie nicht zu leisten ist.[84] Die Untersuchungen verfolgen andererseits auch nicht das Ziel, im Sinn einer „dichten Beschreibung" Einzelaspekte möglichst umfassend zu erheben und zu rekonstruieren; ein solcher Ansatz wäre für eine komparative Arbeit zu partiell. Daher wurde im Interesse eines aussagefähigen Vergleichs eine Perspektive mittlerer Reichweite gewählt, die auf der Analyse ausgewählter, funktional annähernd äquivalenter Phänomene und Probleme basiert, die auf der Grundlage der relevanten Quellen und des derzeitigen Forschungsstandes untersucht werden.[85] Während die Wirtschaftsgeschichte nur am Rande zur Sprache kommt, verbindet die Arbeit religions-, kultur- und sozialgeschichtliche Ansätze; als heuristisch fruchtbar erwiesen haben sich – wie bereits oben angedeutet – insbesondere religions- und herrschaftssoziologische Theoreme von Max Weber und Pierre Bourdieu. Die Nutzung Weberscher Ansätze in Bezug auf den Islam führt allerdings fast zwangsläufig zu einer Art „Defizitdiskurs". Ziel des hier intendierten Vergleichs ist jedoch nicht die Abwertung einer kulturellen oder religiösen Tradition, sondern die Kontextualisierung religionsbezogener Legitimationsdiskurse und die Rekonstruktion der Handlungsoptionen politischer Akteure. Es geht um die kausale Zuordnung von Spielräumen und die Abschätzung der Chancen, politische Akzeptanz zu finden. Hier gab es im Frankenreich und im Kalifat erhebliche Unterschiede, die jedoch historisch erklärbar sind, was nicht mit der Auf- oder Abwertung einer Religion verwechselt werden sollte. Die Tradition

---

[83] Vgl. Wolfgang Schluchter, Entwicklung ohne Fortschritt. Webers Kritik an der Entwicklungstheorie von Marx, in: id., Religion und Lebensführung I: Studien zu Max Webers Kultur- und Wertheorie, Frankfurt/M. 1991, 93-102.

[84] Zu grundlegenden Verschiebungen in traditionellen Annahmen der Wirtschaftsgeschichte bezüglich des Frühmittelalters Michael McCormick, Was der frühmittelalterliche König mit der Wirtschaft zu tun hatte, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 59; id., New Light on the „Dark Ages". How the Slave Trade Fuelled the Carolingian Economy, Past and Present 177 (2002), 17-54; Heiko Steuer, Handel und Wirtschaft in der Karolingerzeit, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 406-416.

[85] Einen weit umfassenderen Ansatz verfolgt Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, der einen Vergleich islamischer und christlicher Kultur bis in die Gegenwart hinein unternimmt, wenn auch mit einem deutlichen Schwerpunkt im islamischen Mittelalter; vgl. ibid. 15-19. 361-366.

Webers begründet also allenfalls einen heuristischen, aber keinen normativen Eurozentrismus.[86]

Eine vergleichende Zusammenschau der hier ausgewählten Problembereiche ermöglicht es, zu hinreichend belegten und validen Ergebnissen zu gelangen, die für den historischen Vergleich des frühmittelalterlichen Westeuropas und des islamischen Raums aussagekräftig sind, aber dennoch in dem Sinn vorläufig sind, daß bestimmte Teilbereiche bewußt ausgeklammert bleiben, deren Untersuchung weiterer Vorarbeiten bedarf. Als geschichtswissenschaftliche Arbeit konzentriert sich die Untersuchung auf Teilvergleiche und überläßt einen eventuell möglichen „Totalvergleich" – mit Jürgen Osterhammel – der historischen Soziologie.[87] Die Analyse versteht sich somit als Beitrag zum fortschreitenden Verstehen historischer Prozesse, deren allumfassende „Rekonstruktion" niemals möglich sein wird, da die Quellen lückenhaft sind und der Standpunkt des Betrachters bei der Konstruktion des Untersuchungsgegenstandes niemals ausgeklammert werden kann.[88] Daher ist auch die Präsentation der Untersuchungsergebnisse vom Standpunkt und vom gewählten komparativen Ansatz her mitbestimmt; die Ergebnisse sind dennoch hoffentlich ausreichend empirisch abgesichert, um als Grundlage für weitere Forschungen dienen zu können. In diesem Sinn reflektieren die folgenden Untersuchungen das Bewußtsein, „daß Gesamturteile notwendig und das eigentlich Interessante an der Geschichte seien. Relevanz und Gewißheit sind umgekehrt proportional."[89]

Indem die exemplarische Analyse die ausgewählten Vergleichspunkte zum einen konsequent kontextualisiert, zum anderen einen methodisch reflektierten theoretischen

---

[86] Vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 17. Schluchter weist ibid. 82 darauf hin, daß in Weberscher Tradition Vergleichspunkte v. a. Differenzpunkte sind. „Die Bindung an Wertideen eines Kulturkreises ist unvermeidlich und berechtigt." (Ibid. 96). Bezeichnend ist auch die Einschätzung von Raymond Grew, wonach „analytic frameworks ... are more fundamentally culture bound even when designed to be less so." (On the Prospect of Global History, in: Bruce Mazlish/Ralph Buultjens [eds.], Conceptualizing Global History, Boulder 1993, 237).

[87] Osterhammel, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft, GG 22 (1996), 143-164; zu empirischen Fallstudien und Partialvergleichen unter bestimmten Fragestellungen auch Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 142f.

[88] Zum „Wissen um die Bedingtheiten der eigenen Fragestellung", auch im Anschluß an Max Weber, Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 224.

[89] Alexander Demandt, Politische Aspekte im Alexanderbild der Neuzeit. Ein Beitrag zur historischen Methodenkritik, in: id., Geschichte der Geschichte. Wissenschaftshistorische Essays (Historica minora 1), Köln/Weimar/Wien 1997, 1. Vgl. auch id., Natur- und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, ibid. 98: „Die Flucht vor den großen Problemen in die Detailarbeit ist zuweilen bedenklich."

Zugang wählt und nicht zuletzt die Untersuchungsergebnisse in einer Synthese zusammenführt, die auf historisch perspektivierte Verallgemeinerung zielt, verfolgt die Arbeit einen problemgeschichtlichen Ansatz, der für weitere politik- und kulturgeschichtliche Forschungen anschlußfähig sein will. Damit wird zugleich eingestanden, daß Spezialisten, etwa der Alten Kirchengeschichte, der Rechtsgeschichte oder auch der Islamwissenschaft, in Einzelpunkten Präzisierungen und Differenzierungen vermissen werden; die Ausführungen sind primär im Hinblick auf das Pendant im gewählten Vergleichszusammenhang konzipiert und entsprechend zugespitzt. Die entwickelten Thesen verstehen sich in erster Linie als Beitrag zu einer komparativen Politik- und Kulturgeschichte des frühmittelalterlichen Christentums und Islams, nicht aber als Explizierung etablierter – und durchaus auch weiterzuführender – Ansätze innerhalb der Einzeldisziplinen.

Die leitende Arbeitshypothese der folgenden Untersuchungen lautet wie folgt: Christentum und Islam befanden sich Mitte des 8. Jahrhunderts in unterschiedlichen Phasen der Traditionsbildung. Obwohl im Islam die formative Periode und die Konstituierung der Eliten noch nicht abgeschlossen waren, gelang die Veralltäglichung des abbasidischen Charismas, das ursprünglich auf die Verwandtschaft mit dem Propheten Muḥammad gegründet worden war und vom Kalifen al-Ma'mūn durch die Beanspruchung des „Imamats der Rechtleitung" auf eine neue Grundlage gestellt werden sollte, nur in sehr beschränktem und bescheidenem Umfang. Das traditionalisierte und institutionalisierte Charisma der Karolinger hingegen konnte immer wieder erneuert bzw. neu übertragen werden, da es mit dem etablierten Paradigma der Synthese von Antike und Christentum kompatibel war, mit dessen Hilfe seine Legitimität sogar untermauert werden konnte.[90] Den Rahmen für Legitimationsstrategien und Herrschaftspraxis der Karo-

[90] Beim Begriff der Synthese ist zu beachten, daß er nicht als Postulat zweier ursprünglich voneinander getrennter, ontologisch selbständiger Entitäten mißverstanden werden darf. Gemeint ist vielmehr, daß zwei in sich vielschichtige, sowohl diachron als auch synchron auf unterschiedliche Weise miteinander verbundene Überlieferungen auch weiterhin als zwei distinkte kulturelle Pole erkennbar bleiben und dabei weder in einem undifferenzierten Gemenge nivelliert noch als unvereinbare Antithesen gegenübergestellt werden. Die christliche Gemeinde war von Anfang an Teil der antiken Gesellschaft und insoweit Bestandteil „der Antike", doch entwickelte sie ihre Identität eben in Abgrenzung zur antiken Umwelt, allerdings unter konsequenter Nutzung antiker kultureller Zeichensysteme, nicht zuletzt der griechischen Sprache, in der bereits die ältesten erhaltenen christlichen Texte verfaßt wurden (vgl. Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 [1978], 51). Was im folgenden mit „Synthese" gemeint ist, erschließt sich am ehesten durch den Vergleich mit dem kontrastiven islamischen „Paradigma der Differenz". Vgl. Fontaine, Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, JbAC 25 (1982), 5-21 und Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 370. Zu Recht weist Betz darauf hin, daß der Begriff „Antike und Christentum" eben gerade „das Spannungsverhältnis von antiker Kultur und dem in ihrer Mitte entstehenden Christentum" bezeichnet. In diesem spannungsreichen Prozeß stehen sich beide Pole „nicht als unveränderliche Blöcke, sondern als in geschichtlichem Wandel befindliche Bezugsgrößen gegenüber" (Antike und Christentum, RGG ^{4}1 [1998], 542). Weder der Begriff der Synthese noch der der Symbiose (ibid.

linger bildete dieses seit der Spätantike etablierte Paradigma der Kultursynthese, das vielfältige, konsensfähige Optionen des ideellen Rückbezugs auch auf vorchristliche Traditionen bot, nicht zuletzt durch Anknüpfen an die biblische Praxis der Königssalbung und an das römische Kaisertum.[91] Ein vergleichbares Modell der Kontinuität bestand im islamischen Raum nicht; hier erfolgte – zumindest an der Oberfläche – ein Bruch mit vorislamischen Traditionen, die religiös delegitimiert wurden.[92] Daher war ein Wiederanknüpfen an außerislamische Traditionen vom religiösen Standpunkt aus immer problematisch. Somit kam es nicht zu einer religiös akzeptierten kulturellen Synthese, sondern zu einer additiven, nicht integrierten Aneinanderreihung islamischer und (soweit als solche erkennbarer) nichtislamischer Traditionen, so daß das Reservoir außerislamischer Legitimationsstrategien immer instabil und ohne ausreichende religiöse Rechtfertigung blieb. Verschiedene im lateinischen Christentum seit der Spätantike etablierte Institutionen stabilisierten die Herrschaft der karolingischen Usurpatoren; gleichzeitig steckten sie den Rahmen für akzeptanzorientiertes Handeln und kontinuierliche Traditionsbildung ab. Die Abbasiden sahen sich hingegen einem unübersichtlichen Feld politisch-religiöser Parteiungen gegenüber, in dem sie sich auf Dauer nicht als politische Akteure zu behaupten vermochten, weil sie weder einen Konsens zwischen den Parteien erreichen konnten noch sich zu leitenden Repräsentanten einer der Strömungen aufzuschwingen vermochten.

---

544) dürfen dahingehend mißverstanden werden, hier würde die Existenz zweier klar voneinander zu trennender Einheiten vorausgesetzt.

[91] Hierzu grundlegend der Sammelband Theuws/Nelson (eds.), Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages (TRW 8), Leiden/Boston/Köln 2000; vgl. ibid. 481 Nelson, Rituals of Power. By Way of Conclusion, die „the incorporation of Roman resources and institutions in the forms and formations of early medieval power" betont.

[92] Zur grundlegenden islamischen Geschichtsanschauung Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 14: „Der Islam ... und das davorliegende Zeitalter der Verirrung, der ‚Unwissenheit', haben nichts miteinander gemein." Symbolischer Ausdruck dieses Bruchs war die Einführung der Hidschra-Zeitrechnung durch den Kalifen ʿUmar I.: „... alles religiös-politische Denken, das weiter zurückreichte – und daher den Herrschaftsanspruch der quraišitischen Nobilität bekräftigte –, wurde hinter jene Scheidemarke verbannt, in das an jenem Wendepunkt überwundene Zeitalter finsteren Götzenglaubens." (Ibid. 39).

2. Diskurse der Herrschaftslegitimation

2.1. Vorgeschichte: Traditionale Erbfolge unter Merowingern und Umayyaden

Obwohl der Aufstieg der Karolinger im Unterschied zu dem der Abbasiden nicht mit einer bürgerkriegsähnlichen Revolution einherging, bedeutete der Dynastiewechsel doch eine einschneidende Zäsur.[1] Als unumstrittene Herrscherdynastie hatten die Merowinger über eine „selbstverständliche" Autorität verfügt; die ältere Forschung sprach in diesem Zusammenhang von Königsheil oder Geblütsheiligkeit.[2] Diese Begriffe stellen – heute skeptisch betrachtete – Versuche dar, das durch Abstammung vermittelte Herrschercharisma zu beschreiben und terminologisch zu fassen.[3] Allerdings sind in

---

[1] Der Revolutionsbegriff wird hier wie im folgenden pragmatisch benutzt, im Sinne eines gewaltsamen politischen Umsturzes, der Ausdruck beschleunigten politischen und sozialen Wandels ist, ohne damit im emphatischen Sinne eine grundlegende Änderung des gesellschaftlichen „Systems" zu implizieren.

[2] Vgl. Rudolf Buchner, Das merowingische Königtum, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 143-154. Deutlich nuancierend zum angeblich „germanischen Königsheil" jetzt in verschiedenen Publikationen Franz-Reiner Erkens; z. B. id., Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, 80-87; id., Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise, in: id. (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 1-8; id., Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente, RGA ^{2}26 (2004), 219-234.

[3] Little, Cypress Beams, Kufic Script, and Cut Stone. Rebuilding the Master Narrative of European History, Speculum 79 (2004), 928; Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 75-104; Hauck, Geblütsheiligkeit, in: Liber Floridus. FS Paul Lehmann, ed. Bischoff/Brechter, St. Ottilien 1950, 187-240; Philip Grierson, Election and Inheritance in Early Germanic Kingship, Cambridge Historical Journal 7 (1941), 1-22. Zur Widerlegung des Konstrukts vom „Königsheil", dem kein Begriff aus den Quellen entspricht, bereits Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 204-207. Zum „Königsheil" zusammenfassend Marita Blattmann, „Ein Unglück für sein Volk". Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.-12. Jahrhunderts, FMSt 30 (1996), 82ff., die ibid. 83 Anm. 11 eine Definition bietet, ibid. 99 Anm. 62 mit folgendem bezeichnendem Hinweis: „Auf das positive ‚Königsheil' nehmen jedoch die Schriftquellen schon ab dem 8. Jahrhundert nur noch in undeutlichen Anspielungen Bezug." Das Fehlen jeglicher Anklänge an ein besonderes „Königs-

zeitgenössischen Quellen kaum Belege für das angebliche Geblütsheil der Merowinger zu finden.[4] Die neuere Forschung ist daher wieder stärker zum Postulat erbrechtlicher Vorstellungen zurückgekehrt, ergänzt durch die Annahme einzelner wahlrechtlicher Aspekte.[5]

Der nur in der Fredegarchronik überlieferte vorchristliche Abstammungsmythos der Merowinger rekurriert auf ein Meerungeheuer als möglichen „Spitzenahn" (bezeichnenderweise wird die Frage der genauen Herkunft in der Schwebe gelassen), was womöglich nur eine gelehrte Spekulation des 7. Jahrhunderts und keine Reminiszenz aus heidnischer Zeit darstellt.[6] Gerade die Erwähnung des „Quinotaurus" deutet vielmehr eher auf die klassische antike Literatur hin, nicht aber auf irgendwelche „germanische" Ahnen oder „volkstümliche" Vorstellungen.[7] Vermutlich wollte der Autor durch klassisch inspirierte Mythen die Unvergleichlichkeit der Merowinger gegenüber anderen fränkischen Familien herausstellen.[8] Möglich ist allerdings dennoch, daß sich hier ein

heil" in den stark von christlichen Vorstellungen geprägten Fürstenspiegeln der Karolingerzeit konstatiert Schmidt, Verfassungslehren im 9. Jahrhundert, Mainz 1961, 83.

4 Zur Dekonstruktion des in den Quellen nicht verifizierbaren Begriffs Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 248ff.; Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 172. Zu erinnern ist auch daran, daß sich im spanischen Westgotenreich des 6. und 7. Jahrhunderts kaum geblütsrechtliche Vorstellungen nachweisen lassen.

5 Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, passim, bes. 250ff.; Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 123f.; Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 446; Schieffer, „Die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters"? Aspekte des wissenschaftlichen Urteils über den Dynastiewechsel von 751, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 5.

6 Fred. chron. 3, 9 (MGH SRM 2, 95): *bistea Neptuni Quinotauri similis*. Zu diesem Bericht jetzt Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 308-312, der hier den Reflex eines „Königsmythos mit sakralen Konnotationen" erkennen will (312). Bezeichnenderweise wird aber nirgends ein göttlicher Vorfahr Chlodwigs erwähnt; vgl. Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 90.

7 Callander Murray, *Post vocantur Merohingii*. Fredegar, Merovech, and „Sacral Kingship", in: id. (ed.), After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. FS Walter Goffart, Toronto/Buffalo/London 1998, 121-152. Womöglich handelt es sich sogar um eine karikierende Desavouierung der Merowinger aus der Perspektive ihrer pippinidischen Konkurrenten; vgl. Wood, Deconstructing the Merovingian Family, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages, ed. Corradini/Diesenberger/Reimitz, Leiden/Boston 2003, 149-171. Eine ähnliche Tendenz zeigt die Wertung der Passage als „Geste der Distanzierung" (Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 244). Bemerkenswert ist immerhin, daß die Familie nach dem Duktus der Herkunftssage aus Ehebruch hervorgegangen sein könnte; vgl. Wood, Usurpers and Merovingian Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 27.

8 Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 220.

später, abgeschwächter Reflex eines vorchristlichen göttlichen Abstammungsmythos erhalten hat. Unsicher ist die Deutung des in einem bischöflichen Brief an Theudebert I. von 546/48 erwähnten „himmlischen/göttlichen Stammbaums"; immerhin verweisen Meerungeheuer und Himmelsgewölbe auf diametral entgegengesetzte Orte.[9] Allerdings heißt es in der Folge, der König habe seine Herkunft durch seine (christlichen?) Sitten überwunden (*ortum moribus transcendisti*), was auf die christliche Überbietung heidnischer Abstammungsmythen hindeuten könnte. Als „sakral" erscheint der König (*sacratissime praesul*) in diesem Text bezeichnenderweise erst, nachdem zuvor *expressis verbis* auf Pflichten des *princeps christianus* hingewiesen wurde.[10] Beim Jüngsten Gericht gelte die (heidnisch-mythische oder königliche?) Abstammung nichts mehr, sondern nur noch das Verdienst (der guten Werke): *ubi non erit discretio natalium, sed meritorum*. Ein frühmittelalterlicher Herrscher muß sich somit – in der Tradition römisch-christlicher Herrschaftskonzeptionen – durch christliche Tugenden hervortun, Stolz auf seine Herkunft nützt ihm nichts.[11]

Erst spät, nämlich ebenfalls im 7. Jahrhundert, erscheint der eponyme Heros Merowech in den Quellen, und erst damals tauchte der Name Merowech bei zeitgenössischen Merowingern auf, anschließend aber nie wieder.[12] Andererseits erscheinen in der gesamten Dynastie nur zwei nichtgermanische Namen. Die früheste merowingische Genealogie, die neun Generationen umfaßt, entstand ebenfalls erst nach dem Sieg der neustrischen Linie im 7. Jahrhundert;[13] hier taucht bezeichnenderweise kein mythischer

---

[9] *Generis tui stimma sidereum*: CCL 117, 427.

[10] Ibid. 428.

[11] Für eine abweichende Interpretation vgl. Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 305f.: „Erkennbar wird die einmal in früher Zeit mit der merowingischen Dynastie verbundene Tradition diviner Abstammung." (306).

[12] Die vier merowingischen Prinzen mit Namen Merowech wurden alle zwischen ca. 560 und 612 geboren; die Verwendung des Namens verweist auf ein erhöhtes Bedürfnis nach Legitimität und Stabilität. Bezeichnenderweise erscheint auch die Sammelbezeichnung „Merowinger" erstmals im 7. Jahrhundert (Fred. chron. 3, 9: *Merohingii*); vgl. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 43. „Merowech" könnte eine Meerbestie bezeichnen, was in den gleichen Kontext wie der mythische Quinotaurus verweist; vgl. Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 90f., die eine Entstehung der Mythen im 6. Jahrhundert, also erst nach der Christianisierung, annimmt.

[13] Vgl. Le Jan, ibid. 89, die den Sieg Chlothars II. als neuen Gründungsakt des Reiches interpretiert: „Damit wurde es möglich, die Vorstellung von einem Volk als gültig durchzusetzen, das um eine königliche Linie, die ihre übernatürlichen Kräfte auf das Göttliche gründet, angeordnet ist, sowie diese Vorstellung zurück zu projizieren und die königliche Herkunft dergestalt zu manipulieren, daß die Macht des Gründers und seiner Nachfolger legitimiert wird."

Name auf, ebensowenig wie ein klassisches Ungeheuer.[14] Dies deutet auf einen christlichen Entstehungskontext der Abstammungstraditionen hin. Auch die Tatsache, daß mehrere späte Merowinger aus dem Kloster auf den Thron gehoben wurden bzw. nach ihrer Absetzung dahin verbannt wurden, gemahnt nicht an ein Überleben heidnisch-magischer Vorstellungen vom „Königsheil".[15] Es gibt keinerlei Zeugnisse für ein irgendwie geartetes magisches Wirken der Merowinger. Vor diesem Hintergrund versucht Reinhard Schneider eine christianisierte Konzeption des Charismas, wenn er von einer „liturgisch-zeremonielle(n) Schranke" als Schutz der Könige seit der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts spricht.[16] Auch der Autor des *Liber Historiae Francorum* schreibt den Merowingern (im 8. Jahrhundert) keinerlei übernatürliche Qualitäten zu, obwohl es sich bei ihm um einen eingefleischten merowingischen Legitimisten handelt.

Grundlage für die Legitimität der Merowinger war kein spezifisches, religiös – pagan oder christlich – vermitteltes Charisma, sondern die Tradition des Herkommens.[17] Dementsprechend bezeichnet Kölzer die Könige als „Galionsfiguren des Legitimitätsdenkens".[18] Gerade der Autor des *Liber Historiae Francorum* vermeidet, anders als die Fredegarchronik, jeden Hinweis darauf, daß die fränkische Königswürde auch von ei-

---

[14] Ewig, Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus, Francia 18 (1991), 21-69; Angenendt, Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-796), HJb 100 (1980), 72 Anm. 327.

[15] Vgl. Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 264: „Ein starker sakraler Anspruch oder übernatürlicher Legitimationshorizont des merowingischen Königtums ist aus keiner unserer Quellen abzulesen."

[16] Schneider, König und Königsherrschaft bei den Franken, in: Von *sacerdotium* und *regnum*. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. FS Egon Boshof, ed. Erkens/Wolff, Köln/Weimar/Wien 2002, 22; so bereits id., Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 261. 264 („zeremonielle Schranke").

[17] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 161f. und LHF 4 (MGH SRM 2, 244): ... *ut regem sibi unum constituerent, sicut ceterae gentes. Marchomiris quoque eis dedit hoc consilium, et elegerunt Faramundo, ipsius filio, et elevaverunt eum regem super se crinitum. Tunc habere et leges coeperunt.* Vgl. Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 125: „Das merowingische Königtum ist eine, wenn auch schwache (?), Realität, über deren ‚ideologische' Grundlage die Quellen nichts aussagen." Vgl. auch Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970, 55: „Whatever the original character of Germanic kingship, by the mid-eighth century dynastic legitimacy had become a powerful deterrent to changes of royal family."

[18] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 44. Aus diesem Grund sei die „Königsrolle" auch nach dem langobardischen Interregnum (574-584) wiederbesetzt worden. Dementsprechend teilte Pippin II. 698 seine Herrschaft, obwohl das Königtum nicht geteilt wurde, so daß letzteres nach Eugen Ewig lediglich als „unentbehrliches Statussymbol" fungierte (ibid. 51f.).

nem Nicht-Merowinger bekleidet werden könnte.[19] Eine solche legitimistische Wahrnehmung des Königtums bildete sich allmählich im Laufe des 7. Jahrhunderts heraus; im 6. Jahrhundert, namentlich an seinem Anfang, war die Nachfolge in der Herrschaft wie in vielen Barbarenreichen oft von Improvisationen gekennzeichnet, die sich aus der Notwendigkeit der Sicherung einer noch fragilen Herrschaft ergaben, aber nicht von herkömmlichen Paradigmen einer „Erbfolge" geprägt sein konnten, schon gar nicht aus der Zeit vor dem Einfall barbarischer Völker in das Reich.[20] Für die Epoche der Etablierung neuer politischer Strukturen auf dem Boden des westlichen Reichsteils spricht Wood von „succession experiments", bei denen es darum ging, die politische Kontrolle über die noch instabile Ordnung sicherzustellen, wobei ein Festhalten an archaischen Traditionen aus der Wanderungszeit nur hinderlich gewesen wäre.[21] Obwohl Chlodwigs Königtum auf barbarischen Wurzeln beruhte, setzte er als faktischer Nachfolger des Syagrius auch die provinzialrömische Machtausübung fort, vor allem mit Hilfe von Rechtsgelehrten aus Burgund und aus dem Westgotenreich. Chlothar I. erklärte, daß er auch für die Interessen der *provinciales* sorgen müsse, womit er ein provinzialrömisches Verständnis von Herrschaft offenbarte.[22]

Die Bindung des den dauerhaften Zusammenhalt der neuen *regna* unter anderem mit sichernden Charismas an eine Institution, hier das Königsamt, steht in einer wirkungsgeschichtlich bedeutsamen antiken Tradition.[23] Wenn Autoren provinzialrömischer Herkunft einzelne Merowinger preisen, dann rühmen sie Herrscherqualitäten auf eine Art, die die Bedeutung der Synthese antiken und christlichen Traditionsgutes für den Erfolg des merowingischen Königtums veranschaulicht.[24] Falls die Machtausübung der

---

[19] Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 253.

[20] Hierzu umfassend Wood, Royal Succession and Legitimation in the Roman West, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 59-72. Vgl. ibid. 59: „... tradition is not the dominant factor in the transmission of power." „In such periods of change we should not expect to find archaic tradition so much as strategies for survival." (Ibid. 61) Zu den *ad hoc* getroffenen Entscheidungen zählen nach Wood etwa die Reichsteilungen nach Chlodwigs Tod. Im Fall der Merowinger sieht er „no obvious evidence of ancient tradition or custom going back to before the age of migration." (Ibid. 71).

[21] Wood, ibid. 72.

[22] MGH Capit. 1, 18 Nr. 8 (neben den *provinciales* werden *subiecti sibi omnium populorum* genannt); vgl. Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 194.

[23] Vgl. Wolfram, Frühes Königtum, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 51: „Charisma im römischen Sinn ist institutionell und daher zeitlich gebunden." Sehr bezeichnend und ältere „germanenzentrierte" Konzepte relativierend ist auch die Einsicht, „daß das europäische Königtum durch die römische Politik geschaffen wurde" (ibid. 59), es sich somit um ein „römisches Königtum" handelt (ibid. 61).

[24] Vgl. Venant. Fortunat. carm. 6, 2, 97f. (MGH AA 4, 1, 133): *Cum sis progenitus de clara gente Sigamber, floret in eloquio lingua Latina tuo* (an Charibert I.). Zur hier erkennbaren „charismati-

Merowinger in heidnischer Zeit charismatisch konnotiert gewesen sein sollte, so wurde sie nach der Annahme des Christentums traditionalisiert, von römischen Konventionen überlagert und jedes irgendwie pagan gearteten Nimbus beraubt.[25] Im Zuge der sich verfestigenden dynastischen Herrschaft kam es zu einem „Wandel der legitimierenden Elemente des merowingischen Königtums",[26] dessen Konstante in einer wachsenden Verchristlichung besteht, die als Kern des Prozesses der Traditionalisierung verstanden werden kann. Zwar wurden die Könige später Marionetten rivalisierender Adelsfraktionen, doch blieben sie unverzichtbare Symbole dynastischer Legitimität, so daß sie durch bloße Präsenz zum Kern traditionaler Herrschaft avancierten. Zwar mag es eine vage Erinnerung daran gegeben haben, daß die Merowinger *de iure* kein alleiniges Herrschaftsrecht geltend machen konnten, doch war diese Tradition im 7. und 8. Jahrhundert verblaßt, zumal rivalisierende Familien innerhalb der Eliten den Anspruch eventueller Konkurrenten immer mit dem Hinweis auf die faktische merowingische Legitimität schwächen und zurückweisen konnten.[27] Selbst weitgehend einflußlose Könige konnten eine zentrale Funktion des merowingischen Herrschers erfüllen, nämlich „als Inbild der größeren fränkischen Einheit im Zeitalter der Machtrivalität der großen *duces* und *prin-*

sche(n) Konnotation der Königssippe" Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 308. Grundlegend zu Fragen der Herrschaftslegitimation künftig der Sammelband „Das Charisma – Funktionen und symbolische Repräsentationen. Historische, philosophische, islamwissenschaftliche, soziologische und theologische Perspektiven" (Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 2), ed. Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit, Berlin 2008.

[25] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 45.

[26] Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 77; die Autorin spricht von einem komplexen und fortschreitenden Prozeß umfassender Legitimierung.

[27] Vgl. Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 14: „From a period early in the sixth century, the one requirement demanded of a Frankish king was that he should be a Merovingian." Schneider (Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 263f.) weist auf die „sehr große Vorsicht gegenüber einer mächtigen Adelskonkurrenz" und die Selbständigkeitsambitionen nichtfränkischer Herzöge hin. Andererseits ist gerade die spätmerowingische Fredegarchronik, die die Rolle der *Franci* stärker betont, bestrebt, die Herrschaft der Merowinger „nicht als selbstverständliches Ergebnis der Geschichte" zu vermitteln (Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 247); im Einklang mit dieser Perspektive vermeidet sie Hinweise auf die besondere Haartracht der Merowinger (ibid. 249).

cipes" zu dienen.[28] Die integrative Funktion der späten Merowinger für das Frankenreich geht insbesondere aus dem *Liber Historiae Francorum* hervor.[29]

Rivalisierende Machthaber könnten daher sogar danach gestrebt haben, nichtmerowingische Thronkandidaten von einem Angehörigen des Herrscherhauses adoptieren zu lassen, was der Hintergrund des sogenannten Staatsstreichs des Pippiniden Grimoald I. im Jahr 656 gewesen sein könnte, der seinen eigenen Sohn unter dem Namen Childebert angeblich von einem Merowinger adoptieren ließ, um ihm die Nachfolge zu verschaffen. Wenn es bei diesem Vorfall wirklich zu einer Adoption kam, dann wäre dies der Versuch eines bedeutenden Magnaten, durch das Institut künstlicher Verwandtschaft in den Besitz des auf bloße Tradition gegründeten Charismas der Merowinger zu gelangen.[30] Von der angeblichen Adoption Childeberts III. durch Sigibert III. wird erst im 12. Jahrhundert berichtet, in der *Vita Sigiberti* des Sigebert von Gembloux. In karolingischen Königskatalogen ist zwar von einem *Childebertus adoptivus* die Rede, doch hält Gerberding die Adoption für unwahrscheinlich, da die Adoption eines Nichtmitglieds des Königshauses völlig unüblich gewesen sei; die Adoption Childeberts II. durch Guntram im 6. Jahrhundert erfolgte immerhin innerhalb des Merowingerhauses. Beim Zusatz *adoptivus* könnte es sich daher um pippinidische Propaganda handeln.[31] Nach Ansicht Kölzers handelt es sich bei Childebert – entgegen der Skepsis Bechers –

---

[28] Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 175; interessanterweise entspricht diese Funktion dem Hauptzweck des späten, weitgehend machtlosen Abbasidenkalifats.

[29] Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 256. 259.

[30] Die einzige zusammenhängende Darstellung findet sich LHF 43 (MGH SRM 2, 315f.); vgl. hierzu im einzelnen Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 47-66. Zur künstlichen Verwandtschaft ausführlich unten S. 143ff.

[31] Vgl. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 48f.; Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 91-95, der die Grimoald begünstigende Auslegung für karolingisch hält (93); Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 235; Krusch, Der Staatsstreich des fränkischen Hausmeiers Grimoald I., in: Festgabe für Karl Zeumer, Weimar 1910, 411-438; Becher, Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung, in: Karl Martell in seiner Zeit, ed. Jarnut/Nonn/Richter, Sigmaringen 1994, 119-147; Offergeld, *Reges pueri*. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter, Hannover 2001, 253-257; Ewig, Noch einmal zum „Staatsstreich" Grimoalds, in: *Speculum historiale*. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. FS Johannes Spörl, ed. Clemens Bauer et al., Freiburg/München 1965, 454-457; id., Die fränkischen Königskataloge und der Aufstieg der Karolinger, DA 51 (1995), 1-28; Stefanie Hamann, Zur Chronologie des Staatsstreichs Grimoalds, DA 59 (2003), 49-96; Wood, Usurpers and Merovingian Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 15-31; id., Deconstructing the Merovingian Family, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages, ed. Corradini/Diesenberger/Reimitz, Leiden/Boston 2003, 159.

wohl doch um einen Sohn Grimoalds.[32] Wood äußert darüber hinaus die Vermutung, daß der merowingische Name auf eine durch weibliche Vermittlung bestehende Verwandtschaft mit der Königsfamilie hindeuten könnte.[33]

Nach Gerberding konnten sich die Pippiniden fast sieben Jahre hindurch an der Macht behaupten, bevor sie wieder von den Merowingern verdrängt wurden;[34] anschließend waren sie von 657 bis 675 ohne Einfluß am Hof.[35] Dieses vorläufige Scheitern längerfristiger pippinidischer Machtübernahme dürfte dafür verantwortlich sein, daß über den sogenannten Grimoald-Coup weder in der *continuatio* der Fredegarchronik noch in den um 805 verfaßten *Annales Mettenses Priores* berichtet wird, vermutlich da seine Erwähnung die später offizielle karolingische Geschichtssicht konterkariert hätte, wonach der Aufstieg des Geschlechts dem vorherbestimmten Lauf der fränkischen Geschichte entsprochen habe.[36] Für den Wiederaufstieg des Geschlechts entscheidend war neben militärischen Erfolgen Pippins II. und Karl Martells, die ihnen und ihren Anhängern Reichtümer einbrachten, die Verfügung über einen merowingischen König, den sie als Aushängeschild und Legitimationsgrund ihrer Macht nutzen konnten.[37] Nachdem es von 737 bis 743 vorübergehend eine königslose Zeit gab, sahen sich die karolingischen Hausmeier nach mehreren Aufständen der Alemannen, Bayern und Aquitanier dann veranlaßt, erneut einen Merowinger als König einzusetzen, um ihre zwischenzeitlich erschütterte Legitimationsbasis zu stärken.[38]

---

[32] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 39.

[33] Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 16f. Zur durch Namenswahl vollzogenen Ansippung früher Merowinger an die burgundischen Gibichungen, was ebenfalls als Herstellung einer künstlichen Verwandtschaft gedeutet werden kann, Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 83. Grundlegend zur Praxis königlicher Adoptionen Hlawitschka, Adoptionen im mittelalterlichen Königshaus, in: Knut Schulz (ed.), Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. FS Herbert Helbig, Köln/Wien 1976, 1-32.

[34] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 53.

[35] Gerberding, ibid. 123.

[36] Vgl. Hen, The Annals of Metz and the Merovingian Past, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. id./Innes, Cambridge 2000, 175-190.

[37] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 141.

[38] Vgl. Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 44: „Ohne König ging es offenbar auf lange Sicht nicht; dem so regierten Gemeinwesen fehlte offenbar Wichtiges und Entscheidendes, der legitimierte Mittel- und Bezugspunkt frühmittelalterlicher Staatlichkeit, der zugleich Bewahrer der sakral-magischen Traditionen war." Zu fragen ist allerdings, ob bei Childerich III. sakral-magische Traditionen letztendlich heidnischer Provenienz noch präsent waren. Immerhin ist es plausibel anzunehmen, daß seine Einsetzung von eher traditionsorientierten Kräften betrieben wurde; vgl. Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 11. Vgl. auch Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 36f; Geuenich, ... *noluerunt*

Die Arnulfinger/Pippiniden „scheiterten" somit auf längere Sicht zunächst nicht nur mit dem (möglichen) Versuch, durch Adoption Anteil an der dynastischen Legitimität der Merowinger zu gewinnen (so im Fall des *Childebertus adoptivus*), sondern auch damit, als Hausmeier ohne Stützung durch königliches Charisma zu regieren. Ohnehin bewirkte die Adoption nur eine rechtliche Fiktion von Verwandtschaft,[39] die stets von etwaigen nachgeborenen leiblichen Kindern an affektiver und rechtlicher Bedeutung übertroffen wurde;[40] mithin konnte eine Adoption gerade nicht ein irgendwie geartetes „Charisma" übermitteln.[41] Die zwei unterschiedlichen Fälle versuchten pippinidisch-karolingischen Herrschaftsantritts vor 751 zeigen, daß innerhalb des fränkischen politischen Systems die dynastiefremde Usurpation der königlichen Macht mit großen Problemen behaftet war, da das symbolische Kapital des angestammten Königsgeschlechts aus fränkischen Quellen nicht aufzuwiegen war. Aus der Perspektive eines neustrischen Aristokraten wie des Autors des *Liber Historiae Francorum* mußten im vorkarolingischen politischen System zwei Dinge zusammenkommen, um politische oder militärische Ziele erreichen zu können: ausreichende materielle Ressourcen sowie ein Merowinger.[42] Formal legitimierte sich der König zum einen durch seine Herkunft aus der *de facto* einzig legitimen Dynastie, zum anderen durch rechte, d. h. auf herkömmlichem Wege vollzogene Amtseinführung.

Neben dem jahrhundertelangen Herkommen hob allein das sie umgebende – in seinen Einzelheiten freilich unklare – Herrscherzeremoniell die Merowinger über andere Franken empor,[43] es verlieh ihnen einen „monarchischen Nimbus" (Karl Hauck) oder umgab sie mit einer „zeremoniellen Schranke" (Reinhard Schneider).[44] Das vielschichtige, letztlich rätselhafte[45] merowingische Charisma, ohne das die auch auf andere Ursachen

obtemperare ducibus Francorum. Zur bayerisch-alemannischen Opposition gegen die karolingischen Hausmeier, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 129-143; Werner, Les Principautés périphériques dans le monde franc du VIII[e] siècle, in: I Problemi dell'Occidente nel secolo VIII. Settimane di studio 20 (1973), 483-514.

[39] Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 17.

[40] Jussen, ibid. 95f.

[41] „Die Logik der Sohnes-Fiktion blieb, betrachtet man die Praktiken sozialer wie politischer Herrschaft und Reproduktion, der Logik des ‚Blutes' unterworfen." (Jussen, ibid. 96).

[42] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 141.

[43] Hierzu Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 191, mit Verweis auf Karl Hauck („gentile Nachfolge des augustalen Zeremoniells"). Der fließende Charakter merowingischer Repräsentationsmöglichkeiten wird auch in der jüngeren Forschung betont; es handelte sich „nicht um ein stabiles Repertoire an tradierten symbolischen Formen" (Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 230).

[44] Hierzu auch Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 174.

[45] Im Hinblick auf die Frage nach der langen Dauer der Merowingerdynastie konstatiert Schneider, daß „letzte historische Rätsel an ihr haften bleiben" (Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 262), die sich vermutlich niemals schlüssig ausräumen lassen. Vergleichen-

zurückzuführende lange Dauer der Dynastie nicht erklärbar ist,[46] verlieh ihnen ein Übergewicht an symbolischem Kapital, das im Rahmen des fränkischen politischen Systems nicht aufgewogen werden konnte.[47] Auch merowingische Thronprätendenten mußten sich innerhalb dieser Koordinaten bewegen; sie konnten allenfalls – wie Gundowald, angeblicher Sohn Chlothars I., Ende des 6. Jahrhunderts – versuchen, ihren Herrschaftsanspruch durch den Erwerb von Reliquien zusätzlich „charismatisch" zu untermauern.[48] Für die Herrschernachfolge bei den Merowingern war eine „Verschränkung von Erbrecht und Wahlrecht" sowie eine ungewöhnliche „Beharrungstreue zum angestammten Herrscherhaus" kennzeichnend.[49] Je länger die Dynastie überdauerte, desto gewichtiger wurde die normative Kraft des Faktischen, die den Glauben verstärkte, „der Untergang des Königsgeschlechts zöge gleichzeitig den des fränkischen Volkes mit sich."[50]

Falls man die traditionale Herrschaft der Merowinger mit dem Begriff des Charismas beschreiben möchte, so dürfte dieses kaum mythisch oder religiös begründet gewesen

---

de Untersuchungen können allerdings einen Beitrag dazu leisten, Erklärungsmuster herauszuarbeiten und zu gewichten. Zur Frage der zeitgenössischen historiographischen Auseinandersetzung um die Stellung des merowingischen Königs und die Plausibilisierung seines Charismas Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 265.

[46] Schneider plädiert für ein Primat politischer Faktoren bei der Erklärung der langen Dauer der Merowingerdynastie; vgl. Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 207. Gleiches gilt für Erfolg oder Mißerfolg von Usurpationsversuchen merowingischer Prätendenten, denen ein wie auch immer geartetes „Geblütsheil" gegen innerdynastische Konkurrenten eben nicht helfen konnte (ibid. 241).

[47] Dies geht auch aus der Schilderung Einh. vit. Kar. 1 hervor, denn trotz ihrer angeblichen Machtlosigkeit (*nullius vigoris erat, nec quicquam in se praeter inane regis vocabulum praeferebat* [1, 2]) bedurfte es nach seinen Worten dennoch des päpstlichen Befehls, um den letzten Merowinger abzusetzen (*iussu ... Romani pontificis* [1, 1]); vgl. ibid. 3, 1: *Pippinus autem per auctoritatem Romani pontificis ex praefecto palatii rex constitutus*. Aus der Perspektive des 9. Jahrhundert erfolgte der Dynastiewechsel also auf päpstliches Geheiß, womit die Quelle des symbolischen Kapitals der Karolinger klar benannt ist. Nach Boshof könnte der Begriff *vigor* das merowingische Charisma bezeichnen; vgl. Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 342.

[48] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 237.

[49] Schneider, ibid. 186. 256. Diese Versuche, die Prinzipien merowingischer Herrschaftsnachfolge zu fassen, sind wesentlich präziser als das von der älteren Forschung postulierte „Geblütsheil" oder Geblütsprinzip; vgl. ibid. 205. Zu beachten ist auch, daß die Herrschaftsnachfolge in den meisten Barbarenreichen nicht den jeweils gültigen erbrechtlichen Vorschriften folgte, im Merowingerreich jedoch zumindest teilweise; vgl. Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 26f.

[50] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 262, mit Hinweis auf die von Gregor von Tours König Guntram in den Mund gelegten Worte: *me defuncto, simul pereatis, cum de genere nostro robustus non fuerit qui defensit* (hist. 7, 8 [MGH SRM 1, 1, 331]).

sein; solche Elemente konnten allenfalls akzessorisch hinzukommen.[51] Im 6. und 7. Jahrhundert wurden die Vorstellungen vom Königtum stark christlich überformt, so daß ein Fortbestand aller irgendwie gearteten „heidnischen" Konzepte ohne christliche Beeinflussung kaum plausibel ist.[52] Immerhin wurde der ideelle Hintergrund des Königtums seit den Zeiten Chlodwigs zunehmend christianisiert; schon Avitus von Vienne rühmt am ersten christlichen Frankenkönig, daß dieser nicht mehr auf seine (sich womöglich von Göttern herleitende) Abstammung beruft, sondern auf den persönlichen, auf christlicher Tugend gründenden Adel (*nobilitas*).[53]

Das Prestige Chlodwigs beruhte vermutlich in erster Linie nicht auf Abstammung, sondern auf seinen militärischen Siegen über Syagrius und Alarich II.[54] Dies entspricht dem militärischen Charakter des frühfränkischen Königtums;[55] Aufgabe des Kriegerfürsten war in erster Linie Schutz und Vermehrung der Besitzungen der Franken.[56] Die Herrscher mußten sich in erster Linie nicht durch Abstammung, sondern durch Erfolg

---

[51] Gegen die Annahme herrscherlicher „Sakralität" argumentiert Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 164: „... the form of Germanic kingship which emerges ... is overwhelmingly Roman and Christian in character .... there is no evidence to support the claim that popular election or sacrality did indeed exist in actuality." Hen unterscheidet eine frühere Phase der Christianisierung der Herrschaft von einer späteren, die durch die „Sakralisierung" des Königtums unter den ersten Karolingerkönigen gekennzeichnet sei (ibid. 177). Dieser Differenzierung liegt die Unterscheidung von biblisch fundierter Rhetorik während der Merowingerzeit einerseits und (zusätzlicher) ritueller Überhöhung durch kirchliche Zeremonien und Institutionen (*laudes*, Salbung, Krönung, Patenschaft und *compaternitas*) unter den Karolingern zugrunde; hierzu eingehend unten Kapitel 2.2.1. und 2.2.2.

[52] Hen, ibid. 167.

[53] MGH AA 6, 2, 75 Nr. 46: *Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus.* Anton sieht hier allerdings ein Primat der Ahnenreihe, so daß *nobilitas* lediglich „einen qualitativ untergeordneten Teilaspekt darstellt" (Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 304f.). Hierzu auch Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 63f. Fast immer wird in den Quellen allerdings das Lob der vornehmen Herkunft durch das Lob der Tugend ergänzt; vgl. Martin Heinzelmann, Charisma, LexMA 2 (1983), 1722. Nach der Deutung Le Jans hätten die frühen Merowinger jeglicher sakralen Dimension ermangelt, die erst im 7. Jahrhundert unter christlichem Vorzeichen entstanden sei; vgl. Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 90.

[54] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 4.

[55] Walter Schlesinger, Über germanisches Heerkönigtum, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 105-141; vgl. auch Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 671 („... daß das normale Königtum das zu einem Dauergebilde gewordene charismatische Kriegsfürstentum ist"); vgl. ibid. 676. Die neuere Forschung sieht das Heerkönigtum allerdings stark, wenn nicht gar überwiegend von römischen Vorbildern geprägt; vgl. Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 76; Wolfram, Frühes Königtum, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 42-64.

[56] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 156. 184. Zur *defensio* der Franken ibid. 199.

„ausweisen"; *fortitudo* und *felicitas* galten als hinreichende, aber immer neu unter Beweis zu stellende Anzeichen für herrscherliche Idoneität und *nobilitas*.[57] Gregor von Tours berichtet davon, daß die Franken sich *reges criniti* aus der ersten und nobelsten Familie erwählten, allerdings bezeichnenderweise ausdrücklich im politischen Zusammenhang ihrer Niederlassung auf Reichsterritorium.[58] Die Einheit des Frankenreiches wurde ganz wesentlich durch das Königsgeschlecht gewährleistet.[59] Bemerkenswert ist, daß weder der Status der Mutter noch die Legitimität seiner Geburt den Rang eines merowingischen Prinzen beeinflußten.[60]

Fränkische Quellen messen dem berühmten langen Königshaar keinerlei magische Funktion zu; es ist allenfalls ein Zeichen, das eine Person als Mitglied des Königshauses ausweist.[61] Nirgends wird geschildert, daß das Haar kultisch verehrt, verwahrt oder als Medium instrumentalisiert würde, auch begründete es nie die Legitimität von Herrschaft, denn sonst hätten Usurpationsversuche aus dem Merowingerhaus selbst immer erfolgreich sein müssen. Aus diesem Grunde bot sich die Imitation der merowingischen Haartracht auch nicht als Legitimationsgrund der karolingischen Usurpation an. Überdies hatten kirchliche Autoren schon zur Zeit Chlodwigs die symbolische Bedeutung des Königshaares christlich relativiert.[62] Womöglich wurde die Tradition der Haartracht sogar nur deshalb überliefert, um eine Anknüpfung an die alttestamentliche Symbolik des langen Haupthaares besonders ausgezeichneter Helden zu ermöglichen;[63] ein paga-

---

[57] Vgl. Wallace-Hadrill, ibid. 163.

[58] Greg. Tur. hist. 2, 9 (MGH SRM 1, 1, 57); Fred. chron. 3, 9; LHF 4; vgl. Diesenberger, Reges criniti, RGA ^{2}24 (2003), 317ff.; Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 75.

[59] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 12. Zur merowingischen Brüdergemeinde als erbrechtlicher Fiktion Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 251.

[60] Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 14.

[61] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 204. Zum Königshaar Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages, ed. Corradini/Diesenberger/Reimitz, Leiden/Boston 2003, 173-212; id., Reges criniti, RGA ^{2}24 (2003), 317ff.; vgl. auch Bernhard Kötting, Haar, RAC 13 (1986), 177-203 (ohne Behandlung des Königtums).

[62] Vgl. den Brief des Avitus von Vienne an Chlodwig: *Cum sub casside crinis nutritus salutarem galeam sacrae unctionis indueret* (MGH AA 6, 2, 75 Nr. 46); die Bedeutung der Taufsalbung ist größer als die einer auf bloßem Brauchtum gründenden partikularen Haartracht.

[63] Vgl. Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 84: „Gregor ... erscheint als der eigentliche ‚Erfinder' der *reges criniti*. Das lange Haar erlaubt es Gregor von Tours, eine Filiation von den Königen des Alten Testaments bis zu den merowingischen Königen herzustellen." Zu fragen ist allerdings, ob das lange Haar speziell bei biblischen Königen überhaupt eine Rolle spielt und nicht eher allgemein bei anderen (früheren) Heldengestalten oder Prinzen; zumal bei Davids Sohn Absalom ist die Symbolik des Haares keineswegs eindeutig.

nes Substrat bzw. ein vorchristlicher Ursprung des Brauches ist allerdings, gegen Le Jan, nicht unwahrscheinlich. Selbst wenn das Haar, was keineswegs sicher ist, als Unterpfand des „Glücks" gedient haben sollte, so wird es für Avitus entschieden von der in der Taufe begründeten christlichen „Heiligkeit" übertroffen.[64] Für Angenendt enthält die Taufe „Momente, welche ein neues Herrschaftsheil zu begründen vermochten";[65] sie konnte als christliches Sakrament eine neue Herrscherlinie initiieren, und gleiches wird man daher später für die Salbung annehmen können.

Es gibt keine Belege für den hinter der älteren Theorie vom „Königsheil" stehenden Glauben, dem königlichen Blut eigneten magische Qualitäten.[66] Vielmehr garantierten die Könige die Stabilität, gerade auch im Interesse ihrer eigenen religiösen Stiftungen. Daß die Dynastie aber durchaus im Volk verwurzelt war, mag man daran ersehen, daß Dagobert II. zum Gegenstand eines volkstümlichen Kultes wurde, nachdem er von Magnaten ermordet worden war, die sich von ihm zu stark bedrängt gefühlt hatten.[67] Einige späte Merowinger wurden aus dem Kloster auf den Thron gehoben oder nach ihrer Absetzung dorthin verbannt, was die enge Verbindung der Dynastie zur Kirche belegt.[68]

---

[64] *Et quicquid felicitas usque hic praestiterat, addet hic sanctitas* (MGH AA 6, 2, 76 Nr. 46). In der Folge erwähnt Avitus zwar die kampferprobte *felicitas* des Königs, aber gleich darauf verweist er auf die christliche Barmherzigkeit, durch die sich Heiligkeit und Macht nicht weniger manifestieren (*non minus eminet sanctitas quam potestas*). Vgl. zu dieser Stelle Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 174, der darauf hinweist, daß Chlodwig die christliche Repräsentation seiner Herrschaft bewußt und aktiv mitgestaltete, indem er Martin von Tours zum Dynastieheiligen erhob. Vgl. auch Martin Heinzelmann, *Sanctitas* und „Tugendadel", Francia 5 (1977), 741-752.

[65] Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 64.

[66] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 237. Wenn Gerberding vom „sacred Merovingian blood" spricht, dann sollte dies nicht im magischen Sinn mißverstanden werden, sondern als Hinweis auf die Aura des Amtes und der Tradition, als gewissermaßen veralltäglichtes Charisma herkömmlicher Herrschaft („the aura of royal leadership"; Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 83). Die ältere mediävistische Forschung sprach gerne vom „Königsblut" und seinen charismatischen Implikationen; vgl. z. B. Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge, FMSt 13 (1979), 189f. (verfaßt 1944/45): „Das Geblüt ... ist eine objektive Qualität, die den Inhaber hervorragend geeignet für die Ausübung der Herrschaft erscheinen läßt, weil das Volk dieser Qualität, des Königsglücks, für seine Existenz und für sein Wohl nicht entraten zu können glaubt. ... Das Königsblut verleiht das ‚Erbcharisma'; wie jedes Charisma hängt seine Geltung von dem Glauben, der Anerkennung des Volkes ab." Die neuere Forschung ist wesentlich vorsichtiger beim Gebrauch von „Blutbegriffen", gerade auch in ihrer Anwendung auf den als germanisch apostrophierten Bereich. Immerhin bildete sich keineswegs in allen Barbarenreichen ein geblütsrechtlich determiniertes Erbkönigtum heraus; auffällig ist überdies, daß auf das „Blut" gestützte Argumentationen den Begriff kaum mit Quellen belegen können.

[67] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 238.

[68] „Reaktivierte Mönche" waren Dagobert II., Theuderich III. und Childerich II. Nach seiner Absetzung wurden der letzte Merowingerkönig Childerich III. und sein Sohn Theuderich in verschiedene Klöster eingewiesen; vgl. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssal-

Niemand scheint auch nur im entferntesten an irgendwelche magischen Qualitäten dieser kirchenverbundenen Herrscher gedacht zu haben.

Ohne Parallele ist die angeblich thaumaturgische Kraft König Guntrams, die auf einer singulären *virtus* beruht, die sich im königlichen Gewand und im königlichen Namen manifestiert, allerdings nur ein einziges Mal bezeugt ist.[69] Nach Marc Bloch handelt es sich hier um die persönliche Heiligkeit des Königs, nicht aber um die wundertätige Kraft seiner Dynastie, zumal vergleichbare Fälle bei anderen Merowingern fehlen. Allerdings spricht Bloch auch davon, daß die Merowinger „von den Franken schon seit langem als geheiligt angesehen" wurden.[70] Der burgundische König Guntram stand wegen seiner ausgesprochen kirchenfreundlichen Politik bei Gregor von Tours in hohem Ansehen, so daß es denkbar erscheint, daß die Heiligkeit seiner Person für den klerikalen Autor aus seiner Anpassung an kirchliche Ziele, eben aus seiner *iustitia*, erwuchs.[71] Die Tatsache, daß Guntram die Herrschaft seinem Neffen mit dem Symbol eines Speers (*hasta*) überantwortet, erscheint eher als kuriose, zudem nur einmal bezeugte – und keineswegs zwingend so zu deutende – Erinnerung an das Attribut Wotans.[72] Immerhin wird gerade in seinem Edikt von 585 die Rolle des fränkischen Königs als Diener (des christlichen) Gottes hervorgehoben,[73] und Gregor rühmt die christlich verstandene Fürsorge des Königs für sein Volk so sehr, *ut iam tunc non rex tantum, sed*

---

bung, Düsseldorf 2003, 29f.; Konrad Bund, Thronsturz und Herrscherabsetzung im Frühmittelalter, Bonn 1979; Adelheid Krah, Absetzungsverfahren als Spiegelbild von Königsmacht. Untersuchungen zum Kräfteverhältnis zwischen Königtum und Adel im Karolingerreich und seinen Nachfolgestaaten, Aalen 1987. Zur religiösen Dimension des merowingischen Königtums Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Kaplan, Paris 2001, 25. Im Hinblick auf die wachsende Bedeutung des *sanctuarium dominicum* am Hof vertritt Barbier die These einer Kontinuität zwischen merowingischer und karolingischer Königsherrschaft; vgl. ibid. 34.

[69] Greg. Tur. hist. 9, 21 (MGH SRM 1, 1, 442); Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 216. Vgl. allgemein Joachim Ehlers, Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters, in: Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. FS Peter Moraw, ed. Paul-Joachim Heinig et al., Berlin 2000, 3-19.

[70] Die wundertätigen Könige, München 1998, 71f.

[71] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 199f.; Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 167f.

[72] Greg. Tur. hist. 7, 33 (MGH SRM 1, 1, 353); Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 217; Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 201; Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 119. 212.

[73] MGH Capit. 1, 11 Nr. 5: *Per hoc supernae maiestatis auctorem, cuius universa reguntur imperio, placari credimus, si in populo nostro iustitiae iura servamus.*

etiam sacerdus Domini putaretur.[74] Elemente eines irgendwie gearteten paganen „Königsheils" sind nicht erkennbar, schon gar nicht als den Einzelherrscher transzendierendes charismatisches „Erbe" der Dynastie.

In den Überlieferungen der Merowingerzeit spielt kein verbindliches Inaugurationsritual, das an einem bestimmten Ort, von bestimmten Personen mit bestimmten Insignien vollzogen worden wäre, eine herausgehobene Rolle, obwohl es ein vielgestaltiges Herrscherzeremoniell, vermutlich nach römischem und byzantinischem Vorbild, gegeben haben muß.[75] Zumindest im 7. Jahrhundert, womöglich auch schon im 6., dürfte jedoch die Thronsetzung das bedeutendste, durchaus konstitutive rituelle Element gewesen sein, der „Kern der formalen Herrscherbestellung".[76] Allerdings besteht kein Zweifel daran, daß bereits die Thronerhebung der Merowinger zunehmend mit religiösen Äußerungen verbunden wurde, vornehmlich mit der Segnung des Herrschers durch Bischöfe;[77] bereits die Thronsetzung verknüpfte weltliche und geistliche Aspekte.[78] Kein Erhebungsritual im strengen Sinn, aber doch ein performativer Akt war die Eidesleistung der Untertanen vor einem neuen Herrscher; alle Freien schworen dabei vor dem *comes*

---

[74] Greg. Tur. hist. 9, 21 (MGH SRM 1, 1, 441); vgl. Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 239.

[75] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 190-196 (Quellen belegen die „Unumgänglichkeit zeremonieller Handlungen": 193). 231ff. 260. Nelson spricht von einem „fixed inauguration ritual" in spätmerowingischer Zeit; vgl. ead., Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 286; zur Proskynese als grundlegendem Vorbild der äußeren Formen der Königshuldigung Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 178. Zur Inauguration eines neuen Königs gehörte aber immer mehr als ein einziger Akt der Erhebung; vgl. Wood, Royal Succession and Legitimation in the Roman West, ibid. 69.

[76] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 193; vgl. ibid. 185. 213-218; bes. 217: „... daß sie (sc. die Thronerhebung) die *reguläre* Form der Königserhebung dargestellt haben wird, während die Schilderhebung als eine *improvisierte* und vornehmlich unter militärischen Begleitaspekten erfolgende Form der Erhebung zum (Heer-)König zu gelten hat." Später wertet Schneider die Thronsetzung sogar als „staatsrechtlich verbindlichen Formalakt" (ibid. 226); vgl. auch Nelson, Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 286. Zur stärker formalisierten Königserhebung im 7. Jahrhundert Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 318. Thronsetzung und anschließende Huldigung wurden noch in ottonischer Zeit als die entscheidenden weltlichen Elemente der Königserhebung angesehen; vgl. Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 176f.

[77] Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), 504; Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 195.

[78] Schneider, ibid. 215. 239.

und den königlichen *missi*.[79] Die Investitur des fränkischen Herrschers konnte durch Schilderhebung erfolgen, wobei deren Bedeutung neuerdings stark relativiert worden ist;[80] die neuere Forschung sieht weder in Schilderhebung noch Umritt einen spezifisch germanischen Brauch.[81] Wesentlich bedeutsamer war, wie erwähnt, die Thronsetzung.[82] Zwar ist sicher, daß germanische Anführer Kronen besessen haben, doch kam ihnen keine herausragende Bedeutung als Herrschaftsinsignie zu.[83]

---

[79] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 5. Die Eidesleistung erfolgte über den Reliquien, die der König auf seinen Reisen mit sich führte; vgl. Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Kaplan, Paris 2001, 32. Zur Abnahme des Treueids durch *missi* in der Merowingerzeit Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 139-143.

[80] Zur fränkischen Schilderhebung als bloß improvisierter Form der Inauguration Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 217. 237 (der Prätendent Gundowald an heiligem Ort). Zur Schilderhebung auch Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 244; Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 228f. (römische Anklänge beim erstmals für Chlodwig bezeugten Schilderhebungsritual, das für Gregor von Tours keinesfalls Teil heidnischer Herrschaftsrepräsentation gewesen sei). Zusammenfassend hierzu Matthias Hardt, Schilderhebung, RGA ^{2}27 (2004), 106ff., der zu dem Schluß kommt, im Frankenreich sei diese Praxis als „außergewöhnliches Ritual" v. a. bei frühen Merowingerkönigen belegt, „insbesondere dann, ... wenn Kandidaten ohne ausreichende erbrechtliche oder konstitutive Legitimierung zur Herrschaft gebracht werden sollten" (etwa bei Chlodwig nach der Ermordung Sigiberts „von Köln"); eine zweite Kategorie von Fällen wird erkennbar in Situationen, „wenn im Rahmen von improvisierten Königserhebungen die repräsentative Form einer Thronsetzung unmöglich war" (ibid. 107).

[81] Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 78.

[82] Vgl. auch Le Jan, ibid. 80: „... der Thron betont .. zugleich die Kontinuität der königlichen Herrschaftssymbolik und des Herrschaftsgestus."

[83] Weder bei Merowingern noch bei Langobardenkönigen ist eine Krone beim Herrschaftsantritt bezeugt; vgl. Carlrichard Brühl, Krönung, HRG 2 (1978), 1235; id., Kronen- und Krönungsbrauch im Frühen und Hohen Mittelalter, HZ 234 (1982), 1-31; Ott, Die Frühgeschichte von Krone und Krönung, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 126; Marcell Restle, Herrschaftszeichen, RAC 14 (1988), 937-966. Bezeichnenderweise wird in Bezug auf Chlodwig zum Jahr 508 berichtet, er habe in Tours anläßlich seiner Ernennung zum Konsul durch Kaiser Anastasius von dessen Gesandten Purpurrock, Mantel und Diadem erhalten (Greg. Tur. hist. 2, 38 [MGH SRM 1, 1, 88f.]); bei letzterem handelte es sich sicher nicht um ein Objekt aus Chlodwigs eigenem Besitz. Für fränkische Herrscher wird erstmals für 781 die hervorgehobene Bedeutung der Krone bezeugt, als Karl der Große seine Söhne Pippin und Ludwig (den Frommen) in Rom von Papst Hadrian I. zu Königen salben und krönen ließ. Im Zuge des vorausgegangenen Dynastiewechsels kamen keine Kronen zum Einsatz, womöglich weil das Aufsetzen und Tragen der Krone (noch) nicht als konstitutiv für den Herrschaftsantritt angesehen wurde, sondern als sich automatisch aus der Königswürde ergebendes Vorrecht; vgl. Dierkens, Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 132.

Schon bald nach der Taufe des Königs stilisierte Avitus von Vienne Chlodwig zu einem christlichen König, durch dessen Vermittlung Gott die Franken zu seinem Volk machen würde.[84] Die Bedeutung der Religion für die Merowingerherrschaft wird daran ersichtlich, daß die Überlegenheit der fränkischen Reichsbildung gegenüber anderen Barbarenreichen u. a. darauf beruhen dürfte, daß Chlodwig zum katholischen und nicht zum arianischen Glauben übertrat.[85] Eine *consecratio episcoporum*, wie sie der Fredegarfortsetzer für Pippin 751 berichtet,[86] ist in der Merowingerzeit zwar nicht belegt, doch wirkten die Könige seit Chlodwig mehr oder weniger eng mit Bischöfen zusammen.[87] Die Königserhebungen fanden wiederholt an kirchlichen Hochfesten und in Kirchenräumen statt, was eine irgendwie geartete Beteiligung der anwesenden Bischöfe sowie Fürbittgebete und eine Segnung des neuen Herrschers wahrscheinlich macht.[88] Allerdings gab es noch kein ausgeprägtes kirchliches Ritual, bei dem die Mitwirkung von Klerikern am Akt der Königserhebung zur *condicio sine qua non* avanciert wäre.[89]

Trotz der allmählichen „Verchristlichung" des Königtums[90] spielten kirchliche Institutionen gerade beim Herrschaftsantritt der Merowinger keine herausragende Rolle, abgesehen vom eben auch bei merowingischen Königserhebungen üblichen Segens- oder Fürbittgebet;[91] oben wurde bereits darauf verwiesen, daß zahlreiche späte Mero-

---

[84] MGH AA 6, 2, 76 Nr. 46: ... *quia Deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet.* Die ältere These vom „heidnischen Kern" des merowingischen Königtums läßt sich kaum an den Quellen festmachen und wird heute kaum noch vertreten; zu dieser Sicht der älteren Forschung Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 171ff. („At least for a time, the core of Merovingian kingship remained heathen in some indefinable way, even while it benefited from the baptism at Rheims."; ibid. 173); vgl. auch William M. Daly, Clovis, how barbaric, how pagan?, Speculum 69 (1994), 619-664; Knut Schäferdiek, Chlodwigs Religionswechsel. Ablauf und Bewegkräfte, in: Peter Gemeinhardt/Uwe Kühneweg (eds.), Patristica et Oecumenica. FS Wolfgang A. Bienert, Marburg 2004, 105-131.

[85] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 25.

[86] Fred. cont. 33 (MGH SRM 2, 182); ähnlich bei der Königserhebung von Pippins Söhnen 768: *a proceribus eorum et consecrationem sacerdotum sublimati sunt in regno* (ibid. 54 [193]).

[87] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 195.

[88] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 33f.; Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 237; zur „geistlichen Flankierung" auch Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 85ff.

[89] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 78.

[90] Vgl. die Adresse der Bischöfe an Chlothar II.: ... *quae vobis divinis vocibus nuntiantur, non solum praecepta profertis* (MGH Conc. 1, 196). Nach Anton wäre „eine breiter ausgeführte christliche Herrschaftstheorie im Frankenreich im 7. Jahrhundert wesentlich von irischen Grundlagen her formuliert worden" (Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 324).

[91] Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 191, mit Verweis auf die im um 700 aus Rom nach Gallien gelangten und dort durch Zusätze erweiterten *Sacramentarium Gelasianum* überlieferte *Missa pro regibus*. Zur Rezeption und Adaption des *Gelasianum vetus* im Frankenreich Semmler, Der Dynastiewechsel

winger aus dem Kloster auf den Thron gehoben bzw. nach ihrer Absetzung dorthin verbannt wurden. Die Einflußnahme des Herrschers auf kirchliche Belange spielte in dieser Zeit eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. Ein Merowinger mußte sich nicht durch religiöse Performanz als König ausweisen und legitimieren. Ein Charisma kann allenfalls als veralltäglichte Aura herkömmlichen, durch Tradition „geheiligten" Herrschertums postuliert werden.[92] Da es eben im Frankenreich seit Jahrhunderten, also gewissermaßen seit Menschengedenken, nur eine Königsdynastie gegeben hatte, war ihr Herrschaftsanspruch *de facto* unantastbar, solange die Herrscher ihren Aufgaben nachkamen und so unter Beweis stellten, daß das „traditionale Charisma" in ihnen noch wirkte. In diesem Sinn spricht Gerberding vom Merowingerkönig als einzigem möglichen Kristallisationspunkt politischer Aktion; es gab „only one vehicle for action: the king, duly inaugurated and an offspring of the sacred Merovingian blood."[93]

Der Hauptunterschied zwischen der Usurpation von 751 und allen vorangegangenen, ansatzweise vergleichbaren Vorfällen der Merowingerzeit bestand darin, daß der neue König nicht mehr als Mitglied der Merowingerfamilie ausgegeben wurde.[94] Auch erfolgte die Usurpation zu Lebzeiten eines legitimen Königs, nicht – wie etwa der sogenannte Staatstreich Grimoalds in der Darstellung des *Liber Historiae Francorum* – nach

---

von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 92ff. Der Brief eines anonymen Bischofs an Chlodwig II. (oder Sigibert III.) aus der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts (MGH Epp. 3, 457-460) ist Indiz dafür, daß die Verchristlichung des Königsgedankens also keineswegs der Salbung bedurfte, auch nicht aus Sicht kirchlicher Amtsträger. Zu diesem Brief, insbesondere dem deutlich erkennbaren irischen Einfluß (und dem Fehlen jeglichen Hinweises auf eine göttliche Herkunft des fränkischen Königtums) jetzt Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 320-325. Zur Verchristlichung des Königtums aus angelsächsischer Perspektive Padberg, Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule, ibid. 190-213.

92 Anton geht womöglich etwas zu weit, wenn er im merowingischen Königtum des 7. Jahrhunderts „eine neue Form der Monarchie" sieht, ein „sakral-theokratisches Königtum" (Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 318). Er stützt diese auf eine stärkere Kontinuität zur karolingischen Zeit hin orientierte Sicht auf kirchliche Benediktionen, die im Formelbuch des Markulf überliefert sind, doch machen kirchliche Segnungen den König noch nicht zum theokratischen Herrscher; hierzu wären zumindest ein größerer Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Ämter und auf die kirchliche Lehre vorauszusetzen. Zur Veralltäglichung des Charismas bei Weber Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 142-147. 654-687.

93 Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 83. Ebenso ibid. 159: „... king of the *Franci*, properly appointed and offspring of the royal Merovingian line." Dementsprechend wertet Dierkens die Bedeutung von Erbe, Blutsverwandtschaft und besonderer Haartracht als „implizite Nachfolgeregel"; vgl. Dierkens, Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 132.

94 Wood, Usurpers and Merovingian Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 15-31.

dessen Ableben.[95] Politische Akteure im merowingischen Frankenreich konnten vor 751 in der Regel nicht von der einzig legitimierten traditionalen Autorität absehen; wer Erfolg haben wollte, mußte ein Bündnis mit einem Merowinger oder zumindest mit einem zum Merowinger deklarierten Prätendenten schließen: „Without the aura of royal leadership, few would rally to the cause and the movement would gain no scale."[96] Das Merowingerhaus bildete den unanfechtbaren Rahmen für die fränkische „Konsenspolitik" und gewährleistete damit auch den Spielraum für Usurpationen; Flexibilität gab es nur innerhalb des traditionellen politischen Feldes. Selbst ohne *potestas* bewahrten die Merowingerkönige eine *auctoritas*, die aus ihrer Herkunft erwuchs und sie zu Garanten der Einheit der fränkischen Teilreiche machte.[97] Bezeichnenderweise wagten es die Karolinger als Hausmeier daher nicht, in den merowingischen Palästen zu residieren und dort zu urkunden; dies änderte sich erst nach ihrer Thronbesteigung.[98]

In der Merowingerzeit wurden längst nicht alle Nachkommen eines Königs als legitim anerkannt; somit gab es immer ein gewisses Reservoir möglicher Prätendenten. Erst mit der Salbung der ersten karolingischen Königin Bertrada im Jahr 754, die im Unterschied zur merowingischen Praxis in *consecratio* und *subiectio* einbezogen wurde, war es in der Folge möglich, zwischen legitimen und illegitimen Erben zu unterscheiden.[99] Die Salbung Bertradas war ein völlig neues Element, wodurch ihre Nachkommen als königliche Deszendenz vor allen anderen Linien – namentlich den Nachfahren ihres älteren Schwagers Karlmann – herausgehoben wurden.[100] Erst die Salbung markierte eine bestimmte Linie der Königsfamilie, die fortan als einzig legitime Dynastie erscheinen sollte, als Trägerin besonderer göttlicher Erwählung. Resultat der langen Merowingerherrschaft war allerdings das Prinzip der Erblichkeit des Königtums: Karl der Kahle konnte 859 in Übereinstimmung mit einer jahrhundertelangen Tradition auf die Erblichkeit des fränkischen Königtums verweisen.[101] Einige Jahrzehnte zuvor hatte Einhart im Hinblick auf die Merowingerzeit betont, daß die Franken ihre Könige aus einem bestimmten Geschlecht zu erheben pflegten, womit die Verbindung des Wahl- und des Erbprinzips umschrieben ist.[102]

---

[95] Wood, ibid. 28.

[96] Ibid. Beispiele sind Grimoald und der „adoptierte" Childebert, der Hausmeier Ebroin und „sein" König Chlodwig (falsus) sowie Karl Martell und Chlothar IV., dessen Herkunft bezeichnenderweise unbekannt ist.

[97] Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 278.

[98] Barbier, ibid. 284. 287.

[99] Wood, Usurpers and Merovingian Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 30f.; Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 32.

[100] Nelson, Bertrada, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 101.

[101] MGH Capit. 2, 450 Nr. 300, 1: *in Francorum regno reges ex genere prodeunt.*

[102] Vit. Kar. 1, 1: *Gens Meroingorum, de qua Franci reges sibi creare soliti erant.*

Ebensowenig wie die Merowinger hatten die Umayyaden, die erste Kalifendynastie, ihre Herrschaft mit einer ausgeklügelten Propaganda legitimiert;[103] an erster Stelle stand bei ihnen der Verweis auf die vom Dynastiegründer Muʿāwiya entsprechend alter arabischer Tradition und unter Verweis auf das Recht der Rache nach Sure 2, 178f. und 17, 33 geübte Blutrache für die Ermordung seines Verwandten, des dritten Kalifen ʿUṯmān.[104] Als dessen An gehörige sahen sich die Umayyaden zur Herrschaft berufen, die, wie später wiederholt betont wurde, fortan innerhalb ihrer Familie vererbt wurde.[105] Dazu trat ein institutionelles Element, der Verweis auf das Votum der beiden Schiedsrichter bei Ṣiffīn von 657, die über die Ansprüche der konkurrierenden Kalifen ʿAlī und

[103] Grundlegend zum umayyadischen Herrschaftsverständnis Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 24-42. Zur Problematik, ob die Umayyaden überhaupt als „Dynastie" bezeichnet werden können, die über einen „Staat" herrschte, Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 76f.

[104] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 38. Zur vorislamischen Zeit Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 329; Walter Dostal, Die Araber in vorislamischer Zeit, in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 39; Harald Motzki, Die Entstehung des Rechts, ibid. 153. Zur andauernden altarabischen Praxis der Blutrache auch in islamischer Zeit Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 4. Das blutige Hemd ʿUṯmāns soll zu seinem Verwandten Muʿāwiya nach Damaskus geschickt worden sein, der es dort als Reliquie in der Moschee ausstellen ließ (ibid. 47). Schon die Festlegung auf ʿUṯmān als Kalifen dürfte auf seine (vorislamische) Abstammung (*nasab*) zurückzuführen sein, die ihn aus der Schar der übrigen Prophetengenossen heraushob; vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 100. Muʿāwiya konnte noch nicht einmal islamische Priorität (*sābiqa*) beanspruchen (ibid. 105).

[105] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 31f. Abgesehen wird hier von der Frage, ob es sich bei den Umayyaden um eine wirkliche „Dynastie" handelte; Noth ist in dieser Hinsicht skeptisch, da die Herrschaft der (verschiedenen Zweige der) Familie niemals unumstritten und auch niemals in allen schon damals eroberten Gebieten anerkannt gewesen sei; vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 111. Daher spricht er statt von den „sogenannten Umayyaden" vom Umayya-Clan (ibid. 107). Kriterien dafür, welche Herrscherabfolge als „Dynastie" betrachtet werden kann, sind jedoch historisch variabel, wenn man etwa an die römischen Adoptivkaiser, aber auch an die übrigen „Dynastien" ost- und weströmischer Kaiser denkt, die ebenfalls häufig einer geordneten Nachfolgeregelung entbehrten und in einigen Fällen in Teilen des von ihnen beanspruchten Territoriums nicht anerkannt waren und mit Usurpatoren zu kämpfen hatten; erst recht unsicher wird die Zusammenfassung mehrerer Herrscher zu einer „Dynastie" in einigen Perioden altägyptischer Geschichte. Daher wird hier die Bezeichnung „Dynastie" aus pragmatischen Gründen auch für die Umayyaden beibehalten, gerade auch um zu zeigen, daß Legitimationsgründe, Herrschaftspraktiken und das Ausmaß der Akzeptanz von Herrschaftsansprüchen zu allen Zeiten variierten, was davon abhalten sollte, bestimmte Termini der Wissenschaftssprache zu eng zu fassen. Zudem räumt Noth selbst ein, daß das dynastische Schema nicht ausschließlich aus einer eurozentrischen Perspektive stammt, sondern ebenso im historiographischen Schrifttum der Muslime anzutreffen ist (ibid. 114); auch kann er selbst keinen „überzeugenden Gegenvorschlag" machen (ibid. 118).

Muʿāwiya entschieden hatten. Das Schiedsrichtergremium entsprach gewissermaßen einer traditionellen Form der Regelung der Nachfolge, der Beratung (*šūrā*) eines Gremiums führender Männer, die bereits bei der Berufung des ersten Kalifen Abū Bakr zur Anwendung kam und dann – bereits letztmalig – im vom zweiten Kalifen ʿUmar zur Regelung seiner Nachfolge berufenen Wahlkollegium.[106] Die einzelnen Umayyadenkalifen hatten dann in der Folge jeweils ihren Nachfolger designiert, womit eine zweite Form der Herrschaftsweitergabe zur Anwendung kam, die Designation (*ʿahd*), die erstmals bei der Berufung des zweiten Kalifen ʿUmar praktiziert wurde.[107]

Eine verbindliche Nachfolgeregelung in der Umayyadenfamilie gab es nicht, zumal dort 684 der sufyānidische Zweig durch den marwānidischen verdrängt wurde.[108] Das dritte Element der Herrschaftsnachfolge, die Akklamation (*bayʿa*), kam in einer Serie von Ratsversammlungen zum Tragen.[109] Gerade auf letzterem, der Zustimmung der breiten Masse der Muslime, beruhte später der Herrschaftsanspruch der Abbasiden in besonderer Weise. Da zur Zeit der Umayyaden die Stellung des Propheten im religiösen

---

[106] Vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 39, der zu Recht darauf hinweist, daß nur ein unumstrittener Herrscher (was bei keinem der auf den zweiten Kalifen folgenden Herrscher mehr gegeben war) zur Berufung eines Gremiums in der Lage ist, dessen Entscheidung auf Akzeptanz hoffen kann. Legitimiert ist die „Beratung" bereits durch die 42. Sure des Korans, die sogar den Titel *al-šūrā* trägt (vgl. 42, 38). Bezeichnend ist, daß auch der erste Abbasidenkalif in seiner Antrittspredigt auf das hohe Ideal der Beratung verweist, das die Herrschaft der Prophetengenossen nach dem Tode Muḥammads gekennzeichnet habe; hiermit dürfte er andeuten wollen, daß die Abbasiden als Verwandte des Propheten zu dieser althergebrachten Praxis zurückkehren wollten; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 30. Zusammenfassend zu diesem Wahlgremium Patricia Crone, *Shūrā* as an Elective Institution, Quaderni di Studi Arabi 19 (2001), 3-39.

[107] Zur charismatischen Nachfolgerdesignation entweder durch den charismatischen Herren oder durch die charismatische Gefolgschaft Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 147. Auf die erstgenannte Art der Nachfolge, die für die dynastische Erbfolge besonders günstig war, weist auch eine Überlieferung im frühabbasidischen „Buch der Grundsteuer" hin; vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 6 (15 Fagnan). Selbst der den traditionellen Religionsgelehrten nahestehende spätumayyadische Kalif Yazīd III. weist in einem Brief darauf hin, daß die Muslime verpflichtet seien, ihm und dem von ihm bestimmten Nachfolger zu gehorchen; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 153. Zu den beiden als legitim betrachteten Formen der Berufung eines Kalifen al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 166.

[108] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 121. Noth reduziert die Abfolge der Umayyadenkalifen auf eine „reine Machtfrage" (Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul [eds.], Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 109), womit ein wichtiger Punkt angesprochen ist, doch war dies bei den Abbasiden bis zum 10. Jahrhundert nicht wesentlich anders.

[109] Zu den drei Elementen der Herrschaftsnachfolge Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 37f. Beratschlagung, Designation und Akklamation sind keine spezifisch islamischen Praktiken, denn sie finden sich auch in den politischen Ordnungen altarabischer Stämme; vgl. Turner, Weber and Islam, London 1974, 84. Das Zusammenspiel entspricht der nach Weber „reguläre(n) Form der charismatischen Kreierung: Auswahl des Qualifizierten durch Vorwahl und Akklamation durch Gefolgschaft und Volk" (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 673).

System noch nicht so überragend war wie in späterer Zeit,[110] als die prophetischen Traditionen das gesamte Recht begründen sollten, spielte für die Herrscher der ersten islamischen Dynastie die Frage der Verwandtschaft mit Muḥammad noch keine große Rolle, obwohl sie sich als Quraišiten prinzipiell auch darauf hätten berufen können; vielmehr wurde in der Anfangszeit Gott als legitimierender Ursprung der Position des Kalifen angesehen.[111] Mitunter verwiesen jedoch auch die Umayyaden in der Endphase ihrer Herrschaft auf ihre Abstammung von ʿAbd Manāf, dem gemeinsamen Ahnherren des umayyadischen Stammvaters Umayya und Hāšims, des Spitzenahns der Haschemiten, zu denen Muḥammad gehörte, womit auch die Angehörigen der ersten islamischen Dynastie sich als Verwandte des Propheten präsentierten.[112] Das gerade in der Anfangszeit ihrer Herrschaft angeführte Argument der Blutrache verwies jedoch eindeutig auf eine Legitimierung durch vorislamische Traditionen,[113] was sich zunehmend als problematisch erwies, da die Umayyaden ihre Herrschaft nicht im Einklang mit spezifisch islamischen Prinzipien zu legitimieren vermochten.[114]

Ein religiöses Moment wurde zu Beginn des Umayyadenkalifats allenfalls darin erkennbar, daß Muʿāwiya den Kalifentitel – noch vor der Ermordung seines Vorgängers ʿAlī – in der heiligen Stadt Jerusalem annahm und anschließend auf Golgatha, in Gethsemane und am Mariengrab im Kidrontal betete, bevor er sich von den syrischen Arabern huldigen ließ.[115] Ob der erste umayyadische Kalif wirklich versuchte, Jerusalem zu seiner Hauptstadt zu machen, ist unsicher.[116] Gleichwohl versuchten die Umayyaden, zur Legitimation ihrer Herrschaft auch an den Propheten und seine Residenzstadt anzuknüpfen; ihre Versuche, seine Kanzel aus Medina nach Damaskus schaffen zu lassen, waren jedoch nicht von Erfolg gekrönt.[117]

Weitaus größere Bedeutung als genealogische Kriterien hatte für die erste Kalifendynastie die Behauptung, sie sei von Gott eingesetzt und durch Prädestination zur Herrschaft berufen; dieser Ansatz entsprach einem vorislamischen Denkmodell, der Akzeptanz der faktischen Situation als vom „Schicksal" herbeigeführt und gewollt. Aus

---

[110] Sharon bringt die „emergence of Muḥammad in this new role" mit den Religionsreformen des Kalifen ʿAbd al-Malik Ende des 7. Jahrhunderts in Verbindung; vgl. Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, JSAI 14 (1991), 134.

[111] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 84.

[112] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 38.

[113] Zur sozialintegrativen Funktion der Blutrache in vorislamischer Zeit Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 40.

[114] Vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 122.

[115] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 64.

[116] Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 303. Immerhin ließ noch Walīd I. südlich des Tempelberges einen riesigen Palastkomplex errichten (ibid.).

[117] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 134; Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 456.

dieser Perspektive erklärten die umayyadischen Herrscher, sie seien aufgrund eines Ratschlusses Gottes mit ihrem Amt betraut worden.[118] Besonders deutlich wird das Selbstverständnis umayyadischer Kalifen anhand zweier Briefe, die von zwei späten Dynastieangehörigen verfaßt wurden und u. a. im Geschichtswerk al-Ṭabarīs überliefert sind; hier erscheinen die Kalifen als Gottes Werkzeug, weshalb ihnen unbedingt Gehorsam zu leisten ist.[119] Auch die herrschaftsnahe Dichtung propagierte diesen Standpunkt. Gehorsam gegenüber den von Gott eingesetzten Kalifen wird im Brief Walīds II. als Weg zur Erlangung von Glück und Heil hingestellt, als hauptsächliche Pflicht gleich nach dem Glauben an die Einzigkeit Gottes.[120] Walīd II. beansprucht überdies eine Art Mittlerfunktion zwischen Gott und der muslimischen Gemeinde.[121]

Im Unterschied zu den Abbasiden, die sich auf ihre Verwandtschaft mit Muḥammad beriefen, stellten die Umayyaden die Institution des Kalifats allgemein in die Tradition der althergebrachten Institution der Prophetie, die mit Muḥammad ihr Ende gefunden hatte.[122] Walīd II. bezeichnet die Herrschaft der Kalifen sogar als Erbe des Propheten, das durch göttliche Bestimmung auf sie übergegangen sei;[123] das Postulat der Vererbung wird aber durch kein institutionelles Argument gestützt. Da die Position des Propheten in frühislamischer Zeit noch nicht derart herausgehoben war wie später, versäumten es die Umayyaden, sich zur Legitimierung ihrer Herrschaft speziell ausdrücklich auf Muḥammad zu beziehen, obwohl dies prinzipiell durchaus möglich gewesen wäre, bevor die Haschemiten die „Familie des Propheten" genau so definier-

---

[118] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 17. 100. 128. Zur Kritik an Muʿāwiya, der angeblich als erster Neuerungen in der Religion einführte, ibid. 122-125. Zu zeitgenössischer Kritik an der umayyadischen Ideologie der Vorherbestimmung (*ǧabr*) ibid. 96. Zur Verfolgung von Gegnern des umayyadischen Vorherbestimmungsdogmas ibid. 149. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 117f. äußern Zweifel an der theologischen Dimension des umayyadischen Vorherbestimmungsglaubens, der sich nach ihrer Interpretation lediglich auf den politischen Aspekt, im Sinn der göttlichen Berufung zur Herrschaft, erstreckt habe; in diesem Sinn bereits Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 347.

[119] Der Brief Walīds II. stammt aus dem Jahr 743, derjenige Yazīds III. von 744; benutzt wird die Edition von Aḥmad Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab fī ʿuṣūr al-ʿarabiya al-zāhira, Kairo 1937, 2, 384-390. 398-400; für eine englische Übersetzung und Einleitungsfragen vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 116-128.

[120] Vgl. den Brief Walīds II. (Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 2, 386).

[121] Vgl. ibid. 2, 389.

[122] Vgl. den Brief Walīds II.: „Dann berief Gott seine Kalifen auf den Weg seiner Prophetie" (*ṯumma staḫlafa ḫulafāʾahu ʿalā minhāǧi nubūwatihi*: ibid. 2, 385), sowie allgemein George Hourani, The Qur'ān's Doctrine of Prophecy, in: Roger M. Savory/Dionisius A. Agius (eds.), *Logos Islamikos*. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens (Papers in Mediaeval Studies 6), Toronto 1984, 175-181.

[123] *Fa-tatābiʿu ḫulafāʾu llāhi ʿalā mā awraṯahumu llāhu ʿalayhi min amri anbiyāʾihi wa-staḫlafahum ʿalayhi minhu* (Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 2, 385). Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 27: „... salvation history divided into two eras, one of prophets and another of caliphs. ... formerly God used prophets, now He uses caliphs."

ten, daß die Umayyaden ausgeschlossen blieben.[124] Nachdem die antiumayyadische haschemitische Propaganda begonnen hatte, konnten sich die Umayyaden nicht mehr – zusätzlich – auf das symbolische Kapital der Verwandtschaft mit dem Propheten des Islams berufen. Geschickt hatten die Abbasiden in der islamischen Öffentlichkeit zwischenzeitlich die prophetische Familie semantisch so eingegrenzt, daß zumindest diese Konkurrenten im Ergebnis eines semantischen Exklusionsprozesses auf Dauer ausgeschlossen blieben.[125]

Auch die Regelung der Nachfolge durch Berufung eines Thronfolgers wird im Brief Walīds II. lediglich auf die Inspiration durch Gott zurückgeführt.[126] Als Walīd II. seine beiden Söhne nacheinander zu seinen Nachfolgern bestimmt, begnügt er sich zur Begründung der auf eigenem Entschluß beruhenden Entscheidung mit dem Hinweis, er hoffe, Gott habe sie hierzu erschaffen und mit den erforderlichen Fähigkeiten ausgestattet.[127] Sollte einer der beiden Kandidaten vorzeitig sterben, so liege es allein im Ermessen des Kalifen, aus dem Kreis seiner Söhne oder auch aus der Gemeinde andere Nachfolgekandidaten zu designieren.[128]

---

[124] Vgl. Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, JSAI 14 (1991), 138. 144: „They narrowed the genealogical framework of the Prophet's clan by only one generation or one degree." Zur späteren programmatischen Identifizierung der Abbasiden mit den *ahl al-bayt* vgl. Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 100f. (*šīʿatunā ahli al-bayt*); ähnlich ibid. 109: *naḥnu ahlu bayti nabīyi llāhi*. Der Vorzug (*al-faḍl*) liege *ʿindanā ahla l-bayti*. Demgegenüber ist Madelung der Auffassung, daß die Umayyaden schon zu Lebzeiten des Propheten aus dem Kreis seiner Verwandten ausgegrenzt wurden; vgl. id., The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shiʿism, Studia Islamica 70 (1989), 10. 17, denn „throughout the age of the early caliphate there was a general awareness of the privileged position of the Banū Hāshim as the kin of Muḥammad and his *ahl al-bayt*" (ibid. 24). Demgegenüber betont Sharon zu Recht die durch widerstreitende politische Interessen überformte und daher unsichere Überlieferung: „Each of the contending parties in Islam strove to define the Prophet's kin, tribal group or family in a way that would guarantee fulfilment of the party's political purpose." (Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt* a. O. 116). Zumindest zum Zeitpunkt der abbasidischen Usurpation existierte eine Tradition, die die Umayyaden als die Familie des Propheten identifizierte; vgl. ibid. 120. Hierbei könnte es sich aber um eine nachträgliche Reaktion auf die haschemitische Propaganda handeln.

[125] Allerdings hatten die meisten Mitglieder des Umayya-Clans den Propheten zu dessen Lebzeiten zunächst bekämpft, so daß sich ihre Nachkommen nur schwer auf eine „Nähe" zu ihm hätten berufen können; vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 105f.

[126] *Al-ʿahdu llāḏī alhama llāhu ḫulafāʾahu* (Zakī Ṣafwat, Ğamharat rasāʾil al-ʿarab 2, 387). Vgl. auch den Schluß des Briefes, wo behauptet wird, die Entscheidung Gottes werde durch den Mund des Kalifen verkündet: *Nasʾalu llāha ... an yubārika li-amīri l-muʾminīn wa-lakum, fī llāḏī qaḍā bihi ʿalā lisānihi min ḏālika wa-qaddara minhu* (ibid. 2, 390).

[127] *Raʾā amīru l-muʾminīn an ... wa-humā miman yarḍū amīru l-muʾminīn an yakūna llāhu ḫalqahu liḏālika, wa-ṣāġahu lahu* (ibid. 2, 389).

[128] Ibid. 2, 390.

Ähnlich verweist Yazīd III. in seinem Brief lediglich auf das *factum brutum* der Aufeinanderfolge der vorangegangenen Kalifen (mit der einzigen Ausnahme seines unmittelbaren Vorgängers, des vermeintlichen Gottesfeindes Walīd II.).[129] Wenn im selben Brief an späterer Stelle ausgeführt wird, nach der Ermordung Walīds II. hätten dessen überlebende Anhänger „die Wahrheit, zu der sie gerufen wurden", akzeptiert,[130] dann zeigt sich auch hier die Gleichsetzung der faktischen Abfolge der Kalifen mit dem schicksalsgleich wirkenden Willen Gottes in der Geschichte. Die Thronfolge hängt nicht von Institutionen oder Ritualen ab, vielmehr wird unterstellt, sie setze sich – auf welche Weise auch immer – als Manifestation des unumstößlichen Willens Gottes durch. Auch wenn Yazīd III. keine konkrete Regelung seiner Nachfolge unternimmt, so fordert er doch Gehorsam für sich selbst und für denjenigen, den er – aus dem Kreis derjenigen, die die Zustimmung der Gemeinschaft finden – zu seinem Nachfolger designieren wird.[131] Die Umayyaden hielten es also nicht für nötig, entweder eine institutionelle oder aber eine irgendwie geartete „natürliche", verwandtschaftliche Begründung zur Stabilisierung oder Plausibilisierung ihres Herrschaftsanspruchs anzuführen; bezeichnenderweise wird auch das in ihrer Anfangszeit angeführte Argument der Blutrache für ihren ermordeten Verwandten ʿUṯmān in späteren Quellen nicht mehr bemüht.

Die bloße Argumentation mit dem Willen des von Gott eingesetzten und inspirierten Herrschers blieb aber, wie sich zeigen sollte, angreifbar, ebenso wie die bloße, letztlich beliebige Zusicherung, nach den Geboten Gottes und der Sunna seines Propheten regieren zu wollen.[132] ʿUmar II., der sich als erster Kalif auch auf eine Ersatzinstitution, nämlich die Sunna, berief, hatte eine gesonderte Fürbitte für den Kalifen noch abgelehnt.[133] Die zweite Ersatzinstitution, das Imamat, entwickelte sich zunächst aus einer Opposition gegen die Umayyaden heraus, in der Erwartung eines „wahren" Kalifen aus den Reihen der Banū Hāšim, also aus der „Familie des Propheten".[134] Allerdings belegen die beiden oben analysierten Briefe, daß sich charismatische Imamatsvorstellungen in der Endphase des Umayyadenkalifats auch innerhalb des Herrscherhauses verbreiteten. Bereits die Herrschaftskonzeption ʿUmars II. zeigte Anklänge an das Imamat, aber im Unterschied zu schiitischen Vorstellungen und zu den frühen Abbasiden fehlte bei ihm

[129] *Fa-tanāsaḫat ḫulafāʾu llāhi wulātu dīnihi, qāḍīna fīhi bi-ḥukmihi, muttabaʿīna fīhi li-kitābihi* (ibid. 2, 399).

[130] *Daḫala ... fī l-ḥaqqi llāḏī duʿū ilayhi* (ibid. 2, 400).

[131] *La-tasmaʿunna wa-taṭīʿunna lī wa-limani staḫlaftuhu min baʿdī, mimani ttafaqat ʿalayhi l-ummatu* (ibid. 2, 400).

[132] Vgl. den Brief Yazīds III.: *La-aʿmalanna fīkum bi-amri llāhi wa-sunnati nabīhi* (ibid. 2, 400).

[133] Der Begriff Ersatzinstitution bezeichnet die nach dem Tod Muḥammads an die Stelle der nicht mehr unmittelbar im Propheten gegenwärtigen göttlichen Rechtleitung getretenen „Institutionen" heiliges Buch (Koran), Sunna (Praxis des Propheten und der Prophetengenossen) sowie Imamat. Die drei „Institutionen" standen in keinem geregelten Verhältnis zueinander; unterschiedliche religiös-politische Parteiungen stützten sich auf jeweils eine von ihnen, was die Spannungen in der frühislamischen *umma* z. T. erklärt.

[134] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 49.

noch der Anspruch auf göttliche Inspiration und auf die Kompetenz, Bestimmungen der Tradition weiterentwickeln zu können.[135]

Aus der Herrschaftspraxis der Umayyaden ergaben sich auf längere Sicht Legitimationsprobleme, denn offenkundig ließen sich nicht alle Handlungen und Entscheidungen der Kalifen mit den Grundsätzen des Islams in Übereinstimmung bringen; insbesondere stellte sich aus theologischer Perspektive die Frage nach der Aufrichtigkeit des Glaubens jener Umayyaden, die schwere Sünden begangen hatten.[136] Dem begegneten Vertreter des Herrscherhauses mit der Behauptung, als von Gott Auserwählte seien die Kalifen von Anfang an vor Verfehlungen und Strafe bewahrt gewesen.[137] Da sie jedoch keine der Ersatzinstitutionen als Quelle symbolischen Kapitals für sich mobilisieren konnte, blieb die erste islamische Dynastie auf Dauer angreifbar.

Das Selbstverständnis der Umayyaden, im Auftrag und als Vertreter Gottes zu regieren, spiegelt sich in zahlreichen Deklarationen gegenüber ihren Untertanen. Der Statthalter Ziyād, der vom Kalifen Muʿāwiya „adoptierte" Stiefbruder, erklärte in einer Kanzelrede in Basra, er würde mit der Vollmacht Gottes regieren, die er somit für die herrschende Dynastie in Anspruch nahm.[138] Ausdrücklich bezeichnete er den umayyadischen Herrscher als Zufluchtstätte (*kahf*), bei der die Gläubigen Schutz finden.[139] Der Dichter Yazīd b. Muffarig nannte Muʿāwiya „Imam und (Sicherheits)schnur" (*imām wa-ḥabl*), worin sich ebenfalls eine religiöse Begründung des Amtes abzeichnet.[140] Im Vergleich zur späteren abbasidischen Herrschaft trug die umayyadische jedoch im ganzen einen wenig religiösen Charakter; außerhalb im strikten Sinn kultischer Angelegenheiten versuchten die Kalifen kaum, in den Bereich der Religion regulierend einzugreifen.[141]

Die Herrschaftspraxis der Umayyaden beruhte ideell weitgehend auf vorislamischen, traditionell arabischen Elementen,[142] was insbesondere in der Konsultation der Stammesvertreter zum Ausdruck kam, wodurch der Konsens unter den muslimischen Ara-

---

[135] Nagel, ibid. 81.

[136] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 26.

[137] Al Hashash, ibid. 127.

[138] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 77; Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 51.

[139] Tabarī chron. 2, 75, 16; vgl. Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 331-338; Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 38f.

[140] Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 335.

[141] Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 136.

[142] Spuler, Iran. The Persistent Heritage, ibid. 167; Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 30.

bern gewahrt werden sollte.[143] Selbst in byzantinischen Quellen spiegelt sich diese Tatsache, denn dort werden die Vertrauten des Kalifen als „Ratgeber" (*symbouloi*) bezeichnet (erwähnt werden des weiteren Emire und Quraišiten), unter denen der Kalif lediglich als „Erster der Beratschlagenden" (*prôtosymboulos*) im Stil eines altarabischen *sayyid* erscheint.[144] Allerdings band Muʿāwiya die arabischen Vornehmen (*ašrāf*), auf deren Versammlung im Rat (*maǧlis*) seine Herrschaft wesentlich beruhte, durch einen persönlichen Treueid an sich.[145] Um die Herrschaftsnachfolge in seiner Familie zu halten, also das dem frühen Islam fremde Element dynastischer Erbfolge in Anspruch nehmen zu können, sicherte er sich zunächst grundsätzlich das Recht, die Nachfolge regeln zu können; erst anschließend designierte er seinen Sohn Yazīd zum Erben, dem er noch zu seinen Lebzeiten Treueide leisten ließ.[146]

Allerdings blieb der Versuch, innerhalb eines eigentlich theokratischen Systems eine Dynastie zu etablieren, nicht unwidersprochen. Die Söhne der sechs ältesten Prophetengenossen beanspruchten das Kalifat für sich, wobei sie die Majorität der Quraiš und auch die öffentliche Meinung auf ihrer Seite hatten. Den sich daraus ergebenden Aufstand im alten islamischen Kernland auf der Arabischen Halbinsel mußte der zweite Umayyadenkalif erst militärisch niederschlagen.[147] Die Rebellion zeigt, daß die Umayyaden trotz des Rekurses auf das konsensfähige Prinzip der Blutrache keine unzweideutige Legitimation erringen konnten. Die Sicherung der dynastischen Erbfolge machte es wiederholt notwendig, noch zu Lebzeiten des Kalifen dem Thronfolger huldigen zu lassen bzw. einen oder mehrere Nachfolger zu designieren, um so auch über den unmittelbaren Erben hinaus die Thronfolge zu regeln. Im letzten Jahrzehnt umayyadischer Herrschaft kam es zweimal zu gewaltsamen Thronwechseln; die Konflikte innerhalb des Umayyadenhauses nahmen allgemein zu. Die Auflösung des dynastischen Zusammenhalts und der Identität als herrschender Dynastie deutete sich an, als ʿAbdallāh, der Sohn ʿUmars II., der als Statthalter in den Irak entsandt worden war, sich

[143] Zur arabischen Dominanz durch die Herrschaft der weitgehend vorislamischen Eliten Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 77. Die Fortexistenz der arabischen Stammesaristokratien geht auf die Zeit des Propheten selbst zurück, der sich mit einer Oberaufsicht durch Legaten begnügte; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 15. Zur Praxis der Konsultation der Armee nach der Eroberung eines Territoriums unter dem zweiten Kalifen ʿUmar vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 14f. 20 (39-43. 55f. Fagnan); bezeichnenderweise setzt der Kalif seinen Willen durch, indem er passende Koranverse zur Untermauerung seiner Ansicht anführen kann.

[144] Theoph. chron. ad a. 6169 (676/7 n. Chr.). 6171 (678/9 n. Chr.) (355f. de Boor; 496f. Mango/Scott); vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 86; Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 455.

[145] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 31.

[146] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 89f.

[147] Wellhausen, ibid. 102ff.

dort den aufständischen Ḫāriǧiten anschloß, deren Imam huldigte und als dessen Statthalter weiter amtierte.[148] Die Aufstände der Ḫāriǧiten und Schiiten in Syrien und im Irak führten dazu, daß Marwān II., der letzte Umayyadenkalif, keine Truppen ins ostiranische Chorasan schicken konnte, um der abbasidischen Revolutionsarmee entgegenzutreten.

2.2. Argumente zur Rechtfertigung der Usurpation

2.2.1. Institutionen und Rituale

Das voranstehende Kapitel hat gezeigt, daß Merowinger und Umayyaden ein vergleichsweise unreflektiertes Verständnis von Amt und Legitimation besaßen; weithin setzten sie „einfach" bestehende Traditionen fort, seien sie fränkisch, (provinzial)römisch oder arabisch. Erst ihre durch Usurpation an die Macht gekommenen Nachfolger sahen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, die angemaßte Herrschaft auf eine neue, aber als alt präsentierte Grundlage zu stellen, um den eigenen Machtanspruch zu legitimieren. Dabei kam es darauf an, das in der religiösen und kulturellen Tradition angelegte symbolische Kapital optimal für die eigenen politischen Zwecke zu nutzen.

Die Karolinger hatten die sozialen Grundlagen ihrer Machtposition schon vor der Königserhebung, gewissermaßen auf „evolutionärem" Wege,[149] während eines Zeitraums von mehr als 100 Jahren akkumuliert.[150] Hierzu zählten ihre politische Funktion als Hausmeier in Austrasien und nach 687 auch in Neustrien, ihre ökonomische Position als Grundherren im Maas-Mosel-Gebiet und nicht zuletzt ihre soziale Stellung als Angehörige des austrasischen Adels.[151] Am Schluß dieser keineswegs geradlinigen Entwicklung usurpierten sie auch das Königtum, das ihre tatsächliche gesellschaftliche Position lediglich nachträglich dokumentierte. Auch als Könige mußten sich die Karolinger anfangs noch gegen Widerstände aus anderen Zweigen der eigenen Familie sowie aus dem Adel zur Wehr setzen.[152] Allerdings sollte der Erfolg der Usurpation nicht

---

[148] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 243.

[149] Little, Cypress Beams, Kufic Script, and Cut Stone. Rebuilding the Master Narrative of European History, Speculum 79 (2004), 928.

[150] Zum 100jährigen Ablösungsprozeß Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 38.

[151] Matthias Werner, Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Untersuchungen zur Geschichte einer karolingischen Stammlandschaft (VMPIG 62), Göttingen 1980; id., Adelsfamilien im Umkreis der frühen Karolinger. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalzel. Personengeschichtliche Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Führungsschicht im Maas-Mosel-Gebiet (VuF Sonder-Bd. 28), Sigmaringen 1982; Guy Halsall, Settlement and Social Organization. The Merovingian Region of Metz, Cambridge 1995.

[152] Von einem gewissen „Aufruhr der Völker" bei Pippins Königserhebung spricht Willib. vit. Bonif. 8 (MGH SS rer. Germ. 57, 44): ... *iam aliquantulum sedante populorum perturbatione, in regem*

darüber hinwegtäuschen, daß partiell vergleichbare Versuche in früherer Zeit gescheitert waren; so traf der neustrische Hausmeier Ebroin, der nach der weitgehenden Entmachtung der Merowinger auch den gesamten Adel niederwerfen wollte, auf dessen erbitterten Widerstand, weshalb er 680 ermordet wurde.[153]

Gerade weil die Pippiniden zur merowingischen Elite gehörten, bedurfte ihr Heraustreten aus dieser sozialen Schicht in die besonders hervorgehobene Funktion des Königtums einer besonderen Legitimation. Immerhin war die alleinige Herrschaftsbefugnis der Merowinger über 300 Jahre hinweg niemals erfolgreich in Frage gestellt worden. Da sich das neue Königshaus durch Abstammung kaum aus dem Kreis der Aristokratie heraushob, war eine besondere ideelle, religiöse Rechtfertigung erforderlich. Eine wesentliche Quelle dieser Legitimation war mit dem Papsttum eine auswärtige Institution, die selbst nicht zum Herrschaftsbereich der Karolinger gehörte.[154] Nach dem vermutlich zeitgenössischen Bericht des Fredegarfortsetzers wurde vor dem Thronwechsel kraft Beschlusses und mit Zustimmung „aller Franken" ein Bericht an den Papst Zacharias geschickt,[155] dessen autoritatives Gutachten die Boten zurückbrachten.[156] Die Reise der fränkischen Emissäre könnte nach Semmler im Frühjahr und Sommer 751 stattgefunden haben. Über den genauen Inhalt des Briefwechsels unterrichten erst die Jahrzehnte später verfaßten Reichsannalen, deren Autor Frage und Antwort möglicherweise selbst formuliert hat, da sie exakt aufeinander abgestimmt sind.[157] Vor 751 benötigten die Frankenkönige niemals eine päpstliche *auctoritas praescripta*, ebensowenig wie andere

sublevatus est. Vgl. Richter, Die „lange Machtergreifung" der Karolinger. Der Staatsstreich gegen die Merowinger in den Jahren 747-771, in: Schulz (ed.), Große Verschwörungen, München 1998, 48-59.

[153] Zu den neustrischen Hausmeiern Ingrid Heidrich, Les maires du palais neustriens du milieu du VII[e] au milieu du VIII[e] siècle, in: La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850, ed. Hartmut Atsma (Francia Beih. 16), Sigmaringen 1989, I, 215-229.

[154] Zum Institutionenbegriff in der antiken Christentumsgeschichte im Anschluß an den Dresdner Sonderforschungsbereich „Institutionalität und Geschichtlichkeit" Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 34.

[155] Erst im *Chronicon Laurissense breve* (806-814) erscheint Pippin als Urheber der Gesandtschaft nach Rom; vgl. Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 329.

[156] Fred. cont. 33 (MGH SRM 2, 182): *Quo tempore una cum consilio et consensu omnium Francorum missa relatione ad sede apostolica auctoritate praecepta*; vgl. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 10. Erst die um 790 verfaßten *Annales Regni Francorum* nennen die Namen der Boten, *Burghardus Wirzeburgensis episcopus et Folradus capellanus*, der zu dieser Zeit eventuell schon Abt von St. Denis war (ARF ad a. 749). Der Plural „Franken" bezeichnet im 8. Jahrhundert, wie beispielsweise auch im *Liber Historiae Francorum*, eher eine gesellschaftliche Elite als eine ethnische Gruppe; vgl. Nelson, Warum es so viele Versionen von der Kaiserkrönung Karls des Großen gibt, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 46.

[157] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 15.

spätantike und frühmittelalterliche Barbarenherrscher.[158] Allerdings war auch noch nie eine Dynastie entthront worden, die vergleichsweise annähernd so lange regiert hatte wie die Merowinger.

In der Antwort des Papstes sollen die Kriterien von Eignung und Leistung hervorgehoben worden sein. Bezeichnenderweise findet sich der Gedanke, daß der Transfer der Königswürde vom Papst sanktioniert wurde, erstmals bereits in der von einem Verwandten der Karolinger verfaßten Fortsetzung der Fredegarchronik, die keinesfalls nach 768 entstand.[159] Die Unterstützung des Papstes muß dabei nicht, wie in der älteren Forschung postuliert, als Kompensation für das vermeintliche merowingische Geblütsheil erforderlich gewesen sein; vielmehr kann sie auch deshalb erbeten worden sein, um die Karolinger gegenüber rivalisierenden Fraktionen im fränkischen Adel – und eventuell auch in der eigenen Familie – zu stärken.[160] Allerdings konnte das päpstliche Urteil Pippin nicht zum König erheben, sondern lediglich den Thron für vakant erklären und so die Voraussetzung dafür schaffen, daß die Franken einen neuen König erheben konnten.[161] Zum Zeitpunkt der Königserhebung in Soissons konkurrierten Pippins Brüder bzw. Neffen noch mit ihm um die Herrschaft; die sukzessiven Erhebungsrituale könnten daher auch den Zweck gehabt haben, die Pippinische Linie stärker herauszuheben.[162]

Da die brieflich übermittelte Antwort des Papstes womöglich nicht als ausreichender Legitimationsgrund angesehen wurde, erfand man zusätzlich ein neues Ritual, das – zumindest in der Wahrnehmung noch der Zeitgenossen der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts – als ritueller Akt der Königseinsetzung durch Salbung verstanden wurde, selbst wenn es sich ursprünglich eher um eine vom Papst vorgenommene Firmsalbung bzw. um eine nach diesem Vorbild adaptierte und verselbständigte postbaptismale Salbung gehandelt haben sollte.[163] Die in der Zeit zwischen 787 und 793 in der Hofkapelle Karls des Gro-

---

[158] Zur päpstlichen *auctoritas* im Zusammenhang mit dem Dynastiewechsel, die in allen Hauptquellen angesprochen wird, Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 134f.

[159] Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 7.

[160] Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 175.

[161] Die Bedeutung des päpstlichen Votums bei der eigentlichen Königserhebung relativiert zu Recht bereits Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900, 2, 13f.

[162] Zu den Konflikten innerhalb der eigenen Familie, die Pippin dazu veranlaßten, den Thron anzustreben, Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 117.

[163] Hierzu zusammenfassend jetzt Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), 494-509; Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003. Vgl. auch Achim Thomas Hack, Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung, ZKG 110 (1999), 170-190, der westgotische Wurzeln postuliert. Ein irisches Vorbild verneint Michael Richter, Die frühmittelalterliche Herrschersalbung und die *Collectio Canonum Hibernensis*, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 211-219, da das irische Königtum um 700 noch traditional-sakral-pagan konzipiert und nicht christianisiert gewesen sei (für einen umfassenden Vergleich jetzt

ßen verfaßten Reichsannalen spiegeln die offizielle Sicht der höfischen Elite auf die 40 Jahre zurückliegenden Ereignisse.[164] In dieser Zeit erfuhr der Dynastiewechsel eine theologische Deutung;[165] diese Perspektive erwuchs aus einer Theorie des christlichen Königtums, die auf patristischen Autoren wie Augustin und Isidor von Sevilla sowie dem frühmittelalterlichen irischen „Ps.-Cyprian" beruhte und die sich auch im unter dem ersten Karolingerkönig entstandenen Prolog der *Lex Salica* sowie in der ebenfalls zeitgenössisch beginnenden Praxis der *laudes regiae* niederschlug.[166]

Die Einsetzung Pippins als König erfolgte vermutlich Weihnachten 751.[167] Als performativer Akt hob die damals vermutlich erstmals gespendete Herrschersalbung (unstrittig ist erst die zweite Salbung von 754) den König durch einen spezifischen Benediktionsakt in eine besondere, sakrale Sphäre;[168] sie visualisierte seine Erwählung

---

Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 270-330; zur Königssalbung als „kurzzeitige[r] Ausnahme in der irischen Geschichte" ibid. 289). Eine zweite postbaptismale Salbung war zwar in Gallien unbekannt, aber gerade in Rom vorgeschrieben und dort ausdrücklich dem Bischof vorbehalten. Im Zuge der angelsächsisch-römischen Kirchenreform wurde diese Praxis der Firmsalbung auch im Frankenreich propagiert und könnte somit das Vorbild für die ersten „Königssalbungen" abgegeben haben; vgl. Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 194f. „Ideell wie materiell dürften die Taufsalbungen den Ausgangspunkt geboten haben, und so wurden sie auch im Zusammenhang mit der Taufe getätigt; in der Praxis konnten sie jedoch auch als separate Königssalbungen geschehen ... So bleibt uns nur eine freilich hohe Wahrscheinlichkeit, daß die frühen Königssalbungen in Parallele zu den Taufsalbungen gespendet worden sind." (Ibid. 204f.).

[164] Vgl. Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 203: Die neuere Forschung unterstellt den Reichsannalen die „Konstruktion einer idealen Vergangenheit für die eigene Gegenwart".

[165] Zur Abschwächung des Anteils von Papst und Kirche in der frühesten Quelle, der Fredegarfortsetzung, Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 137. In der etwas späteren *Clausula de unctione Pippini* ist diese Zurückhaltung aufgegeben (ibid. 139; zu ihrer Echtheit unten S. 141). Ob das päpstliche Responsum in den 791 zusammengestellten *Codex Carolinus* nicht aufgenommen wurde, um die päpstliche Beteiligung am Dynastiewechsel zu kaschieren, bleibt unklar, weil die zeitgleich redigierten Reichsannalen davon berichten (ibid. 148).

[166] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 16-19. Die frühesten überlieferten karolingischen *laudes* datiert Kantorowicz in die Jahre 783-787; vgl. id., *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 22. Die Praxis dürfte jedoch schon früher, zwischen 751 und 774, entstanden sein (ibid. 54). Vgl. auch Ruth Schmidt-Wiegand, *Gens Francorum inclita.* Zu Gestalt und Gehalt des längeren Prologs der *Lex Salica*, in: U. Scheil (ed.), FS Adolf Hofmeister, Halle 1955, 233-250. Zum irischen Gesellschaftstraktat jetzt Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 282-287.

[167] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 5.

[168] Schneidmüller deutet die (mögliche) Salbung von 751 als Ausfluß einer „defensiven, Akzeptanz einfordernden Strategie" (Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 [2002], 205). Zur Salbung als Benediktionsakt vgl. einen Brief Papst Pauls I. an die Könige Karl und Karlmann: ... *a Deo instituti reges, isdem dominus Deus noster ... ad tam magnum regale provexit culmen, mittens apostolum*

und Erhöhung, und sie institutionalisierte *à la longue* den Vorgang der „Thronbesteigung" in einer den kirchlichen Sakramenten angenäherten Form. Kantorowicz sieht in Pippins Salbung „the critical moment after which European history turns definitely ‚medieval'".[169] Die Salbung dürfte dabei – wie oben bereits angedeutet – auch den Zweck verfolgt haben, Pippin und seine Deszendenz gegenüber ihren Verwandten, namentlich der älteren Linie der Herrscherfamilie, den Nachkommen seines älteren Bruders Karlmann, herauszuheben und ihnen auf Dauer den Thron zu sichern.[170] Gleichzeitig vermittelte die Salbung den Karolingern eine neue, christliche Art von „Heil",[171] das einen wesentlichen Bestandteil ihres symbolischen Kapitals bildete, das sie sich nach der Usurpation verschaffen mußten.

Elemente der karolingischen Königserhebung waren Wahl, Akklamation, Huldigung durch die fränkischen Großen in Soissons[172] und, nach traditioneller Meinung bereits im Jahr 751, die Salbung durch einen Bischof bzw. Bischöfe. 754 wurde der rituelle Akt der Salbung wiederholt, vorgenommen durch den Papst selbst während seines Besuchs im Frankenreich. Die Salbung von 754 ist in den Papstbriefen des *Codex Carolinus* und im *Liber Pontificalis* gut bezeugt, wo allerdings über die Abläufe von 751 nichts berichtet wird; beide Salbungsakte erwähnt hingegen die *Clausula de unctione Pippini*. Nach

suum, beatum Petrum, per eius nempe vicarium, et oleo sancto vos vestrumque praecellentissimum genitorem unguens celestibus replevit benedictionibus (MGH Epp. 3, 540 Nr. 33). Zur Bedeutung der Salbung im Rahmen des Inaugurationsrituals aus anthropologisch vergleichender Perspektive Arthur M. Hocart, Kingship, London 1927, 82.

[169] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ²1958, 54; Dierkens, Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 131-138. Vgl. Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 205: „Genau diese Verknüpfung von politischem Konsens und transzendierender geistlicher Legitimation prägte fortan die abendländische Monarchie." Zum „Sakralisierungsschub" ibid. 209.

[170] Die Beseitigung Childerichs III. durch Pippin könnte durchaus auch das Ziel verfolgt haben, die Nachkommen seines älteren Bruders Karlmann zu verdrängen, die durch Ämter an den letzten Merowingerkönig gebunden waren, deren Position also mit der „merowingischen Ordnung" verknüpft war; vgl. Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 16f.

[171] Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 64, spricht sogar davon, daß sich die Karolinger mittels der Salbung „gegenüber den Merowingern ein neues Königsheil verschafft hatten". Zur Problematik des Konstrukts „Königsheil" oben S. 41.

[172] Gerade Soissons war in der Merowingerzeit ein wichtiges Zentrum, aus diesem Grund dürfte es von Pippin III. auch zur Inszenierung des Dynastiewechsels ausgewählt worden sein. Zu Soissons als *sedes regni* Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 257-261. Nach Gerberding war in dieser alten *sedes regalis* auch der *Liber Historiae Francorum* entstanden, dessen Autor so viel Wert auf die Kooperation von König und Adel gelegt hatte; vgl. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 154f. Die Teilnehmer der Königswahl von Soissons sind unbekannt und nur über Urkunden vermutungsweise erschließbar; vgl. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 82.

der römischen Quelle salbte der Papst in St. Denis Pippin, Karl und Karlmann zu Königen der Franken. Nach der fränkischen Überlieferung erfolgte die Salbung durch fränkische Bischöfe bereits 751 und betraf nur Pippin selbst.[173] Eine Harmonisierung der unterschiedlichen Berichte ist kaum möglich und vor dem Hintergrund neuerer Forschungen auch kaum noch sinnvoll.[174]

Der einzige höchstwahrscheinlich zeitgenössische Bericht zum Dynastiewechsel von 751 ist die vom Karolinger Childebrand verfaßte Fortsetzung der Fredegarchronik.[175] Diese Quelle betont das gemeinsame Handeln der Franken (*consilium*, *consensus*)[176] und die Legitimation durch den Papst; bei der Erhebung werden vier Schritte unterschieden: Wahl durch die Franken (*electio totius Francorum*),[177] Weihe durch Bischöfe (*consecratio episcoporum*; von einer Salbung ist explizit nicht die Rede),[178] Huldigung

[173] Boshof bemerkt zu Recht, daß „das Ereignis von 751 im Bewußtsein der politischen Eliten des Frankenreiches lebendig genug geblieben sein" dürfte, „so daß eine Verfälschung der Tatsachen durch den Annalisten sicher Widerspruch hervorgerufen hätte. ... Er konnte sich eine falsche Darstellung nicht leisten." (Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 336).

[174] Buc, Warum weniger die Handelnden selbst als eher die Chronisten das politische Ritual erzeugten – und warum es niemandem auf die wahre Geschichte ankam, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 27-37; vgl. auch Nelson, Warum es so viele Versionen von der Kaiserkrönung Karls des Großen gibt, ibid. 38-54; Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 207.

[175] Fred. cont. 33. Grundlegend zu den Quellen Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), bes. 100-111. Zusammenfassend zu den einzelnen Quellen nochmals Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), 494f.; Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 324. Zweifel an der zeitgenössischen Entstehung der Fredegarfortsetzung äußert McKitterick, The Illusion of Royal Power in the Carolingian Annals, English Historical Review 115 (2000), 1-20.

[176] Die karolingische „Hauschronik" betont mehrfach das enge Einvernehmen Pippins mit den Franken; vgl. Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 132.

[177] Die an erster Stelle genannte Wahlhandlung dürfte das konstitutive Element der Königserhebung gewesen sein; vgl. Affeldt, ibid. 181. Sie wird auch in der *Clausula de unctione Pippini* erwähnt (*electionem omnium franchorum*: 3 Stoclet), allerdings erst nach päpstlichem Befehl und kirchlicher Salbung.

[178] Immerhin wird in den *Annales s. Amandi*, die zur Gruppe der frühkarolingischen Annalen zählen (entstanden offenbar noch vor den Reichsannalen), für 751 eine Salbung Pippins bezeugt (*in regem unctus est* [MGH SS 1, 10]). Die Mehrheit der Forschung geht anders als Semmler nach wie vor von der Historizität der Salbung von 751 aus, allerdings nicht von der Beteiligung des Bonifatius: „Die für 751 rekonstruierbaren Umstände geben der Deutung, die *consecratio* sei eine *unctio* gewesen, den Grad hoher Wahrscheinlichkeit." (Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut [eds.], Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 196) Anders Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 38-46: „Für die Salbung Pippins im Jahre 751 durch wen auch immer gibt es weder zeitgenössische noch vertrauenswürdige spätere Quellen." (Ibid. 46) Erkens bekräftigt dagegen nochmals die traditionelle Sicht,

bzw. Treueschwur der Großen (*subiectio principum*)[179] und Thronsetzung nach alter Gewohnheit (*antiquitus ordo*).[180] Gerade im Vergleich zu späteren Quellen wird deutlich, daß die Rolle der Franken als „Initiatoren, Gestalter und Konsensgeber" vom Fredegarfortsetzer stärker betont wird,[181] was an den nur wenige Jahrzehnte zuvor entstandenen spätmerowingischen *Liber Historiae Francorum* gemahnt.

Anders als in einem jüngeren Aufsatz behauptet, ist es keineswegs undenkbar, daß die karolingischen Usurpatoren zur Legitimierung ihrer Machtübernahme ein „neues" Ritual erfanden.[182] Der vom Fredegarfortsetzer in diesem Zusammenhang angeführte *antiquitus ordo* muß, wie Erkens richtig hervorhebt, eben nicht eine fränkische Praxis bezeichnen, sondern er kann sich auf frühere Epochen beziehen, deren Prestige in den Augen der Anhänger eines verchristlichten Königtums, die zumindest im fränkischen Klerus zu finden gewesen sein dürften, ungleich höher war.[183] Indem sich die Karolinger nämlich – wie unten näher ausgeführt – auf etablierte und konsensfähige Paradigmen stützten und zu Exponenten eines traditionellen, weil christlichen Königtums stilisierten, war die Salbung nur scheinbar neu; ebensogut konnte sie als *renovatio* eines

---

wonach die fränkische Salbungstradition 751 begründet wurde; vgl. Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), 494-509.

[179] Hierzu detailliert Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 163-178.

[180] Gerade der letztere Punkt führte in der neueren Forschung zu Diskussionen: „Gab es eine im merowingischen Erhebungsbrauch angelegte Ritualität, die zur Salbung weiterführte?" (Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut [eds.], Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 179).

[181] Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 204. 207.

[182] Hack vermutet eine Praxis merowingischer Salbungen, ist damit jedoch weitgehend auf Widerspruch gestoßen; vgl. Achim Thomas Hack, Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung, ZKG 110 (1999), 170-190; er verweist darauf, daß in Umbruchssituationen üblicherweise keine neuen Legitimationsmittel eingeführt werden, sondern auf die Tradition zurückgegriffen wird; ebenso Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 192 („... daß gerade ein Usurpator peinlich bemüht ist, die traditionellen Formen zu beachten, um seiner Herrschaft den Schein der Rechtmäßigkeit zu verleihen"). Zur Widerlegung dieser These Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), bes. 497-501; gegen die These Hacks auch Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 339.

[183] Auf alttestamentliche Erhebungsbräuche bezieht die Stelle bereits Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 188 Anm. 10. Andererseits ist auch nicht auszuschließen, daß sich die Wendung nicht auf die (neuen) kirchlichen Elemente des Inaugurationsaktes bezieht, sondern auf die traditionellen Akte von Wahl und Erhebung (Thronsetzung), die allein in den Augen der weltlichen Magnaten von Bedeutung gewesen sein könnten, zu denen auch der Autor der Fredegarfortsetzung zählte; vgl. Nelson, Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 290f.

alttestamentlichen Inaugurationsrituals verstanden werden, das den Franken als „Gottesvolk" um so besser zu Gesicht stand.[184] Die neuere Forschung sieht in der behaupteten Kontinuität weniger eine Fortsetzung spezifisch merowingischer Gewohnheiten als vielmehr (auch) eine Anknüpfung an spätantike, byzantinische und biblische Traditionen.[185] Wesentlich plausibler ist die Annahme, daß die rituelle Kontinuität zwischen beiden fränkischen Dynastien sich auf den – wie oben erläutert – schon in merowingischer Zeit zentralen Akt der Thronsetzung gründete.[186] Die Benutzung des Throns ist neben der Huldigung als Element eines weltlichen Herrscherzeremoniells anzusprechen, und gerade in diesem Bereich liegt die tatsächliche und behauptete fränkische Kontinuität.[187]

Womöglich wollte Childebrand sein Geschichtswerk mit der Schilderung dieses Ereignisses schließen. Angenendt vermutet, daß die Initiative für die erste Salbung von Pippin selbst ausging, wohingegen die zweite auf den Papst zurückgegangen sei.[188] Es ist wenig wahrscheinlich, daß nicht auch der König wesentlich an der Einführung der neuen Legitimationszeremonie beteiligt war;[189] Pippin wurde sicher nicht „überrascht" wie angeblich (nach Einhart) sein Sohn Karl 800 bei der Kaiserkrönung durch Leo III. Vielmehr zeigt sich schon bei den Salbungen Pippins, wie auch später bei denen seines Urenkels Karls des Kahlen im 9. Jahrhundert, ein Interesse des Usurpators bzw. Erobe-

---

[184] Ein Volk, das seine Entstehung auf göttliche Stiftung zurückführte, hatte es nicht nötig, an einer bestimmten Dynastie festzuhalten, zumal wenn diese sich nicht in besonderer Weise als Inkarnation christlicher Herrschaft darstellen konnte (oder wollte); vgl. den Anfang des unter Pippins Herrschaft entstandenen Prologs zur *Lex Salica*: *Gens Francorum inclita, auctore Deo condita* (MGH LL nat. Germ. 4, 2, 3). Derartige Stilisierungen sind, wie Mary Garrison gezeigt hat, überaus selten; vgl. ead., The Franks as a New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Hen/Innes, Cambridge 2000, 114-161.

[185] Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 168.

[186] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 218.

[187] Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 169.

[188] Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 185. Die Salbung von 754 dürfte die erste von einem Papst vorgenommene Königssalbung gewesen sein; anschließend wurde diese Praxis von den Päpsten verstärkt propagiert (ibid. 201). Auch Semmler, der die Historizität der Salbung von 751 leugnet, betrachtet die Päpste als Urheber der Königssalbung.

[189] Nelson schrieb die Initiative allerdings zunächst (1971) allein dem Papst zu; vgl. Nelson, National Synods, Kingship as Office, and Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 256; anders dann später (1976) ead. Symbols in Context. Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages, ibid. 278 und (1977) ibid. 291: „Its instigators should be sought ... in Pippin's clerical entourage."

rers eines neuen Teilreichs, die im Gesamtreich oder aber in einem Teilreich (neu)begründete Herrschaft durch eine kirchliche Zeremonie zusätzlich bzw. nachträglich legitimieren zu lassen. Die Salbung wurde nicht konstitutiv oder performativ aufgefaßt, zumal sie auch nicht zwingend mit dem Anfang der Königsherrschaft zusammenfiel, sondern vielmehr darstellend bzw. deklaratorisch, also als zusätzliches Zeichen der kirchlichen und göttlichen Erwählung und Berufung.[190] Allerdings markierte sie die wichtigste Etappe bei der rituellen Verchristlichung des Königtums.[191]

Nach der Darstellung der Reichsannalen, deren älteste Rezension um 790 verfaßt wurde,[192] war ebenfalls eine mehrfache Legitimierung des neuen Herrschers nötig; erwähnt werden Papstvotum, *ordo* und *mos Francorum*.[193] Zu bedenken ist, daß das Zeugnis der Reichsannalen Grundlage für alle späteren Berichte über die Ereignisse von 750/51 wurde; die Fredegarfortsetzung wirkte ebensowenig wie die *Annales Mettenses Priores* eigenständig weiter.[194] Erst in den *Annales Regni Francorum* ist von einem Responsum des Papstes Zacharias die Rede, erst hier werden die Namen der fränkischen Gesandten Burkhard und Fulrad genannt und die angebliche Salbung durch Bonifatius erwähnt.[195] Erst hier wird der Dynastiewechsel ausdrücklich auf einen päpstlichen Befehl zurückgeführt: *iussit Pippinum regem fieri*.[196] Die erst hier explizit gemachte Salbung (*unctio*) gilt dem Autor bereits als gängige Gewohnheit.[197]

---

[190] Zur Unterscheidung Bernd Schneidmüller, Salbung, HRG 4 (1990), 1269; vgl. auch die Differenzierung bei Victor Turner: „Ceremony indicates, ritual transforms"; hierzu Bachmann-Medick, Cultural turns, Reinbek 2006, 112.

[191] Vgl. Nelson, Rituals of Power. By Way of Conclusion, in: Theuws/Nelson (eds.), Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages (TRW 8), Leiden/Boston/Köln 2000, 482, die gerade im Hinblick auf Herrschaft bzw. Macht und Rituale bemerkt: „Here, above all, Christianity professed to make a difference – a transformation, making all things new."

[192] Nach der Ausschaltung Tassilos von Bayern 788 werfen die Reichsannalen einen triumphalen Rückblick auf den Aufstieg der Karolinger seit 741; vgl. Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 289f.

[193] Allerdings dürfte die in den Reichsannalen überlieferte „spitzfindige Anfrage der fränkischen Gesandtschaft" um 750 kaum so formuliert worden sein; vgl. Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 203. Hierzu auch Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 324ff.

[194] Goetz, ibid. 359.

[195] Zusammenfassend zur Anfrage Pippins und zum Responsum des Zacharias Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 129-187; speziell zum Begriff Responsum 168f.

[196] Vgl. Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 335: Für Pippin und seine Anhänger habe das Responsum zwar keine rechtskonstitutive Bedeutung besessen, aber als „eine Art Gutachten oder Weistum" doch zusätzliche Legitimierung bedeutet.

[197] Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 325.

Womöglich wurden die Vorgänge von 751 erst zu jener Zeit, also mehrere Jahrzehnte später, als spezifische Königssalbung aufgefaßt, angeregt durch die verstärkte patristische Lektüre im Zuge der karolingischen Erneuerung und den so wieder präsenten augustinischen *ordo*-Gedanken.[198] Plausibel ist auch die Vermutung, daß die Reichsannalen Bonifatius nachträglich mit dem Jahrzehnte zurückliegenden Dynastiewechsel in Verbindung bringen, um – neben dem Papst – auch einen heiligen Märtyrer zur zusätzlichen Legitimation heranzuziehen.[199] Analog könnte auch Burkhard von Würzburg als enger Gefährte des Bonifatius nachträglich in den Bericht über die fränkische Gesandtschaft nach Rom gelangt sein, denn in zeitgenössischen Berichten werden weder Fulrad (von St. Denis) noch Burkhard namentlich genannt.[200]

Auch nach Meinung Olaf Schneiders werden in der zeitgenössischen Überlieferung zu 750/51 nur die Franken und ihre Bischöfe genannt, aber weder Bonifatius noch Burkhard oder Fulrad. Erst aus der Perspektive des 9. Jahrhunderts seien die Ereignisse von 751 und 754 miteinander verschmolzen, so daß das karolingische Königtum nicht mehr auf den fränkischen Adel, sondern auf den Papst zurückgeführt wurde.[201] Dementsprechend wird die päpstliche Beteiligung auch in den sogenannten Einhardsannalen stärker betont als in ihrer Vorlage, den Reichsannalen.[202] Zum Hauptakteur stilisiert

---

[198] Zum *ordo*-Konzept Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 160-167. Zum augustinischen *ordo*-Gedanken als Hintergrund des päpstlichen Responsums Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 391.

[199] Semmler; Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 40f. In den Briefen des Bonifatius und in seiner von Willibald verfaßten Vita gibt es keine Hinweise auf seine Beteiligung an der Königserhebung; vgl. Schneider, Die Königserhebung Pippins 751 in der Erinnerung der karolingischen Quellen, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 255. Zudem war er eher mit Karlmann als mit Pippin verbunden gewesen, und gerade Karlmann hatte den letzten Merowingerkönig eingesetzt; Affeldt bezweifelt jedoch, daß Karlmann den Merowingern loyaler gegenüberstand als sein Bruder; vgl. id., Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 117. Vgl. auch Jäschke, Bonifatius und die Königssalbung Pippins des Jüngeren, Archiv für Diplomatik 23 (1977), 25-34 bzw. in: Bannasch/Lachmann (eds.), Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. FS Walter Heinemeyer, Marburg 1979, 25-54; Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge. Zugleich eine Studie über kollektive Willensbildung und kollektives Handeln im 9. Jahrhundert, FMSt 13 (1979), 242. Zustimmend zur Frage der Beteiligung des Bonifatius Jarnut, Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?, FMSt 16 (1982), 45-57, ND: id., Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter, ed. Becher, Münster 2002, 187-199.

[200] Schneider, Die Königserhebung Pippins 751 in der Erinnerung der karolingischen Quellen, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 256. 262f.

[201] Schneider, ibid. 265-268. In Quellen des 9. Jahrhunderts wird oft nur Stephan II. erwähnt, Zacharias jedoch nicht. Zum Verhältnis von Inaugurationsritual und Königswahl vgl. auch Nelson, The Lord's Anointed and the People's Choice. Carolingian Royal Ritual, in: Rituals of Royalty. Power and Ceremonials in Traditional Societies, ed. Connadine/Price, Cambridge 1987, 137-180; ND: ead., The Frankish World, 750-900, London/Rio Grande 1996, 99-131.

[202] Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 325.

wird der Papst dann auch bei Thegan und im *Breviarium Erchanberti*.[203] Der historische Kern dieser späteren Stilisierungen dürfte darin zu suchen sein, daß der Papst tatsächlich als Urheber der fränkischen Praxis der Königssalbung anzusehen ist.[204] Die größere Eindeutigkeit und Präzision der späteren Quellen belegt insbesondere die Bedeutung, die dem Salbungsritual zugeschrieben wurde, gerade auch am karolingischen Hof und in späterer Zeit.

Bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts wurde die Tradition der Königssalbung (mit der einzigen – wahrscheinlichen – Ausnahme von 751) allein vom Papst bestimmt; erst die Salbung Karls des Kahlen 848 in Orléans, die die ununterbrochene westfränkische Salbungspraxis begründete, erfolgte durch den Erzbischof von Sens.[205] Hierbei handelte es sich nach fränkischem Brauch des 9. Jahrhunderts um eine auf ein Teilreich bezogene Salbung, die von einem Metropoliten vorgenommen wurde, wenn der Papst nicht zur Verfügung stand, der ähnliches an den Söhnen Karls des Großen im 8. Jahrhundert wiederholt vorgenommen hatte.[206] Zunächst wurde die Salbung aber noch nicht als wirkliche Weihe verstanden, denn sie konnte wiederholt, bestätigt oder in einem anderen Kontext erneuert werden.[207] Auch wurden nicht alle Karolinger späterer Generationen bei ihrer Herrschaftsübernahme gesalbt; Lothar I. etwa war, als ihn sein Vater Ludwig 817 zum Mitkaiser krönte, noch nicht gesalbt worden; dies erfolgte erst 823 in Rom durch den Papst. Karl der Kahle wurde erst 848, Ludwig der Deutsche erst 858 gesalbt.[208] In allen Fällen stellte die sakrale Salbung jedoch göttliche Nähe her; stets wurde sie als Vermittlung des Heiligen Geistes verstanden, womöglich auch einer besonderen Herrscherkraft. Je stärker sie traditionalisiert wurde, desto größer wurde zudem die Wahrscheinlichkeit, daß sie – in Analogie zu antiken Auffassungen – auch als Rechtsakt aufgefaßt werden konnte.[209]

Bedeutsam ist, daß der neue Ritus der Herrscherinitiation von Anfang an klar an das kirchliche Amt gebunden war. In diesem Punkt ergibt sich eine Parallele zu anderen liturgischen Salbungsriten, die (in gewisser Hinsicht) sakramentalen Charakter tragen. Beim Krankenöl wurde die Heiligung des Öls in karolingischer Zeit – anders als zuvor – an das Gebet kirchlicher Amtsträger gebunden; auch die Verwendung des Krankenöls

---

[203] Goetz, ibid. 330f.

[204] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 52.

[205] Semmler, ibid. 112.

[206] Semmler, ibid. 119.

[207] Dierkens, Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 132.

[208] „Man kann nicht umhin zu denken, daß die Salbung nicht mehr so notwendig wie zu Zeiten Pippins des Kurzen oder Karls des Großen erschien" (Dierkens, ibid. 134). Vom 9. Jahrhundert an scheint gerade im Ostfrankenreich die Krönung allmählich größere Bedeutung erlangt zu haben als die Salbung (ibid. 137).

[209] Vgl. Ina Willi-Plein/Ulrich Mell, Salbung II und III, RGG ^{4}7 (2004), 793.

wurde zunehmend auf Salbung eingeschränkt und dem kirchlichen Presbyterat vorbehalten.[210] Die in der griechischen Kirche außerhalb des Taufsakraments unübliche Personensalbung kam im Frankenreich als zusätzliche, bestimmten Christen vorbehaltene besondere Salbung erst in der Karolingerzeit auf; dies betraf sowohl Priester und Bischöfe als auch Könige. In all diesen Fällen handelte es sich um Zeremonien, durch die Amtsträger von den übrigen Christen abgegrenzt und durch eine besondere Gnadengabe (Charisma) erhöht wurden.[211] Die sich verstärkende Scheidung zwischen Klerus und Laien trug somit zur stärkeren Profilierung von Salbungsriten bei, zu denen auch die Herrschersalbung zu zählen ist, die durch die enge Verbindung mit dem sich weiter verfestigenden und spezialisierenden kirchlichen Amt zusätzlich stabilisiert wurde und ihrerseits eine die politische Ordnung stabilisierende Funktion zu erfüllen vermochte. Obwohl die Salbung wiederholbar war und nicht immer zu Beginn der Herrschaft gespendet wurde, besaß sie doch trotz ihres grundsätzlich deklaratorischen Charakters aufgrund der Vermittlung einer besonderen Gnade durchaus auch einen dynamischen, womöglich konstitutiven Aspekt, wie aus der Wendung *in regem unctus est* hervorgeht.[212] Die Salbung begründete nicht die Herrschaft, aber sie hob den Empfänger dauerhaft über alle anderen Christen empor, was die Legitimität seiner Machtausübung bekräftigte.

In neutestamentlicher Zeit wurde das christliche Charisma, verstanden als eine besondere Geistbegabung und Erwählung der Christen, noch gewissermaßen als frei schwebend und allen Gläubigen mitteilbar aufgefaßt, wie anhand des Pfingstereignisses deutlich wird.[213] Die in einzelnen Strömungen des frühen Christentums, etwa im Montanismus, weiter lebendige Prophetie und das offene Agieren freier Lehrer können als Ausdruck des anfänglich noch relativ frei verfügbaren, weiterhin außeralltäglichen Charismas gedeutet werden, das noch nicht in Ämtern institutionalisiert und hierarchisiert war.[214] Der „antialltägliche Zug" des Charismas äußerte sich darin, daß es zunächst

---

[210] Benedikt Kranemann, Krankenöl, RAC 21 (2006), 936.

[211] Vgl. Nelson, Symbols in Context. Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 279f.: „For this ... was the significance of anointing: the reinforcement of stratification, the sharp delineation of restricted channels of access to supernatural power."

[212] Annales s. Amandi (MGH SS 1, 10); Clausula de unctione Pippini (3 Stoclet): *sacro chrismate in reges ... consecrati sunt; in regem et patricium ... unctus et benedictus est.*

[213] Zur „direct experience of divine grace" Shils, Charisma, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology, Chicago/London 1975, 128.

[214] Der soziologische Begriff des Charismas wurde von Max Weber in Anknüpfung an den theologischen Sprachgebrauch des Neuen Testaments geprägt; vgl. Thomas Kroll, Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft und die zeitgenössische Charisma-Debatte, in: Edith Hanke/Wolfgang J. Mommsen (eds.), Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 2001, 47-72; Tanner, Die Macht des Unverfügbaren. Charisma als Gnadengabe in der Thematisierung von Institutionalisierungsprozessen im Christentum, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, ed. Andenna/Breitenstein/Melville, Münster 2005, 25-44. Als frei verfügbare „Gabe"

eben weder durch Tradition noch Amt gedeckt war, sondern seine Geltung und Kraft aus der sozialen Anerkennung gewann.[215]

In der sich entwickelnden Großkirche wurde das heilsvermittelnde Charisma in den Sakramenten und im kirchlichen Amt allmählich institutionalisiert, objektiviert und damit nach bestimmten Mechanismen verfügbar gemacht.[216] Die Sakramente, die über die Charisma-vermittelnde Weihe auch für das Amt konstitutiv sind, können – im Anschluß an Max Weber – als Traditionalisierung und Veralltäglichung des Charismas verstanden werden, das fortan rituell vergegenwärtigt und vermittelt wurde.[217] Im Christentum entwickelte sich so ein Amtscharisma, das bestimmte Institutionen sakral überhöhte, deren Inhabern (als institutionellen Charismaprätendenten) von den Anhängern der Religion eine besondere Kraft zugeschrieben wurde.[218] Die Amtsausübung dieser

---

bewahrte das Charisma seine ursprüngliche, revolutionäre Kraft: „The charismatic person is a creator of a new order as well as the breaker of routine order." (Shils, Charisma, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology, Chicago/London 1975, 129) „Since it asserts the value of action which derives its impetus immediately, intensely, and unalloyedly from direct contact with ‚ultimate' sources of legitimacy, charismatic authority is of necessity revolutionary." (Ibid. 130) Zu verschiedenen Aspekten der Institutionalisierung frühchristlicher Theologie jetzt umfassend Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, speziell zu freien Lehrern und christlichen Schulen ibid. 43-109 und zu den montanistischen Propheten ibid. 109-136.

[215] Michael N. Ebertz, Charisma (religionswissenschaftlich), RGG ^{4}2 (1999), 112. Freilich finden sich Ansätze zu einer (intendierten) Veralltäglichung schon bei Paulus, der nicht nur das ekstatische Wirken als Charisma faßt, „sondern auch die profane, alltägliche Dienstleistung", die dem Aufbau der Gemeinde dient; vgl. Hans Conzelmann, Charisma, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 9 (1973), 395.

[216] Zur idealtypischen Genese einer „Kirche" Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 692f. („die Übertragung der charismatischen Heiligkeit auf diese Institution als solche": 693); zur Übertragung des Charismas von der Person auf das Amt auch Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 33; Rehberg, Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur „Außeralltäglichkeit" im Rahmen der institutionellen Analyse, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, ed. Andenna/Breitenstein/Melville, Münster 2005, 3-23; Wolfgang Schluchter, Die christliche Kirche als charismatische Anstalt, in: id., Religion und Lebensführung II: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt/M. 1991, 243-254. Aus systematisch-theologischer Sicht vgl. Gotthold Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche (Ökumenische Forschungen 1, 5), Freiburg 1969.

[217] Die Vermittlung erfolgte durch Angehörige des Klerus als des charismatischen, aber „veralltäglichten Verwaltungsstabes" (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 146). Zu den sechs Formen der Weitergabe des Charismas nach Weber Turner, Weber and Islam, London 1974, 79f.

[218] Schon die neutestamentlichen Pastoralbriefe entwickeln den Gedanken des Amtscharismas, das durch Weihe verliehen wird und somit „einfachen" Christen nicht zur Verfügung steht; vgl. Hans Conzelmann, Charisma, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 9 (1973), 397; zum Amtscharisma in den Pastoralbriefen und in der Alten Kirche (Didache, Hirt des Hermas) Wilhelm Geerlings, Charisma, LexMA 2 (1983), 1720; Tanner, Die Macht des Unverfügbaren. Charisma als Gnadengabe in der Thematisierung von Institutionalisierungsprozessen im Christentum, in: Cha-

Funktionsträger wurde gewissermaßen charismatisiert und der Vollzug bestimmter zeichenhafter Handlungen als performative Wiederholung des ursprünglichen, charismatischen Christusereignisses gedeutet.[219] Die zahlreichen kirchlichen Institutionen, die sich in dessen formativer Periode herausbildeten, lassen sich als veralltäglichte Kanäle einer religiösen Praxis deuten, in denen das Charisma des Anfangs präsent und verstetigt geglaubt wurde.[220]

An dieses im Verlauf von Jahrhunderten entstandene Sakramentsverständnis[221] konnte, unter Rückgriff auf das alttestamentliche Modell der Königssalbung,[222] angeknüpft werden, um eine neue sakramentale Handlung zu erfinden, in der dem Herrscher durch Salbung eine besondere Gnadengabe, eben ein Charisma, vermittelt wurde, von dem man glauben und behaupten konnte, daß es den Empfänger in besonderer Weise, unterschieden von allen nicht derart gesalbten Personen, zur Herrschaft befähigen und ihm bei seinem Handeln den heilsnotwendigen Beistand Gottes vermitteln werde.[223] Die neuere Forschung versteht das Charisma nicht mehr essentialistisch als individuelle Eigenschaft einer Person, sondern als relationalen Begriff, der den Legitimitätsglauben der Anhänger ebenso einbezieht wie die dem Charismaträger zugeschriebenen Qualitäten. Es handelt sich aus dieser Perspektive also um eine ständig aktualisierte soziale Beziehung, ein „Wechselspiel von Hingabe und Legitimationsglaube auf Seiten der

---

risma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, ed. Andenna/Breitenstein/Melville, Münster 2005, 25-44; Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 674f.

[219] Bourdieu spricht vom „Imperativ der Ökonomie des Charisma, der verlangt, daß austauschbare Kultusbeamte mit der Ausübung der Priesterschaft, einer notwendigerweise ‚gewöhnlichen', da alltäglichen und repetitiven, Tätigkeit betraut werden." (Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 91).

[220] Vgl. Bourdieu, ibid. 95. Weber hebt das herrschaftslegitimierende Potential des veralltäglichten bzw. versachlichten Charismas hervor: „Aber eben seine Qualität als einer überalltäglichen, übernatürlichen, göttlichen Gewalt stempelt es nach seiner Veralltäglichung zu einer geeigneten Quelle legitimen Erwerbs von Herrschergewalt" (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 679).

[221] Zur Verbindung von Wort und materiellem Zeichen vgl. Aug. in Joh. tract. 80, 3 (CCL 36, 529): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.*

[222] Einen alttestamentlichen Ursprung der fränkischen Salbungspraxis vermutet Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 336; diese Ansicht scheint am besten begründet.

[223] Bis ins 13. Jahrhundert wurde die Königsweihe bzw. -salbung als Sakrament aufgefaßt; vgl. Bernd Schneidmüller, Salbung, HRG 4 (1990), 1270. Auch der in ottonischer Zeit entstandene Mainzer Krönungsordo zeigt, „daß der Herrscher nicht aus einem angeborenen Charisma das Wohlergehen des ihm anvertrauten Volkes bewirken kann, sondern auf die auf ihn in der Salbung herabgeflehte Gnade Gottes ... angewiesen ist." (Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 356) Vgl. auch Wilfried Nippel, Charisma und Herrschaft, in: id. (ed.), Virtuosen der Macht. Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao, München 2000, 7-22; Geertz, Centers, Kings, and Charisma. Reflections on the Symbolics of Power, in: Culture and its Creators. FS Edward Shils, ed. Ben-David/Terry Nicholas Clark, London/Chicago 1977, 150-171; ND: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, New York 1983, 121-146.

Anhänger und der Machtakkumulation auf Seiten des Charismaprätendenten" (Martin Sabrow).[224] Gerade der für die geschichtswissenschaftliche Analyse sozialen Wandels bedeutsame Prozeß der Veralltäglichung des Charismas nimmt die Interaktion von Prätendenten und Anhängern, die Kommunikationsprozesse zwischen Herrschaftsaspiranten bzw. Herrschenden einerseits und Beherrschten andererseits in den Blick.[225]

Charismatische Ereignisse beziehen ihre Wirkung häufig aus einer Delegitimierung des Überkommenen (Valentin Rauer), was ihren Erfolg in der traditionsorientierten vormodernen Gesellschaft um so unwahrscheinlicher und ungewöhnlicher macht; Weber sieht im Charisma „*die* große revolutionäre Macht in traditional gebundenen Epochen."[226] Gerade die Durchsetzung und Verstetigung eines charismatisch begründeten Herrschaftsanspruchs hängt also entscheidend von den kulturellen und politischen Rahmenbedingungen ab, die den Erfolg des Unwahrscheinlichen erst ermöglichen. Hierzu bedarf es neben der Delegitimierung des Überkommenen, in den hier untersuchten Fällen der etablierten Dynastie und ihres Machtanspruchs, auch der Verankerung des „revolutionären" Wandels in einem höheren Prinzip, das den offenkundigen Bruch heilen und die Verbindung zum kanonisierten Zeichenvorrat einer Kultur wiederherstellen kann. Die Delegitimierung der rezenten Vergangenheit geht so einher mit dem Rückgriff auf historisch voraufgehende Muster, die durch Projektion in die Gegenwart erneuert werden.

Je bessere Möglichkeiten eine Kultur zur Überbrückung des revolutionären Traditionsbruchs mittels Rückgriffs auf einen kanonischen Zeichenvorrat bereitstellt, desto größer werden die Chancen für den Erfolg eines „charismatischen Ereignisses", das sich durch Herstellung analoger oder „inkarnierender" Bezüge zu einem zugleich historischen und religiösen Ideal über den Moment des „Ereignisses" hinaus verstetigen kann. Der politische Wandel legitimiert sich so durch retrospektive Charismatisierung des Traditionsbruchs, der den Untertanen bzw. „Rezipienten" des charismatisch überhöhten Kommunikationszusammenhangs als plausibel, legitim und als Verwirklichung eines das Einzelereignis transzendierenden überhistorischen Prinzips präsentiert wird; die kommunizierte Verankerung der charismatisierten Herrschaft in einem historischen

---

[224] Vgl. auch Turner, Weber and Islam, London 1974, 33: „But the prophet does not work in a social vacuum and his authority needs the social support of disciples."

[225] Zur Konstituierung des Politischen durch Kommunikationsprozesse Frevert, Neue Politikgeschichte. Konzepte und Herausforderungen, in: ead./Haupt (eds.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt/M. 2005, 14-21.

[226] Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 142; vgl. Turner, Weber and Islam, London 1974, 24: „Precisely because charisma is innovative and unstable, there is an acute difficulty centred on the plausibility of charismatic claims. ... The legitimacy of charisma, in practice, comes to depend on some incontrovertible proof, normally magical acts or miracle-working." Zur „charismatischen Authentifizierung" ibid. 33. Dabei ist zu beachten, daß „charismatische" Ereignisse oft weniger vollkommen neue soziale Gegebenheiten hervorbringen als vielmehr existierende Phänomene zuspitzend verändern und umdeuten; vgl. ibid. 25-28.

und/oder religiösen Idealzustand bewirkt so einen gesteigerten Machtglauben, der sich freilich in der Praxis zu bewähren hat.[227] Der soziale Beziehungsbegriff des Charismas erweist sich hier als besonders fruchtbar, denn er nimmt sowohl die Geltungsbehauptungen und den Anerkennungsglauben in den Blick als auch den Rückbezug der kommunizierten Machtansprüche und Unterwerfungsvorgänge auf ihre Quellen, den kanonisierten Zeichenvorrat der jeweiligen Kultur.[228]

Zwar wurde die Herrschersalbung nicht ausdrücklich zu den Sakramenten gerechnet, doch war es bis zum 4. Laterankonzil keineswegs sicher, daß sie nicht zu den dann auf die Anzahl von Sieben begrenzten Sakramenten gerechnet werden konnte. Unbestreitbar hatte die Salbung sakramentalen Charakter, sie war Zeichen der Mitteilung der Gnade Gottes,[229] daneben aber auch einer besonderen Erwählung des Empfängers, die ihn von allen übrigen Angehörigen der Eliten auszeichnete und ihn über sie erhob; die verwendeten geweihten Öle (entweder Chrisam oder Katechumenenöl) wurden jeweils auch bei (anderen) Sakramenten eingesetzt, die nach 1215 unbestritten zur Siebenzahl dazugehörten. Da die Herrschersalbung Mitte des 8. Jahrhunderts zwar einerseits neu, andererseits aber in der biblischen Tradition vorgegeben und in Analogie zu anderen sakramentalen Salbungen gestaltet war, gab es ausreichend Anhaltspunkte, um das neu erfundene Ritual konsensfähig zu machen und es potentiellen Anhängern plausibel erscheinen zu lassen.

Wie (andere) Sakramente vermittelte dieses Ritual ein besonderes Charisma, das in einem wiederholbaren performativen Akt traditionalisiert und verfügbar gemacht war. Charisma ist in dieser Phase der historischen Entwicklung somit nicht mehr wie im

---

[227] Wilhelm E. Mühlmann, Charisma, Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (1971), 998. Auch für den (gesalbten) König im Alten Testament ist die Bewährung in der Praxis entscheidend: „Die Herrschaft des Königs ist ... davon abhängig, daß sich niemand dem regierenden König in seinem Charisma als überlegen erweist und deshalb Gefolgschaft findet." (Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 [1981], 683) Vgl. auch Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 74: „Die grundsätzliche Frage ist also diejenige nach dem legitimierenden Wert der Kommunikationsmechanismen."

[228] Zum Beziehungscharakter jeglicher Herrschaft und den Implikationen der Geltungsproblematik Stephan Egger/Andreas Pfeuffer/Franz Schultheis, Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu, in: Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 163. Zur Problematik der „Geltung" bereits Shils, Charisma, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology, Chicago/London 1975, 127f. Zum „process of recognition" auch Szakolczai, Identity Formation in World Religions. A Comparative Analysis of Christianity and Islam, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 69f. 82-92.

[229] Vgl. Martin Dudley, Salbung IV, TRE 29 (1998), 715: Das Salböl bildet die überströmende Gnade des Heiligen Geistes ab, und es vermittelt die Gnadengabe (*charisma*), „die nicht mehr sichtbar und stofflich, sondern unsichtbar und geistlich ist." Vgl. auch Nelson, Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 296: „... the sacramental outward and visible sign as guarantor of inward and spiritual grace."

ursprünglichen Weberschen Verständnis personal, sondern strukturell verankert; es bezeichnet nicht mehr die besondere Eigenschaft einer Persönlichkeit, sondern eine immer neu aktualisierbare soziale Beziehung, die sich an traditionalisierten Strukturen ausrichtet. Weder die karolingische noch die alttestamentliche Salbung wurden als Vermittlung einer die Begnadung aller übrigen Angehörigen des Gottesvolkes übersteigenden, übernatürlichen, magischen Qualität verstanden, denn dies hätte die bei den Karolingern häufig anzutreffende Wiederholung der Salbung ausschließen müssen.[230] Vielmehr ging es um die rituelle Demonstration und Bestätigung einer göttlichen Erwählung; die Salbung wirkte als Zeichen, das einen bereits eingetretenen Zustand bestätigte, aber andererseits auch für die Zukunft eine neue Qualität vermittelte, denn die im Kontext der Taufhandlung seit alters her vom Priester gespendeten Salbungen waren schon immer als Vermittlung des Heiligen Geistes verstanden worden.

Da die Salbung mit „natürlichem" Öl körperliche Gesundheit bewirken sollte, wurde auch die Salbung mit geweihtem Öl so gedeutet, daß so „der jeweiligen Art der Salbung entsprechend innere Gesundheit" vermittelt würde,[231] im Fall der Herrschersalbung also eine besondere Kraft, die zur Machtausübung befähigen sollte. Einerseits bestätigte das Symbol der Salbung somit einen bereits eingetretenen Zustand (diente also der Legitimation und Bekräftigung),[232] andererseits stand die rituelle Handlung als Zeichen für die Vermittlung einer neuen Qualität, die allenfalls dadurch gemindert wurde, daß der Heilige Geist allen Christen bereits bei der Taufe vermittelt worden war.

Schon im alttestamentlichen Reich Juda kam es zu einer Verstetigung des Charismas durch Erbfolge; seit Salomo spielte das persönliche Charisma des Königs keine Rolle mehr, es wurde durch ein Amtscharisma ersetzt, das bei der Inthronisation verliehen wurde, etwa indem Gott den König zu seinem Sohn erklärte, womit eine besondere Beziehung zwischen Gott und Herrscher ausgedrückt wurde. „Zu einem nicht genau fixierbaren Zeitpunkt ist dieses Amtscharisma mit der Salbung des Königs verbunden

---

[230] Zum alttestamentlichen Königtum vgl. Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 (1981), 683: „Die Einsetzung des Königs ist Anerkenntnis seines Charismas, besondere Gaben – etwa den Geist Jahwes – erhält der König durch sie nicht." Die religionswissenschaftliche Forschung schließt aus der Analyse der Königssalbung bei Hethitern und Azteken, daß hiermit sowohl Heiligkeit und Kraft vermittelt als auch der Beginn eines neuen Lebensabschnitts markiert werden sollte (Wassilios Klein, Salbung I, TRE 29 [1998], 708), was eine Wiederholung (im Sinn einer Bekräftigung oder beim Beginn eines neuen Lebensabschnitts) nicht prinzipiell ausschließt. Im Alten Testament ist neben der Übereignung an die sakrale Machtsphäre (Tabu) die Bedeutung als konstitutiver Übergangsakt (*rite de passage*) im Sinn eines Statuswechsels hervorzuheben; vgl. Hans Strauß, Salbung II, TRE 29 (1998), 710.

[231] Martin Dudley, Salbung IV, TRE 29 (1998), 715.

[232] Vgl. Hans Strauß, Salbung II, TRE 29 (1998), 710: Im Alten Testament ging es um ihren „besonderen Zeichencharakter als beauftragendes, legitimierendes und bewahrendes Handeln Jahwes an einzelnen."

worden."[233] In Juda wurde das Amtscharisma mit dem Geist Gottes identifiziert; mit der Salbung wurde Geistbegabung verbunden (vgl. 1 Sam 16, 13). Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, daß Jesus von Nazareth nach neutestamentlichem Verständnis dadurch zum „Gesalbten des Herrn", zum Messias, wird, daß er bei der Taufe durch Johannes „mit heiligem Geist und Kraft" gesalbt wurde (Act 10, 38; Mt 3, 16). Für neutestamentliche Autoren ist Salbung demzufolge Geistbegabung.[234] Dieses Verständnis wurde in der Alten Kirche mit der Deutung der dann eingeführten Taufsalbung fortgeführt; die Salbung mit Chrisam versinnbildlichte die Mitteilung der göttlichen Gnadengabe (*charisma*), wodurch die Taufsalbung zu einem spezifisch charismatischen Akt avancierte. Dies war ein bedeutsamer Unterschied zum traditionellen Herrschaftsideal des fränkischen Adels, wie es sich noch in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts im *Liber Historiae Francorum* niederschlug, dessen Autor, im Unterschied etwa zu Gregor von Tours, das Königtum nicht religiös begründet, sondern durch politische und militärische Performanz.[235]

Anders als alttestamentliche Propheten, die durch Geistbegabung unmittelbar zu Gott wurden,[236] bedurften die karolingischen Herrscher der rituellen Vermittlung durch das kirchliche Amt, in der Anfangszeit (außer 751) sogar stets des Papstes.[237] Der Befund für das alttestamentliche Königtum ist ambivalent; einerseits empfingen die Herrscher die Salbung durch Priester oder Prophet, andererseits wird gerade in den Psalmen betont, daß Gott selbst den Herrscher salbt (vgl. Ps 45, 8; 89, 21). Die Erfindung eines durch historische Präzedenz konsensfähigen Rituals, das im Symbolreservoir der Religion verankert war, verband die neue fränkische Dynastie – durch Vermittlung der Kirche – mit der allseits als gültig anerkannten symbolischen Ordnung.[238] Die Salbung steigerte die gesellschaftliche Integrationskraft des rituell verchristlichten Königtums;

---

[233] Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 (1981), 684.

[234] Werner Zager, Salbung III, TRE 29 (1998), 713.

[235] In der Sicht Gregors verteidigt der rechtgläubige König die Kirche und stattet sie mit Gütern aus; vgl. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 159. Vgl. auch Adriaan Breukelaar, Christliche Herrscherlegitimation. Das Darstellungsinteresse bei Gregor von Tours, Hist. II 9, ZKG 98 (1987), 321-337.

[236] Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 (1981), 685. Im Fall der Propheten ist die Rede von Salbung vornehmlich als Metapher für Geistmitteilung zu verstehen; vgl. Wassilios Klein, Salbung I, TRE 29 (1998), 709.

[237] Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 680: „Ist die Legitimität des Herrschers selbst nicht durch Erbcharisma nach eindeutigen Regeln feststellbar, so bedarf er der Legitimation durch eine andere charismatische Macht, und dies kann normalerweise nur die hierokratische sein."

[238] Zum Verhältnis von politischer und religiöser Macht bemerkt Bourdieu treffend: „... bestimmt die Struktur der Beziehungen zwischen dem religiösen Feld und dem Feld der Macht stets die Strukturkonfiguration der für das religiöse Feld konstitutiven Beziehungen, welches insoweit eine externe Funktion der Legitimation der etablierten Ordnung erfüllt, als die Aufrechterhaltung der symbolischen Ordnung direkt zur Aufrechterhaltung der politischen Ordnung beiträgt." (Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 97).

es handelte sich gewissermaßen um eine „Kapitalerhöhung", mit der das symbolische Kapital der Dynastie vermehrt wurde, wobei die Kirche als anerkannte autonome Quelle fungierte.[239] Dieser Akt der Prestigevermehrung bewirkte wiederum eine konkret-räumliche Usurpation der Zentralorte merowingischen Königtums: Erst nach der Salbung benutzten die Karolinger neben ihren angestammten Besitzungen auch die königlichen Residenzen der Merowinger wie Compiègne, Berny und Ponthion.[240] Sehr deutlich wird hier, wie eine Kapitalerhöhung in der herrscherlichen Praxis die nächste nach sich zieht und die Legitimation der Dynastie weiter verstärkt.

Das Amtscharisma wurde von den ersten Jahrzehnten der Karolingerherrschaft an durch ein neu eingeführtes Ritual vermittelt (zu dem weitere hinzutraten, wie unten erläutert), das allerdings – wie geschildert – der religiösen Tradition entnommen wurde.[241] Die Salbung beruhte auf einem alttestamentlichen, liturgischen (Firmung) oder westgotischen Vorbild (letzteres ist eher unwahrscheinlich).[242] Obwohl die Herleitung von der postbaptismalen Taufsalbung nicht ausgeschlossen werden kann, muß in jedem Fall auch das Vorbild der alttestamentlichen Herrschersalbung präsent gewesen sein, denn sonst könnte in den Quellen nicht von der *unctio in regem* die Rede sein;[243] für diesen Sprachgebrauch dürfte es bei der Firmung kein Äquivalent geben. Beachtlich ist besonders der Sprachgebrauch des römischen *Liber Pontificalis*, wo es heißt: *reges uncti sunt Francorum*; Stephan II. selbst spricht im auf die von ihm gespendete Salbung

[239] Zunächst war die Praxis der Salbung noch nicht auf Könige beschränkt, denn 772 ließ auch Tassilo III. von Bayern seinen Sohn Theodo in Rom von Hadrian I. taufen und salben (was daher nicht als eigenständiges „Herrschersakrament" verstanden werden kann, da der Bezug zum christlichen Initiationssakrament unverkennbar ist), was dazu dienen sollte, das Geschlecht der Agilolfinger „geistlich zu legitimieren"; vgl. Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 203.

[240] Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 287-290.

[241] Nach Weber bedeutet die Übertragung des Charismas durch „hierurgische Mittel" seine Versachlichung, was die Grundlage für das Amtscharisma darstellt; vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 144. Geläufiger ist nach Weber zwar die Versachlichung des Charismas durch Glaube an die Übertragbarkeit durch das Blut (und Verwandtschaft; vgl. ibid. 671), doch sieht er in der Verknüpfung des Charismas mit einem Amt eine institutionelle Versachlichung (ibid. 674). Vgl. Wolfgang Schluchter, Umbildung des Charismas. Überlegungen zur Herrschaftssoziologie, in: id., Religion und Lebensführung II: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie, Frankfurt/M. 1991, 535-554 (speziell ibid. 535-538 zur Umbildung als Veralltäglichung und Versachlichung).

[242] Zur Ablehnung eines irischen Vorbildes Michael Richter, Die frühmittelalterliche Herrschersalbung und die *Collectio Canonum Hibernensis*, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 211-219. Zur Diskussion anderer möglicher Herleitungen einschließlich der – als Vorbild ebenfalls unwahrscheinlichen – Bischofsweihe Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, ibid. 179-209. Vgl. auch Michael Edward Moore, La monarchie carolingienne et les anciens modèles irlandais, Annales 51 (1996), 307-324.

[243] Belege bei Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 52-55.

folgenden Jahr vom heiligen Petrus, *qui vos in reges unxit.*[244] Die Tendenz dieser Äußerungen läßt den gedanklichen Hintergrund einer postbaptismalen (Firm)salbung nicht unbedingt erkennen; vielmehr wird der Akt schon früh, wie auch in der späteren Geschichtsschreibung, als spezifische Königssalbung aufgefaßt.

In der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts verselbständigte sich die Interpretation der 754 von Stephan II. gespendeten Salbung. Die Herrschersalbung löste sich von ihrem (von Angenendt vermuteten) liturgischen Ursprung, so daß sich aus einer adaptierten postbaptismalen Salbung in einem Akt ritueller Verselbständigung eine eigene Praxis der „Königssalbung" entwickeln konnte.[245] Diese – gerade in der Rückschau mehrdeutige – „Ritualkette"[246] verlieh den neuen Frankenkönigen eine ganz neue Art religiös fundierten Charismas. Die Ritualkette würde noch „verlängert", wenn es zutrifft, daß unter Pippin nicht nur die Herrschersalbung im Frankenreich eingeführt wurde, sondern auch die Krönung als symbolischer Akt mit der Salbung verknüpft wurde, wie sie dann unter Karl dem Großen belegt ist.[247] Es gibt allerdings keine Belege dafür, daß es 751 oder 754 zusätzlich zur Salbung auch zu Krönungen kam.[248] Die zusätzliche Verleihung von Priestergewändern könnte die – durch die Salbung bereits gegebene – liturgische Affinität zur allmählich aufkommenden Priestersalbung gesteigert haben.[249]

Bereits seit merowingischer Zeit war für die religiöse Legitimierung des Königtums eher das alttestamentliche als das byzantinische Vorbild ausschlaggebend.[250] Besonders durch typologische Analogien wurde das christliche Herrschertum seit der Spätantike zum alttestamentlichen Königtum in Beziehung gesetzt.[251] Seit dem 7. Jahrhundert

[244] MGH Epp. 3, 489 Nr. 6 (v. J. 755).

[245] Zu einigen Beispielen in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 52-56. Die mehrfach bezeugte Formel *unxit in regem* ließ sich gut für monarchische Propaganda instrumentalisieren.

[246] Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 203.

[247] Hierzu Carlrichard Brühl, Krönung, HRG 2 (1978), 1235; Rudolf Schieffer, Die Karolinger, Stuttgart u. a. ^{3}2000, 62; zur Ausgestaltung des Zeremoniells in der Verknüpfung von Salbung und Krönung – vielleicht nach angelsächsischem Vorbild – Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 346.

[248] Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 98f.

[249] Bernd Schneidmüller, Salbung, HRG 4 (1990), 1270.

[250] Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 168; id., The Uses of the Bible and the Perception of Kingship in Merovingian Gaul, EME 7 (1998), 277-289; Jacobson, *Sicut Samuhel unxit David.* Early Carolingian Royal Anointings Reconsidered, in: Medieval Liturgy, ed. Larson-Miller, New York/London 1997, 267-303; Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 194.

[251] Venantius Fortunatus verweist auf David und Salomo als Vorbilder König Chariberts, daneben aber bezeichnenderweise auch auf Trajan und einen *antiquus Fabius* (carm. 6, 2 [MGH AA 4, 1, 133, 78-84]). 626/27 wird Chlothar II. indirekt zu David in Beziehung gesetzt (Conc. Clipp.: MGH

wurde in Gebeten und liturgischen Gesängen um himmlischen Schutz für König und Königreich nachgesucht.[252] Dies konnte an der literarischen und historiographischen Stilisierung einzelner Merowingerkönige zu vorbildlichen „Dienern Gottes" anknüpfen.[253] Zwar war das „Gottesgnadentum" in der Merowingerzeit noch nicht in der späteren Formel *rex Dei gratia* ausgeprägt, aber das Konzept war durchaus bereits in einigen liturgischen Quellen angelegt.[254] Besondere Hervorhebung verdient die Tatsache, daß durch die reichsweite Verbreitung entsprechender Gebete König und verchristlichtes Königtum liturgisch vergegenwärtigt wurden: „These prayers helped to sustain ‚Frankish unity'."[255] Die Verbreitung dieser „messages of consensus" wurde somit zu einem bedeutsamen Faktor merowingischer Reichsintegration, vergleichbar der liturgischen Präsenz des Kalifen durch Nennung seines Namens im Freitagsgebet. Die Karolinger imitierten diese liturgische Praxis der Merowinger nicht erst als Könige, sondern bereits vor ihrer Thronbesteigung, womöglich bereits unter Karl Martell.[256]

Bedeutsam für die weitere Aszendenz des sakral legitimierten Königtums in karolingischer Zeit war die Tatsache, daß Pippin III. als König in Weiterentwicklung merowingischer Praktiken die *laudes regiae* einführte, wodurch die theokratische Aura der Herrschaft verstärkt wurde; allerdings ist nicht klar, ob bei seiner Salbung bereits solche *laudes* gesungen wurden.[257] Neben das neue Ritual der Salbung trat somit als zweites

---

Conc. 1, 196). Im Mahnschreiben eines geistlichen Autors an einen Merowingerkönig aus der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts, in dem der Exemplumgedanke hervorsticht, erscheinen ebenfalls David und Salomo als Repräsentanten vorbildlichen Herrschertums (MGH Epp. 3, 457f. Nr. 15). Vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 51; Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 88.

[252] Ewig, Die Gebetsklausel für König und Reich in den merowingischen Königsurkunden, in: Tradition als historische Kraft, ed. Norbert Kamp/Joachim Wollasch, Berlin 1982, 87-99. Vgl. Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 169. 172f.: „These prayers – the most eloquent witness to the Christianisation of rulership – ... disseminate what appears to be an utterly Christian political ideology."

[253] Zur dementsprechenden Stilisierung der Herrschaft Guntrams von Burgund zu einem „Königtum mit sakraler theokratischer Dimension" Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 318.

[254] Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 173; Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 228; J. Rufus Fears, Gottesgnadentum (Gottkönigtum), RAC 11 (1981), 1103-1159.

[255] Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 174.

[256] Hen, ibid. 176.

[257] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 55; zur zunehmenden „Liturgisierung" des politischen und „weltlichen" Bereichs ibid. 56. 78. Vgl. auch Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Kaplan, Paris 2001, 34f; Yitzhak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877), London 2001. Zur Kontinuität der liturgischen Praktiken des verchristlichten König-

innovatives Element des Herrscherzeremoniells das ausgestaltete liturgische Herrscherlob, das einen vergleichbaren Zweck verfolgt haben dürfte.[258] Diese Praxis beruhte einerseits auf der antiken Herrscherakklamation,[259] andererseits jedoch auf der irisch-angelsächsischen Praxis der Heiligenanrufung; es handelte sich also um eine Verbindung unterschiedlicher Traditionsstränge, wobei bemerkenswert ist, daß auch nichtfränkische Bräuche offenbar problemlos zur Legitimierung der neuen fränkischen Dynastie fruchtbar gemacht werden konnten.[260]

Ähnliches gilt auch für die dritte bedeutsame Neuerung, die im folgenden Kapitel analysierte Knüpfung künstlicher Verwandtschaftsbande zum römischen Papsttum; auch hier verstanden es die neuen Frankenkönige, äußere Quellen zur Legitimierung ihrer Usurpation zu nutzen. Alles in allem ist eine bemerkenswerte Kombination verschiedener Legitimationsstrategien zu konstatieren, deren gedankliche Grundlagen aus unterschiedlichen Epochen und Herrschaftsräumen stammten. Da in der christlichen Kultur des frühen Mittelalters die Voraussetzungen für die Entfaltung des Potentials der Synthese, entsprechend dem unten ausführlicher erläuterten Paradigma der Synthese von Antike und Christentum, vorhanden waren, konnten auch explizit nichtfränkische und vorchristliche Traditionen herangezogen werden, ohne daß der Rekurs auf solche Ideen die Gefahr heraufbeschworen hätte, den herrschaftsstabilisierenden Konsens zu durchbrechen.

Trotz aller Kontinuitäten zum merowingischen Königtum wird man sagen können, daß Inauguration und Akklamation des Königs unter den Karolingern einen deutlichen Schub der Verkirchlichung und Sakralisierung erfuhren.[261] Die Salbung sollte (und konnte) keineswegs das lange Königshaar ersetzen, das sich die Karolinger ohnehin hätten wachsen lassen können; vielmehr sollte sie den Treu(- und Eid)bruch kompensie-

---

tums zwischen Merowingern und Karolingern id., The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 174f. Auch die alttestamentliche Typologie wurde in der frühkarolingischen Epoche weitergeführt, und die christlichen Akzente im Herrscherbild verstärkten sich; vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 55. Ob die von Schneider angeführten merowingischen *laudes*-Belege im Sinn der späteren karolingischen Praxis als rituelle Akklamation zu verstehen sind, scheint eher zweifelhaft; vgl. Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 234.

[258] Reinhard Elze, Die Herrscherlaudes im Mittelalter, ZRG KA 40 (1954), 201-223.

[259] Vgl. Theodor Klauser, Akklamation, RAC 1 (1950), 216-233.

[260] Zum Beitrag Irlands Dirk Ansorge, Europa im Werden. Der Beitrag der Iren zur karolingischen Reform, in: id. et al. (eds.), Wegmarken europäischer Zivilisation, Göttingen 2001, 15-38.

[261] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 56. Vergleichbare Tendenzen der Verkirchlichung und Sakralisierung finden sich auch im byzantinischen Kaisertum; mit der Inauguration des Kaisers Konstans II. beginnt 641 die Reihe der Kaiserkrönungen in der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Die kirchliche Krönung war jedoch nicht konstitutiv für die Herrschaftsübernahme, denn sie bildete lediglich eine zusätzliche religiöse Bestätigung und Bekräftigung; vgl. Ott, Die Frühgeschichte von Krone und Krönung, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 126.

ren, noch zusätzlich zu der approbierenden päpstlichen Erklärung, Childerich III. sei ein *rex falsus*.[262] Der angebliche Eidbruch wird in westlichen Quellen jedoch nicht thematisiert; er findet sich erst in der byzantinischen Chronik des Theophanes Confessor,[263] die im 9. Jahrhundert von Anastasius Bibliothecarius ins Lateinische übersetzt wurde. Ob den letzten Merowingern überhaupt noch ein Eid geleistet wurde, ist zudem unklar.[264] Zu bedenken ist aber, daß der von Gott garantierte Eid nur von diesem oder in seinem Auftrag gelöst werden konnte, was den Gedanken an eine päpstliche Vermittlung bzw. Mitwirkung bei der Vorbereitung der Usurpation nahelegen mußte.[265]

Die Christianisierung des fränkischen Königtums kann nicht, wie von der älteren Forschung postuliert, als Resultat des Dynastiewechsels von 751 angesehen werden.[266] Vielmehr war auch die Herrschaft der Merowinger bereits durchgreifend verchristlicht gewesen; allerdings wurde ihre dynastische Herkunft bezeichnenderweise nicht explizit in christlichen Formen überliefert, etwa durch Aufnahme fiktiver Märtyrer oder Bekenner in ihre Genealogie. Das im christlichen Sinn „sakrale" Königtum der Merowinger hatte neben den an ihnen immer wieder vollzogenen gottesdienstlichen Segnungen keine emphatisch aufgeladene Quelle; die Abfolge christlicher Könige mit merowingischen Namen wurde zu einer bis zum Interregnum unter Karl Martell nicht in Frage gestellten Selbstverständlichkeit, die nicht eigens ideell legitimiert zu werden brauchte. Durch die allmähliche Verchristlichung ihres Königtums schufen die Merowinger die Voraussetzung für Legitimationspraktiken der Karolinger, die alle archaisch anmutenden Relikte wie die besondere Haartracht aufgaben und für sich neues symbolisches Kapital generierten, indem sie gezielt auf Institutionen zurückgriffen, und zwar neben fränkischen auch auf außerfränkische. Durch Instrumentalisierung entsprechend hergeleiteter symbolischer Formen verschafften sie ihrer Usurpation ein höheres Maß an Akzeptanz. Durch den zusätzlichen Rekurs auf Rituale und Institutionen modernisierten sie gewissermaßen das bereits unter den Merowingern verchristlichte Königtum, das im zeitgenössischen politischen und religiösen Feld verankert wurde, was die Stabilität der Herrschaft erhöhte und die ideelle Fundierung des Königtums verstärkte.

---

[262] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 246f.

[263] Theoph. chron. ad a. 6216 (723/4 n. Chr.; offenkundige Fehldatierung) (403 de Boor; 557 Mango/Scott): Der Papst (fälschlicherweise wird Stephan II. genannt) habe Pippin von dem Eid gelöst, den er dem Merowingerkönig geleistet habe.

[264] Schieffer, „Die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters"? Aspekte des wissenschaftlichen Urteils über den Dynastiewechsel von 751, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 5.

[265] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 25.

[266] Zur Christianisierung des Königtums schon in der Spätantike, namentlich bei Isidor von Sevilla, Reydellet, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville, Rom 1981; Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 163-177.

Zunächst scheint die Herrschersalbung wenig Eindruck auf weltliche Magnaten gemacht zu haben, denn der Fredegarfortsetzer, der einzige zeitgenössische Zeuge der (möglichen) Salbung von 751, erwähnt sie nur beiläufig und noch nicht einmal mit eindeutigen Worten (*consecratio episcoporum*).[267] Andererseits verschweigt diese Quelle die päpstlichen Salbungen von 754, und auffälligerweise erwähnen auch die Dichter und Theologen am Hof Karls des Großen die im Zusammenhang mit dem Dynastiewechsel erfolgten Salbungen mit keinem Wort.[268] Gerade die Tatsache, daß Salbungen an verschiedenen Angehörigen des Karolingerhauses in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts in etlichen Fällen wiederholt wurden, zeigt aber, welche Bedeutung ihnen in den Augen der Dynastie, insbesondere aber mancher Kleriker, zukam.

Im 9. Jahrhundert wurde diese Praxis zunächst nicht fortgesetzt, aber der westfränkische Herrscher Karl der Kahle, der sich dreimal salben ließ, zweimal davon nach seinem Herrschaftsantritt in einem neuen Teilreich, begründete dann eine neue Salbungstradition, der Kontinuität beschieden sein sollte. Diese Wiederbelebung der Salbungstradition in Kontexten, in denen der König auf die Dokumentation und Steigerung seiner Legitimität bedacht war, belegt, daß die (Neu)begründung (wiederholter) Salbungstraditionen nicht nur Mitte des 8. Jahrhunderts den Zweck verfolgen konnte, eventuell zweifelhafte Herrschaftsansprüche zu untermauern. Zugleich belegt die Praxis im Westfrankenreich des 9. Jahrhunderts die These, daß auch die Begründung der fränkischen Salbungspraxis im 8. Jahrhundert darauf abzielte, die Usurpation zu rechtfertigen und den Herrschaftsanspruch verschiedener Angehöriger der zuvor nichtköniglichen Familie zu festigen. Gut bezeugt sind zudem die Salbungen verschiedener Söhne Karls des Großen durch Hadrian I. und Leo III. in den Jahren 781 und 800.[269] Das auffällige Schweigen der Hoftheologen und Hofdichter könnte darauf zurückzuführen sein, daß die Praxis erst durch Karl den Kahlen zu einer wirklichen fränkischen Tradition wurde. In der Zeit Karls des Großen könnte die Legitimität der neuen Dynastie – zumal in den Augen des Hofes – schon so stark gefestigt gewesen sein, daß eine Erinnerung an die legitimierenden Salbungen des Anfangs außerhalb spezifisch historiographischer Kontexte nicht unbedingt erforderlich schien; Alkuin und Theodulf, die nicht als Geschichtsschreiber wirkten, brauchten sich mit der Legitimität des bereits gefestigten karolingischen Königtums nicht mehr auseinanderzusetzen, zumal sie mit anderen Kontroversen befaßt waren. Unter Karl dem Kahlen, der sich zahlreicher Rivalen aus der eigenen Dynastie zu erwehren hatte, ergab sich die Notwendigkeit zusätzlicher kirchlicher Legitimierung des Königtums (als Herrschaft über bestimmte, umstrittene Teilreiche) von neuem.

---

[267] Nelson, Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 290.

[268] Nelson, ibid. 292.

[269] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 32f. 52.

Die Salbung des Herrschers kann als Akt der *mimesis* aufgefaßt werden, als Aneignung und Nachahmung biblischer Legitimationsmuster. In diesem Sinn ordnet sich das Ritual als Mimesisstrategie in eine Reihe von Konzepten ein, die relationales Denken fördern. Das hermeneutische Grundschema des interpretierenden und adaptierenden Rückbezugs war geeignet, den konsensfähigen kulturellen Zeichenvorrat beträchtlich zu erweitern. Die Diversifikation historischer Rückbezüge stabilisierte das Feld religiöser und politischer Autoritäten und ermöglichte es den karolingischen Usurpatoren, trotz des nicht zu leugnenden Bruchs mit dem Muster merowingischen Königtums eine dauerhafte Machtposition zu erringen, indem sie sich ausdrücklich als christliche Könige inszenierten und so wiederum in eine Tradition nicht nur merowingischen, sondern darüber hinaus römischen, westgotischen und alttestamentlichen Herrschertums stellten.[270] Hierzu bedurften sie der Mithilfe herausragender Repräsentanten der Elite, die sie in hohen Klerikern fanden, in deren Kreisen zuvor die Theorie des Königsamtes und insbesondere des christlichen Königtums entwickelt worden war. Wenn die Kirche als Verwalterin der christlichen Gnadengaben, aus wohlverstandenem eigenem Interesse an stabiler Herrschaft, am Erfolg bestimmter Usurpationen interessiert war, dann konnte sie Usurpatoren durch besondere charismatische Akte zu Exponenten des christlichen Königtums „verwandeln".

Der Vorteil ritueller Herrschaftslegitimation liegt darin, daß Rituale durch Performanz in der Gegenwart „verfügbar" und zugänglich sind.[271] Entscheidend ist die Frage ihrer institutionellen Vermittlung sowie der Rekrutierung der zur ihrer Ausführung berechtigten Eliten. Die karolingische Herrschersalbung wurde von 754 an zunächst nur vom Papst gespendet; erst vom 9. Jahrhundert an traten auch Erzbischöfe an die Stelle der Päpste. Schon diese Veränderung verweist auf die offenkundige Tatsache, daß Rituale Gegenstand des Aushandelns sind, was im Fall der Herrschaftslegitimation Chancen und Risiken bergen kann. Da die karolingische Thronbesteigung durch Rituale institutionell vermittelt wurde, beruhte sie auch auf der Legitimität eben dieser Institutionen. Während das Papsttum als Repräsentant der die Legitimität vermittelnden Institution, der Kirche, fungierte, fußte der Akt der Salbung auf einem in der religiösen Tradition, der Heiligen Schrift, verfügbaren Modell.[272] Zwar war das Ritual in der Me-

[270] Den Kontinuitätsaspekt zwischen Merowingern und Karolingern betont Nelson, die statt von qualitativen eher von quantitativen Unterschieden ausgeht; vgl. Nelson, Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 290.

[271] Zur Bedeutung von symbolischen Praktiken und Ritualen für die politikwissenschaftliche Analyse Frevert, Neue Politikgeschichte. Konzepte und Herausforderungen, in: ead./Haupt (eds.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt/M. 2005, 16.

[272] Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters, Bonn 1964; Mohr, Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, ed. Wilpert, Berlin 1966, 382-409.

rowingerzeit nicht üblich gewesen,[273] und das durch Usurpation erlangte Königtum Pippins ruhte auf anderen Grundlagen als die angestammte Herrschaft der Merowinger. Gerade letzteres Manko machte es aber erforderlich, das karolingische Königtum als dem merowingischen gleichwertig erscheinen zu lassen.[274] Als legitimatorisches Äquivalent zur Macht des Herkommens erfand man für die Karolinger ein neues Ritual, das auf Akzeptanz hoffen konnte, weil es, obwohl von den Merowingern nicht praktiziert, dem herkömmlichen kulturellen Zeichenvorrat entnommen war. Statt an das merowingische knüpften die Karolinger an das alttestamentliche Königtum an, zumal gerade dort analoge Fälle angeblich göttlich sanktionierter Usurpationen belegt waren.

Die Karolinger konnten unmöglich die traditionelle Legitimität der Merowinger imitieren oder kopieren;[275] daher versuchten sie gar nicht erst, sich die merowingische Haartracht zuzulegen, denn die in der älteren Forschung postulierten, letztlich mythischen Elemente des sogenannten Königsheils waren nicht rituell „verfügbar" oder zum Gegenstand des Aushandelns zu machen. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch Webers Anmerkung, daß „Legitimität" (lediglich) das Merkmal des charismatisch berufenen Herrschers ist.[276] Aus dieser Perspektive hätten die Merowinger über eine selbstverständliche, durch Herkommen verbürgte Autorität verfügt, ohne daß sie einer Legitimation oder des Nachweises der Legitimität bedurft hätten. Erst ein charismatischer Usurpator mußte sich um seine Legitimität sorgen, und genau zu diesem Zweck bedienten sich die Karolinger im zumeist vormerowingischen Symbolreservoir. Aus den Verhandlungen mit dem Papsttum bezogen sie nicht nur „moral support",[277] sondern sie etablierten darüber hinaus – wie unten erläutert – institutionalisierte Beziehungen, die den Transfer des symbolischen Kapitals ermöglichten und garantierten, was über moralische Unterstützung weit hinaus ging.[278] Die neuen Könige besaßen nicht die

---

[273] Anders Achim Thomas Hack, Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung, ZKG 110 (1999), 170-190; vgl. oben S. 71.

[274] Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900, 2, 14.

[275] Vgl. Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 8: „The Carolingians were never in a position to question the legitimacy of Merovingian royalty, but sought instead justification on moral grounds for the transfer of that royalty to themselves. ... This sense of moral obligation would remain a guiding principle of Carolingian government thereafter, for it served as a reminder of the new dynasty's right to rule."

[276] Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1980, 677. Allerdings spricht er ibid. 680 auch von der Möglichkeit, daß die Legitimität eines Herrschers durch Erbcharisma, also traditional, begründet sein kann.

[277] Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 9.

[278] Zum „Wechsel des Charismas" auch Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 166f.: „Aus der Tatsache gerade, daß Pippin den Papst bei dem geplanten Thronwechsel einschaltet, könnte man schließen, daß genuin germanische oder fränkische Königsvorstellungen im Jahre 750/51 keine entscheidende Rolle mehr gespielt haben."

angestammte, faktische Autorität des durch „bloße" Tradition begründeten Herrschertums. Daher mußten sich die Karolinger über Diskurs, d. h. historiographische Propaganda, Ritual und herrscherliche Performanz legitimieren und ihre Herrscherbefähigung als eine ihnen zur Verfügung stehende „Gnadengabe" unter Beweis stellen.[279] Im Anschluß an Max Weber formuliert Kölzer, „daß sich die ursprünglich charismatische Herrschaft der Merowinger unter veränderten Bedingungen zur traditionalen Herrschaft verwandelt hatte, ... dann aber mehr und mehr zur Fiktion erstarrt war und durch das päpstlicherseits anerkannte und befestigte Charisma der Arnulfinger ersetzt wurde."[280] Für das – zumindest am Anfang – ohne Zweifel existente, für die dynastische Kontinuität wesentliche Charisma der Merowinger lassen sich jedoch in den Quellen – wie oben gezeigt – keine paganen, spezifisch „sakralen" Komponenten nachweisen, weshalb in der neueren Forschung eher auf Bourdieus Kategorie des „symbolischen Kapitals" rekurriert wird, um die Essenz des merowingischen Charismas begrifflich und theoretisch zu fassen.[281] Diese Kategorie hat den Vorteil, die Prozesse sozialer Interaktion und den Zuschreibungsaspekt besser in den Blick nehmen zu können.

Gerade weil die am ersten Karolingerkönig erstmals praktizierte fränkische Herrschersalbung Bestandteil einer Reihe religiöser, kirchlich vermittelter Legitimationsstrategien war, ist sie keine bruchlose Fortführung merowingischer Konzepte des verchristlichten, sakralen Königtums. Neu war einerseits der bewußte Bezug auf kirchliche Institutionen, namentlich das Papsttum und seine oft namhaft gemachte petrinische Schlüsselgewalt, und zum anderen die wiederholte, demonstrative öffentliche Inszenierung der Herrscher als christliche Könige, die ihren Untertanen das nun erstmals bewußt herausgestellte Gottesgnadentum vor Augen führen sollte.[282] Daher ist es verfehlt, die „epochale Bedeutung" der Salbung Pippins mit Hinweis auf das christliche Königtum der Merowinger zu relativieren;[283] gerade der Vergleich mit den unten erläuterten Legitimationsstrategien der Abbasiden macht deutlich, wie bedeutsam der Rekurs auf exter-

[279] Der Gedanke der zweckorientierten Herrschaft wird besonders deutlich in Alkuins Brief, in dem er dem Kaiser sein theologisches Hauptwerk *de trinitate* widmet; hier heißt es gleich zu Beginn: *Dum dignitas imperialis a Deo ordinata, ad nil aliud exaltata esse videtur, nisi populo praeesse et prodesse: proinde datur a Deo electis potestas et sapientia: potestas, ut superbos opprimat, et defendat ab inprobis humiles; sapientia, ut regat et doceat pia sollicitudine subiectos* (ep. 257 [MGH Epp. 4, 414]).

[280] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 45.

[281] Hen, The Christianization of Kingship, ibid. 168 Anm. 31; Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages, ed. Corradini/Diesenberger/Reimitz, Leiden/Boston 2003, 173-212.

[282] Zum karolingischen Gottesgnadentum vgl. Pippins Erklärung: *iuvante domino qui nos in solio regni instituit* (MGH Dipl. Karol. 1, 19 Nr. 14). Bezeichnenderweise erklärt Karl der Große gleich im ersten Satz seines *Capitulare primum*: *Karolus, gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus sanctae ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus* (MGH Capit. 1, 44 Nr. 19).

[283] So Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 259f.

ne Institutionen war, die den Usurpatoren einen Zuwachs an symbolischem Kapital verschaffen und ihre Herrschaft in den Augen rivalisierender Teile der Eliten legitimieren konnten.[284] Erst die Karolinger mobilisierten durch Salbungen und – wie im folgenden Kapitel erläutert – Beziehungen künstlicher Verwandtschaft, womöglich auch durch Erbitten ausdrücklicher Legitimationsorakel (*Clausula de unctione Pippini*),[285] die Autorität des Papsttums zu ihren Gunsten, was ihnen vor allen Konkurrenten einen uneinholbaren Vorteil verschaffte und einen epochalen Einschnitt bedeutete, zumal er eine strukturelle Überlegenheit christlich-lateinischer Institutionen gegenüber frühislamischen Analoga vor Augen führt. Anders als Schneider meint, trägt der Wechsel von 751 eben doch „revolutionäre Züge",[286] obwohl punktuelle Kontinuitäten zu merowingischen Praktiken nicht zu leugnen sind. Entscheidend sind jedoch nicht der ideengeschichtliche Rekurs auf Modelle christlichen Königtums oder Vergleiche mit „Staatsstreichen" in der Merowingerzeit, sondern die strategische Verklammerung mit Institutionen, wodurch das Kräfteverhältnis im politischen Feld nachhaltig neu konfiguriert wurde.

In der Vergangenheit unter Beweis gestellte, erfolgreiche Herrschaftspraxis begründete das Charisma der Arnulfinger; anders als die Abbasiden postulierten sie es nicht als einen *a priori* gegebenen, metaphysischen Besitz.[287] Das Charisma der Abbasiden war nur zum Teil in ihrer eigenen Performanz und Herrschaftspraxis begründet, nämlich insofern sie sich zu Rächern der alidischen Märtyrer und zu erfolgreichen Siegern über die Umayyaden stilisierten;[288] wesentlich stärker resultierte die von ihnen beanspruchte Aura jedoch aus dem unnachahmlichen und unvergleichlichen Handeln des Propheten,

---

[284] Vgl. Wilfried Hartmann, Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich, in: Dieter R. Bauer et al. (eds.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000. FS Josef Semmler, Sigmaringen 1998, 113-132; Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 346: Zwar war für die Akteure von 751 die Zustimmung der fränkischen Eliten entscheidend, doch darüber hinaus war es auf längere Sicht von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß die Salbung den Karolingern „einen wesentlichen ideellen Vorsprung vor rivalisierenden Adelsgruppen" verschaffte. Vgl. auch Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 203: „Die römische Zustimmung ebnete Pippin entscheidende Wege in jener fränkischen Adelsgesellschaft, aus der er selbst hervorgegangen war." „Nur durch die sakrale Überhöhung mit Salböl wurde Pippins neue Herrschaftsqualität seinen einstigen Standesgenossen überhaupt erträglich!" (Ibid. 205).

[285] Zur *Clausula* und dem Problem ihrer Echtheit unten S. 141.

[286] Anders Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 260.

[287] Vgl. Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 19: „Success was .. the ultimate justification for the Carolingians." Vgl. auch Innes, Charlemagne's Government, ibid. 74: „Military success ... generated charisma, and created a cohesion."

[288] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 93f.

der auf göttliche Sendung hin tätig gewesen war.[289] Da Muḥammad das „Siegel der Prophetie" darstellte, war eine dynastische Traditionalisierung seines Charismas eigentlich logisch unmöglich. Trotzdem beanspruchten die Abbasiden gleichsam einen Abglanz, eine durch Verwandtschaft vermittelte Emanation der prophetischen Aura.[290] Ein solcher Anspruch eignete sich gut zur Legitimierung einer Revolution, aber seine Einlösung in konkreter herrschaftlicher Praxis war naturgemäß ungleich schwieriger. Insofern hatten es die Karolinger wesentlich leichter, da ihr Charisma in der eigenen Herrschaftspraxis und nicht in der des Religionsstifters begründet war und sich evolutionär herausgebildet hatte. Die den Arnulfingern fehlende Legitimität führte allerdings dazu, daß sie noch lange von potentiellen, sich als gleichrangig ansehenden Konkurrenten bedroht wurden.[291] In vergleichbarer Weise geschah dies aber bei den Abbasiden durch die Aliden, die sich ihnen wegen „engerer" Verwandtschaft zum Propheten überlegen glaubten.[292] In beiden Fällen konnte der empirische „Nachweis" wirksamen und erfolgreichen Charismas nur durch die Herrschaftspraxis erfolgen.

Muḥammad hatte das „Amt" des Kalifen nicht geschaffen,[293] und er hatte überdies auch keine Zeremonien institutionalisiert, die eine Ämterhierarchie hätten begründen können. Selbst im eigentlich religiösen Bereich hatte er sich zunächst auf den ethischen Appell beschränkt, der in der medinensischen Epoche durch rituelle Elemente der Glaubenspraxis ergänzt wurde, die jedoch keine Initiationsrituale umfaßten. Gerade weil es kein traditionelles Inaugurationsritual der Kalifen gab,[294] kommt der zeremoni-

---

[289] Das „performative" Argument spielt allerdings eine Rolle bei der Polemik gegen die Aliden: Diese hätten sich stets als unfähig zur Herrschaft erwiesen; vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 92.

[290] Ob hierfür auch sassanidische Vorstellungen eines königlichen Charismas zu veranschlagen sind, ist unsicher; Spuler beschränkt die Annahme kausaler Verbindungen auf die Entwicklung schiitischer Imamatskonzepte; vgl. Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 175.

[291] Vgl. Jörg W. Busch, Vom Attentat zur Haft. Die Behandlung von Konkurrenten und Opponenten der frühen Karolinger, HZ 263 (1996), 561-588.

[292] Für einen Disput zwischen Abbasiden und Aliden um die „edle Abkunft" vgl. Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 135-142. Bemerkenswert ist, daß der Abbaside al-Manṣūr nach seinem Sieg über einen alidischen Rebellen erklärt, er würde die „Familie des Propheten" nicht in die Flucht schlagen. Er erkennt somit den Anspruch der Aliden implizit an, womöglich im Bemühen, die zerstrittenen Zweige der Prophetenfamilie wieder zusammenzuführen; vgl. ibid. 181. Zu den alidischen Aufständen in frühabbasidischer Zeit zusammenfassend Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 198-213. Die genealogischen Auseinandersetzungen belegen zumindest partiell Webers Ausführungen über die „Bindung je eines spezifischen Charisma an bestimmte Sippen und des Vorstandsrechtes in der Sippe an deren charismatisch bevorzugtes (‚großes') Haus." (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 672).

[293] Zu Amtskonzeptionen unten Kapitel 5.4.

[294] Vgl. unten S. 98. Zu Ritualen im Islam grundlegend Frederick M. Denny, Islamic Ritual. Perspectives and Theories, in: Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson

ellen Performanz des ersten Abbasidenkalifen bei seiner ersten Freitagspredigt besondere Bedeutung zu. al-Saffāḥ suchte sich von seinen angeblich gottlosen umayyadischen Vorgängern zu unterscheiden, indem er seine Predigt im Stehen hielt und nicht auf der Kanzel Platz nahm; angeblich knüpfte er so an eine Praxis des Propheten an.[295] Schon diese Geste symbolisiert prägnant das Herrschaftsverständnis der neuen Dynastie. In Wahrheit war die Kanzel allerdings ursprünglich der Herrscherthron gewesen, den die Umayyaden auch noch als solchen aufgefaßt hatten.[296] Als diese Herrscherinsignie jedoch islamisiert worden war, geriet der Ursprung in Vergessenheit, so daß der traditionelle Gebrauch des Möbels, das Thronen auf dem Herrscher- und Richterstuhl, als blasphemisch erscheinen konnte. Die Abbasiden paßten sich geschickt den geänderten Erwartungen der Zeit an, was auch in den sich vervielfachenden Rückbezügen auf Gestalt und angebliche Praktiken des Propheten zum Ausdruck kam. Anders als die Umayyaden stilisierten sie ihre Herrschaft zum Imamat, das der Hinterlassenschaft des Propheten verpflichtet sein sollte.[297]

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß Rituale wie eine Herrscherkrönung weder praktiziert noch erfunden wurden. Krönungen erfolgten unter den Abbasiden ausschließlich zur Auszeichnung Untergebener, wie es für die 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts eindrucksvoll im Rahmen der Investitur eines Buyidenherrschers durch den Kalifen geschildert wird.[298] Hier dürfte es sich um die Weiterführung einer sassanidischen Praxis handeln, bei der verdiente Personen, besonders Adlige, durch spezielle Kopfbedeckungen wie Diademe oder Tiaren ausgezeichnet wurden, die von arabischen Autoren als *tiǧān* bezeichnet werden.[299] Im frühabbasidischen „Buch der Krone" wird die Verwendung der Krone im Kontext der Diskussion exklusiver Herrscherprivilegien erwähnt; so heißt es, Ardaschir I., „der edelste der Sassanidenkönige", habe sich eine Krone aufgesetzt, womit angedeutet wird, daß es sich nach Meinung des Autors nicht um einen allgemeinen Brauch der Oberschicht handelte, zumal er im Anschluß behauptet, niemand habe gewagt, sich einen Myrtenzweig aufs Haupt zu legen, aus Furcht, den Herrscher nachzuahmen.[300] Hier könnte sich das übersteigerte Separie-

1985, 63-77; zur umayyadischen Zeit Oleg Grabar, Notes sur les cérémonies umayyades, in: Myriam Rosen-Ayalon (ed.), Studies in Memory of Gaston Wiet, Jerusalem 1977, 51-61.

[295] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 92.

[296] Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 450-471.

[297] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 97.

[298] Jenny Rahel Oesterle, Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad nach Hilāl al-Ṣābis Zeremonienbuch. Zur Rolle von Religion, Ehre und Rangordnungen in der Herrschaftsrepräsentation, in: Marion Steinicke/Stefan Weinfurter (eds.), Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich, Köln/Weimar/Wien 2005, 305-320.

[299] Springberg-Hinsen, Die Ḫil'a. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 41f. 44. 88. Auch ein äthiopischer Fürst soll einem Araber eine Ehrenkrone verliehen und diesen so in eine Machtposition eingesetzt haben; vgl. ibid. 48 Anm. 162.

[300] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (75 Pellat). Vgl. auch ibid. 181: Nach abschließender Prüfung und Klärung der traditionsgemäß auf einem zweimal jährlich stattfindenden Fest gegen den König erhobenen

rungsbestreben des Autors Ausdruck verschafft haben, das eher einem Ideal als der Wirklichkeit entsprach, denn das Diadem (*tāǧ*) war ein charakteristisches iranisches Herrschaftssymbol, das vom 10. Jahrhundert an in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt wird, d. h. überwiegend von der Zeit an, als die schiitischen, persischen Buyiden die politische Macht im Abbasidenreich ausübten, die explizit an sassanidische Traditionen und die Ideale des persischen Großreichs anknüpften.[301] Der früheste Fall einer Kronenverleihung ist für das Jahr 838 bezeugt, als der Kalif al-Muʿtaṣim einen verdienten Heerführer derart auszeichnete.[302] Daß das Tragen von Kronen als unarabisch galt, geht auch daraus hervor, daß ein Araber in Spanien getötet wurde, nachdem er sich eine Krone aufgesetzt hatte, weil man ihm vorwarf, dies sei ein Zeichen für seinen Übertritt zum Christentum.[303]

In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß gerade die Kalifen es vermieden, sich durch Benutzung einer Krone ostentativ in die iranische Tradition einzuordnen; vielmehr behielten sie dies untergeordneten Herrschern vor, die sie eigenhändig durch Krönung auszeichneten.[304] Hier wird man einen deutlichen Vorbehalt gegenüber einer allzu offensichtlichen Iranisierung der obersten islamischen Autorität konstatieren können, insbesondere bei der Inauguration eines neuen Herrschers, denn andererseits stammte die seit umayyadischer Zeit üblicherweise von den Kalifen getragene Kopfbedeckung, die Qalansuwa, ebenfalls aus Persien, doch diente diese nicht als Herrschafts-

---

Vorwürfe habe sich der Herrscher selbst eine Krone aufgesetzt und auf dem Thron Platz genommen. Zur Krone als Herrschaftssymbol auch ibid. 183f.

[301] Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 177; Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 137.

[302] Springberg-Hinsen, ibid. 89f.

[303] Rodrigo Jiménez de Rada, Historia Arabum 9 (CCCM 72 C, 100f.): ... *more regum Gothorum sibi imposuit diadema unde et Arabes christianum putantes ... occiderunt* (mit Bezug auf einen muslimischen Anführer, der sich von der Witwe des Gotenkönigs Rodrigo, die er selbst mittlerweile geheiratet hatte, hierzu habe überreden lassen). Vgl. hierzu auch Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 153.

[304] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 68; die einzigen Ausnahmen sind ein umayyadischer Kronprinz und möglicherweise der Abbasidenkalif al-Muʿtaṣim, letzterer aber vor eingeschränkter Öffentlichkeit. In vorislamischer Zeit hatte der Anführer der arabischen Banū Ḥanīfa als Vasall der Sassaniden eine Krone getragen; vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 57. Da der oberste Herrscher in Persien allerdings – anders als der Kalif – selber eine Krone trug, läßt sich eine Parallele zur islamischen Zeit allenfalls in der Benutzung von Kronen durch untergeordnete Herrschaftsträger erkennen. Zu „gekrönten Königen" in der südarabischen Legendenliteratur ibid. 58. Zur Verleihung von Kronen durch Kalifen zusammenfassend Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 88-91.

symbol.[305] Auch die in Byzanz seit der Spätantike übliche Krönung des Herrschers wurde von den Kalifen nicht übernommen; da die Auseinandersetzung mit byzantinischer Kultur und Herrschaftspraxis in abbasidischer Zeit – im Unterschied zur umayyadischen Periode – ohnehin zurückgegangen war, war im 8. Jahrhundert auch keine Imitation oströmischen Zeremoniells mehr zu erwarten, selbst wenn es dagegen keine religiösen Vorbehalte gegeben hätte.

Der persische Großkönig hatte bei seiner Investitur eine Krone und ein Pferd erhalten; die Krönung wurde vom obersten Priester, dem Mōbadān Mōbad, vorgenommen.[306] Da der Kalif jedoch selbst die oberste religiöse Autorität beanspruchte, war eine Imitation dieser Praxis unmöglich; es gab keinen Spielraum für ein vergleichbares islamisches Ritual. Selbst die Verleihung des Prophetenmantels war ursprünglich ein rein weltlicher Akt gewesen, der von Muḥammad selbst gar nicht als Zeremonie intendiert worden war,[307] ganz im Unterschied zu allen altorientalischen Kronenverleihungen. Alle islamischen Nachahmungen von Investiturzeremonien betrafen daher untergeordnete Ämter, nicht jedoch das des Kalifen.

Um das Imamat, die wichtigste Quelle ihres symbolischen Kapitals, nicht gegenüber den übrigen Ersatzinstitutionen zu schwächen, mußten die Abbasiden zudem darauf bedacht sein, ihre Stellung nicht von rivalisierenden Eliten abzuleiten, deren Kapital auf anderen Ersatzinstitutionen beruhte. Daher konnten sie keinerlei Interesse an der Entwicklung von Zeremonien haben, bei denen die Mitwirkung von Koran- oder Sunnagelehrten erforderlich gewesen wäre. Dementsprechend beanspruchte der zweite Abbasidenkalif al-Manṣūr, aufgrund einer Traumoffenbarung direkt vom Propheten eingesetzt zu sein, d. h. ohne Vermittlung der Traditionsgelehrten.[308] Eine „Krönung" des Kalifen wird bezeichnenderweise nur in dieser legendarischen Überlieferung behauptet, in einem Traum (*ru'yā*) des späteren Kalifen al-Manṣūr, den dieser bereits vor der abbasidischen Revolution, als sich die Familie noch im jordanischen Ḥumayma befand, gehabt haben soll. Hier heißt es, er sei im Traum, und zwar in der mekkanischen Ka'ba, durch den Propheten mit einem Turban gekrönt worden, den er bis zum Tag der Auferstehung behalten solle; die 23 Lagen der Kopfbedeckung entsprechen den später 23 Herrschaftsjahren dieses Kalifen.[309] Der Hinweis auf die eschatologische Zeit, der sich in anderer

[305] Springberg-Hinsen, ibid. 51 Anm. 170. Spuler hebt hervor, daß islamischer Einfluß die Erneuerung des Titels *Šāhānšāh* lange Zeit hindurch verhinderte; vgl. Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 177f.

[306] Springberg-Hinsen, Die Ḫil'a. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 137.

[307] Zur prophetischen *burda* vgl. unten S. 101.

[308] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 97; allerdings nahm der Kalif trotzdem Anteil am Fortgang des Sammelns der Ḥadīṯe, was womöglich seinen Einfluß auf die konkurrierende Ersatzinstitution der Sunna sichern sollte.

[309] Fragm. Hist. Arab. 216: Der Prophet soll zunächst Abū l-'Abbās, den späteren Kalifen al-Saffāḥ, mit einem schwarzen Banner (*liwā' aswad*) investiert haben und erst anschließend den späteren al-

Form auch in der Rede des Onkels der beiden ersten Kalifen am Tag des Herrschaftsantritts der Dynastie findet, könnte zudem eine Anspielung auf den Thronnamen seines Sohnes und Nachfolgers sein, des dritten Abbasidenkalifen al-Mahdī, des „Herrschers der messianischen Zeit".[310] Bezeichnend im Hinblick auf die Deutung des Traumes als Investiturritual ist der kurze Satz, den der Prophet an den späteren Kalifen richtet: „Nimm ihn (sc. den Turban) an dich, Vater der Kalifen, bis zum Tag der Auferstehung". Hier wird angedeutet, daß es sich um eine einmalige, lediglich im Traum überlieferte Zeremonie handelt, die für die gesamte Dauer der Dynastie gelten soll; denn wenn al-Mansūr als Stammvater den Turban bis ans Ende der Tage aus der Hand des Propheten selbst verliehen bekommt, dann schließt dies alle seine Nachkommen, die zur Herrschaft gelangen werden, mit ein, so daß das Ritual nicht wiederholt zu werden braucht. Dies gilt um so mehr, als eine Investitur durch den Propheten selbst, und noch dazu im Traum, als einmaliges „Ereignis" zu deuten ist, das sich nicht wiederholen läßt.

Daher wurde dieser Traum nicht zur Gründungslegende eines (neuen) Investiturrituals; dies wäre auch deshalb unmöglich gewesen, weil der Prophet selbst als Handelnder auftritt, der seinen *ḫalīfa*, seinen Stellvertreter, einsetzt und legitimiert. Es gab eben keine Institution, die an Stelle des Propheten das Ritual hätte wiederholen können, geschweige denn eine vom Kalifen unterschiedene Macht, die diesem Legitimität hätte verleihen können. Der Zweck der zitierten Tradition besteht einerseits darin, die abbasidische Herrschaft direkt vom Propheten herzuleiten, sowie andererseits dynastische Kontinuität zumindest andeutungsweise zu institutionalisieren. An die Performanz des Propheten selbst ließ sich kein Investiturritual knüpfen, das periodisch hätte wiederholt werden können. Im selben Traum wurde dem späteren al-Manṣūr überdies offenbart, daß sein Bruder (und künftiger Vorgänger im Kalifenamt, Abū l-ʿAbbās) vom Propheten ebenfalls in der Kaʿba mit einer schwarzen Fahne investiert wurde, was deutlich auf das zentrale Symbol des abbasidischen Aufstands in Chorasan hinweist, der so unmittelbar prophetische Billigung erfährt.[311] Entscheidend ist jedoch, daß zwischen den Propheten und die Abbasiden keine weitere vermittelnde Instanz tritt, die Kalifen erscheinen vielmehr als direkt vom Propheten eingesetzte Herrscher. Noch dazu wird in jedem Fall die Anzahl der künftigen Herrschaftsjahre symbolisch vorhergesagt, womit angedeutet ist, daß die Dauer der abbasidischen Herrschaft vorherbestimmt ist, ebenso wie deren Machtübernahme selbst, für die somit kein gesondertes Investiturritual nötig erscheint.

Manṣūr, der zusätzlich noch mit einem Turban bekleidet worden sei, der offenbar die vom Propheten übertragene Herrschaft über die Gemeinde symbolisieren soll: *Fa-iḏā rasūlu llāhi ... ǧālisun fa-ʿaqada liwāʾan wa-awṣānī bi-ummatihi wa-ʿammamanī bi-ʿimāmati.* Vgl. auch Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 27-31.

[310] Zu den Thronnamen vgl. unten S. 148ff.

[311] Zur Symbolik des abbasidischen Schwarz vgl. unten S. 306f.

Unter den Kalifen bildeten sich nie religiös besonders markierte Rituale der Herrschaftsübernahme heraus.[312] Ein Akt wie die allgemeine Huldigung (*bayʿa*) hatte keine der westeuropäischen Salbung (und Krönung) vergleichbare Qualität (zumal auch bei den Karolingern von Karl dem Großen an wiederholte Huldigungskampagnen zur Krönung hinzukamen); auch die erste Predigt eines neuen Kalifen auf der Kanzel der Moschee kann nicht als funktionales Äquivalent angesehen werden, zumal dieses Ritual allwöchentlich im Freitagsgottesdienst periodisch wiederkehrte. Aufgrund dieser historisch bedingten institutionellen Leerstelle war die Nachfolge im Kalifat nicht durch performative Akte verfügbar, sondern nur durch historisch-legitimistische Argumentation zu beanspruchen. Dieser „Mangel" an rituell vermittelten Distinktionsgewinnen eröffnete andererseits das Forum für ausgedehnte publizistische Debatten und Auseinandersetzungen über die Berechtigung von Herrschaftswechseln in frühislamischer Zeit und über entsprechende Geschichtsbilder; dabei ging es immer auch darum, Argumente für die künftige Thronfolge zu sichern. Weil der Islam keine Sakramente kennt, war es ungleich schwieriger als im Frankenreich, konsensfähige Rituale zu entwickeln oder zu erfinden, da in der religiösen Tradition keine entsprechenden Muster verfügbar waren.[313]

Das bedeutendste islamische Investiturritual war die bereits erwähnte Huldigung (*bayʿa*), durch die der Kalif (oder der designierte Thronfolger) als (künftiger) Herrscher anerkannt wurde, wobei er das Versprechen (künftigen) Gehorsams entgegennahm;[314] unterschieden wurde dabei zwischen einer ersten Huldigung durch Repräsentanten der Eliten und einer zweiten, öffentlichen Zeremonie, die in allen Regionen des Reiches

[312] Wie sehr sich der Herrschaftsantritt eines Kalifen von herkömmlichen Inaugurationsriten unterscheidet, macht ein Vergleich mit dem anthropologischen Schema deutlich, das Arthur M. Hocart, Kingship, London 1927, 70-98 aufgestellt und durch vergleichende Feldforschung unterfüttert hat.

[313] Vgl. Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 137: „Islâm knows no sacrament which would by its nature confer upon those who receive it more light than upon other men to guide them toward Truth and Salvation." al-Azmeh spricht im Hinblick auf den Islam von einem „logocratic sacramentalism, the Word of God being ... the only authentic sacrament" (Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./Bak [eds.], Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 28).Von einer allgemeinen Huldigung (*bayʿat al-ʿāmma*) ist schon beim Herrschaftsantritt des ersten Kalifen Abū Bakr die Rede, der auf der Kanzel bzw. dem Thron (*minbar*) des kurz zuvor verstorbenen Propheten Platz nimmt; vgl. Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 454.

[314] Zum „Handschlag" als Zeichen der Anerkennung der Souveränität schon beim Herrschaftsantritt Abū Bakrs Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 277; zur Einfachheit der Zeremonie in der Frühzeit ibid. 283. Um die Thronfolge seines Sohnes al-Mahdī zu sichern, ließ al-Manṣūr noch zu seinen Lebzeiten die Würdenträger zusammenrufen, um den Treueid nicht nur gegenüber sich selbst, sondern auch gegenüber dem ersten Thronfolger al-Mahdī sowie dem diesem nachgeordneten, zweiten Thronfolger ʿĪsā b. Mūsā zu erneuern; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 367; Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 57. Zu juristischen Deutungen der *bayʿa* al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 172.

durch die Statthalter als Vertreter des Kalifen nachgeholt wurde.[315] Im Akt der Huldigung drückte sich die Wahl des Herrschers zum Kalifen und die Zustimmung der Gemeinde aus;[316] in diesem Sinn trug sie rechtskonstitutiven Charakter, denn die Gemeinschaft veränderte durch ihr Handeln den Rechtsstatus des Erwählten.

In seinem aus dem 2. Jahrzehnt des 9. Jahrhundert stammenden Brief zur Designation des Thronfolgers ʿAlī al-Riḍā forderte der Abbaside al-Ma'mūn die Mitglieder seiner Familie, die Eliten und das Volk auf, seinen von ihm erwählten Nachfolger als künftiges Oberhaupt anzuerkennen und ihm durch Handschlag zu huldigen.[317] Nach späterer Kalifatstheorie kam die Kompetenz zur Ausführung der ersten, konstitutiven und entscheidenden Zeremonie den „Männern mit Binde- und Lösegewalt" zu (*ahl al-ʿaqd wa-l-ḥall*), also den Rechtsgelehrten.[318] Jedoch wurde aus dieser Gruppe niemand besonders herausgehoben, ja die genaue Zusammensetzung des „Gremiums", wenn man diesen Begriff überhaupt verwenden will, blieb unscharf; somit waren rivalisierende Investituren möglich. Noch bedeutsamer aber ist, daß der Akt der Huldigung kein sakrales, übernatürliches Element enthält, das dem Herrscher einen unvergleichlichen Rang verschafft hätte, obwohl die *bayʿa* grundsätzlich auch eine religiöse Komponente besaß, weil die Huldigung gegenüber dem Kalifen der Huldigung gegenüber Gott entsprach.[319] Nichtsdestotrotz wurde dem Kalifen durch dieses Ritual keine irgendwie geartete neue „Qualität", kein Charisma vermittelt, er blieb „ordentlicher" Muslim wie seine Untertanen. Nach späterer Rechtstheorie war nicht einmal die Huldigung das wichtigste Element des Herrschaftsantritts, sondern der Abschluß eines Vertrages (*ʿahd*) zwischen *imām* und Gemeinschaft (*ǧamāʿa*).[320]

Bereits unter den Umayyaden erfolgte die Investitur mit Herrschaftsinsignien; so empfing der Kalif Hišām Stab und Ring,[321] wobei es sich allerdings kaum um auf den

---

[315] Zur politischen Elite zählten in erster Linie die Angehörigen des Herrscherhauses, die mit Vorliebe nicht als Abbasiden, sondern als Haschemiten bezeichnet wurden, vielleicht um auszudrücken, daß sie nicht nur die engere Linie der Abbasiden, sondern (gerade) auch konkurrierende Zweige, vor allem die Aliden, repäsentierten. So empfing der gegen al-Ma'mūn auftretende Gegenkalif Ibrāhīm (al-Mubārak) die Huldigung der Banū Hāšim, während er nach alter Tradition auf dem *minbar* thronte; vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 85.

[316] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 9: „... the oath of allegiance signifying the election of a new Caliph."

[317] *Fa-bāyiʿū maʿšaru bayti amīri l-muʾminīn ... ar-Riḍā ... bayʿata mabsūṭata ilayhā aydīkum* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 126; Ẓakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 343).

[318] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 32. 35; Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 286; al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 172.

[319] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 238 Anm. 25.

[320] Rosenthal, ibid. 33. Ibn Ǧamāʿa allerdings hielt an der zentralen Bedeutung der *bayʿa* als Investiturritual fest; er verzichtet auf das Element des Vertrages (*ʿaqd*) (ibid. 44).

[321] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 203. Bemerkenswert ist, daß zuweilen Kanzel bzw. Thron und Stab zusammen erwähnt werden, wie etwa beim Versuch Muʿāwiyas,

Propheten zurückgeführte Herrschaftssymbole gehandelt haben dürfte, da die Umayyaden ihre Herrschaft eben nicht ausdrücklich von Muḥammad herleiteten. Bei der Investitur Walīds II. kamen wiederum Ring und Stab zum Einsatz, daneben auch ein „Aktenstück" (*tumār*), bei dem es sich um die Todesurkunde des Vorgängers gehandelt haben könnte.[322] Die wichtigsten kalifalen Insignien sind erst unter den Abbasiden bezeugt; sie bezogen sich unmittelbar auf den Propheten Muḥammad und entstanden womöglich erst in der Zeit, als sich auch ein verbindliches Corpus der prophetischen Sunna herausbildete.[323] Der symbolische Rückverweis auf den Offenbarungsmittler sollte den Herrscher zusätzlich zu den ohnehin behaupteten Verwandtschaftsbeziehungen, der Zugehörigkeit zur Prophetenfamilie, legitimieren. Allerdings entwickelte sich keine Zeremonie, in der dem neuen Herrscher diese Symbole verliehen worden wären; es existierte somit kein Ritual, das die Einsetzung des Herrschers symbolisch inszeniert hätte.[324]

Die meisten später gebräuchlichen Insignien wurden auf den Propheten selbst zurückgeführt: Mantel, Stab, Schwert, Lanze und Siegelring. Muʿāwiya erwarb den Mantel (*burda*) des Propheten erstmals für die Kalifen, und seit al-Saffāḥ verblieb diese Schlüsselreliquie im Besitz der Abbasiden.[325] Die Abdankung des alidischen Gegenkalifen im Jahr 815/16 erfolgte durch Abstreifen des Ringes.[326] al-Manṣūr rühmt sich seinem alidischen Kontrahenten gegenüber, die Abbasiden hätten „den Siegelring der Propheten" „vor" den Aliden geerbt.[327] Das Schwert des Propheten, das dieser in der Schlacht bei Badr erbeutet und später ʿAlī geschenkt hatte, erlangten die Abbasiden beim Sieg über einen alidischen Rebellen im Jahr 762/63.[328] Neben diesen prophetischen Insignien bildete der erst später hinzugefügte Koran des ʿUṯmān (*muṣḥaf*) die

die Prophetenkanzel zusammen mit dem Stab des Propheten von Medina nach Damaskus schaffen zu lassen; dies könnte eine Reminiszenz daran sein, daß Stab bzw. Szepter traditionell als „Zubehör" des Sitzes von Richtern und anderen Amtsträgern galten; vgl. Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 456f. 462f. (mit Hinweis auf einen Vers des Farazdak, der Minbar, Stab und Siegelring [*ḫātam*] als Insignien des islamischen „Königtums" feiert).

[322] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 220.

[323] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 135. Zu den Insignien zusammenfassend Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 48-54; zur angeblichen Benutzung von Mantel und Stab des Propheten beim Wechsel vom zweiten zum dritten abbasidischen Kalifen Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 97.

[324] Auch die südarabischen Inschriften geben in den meisten Fällen keinen Hinweis darauf, welche Rituale die Thronbesteigung der vorislamischen Könige begleitet haben könnten; vgl. Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam, Louvain 1951, 328. 332.

[325] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 293; Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 49ff.

[326] Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 44.

[327] Ṭabarī chron. 3, 1, 215; 142 Muth.

[328] Ṭabarī chron. 3, 1, 247; 178f. Muth.

einzige Ausnahme, die den Bezug zum Propheten nur indirekt herstellte. Paradox ist, daß gerade das einzige spezifisch religiöse Symbol, eben das Koranexemplar, zwar auch auf den Propheten selbst zurückgeführt wird, aber eben doch nur durch Vermittlung eines seiner Nachfolger, während die unmittelbar auf ihn selbst verweisenden angeblichen „Berührungsreliquien" einen eher weltlichen Charakter tragen. Womöglich wurden sie erst von den Abbasiden geschaffen, um ihren Anspruch auf die Prophetennachfolge augenfällig symbolisieren zu können.[329] Während des für die Umayyaden gefährlichen pro-alidischen Aufstandes des Muḫtār sind spezielle Zeremonien um den „Thron" ʿAlīs (*kursī ʿAlī*) bezeugt, die Muḫtār eingeführt haben soll: Ein leerer „Thron" wurde als Äquivalent der israelitischen Bundeslade, die das Erbe der Familien Moses und Aarons enthalten habe, durch die Straßen getragen, umtanzt und als Orakelstätte verehrt.[330] Da sich die Abbasiden nach ihrer Machtübernahme aber gerade nicht auf den vierten Kalifen, sondern auf den Propheten und ihren eigenen Stammvater beriefen, konnten sie derartige Traditionen nicht wiederbeleben.

Die wichtigste Reliquie des Propheten, sein Mantel (*burda*), bot nur begrenzte Parallelen zu dem seit abbasidischer Zeit bestehenden Brauch, Amtsträger durch Übergabe eines Investiturgewandes einzusetzen, denn hier ging es stets um die Investitur eines untergeordneten Machthabers durch einen hierarchisch Höherstehenden, vergleichbar also der oben erläuterten Verleihung von Kronen durch den Kalifen. Der Begriff *ḫilʿa* bezeichnet sowohl das Investiturgewand als auch ein reines Ehrenkleid; letztere Bedeutung ist im hier interessierenden Zusammenhang jedoch unerheblich.[331] Die genannte Bezeichnung für das geschenkte Gewand in beiden Bedeutungen setzte sich im Verlauf der frühen Abbasidenzeit bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts durch, wobei die Fortführung einer sassanidischen Praxis wahrscheinlich ist.[332] Der Mantel des Propheten wurde aber nie als *ḫilʿa* bezeichnet, weil er eben nicht „geschenkt" und in einer sozial asym-

[329] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 310.

[330] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 110 Anm. 37; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 78; Heinz Halm, Die Schia, Darmstadt 1988, 23; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 90.

[331] Zu seiner Verwendung als Symbol öffentlicher Auszeichnung Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (97f. 173 Pellat). Womöglich war auch der berühmte Elefant, den Karl der Große in Aachen erhielt, begleitendes Geschenk eines an ihn übersandten Ehrengewandes; vgl. Walther Björkman, Karl und der Islam, in: Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 678. Anderer Art und auch nicht als Investitur konzipiert sind legendarische Schilderungen, nach denen der Prophet schutzmantelartig sein Gewand (*kisāʾ*) über ʿAbbās und seine Söhne ausgebreitet habe, um sie als seine Familie (*ahl bayt*) zu bezeichnen und unter seinen Schutz zu nehmen; vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 76f. Dieses Ḥadīṯ ist in verschiedenen Versionen verbreitet; in einigen ist der Gedanke einer Investitur jedoch nicht ausgeschlossen, wenn etwa gesagt wird, der Prophet habe die Abbasiden in ein Gewand gehüllt (*albasanā kisāʾan*: ibid. 97 Anm. 64).

[332] Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 21. 245; zu den frühesten Quellen ibid. 63 (unter Hārūn al-Rašīd).

metrischen Beziehung von einem Individuum dem anderen, sondern von der *umma* oder ihrem Vertreter dem neuen Imam der Gesamtgemeinde übergeben wurde,[333] wobei eine soziale Asymmetrie allenfalls in umgekehrter Richtung postuliert werden kann. Der Gebrauch der *burda* bei der Investitur war auch nicht zwingend, denn sie konnte offenbar problemlos durch ein Hofgewand im abbasidischen Schwarz oder sogar in Weiß ersetzt werden.[334] Noch dazu hatte der Prophet selbst seinen Mantel nicht mit dem Ziel der Machtübertragung verliehen, sondern einem Dichter nach dessen Bekehrung zum Islam als Anerkennung geschenkt. Somit hatte die *burda* eher den Charakter einer Reliquie, der zwar ein gewisses Charisma zugeschrieben wurde, die jedoch für die Machtübertragung nicht konstitutiv war. Ein irgendwie geartetes, geschweige denn verbindliches, Investiturritual war mit ihr niemals verbunden.

2.2.2. Verwandtschaft und Abstammung

In traditionellen bzw. vormodernen Gesellschaften beruht die Nachfolge häufig auf Verwandtschaft und Erbschaft.[335] Seit frühislamischer Zeit begründete die Genealogie der *ahl al-bayt*, der sehr weit gefaßten Prophetenfamilie, eine charismatische Gemeinschaft, der besondere Herrscherqualitäten zugeschrieben wurden.[336] Die Bedeutung der Wendung *ahl al-bayt* machte eine bemerkenswerte Wandlung durch.[337] Im Koran wird

---

[333] Springberg-Hinsen, ibid. 50.

[334] Springberg-Hinsen, ibid. 50. 53.

[335] Charles Lindholm, Kinship Structure and Political Authority. The Middle East and Central Asia, Comparative Studies in Society and History 28 (1986), 334-355; Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 75: „In den Stammesgesellschaften ohne Staat und Königtum wird die soziale Ordnung durch die Verwandtschaft bestimmt." Zu erinnern ist auch an Assmanns Diktum „Herrschaft braucht Herkunft" (Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 [1999], 452); zur „neuen Dynastisierung" im europäischen Hochmittelalter Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 216. Allgemein zur anthropologischen Kategorie der „Blutsbande" und ihrer Wahrnehmung durch Mitglieder einer „Verwandtschaftsgruppe" Shils, Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology, Chicago/London 1975, 122f.

[336] Vgl. exemplarisch al-Ma'mūns Brief an die chorasanischen Truppen: Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 53; Madelung, The Succession to Muḥammad, Cambridge 1997, 5; Montgomery Watt, The Conception of the Charismatic Community in Islam, Numen 7 (1960), 77-90; Turner, Weber and Islam, London 1974, 91. Das ideologische Konstrukt der *ahl al-bayt* verdeutlicht exemplarisch Webers Ausführungen zur charismatischen Hausgemeinschaft bzw. Sippe; vgl. id., Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 671: „Auch bei der Erblichkeit des Charisma handelt es sich ursprünglich darum, daß es an eine Hausgemeinschaft und Sippe geheftet ist, welche ein- für allemal als magisch begnadet gilt ... Das als dergestalt begnadet angesehene Haus wird dadurch mächtig über alle anderen hinausgehoben."

[337] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 75-82; id., *Ahl al-bayt*, People of the House. A Study of the Transformation of a Term from *Jāhiliyyah* to Islam, JSAI 8 (1986), 169-184;

sie bezeichnenderweise nicht auf die Familie des Propheten bezogen (vgl. Sure 11, 73; 28, 12; 33, 33), sondern auf den Stamm der Quraiš oder die gesamte islamische Gemeinschaft.[338] In vorislamischer Zeit wurde so der Stammesadel bzw. die führende Familie eines Stammes bezeichnet, in der Umayyadenzeit die Kalifendynastie, die aus vorislamischer Zeit den Primat innerhalb der Quraiš beanspruchte.[339] Da der Führungsanspruch der Umayyaden aus vorislamischer Zeit stammte, formulierten sie ihn nicht mit bezug auf ihre Verwandtschaft mit dem Propheten des Islams.[340] Erst von (proto)schiitischen und haschemitischen Kreisen wurde die Wendung auf den Propheten bezogen, um die erste Kalifendynastie zu delegitimieren.[341]

Muḥammad hatte keinerlei Regelung hinsichtlich seiner Nachfolge getroffen, weshalb bei der Lösung des Nachfolgeproblems zwangsläufig vorislamische, in der arabischen Gesellschaft verbreitete und akzeptierte Erbvorstellungen zum Tragen kamen.[342] Dementsprechend bewegte sich die Erbfolge innerhalb eines Stammes oder Geschlechts, wenn auch nicht notwendig vom Vater auf den Sohn.[343] Immerhin aber war die Erbfolge an das Kriterium der Verwandtschaft gebunden, was den Machtansprüchen der wie auch immer definierten „Familie des Propheten" Auftrieb gab. Neben den vorislamischen arabischen Abstammungsvorstellungen könnten auch persische Traditionen eine Rolle gespielt haben, denn nach altiranischem Glauben beruhte die Legitimität des Herrschers auf seiner Abstammung.[344] Spezifisch islamisch war hingegen die Annahme,

---

Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 88.

[338] Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, JSAI 14 (1991), 143.

[339] Vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 78f. Vgl. id., The Umayyads as *ahl al-bayt*, JSAI 14 (1991), 117 Anm. 5. „The Umayyads were not only entitled to use the Prophet's name, but most probably, they were the most qualified to do so."

[340] Sharon, ibid. 148 („the Umayyads as *ahl bayt* in the original Arab meaning of the term").

[341] „The need to strip the Umayyads of their pre-Islamic noble status led to the creation of the traditions which applied to them the rule that Islam obliterated (*nasakha*) whatever preceded it." (Sharon, ibid. 148).

[342] Vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 40: „In this world (sc. pre-Islamic Arabia, W. D.), social identity rested upon perceived patterns (either real or fictive) of kinship." Ein in gewisser Weise vergleichbares Phänomen des Wiederauflebens vorislamischer Vorstellungen war das Konzept der *sunna*, einer Tradition oder einer Sammlung von Präzedenzfällen, das im ersten islamischen Jahrhundert in islamischer Form erneut auflebte und für die Entwicklung des islamischen Rechts entscheidend wurde; vgl. Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 69.

[343] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 88.

[344] Vgl. Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 175, der das iranische Vorbild in schiitischen Imamatsvorstellungen weiterwirken sieht und auf das den Sassaniden zugeschriebene göttliche Charisma verweist.

der Prophet habe den Muslimen die besondere Liebe zu seinen Verwandten als Verpflichtung auferlegt.[345]

Im Unterschied zu den Karolingern[346] wurden die Abbasiden in einer Revolution an die Spitze des Gemeinwesens erhoben.[347] Vorher besaßen sie keine Machtposition, weder politisch noch ökonomisch oder sozial. Das einzige Kapital der neuen Dynastie war ihre behauptete Abstammung vom Propheten, die Zugehörigkeit zu den *ahl al-bayt*. Um überhaupt als herrschaftsfähig gelten zu können, hatten sie das bereits bestehende Netzwerk der pro-alidischen Hāšimīya-Bewegung, die einen Nachkommen des vierten Kalifen ʿAlī aus dem Hause der Banū Hāšim als legitimen Herrscher anstelle der Umayyaden erwarteten, für eigene Zwecke instrumentalisiert, indem sie den genealogischen Rahmen der Prophetenfamilie genau soweit ausdehnten, bis sie selbst hineinpaßten. Erst als die Umayyadenherrschaft durch innere Kämpfe im Herrscherhaus und fortgesetzte Propaganda der Hāšimīya-Bewegung bereits weitgehend unterminiert war, wurden die Abbasiden aktiv.[348]

Allerdings entsprach ihre Machtübernahme keineswegs unvermeidlich der Tendenz der revolutionären Entwicklung; mehr oder weniger zufällig hielt sich der erste Abbasidenkalif in Kufa auf, wo er sich 749 handstreichartig huldigen ließ. Die Vielzahl späterer legendarischer Traditionen, die darauf hinauslaufen, daß er als der erste haschemitische Kalif vorherbestimmt gewesen sei, dürften ihre Grundlage gerade darin finden, daß die Auswahl zuvor eben nicht feststand.[349] Bis zuletzt wäre auch das Kalifat eines anderen Zweiges der Banū Hāšim möglich gewesen; gerade Abū Salama, der Kopf der ha-

[345] Vgl. al-Ma'mūns Brief an die chorasanischen Truppen: Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 54. 56.

[346] Revolutionär war hier allenfalls der Umsturz an der Spitze des Gemeinwesens, der aber eher Züge einer Palastrevolution trug; vgl. Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 247. Von einer dynastischen Revolution spricht McCormick, Pippin III, the Embassy of the Caliph al-Mansur, and the Mediterranean World, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 223. Zum Gebrauch des Begriffs „Revolution" im 19. Jahrhundert bei Gerhard Ficker und Felix Dahn Schieffer, „Die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters"? Aspekte des wissenschaftlichen Urteils über den Dynastiewechsel von 751, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 1ff. Schieffer spricht hingegen nüchterner von der Notwendigkeit der „Kontrastierung der beiden Arten von Monarchie, die 751 einander abgelöst haben" (ibid. 11). In vereinfachender Verallgemeinerung erwähnt Buckler in seiner stark spekulativen Studie „the combined consequences of the ʿAbbāsid and Carolingian revolutions" (F. W. Buckler, Harunu'l-Rashid and Charles the Great, Cambridge/Mass. 1931, 3).

[347] Richard N. Frye, The ʿAbbāsid Conspiracy and Modern Revolutionary Theory, Indo-Iranica 5 (1952), 9-14; Cahen, Points de vue sur la „Révolution ʿabbāside", Revue historique 230 (1963), 295-338; M. A. Shaban, The ʿAbbāsid Revolution, Cambridge 1970; Oleg Grabar, Umayyad „Palace" and the ʿAbbāsid „Revolution", Studia Islamica 18 (1963), 5-18; Lewis, On the Revolutions in Early Islam, Studia Islamica 32 (1970), 215-232.

[348] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 150. Zur geheimen Propagandatätigkeit im einzelnen Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 19-27.

[349] Sharon, ibid. 143.

schemitischen Propaganda in Kufa, neigte eher den Aliden zu.[350] Zu Beginn ihrer Herrschaft zerschlugen die Abbasiden die Opposition innerhalb der Hāšimīya-Bewegung; die führenden Köpfe der revolutionären Phase, Abū Salama und Abū Muslim, der militärische Führer der Revolution, bezahlten die Etablierung der neuen Dynastie mit ihrem Leben.

Anders als ihre gestürzten Vorgänger konnten die Abbasiden nicht ohne weiteres den altarabischen Brauch der Blutrache bemühen, denn ihre Berufung auf den ermordeten vierten Kalifen ʿAlī konnte von ihren alidischen Konkurrenten, die direkt von ihm abstammten, stets in Frage gestellt werden.[351] Sie behalfen sich später mit der Behauptung, jeder neue Kalif sei – analog zu den rechtgeleiteten Kalifen der Anfangszeit – als „bester (*afḍal*) der Muslime" die zum jeweiligen Zeitpunkt einzig geeignete Herrscherpersönlichkeit. Grundlage für diesen Anspruch war das besondere Charisma (*baraka*) der Familie, das sich im jeweiligen Kandidaten immer neu manifestiere.[352] Nach dem Sieg der abbasidischen Revolution begann eine blutige Verfolgung der Umayyaden, die das Haus nahezu ausrottete. Dies widersprach zwar eigentlich dem eidlichen Versprechen, das die Truppen Abū Muslims in Chorasan hatten leisten müssen, aber angeblich wollte die „Familie des Propheten" für die von den Umayyaden drangsalierten Aliden Rache nehmen, die auf diese Weise von den Abbasiden verdrängt wurden, indem diese sich durch die Ausübung der Praxis der Blutrache zu (einzig) legitimen Repräsentanten der *ahl al-bayt* stilisierten.[353] Polemik gegen die Umayyaden, die als „Haus des Fluches" verunglimpft wurden,[354] blieb noch Jahrzehnte nach ihrem Sturz Bestandteil abbasidischer Herrschaftspraxis, sie wurde überliefert und floß in die jeweils zeitgenössische Historiographie ein.[355]

---

[350] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 163f.

[351] Der Kalif al-Manṣūr führt zwar gegenüber seinem alidischen Konkurrenten an, daß die Abbasiden an Stelle der Aliden für die Verwandten des Propheten Blutrache geübt hätten, doch ist dies kein entscheidendes Argument für die beanspruchte Überlegenheit; immerhin wird es aber annähernd als letztes in einem langen Brief über die Herrschaftslegitimation genannt, was ihm womöglich doch erhöhte Bedeutung verleihen sollte; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 215; 142 Muth.

[352] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 39. Der „gesegnete" Charakter der neuen Dynastie zeigt sich in der Wendung *ad-daula al-mubāraka* (Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 89; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 88). Zur kalifalen *baraka* und Praktiken ihrer Verdinglichung und Weitergabe sowie ihrer Wirkung al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 157f.

[353] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 344.

[354] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 245. Vgl. etwa den Onkel des ersten Abbasidenkalifen im Anschluß an dessen Inaugurationsrede, der die Umayyaden als Feinde Gottes verflucht (Ṭabarī chron. 3, 1, 31), ja den letzten Umayyaden sogar zum Statthalter des Teufels erklärt: *Marwān ʿadūwu r-raḥmān wa-ḫalīfatu š-šayṭān* (ibid. 32).

[355] Als der Kalif al-Maʾmūn Anfang des 9. Jahrhunderts nach Damaskus kam, setzte er die Jahrzehnte zuvor entmachteten Umayyaden herab; vgl. Kitāb Baġdād 109a: *ḏakkara bnī umayyati fa-waḍaʿa minhum wa-tanaqqaṣahum*. Die Bekräftigung der traditionellen antiumayyadischen Polemik ist ei-

Anders als die Karolinger mußten die Abbasiden sich ihre Machtposition also erst auf militärischem und politischem Wege erschaffen. Dies geschah einerseits durch die Etablierung neuer Netzwerke unter den Angehörigen bestehender und sich neu konstituierender Eliten, und zwar administrativ im Zuge der Entstehung der neuen Klasse der Sekretäre (*kuttāb*),[356] politisch-sozial durch Integration der persischen Aristokratie sowie intellektuell durch Positionierung gegenüber Mu'taziliten und *'ulamā'*.[357] Andererseits mußten die Abbasiden darauf Rücksicht nehmen, daß sie von einer revolutionären Volksbewegung emporgehoben wurden, die von einer massiven religiösen Propaganda begleitet worden war, die vor allem darauf abhob, daß allein die Verwandten des Propheten in der Lage seien, das islamische Gemeinwesen an den Idealen der Religion auszurichten und den Ansprüchen aller Muslime Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Die Abbasiden verdankten ihren Machtantritt dem Sturz der auf die Interessen der arabischen Bevölkerung fokussierten Umayyadenherrschaft durch islamisierte Perser und Araber aus dem ostiranischen Chorasan, die nach Verwirklichung des im Islam inhärenten theokratischen Ideals strebten.[358] Soziale Basis der Erhebung waren neben Arabern gerade auch Neumuslime (*mawālī*) vorwiegend persischer Herkunft aus dem Irak, die bislang weitgehend von Herrschaftspositionen ausgeschlossen gewesen waren, denn die Umayyaden stützten sich fast ausschließlich auf Araber und *mawālī* aus Syrien.[359] Die soziale Grundlage der abbasidischen Revolution geht klar aus der Tatsache

---

nes der Anliegen des an die chorasanischen Truppen al-Ma'mūns gerichteten Briefes; vgl. Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 66 (1987), 33-35; ibid. 67 (1988), 61. Die Umayyaden, Mitglieder des „verfluchten Hauses", seien Usurpatoren gewesen, die sich gegen den Willen Gottes erhoben hätten, um den Nachkommen des Propheten durch Täuschung und alle Arten von Verfolgungen ihr Herrschaftsrecht streitig zu machen.

[356] Hierzu unten S. 223.

[357] Vgl. unten Kapitel 3.6. Zum Konzept des Netzwerks Franziska Becker, Netzwerke versus Gesamtgesellschaft, GG 30 (2004), 316-324. Allgemein zu den wichtigsten Positionen und Vertretern der Mu'tazila, einer intellektuellen Strömung, die philosophische Ansätze mit islamischem Denken in Übereinstimmung bringen und so eine islamische (spekulative) Theologie etablieren wollte, Sharif, A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden 1963, 1, 199-220; zu ihren Anfängen van Ess, Ḍirār b. 'Amr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 12-15.

[358] Moshe Sharon, Black Banners from the East, I: The Establishment of the 'Abbāsid State. Incubation of a Revolt, Jerusalem 1983; II: Revolt. The Social and Military Aspects of the 'Abbāsid Revolution, Jerusalem 1990.

[359] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 36; zur Bedeutungsentwicklung des Begriffs *mawālī* ibid. 102. Zur traditionellen Sicht vom „arabischen Reich" der Umayyaden Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902; relativierend zu Wellhausens Sicht der generellen Benachteiligung der *mawālī* Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, X, der auf die Notwendigkeit regionaler Differenzierung verweist. Zur Kontroverse um den „persischen" (so Wellhausen) versus „arabischen" Charakter (so u. a. Shaban und Omar) der Erhebung in Chorasan zusammenfassend Said Agha, The Revolution which Toppled the Umayyads, Leiden/Boston 2003, 27*-32*, der in den Grundzügen zu Wellhausens These zurückkehrt, da die arabische Besiedlung Chorasans zu zerstreut gewesen sei, als daß auf

hervor, daß die überwiegende Mehrheit der führenden Mitglieder des Hāšimīya-Netzwerks aus nichtarabischen *mawālī* bestand.[360] Da es sich bei den meisten *mawālī* nicht um Soldaten, sondern Kaufleute und Handwerker handelte, erregte es bei umayyadischen Autoritäten keine besondere Aufmerksamkeit, wenn Reisende angeblich in Geschäften, in Wirklichkeit aber im Dienst der geheimen Propaganda unterwegs waren. Auch Abū Muslim, der letzte Führer der Hāšimīya-Bewegung, unternahm unter der Maske der Wallfahrt Agitationsreisen.

Während die *mawālī* zumeist als (geheime) Propagandisten wirkten, bleiben die Führungspositionen der Bewegung allerdings überwiegend in den Händen von Arabern.[361] Die abbasidische Revolution hatte daher neben dem religiösen und sozialen auch ein ethnisches Moment, was angesichts der raschen Expansion des Kalifats in der vorhergehenden Epoche nicht überraschen kann.[362] Die ethnischen Spannungen erwuchsen aus dem imperialen Rahmen der Herrschaft, dem die Praxis umayyadischer Regierung nicht mehr entsprochen hatte.[363] Diese Phasenverschiebung zwischen Herrschaftspraxis

---

dieser Grundlage eine Revolution hätte in Gang gesetzt werden können. Berkey betont demgegenüber jedoch wieder die Bedeutung des arabischen Elements; vgl. id., The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 106. Konvertiten waren zunächst v. a. iranische Kriegsgefangene in Kufa und Basra, denen gegenüber die Araber zunächst auch weiterhin auf ihrem angestammten „Herrenrecht" (Wellhausen 45) bestanden. Bezeichnenderweise wurden die *mawālī* zuerst bei den Ḫāriǧiten als gleichberechtigte Mitglieder der Gemeinde aufgenommen, also von der Gruppe, die den theokratischen Ursprüngen am stärksten verhaftet geblieben war.

[360] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 141; Said Agha, The Revolution which Toppled the Umayyads, Leiden/Boston 2003, 33*.

[361] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 197.

[362] Vgl. Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 61: „... the revolution could not fail to be ominously reminiscent of a Persian reconquest." Sharon führt den Erfolg der Bewegung auf den „Arabismus" der Führung und den „Islamismus" der ideologischen Ausrichtung zurück (Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 198). Der erste Faktor wird allerdings dadurch relativiert, daß die Propaganda zum Teil von nichtarabischen Neumuslimen getragen wurde; zwar waren die 12 Köpfe der Hāšimīya Araber (ibid. 232), aber der bedeutendste Anführer, Abū Muslim, war – wie auch viele Propagandisten im Irak – ein *mawlā*; er soll sogar behauptet haben, seine Herkunft sei der Islam (*nasabī l-islām*: ibid. 198 Anm. 128), was im Widerspruch steht zur These der arabischen Führung. Abū Muslim wird meist als *mawlā* persischer Abstammung angesehen; vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 204.

[363] Von besonderer Bedeutung waren die sozialen Verwerfungen in Kufa, dem Zentrum der haschemitischen Propaganda im Irak; gegen Ende der Umayyadenzeit stellten hier Sklaven und *mawālī* einen großen Prozentsatz der Bevölkerung; vgl. Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 161ff. Trotzdem zeigen gerade die Quellen aus Kufa Spuren gesellschaftlicher und religiöser Diskriminierung der *mawālī*; so gab es Diskussionen darüber, ob sie als Vorbeter fungieren durften, womöglich wegen schiitischer *mawālī*, die an einer früheren Koranversion festhielten, die vom kanonisierten Text ʿUṯmāns abwich (ibid. 162. 182f.). In Basra stellten *mawālī* und Einwanderer am Ende der Umayyadenzeit die Mehrheit der Bevölkerung (ibid. 169f.); die sich daraus ergebenden Spannungen kann man ermessen, wenn man bedenkt,

und sozialer Wirklichkeit war eine der wesentlichen Ursachen für die abbasidische Revolution, doch wurden die neuen Herrscher eben auch daran gemessen, ob sie diese Diskrepanz würden beseitigen können. Der beschleunigte kulturelle und soziale Wandel im Zuge der frühislamischen Expansion führte zu erheblichen Problemen bei der Integration des Reiches und der Durchsetzung eines herrschaftsstabilisierenden Konsenses.

Bereits während der Phase umstürzlerischer Propaganda gab es insgeheim einen abbasidischen Imam, der im syrischen Jordangebiet südlich des Toten Meeres residierte; zunächst war dies Muḥammad b. ʿAlī, nach dessen Tod sein Sohn Ibrāhīm b. Muḥammad, der ältere Bruder der ersten beiden abbasidischen Kalifen. Aus Gründen der Geheimhaltung kommunizierte der Imam nur während der alljährlichen Pilgerfahrt mit seinen Anhängern, wenn die zunehmende Reisetätigkeit nicht auffiel.[364] Zentrum der Propaganda war das irakische Kufa, das über eine ausgeprägte alidische (schiitische), antiumayyadische Tradition verfügte. In Kufa waren bereits die ersten religiös-politischen Oppositionsparteien entstanden (Schiiten und Ḫāriǧiten), und aus diesem Milieu stammt die negative Wertung der Umayyadenherrschaft in der späteren Historiographie, die keineswegs einen allgemeinen zeitgenössischen Konsens widerspiegelt.[365]

Organisatorischer Chef des haschemitischen Netzwerkes im Irak war der Essighändler Abū Salama, der den Titel Wazīr Āl-Muḥammad trug und den Abbasiden Ibrāhīm als Imam anerkannte;[366] allerdings betrachtete der „Wesir" die Nachfolge im Imamat nach der Ermordung Ibrāhīms als ungeklärt, da er wohl – wie oben erwähnt – insgeheim die alidische Thronfolge bevorzugte. Gegen seinen Willen huldigten allerdings die Anführer der siegreichen chorasanischen Truppen dem in Kufa anwesenden Oberhaupt der Abbasiden, Abū l-ʿAbbās, einem jüngeren Bruder des ermordeten Imams, der als erster Kalif der neuen Dynastie den Herrschernamen al-Saffāḥ annahm. Die öffentliche Hul-

daß schon unter den frühen Umayyaden der Konflikt zwischen Arabern und *mawālī* scharf ausgeprägt war (ibid. 191). Zur andauernden Kontroverse darüber, ob die chorasanischen Truppen arabischer oder persischer Herkunft waren, Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 62-66 (insbes. Anm. 89). Zu Versuchen von *mawālī*, sich einen arabischen Stammbaum zuzulegen und so die Voraussetzungen für sozialen Aufstieg zu schaffen, ibid. 64f.; zu fortgesetzten Versuchen arabischer Akkulturation ibid. 67.

[364] Zu den Instruktionen des Imams für seine Propagandisten, insbesondere auch zur Geheimhaltung seines Namens, Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 203f.; auf Nachfrage sollten sich die Propagandisten auf die ihnen auferlegte Pflicht zur Geheimhaltung berufen: *Naḥnu fī taqīyati, wa-qad amrunā bi-kitmāni smi imāminā* (204).

[365] Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, XI.

[366] Zu Abū Salama Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 136. 182 Anm. 83 (nach der hier zitierten Tradition war er ein Geldwechsler). 212 Anm. 39. Zur aus schiitischen Aufständen des 7. Jahrhunderts stammenden Tradition der Trennung zwischen den Positionen des Imams einerseits und des Organisators bzw. Anführers andererseits ibid. 107.

digung in der Hauptmoschee von Kufa erfolgte am Freitag, dem 31. Oktober 749.[367] Die spätere Nachfolge seines älteren Bruders, des zweiten Kalifen al-Manṣūr, war dabei anfangs keineswegs unumstritten; vielmehr mußte er sich in wechselnden Kämpfen gegen seine Onkel durchsetzen, ohne deren Unterstützung die Revolution nicht hätte siegen können.[368] Seine Bemühungen, der eigenen Deszendenz die Herrschaft zu sichern, erinnern in gewisser Weise an vergleichbare Bestrebungen Pippins III., der freilich den Vorteil hatte, sich hierzu eines neu erfundenen Rituals und vermutlich auch der ausdrücklichen Weisung des Papstes bedienen zu können. al-Manṣūr meisterte diese Aufgabe ohne analoge institutionelle Vermittlung, allein mit Mitteln der Realpolitik.

Im Nachhinein wurde die haschemitische Propaganda historiographisch mit Hilfe religiös konnotierter Zahlensymbolik stilisiert; so sollen in Chorasan 70 Männer unter 12 Häuptern (*nuqabā*) gewirkt haben;[369] auch soll die abbasidische Unternehmung (*daula*: Dynastie, Herrschaft) im Jahr 100 islamischer Zeitrechnung begonnen haben, was auf die chiliastische Komponente des Umsturzes verweist.[370] Die Propagandatätigkeit war vermutlich nicht nur in der historiographischen Rückschau, sondern auch tatsächlich *in actu* eschatologisch konnotiert und entsprechend emphatisch aufgeladen, denn sonst hätte sie trotz der sie motivierenden sozialen Unzufriedenheit der Neumuslime kaum Erfolg haben können.[371] Für die islamische Urgemeinde postulierten die Revolutionäre ein theokratisches Gerechtigkeitsideal, das sie in ihrer eigenen Zeit erneut zu verwirklichen hofften.[372] Ein wesentliches Element der Propaganda war die Berufung auf die den Umayyaden zum Opfer gefallenen alidischen Märtyrer aus dem Hause des Propheten, als deren Rächer die haschemitischen Revolutionäre auftraten, die in zahlreichen Punkten die Argumentation früherer schiitischer Aufstände, namentlich des Muḫtār, fortsetzten.[373] Erst in einer Spätphase hatte sich das Ziel der Propaganda ausdrücklich auf die Abbasiden verlagert, und zwar erst 743, nachdem die beiden wichtigsten Träger alidischer Hoffnungen in spätumayyadischer Zeit, Zayd b. ʿAlī und sein Sohn Yaḥyā, verstorben waren und Abū Muslim um 746/47 als Abgesandter des abba-

[367] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 46.

[368] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 11ff.

[369] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 189; Sharon hält die Zahlen nicht zwingend für legendarisch (ibid. 191f.).

[370] Hierzu Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 48. 56-63; Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 188. Zum Begriff *daula* Näheres unten S. 380f.

[371] Zusammenfassend zur geheimen Propagandatätigkeit in Chorasan Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 155-226; zu den Grundprinzipien der Propaganda ibid. 158f.

[372] Vgl. Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 243: „The ʿAbbāsids themselves were elevated to power in a period of residual anarchic tendencies and messianic anticipation. Their charge was to restore the body politic to the pristine state that allegedly had characterized the age of the prophet." Zur Idealisierung der prophetischen Urgemeinde Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 10.

[373] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 175-179.

sidischen Imams in Chorasan eingetroffen war, um dort die Führung der Bewegung zu übernehmen.[374]

Wegen der sie motivierenden Wertvorstellungen kann die Bewegung als traditionalistische Revolution im Sinn Max Webers bezeichnet werden.[375] Bezeichnend ist, daß der erste Gottesdienst nach abbasidischem Ritual – also mit Nennung des vorerst namenlosen, noch nicht „enthüllten" Imams aus der Familie des Propheten – am Fest des Fastenbrechens am Ende des Ramadans im Jahr 747 erfolgte, nachdem die beiden vom geheimen abbasidischen Imam übersandten schwarzen Fahnen von Abū Muslim gehißt worden waren.[376] Wichtige Elemente der abbasidischen Propaganda zeigen sich in den Versprechen, die die Truppen bei ihrer Vereidigung ablegen mußten: Sie wurden eingeschworen auf den Koran und die Sunna des Propheten; sodann auf denjenigen aus der Familie des Propheten, der allgemeine Zustimmung findet (*al-Riḍā min Āl-Muḥammad*);[377] des weiteren gelobten sie Gehorsam gegenüber den militärischen Vorgesetzten, und sie versprachen, Feinden gegenüber keine Willkür zu zeigen.

Da die neue Dynastie von einer sozioreligiösen Bewegung getragen worden war, die auf zentral und regional gesteuerter Propagandatätigkeit beruhte, mußten die Abbasiden in den ersten Jahrzehnten ihrer Herrschaft auf entsprechend abgestimmte Legitimationsstrategien besonderen Wert legen.[378] Im revolutionären Ursprung ihrer Macht lag bereits die Gefahr der Enttäuschung der zuvor propagandistisch geschürten Erwartungen begründet.[379] Der eigentliche Begründer der abbasidischen Machtstellung, der zweite

---

[374] Sharon, ibid. 181. 199. Plausibel ist der Hinweis ibid. 230, daß der erste Abbaside, der in der Historiographie ausdrücklich den Titel „Imam" erhält, eben Ibrāhīm ist, der erst in genau dieser Zeit die Führung von seinem verstorbenen Vater übernahm und mit Abū Muslim in der Folge den eigentlichen Architekten der abbasidischen (unterschieden von der voraufgehenden alidischen) Hāšimīya-Bewegung nach Chorasan entsandte.

[375] Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 131.

[376] Zur Übersendung dreier schwarzer Fahnen nach Chorasan durch den abbasidischen Imam im Jahr 744 Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 211.

[377] Auf diese Formel berief sich bereits ʿAbdallāh b. Muʿāwiya, der noch zu Zeiten des letzten Umayyaden Marwān II. im Irak und dann in Fars den ersten kurzlebigen haschemitischen Staat gründete; vgl. Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 148. Diese Chiffre für den erwarteten haschemitischen Kalifen, die auch deshalb erforderlich war, weil die Identität des abbasidischen Imams traditionell geheimgehalten wurde, bildete den Kern der Propaganda des Hāšimīya-Netzwerkes; vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 147; Patricia Crone, On the Meaning of the ʿAbbāsid Call to *al-Riḍā*, in: Clifford Edmund Bosworth et al. (eds.), The Islamic World. From Classical to Modern Times. FS Bernard Lewis, Princeton 1989, 95-111.

[378] Zum Problem der Legitimität und Legitimierung im einzelnen Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 31-47.

[379] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 8: „In effect, the ʿAbbāsids were prisoners of the revolutionary tradition in which they were spawned." Vgl. id., Propaganda in Early Islam. The ʿAbbāsids in the Post-Revolutionary Age, Israel Oriental Studies 10 (1980), 74-85. In einem Gespräch mit Abū Muslim, dem Architekten des Erfolges der abbasidischen Revolution, bringt sein

Kalif al-Manṣūr, setzte in der Herrschaftspraxis auf vielen Gebieten umayyadische Traditionen fort, ohne die islamischen Ideale der Revolution zu propagieren oder zu verwirklichen: „He did not satisfy the aspirations of those who wanted a community led by a divinely guided *imam*."[380] Der „Erfolg" der abbasidischen Revolution blieb daher immer umstritten; die neuen Herrscher wurden von Schiiten und Aliden nie akzeptiert. Der Grund hierfür waren verschiedene in der Revolution geweckte Erwartungen sowie unterschiedliche Vorstellungen vom kalifalen Amt und von den zu seiner Ausübung nötigen Qualifikationen. Um trotzdem einen gesellschaftlichen Konsens herstellen zu können, spielte daher nach dem Sieg die religiöse Komponente eine alles überragende Rolle; die Abbasiden mußten ihr Amt religiös konzeptualisieren, wobei sie auf besonderes Wissen und später auch auf spezifische, neu erfundene Kompetenzen rekurrierten.

Indem sie sich zu einzig legitimen Erben des Propheten stilisierten, setzten sich die Abbasiden – anders als die Umayyaden – in Beziehung zu den sich allmählich entwickelnden Ersatzinstitutionen, was ihren Herrschaftsanspruch erheblich stabilisierte. Die extremen Verfechter der beiden Ersatzinstitutionen Imamat und Sunna, Rāfiḍiten (die alle nicht-alidischen Kalifen ablehnten) und Proto-Sunniten, hatten das (umayyadische) Kalifat als rein weltliches Herrschaftsinstrument (*sulṭān*) abgelehnt.[381] Die frühen Abbasidenkalifen versuchten daher in unterschiedlicher Weise und mit wechselndem Erfolg, Elemente der Ersatzinstitutionen mit ihrer Herrschaft zu verbinden, um deren Legitimität zu erhöhen; insbesondere über die Verbindung zu Imamat und Sunna konnte das Kalifat Anteil an der göttlichen Rechtleitung beanspruchen und Gehorsam bei den Untertanen einfordern.

Das Programm der abbasidischen Revolution zeigt sich in der Antrittsrede des Kalifen al-Saffāḥ, die er als Freitagspredigt in der Moschee von Kufa hielt.[382] Der Kalif leitet gleich zu Beginn die Herrschaftsberechtigung der Familie aus ihrer Verwandtschaft mit dem Propheten und ihrer Nähe zu ihm ab; in wortreichen Synonymen beschreibt er die Herkunft von denselben Vätern, aus dem gleichen Stammbaum und derselben Quelle, ja Gott habe Muḥammad „aus unserem Wesen" genommen.[383] Der neue

---

Kontrahent immerhin die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Hoffnungen der Insurgenten erfüllt worden sind: „... da wir an die äußerste Grenze unseres Geschickes und zum Ende unserer Hoffnung anlangten" (Ṭabarī chron. 3, 1, 106; 21 Muth).

[380] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 93.

[381] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 491.

[382] Überliefert bei Ṭabarī chron. 3, 1, 29f., mit der Fortsetzung seines Onkels ibid. 30-33; in Auszügen übersetzt bei Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 92-96.

[383] *Ğa'alanā aḥaqqa bihā wa-ahlahā wa-ḫaṣṣanā bi-riḥmi rasūli llāhi wa-qirābatihi wa-anša'anā min ābā'ihi wa-anbatanā min šağaratihi wa-štaqqanā min nab'atihi ğa'alahu min anfusinā* (Ṭabarī chron. 3, 1, 29). Das zentrale Argument der „Nähe" zielt ab auf eine islamische „Abstammung" (*nasab*), die das vorislamische genealogische Kriterium mit der Religion des Islams verbindet und den Herrschaftsansprüchen so zu gesteigerter Akzeptanz und Plausibilität verhelfen soll; vgl. Noth,

Kalif entwirft somit ein Bild des Propheten, der auf das engste mit seinen noch lebenden Blutsverwandten verbunden ist; der Prophet sei bedrückt, wenn seine Verwandten Drangsal erleiden, und er sei erfüllt von Verlangen nach ihnen.[384] Daher habe niemand ein besseres Recht auf Herrschaft und Kalifat als seine Familie.[385]

Programmatisch wird die neue Dynastie mit der Ersatzinstitution des Imamats verbunden, die den Muslimen verspricht, den Zugang zur göttlichen Rechtleitung zu eröffnen.[386] Kennzeichnend für das sich hier manifestierende abbasidische Geschichtsbild ist der Gedanke der Vererbung; nach dem Tode des Propheten hätten die Prophetengenossen das Erbe (*mawārīṯ al-amr*) erhalten, und erst die Umayyaden hätten es den Eigentümern entrissen und sich in seinem Besitz dann abgewechselt (*tadāwalūhā*), während sie die rechtmäßigen Eigentümer unterdrückten (*ẓalamū ahlahā*).[387] In einem geschickten Schachzug stellt sich der neue Kalif als Werkzeug der Rache Gottes an den umayyadischen Tyrannen dar, womit eventuell ein indirekter Bezug auf die ursprüngliche Selbstlegitimation der Umayyaden gegeben ist, die sich – wie oben ausgeführt – zu Instrumenten der Blutrache an ihrem Verwandten ʿUṯmān stilisiert hatten; nicht gänzlich auszuschließen ist, daß der erste Abbaside hier auf die Blutrache der Familie des Propheten an den ermordeten Aliden anspielt. Das Motiv der Rache wird direkt verbunden mit der behaupteten Wiederherstellung der Ordnung im islamischen Gemeinwesen, so daß die Abbasiden nicht als Handelnde in eigener Sache, sondern als Werkzeuge Gottes im Dienste der Gemeinde erscheinen.[388] Der revolutionäre, heilsgeschichtlich legitimierte Anspruch der neuen Dynastie zeigt sich in folgender Aussage: Die göttliche Mission der Abbasiden (*ahl al-bayt*) bestehe darin, die Unterdrückten zu beglücken und als Werkzeuge Gottes das zu vollenden, was er mit ihnen begonnen habe.[389]

Nach einem Schwächeanfall des neuen Kalifen setzte sein Onkel Dāwūd b. ʿAlī die Inaugurationsrede fort. Er knüpft an das begonnene historische Legitimationsmuster an; dreimal dankt er Gott, daß dieser den Feind seiner Familie vernichtet habe und ihnen ihr Erbe, nämlich das des Propheten, zurückerstattet habe.[390] Bezugspunkt bleibt allein der

---

Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 110.

[384] *ʿAzīzan ʿalayhi mā ʿanitnā ḥarīṣan ʿalaynā* ((Ṭabarī chron. 3, 1, 29).

[385] *Inna ġayranā aḥaqqa bi-r-riʾāsati wa-s-siyāsati wa-l-ḫilāfati minnā* (ibid.).

[386] „Durch uns leitet Gott die Menschen auf dem rechten Weg" (*bi-nā hadā llāhu n-nāsa*: ibid. 3, 1, 30).

[387] Ibid.

[388] *Intaqama minhum bi-aydīnā wa-radda alaynā ḥaqqanā wa-tadāraka bi-nā ummatinā* (ibid.).

[389] *Li-yamunna bi-nā ʿalā lāḏīna stuḍʿifū fī l-arḍi wa-ḥatama bi-nā kamā ftataḥa bi-nā* (ibid.).

[390] *Ahlaka ʿadūwanā wa-aṣāra ilaynā mīrāṯanā min nabiyinā* (ibid. 3, 1, 31); später taucht das Motiv der Rückerstattung von Ehre, Rang und Erbe erneut auf (*aḥyā šarafanā wa-ʿizzanā wa-radda ilaynā ḥaqqanā wa-irṯanā* [ibid. 32]). Rang (*šaraf*), Religion (*dīn*) und Freigebigkeit erscheinen als Kriterien für die Eignung des Herrschers in Fragm. Hist. Arab. 179; vgl. auch ibid. 180: *aš-šarafu fī n-nasabi wa-l-faḍlu fī d-dīni*.

Prophet; kein typologisches Paradigma tritt ergänzend hinzu. Die explizit angeführte Legitimationsreihe lautet: Gott – Prophet – ʿAbbās (der Onkel des Propheten und Ahnherr der Abbasiden). Legitimation und Orientierung erwachsen einzig und allein aus der *imitatio* Muḥammads[391] und dem Hören auf den Appell Gottes, der seine Partei zusammenruft (*nādā ḥizbahu*).[392] Als Werkzeuge Gottes setzen die Abbasiden, mit denen der „Kalif aus (dem Stamm) Hāšim" erschienen sei, „Wegzeichen der Rechtleitung" (*maʿālim al-hudā*).[393] Bemerkenswert ist auch der eschatologisch konnotierte Schluß der Rede, der die Herrschaft der neuen Dynastie in einen heilsgeschichtlichen Rahmen stellt: „Wisset, daß diese Herrschaft bei uns liegt und uns nicht mehr entgleiten wird (*hāḏā l-amru fīnā laysa bi-ḫāriǧi minnā*), bis wir sie Jesus, dem Sohn der Maria, übergeben werden."[394]

Der Onkel des Kalifen bedient auch die lokalen Erwartungen der Iraker, die vom syrischen Joch befreit worden seien. Auch verweist er darauf, daß die Hauptstadt nach Kufa zurückgekehrt sei, wo sie schon unter ʿAlī bestanden habe, was eine geschickte Aufnahme schiitischer Erwartungen darstellt.[395] Gleiches gilt für das traditionelle Motiv der Rache für Ḥusain, das zum Arsenal der antiumayyadischen Propaganda gehört hatte. Das eher beliebige Argument der Rache, das zwar plausibel, aber niemals allein schlüssig sein konnte, wurde ergänzt durch ein institutionelles Motiv, das die Propaganda der revolutionären Hāšimīya-Bewegung fortführte: Die Wahl (!) des Kalifen wurde als Ergebnis von Beratschlagung (*šūrā*) und als Ausweis der Zustimmung (*riḍā; murtaḍā*) der Muslime ausgegeben.[396] Dieses Argument, wollte es denn eine schlüssige Legitimationsgrundlage für die neue Dynastie liefern, hätte allerdings bei jedem Thronwechsel erneut vorgebracht und plausibilisiert werden müssen, was von den auch öffentlichkeitswirksam agierenden Rivalen der Abbasiden, namentlich unter Rekurs auf alidische Argumentationsmuster, stets erneut angezweifelt werden konnte.

Während die Karolinger auf ein – nach historischen Mustern – neu geschaffenes Amtscharisma rekurrierten, stützten sich die abbasidischen Usurpatoren auf ein Gentilcharisma, das ihre Herrschaft religiös überhöhen und so in den Augen der Untertanen zur einzig legitimen Form islamischer Machtausübung stilisieren sollte.[397] Anders als

---

[391] *Nasīra fī l-ʿāmmati minkum wa-l-ḫāṣṣati bi-sīrati rasūli llāhi* (Ṭabarī chron. 3, 1, 31). Zum Kalifen als Mimesis des Propheten al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 175.

[392] Ṭabarī chron. 3, 1, 32.

[393] Ibid.

[394] Ṭabarī chron. 3, 1, 33; Übersetzung nach Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 96.

[395] Ṭabarī chron. 3, 1, 32f.

[396] Hierzu Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 107-116.

[397] Zur Terminologie Wilhelm E. Mühlmann, Charisma, Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (1971), 997; Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: id., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Tübingen ^{7}1988, 51f. (über das hinduistische Gentilcharisma, das erbliche Gottesgnadentum und die spezifische „Bluts"-Qualität des Geburtsadels); Weber leitet gentilcharismatische Vorstellungen vom magischen Geisterglauben ab. Das sich in der Erbfolge manifestierende

bei den frühchristlichen Aposteln und Bischöfen war das Charisma des Anführers im Islam nicht in institutioneller Form auf dessen Anhänger bzw. Nachfolger übergegangen; es hatte sich nicht im Rahmen einer „apostolischen Sukzession" veralltäglicht.[398] In seinem Brief an die chorasanischen Truppen verkündete der Abbaside al-Ma'mūn unverblümt, das Erbe der Väter sei eine Verpflichtung für die Söhne.[399] In der hohen Wertschätzung der Verwandtschaft zeigte sich ein eigentlich vorislamisches, altarabisches Erbe, denn der Prophet hatte die soteriologische Bedeutung aller auf Abstammung beruhenden Gemeinschaften unmißverständlich relativiert: „Weder eure Verwandtschaftsbande (*arḥāmukum*) noch eure Kinder werden euch nützen" (Sure 60, 3); vielmehr sollte der Glaube das verbindende Element sein.[400] Die von ihm in Medina begründete Friedensordnung konnte eben nicht mehr nur verwandtschaftlich begründet sein, sondern sie mußte sich, wollte sie wirklich umfassend sein, auf ein religiöses Fundament stützen. An die Stelle der Verwandtschaft trat somit die Religion als gemeinschaftsbildende Kraft;[401] die unmittelbar durch den Propheten wirkende göttliche Rechtleitung sollte alle anderen Bindungen überflüssig machen.

Weder bei den Beduinen noch bei den Angehörigen der Quraiš war Muḥammad jedoch diesbezüglich auf ein breites Echo gestoßen, denn die arabischen Stämme begriffen sich traditionell als Blutsgemeinschaft.[402] Noch im 6. Jahrhundert „war die tatsächliche oder vermeintliche Abstammung von gemeinsamen Ahnen das bei weitem wirksamste gesellschaftliche Bindemittel."[403] Die Vorstellung der „Blutsgemeinschaft" und der durch das Blut bedingten Verwandtschaft war das wichtigste soziale Band in vorislamischer Zeit. Wie sehr das Blut als Korrelat des „natürlichen" und des daran gekoppelten sozialen Wesens eines Menschen angesehen wurde, geht aus einer von Ǧāḥiẓ überlieferten Anekdote hervor: Nach der Enthauptung von Arabern und *mawālī*

Gentilcharisma („wohl im Sinne einer Vererbung des Charismas") war bereits für das alttestamentliche Königtum von Bedeutung, namentlich im Reich Juda; das persönliche Charisma des Königs spielte v. a. am Anfang, bei Saul und David, sowie später im Nordreich Israel eine Rolle; vgl. Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 (1981), 683.

[398] Vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 145.

[399] Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 65.

[400] Zu Lebzeiten des Propheten spielten seine Verwandten dementsprechend keine herausragende Rolle; vgl. Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 88; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 67.

[401] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 21; Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 53; Levtzion, Aspekte der Islamisierung. Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers, ibid. 143.

[402] Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 172.

[403] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 14; ebenso Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 271.

soll sich das aus den toten Körpern strömende Blut nicht vermischt haben; zwischen dem Blutstrom der Araber und dem der *mawālī* soll sogar ein Stück Erde frei geblieben sein.[404] Gerade die Unwahrscheinlichkeit dieser Überlieferung unterstreicht ihren ideologischen Anspruch, die Behauptung eines wesensmäßigen Unterschiedes zwischen den beiden Arten von Muslimen, der selbst im Tod nicht aufgehoben wird. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch die dem zweiten Kalifen ʿUmar zugeschriebene Mahnung an die Araber, ihre Genealogien nicht zu vergessen, damit sie nicht den seßhaften und zu keinem Stamm gehörenden Nabatäern gleich würden.[405]

Die vorislamische Gesellschaft wurde durch die Familie und die Beachtung „natürlicher" Ordnungen zusammengehalten, nicht aber durch den „Staat" oder andere „gesatzte", über-natürliche Institutionen.[406] Das Gemeinwesen beruhte auf der Blutsgemeinschaft, und der Glaube an die Verwandtschaft bildete eine wesentliche Komponente der Religion. Auch der Prophet Muḥammad konnte daher bei der Gewinnung von Anhängern nicht von der Orientierung an werthaft besetzten Verwandtschaftsbeziehungen absehen: „Er konnte sich vielleicht auch eine religiöse Gemeinschaft kaum in anderen Cadres als in denen des Blutes vorstellen."[407] Andererseits wirkte er im Konflikt der verschiedenen medinensischen Stämme gerade dadurch, daß er die traditionellen Bindungen der Verwandtschaft durch neue Werte ersetzte, die eine anders geartete integrierende Wirkung entfalten konnten.[408] Diese angestrebte Ersetzung des natürlichen durch ein institutionelles Integrationsmodell konnte sich im Islam jedoch niemals vollständig durchsetzen: „Das Blut behauptete seine Macht neben dem Glauben."[409] Die Aszendenz des vorislamischen Blutcharismas führte zur immer stärke-

---

[404] Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 178.

[405] Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 67.

[406] „Das Gemeinwesen ruhte ohne äusseren Zwang auf der Idee der Blutsgemeinschaft und ihrer Heilighaltung. Die Verwandtschaft oder der Glaube an die Verwandtschaft ... wirkte als Religion, und diese Religion war die Seele, welche den Stamm zu einem lebendigen Ganzen machte." (Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 2). Vgl. auch Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 68: „... a society with almost nothing in the way of permanent traditions and institutions of political power, a society in which politics was largely a matter of kin-group relations."

[407] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 3.

[408] Vgl. Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 145: „Membership in the new community of believers displaced, desacralized and subordinated the old ties of kinship." Vgl. auch Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 4: „Das Blut hatte als Bindemittel versagt, er setzte den Glauben an die Stelle."

[409] Wellhausen, ibid. 23; vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 97: „In der Führungsfrage obsiegte somit schon in den allerersten Anfängen genealogisches Denken tribalistischer Tradition über den islam-religiösen Gleichheitsgrundsatz." Angesichts des generellen

ren Legitimation der Herrschaft des prophetischen Stammes, der Quraiš, deren Herrschaftsberechtigung nur von den immer stärker an den Rand gedrängten Medinensern sowie von den Ḫāriǧiten bestritten wurde.[410]

Auch aus der Tatsache, daß nicht Einzelpersonen, sondern Verbände der *umma* beitraten, geht hervor, daß das Gemeindeprinzip ältere gesellschaftliche Strukturen nicht vollkommen ersetzte.[411] Zudem gab es im Koran selbst durchaus auch Passagen, die die Bedeutung verwandtschaftlicher Nähe herausstrichen.[412] An zahlreichen Stellen finden sich Regeln zur Aufrechterhaltung von Verwandtschaft und Erbschaftsbeziehungen,

---

Fehlens der Institute der Korporation und der Anstalt im islamischen Recht ist es in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß nach Ansicht Joseph Schachts der blutrechtliche Sippenverband (*ʿāqila*), dem in der Regel die Zahlung des Blutgeldes zukam, die einzige von der Šarīʿa anerkannte „Korporation" darstellt, die aus der altarabischen Stammesorganisation übernommen wurde; vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 81.

[410] Zum der Familie des Propheten zugeschriebenen Charisma al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 157ff. „Verwandtschaft" und „Blut" sicherten in den Augen der an die „Geltung" dieser Kategorien Glaubenden die lebendige Verbindung zum charismatischen Urereignis der Religion: „... charisma is constituted by the belief that its bearer is effectively in contact with what is most vital, most powerful, and most authoritative in universe or in society" (Shils, Charisma, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology, Chicago/London 1975, 129). Auch Weber sieht im Glauben an eine besondere Qualität des Blutes den Kern des Erbcharismas; vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1980, 144; vgl. ibid. 671: „Der geläufigste Fall einer Versachlichung des Charisma ist der Glaube an seine Uebertragbarkeit durch das Band des Blutes." Zur Entstehung des Glaubens, in den Verwandten des Propheten sei dessen Persönlichkeit über den Tod hinaus verlängert, Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 46. Einige Autoren propagierten eine gleichsam angeborene Rechtleitung der Prophetenfamilie (vgl. ibid. 127).

[411] Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 54; zur fortlebenden altarabischen Tradition ibid. 55f. Vgl. ibid. 73f.: „Die religiöse Gemeinschaft, die Umma, ... blieb zu schwach, um die Bedeutung der Stammes- und Clangebundenheit für die politische Herrschaft auf der Ebene der Stadt oder darüber hinaus zu brechen." Zur Fortexistenz grundlegender Verwandtschaftsstrukturen Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, ibid. 127.

[412] Sure 42, 23; 8, 75 (speziell zum Erbrecht der Blutsverwandten); 16, 90 (Gott gebietet, die Verwandten [*ḏawū al-qurbā*] zu beschenken). Das genealogische Kriterium wurde in späterer Zeit nicht nur von Schiiten, sondern auch von Sunniten angeführt; so wird dem Propheten in einem Ḥadīṯ der Ausspruch zugeschrieben, „die Imame stammen von den Quraiš ab" (Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 224). Vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 54: „... die Sippensolidarität (wird) nicht völlig gebrochen." Gerade in Medina mußte der Prophet auf soziale Grundstrukturen Rücksicht nehmen: „Muhammad had taken cognizance of the existing kinship and tribal solidarities and sought to harness them for the propagation of his religious mission." (Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth [eds.], Islam in Process, Bielefeld 2006, 145).

daneben gibt es Darstellungen der erblichen Nachfolge früherer Propheten und Passagen, die die Kategorie der Blutsverwandtschaft betonen.[413] Madelung, der schiitischen Vorstellungen eine höhere historische Berechtigung zubilligt, hebt hervor, daß nach der Schilderung des Korans frühere Propheten von ihren Familien unentbehrliche Unterstützung erhalten; die Nachkommen der Propheten erscheinen als ihre spirituellen und materiellen Erben, etwa Salomo als Erbe seines Vaters David.[414] Dementsprechend finde sich im Koran auch die Erwartung einer herausgehobenen Position für die Familie Muḥammads.[415] Wie die Angehörigen früherer Propheten auch befinde sich die Familie Muḥammads im Status der Reinheit; daher dürfen ihre Mitglieder keine Almosen empfangen, die mit einem Akt der Reinigung assoziiert sind.[416] Nach dem Koran wird, so Madelung, die Nachfolge von Propheten nicht durch Beratschlagung (*šūrā*) geregelt, sondern Gott erwählt die Nachfolger in der Regel aus ihrer Verwandtschaft.[417] Aus dieser Perspektive hätte der erste Kalif Abū Bakr den rechtmäßigen Erben, den Banū Hāšim, das ihnen zustehende Erbe verweigert.[418]

Die große Wertschätzung traditioneller Abstammungsregeln auch in frühislamischer Zeit geht aus der vehementen Ablehnung hervor, die der Kalif Muʿāwiya erfuhr, als er

---

[413] Madelung, The Succession to Muḥammad, Cambridge 1997, 6.

[414] Madelung, ibid. 9; vgl. Sure 27, 16 (*wariṯa*).

[415] Vgl. Sure 8, 41: „Wenn ihr etwas erbeutet, so gehört ein Fünftel davon Gott und dem Gesandten, und den Verwandten (*li-ḏī l-qurbā*; sc. des Propheten) ...“; vgl. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 307; Madelung, The Succession to Muḥammad, Cambridge 1997, 12. Vorsichtige Zustimmung äußert auch Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 148: „Madelung may be right in arguing that this hierocratic principle of kinship to the Prophet was closest to Muhammad's intention of transforming his prophetic charisma to the charisma of his lineage by establishing a House of Muhammad on the biblical model of the House of David and the House of ʿImrān (Moses) for his *umma*.“ Eisenstadt faßt die andauernde Wertschätzung prophetischer Abstammung und die dauerhafte religiöse Hochschätzung der arabischen Sprache als „two primordial elements“ in der Geschichte des Islams; vgl. Eisenstadt, Weber's Analysis of Islam and the Specific Pattern of Islamic Civilization, in: Huff/Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 285; für die deutsche Fassung vgl. Eisenstadt, Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 347.

[416] Zu Tendenzen, die Nachkommen des Propheten als vermeintlich besonders reine Gruppe von den übrigen Muslimen zu unterscheiden, Crone, Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus, ibid. 327 Anm. 58. Zur Bedeutung der Abstammung in verschiedenen islamischen Zusammenhängen Turner, Weber and Islam, London 1974, 65.

[417] Madelung, The Succession to Muḥammad, Cambridge 1997, 17.

[418] In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß lediglich die beiden ersten Kalifen Abū Bakr und ʿUmar nicht – wie Muḥammad, die Umayyaden und die Haschemiten – zur traditionellen, vorislamischen Stammesaristokratie gehörten, sondern einfache Kaufleute waren. Mit zunehmender Aszendenz des Erbprinzips wurde die Herrschaft traditioneller Eliten vom dritten Kalifen an restituiert; vgl. Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 146-149.

Ziyād b. Abīhi, einen Mann unklarer Herkunft, als seinen Stiefbruder ausgab, ihn also in die Familie der Umayyaden und den Stamm der Quraiš „adoptierte" (*istilḥāq*). Hierin sahen zahlreiche Zeitgenossen einen Verstoß gegen Prinzipien der islamischen Religion.[419] Die Bedeutung der Abstammung erhellt auch daraus, daß ʿUmar II. den Nachkommen eines bestimmten Prophetengenossen wegen des Verdienstes ihres Vorfahren materielle Zuwendungen zukommen ließ, zumal der Prophet höchstselbst zur Unterstützung der Nachkommen seines Gefährten aufgefordert haben soll.[420] Gerade schiitische Gruppen maßen der Verwandtschaft der Aliden mit dem Propheten allerhöchste Bedeutung zu, um so deren Berufung zur Herrschaft zu legitimieren; die zwei wichtigsten Prinzipien in diesem Zusammenhang sind *qarāba* (verwandtschaftliche Nähe) und *waṣīya* (Testament, Vermächtnis) bzw. *naṣṣ* (Verfügung); letzteres Element impliziert bereits eine zusätzliche institutionelle Komponente für den Fall, daß verwandtschaftliche Nähe allein wegen rivalisierender Ansprüche nicht zur Herrschaftslegitimation ausreicht.[421]

In der altarabischen Kultur kam dem Verdienst der Ahnen besondere Bedeutung zu;[422] in islamischer Zeit erweiterten die Schiiten diese Vorstellung dahingehend, daß den Nachkommen des Propheten nicht nur ein gleichsam historisch abgeleitetes, besonderes symbolisches Kapital („Ehre") zugeschrieben wurde, sondern ein in der Gegenwart verfügbares, durch Abstammung und Inspiration vermitteltes, aktiv wirksames Charisma. Die Wertschätzung der Abstammung (*nasab*) wuchs andererseits auch im Zuge der frühislamischen Eroberungen, als die Araber zunehmend mit Nichtarabern in Garnisonsstädten zusammenlebten; ethnische und soziale Unterschiede schlugen sich dort in Vorstellungen gemeinsamer oder „fremder" Abstammung nieder, die sich aus dem altarabischen Stammesdenken entwickelten.[423] Diesen Tendenzen traten solche *mawālī* (konvertierte Neumuslime) entgegen, die durch ihr geringes Sozialprestige dazu veranlaßt worden waren, islamische Studien zu betreiben, um auf das islamische Gleichheitspostulat hinweisen und das auf vorislamische Abstammungsbehauptungen gestützte Überlegenheitsdenken der Araber konterkarieren zu können. Gerade kufische

---

[419] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 123f., mit Hinweis auf eine Überlieferung des ersten Kalifen Abū Bakr: „Es ist Unglaube, wenn man jemanden oder sich selbst auf eine nicht anerkannte Abstammung zurückführt. Denn darin liegt ein Widerspruch zu den Worten Gottes: Nennt sie nach ihren Vätern! (Sure 33, 5)."

[420] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 146.

[421] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 43. Zu den Problemen, ein „islamisches" Charisma mit der Abstammung von einer bestimmten Linie zu begründen, al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 205f.

[422] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 72; vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 73.

[423] Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, VIII.

und medinensische Rechtsschulen vertraten die Ansicht, daß Abstammung im Islam nichts gelte, da alle Muslime gleichgestellt seien.[424] Zu Beginn der Abbasidenherrschaft spielte auch der persische Höfling Ibn al-Muqaffaʿ, der sich womöglich als *mawlā* diskriminiert fühlte, die Bedeutung der Abstammung gegenüber der Bildung herunter.[425]

Neben die traditionell unter den Arabern verbreitete gedankliche Konstruktion einer Abstammungsgemeinschaft trat als zweites, ebenfalls vorislamisches Element die Erblichkeit herausgehobener Funktionen in bestimmten Familien, wofür die mekkanischen Umayyaden ein besonders markantes Beispiel abgeben.[426] Womöglich wirkten im Irak, dem abbasidischen Herrschaftszentrum, auch persische Vorstellungen hinsichtlich der Erblichkeit von Eigenschaften und Ämtern weiter.[427] Der eigentlich unislamische Charakter des Erbprinzips zeigt sich noch darin, daß in späterer Zeit erbliche Herrschaft von frommen Sunniten als „Gewohnheit des Chosroes und Caesars" abqualifiziert wurde.[428] Bezeichnend ist gerade in diesem Zusammenhang, daß einer der letzten umayyadischen Kalifen, Yazīd III., sich als Nachkomme nicht nur seines Großvaters Marwān I., sondern auch Chosroes' und Caesars bezeichnet haben soll.[429] Im Lichte der nur wenige Jahre später erfolgreichen abbasidischen Revolution ist es bemerkenswert, daß diese – dem Kalifen möglicherweise nur untergeschobene – typologisch-genealogische Herleitung seines Herrschaftsanspruchs jede spezifisch islamische Legitimität außer acht läßt.

Wie fremd der im wesentlichen nordarabischen islamischen Führungsschicht das vorislamische südarabische Königtum war, zeigt sich an der Tatsache, daß die Kalifen nicht versuchten, das Erbprinzip aus dieser Quelle herzuleiten, obwohl es dort sogar die lineare Erbfolge vom Vater auf den Sohn gegeben hatte.[430] Dieses Erblichkeitsparadigma hätte den entsprechenden Bestrebungen vieler Kalifen, ihren Söhnen vor ihren Brüdern die Nachfolge zu sichern, eigentlich als legitimatorisches Exemplum dienen können, aber das indigene, vorislamische Königtum konnte über die historische Zäsur der Hidschra hinweg offenbar nicht als historisches Exemplum herangezogen werden. Kennedy bringt die Vorstellung von der Herrschaft einer Familie, wie sie unter den ersten

---

[424] Juda, ibid. X. 191.

[425] Kitāb al-adab al-kabīr 136 (Annales Islamologiques 27 [1993], 215). Ibn al-Muqaffaʿ hatte zunächst den Umayyaden als *mawlā* gedient, unterstützte nach dem Sieg der Revolution aber die Abbasiden; vgl. Sourdel, La biographie d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après les sources anciennes, Arabica 1 (1954), 310f.

[426] Zur Erblichkeit von Führungspositionen in der islamischen Frühzeit Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 31. Zur Legitimierung von Führungspositionen wurde auch in islamischer Zeit auf altarabische Kriterien zurückgegriffen; vgl. Turner, Weber and Islam, London 1974, 82.

[427] Vgl. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 278: „Iraq, which was still Persian in spirit and which was favourably disposed towards the hereditary principle in any form."

[428] Levy, ibid. 290 Anm. 2.

[429] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 67.

[430] Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam, Louvain 1951, 332.

Abbasiden praktiziert wurde, trotzdem mit vorislamischen arabischen Traditionen in Verbindung.[431]

Der radikalen Verwirklichung der vom Propheten verkündeten Normen verschrieben sich die Ḫāriǧiten, die somit auch die Legitimierung durch Abstammung ablehnten, auch diejenige, die sich auf Verwandtschaft mit dem Propheten berief.[432] Dies ging einher mit der Ablehnung aller nichtkoranischen Ersatzinstitutionen, also auch des Imamats.[433] Vielmehr sollte nach ihrer Ansicht der Beste der Muslime, gleich welcher Abstammung, die Leitung der Gemeinde übernehmen. Dieses Argument entwickelte Sufyān al-Ṯawrī weiter, indem er erklärte, die eigentlichen Mitglieder der Familie des Propheten seien diejenigen, die ihm Gehorsam leisteten und seine Sunna befolgten; nur sie hätten ein Anrecht auf das Kalifat. So verknüpfte er das genealogische Kriterium (*nasab*) mit dem Prinzip der durch frühzeitige Nachfolge (*sābiqa*: Priorität) erworbenen Verdienste um den Islam;[434] Verwandtschaft wurde nicht mehr natürlich verstanden, ja nicht einmal durch Institutionen einer künstlichen Verwandtschaft erweitert, sondern im Sinn einer performativen *imitatio* umgedeutet.[435] Womöglich im Einklang mit den ethischen Idealen der ursprünglichen islamischen Verkündigung während der mekkanischen Predigt des Propheten wurde aus dieser Perspektive den religiösen Bindungen zu Gott und den Muslimen Priorität vor allen Familienbeziehungen eingeräumt, die vorislamischem arabischem Herkommen entsprachen.

Der Glaube an die Vererbbarkeit besonderer Verdienste und Fähigkeiten, insbesondere in der Prophetenfamilie, eröffnete die Möglichkeit, Muslimen ganz unterschiedlicher kultureller Herkunft einen gemeinsamen, konsensfähigen politischen Orientierungspunkt zur Verfügung zu stellen.[436] Eng verwandt mit der aus diesen Strömungen hervorgehenden abbasidischen Propaganda (*daʿwa*), die die religiöse und politische Erwartung von den Aliden auf die Banū Hāšim ausdehnte, sind spätere schiitische Vorstellungen von der Heilsmittlerschaft der Prophetenfamilie,[437] die das ältere Motiv von der „Liebe zu den Verwandten des Propheten" emphatisch aufluden und weiter-

[431] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 125f. 129.

[432] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 51-54.

[433] Nagel, ibid. 53. 55.

[434] Zur Konkurrenz der beiden Prinzipien („Adel" durch vorislamische „Nobilität" versus „Adel" durch den Islam) Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 99.

[435] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 172; zur sunnitischen *imitatio* auch Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 186.

[436] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 84.

[437] Vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 60: „Meine Familie ist in dieser Gemeinde wie die Arche Noahs auf hoher See: Wer sie besteigt, wird errettet; wer fernbleibt, ertrinkt." Deutlich wird, daß die Prophetenfamilie den Weg der Rechtleitung weist und somit zu einer Ersatzinstitution geworden ist, wie auch aus einem schiitisch überlieferten Ḥadīṯ hervorgeht: Muḥammad habe den Muslimen den Koran und seine Familie hinterlassen (ibid. 76).

führten.[438] Die etwas nebulöse Argumentation mit der „Nähe zum Propheten" ermöglichte es auch Angehörigen anderer Linien der Haschemiten, das prophetisch begründete Gentilcharisma zu beanspruchen, in manchen Fällen auch durch Vermittlung über die weibliche Linie.[439] Neben die genealogische Berufung auf den Propheten tritt allerdings ein zweites Verwandtschaftsargument: Nach einigen Quellen behaupteten die Abbasiden, mütterlicherseits vom südarabischen Königsgeschlecht der Banū Kinda abzustammen.[440]

Wie stark das Kriterium der Verwandtschaft mit dem Propheten selbst von den späten Umayyaden geschätzt worden sein soll, die sich zu ihrer Legitimation gar nicht darauf stützten, belegt die angebliche Argumentation des Kalifen ʿAbd al-Malik, der in Auseinandersetzung mit den ʿAlī kritisch gegenübertretenden Ḫāriǧiten auf dessen besonderen Rang hingewiesen haben soll, der sich aus seiner Verwandtschaft mit dem Propheten ergebe.[441] Um ihren alidischen Rivalen andererseits mit deren eigenen Waffen begegnen zu können, behaupteten auch Umayyaden gelegentlich, wegen der Abstammung vom gemeinsamen Stammvater ʿAbd Manāf zu den *ahl al-bayt* zu gehören, wobei vorislamische Vorstellungen des „Stammesadels" fortgewirkt haben dürften.[442] Dieses „haschemitische" Argumentationsmuster aus umayyadischer Perspektive verdeutlicht den Stellenwert der Verwandtschaftsbeziehungen in der frühislamischen Gesellschaft, also eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg der späteren abbasidischen Propaganda. Wie groß die Bedeutung der Abstammung auch in proto-sunnitischen Kreisen war, erhellt aus der Tatsache, daß sie in einigen Fällen den Nachkommen der beiden ersten, „rechtgeleiteten" Kalifen eine besondere Rolle bei der Bestimmung eines neuen Kalifen zuerkennen wollten.[443] Die Designation des Umayyaden ʿUmar II. durch seinen Vetter und Vorgänger Sulaymān könnte damit zusammenhängen, daß der Thronfolger nicht nur zur herrschenden Dynastie gehörte, sondern überdies ein Nachkomme des „rechtgeleiteten" Kalifen ʿUmar I. war. Sogar der letzte Umayyadenkalif, Marwān II., soll bei der Regelung seiner Nachfolge dem Kriterium verwandtschaftlicher Nähe ausschlaggebende Bedeutung beigemessen haben.[444] Die sich unter seiner Herrschaft intensivierende haschemitische Propaganda verstärkte die Erwartung eines alidischen Kali-

[438] Zum älteren „Liebesmotiv" Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 87-92; die koranische Grundlage ist Sure 42, 23: „Ich verlange von euch keinen Lohn dafür, es sei denn die Liebe wie zu den Verwandten (*mawadda fī l-qurbā*)." Zur Ausdehnung dieses Motivs auf den abbasidischen Stammvater vgl. Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 69: *Inna quraysan taġtabitu bika, lā bal ǧamīʿu l-ʿarab, lā bal ummatu Muḥammad.* Vgl. auch ibid. 202: *ḥubb Āl Muḥammad.*

[439] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 123.

[440] Nagel, ibid. 157.

[441] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 53.

[442] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 81f.

[443] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 72.

[444] Ṭabarī chron. 3, 1, 205; 132 Muth.

fen, der sich v. a. über die Abstammung legitimieren sollte; erst an zweiter Stelle trat ein institutionelles Argument hinzu, der Verweis auf die letzte Willenserklärung (*waṣīya*) eines Aliden, durch die er einen Herrscher designieren konnte.[445]

Die Abstammung vom Religionsstifter war – wie oben erläutert – konstitutiv für den Herrschaftsantritt der Abbasiden. Zur Legitimation bedienten sie sich zweier unterschiedlicher historischer Konstruktionen. Zunächst behaupteten sie, ein Enkel des vierten Kalifen ʿAlī namens Abū Hāšim habe sie testamentarisch zu Erben des alidischen Herrschaftsanspruchs eingesetzt; praktisch wirkte sich diese Behauptung in der Übernahme der nach ihm benannten Hāšimīya-Bewegung durch die Abbasiden aus.[446] Dessen Vater, Ibn al-Ḥanafīya, war während des zweiten Bürgerkrieges (685-687) von Muḫtār, einem der frühesten schiitischen Aufständischen, zum Mahdī und Imam proklamiert worden, was das Ansehen seines Sohnes bei den irakischen Schiiten enorm steigerte.[447] Das Testament des Abū Hāšim, der die Abbasiden zu Erben der Hāšimīya eingesetzt haben soll, ist schon früh bezeugt,[448] ebenso wie die engen Beziehungen zwischen dem „Imam" Ibn al-Ḥanafīya und dem Sohn des abbasidischen Stammvaters sowie die durch Heirat hergestellte Verwandtschaft zwischen Abū Hāšim und den Abbasiden.[449] Dies deutet darauf hin, daß das Testament tatsächlich existiert haben könnte, zumal Abū Hāšim, anders als die übrigen Aliden, mit den Abbasiden nach Syrien zog und auf deren Landsitz in Ḥumayma um 716/17 ohne männliche Erben verstarb.

Entscheidend für den späteren Erfolg der Abbasiden war die Tatsache, daß es sich bei der Hāšimīya um das einzige frühschiitische Netzwerk handelte, das nach dem Schei-

---

[445] Zum Zerfall der Umayyadenherrschaft und der diesen Prozeß begleitenden und befördernden abbasidischen Propaganda Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 125-165.

[446] Bereits das Oberhaupt des ersten haschemitischen Gemeinwesens, ʿAbdallāh b. Muʿāwiya, berief sich – wie später die Abbasiden – auf das Testament des Aliden Abū Hāšim; vgl. ibid. 148f. Zu südarabischen Vorstellungen, daß ein „gekrönter König" die Herrschaft durch Testament (*waṣīya*) übertragen könne, Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 58.

[447] Zur Bedeutung des Muḫtār-Aufstandes sowie seines ideologischen und terminologischen „Erbes" für die spätere Hāšimīya und die abbasidische Revolution Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 104-111. Besonders hinzuweisen ist auf die Stilisierung zum Imam der Rechtleitung (*imām al-hudā*: Ṭabarī chron. 2, 2, 608); hierzu Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 78. Innerhalb der Šīʿa wurde der Titel *mahdī* sogar erstmals für Ibn al-Ḥanafīya geschaffen; vgl. Sharon a. O. 117 Anm. 62 und Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 89; vgl. auch Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 40. Nach dem Fall der Umayyaden wurde der Titel auch von aufständischen Aliden reklamiert; vgl. ibid. 200.

[448] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 99; daß Zweifel an seiner Authentizität aber nicht ausgeräumt sind, belegt die vorsichtige Formulierung bei Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 91; zweifelnd auch Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 34. Zu den Beziehungen zwischen Aliden und Abbasiden vgl. Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 186-191.

[449] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 84. 120f.

tern des Muḫtār-Aufstandes bestehen blieb und der Bewegung ansatzweise organisatorische Permanenz verschaffte. Indem sich die Abbasiden als testamentarische Erben eines ausgestorbenen Zweiges der Aliden allmählich die Loyalität der einzigen weiträumig vernetzten Schiitenorganisation sichern konnten, errangen sie einen entscheidenden Vorsprung vor konkurrierenden Aliden.[450] Ihr Problem bestand darin, daß sie den Überschuß ihrer Rivalen an symbolischem, d. h. genealogischem Kapital wettmachen mußten, indem sie sich zu Mitgliedern, ja zu den einzig wahren Exponenten der *ahl al-bayt* stilisierten.

Womöglich konnte sich der zweite Abbasidenkalif, al-Manṣūr, nur deshalb gegen die konkurrierenden Ansprüche seiner Onkel auf Herrschaftsnachfolge durchsetzen, weil sein Bruder und Vorgänger der Nachkommenschaft ihres Vaters als des testamentarischen Erben der alidischen Machtansprüche die Nachfolge sichern wollte; bei Sukzession der Onkel wäre diese Verbindung zu einer der wenigen institutionellen Quellen des abbasidischen Herrschaftsanspruchs gekappt worden.[451] Der Gedanke der Legitimierung von Herrschaftsansprüchen durch Testament war jedoch neu;[452] allenfalls konnte die Konstruktion als Weiterentwicklung des bereits oben erläuterten Designationsprinzips aufgefaßt werden. Es handelte sich hier um ein institutionelles Argument, das jedoch immer umstritten bleiben mußte und nicht überzeugend aus der Tradition abgeleitet werden konnte. Die testamentarische Willenserklärung (*waṣīya*) eines Aliden zur Vererbung des Herrschaftsanspruchs an einen nicht-alidischen Angehörigen der Banū Hāšim blieb immer eine angreifbare Hilfskonstruktion,[453] die zudem das Primat der „natürlichen" Verwandtschaft respektierte.

Seit der Zeit des dritten Abbasidenkalifen al-Mahdī wurde die Annahme alidischer Vermittlung daher fallengelassen, indem man behauptete, der Prophet selbst habe die Nachkommen seines Onkels ʿAbbās zu Nachfolgern berufen;[454] in diesem Zusammenhang wurde verstärkt das Konzept der umfassenden *ahl al-bayt* propagiert.[455] Auch

---

[450] Sharon, ibid. 84f. 111. 126. Hauptquelle für diesen Transfer symbolischen und sozialen (politischen) Kapitals sind die *Aḫbār al-ʿAbbās*, die vermutlich im 10. Jahrhundert kompiliert wurden; vgl. Sharon a. O. 128, zu Quellensituation und Datierung ibid. 233-238.

[451] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 22. Dieser Annahme widerspricht allerdings die Tatsache, daß der zunächst als Nachfolger al-Manṣūrs vorgesehene ʿĪsā b. Mūsā von einem der Onkel abstammte und somit ebensowenig direkter Nachkomme des testamentarischen Erben der Hāšimīya-Bewegung war.

[452] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 55.

[453] Nagel, ibid. 86.

[454] Nagel, ibid. 31; Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 86; Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 45f. Vgl. Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 165f.: Ausdrücklich hingewiesen wird auf den „Onkel des Propheten", der seinem Neffen am nächsten gestanden habe (*kāna ūlā n-nāsi bihi wa-aqraḥuhum ilayhi*) sowie auf dessen Erben (*wāriṯ*).

[455] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 77.

wurde das Hāšimīya-Konzept nicht mehr wie zuvor von Abū Hāšim, sondern von Hāšim b. ʿAbd Manāf hergeleitet, dem gemeinsamen „haschemitischen" Stammvater von Aliden und Abbasiden.[456] Die Vererbung durch institutionelle Vermittlung (*waṣīya*) wurde so durch das Postulat „natürlicher" Vererbung (*wirāṯa*) ersetzt.[457] So umging man die Schwierigkeit, die eigenen Herrschaftsansprüche von den rivalisierenden Aliden abzuleiten und diesen so eine historische und logische Priorität einzuräumen, was die abbasidische Position angesichts andauernder Auseinandersetzungen mit alidischen Prätendenten hätte schwächen können. al-Mahdī selbst wandte das *waṣīya*-Konzept dann auf die Regelung der innerabbasidischen Nachfolge an.[458] Möglich wurde die geänderte Herleitung der eigenen Herrschaftsansprüche nur, weil die Erinnerung an die entscheidende Bedeutung der von den Aliden „ererbten" Hāšimīya-Bewegung für den Sieg der abbasidischen Revolution allmählich schwand.

Das legitimatorische Hauptproblem der frühen Abbasiden bestand darin, daß ihre Herrschaftsberechtigung vom konkurrierenden Zweig der Prophetenfamilie, den Nachkommen des vierten Kalifen ʿAlī, bestritten wurde, die seit dieser Zeit zusätzlich ihre Abstammung von der Prophetentochter Fāṭima hervorhoben.[459] Aus alidischer Sicht hatten sich die Abbasiden die Herrschaft nur angemaßt, denn die Aliden betrachteten sich als die einzig waren Erben des Propheten, und nicht ganz zu Unrecht konnten sie behaupten, daß ein Großteil der Anhänger der revolutionären haschemitischen Propaganda die Nachfolge eines Aliden als des „Ersehnten aus der Familie des Propheten" angestrebt hatte.[460]

Die Aliden fühlen sich ihren Konkurrenten aufgrund folgender Kriterien überlegen, die der alidische Gegenkalif al-Mahdī (d. h. Muḥammad al-Nafs al-Zakīya) gegenüber dem Abbasiden al-Manṣūr wie folgt zusammenfaßt: Abstammung, Ehre, geschichtliche Situation, Ehre der Väter, Verwandtschaft bzw. Nähe (zum Propheten) und Priorität (des Übertritts zum Islam).[461] Die Aliden würden über dessen Tochter Fāṭima direkt

---

[456] Sharon, ibid. 85.

[457] Zur Unterscheidung zwischen „bequest" und „inheritance" auch Sharon, ibid. 95ff.; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 92.

[458] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 303.

[459] In der Wirkung eher gering zu veranschlagen, aber der Vollständigkeit halber zu erwähnen sind gelegentliche Äußerungen in den Quellen, wonach einzelne Aliden den Herrschaftsanspruch der Abbasiden durchaus anerkannt haben sollen; vgl. in diesem Sinn Fragm. Hist. Arab. 180, wo der Alide ʿAbdallāh b. al-Ḥasan angeblich den Abbasiden Muḥammad b. Alī, den Vater der beiden ersten abbasidischen Kalifen, wegen seiner Herrscherqualitäten, die den seinigen überlegen seien, empfiehlt: Rang, Lehre (*ḏahab*) und Religion. Propagandistisch wurde dies zwar von den Abbasiden ausgenutzt, aber von schiitischer Seite nicht akzeptiert.

[460] Zur in der späteren Überlieferung unterdrückten alidischen Hāšimīya-Bewegung Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 68. 76. Zum Propaganda-Konzept des „Ersehnten" oben S. 110 sowie unten S. 131.

[461] Zu Auseinandersetzungen zwischen Aliden und Abbasiden über das Recht zur Herrschaft Ṭabarī chron. 3, 1, 209f.; 137 Muth. Die Aufzählung der Kriterien findet sich bei Ṭabarī chron. 3, 1, 210:

vom Propheten abstammen, zudem habe ihr Stammvater ʿAlī als erster den Islam angenommen. Jedoch nicht nur durch diese ihre Abstammung in islamischer Zeit, sondern bereits durch ihre vorislamische Ahnenreihe seien die Aliden den Abbasiden überlegen: „So bin ich der Abstammung nach der edelste der Banū Hāšim und hinsichtlich meiner Ahnen der reinste von ihnen (*awsaṭu bnī Hāšim nasaban wa-aṣraḥuhum abān*), weder haben mich Nicht-Araber gezeugt, noch Konkubinen Blut in meinen Adern hinterlassen (Anspielung auf die berberische Herkunft der Mutter al-Manṣūrs). Immerfort erwählte Gott mir Väter und Mütter in der heidnischen Zeit und im Islam."[462] Diese Kriterien seien Zeichen des alidischen Primats und göttlicher Erwählung zur Herrschaft. Hinzu kommt die – im Vergleich zu den Abbasiden – größere verwandtschaftliche Nähe der Aliden zum Propheten durch dessen Großmutter, denn der Prophet und ʿAlī hatten väterlicherseits dieselbe Großmutter, während die Abbasiden mit ihnen zwar den Großvater gemeinsam hatten, jedoch von einer anderen Großmutter abstammten.[463] Die hier klar herausgestellte Bedeutung der mütterlichen Herkunft hielt sich bis in die frühabbasidische Zeit; der Kalif al-Manṣūr wurde wegen seiner berberischen Mutter zunächst hintangesetzt, während sein jüngerer (!) Bruder und Vorgänger, der erste Abbasidenkalif al-Saffāḥ, von einer Mutter südarabischer Herkunft abstammte, deren Stamm im Vorfeld der Revolution in Kufa eine bedeutende Rolle spielte.[464] Gerechtfertigt wurde die Bevorzugung des späteren al-Saffāḥ durch eine Überlieferung, in der sein Vater in ihm den künftigen ersten haschemitischen Kalifen erkennt und ihn mit messianisch konnotierten Namen tituliert.[465]

al-Manṣūr weist den Anspruch seines alidischen Konkurrenten mit dem Argument zurück, dieser berufe sich vornehmlich auf seine Abstammung in weiblicher Linie, was nicht zulässig sei; weder weltliche noch geistliche Herrschaft habe durch Muḥammads Tochter vererbt werden können.[466] Zudem habe Gott wegen des Unglaubens des alidischen Stammvaters Abū Ṭālib, der nicht zum Islam konvertierte, alle Verwandtschaftsbande zwischen diesem und dem Propheten aufgehoben, so daß keine familiären Ver-

nasab, šaraf, ḥāl, šarafu abā'ihā, qarāba, sābiqa. Die Korrespondenz zwischen den beiden Kontrahenten spiegelt die grundlegenden idelogischen Positionen beider Parteien, ohne daß von der Authentizität des Briefwechsels auszugehen ist; vgl. Tor, Violent Order, Würzburg 2007, 167 Anm. 30.

[462] Übersetzung 137 Muth mit Anm. 1885.

[463] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 91 Anm. 46; ibid. 96 zur erbrechtlichen Präzedenz des „vollen Onkels" aus alidischer Sicht.

[464] Sharon, ibid. 142; Said Agha, The Revolution which Toppled the Umayyads, Leiden/Boston 2003, 20*. Zur Bedeutung der Mutter als einem der wichtigsten Kriterien für den gesellschaftlichen Status Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 175. Aus diesem Grunde schlossen die Umayyaden in der Anfangszeit ihrer Herrschaft sogenannte Bastarde, Nachkommen nichtarabischer Mütter, die zumeist Sklavinnen waren, von der Thronfolge aus.

[465] Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 238: *hāḏā l-muǧallī ʿan bnī Hāšim al-Qā'im al-Mahdī.*

[466] Ṭabarī chron. 3, 1, 211 (138 Muth); ibid. 213 (140 Muth).

bindungen und Vererbungsmöglichkeiten mehr bestünden.[467] Dies ist ein bemerkenswerter Versuch, das zur kalifalen Herrschaftslegitimation grundlegende Kriterium der Abstammung unter Zuhilfenahme religiöser Argumentationsstrategien so umzuformen, daß der gewünschte Beweis der Verwandtschaft (d. h. größtmöglicher Nähe zum Propheten) erbracht werden kann. Allerdings bleibt die vermeintliche Aufhebung aller Verwandtschaftsbeziehungen, die Entwertung des symbolischen Kapitals der gegnerischen, rivalisierenden Linie, eine bloße Behauptung, die sich durch keinerlei historisches Exemplum stützen läßt. Genauso wie die Abbasiden die Umayyaden propagandistisch aus der genealogischen Gemeinschaft ausgegrenzt hatten, sahen sie sich jetzt selbst als Opfer semantischer Exklusionsversuche, die allerdings bei der Mehrheit der Muslime auf Dauer nicht erfolgreich waren.

Gerade hier zeigt sich die deutliche Überlegenheit ritueller Legitimationsstrategien, etwa der nach konsensfähigem historischem Typos geschaffenen Salbung, deren Gültigkeit nicht bestritten werden konnte, wie es bei allen vermeintlich gültigen Verwandtschafts- und Erbschaftsparadigmen oder ihrer angeblichen Annullierung der Fall war. Die Widersprüchlichkeit der Argumentation al-Manṣūrs gegenüber seinen alidischen Kontrahenten erhellt auch daraus, daß er einerseits altarabische Vererbungsmuster durch das Kriterium des fehlenden Bekenntnisses zum Islam aufgehoben sieht, während er wenig später selbst auf die Vorrechte seiner Familie im vorislamischen Mekka (Verteilung des Wassers an Pilger) zu sprechen kommt und in diesem Punkt eine fortbestehende Kontinuität dynastischen Primats seit heidnischer Zeit postuliert. Diese angeblich seit vorislamischer Zeit bestehende Praxis tritt neben die Tatsache, daß der abbasidische Stammvater der einzige überlebende und noch dazu zum Islam konvertierte Onkel väterlicherseits des Propheten war, was ihn zu dessen Erben prädestiniert habe (*fa-kāna wirāṯahu min ʿumūmatihi*), wobei weibliche Nachkommen keine Rolle spielen dürften: „(Des al-ʿAbbās) ist das Amt der Pilgertränkung, ihm steht das Erbe des Propheten zu, bei seinen Nachkommen liegt das Kalifat."[468]

Wie leicht sich das Argument der verwandtschaftlichen Nähe zum Propheten relativieren ließ, zeigt auch das Schreiben des alidischen Rebellen Muḥammad b. ʿAbdallāh an den abbasidischen Prinzen und Heerführer ʿĪsā b. Mūsā: „Dir ist (zwar) mit dem Gesandten Gottes ein naher Verwandtschaftsgrad (*laka bi-rasūli llāhi qirābatan qarībatan*), (aber) ich rufe dich zum Buch Gottes, der Sunna seines Propheten und zum gehor-

[467] *Fa-qaṭaʿa llāhu wilāyatahumā minhu wa-lam yajʿal baynahu wa-baynahumā illā wa-lā ḏimmatan wa-lā mīrāṯan* (Ṭabarī chron. 3, 1, 212; 139 Muth). Vgl. ibid. 256 (189 Muth): Die Verwandtschaft mit dem Propheten geht verloren (*qad ḍayyaʿū tilka l-qirābata*), wenn man für erlaubt hält, was verboten ist.

[468] *Mīrāṯu n-nabiyi lahu wa-l-ḫilāfatu fī wuldihi* (Ṭabarī chron. 3, 1, 215; 142 Muth).

samen Handeln Ihm gegenüber auf."[469] Der Verweis auf einige Ersatzinstitutionen genügt, um den abbasidischen Herrschaftsanspruch in Frage zu stellen.

Der Kalif al-Manṣūr führte eine scharfe Trennung zwischen den beiden rivalisierenden Zweigen der Haschemiten ein, um das Monopol seiner Familie auf die Herrschaft festzuzurren.[470] Die genealogische Konkurrenz der Aliden wurde den Abbasiden aber noch im 9. Jahrhundert gefährlich. Nach dem Sieg über seinen Bruder und Vorgänger al-Amīn wies der Kalif al-Ma'mūn in einem Brief an seine chorasanischen Truppen die alidischen Ansprüche auf das Imamat zurück.[471] Alle Termini, die die Verwandtschaft zum Propheten bezeichnen (*qarāba, qurbā, luḥma, ʿuṣba, ahl al-bayt*), werden vom Kalifen allein für sein Haus reklamiert. Einziges Modell der Herrschaftsweitergabe ist für al-Ma'mūn das der Vererbung (*wirāṯa*), das allerdings durch das Kriterium der Idoneität ergänzt wird, die sich im politischen Erfolg manifestiere: Anders als die direkten Nachkommen des Propheten, die Aliden, die auf die Führung der Gemeinde verzichteten bzw. ihr Herrschaftsrecht verkauften, würden sich die Abbasiden seines Erbes würdig erweisen, indem sie das vergossene Blut der Verwandten des Propheten rächen.[472] Hieraus zieht al-Ma'mūn den Schluß, seine Vorfahren seien das „Siegel der Erben" bzw. die „endgültigen Erben" (*ḫātam al-wāriṯīn*) des Propheten.[473] Bereits in der Antrittsrede seines Vaters Hārūn al-Rašīd findet sich die Identifikation des abbasidischen Hauses mit der „Familie des Propheten" und der „Familie des Kalifats".[474] In seinem Brief an die chorasanischen Truppen erweitert al-Ma'mūn das traditionelle Motiv der Liebe zu den Verwandten des Propheten zur Pflicht aller Gläubigen, den von Gott inspirierten und auferlegten Bund zu halten, der jeden Muslim mit dem Kalifen verbindet.[475] Die Pflicht, dem Imam zu gehorchen, wird sogar mit dem Verweis auf das Schicksal

---

[469] Ṭabarī chron. 3, 1, 232; 162 Muth. Ähnlich auch ibid. 236 (165 Muth): Der Verweis auf prophetische Abstammung (was in diesem Fall sogar bei der Mehrheit der Fall ist: „die meisten, die ihr seht, sind Nachkommen des Gesandten Gottes" [*bnū rasūli llāhi*]) wird erneut mit dem Hinweis auf Koran und prophetische Sunna beantwortet.

[470] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 32. 300. Anders verhielt es sich im ersten haschemitischen Gemeinwesen des ʿAbdallāh b. Muʿāwiya noch vor dem endgültigen Sturz der Umayyaden, der Angehörige verschiedener Zweige der Banū Hāšim durch Ämter an der noch instabilen Herrschaft beteiligte; vgl. ibid. 150. Zur scharfen Trennung zwischen der ḥasanitischen Linie der Aliden und den Abbasiden unter al-Manṣūr im Anschluß an alidische Aufstände auch Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 90.

[471] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 35-39.

[472] Zur Argumentation mit politischer Performanz anstelle der Genealogie Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 68.

[473] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 58: *ḫātam mīrāṯ an-nabī min abā' amīr al-mu'minīn*.

[474] Arazi/Elʿad, ibid. 58.

[475] Arazi/Elʿad, ibid. 59.

begründet; wer seine Verpflichtungen verletzt, schadet sich selbst, weil er dem ihm vom Schicksal bestimmten Los zuwiderhandelt.[476]

Problematisch blieb dabei aber auf Dauer die Definition von „Verwandtschaft", denn diese mußte so eingegrenzt werden, daß die konkurrierenden Ansprüche von Umayyaden und Aliden delegitimiert wurden. Da diese beiden Familien aber auch zu den Quraiš gehörten und somit ebenfalls mit dem Propheten verwandt waren, war die für die Legitimation des Herrschaftsanspruchs der Abbasiden essentielle Abgrenzung, ihr wichtigstes symbolisches Kapital, niemals stringent plausibel zu machen, was in der späteren Kalifatstheorie darin zum Ausdruck kam, daß das Kalifat allgemein auf Angehörige der Quraiš beschränkt wurde, aber eben nicht auf eine irgendwie geartete, mit dem Propheten besonders verwandte Gruppe der *ahl al-bayt* innerhalb der größeren Gemeinschaft der Quraiš.[477] Spätere Legenden suchten den Anspruch der Abbasiden zu untermauern, sie würden direkt an den Urislam anknüpfen. So wurde im bereits oben analysierten Traum des späteren Kalifen al-Manṣūr die Tradition kolportiert, der erste Kalif al-Saffāḥ sei in Medina durch den Propheten mit einer schwarzen Fahne investiert worden; zudem wird die neue Dynastie in einen eschatologischen Kontext gerückt, indem behauptet wird, ihre Herrschaft werde bis ans Ende der Tage dauern.[478] Die Legitimierung der Abbasiden durch ihre Identifizierung mit der Familie des Propheten dauerte auch im Hoch- und Spätmittelalter noch an, als ihre wirkliche Macht längst dahingeschmolzen war; so heißt es in einer mamlukischen Urkunde aus dem Ägypten des 15. Jahrhunderts, der Engel Gabriel habe die Offenbarung Gottes „diesem Haus" überbracht.[479]

Durch den Verweis auf ihre Abstammung stützten sich die Abbasiden auf eine Art von Erbcharisma.[480] Welch große Rolle die Abstammung gerade in frühabbasidischer Zeit spielte, zeigt sich daran, daß Hārūn al-Rašīd seinen jüngeren Sohn al-Amīn dem älteren al-Ma'mūn als Nachfolger im Kalifat vorzog, weil ersterer auch von mütterlicher Seite her vom Kalifen al-Manṣūr abstammte, also vom Vater und von der Mutter her dem Abbasidenhaus angehörte und mit dem Propheten gleichsam „doppelt" verwandt war, während der ältere Sohn von einer persischen Sklavin geboren worden war. Die Frage der Weitergabe des erblichen Charismas blieb jedoch ungeklärt, denn diese konn-

[476] Arazi/El'ad, ibid. 66f.

[477] Zur frühislamischen Begründung für die quraišitische Vorherrschaft Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 37f.; bereits in frühen Quellen erscheint als Klimax einer Aufzählung von Argumenten (vornehme Herkunft, Priorität der Annahme des Islams) der Hinweis auf die Tatsache, daß Angehörige dieses Stammes dem Propheten verwandtschaftlich am nächsten stehen.

[478] Lassner, The Shaping of 'Abbāsid Rule, Princeton 1980, 28f.; vgl. ausführlich oben S. 97.

[479] Diem, Ehrendes Kleid und ehrendes Wort, Würzburg 2002, 205.

[480] Vgl. al-Ma'mūns Brief an die chorasanischen Truppen: Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 54-56. Vgl. auch al-Azmeh, Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./Bak (eds.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 27: „... the transmission of charisma through a dynastic line related to him (sc. the prophet) by blood."

te sowohl durch direkte Abstammung (Nachkommen) als auch allgemeiner durch „Verwandtschaft" (Nähe) oder aber eben auch durch testamentarische Vererbung innerhalb der Familie erfolgen; im letzteren Fall wird das natürliche bereits durch ein institutionelles Argument ergänzt. Die Annahme, charismatische Herrschaft könne innerhalb einer Familie durch testamentarische Verfügung weitergegeben werden, gehört zum Grundbestand schiitischer Imamatsvorstellungen.[481] Im späteren sunnitischen Verständnis erschien testamentarische Vererbung als Weitergabe der Herrschaft durch Designation, womit eine der beiden oben angesprochenen „klassischen" Formen der Nachfolge beansprucht werden konnte.[482] Der Begriff für die Designation (*ʿahd*) ist sogar im üblichen Titel des Thronfolgers enthalten (*walī al-ʿahd*).

Angesichts der rivalisierenden Gruppen innerhalb des Clans der Quraiš erwies es sich auf längere Sicht für die Herrschaftslegitimation als problematisch, daß keine Rituale zur Weitergabe des „Abstammungscharismas" existierten.[483] Ein Konsens darüber, wie „Abstammung" durch mediale Vermittlung ersetzt werden konnte, war unter den Bedingungen politischer Konkurrenz nicht möglich. Die Meinung der Sabaiten, die allerdings nicht zur Grundlage eines allgemeinen Konsenses wurde, besagte, daß der Geist Gottes und seines Propheten durch Seelenwanderung in ʿAlī und seinen Nachkommen fortlebe. Die Nachkommen Muḥammads hätten daher sogar göttliche Autorität und seien unfehlbar.[484] Bemerkenswert sind Verbindungen zwischen schiitischen Gruppen in Kufa, die mit der Lehre von der Seelenwanderung (*raǧʿa*) in Verbindung gebracht werden, und dem Aufstand des Muḫtār, dessen Erbe wiederum die Hāšimīya-Bewegung und über sie die Abbasiden antraten.[485] Zumindest in der Wahrnehmung einiger Anhänger könnte also durchaus der Glaube an die „Wiederkehr" des prophetischen Geistes in seiner „Familie" eine Rolle gespielt haben.

Eindrucksvollstes Beispiel hierfür ist ein Vorfall unter dem Kalifen al-Manṣūr, der sogenannte Aufstand der Rāwandīya. Trotz aller Unklarheiten, nicht zuletzt hinsichtlich

---

[481] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 57. Zu ʿAlī als „Erben" des Propheten ibid. 58. Die Vorstellung von der Weitergabe innerhalb einer Familie verband sich mit gnostischen Elementen, wie dem Gedanken, daß die schiitischen Imame eine von Muḥammad ererbte Lichtpartikel weitergeben, die ihnen ein besonderes Wissen vermittelt und Unterpfand ihres charismatischen Anspruchs ist; vgl. Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 84. Zum Herrschaftswissen ausführlich unten Kapitel 4.3.

[482] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 31.

[483] Bemerkenswert im Hinblick auf die fehlende rituelle Verfügbarkeit des Charismas ist der Vergleich bei al-Azmeh, Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./Bak (eds.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 26: „... the Caliph's *baraka*, the benign *Fortuna* he commanded but which, unlike the Roman *fortuna augusti*, had no cultic structure."

[484] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 42. Zum Glauben extremer schiitischer Gruppen an die Seelenwanderung, verbunden mit der Erwartung, daß der Geist des Propheten in seinen (leiblichen) Erben wiederkehren müsse, ibid. 313.

[485] Wellhausen, ibid. 314f.; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 90.

der Datierung, scheint klar zu sein, daß die Aufständischen den Kalifen für eine Art Inkarnation des Göttlichen hielten.[486] Bemerkenswert ist der chorasanische Ursprung der Bewegung, die sich inhaltlich durch die Verbindung einer schiitischen Seelenwanderungslehre mit abbasidischer Eschatologie auszeichnete; als Pfad der Seelenwanderung (*tanāsuḫ al-arwāḥ*) wurde eine Linie von Jesus über ʿAlī zu den abbasidischen Imamen postuliert.[487] Diese kontinuierliche Reinkarnation des Charismas wurde als Legitimationskern abbasidischer Herrschaft angesehen. Der eigentliche politische Kern des Aufstandes dieser extremen schiitischen Gruppe war die Proklamation der Göttlichkeit al-Manṣūrs am Hof in Hāšimīya;[488] der Kalif sollte zum Gott (*rabb*) erklärt werden, und um mit ihm Gemeinschaft haben zu können, forderten die Aufständischen, am Essen und Trinken des Herrschers teilzuhaben.[489]

Ein schwacher Abglanz des Glaubens, Familienmitglieder würden einen Menschen am besten kennen und könnten daher auch der Nachwelt am besten Zugang zu ihm verschaffen, findet sich in einer frühabbasidischen Darstellung im Hinblick auf den Umayyaden ʿUmar II.; nach dessen Tod hätten sich die Rechtsgelehrten an seine Witwe mit der Bitte um Auskunft gewandt, denn ein Mensch werde stets am besten von seiner Familie gekannt.[490] *A fortiori* gilt dies für die Angehörigen der *ahl al-bayt*, die für sich auch postum die beste Kenntnis des Propheten beanspruchten. Der charismatische Herrschaftsanspruch ließ sich so mit der traditionellen arabischen Wertschätzung der Familienbande untermauern. Der Kalif al-Mahdī formulierte sogar den Anspruch, die Verwandtschaft mit dem Propheten sichere am vollkommensten seine Sunna, womit die unscharfe genealogische Kategorie sogar zu einer institutionellen Garantie stilisiert wird.[491]

Wie stark das archaische Vertrauen in ein Blutscharisma blieb, zeigt auf paradoxe Art sogar der vergleichsweise „rationalistisch" eingestellte Kalif al-Ma'mūn. Im Brief an die chorasanischen Truppen behauptet er explizit, das von ihm beanspruchte besondere Wissen, das die Grundlage seines Herrschaftskonzepts bildete, durch Vererbung erlangt zu haben. Auch einem Nachkommen des zweiten Kalifen ʿUmar (der daher den auszeichnenden Namensbestandteil al-ʿUmarī führte) unterstellte er während der von

[486] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980,109f.; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 95; Ṭabarī chron. 3, 1, 129f.; 47 Muth.

[487] Ṭabarī chron. 3, 1, 129; 47 Muth mit Anm. 619. Bemerkenswert sind phänomenologische Parallelen zu späteren schiitischen „Übertreibern" (*ġulāt*), beispielsweise unter den frühen Safawiden im 16. Jahrhundert, deren türkische Elitetruppe, die Qizilbāš, den Schah – gegen dessen Willen – als Inkarnation Gottes oder als Mahdi verehrten; vgl. Heinz Halm, Die Schia, Darmstadt 1988, 111; zum Glauben an die Seelenwanderung sowie an die Inkarnation der Gottheit im Körper der Imame ibid. 186.

[488] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 110.

[489] Lassner, ibid. 159.

[490] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 9 (25 Fagnan).

[491] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 104.

ihm initiierten „Inquisition“,[492] wegen seiner Abstammung über das richtige Wissen hinsichtlich der Erschaffenheit des Korans zu verfügen; eine diesbezügliche Prüfung im Zuge der *miḥna* sei daher nicht erforderlich.[493] Dem Kalifennachkommen hätte zwar seitens der Abbasiden niemals ein besonderes Herrschaftswissen zugeschrieben werden können, aber al-Ma'mūn setzt bei dem Abkömmling seines entfernten Vorgängers ein theologisch weiterhin wirksames Charisma voraus, das allein durch Vererbung weitergegeben wird.[494]

Auf den ersten Blick überraschend ist der vorausgehende Versuch al-Ma'mūns, einen prominenten Aliden, der später als achter Imam der Zwölfer-Schiiten gezählt wurde, zu seinem Nachfolger zu bestimmen.[495] Im Jahr 815/16 hatte der Kalif den vorher politisch nicht hervorgetretenen ʿAlī b. Mūsā zu sich nach Chorasan beordert, wo er ihn im darauffolgenden Jahr zum Thronfolger designierte und ihm von Soldaten und Haschemiten huldigen ließ. Der ihm bei dieser Gelegenheit verliehene Thronname („der Ersehnte“) hat eine unverkennbare charismatische und historische Dimension.[496] Er enthält das programmatische Moment des Konsenses, der Zustimmung der Gläubigen, und zugleich die semantische Postulation der erfüllten Erwartung. Hinzu kommt ein messianisches Element innerzeitlicher „Eschatologie“ und – letztmalig in der Geschichte der abbasidischen Dynastie – ein Moment revolutionärer Rhetorik. Der Name des Thronfolgers enthielt ein Heilsversprechen, die Verheißung der Erfüllung messianischer Erwartungen, und zwar im Zuge der geregelten Nachfolge innerhalb der Familie des Propheten im Amt des Kalifen. Im gewählten Namen wurde so die charismatische

---

[492] Zur „Inquisition“ vgl. in einzelnen unten, v. a. die Kapitel 4.4.4. und 4.4.5. Auch wenn der Begriff vielleicht falsche Assoziationen weckt und teils auf Widerspruch stößt (vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma“ zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul [eds.], Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 125), so hat er sich doch in der deutsch- und englischsprachigen Forschung eingebürgert und wird in dieser Arbeit verwendet, zumeist gefolgt vom arabischen Terminus *miḥna* (Prüfung).

[493] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1130; 281 Uhrig: „Was Yaḥyā b. ʿAbd ar-Raḥmān al-ʿUmarī anbetrifft, so ist seine Antwort, wenn er der Nachkommenschaft (*wuld*) von ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb entstammt, schon bekannt.“ (Zum Korandogma vgl. im einzelnen unten, v. a. Kapitel 4.4.5., besonders S. 310f.) Wie stark das Stammesbewußtsein auch in frühabbasidischer Zeit noch war, zeigen einige Handlungen des Kalifen al-Manṣūr im Anschluß an die Niederschlagung eines alidischen Aufstandes im Jahr 762/63: Er ließ einige Aufständische entkommen, weil sie Quraišiten waren; bei einem handelte es sich um einen Nachkommen des Kalifen ʿUmar; vgl. Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 197f.

[494] Zum Wissen im einzelnen unten Kapitel 4.3.

[495] D. G. Tor, An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of ʿAlī al-Riḍā, Der Islam 78 (2001), 103-128; Madelung, New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and ʿAlī al-Riḍā, in: Studia Arabica et Islamica. FS Iḥsān ʿAbbās, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1981, 333-346.

[496] Zu den abbasidischen Thronnamen vgl. unten S. 148ff. Auf den Münzen al-Ma'mūns von 817/18 und 818/19 (Miles, Nr. 103; 104A) erscheint vor den persönlichen Namen des Thronfolgers sein ihm vom Kalifen verliehener Thronname: *al-amīr al-Riḍā walī ʿahd al-muslimīn*.

Legitimation der Prophetenfamilie propagandistisch überhöht. Nach dem siegreichen Ende des Bürgerkrieges gegen seinen Bruder und Vorgänger bekundete der Kalif so seinen Willen, die Spaltung in der Familie des Propheten zwischen den rivalisierenden Zweigen der Abbasiden und Aliden zu überwinden. Die öffentlich proklamierte Abkehr von der abbasidischen Thronfolge markiert auch rhetorisch eine Rückkehr zu den Idealen der ursprünglichen revolutionären Propaganda der Hāšimīya-Bewegung, denn dem alidischen Thronfolger wurde genau derjenige Thronname („der Ersehnte; derjenige, der allgemeine Zustimmung findet") verliehen, der vor dem Sieg der Revolution unter den chorasanischen Truppen als Chiffre für den noch nicht spezifizierten künftigen Kalifen aus dem Hause des Propheten gedient hatte.[497]

Der überraschende Wechsel des Thronfolgeparadigmas zielte ins Herz des abbasidischen Selbstverständnisses; daher kann eine Analyse der relevanten Quellen Aufschluß geben über Legitimationsstrategien, mit denen der Anspruch auf das Kalifat untermauert wurde. Der öffentlich verbreitete Brief al-Ma'mūns an den neuen Thronfolger, in dem die Designation begründet und mitgeteilt wird, liegt in zwei Versionen vor, die an einigen Stellen im Wortlaut abweichen.[498] Auf den unerhörten Bruch mit der bisherigen abbasidischen Thronfolgepolitik möchte der Kalif dadurch vorbereiten, daß der Verkündung der politischen Entscheidung im letzten Drittel seines Schreibens eine ausführliche heilsgeschichtliche und theologische Einleitung vorangestellt wird. Womöglich ist es bezeichnend, daß der Autor, der später seine Kriterien darlegen wird, nach denen er nach einem geeigneten Nachfolger Ausschau hielt, bevor er seine Wahl unter den Kandidaten traf, gleich im ersten Satz seines Briefes ebenfalls auf eine Auswahl zu sprechen kommt: Gott habe den Islam zur Religion erwählt (*iṣṭafā*) sowie Propheten berufen (erneut *iṣṭafā*),[499] die ihn verkündeten und zu ihm hinführten (*hādiyīna*). Bereits in der umfangreichen theologischen Einleitung erscheint die auch für den Thronnamen des designierten alidischen Nachfolgers konstitutive Wurzel *rḍy*, bezeichnenderweise im Satzzusammenhang mit der Wurzel *ḫlf*, von der der Begriff „Kalif" abgeleitet ist, und unmittelbar vor der Erwähnung des Gott geschuldeten Gehorsams und der Verpflich-

[497] Vgl. oben S. 110. Zur haschemitischen Propaganda vor dem Sieg der Revolution Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 194: *Kānat daʿwatuhum ilā r-riḍā min Āl Muḥammad, fa-iḍā suʾilū ʿan ismihi qālū: Umrunā bi-kitmāni smihi ḥattā yaẓharu.*

[498] Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 123-127; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 340-343. Im folgenden werden stets beide Editionen konsultiert, Abweichungen jedoch nur angegeben, wenn es zu Bedeutungsverschiebungen kommt; auf Differenzen bei Präpositionen wird nicht hingewiesen. Für eine englische Übersetzung vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 133-139.

[499] Auch in den beiden oben S. 60ff. behandelten spätumayyadischen Briefen ist gleich zu Beginn von der Erwählung des Islams durch Gott die Rede; doch benutzen sowohl Walīd II. als auch Yazīd III. das Verb *iḫtāra* (Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 384. 399). Das Motiv der göttlichen Erwählung des Islams findet sich auch direkt am Anfang der oben erläuterten ersten Predigt des Kalifen al-Saffāḥ, wo beide Wurzeln verwendet werden: Gott habe sich zur Ehre den Islam erwählt (*iṣṭafā*) und ihn dann für die Muslime auserkoren (*iḫtāra*; Ṭabarī chron. 3, 1, 29).

tung, in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes gerecht zu handeln.[500] Zur Legitimation seiner Argumentation beruft sich al-Ma'mūn nicht auf die üblichen abbasidischen Gewährsmänner, die Ahnen seines Geschlechts und die Familie des Propheten, sondern auf David (nach koranischem Zeugnis *ḫalīfa* Gottes auf Erden: Sure 38, 26) sowie auf den „rechtgeleiteten" Kalifen ʿUmar I., dessen zitiertes Dictum er mit der Verantwortung des Kalifen für die muslimische Gemeinde (*riʿāya al-umma*) in Verbindung bringt.

Den Hauptteil des Briefes nehmen die Darstellung der Bemühungen des Kalifen um das Wohl der Gemeinde ein sowie die Beschreibung der Tugenden, über die der künftige Herrscher verfügen muß und die der Kalif demzufolge bei der Prüfung potentieller Nachfolgekandidaten zugrundelegt. Nichts hieran ist überraschend, aber es fällt doch auf, daß die Abstammung des Thronfolgers und die gemeinsame Zugehörigkeit zur Familie des Propheten nur kurz angesprochen werden. Unmittelbar nachdem er die Bitte formuliert hat, durch Inspiration den Willen Gottes zu erfahren, und nochmals seinen Gehorsam bekundet hat, erwähnt der Kalif in einem Atemzug die beiden Zweige des Hauses des Propheten, auf die er seine Aufmerksamkeit bei der Suche nach einem potentiellen Nachfolger richtet.[501]

al-Ma'mūn erwähnt zwar die verwandtschaftliche Nähe, die ihn mit ʿAlī al-Riḍā verbindet, doch ist dies lediglich der Schlußpunkt am Ende der langen Reihe von Tugenden, auf die hin er verschiedene Nachfolgekandidaten geprüft hat. Auffallend ist, daß das Kriterium der Tauglichkeit Vorrang vor dem dynastischen Prinzip erhält. Der Kalif spricht dem designierten Nachfolger zuvor ein Höchstmaß an Tugenden zu,[502] aber der springende Punkt für den hier intendierten Vergleich der Legitimation von Herrschaftsansprüchen liegt darin, daß sich diese Behauptung nicht plausibilisieren und schlüssig nachweisen läßt. Eingeleitet wird die bemerkenswert kurze Erörterung des Themas verwandtschaftlicher Nähe mit dem allgemeinen Hinweis auf den Gehorsam des Kalifen gegenüber Gott in seiner Liebe zu seinen eigenen Nachkommen (die er dann bei der

---

[500] *Fa-ḥaqqa ʿalā mani staḫlafahu llāhu fī arḍihi, wa-ʾttmanahu ʿalā ḫalqihi, an yuʾṯira mā fīhi riḍā llāhi wa-ṭāʿatuhu, wa-yaʿdila fīmā llāhu wāqifuhu ʿalayhi* (Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 341). Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 124 enthält die Hinzufügung: (*an*) *yuġhida llāha nafsahu*; die Wendung schließt in dieser Version wie folgt: *wa-yaʿtada limā llāhu muwāfiquhu ʿalayhi*. Auch an späterer Stelle des Briefes erscheint die Wurzel rḍy unmittelbar vor dem Wort „Gehorsam" und nach der Bitte an Gott um Inspiration bei der Auswahl eines Nachfolgers; vgl. ibid. 125 und 342: *munāǧiyan allāha* (*taʿālā*) *bi-l-istiḫārati fī ḏālika wa-yasʾalahu lhāmahu mā fīhi riḍāhu wa-ṭāʿatuhu*.

[501] *Fī ahli baytihi min wuldi ʿAbdi llāhi bin al-ʿAbbās wa-ʿAlī bin Abī Ṭālib* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 342); später werden die beiden Zweige sogar mit dem Dual bezeichnet: *mina l-baytayni* (ibid.).

[502] *Muḫtāran li-wilāyati ʿahdihi, wa-riʿāyati l-ummati min baʿdihi afḍala man yaqdiru ʿalayhi fī dīnihi wa-waraʿihi wa-ʿilmihi* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 342; lediglich die Reihenfolge der Kriterien weicht in einem Punkt ab).

Nachfolgeregelung übergeht); anschließend heißt es – unmittelbar vor der Verleihung des Thronnamens an den designierten Nachfolger –, daß der Kalif diesem durch Verwandtschaft und besondere Nähe verbunden sei.[503] Zwar wurde zuvor ausgeführt, daß alle Muslime angeblich hinsichtlich der überragenden Vorzüge des Auserkorenen übereinstimmen, doch wird die Auswahl des Thronnamens ausschließlich damit begründet, daß der Erwählte dem Kalifen „angenehm" war,[504] ohne daß auf den zuvor behaupteten Konsens der Muslime, der einen Bezug zur Propaganda der abbasidischen Revolution hätte herstellen können, Bezug genommen würde.

Der Thronfolger wurde vom Kalifen nicht adoptiert, vielleicht, weil der Herrscher schon über leibliche Söhne verfügte, denen der adoptierte Nachfolger aufgrund lediglich künstlicher Verwandtschaft immer unterlegen gewesen wäre. Zudem existierte eine prophetische Tradition, nach der künstliche Verwandtschaftsbeziehungen verboten waren.[505] Muʿāwiya I. hatte sich, wie oben erläutert, erheblicher Kritik ausgesetzt, als er den irakischen Statthalter Ziyād in die Familie der Umayyaden aufnahm; dieser Vorgang des *istilḥāq* war stark juristisch konnotiert und widersprach womöglich der arabischen Hochschätzung von Vorfahren und Ahnen. Im vorislamischen Arabien war die Praxis der Adoption zwar verbreitet gewesen, doch wurde sie in frühislamischer Zeit eingeschränkt, wenn nicht gar verboten und abgeschafft.[506] Entscheidend war vor allem das Vorgehen des Propheten im Hinblick auf eine von ihm beabsichtigte Heirat mit der geschiedenen Frau seines Adoptivsohnes; in diesem Zusammenhang entstand Sure 33, 4: „Und Er hat eure Adoptivsöhne (*adʿiyāʾakum*) nicht (wirklich) zu euren Söhnen (*abnāʾakum*) gemacht." Der Prophet des Islams knüpfte allerdings eine Art künstlicher Verwandtschaft zu seinen medinensischen „Helfern" mit Hilfe eines Bruderschaftsbunds.[507] Der Kalif al-Maʾmūn verheiratete seine Tochter mit dem neuen Thronfolger,

---

[503] *Huwa ašbaku bihi raḥiman, wa-aqrabu qirābatan* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 126; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 343).

[504] Nach Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 126 lautet der Name *ar-Riḍā* (drei Nennungen), nach Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 343, jedoch *ar-Raḍīya* (ebenfalls drei Nennungen). Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 138 Anm. 38 bevorzugen die erste Lesart, die mit der in der Historiographie üblichen Version übereinstimmt.

[505] Crone/Hinds, ibid. 88.

[506] Avner Giladi, Children, Encyclopaedia of the Qurʾān 1 (2001), 302; Amira El-Azhary-Sonbol, Adoption in Islamic Society. A Historical Survey, in: Elizabeth Warnock Fernea (ed.), Children in the Muslim Middle East, Austin 1995, 45-67. Madelung erwähnt in bezug auf die frühabbasidische Zeit einen Fall von „adoptive kinship", doch könnte es sich hier um metaphorischen Sprachgebrauch handeln; vgl. Madelung, The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shiʿism, Studia Islamica 70 (1989), 20.

[507] Vgl. Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 141. Die Abneigung gegen Adoptionen im Islam könnte auch religiös bedingt sein; vgl. Albrecht Oepke, Adoption, RAC 1 (1950), 99.

der etliche Jahrzehnte älter war als er selbst; nach Kennedy war dies der erste Fall einer solchen Ehrung eines Nicht-Abbasiden.[508]

Da zur Regelung der Nachfolge im Kalifat – wie oben ausgeführt – seit den Anfängen ohnehin nur die Kriterien von Wahl durch eine Ratsversammlung und Designation durch den Vorgänger zur Verfügung standen, hätten Formen einer künstlichen Verwandtschaft ohnehin keinen Legitimationsvorsprung verschafft. Zwar gab es drei Wege, wie auch zu den Abbasiden künstliche „Verwandtschaftsbeziehungen" hergestellt werden konnten: Heirat, Nachahmung des Kalifen bei der Vergabe von Namen an eigene Kinder sowie Aufziehen des eigenen Nachwuchses zusammen mit den Kindern des Herrschers.[509] Allerdings besteht ein entscheidender Unterschied zur unten erläuterten Praxis der Karolinger: Im Fall der Abbasiden handelte es sich – außer im Fall des alidischen Thronfolgers – um sozial niedriger gestellte Personen, die sich um eine engere Beziehung zum Herrscherhaus bzw. zur Familie des Propheten bemühten.

Zwar erhöhten auf diese Weise ausgewählte Untertanen ihr symbolisches Kapital, was aber allenfalls das Band zwischen Herrscher und Teilen der Eliten festigen, aber eben nicht zu einer Legitimationsquelle für die Dynastie selbst avancieren konnte. Die Herstellung künstlicher Verwandtschaft mit den Abbasiden stellte somit eine bloße Belohnung bzw. Rangerhöhung für Abhängige dar.[510] Klar erkennbar ist der Gedanke der Auszeichnung verdienter Anhänger im Vorfeld des Sieges der abbasidischen Revolution. Sharon spricht davon, daß der Imam Ibrāhīm Abū Muslim, seinen wichtigsten Abgesandten, adoptiert habe, als er ihn zu seinem *mawlā* erklärte.[511] Beim Institut des *walā'* handelte es sich jedoch genau genommen nicht um eine Adoption, sondern im Rechtssinn um ein Klientelverhältnis, wie v. a. Crone nachgewiesen hat. Immerhin gab der Imam seinem *mawlā* einen neuen Namen (ʿAbd al-Raḥmān) mit der *kunya* Abū Muslim. Dies führte dazu, daß er zwar im weiteren Sinn zur *familia* der Abbasiden

[508] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 157.

[509] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 40. 56. 66f. Gelegentlich scheinen ausgewählte Personen oder Gruppen auch „einfach" zu Mitgliedern der Familie (der *ahl al-bayt*) erklärt worden zu sein; diese Auszeichnung wurde allerdings durch keinerlei institutionelles oder rituelles Argument gestützt (ibid. 66). Die Praxis, Untergebene und Abhängige durch fiktive Verwandtschaft zu ehren, spielte bereits unter den Heerführern der spätumayyadischen Zeit eine Rolle; vgl. ibid. 66f. Bekanntestes Beispiel für die „Verwandtschaft" durch gemeinsames Aufwachsen (und gemeinsame Ammen) sind unter den Kalifen al-Mahdī und Hārūn al-Rašīd die Barmakiden; ersterer begründet die Auswahl des Barmakiden Yaḥyā als Tutor seines Sohnes Hārūn mit der in der Vergangenheit ausgeübten Funktion eines Ziehvaters und Vertrauten (*iḏ kunta murabbiyahu wa-ḫāṣṣatahu*: Ṭabarī chron. 3, 1, 498).

[510] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 249 Anm. 480: „Spiritual adoption may not be quite what the expression (sc. *minnā ahl bayt*) amounted to, but it clearly established a *rank*."

[511] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 213f.: „... the direct adoption of Abū Muslim into the ʿAbbāsid family by ties of *walā'*". Zum Hauptpropagandisten Abū Muslim als angeblichem Mitglied der Abbasidenfamilie auch ibid. 203.

gehörte, ohne jedoch mit ihnen im emphatischen Sinn verwandt zu sein, wie dies etwa die Verwandtschaft der Abbasiden mit dem Propheten postulierte.

Nur in diesem eingeschränkten Sinn ist der Sprachgebrauch der Quellen zu verstehen; so redet der Imam Ibrāhīm Abū Muslim mit seinem neu verliehenen Namen als „einen von unserer Familie" an (*innaka rağulun minnā ahli l-bayti*), denn unmittelbar danach bringt der Imam diese Ehrenbezeugung in Zusammenhang mit dem Befehl, seinen Auftrag zu bewahren bzw. auszuführen (*fa-ḥtafiẓ waṣīyatī*); indem er im Dienst der Abbasiden steht, ist ihr Emissär also Mitglied ihrer „Familie".[512] So erklären sich auch die Bitten führender Mitglieder des Hāšimīya-Netzwerkes an den Imam Ibrāhīm, er möge ein Mitglied seiner „Familie" nach Chorasan schicken: ... *an yuwağğiha rağulan min ahli baytihi fa-kataba Abū Salamati ilā Ibrāhīmi fa-baʿaṯa Abā Muslimi*.[513] Möglicherweise waren sie darüber enttäuscht, daß sie kein „richtiges" Familienmitglied gesandt bekamen.[514] Nachdem der Imam zum offenen Aufstand aufgerufen hatte, zeigte sich, daß die symbolische Rangerhöhung Abū Muslims auch in diesem politischen Sinn verstanden wurde; unmittelbar nachdem dieser erneut als Angehöriger der „Familie" bezeichnet wird, erfolgt der Aufruf zum Gehorsam gegenüber den Abbasiden.[515] Bei der angeblichen Adoption handelt es sich somit um ein politisches Argument, das zur Motivierung der chorasanischen Anhänger beitragen soll; entscheidend war das dadurch konstituierte symbolische Kapital des Abgesandten.[516] Keineswegs ist hiermit jedoch eine irgendwie geartete Prestigeerhöhung der Dynastie selbst verbunden, wie im unten erläuterten Fall der Karolinger. Das herrscherzentrierte, autoreferentielle System überschritt die Grenzen des engeren politischen Feldes nicht, so daß hieraus für die Kalifen keine externe Kapitalquelle erwachsen konnte, die mit dem römischen Papsttum auch nur annähernd vergleichbar gewesen wäre. Das Institut künstlicher Verwandtschaft konnte in den hier verglichenen Fällen also keine funktional äquivalente Position einnehmen.

In der islamischen Tradition gab es kein Modell, um – über die erwähnte Heiratsverbindung hinaus – eine besondere Nähe zwischen Kalif und Nachfolger zu konstruieren, etwa in der Art der von den Karolingern aus der christlichen Tradition adaptierten Modelle religiös begründeter künstlicher Verwandtschaft. Somit blieb al-Ma'mūn bei der Designation seines alidischen Erben nur der Verweis auf eine letztlich unspezifische „Nähe", das Postulat exzeptioneller Tugenden, die in großer lexikalischer Variation

---

[512] Ṭabarī chron. 2, 3, 1937.

[513] Ibid. 2, 3, 1949.

[514] So auch die Vermutung von Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 217.

[515] *Fa-naṣabū Abā Muslimi wa-qālū rağulun min ahli l-bayti wa-daʿū ilā ṭāʿati bnī ʿAbbās* (Ṭabarī chron. 2, 3, 1952).

[516] Vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 216: „... whom they could present to their supporters more as a *symbol* than as a leader." Tatsächlich übernahm Abū Muslim jedoch die wirkliche Führung der Bewegung.

vorgetragene Behauptung, die Muslime würden in der Einschätzung der in jeder Hinsicht überragenden Qualitäten des designierten Thronfolgers übereinstimmen und die Aussage, er habe die Ernennung aus Liebe zu Gott und zur Religion vollzogen;[517] diese Argumente waren jedoch nicht stichhaltig, wie die nachdrücklichen Proteste der um die Nachfolge betrogenen abbasidischen Verwandtschaft unmißverständlich unter Beweis stellten.

Der rhetorische Spannungsbogen des ma'mūnschen Designationsbriefes läuft darauf hinaus, die politische Entscheidung des Kalifen über seine Nachfolge zum folgerichtigen Ergebnis der heilsgeschichtlichen Entwicklung zu stilisieren; unter Bezugnahme auf entsprechende koranische Stellen wird der Gehorsam gegenüber dem Kalifen in den Kontext des Gott geschuldeten Gehorsams gestellt; wiederholt verweist al-Ma'mūn auf die Inspiration, die Gott den Kalifen angedeihen läßt, ausdrücklich auch bei der Auswahl ihrer Nachfolger.[518] Das schiitisch anmutende Einfordern des Gehorsams gegenüber dem Kalifen fand sich bereits bei seinem Vater: Hārūn al-Rašīd hatte die erlösende Wirkung des Gehorsams gegenüber dem *Imām al-hudā* propagiert.[519] Entscheidendes Argument für die beanspruchte religiös-politische Definitionsmacht ist das besondere Wissen (*'ilm*), das al-Ma'mūn für sich in Anspruch nimmt.[520] Aus diesem Wissen heraus trifft er seine Wahl,[521] und er richtet den designierten Nachfolger auf zu einem Zeichen (*'alaman*) für die Muslime, worin eine sprachliche Anspielung auf das postulierte Herrschaftswissen liegen könnte.[522] Daß hier das entscheidende Argument liegt, geht auch daraus hervor, daß der Kalif gleich nach der erstmaligen Nennung des Namens

---

[517] Vgl. Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ğamharat rasā'il al-'arab 3, 343.

[518] *Alhama ḫulafā'ahu min tawkīdihi liman yaḫtārūnahu lahu min ba'dihim* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma 3, 124f.; Zakī Ṣafwat, Ğamharat rasā'il al-'arab 3, 342); vgl. ibid. 125 und 342: *munāğiyan allāha (ta'ālā) bi-l-istiḫārati fī ḏālika wa-yas'alahu lhāmahu mā fīhi riḍāhu.*

[519] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 146f. 286.

[520] Beachtenswert ist die mehrfache Erwähnung des Wissens unmittelbar nach der gemeinsamen Nennung beider Zweige der Prophetenfamilie; der Kalif betont sogar, er habe sich mit diesem Wissen „begnügt": *Muqtaṣiran liman 'alima ḥālahu wa-maḫhabahu minhum 'alā 'ilmihi* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ğamharat rasā'il al-'arab 3, 342). Schon zuvor hebt der Autor hervor, daß es zu den Aufgaben des Imams gehört, seine Urteilskraft (*ra'y*) bei der Auswahl seines Nachfolgers einzusetzen (ibid. 124 bzw. 341).

[521] *Ḥattā staqṣā umūrahum bi-ma'rifatihi wa-btalā aḫbārahum mušāhadatan* (...) *wa-kašafa mā 'indahum musā'alata fa-kānat ḫīratuhu ba'da stiḫāratihi llāhi wa-ġhādihi nafsahu* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ğamharat rasā'il al-'arab 3, 342).

[522] Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma 3, 124; Zakī Ṣafwat, Ğamharat rasā'il al-'arab 3, 341.

seines designierten Nachfolgers zunächst allgemein auf seine (eigene) Überlegenheit hinweist, gleich danach jedoch insbesondere sein Wissen hervorhebt.[523]

Wie sonst häufig abbasidische Prinzen leitete der Bruder des neuen alidischen Thronfolgers im Jahr der Ernennung die Pilgerfahrt, während der er im Sinn des Kalifen die Thronfolge seines Bruders propagierte. Schon im darauffolgenden Jahr starb ʿAlī al-Riḍā jedoch auf dem Rückweg in den Irak; womöglich wurde er vergiftet. Seinen integrativen dynastischen Anspruch bekundete der Kalif nicht nur dadurch, daß er selbst das Totengebet hielt, sondern vor allem durch die Tatsache, daß er den Verstorbenen im Grab seines Vaters Hārūn al-Rašīd beisetzen ließ. Auffallend ist jedoch, daß er die Kanzeln, von denen aus die Berufung des alidischen Thronfolgers verkündet worden war, nach dessen Tod abwaschen, d. h. symbolisch reinigen ließ.[524]

al-Ma'mūn hatte innerhalb der nur kurzen Zeit, die die gesamte Episode dauerte, noch nicht entschieden, ob die Erbfolge dauernd an Aliden übergehen oder, möglicherweise nach dem Kriterium des „Besten der Muslime" alternierend, zu den Abbasiden zurückkehren sollte. Immerhin ernannte er keinen neuen alidischen Thronfolger. Zu dieser Verwirrung trug die Tatsache bei, daß die Zugehörigkeit zu den *ahl al-bayt* – wie oben ausgeführt – niemals scharf umrissen war; die „Verwandtschaft" mit dem Propheten blieb nebulös, denn schon der Ausschluß der Umayyaden beruhte auf einer willkürlichen Eingrenzung der prophetischen „Familie". Die Kategorie „Verwandtschaft" basiert auf der Annahme „natürlicher" Beziehungen, aber familiäre Strukturen sind historischem Wandel unterworfen und niemals plausibel abgrenzbar, bieten daher immer Angriffsflächen und sind bei Spaltungen und Rivalitäten – die es im hier behandelten Fall zuhauf gab – nicht konsensfähig. Noch in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts verfolgten verschiedene abbasidische Kalifen unterschiedliche, ja gegensätzliche Strategien zur Integration der Aliden.[525]

Anders als bei den Abbasiden spielte die Abstammung vom Religionsstifter bei den Karolingern keine Rolle, zumal das Amt des Königs nicht historisch und „genetisch" auf Jesus von Nazareth zurückgeführt wurde. Zwar war dessen Familienangehörigen im Jerusalemer Judenchristentum des Anfangs noch eine besondere Rolle zuerkannt worden, was aus der Position des Herrenbruders Jakobus als „Bischof" von Jerusalem hervorgeht und aus der Aufnahme der mutmaßlich von den Herrenbrüdern Jakobus und Judas geschriebenen Briefe in den neutestamentlichen Kanon;[526] außerhalb Jerusalems jedoch, zumal in der immer mehr an Bedeutung gewinnenden Heidenkirche, spielte die

---

[523] *Lima raʾā min faḍlihi l-bāriʿi wa-ʿilmihi n-nāṣiʿi* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 343).

[524] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 258 Anm. 606.

[525] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 251.

[526] Einzelne Nachkommen der Brüder Jesu überlebten die Tempelzerstörung im Jahr 70; vgl. Richard J. Bauckham, Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church, Edinburgh 1990; John Painter, Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition, Columbia 1997.

Abstammung von Jesus keine Rolle mehr. Während die ältesten frühchristlichen Autoren in den im Neuen Testament genannten Geschwistern Jesu noch leibliche Verwandte ersten Grades sahen, bereitete diese Annahme der späteren Großkirche aus mariologischen Gründen zunehmend Probleme; daher nahmen Autoren verstärkt Zuflucht zu der These, es handele sich um Stiefgeschwister Jesu aus Josephs erster Ehe, wenn man nicht mit Hieronymus ohnehin die Cousintheorie bemühte.[527] Deutlich wird, daß die Verwandtschaft mit Jesus immer problematischer wurde, je mehr er und seine Mutter in eine unvergleichliche, divine Sphäre gerückt wurden.[528]

Der Wahrheitsgehalt des Postulats der älteren Forschung der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts, im Frühmittelalter seien vornehme Abstammung und angeborene Herrschaftsrechte kausal verknüpft gewesen, konnte nicht zwingend nachgewiesen werden.[529] Pippiniden und Arnulfinger legitimierten ihren Machtanspruch daher auch nicht mit dem Hinweis auf irgendwie geartete angeborene Vorzüge oder Privilegien. Bei der Legitimation der Karolinger spielten statt dessen neben der verstetigten Performanz „rechter", christlicher Herrschaft die oben erläuterten Rituale eine besondere Rolle, die zur Charismatisierung der Usurpatoren beitragen und ihnen ein Amtscharisma vermitteln sollten, das sie in den Augen der Untertanen legitimierte, indem man auf den kanonischen Zeichenvorrat der christlichen Tradition zurückgriff. Die in der religiösen Tradition des Christentums bedeutungslose Genealogie trat demgegenüber zurück; die Abstammung der Karolinger von Bischof Arnulf von Metz wurde erst spät behauptet und ist historisch unsicher.[530] Erst nachdem sie die Königswürde erlangt hatten, avancierte der heilige Arnulf zum Spitzenahn der Karolinger.[531] Paulus Diaconus preist Arnulf als Vorfahren Karls des Großen in seiner Geschichte der Metzer Bischöfe, die er im Auftrag

[527] Vgl. Wilhelm Pratscher, Jakobus (Herrenbruder), RAC 16 (1994), 1242.

[528] Schon im Neuen Testament wird die Bedeutung der Herkunft Jesu jedoch teilweise relativiert, denn seine Abstammung von Joseph war eben nicht über jeden Zweifel erhaben: „Genealogy or direct blood descent is thus replaced by generation or the question of context." (Szakolczai, Identity Formation in World Religions. A Comparative Analysis of Christianity and Islam, in: Arnason/Salvatore/Stauth [eds.], Islam in Process, Bielefeld 2006, 75). „Jesus is not a descendant of the lineage of David, (he) rather came at the proper ‚generational' moment ... Jesus repudiates blood relationships as being secondary to spiritual ties" (Ibid. 77, mit Hinweis auf Mt 12, 46-50 und Joh 3, 3-8). Die Präsentation des Logos im 1. Kapitel des Johannesevangeliums dient ebenfalls der Ersetzung herkömmlicher Abstammungskategorien mit ihrer Betonung von Geburt, Blut und „Samen" (ibid. 86).

[529] Hechberger, Die Theorie vom Adelsheil im früheren Mittelalter, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 431; ibid. 430 der Hinweis auf die Meinung des Rechtshistorikers Heinrich Mitteis, der frühmittelalterliche Adel habe ein dem Königtum vergleichbares Erbcharisma besessen.

[530] Dieser Befund entspricht der Beobachtung, daß (auch) in anderen Fällen im Mittelalter tatsächlich ausgeübte Herrschaft dazu führte, „daß man eine Vorfahrenreihe schriftlich festhielt, die erst dadurch eine erlauchte Ahnenreihe wurde." (Hechberger, ibid. 436).

[531] Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, FMSt 1 (1967), 250-364.

des Bischofs Angilram verfaßte. Indem es einen Heiligen zu seinen Vorfahren zähle, wurde das Herrscherhaus über andere erhöht.[532] Keinerlei Hinweise gibt es auf die Kontinuität eines vermeintlich germanisch geprägten, heidnischen Adelsheils;[533] in Anknüpfung an römische Vorstellungen von *fortuna* und *felicitas* hat man – unter Rückgriff auf Forschungen Karl Ferdinand Werners – vielmehr die These aufgestellt, daß hier eher Kontinuitäten zur römischen Spätantike zu konstatieren sind.[534]

Eine größere Rolle während des Aufstiegs des Geschlechts in der Merowingerzeit spielte die über die weibliche Linie vermittelte Abstammung von den Pippiniden. Bemerkenswert ist, daß die Karolinger später durchaus Versuche unternahmen, ihre Abstammung auf die Merowinger zurückzuführen.[535] Bei diesen spielte die Abstammung von einem mythischen Urahn aus heidnischer Zeit – wie oben erläutert – sicher eine geringere Rolle als früher angenommen, als man von einer stärkeren Fortwirkung von Vorstellungen eines vermeintlichen germanischen Sakralkönigtums ausging.[536] Auffallend ist, daß im Childerichgrab von Tournai keine eindeutig königlichen Insignien gefunden wurden, ebensowenig wie ein positiver Hinweis auf einen Wotanskult. Andererseits ist es erwähnenswert, daß der Siegelring lateinisch beschriftet war.[537] Bemer-

---

[532] Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 41f.

[533] Hechberger, Die Theorie vom Adelsheil im früheren Mittelalter, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 433. Zum angeblichen Königsheil vgl. oben S. 41.

[534] Hechberger a. O. 439. Zum „Glück" vgl. bereits oben S. 50; vgl. auch Ragnar Holte, Glück (Glückseligkeit), RAC 11 (1981), 246-270.

[535] Zur angeblich merowingischen Herkunft der Königin Bertrada Le Jan, Famille et pouvoir dans le monde franc (VII^{e} - X^{e} siècle), Paris 1995, 203; Nelson, Bertrada, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 99; Hlawitschka, Merowingerblut bei den Karolingern?, in: Adel und Kirche. FS Gerd Tellenbach, ed. Fleckenstein/Schmid, Freiburg 1968, 68-91. Aus anderer Perspektive jetzt Heike Grahn-Hoek, Gundulfus subregulus – eine genealogische Brücke zwischen Merowingern und Karolingern?, DA 59 (2003), 1-48. Wesentlich deutlicher werden diese Kontinuitätsfiktionen im 9. Jahrhundert; Hinkmar von Reims beispielsweise verweist auf die angebliche Abstammung Karls des Kahlen von Arnulf von Metz und von Chlodwig; vgl. Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Becher/Jarnut a. O. 305; Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 121.

[536] Vgl. bereits oben S. 38-41, sowie Wolfram, Methodische Fragen zur Kritik am „sakralen Königtum" germanischer Stämme, in: FS Otto Höfler, ed. Birkhan, Wien 1968, 473-490; Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 206; vgl. den Literaturüberblick bei Erkens, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, 238ff.; id., Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise, in: id. (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 4; id., Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente, RGA ^{2}26 (2004), 219-234. Zum barbarischen Königtum auch John Michael Wallace Hadrill, Early Germanic Kingship in England and on the Continent, Oxford 1971; speziell zum christlichen Bereich die Aufsätze im Sammelband Alain Boureau/Claudio Sergio Ingerflom (eds.), La royauté sacrée dans le monde chrétien (L'histoire et ses représentations 3), Paris 1992.

[537] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 162.

kenswert ist immerhin, daß Claudius Claudianus[538] in einem fürstenspiegelartigen Panegyricus der für römische Herrscher kennzeichnenden *virtus* als Gegensatz die Herrschafts- und Legitimationsgrundlagen der Barbarenkönige gegenüberstellt, nämlich *nobilitas* und *sanguis*.[539] Während hier bei der „Tugend" als wesentliche Elemente ethische Implikationen und Voraussetzungen rechter Herrschaft wie Selbstlenkung und Vorbildhaftigkeit hervorgehoben werden, die kulturell erworben und vervollkommnet werden können, wird die Herrschaftsgrundlage der Barbaren demgegenüber auf den „natürlichen" Bereich beschränkt, auf bloße Abstammung und Vererbung.[540] Andererseits ist das Konzept eines „Seelenadels", der durch Bildung erworben wird, nicht aber durch Geburt vererbt wird, seit der antiken Philosophie geläufig[541] und mit neutestamentlichen Vorstellungen über die Stellung von Christen unterschiedlicher Herkunft in der Gemeinde weitaus kompatibler als der Glaube an das Vorrecht der Geburt.[542]

Geht man mit der Mehrheit der neueren Forschung von der Echtheit der *Clausula de unctione Pippini* aus, erscheint die Rolle des Papstes beim Dynastiewechsel von 751 von größter Bedeutung.[543] In dieser singulären Quelle wird die Salbung gegenüber der Wahl der Franken betont, und nicht zuletzt kreiert der Autor durch den nur hier überlieferten Befehl des Papstes,[544] hinfort nur aus dem Geschlecht Pippins Könige zu erhe-

---

[538] Zur Frage seiner Religionszugehörigkeit Wolfgang Schmid, Claudianus I, RAC 3 (1957), 158-165.

[539] *Virtute decet, non sanguine niti* (paneg. de quart. cons. Hon. Aug.: MGH AA 10, 158, 220); vgl. Wolfram, Frühes Königtum, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 45f. 48-52.

[540] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 45ff.; Wolfram, Frühes Königtum, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 48.

[541] Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern ^{2}1954, 188f., mit Verweis auf Aristot. rhet. 2, 15, 3; Sen. iun. ep. 44, 5 (*animus facit nobilem*); Iuvenal. 8, 20 (*nobilitas sola est atque unica virtus*); Boeth. cons. 3 pr. 6.

[542] Vgl. 1 Cor 12, 12-31 (ein Leib und viele Glieder); Gal 3, 28: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus."

[543] Zur Echtheit jetzt Schneider, Die Königserhebung Pippins 751 in der Erinnerung der karolingischen Quellen, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 268-275, der für die Authentizität der Quelle plädiert, wie bereits Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 108. Schneider sieht in der starken Betonung der Bedeutung der Königin Bertrada in der *Clausula* einen Hinweis auf politische Befürchtungen hinsichtlich des bevorstehenden Todes König Pippins; die – auch in der Fredegarfortsetzung zu konstatierende – starke politische Präsenz Bertradas in den Jahren 767/71 spiegele sich ebenso in der zeitgenössischen *Clausula*. Vgl. auch Alain J. Stoclet, La *Clausula de unctione Pippini regis*: Mises au point et nouvelles hypothèses, Francia 8 (1980), 1-42; id., *La Clausula de unctione Pippini regis*, vingt ans après, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 78 (2000), 719-771.

[544] Schon in Bezug auf Papst Zacharias verwendet diese Quelle die Befehlsterminologie: *Pippinus rex pius per auctoritatem et imperium sanctae recordationis domni Zacharie papae ... in regni solio sublimatus est* (3 Stoclet).

ben, eine neue Art von Erbcharisma.[545] In karolingischer Zeit wird das barbarische Geblütscharisma, wenn auch selten, so doch noch am häufigsten in Alkuins Mahnbriefen erwähnt, die er aber nur an angelsächsische Könige richtet, denn Karl der Große galt ihm als exemplarischer Herrscher, der keine *litterae exhortatoriae* nötig hatte.[546] Allerdings wird diese im Grunde vorchristliche Vorstellung stark durch die Unterordnung unter das christianisierte antike Konzept der *nobilitas* und *honestas morum* relativiert.[547] In einem undatierten Mahnschreiben an König Aethelred von Northumbria heißt es, ganz in der Tradition des spätantiken Dichters Claudian und des Bischofs Martin von Braga aus dem 6. Jahrhundert: ... *ut, Dei voluntati subditus, Dei protectione dignus efficiaris et nobilitas regiae dignitatis magna morum nobilitate honorificetur. Non est liber vel nobilis, qui peccatis serviet.*[548] An dieser Stelle ist das Element eines erblichen Charismas völlig zurückgedrängt. Im Brief Alkuins an Egbert von Mercia tritt die vorchristliche Herrscherethik in Gestalt geblütscharismatischer Vorstellungen am klarsten zutage: Sitten und Tugenden sollen durch die Abstammung von einer *gens regia* angeregt werden.[549] Allerdings dient der Hinweis auf die hohe Geburt stets nur als Mahnung zu tugendhafter und sittlicher Lebensführung; nirgends wird das „natürliche" Wirken eines irgendwie gearteten Geblütscharismas postuliert, das – durch Vererbung weitergegeben – gleichsam automatisch, auf letztlich magische Weise wirksam würde.

Aus christlicher Perspektive erwächst aus vornehmer Geburt eine ethische Verpflichtung, aber kein inhärenter, natürlich legitimierter Herrschaftsanspruch. In Fürstenspiegeln wird die Abstammung ansonsten nur im Brief des Cathwulf an Karl den Großen und bei Smaragd von St. Mihiel hervorgehoben.[550] Die sich in der 1. Hälfte des 9. Jahr-

---

[545] ... *et tali omnes interdictu et excommunicationis lege constrinxit, ut numquam de alterius lumbis regem in evo presumant eligere, sed ex ipsorum quos et divina pietas exaltare dignata esse et sanctorum apostolorum intercessionibus per manus vicarii ipsorum beatissimi pontificis confirmare et consecrare disposuit* (ibid.). Vgl. Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 337: „... daß der Papst selbst ... ein neues Erbcharisma, nun in christlichem Gewande, propagiert hat."

[546] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 95. Zur Verknüpfung christlich-biblischen Gedankenguts mit magisch-sakralen Elementen bei Alkuin, auch gegenüber Karl dem Großen, Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 341.

[547] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 92.

[548] Alcuin. ep. 30 (MGH Epp. 4, 71); vgl. ep. 119 (ibid. 174; an Pippin von Italien) und ep. 123 (ibid. 180; an Coenulf von Mercia); vgl. auch Aug. civ. Dei 4, 3 (CCL 47, 101) zum Primat ethischen Verhaltens gegenüber Herkunft und Besitz.

[549] Alcuin. ep. 61 (MGH Epp. 4, 105): *Ecce quam nobilissimis natus es parentibus, quam magna enutritus cura. Noli moribus esse degener, qui nativitate generosus exstas. ... Non decet te rusticum esse moribus vel verbis lasciviosum, qui natus es in solio regni.*

[550] Cathwulf nennt die Abstammung des Königs an erster Stelle: *immo a Deo* (procreatus?) *Rex mi* (MGH Epp. 4, 502); ebenso auch Smaragd. via reg. ep. nunc.: *Deus omnipotens te ... de regali nobilique genere nobiliter procreavit, et misericorditer ad lavacrum regenerationis perduxit. ... Primum quia de femore regis regalique descendis prosapia* (PL 102, 933); Anton sieht hier „ein(en)

hunderts durchsetzende Vorstellung von der Königsherrschaft als einem von Gott verliehenen Amt rückte nicht mehr Legitimität und Vererbung, sondern den christlich verstandenen Idoneitätsgedanken und die Herrschaftspraxis in den Vordergrund.[551] Diese ethische Verpflichtung stand im Einklang mit der altkirchlichen Auffassung, wonach die „Königsherrschaft Gottes" auf Erden in jedem Christen errichtet werden sollte.[552]

Obwohl die Abstammung somit prinzipiell stark relativiert erschien, wurde das grundsätzlich marginalisierte „natürliche" Element auf institutionellem Wege erneut eingeführt, und zwar durch Bande künstlicher Verwandtschaft, die zwischen einzelnen Angehörigen des Karolingerhauses und dem jeweiligen Papst geknüpft wurden.[553] Indem Stephan II. Pippins Söhnen die Firmung spendete, etablierte er zwischen sich und den Prinzen das ideell sehr stark aufgewertete Band der *compaternitas*, das im Verlauf der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts wiederholt erneuert wurde und zu einer herausragenden Form politischen Kapitals für die neue Dynastie avancierte.[554] Mittels dieser Praxis traten die Päpste an die Stelle des byzantinischen Kaisers, der durch Adoption zum „Vater einer weitverzweigten Herrscherfamilie" geworden war.[555] Im Zusammenhang mit der Errichtung des Kompaternitätsbündnisses muß auch die Spendung eines Teils des Initiationssakraments gesehen werden, eben die nach römischem Brauch vollzogene Firmsalbung, die ein möglicher Ursprung der 754 vom Papst gespendeten Königssal-

christlich interpretierte(n) Geblütsrang der karolingischen Stirps" angedeutet (Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens [ed.], Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 298). Die Bedeutung des Abstammungskriteriums wird von Cathwulf allerdings dadurch relativiert, daß er gleich im Anschluß auf die alttestamentliche Regel verweist, wonach alle Erstgeburt *sanctum Domino vocabitur*; Karl ist somit als Erstgeborener hier inbegriffen, und vor diesem biblischen Hintergrund ergibt sich keinerlei Spezifik königlicher Herkunft.

[551] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 411f.

[552] Vgl. Ladner, The Idea of Reform, Cambridge/Mass. 1959, 109 (mit besonderem Bezug auf Eusebius von Caesarea): „Every man is a king, if the Kingdom of God is in him; the ruler is a man, but one who represents the Kingdom in a special way by taking the lead in its realization. ... The ruler ... who wants to be a true king must first of all reform himself as a man."

[553] Angenendt, Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-796), HJb 100 (1980), 1-94.

[554] Karl bringt seinen Wunsch nach Erneuerung des Verwandtschaftsbündnisses gleich in seinem ersten Brief an den neugewählten Leo III. zum Ausdruck: *Sicut enim cum beatissimo patre, praedecessore vestro, sanctae paternitatis pactum inii, sic cum beatitudine vestra eiusdem fidei et caritatis inviolabile foedus statuere desidero* (Alcuin. ep. 93 [MGH Epp. 4, 137]). Zum Papst als Paten und geistlichem Vater Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 152-163; zum *pactum compaternitatis* ibid. 121-126. Zu Rom als prestigeträchtiger Legitimationsquelle de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 118: „Rome was a treasure trove of sacred resources into which the new Frankish rulers tapped more effectively and systematically than their predecessors." Zum kirchlichen Fundament neuen politischen Zusammenhalts ibid. 124.

[555] Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 186f.; Franz Dölger, Brüderlichkeit der Fürsten, RAC 2 (1954), 641-646.

bung ist. Die Päpste drangen auf die Angleichung der gallischen an die römische Praxis, denn die vom Bischof gespendete Firmung (*confirmatio unctione*) war eine originäre Schöpfung der römischen Liturgie. Erst Bonifatius spendete im Frankenreich die Firmung, nachdem der Papst ihn wiederholt dazu aufgefordert hatte. Da die karolingische Königsfamilie noch nicht gefirmt war, konnte Stephan II. dies 754 kraft seines bischöflichen Amtes nachholen, so daß sich über Firmung und Firmpatenschaft eine *compaternitas* begründen ließ.[556] Zwar hatten auch schon in der Merowingerzeit gelegentlich Bischöfe als Taufpaten von Königen und Prinzen agiert,[557] doch war dies niemals in Briefen derart propagandistisch ausgeschlachtet worden wie das ungleich größere, da mit dem Papsttum verbundene symbolische Kapital der Karolinger im 8. Jahrhundert.

Die sukzessive Übernahme von Firm- und Taufpatenschaften durch verschiedene Päpste begründete eine rituelle Verwandtschaft zu den Karolingern, deren Vorteil gegenüber einer Adoption darin bestand, daß sie nicht als rechtliche Fiktion, sondern als „analoge Übertragung" von Merkmalen „echter" Verwandtschaft galt.[558] Rituelle war „echter" Verwandtschaft also nicht an symbolischer Bedeutung unterlegen, denn sie konnte nicht durch leibliche Nachkommen in ihrer Bedeutung gemindert werden; sie eröffnete vielmehr ein symbolisches Kapital eigener Art, das religiös legitimiert und damit in besonderer Weise wertbehaftet war. Nach dem singulären Zeugnis der *Clausula de unctione Pippini* bestätigte der Papst die Vereinbarung der fränkischen Eliten von 751, an der Familie Pippins als neuer fränkischer Dynastie festzuhalten.[559] In welchem Ausmaß Papst Hadrian I. als Glied der karolingischen Familie betrachtet wurde, geht aus der Komposition von Einharts Karlsvita hervor; hier schildert der Autor zunächst das Verhältnis des Kaisers zu seinen Söhnen und Töchtern, darunter auch seinen Schmerz bei deren Tod. Gleich darauf berichtet Einhart, wie sehr den König der Tod Hadrians schmerzte, *quem in amicis praecipuum habebat, sic flevit, acsi fratrem aut*

[556] Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 23: „Die Herrscher scheinen auf die Firmpatenschaft dann zurückgegriffen zu haben, wenn sie ein Bündnis brauchten, aber kein ungetauftes Kind hatten." Zur unterschiedlichen Gewichtung des durch rituelle Verwandtschaft begründeten hierarchischen Verhältnisses durch Karolinger und Päpste ibid. 287. Vgl. auch Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 105.

[557] Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 177-213.

[558] Jussen, ibid. 17. Zu erinnern ist auch daran, daß die Praxis der Adoption in der Bibel weitgehend unbekannt ist; vgl. Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 119; Albrecht Oepke, Adoption, RAC 1 (1950), 99. Zwar ist es richtig, „daß zur Legitimierung der neuen Dynastie nicht mehr der Weg der Adoption beschritten wird, wie das der Arnulfinger Grimoald versuchte, sondern die Legitimierung nun beim Papst gesucht wird" (Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 [1980], 171), doch darf nicht übersehen werden, daß an die Stelle der Adoption durch die herrschende bzw. Vorgängerdynastie nun das noch wirkungsmächtigere Kompaternitätsbündnis mit dem Papst tritt.

[559] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 47ff.

carissimum filium amisisset. Anschließend wendet sich der Autor erneut dem Thema der Erziehung der leiblichen Kinder des Herrschers zu.[560]

Indem Angehörige des Karolingerhauses – wie es liturgische Quellen verkündeten – nach biblischem Vorbild zu „Königen und Propheten" gesalbt und gleichzeitig in die päpstliche *familia* aufgenommen wurden, erhob man sie in eine im Frankenreich bisher unbekannte sakrale Sphäre; diese Überhöhung wurde aus päpstlicher Sicht auf den Apostel Petrus selbst zurückgeführt.[561] Schon 757 hatte Papst Paul I. betont, als Pate der fränkischen Königstochter Gisela sei er auch mit deren Vater Pippin durch das Band der Kompaternität vereint. Dieses Band geistlicher Verwandtschaft war keineswegs eine unverbindliche Fiktion oder bloße Ehrenaufgabe, denn hieran knüpften sich ganz konkrete politische Erwartungen, seitens des Papstes etwa die Wiederherstellung der Rechte des heiligen Petrus.[562]

Die geistliche Verwandtschaft mit dem Papst und die enge Bindung an Rom wurde durch die Annahme der angeblichen Petrustochter Petronilla als Schutzheilige der Karolinger verstärkt.[563] Die künstliche Verwandtschaft mit dem Apostelfürsten war ungleich symbolträchtiger als die gewöhnliche Adoption, wie sie der Pippinide Grimoald im Fall seines Sohnes „Childebert" unternommen haben könnte. Das Institut der geistlichen Verwandtschaft war zum einen unanfechtbar, da es niemals in den Geruch der erschlichenen Nachfolge und Usurpation gelangen konnte, und es war zum anderen ungleich prestigeträchtiger, da es nicht versuchte, die Vorgängerdynastie durch bloße Namenswahl zu imitieren, sondern an eine ganz andere Institution, die römische Kirche, anknüpfte und von dort das entscheidende symbolische Kapital bezog. Da das Papsttum seit der von Angelsachsen getragenen Kirchenreform immer mehr an Einfluß im Frankenreich gewonnen hatte, knüpften die Karolinger „Verwandtschaftsbeziehungen" nicht etwa zur abgelösten merowingischen oder einer auswärtigen Herrscherdynastie, sondern zum wichtigsten Quell religiösen Charismas, was ihre Stellung auch institutionell festigte, da sie sich nicht nur im politischen, sondern zugleich auch im religiösen Feld neu positionierten und fest verankerten.

Indem sie gleichzeitig die Franken zum treuen Gottesvolk und zu allzeit folgsamen Anhängern Roms stilisierten, so daß den Untertanen gleichzeitig die Pflicht eingeschärft wurde, der Quelle des die Karolinger legitimierenden Kapitals immerfort folgsam zu gehorchen, verquickten die Usurpatoren geschickt religiöse und politische Aspekte zur

---

[560] Einh. vit. Kar. 19, 3-5. Die „Verwandtschaft" Karls mit dem Nachfolger des Apostelfürsten kommt womöglich auch in seinen das sonstige Maß übersteigenden, besonderen Zuwendungen für die römische Peterskirche zum Ausdruck: *Ecclesia sancti Petri per illum non solum tuta ac defensa, sed etiam suis opibus prae omnibus ecclesiis esset ornata atque ditata* (ibid. 27, 3).

[561] *Ego, apostolus Dei Petrus, qui vos adoptivos habeo filios* (MGH Epp. 3, 501 Nr. 10).

[562] Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 103.

[563] Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 306.

Stabilisierung der neuen Dynastie. Wenn Theodulf von Orléans ausführt, die aus Rom bezogenen *reverenda charismata* seien von den Franken immer angenommen worden, kann man sich hier auch die mit der Salbung vermittelte besondere geistliche Auszeichnung inbegriffen denken.[564] Das Knüpfen von Beziehungen ritueller Verwandtschaft zum Apostelfürsten scheint auf längere Sicht in weit höherem Maß konsensfähig gewesen zu sein als der Rückgriff auf das Rechtsinstitut fiktiver Verwandtschaft, das im Fall des „adoptierten" Childebert von den Magnaten nicht als Legitimationsgrund der Herrschaft akzeptiert worden sein dürfte.[565]

2.2.3. Onomastische und typologische Rückbezüge

Karl der Große wurde in der Dichtung und auch von angelsächsischen und irischen Prosaautoren als „David" bezeichnet, wodurch explizit ein Rückbezug auf einen alttestamentlichen Typos gegeben war.[566] Während Karl von den Päpsten nicht mehr mit diesem alttestamentlichen König *par excellence* verglichen wurde, hatten sie seinen Vater Pippin noch häufig mit Mose, David oder Salomo assoziiert.[567] In Fürstenspiegeln und Abhandlungen zur Herrscherethik wurde die David- und Salomotypologie auch später noch häufig angeführt, am intensivsten bei Alkuin in den 790er Jahren.[568] Somit

[564] *A cuius sancta et veneranda communione multis recedentibus nostrae tamen partis numquam recessit ecclesia, sed ea apostolica eruditione instruente et eo, a quo est omne donum optimum et omne datum perfectum, tribuente semper suscepit reverenda charismata* (LC 1, 6 [MGH Conc. 2 Suppl. 1, 135]).

[565] Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter, Göttingen 1991, 93.

[566] Zum davidischen Königtum in der Karolingerzeit Kantorowicz, The King's two Bodies, Princeton 1957, 77-83; id., *Laudes regiae*. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship, Berkeley/Los Angeles ²1958, 56-59; für zahlreiche Nachweise von Bezügen auf das alttestamentliche Königtum (Josua, *novus Moyses, novus David*), aber auch auf das christliche Kaisertum (*novus Constantinus*) ibid. 57 Anm. 148. Zur kunstgeschichtlichen Dimension der Typologie Steger, *David Rex et Propheta*. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des 8. bis 12. Jahrhunderts, Nürnberg 1961, 125-132; Ildar Garipzanov, *David imperator augustus*... Changing Iconography of Carolingian Rulership, in: al-Azmeh/Bak (eds.), Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, Budapest 2004, 89-118.

[567] de Jong, Charlemagne's Church, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 112. Zum ersten Karolingerkönig als *novus Moyses* Hauck, Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa, FMSt 1 (1967), 92. Als erster Frankenkönig dürfte der Merowinger Chlothar II. von fränkischen Bischöfen als neuer David bezeichnet worden sein; vgl. Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 265; Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 81.

[568] Sansterre, À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 41 Anm. 83; Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 420-424. Im Brief des Cathwulf von ca. 775 wird Karl der Große sowohl als David als auch als Salomo angesprochen

läßt sich sagen, daß es sich hier um ein Element nicht rituell, sondern typologisch vermittelter Herrschaftslegitimation handelt. Eine bemerkenswerte Parallele zwischen der alttestamentlichen und der karolingischen Praxis ergibt sich dadurch, daß in der Bibel zweimal von einer Salbung Davids berichtet wird (1 Sam 16, 13; 2 Sam 2, 4), zunächst durch Samuel, dann durch die „Männer Judas".[569] Wenn man – wie die Mehrheit der Forschung – von einer zweimaligen Salbung Pippins ausgeht, ergäbe sich eine partielle Parallele zum bedeutendsten Fall israelitischer Königssalbung.[570] Der Bezug wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß auch David ein Usurpator war, der seinen – allerdings im Unterschied zu Childerich III. ebenfalls gesalbten – Vorgänger Saul auf angeblich göttliches Geheiß verdrängte und ersetzte, allerdings erst nach dessen Tod.[571] Ebenso wie bei Pippin handelte es sich um einen Dynastiewechsel, auch wenn sein Vorgänger Saul noch keine dynastische Kontinuität begründet hatte. „Letztendlich müßte es verwundern, wenn man sich bei dem geplanten Dynastiewechsel nicht des einfachhin bekanntesten Dynastiewechsels der biblischen Geschichte entsonnen hätte."[572] Die Erfindung christlicher Herrschersalbung kann – in Morrisons Terminologie –

(MGH Epp. 4, 503 Nr. 7); beide alttestamentliche Könige wurden bereits in der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts einem Merowinger als vorbildliche Herrscher vor Augen gestellt (MGH Epp. 3, 457 Nr. 15). In einem wahrscheinlich an einen Sohn Ludwigs des Frommen gerichteten Brief wird ebenfalls auf das Beispiel Davids und Salomos hingewiesen (ed. Dümmler: NA 13 [1888], 191-196); der sog. Aachener Karlsthron nimmt auf den biblischen Thron Salomos Bezug. Zur ausschließlich alttestamentlichen Typologie bei Smaragd von St. Mihiel, die sich in erster Linie auf das Vorbild Davids stützt, Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 176. In seinem Reformprogramm, der *Admonitio generalis*, vergleicht sich Karl mit dem judäischen König Josias; vgl. Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 15. Zur Rolle der Davidstypologie bei der Inauguration des byzantinischen Kaisers Ott, Die Frühgeschichte von Krone und Krönung, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 126, sowie allgemein Hubert Herkommer, *Typus Christi – Typus regis*. König David als politische Legitimationsfigur, in: id./Walter Dietrich (eds.), König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, Fribourg/Stuttgart 2003, 383-436. Wie grundlegend der Davidbezug für mittelalterliches christliches Herrschertum war, geht daraus hervor, daß auch der byzantinische Kaiser als Neuer David erschien; vgl. Marie Theres Fögen, Warum Canossa in Byzanz nur zur Parodie taugte, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 213.

[569] 1 Chron 11, 3 werden beide Salbungen explizit zu einer verschmolzen: „Und alle Ältesten Israels kamen zum König nach Hebron ... Und sie salbten David zum König über Israel nach dem Wort des Herrn durch Samuel (*in manu Samuhel*)."

[570] Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 190.

[571] Auf diesen Unterschied weist Nelson zu Recht hin; vgl. Nelson, Inauguration Rituals, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 291.

[572] Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 195f.

unter Hinweis auf David (und Saul) auch als ein Akt historischer *mimesis* bezeichnet werden.[573]

Durch Namenswahl knüpften die Karolinger auch wieder an ihre merowingischen Vorgänger an. Auffallend ist, daß dies erstmals im ersten Krisenjahr der Herrschaft Karls des Großen erfolgte, als er 778 eine Niederlage gegen die spanischen Muslime erlitt. Gerade damals berief er sich auf die Merowinger, indem er die neugeborenen Zwillinge Ludwig und Lothar nannte; programmatisch wurde so auf die Ausdehnung des Reiches nach Süden unter Chlodwig I. und auf den Sieg über die Sachsen durch Chlothar I. verwiesen.[574] Über Namen wurde so nachträglich eine „Ansippung" an die Merowinger vorgenommen. Im Hinblick auf die (partielle) Wiederbelebung merowingischer Traditionen in Krisenzeiten besteht somit eine partielle Parallele zur Einsetzung des letzten Merowingerkönigs im Jahr 743 in einer krisenhaften Zeit mehrerer Aufstände nach dem Interregnum. Im 9. Jahrhundert verknüpfte Hinkmar von Reims die Karolinger explizit mit den Merowingern, indem er die Salbung des Herrschers mit Öl aus der heiligen Ampulle mit der Taufe und gleichzeitig auch der Königsweihe Chlodwigs verband.[575]

Die Karolinger wählten ihre Namen nicht nach dem Vorbild von Heiligen; ihre Namen blieben im weltlichen Bereich, sie waren kein religiöses, wohl aber ein historisches Zeichen, zunächst für Kontinuität innerhalb des karolingischen Hauses, dann für einen Rückgriff auf die Anfänge der Merowingerzeit, bezeichnenderweise aber nicht auf deren Ende. Auf der anderen Seite betonten die Abbasiden von Anfang an durch religiös konnotierte Thronnamen den Bruch mit den Umayyaden.[576] Bereits al-Saffāḥ, der erste Abbasidenkalif, soll sich als Mahdī bezeichnet, also die Bezeichnung des endzeitlichen,

---

[573] Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 39, mit dem bemerkenswerten Hinweis, daß das Phänomen historischer *mimesis* auf die jüdisch-hellenistische Philosophie, auf Philon von Alexandria und später den Apostel Paulus zurückgeht; vgl. ibid. 52. Ein Spezifikum historischer *mimesis* ist die Tatsache, daß sie zwar auf Wiederholung beruht, aber gleichzeitig auch die Möglichkeit der *correctio* eröffnet (ibid. 92).

[574] Jarnut, Chlodwig und Chlothar. Anmerkungen zu den Namen zweier Söhne Karls des Großen, in: id., Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter, ed. Becher, Münster 2002, 247-253; Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 61.

[575] Dierkens, Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos, ed. Kramp, Mainz 2000, 135.

[576] Vgl. Lewis, The Regnal Titles of the First ʿAbbāsid Caliphs, in: Dr Zakir Husain Presentation Volume, New Delhi 1968, 13-22. Auch die vorislamischen südarabischen Könige nahmen bei der Thronbesteigung ein royales Epitheton an; vgl. Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam, Louvain 1951, 329. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, daß diese Tatsache irgendeinen Einfluß auf die abbasidische Praxis hatte, denn die Kalifen stellten sich in keiner Weise bewußt und explizit in eine arabische königliche Tradition.

„rechtgeleiteten" Herrschers in Anspruch genommen haben.[577] Auch der Name des zweiten Kalifen und eigentlichen Begründers der abbasidischen Machtstellung (al-Manṣūr: „der Siegreiche") enthält eine messianisch-eschatologische Komponente,[578] ein auf Zukunft gerichtetes Heilsversprechen und eine dynamische Programmatik, die auf die vorausgegangene revolutionäre Propaganda verweist. Bezeichnenderweise benutzten auch Gegner der Abbasiden die eschatologische Komponente, indem sie die Stoßrichtung umkehrten; so benutzte ein umayyadischer Prätendent in Syrien den Namen al-Sufyānī, mit dem er an die ältere, sufyānidische Linie des Umayyadenhauses und deren eponymen Stammvater anknüpfte.[579] Nach seinem Tod avancierte dieser Prätendent zu einer eschatologischen Figur, an die sich die politisch-religiösen Hoffnungen der syrischen Araber knüpften.[580]

Andere frühabbasidische Herrschernamen bezogen sich auf das für islamisches Denken zentrale Konzept der Rechtleitung; so findet sich beim Namen des dritten Kalifen al-Mahdī die explizite Assoziation der endzeitlichen, mit einem besonderen Charisma begabten chiliastischen Heilsgestalt,[581] und die Rechtleitung steht semantisch ebenso im Hintergrund der Thronnamen seiner beiden Söhne und Nachfolger, Hādī und Rašīd. Die eminent religiöse Bedeutung dieser Assoziationen resultiert daraus, daß die göttliche Rechtleitung nach islamischem Verständnis traditionell von den Propheten vermittelt

---

[577] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 93-107. Der eigentliche Herrschername des ersten Abbasiden bedeutet vermutlich nicht, wie oft polemisch kolportiert, „der Blutrünstige", sondern er enthält ebenfalls einen eschatologischen Aspekt, denn er verweist als „Freigebiger" auf eine endzeitliche Herrschergestalt und formuliert so einen Anspruch auf die Würde des Mahdī; vgl. ibid. 95; id., Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 91 (der Name bezeichnet „den gerechten, gebefreudigen Imam prophetischer Abstammung, mit dem die Gemeinde ganz einverstanden sein kann"). In der Überlieferung wird der erste Abbasidenkalif auch mit dem messianischen Namen *al-Qā'im al-Mahdī* bezeichnet; vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 142.

[578] Lewis, On the Revolutions in Early Islam, Studia Islamica 32 (1970), 215-232. *Manṣūr* war sowohl der Titel des Messias bei südarabischen, jemenitischen Stämmen als auch der Schlachtruf, den der Prophet selbst benutzt haben soll; vgl. Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 176 Anm. 70. Vgl. auch Jorge Aguadé, Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden. Das *Kitāb al-fitan* des Nu'aim b. Ḥammād, Tübingen 1979.

[579] Zu Verbindungen zwischen diesem antiabbasidischen Opponenten, der sich 811 erhob, und Personen, die später von al-Ma'mūn während der *miḥna* verfolgt wurden, Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 234f.

[580] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 346. Bemerkenswert ist auch, daß das Grab des ersten Umayyadenkalifen Mu'āwiya noch Jahrhunderte nach seinem Tod ein besuchtes Heiligtum blieb (ibid. 347).

[581] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 53. Bezeichnenderweise war unter der Regierung seines Vaters ein alidischer Rebell ebenfalls unter dem Namen „al-Mahdī" aufgetreten; vgl. Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 135ff.; zur alidischen Rebellion vgl. oben S. 124ff.

wurde;[582] nur wer der göttlich herabgesandten Rechtleitung folgt, sichert sich das Heil. Der Tod des Propheten markierte das Ende der unmittelbaren Rechtleitung, die fortan durch die oben erläuterten Ersatzinstitutionen gewährleistet werden mußte. Die Kalifen al-Mahdī und al-Rašīd erscheinen grammatikalisch passiv als Objekte der Rechtleitung, während Hādī sogar in aktiver Form als „Leitender" apostrophiert wird, was ihn direkt in Analogie zu den Propheten der Vergangenheit bringt. In der folgenden Generation der Dynastie findet sich zweimal die Bezugnahme auf das Konzept des Glaubens bzw. der Treue (al-Amīn, al-Ma'mūn)[583] sowie auf das Wohlgefallen bzw. die „Erwartung" (eines Retters), wie beim früh verstorbenen alidischen Thronfolger al-Riḍā.[584] Die Namen späterer Kalifen sind sogar eigentlich Gottesnamen, die lediglich mit Hilfe des Zusatzes „durch Gott" in die menschliche Sphäre übertragen werden.[585]

Die zeitgenössische Propagierung der Herrschernamen läßt sich gut anhand der Münzfunde belegen. Die Nennung des Kalifen auf Münzen wurde zu seinem zweiten Vorrecht, neben der obligatorischen Erwähnung seines Namens im Freitagsgebet.[586] Während die Rückseite der frühesten abbasidischen Münzen lediglich die Formel „Muḥammad ist der Gesandte Gottes" zeigt, liest man bei den in Rayy geprägten Münzen erstmals auf Exemplaren der Jahre 756/57 und 758/59 auf dem äußeren Rand den Hinweis auf den Kalifen, allerdings ohne Erwähnung seines Thronnamens.[587] Ähnliches gilt zunächst auch für den dortigen Statthalter, den Thronfolger und späteren Kalifen al-Mahdī, dessen Thronname anfangs, in den Jahren 760/62, ebenfalls nicht erscheint.[588] Im Jahr 762/63 erfolgt eine entscheidende Veränderung: Die vorher übliche Formel im Zentrum der Rückseite, die das Prophetentum Muḥammads verkündete, wird ersetzt durch den Namen des Thronfolgers, jetzt einschließlich seines religiösen Herrschernamens, der ihn als „Rechtgeleiteten" ausweist.[589] In einer weiteren Prägung desselben Jahres findet sich im Zentrum erneut die vorher übliche prophetische Formel, der Herrschername ist an den Rand zurückgekehrt.[590] In den Prägungen der Folgejahre (763/76)

---

[582] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 30.

[583] In einem Brief an die Provinzstatthalter spielt al-Ma'mūn mit der Bedeutung seines Thronnamens, indem er sich als „vertrauenswürdigen Imam" (*al-imām al-ma'mūn*) bezeichnet; vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1133; 286 Uhrig.

[584] Zum alidischen Thronfolger sowie der historischen und eschatologischen Konnotation seines Thronnamens oben S. 131.

[585] Etwa bei al-Muqtadir bi-llāh („der durch Gott Gewalt Ausübende"); vgl. Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 33.

[586] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 292; allerdings begann nicht erst al-Mahdī, sondern bereits al-Manṣūr mit dieser Praxis, die unter den Umayyaden noch nicht bestand.

[587] George C. Miles, The Numismatic History of Rayy, New York 1938, Nr. 42; 43A: *ʿabd Allāh ʿAbdullāh amīr al-muʾminīn.*

[588] Miles, Nr. 44A-B; 45: *al-amīr Muḥammad ibn amīr al-muʾminīn* (jeweils auf dem Rand der Rückseite).

[589] Miles, Nr. 47B: *li-Mahdī Muḥammad ibn amīr al-muʾminīn.*

[590] Miles, Nr. 47C.

wird die prophetische Formel erneut durch den vollen Herrschertitel des Thronfolgers – einschließlich Thronname – ersetzt.[591]

Eine durchgehend neue Tendenz findet sich erst wieder, nachdem der Thronfolger von seinem Vater die Herrschaft in Bagdad übernommen hatte; auf der Rückseite von Münzen aus den Jahren 776/86 findet sich erneut eine prophetische Formel, jetzt ausführlicher als zuvor, diesmal gefolgt allein vom Thronnamen und der Herrscherbezeichnung, so daß der Name des Propheten und der des Kalifen erstmals gemeinsam im Zentrum der Münze und somit in einer Sphäre erscheinen; der „Kalif" erscheint so im wörtlichen Sinn auch optisch als „Nachfolger" des Propheten; ja mehr noch: Da der Name des Kalifen selbst Muḥammad lautet, verschmelzen beide Angaben sogar zu einer gemeinsamen Aussage, denn als erstes Wort der Beschriftung erscheint der gemeinsame Name des Propheten und des Kalifen, gefolgt am Schluß vom Thronnamen des „rechtgeleiteten" Herrschers.[592]

In der Folgezeit gibt es noch einige Münzen, auf deren Rückseite der Prophet nicht erwähnt wird, wohl aber der „rechtgeleitete" Kalif Muḥammad (al-Mahdī).[593] Auf den Münzen des Thronfolgers, des späteren Kalifen al-Hādī, erscheint wieder die prophetische Formel im Zentrum der Rückseite. Am Rand findet sich, wie in der Thronfolgerzeit seines Vaters, der Name des Statthalters, also sein eigener, allerdings jetzt mit dem offiziellen Titel eines Thronfolgers, *walī ʿahd al-muslimīn*.[594] Später folgt auf die prophetische Formel als einziges weiteres Wort der Name des Statthalters und Thronfolgers, Mūsā.[595] Unter dessen Kalifat wurde die Formel seines Vaters fortgeführt, und zwar sowohl mit dem Personennamen Mūsā (zwei Belege) als auch mit dem Thronnamen Hādī (zwei weitere Belege), der den Herrscher als „recht leitend" ausweist. Somit wurde auf den Münzen die Herrscherideologie seines Vaters in identischer Weise, nur mit lexikalischer Variation, übernommen und weiter propagiert.[596] Gleiches gilt für die unter seinem Bruder und Nachfolger, Hārūn al-Rašīd, geprägten Münzen, die sämtlich in Kontinuität zu den unter seinem Vater al-Mahdī geprägten Münzen zu sehen sind.[597]

Die ausgeprägt religiös akzentuierte Herrschertitulatur wurde vom Kalifen al-Ma'mūn noch einmal verstärkt. Auf seiner frühesten Münze aus Rayy erscheint er bereits mit seinem Thronnamen und der eigentümlichen Amtsbezeichnung „Nachfolger des Thron-

[591] Miles, Nr. 48A-F; 49A; 50A-E; 51A-E; 52A-D. F-G; 53; 54A-B; 55; 56A-E; 57A-B; 59.

[592] Miles, Nr. 60A-C. F; 61A-B; 65A; 66A-D; 67A-B; 68A; 69B: *Muḥammad rasūl Allāh ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama al-ḫalīfatu al-Mahdī*.

[593] Miles, Nr. 60E (von 776/77): *al-Mahdī Muḥammad amīr al-muʾminīn*. Ohne Prophetenname auch die Münzen Nr. 63 B-C aus dem Jahr 779/80.

[594] Miles, Nr. 64A-B (von 780/81).

[595] Miles, Nr. 65B-C (von 781/82).

[596] Miles, Nr. 69C-E; 70A (von 785/87).

[597] Miles, Nr. 70C (aus dem Jahr 786/87), sowie zahlreiche Folgemünzen (Dirhame). Eine bemerkenswerte Variante (im Gegensatz zu den anderen eine Kupfermünze, *fils*) ist Nr. 70F, ebenfalls von 786/87, wo der Thronname weggelassen ist, statt dessen erscheint: *Hārūn amīr al-muʾminīn*.

folgers", die sich aus den Mekkanischen Regelungen des Jahres 802 ergab, die letztendlich auf eine spätere Reichsteilung hinausliefen.[598] Später fügt er als erster Abbaside den Titel *imām* an protokollarisch herausgehobener Stelle hinzu;[599] ob sein Bruder und Vorgänger al-Amīn dies bereits getan hat, ist unsicher.[600] Ein sicherer numismatischer Beleg ist eine Münze aus Rayy aus dem Jahr 809/10, auf der al-Ma'mūn als Thronfolger seine Titulatur mit dem programmatischen Titel *imām* beginnt, der das hier sonst zu erwartende *amīr* ersetzt.[601]

Nachdem al-Ma'mūn auch numismatisch seinen Anspruch auf das Kalifat bekundet hatte, erschien der Titel *imām* interessanterweise vorübergehend nicht mehr in der Beschriftung der Münzen; statt dessen bezeichnet sich der Kalif als *ʿabd Allāh ʿAbdullāh al-Ma'mūn amīr al-mu'minīn*.[602] Gesteigert und in besonderer Weise akzentuiert wird die Propagierung eines religiösen Herrschertums auf späteren Münzen durch die explizite Betonung der Nachfolge bzw. Stellvertreterschaft des Propheten und auch Gottes selbst (*Allāh – Muḥammad rasūl Allāh – al-Ma'mūn ḫalīfat Allāh*) und durch die Einfügung der alidischen Genealogie des erwählten Thronfolgers ʿAlī al-Riḍā, die den größten Teil der Inschrift einnimmt.[603] So erscheint durch Anordnung der Zeilen auf der

---

[598] Miles, Nr. 90H; 93B (von 804/05 und 807/08): *al-amīr al-Ma'mūn ʿAbdullāh ibn amīr al-mu'minīn walī walī ʿahd al-muslimīn*.

[599] Erst abbasidische Herrscher nahmen den Imam-Titel an, „though in a rather vague sense" (Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum [ed.], Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 139).

[600] Bei Miles, Nr. 94B (aus dem Jahr 808/09) erscheint der Titel *imām* zwar in der Transkription einer Münze al-Amīns, doch gibt Miles selbst an, daß in seinen eigenen Aufzeichnungen an dieser Stelle statt *al-imām al-amīr* steht.

[601] Miles, Nr. 95D-F; 96D-E (letztere von 810/11): *al-imām al-Ma'mūn walī ʿahd al-muslimīn ʿAbdullāh ibn amīr al-mu'minīn*. Der Titel *imām* erscheint zwar häufig auf Münzen al-Ma'mūns, aber es ist zweifelhaft, ob er schon im Jahr 180 A. H. (796/97 n. Chr.) verwendet wurde, wie es die bei Tiesenhausen, Münzen des östlichen Kalifats, St. Petersburg 1873, Nr. 1281, publizierte Münze suggeriert, deren Inschrift wie folgt lautet: *al-amīr al-Ma'mūn ʿAbdullāh ibn amīr al-mu'minīn walī walī ʿahd al-muslimīn*. Da al-Ma'mūn hier als „Nachfolger des Thronfolgers" bezeichnet wird, dürfte die Münze eher aus dem Jahre 190 A. H. (805/06) stammen, denn diese Regelung wurde erst mit dem Mekkanischen Abkommen von 802 getroffen. Tiesenhausen (S. 143) spekuliert sogar über den Titel *imām al-mu'minīn*, wobei fraglich ist, ob er authentisch ist; eventuell könnte es sich um eine Kontraktion aus *al-imām amīr al-mu'minīn* handeln, bei der das mittlere Wort fortgefallen ist.

[602] Miles, Nr. 96G-I (von 810/11).

[603] Miles, Nr. 103; 104A; 105A-B (von 817/20); auf der zuletzt genannten Münze fehlen die alidische Genealogie und der persönliche Name des Thronfolgers. Einige Münzen bei Tiesenhausen tragen dieselbe Inschrift wie Miles Nr. 103; so Tiesenhausen Nr. 1730 (von 817/18, aus Samarkand), Nr. 1731 (817/18, aus Isfahan), Nr. 1743 (818/19, aus Samarkand) sowie Nr. 1745 (818/19, aus Muḥammadiya). Nach Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 94ff. belegt die Wiederaufnahme der frühislamischen Formel *ḫalīfat Allāh* eine Rückkehr zum umayyadischen Verständnis eines starken Kalifats unter al-Ma'mūn; diese Anknüpfung zeigt sich auch im Aufgreifen des Sprachgebrauchs spätumayyadischer Kalifenbriefe im Designationsschreiben an ʿAlī al-Riḍā; hierzu oben S. 60.

Rückseite der Münze nicht nur links oben in gestufter Reihung dreimal der Gottesname Allāh, sondern auf der rechten, spiegelbildlich gegenüber liegenden Seite die Reihung *Allāh – Muḥammad – al-Ma'mūn*. Am Schluß des Titels, vor der Nennung des Wesirs, wird der Ahnherr der Aliden genannt, ʿAlī b. ʿAbī Ṭālib. Diese optisch eindrucksvolle Prägung kann allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Versuch, die Kriterien von Abstammung und angeblich besonderer Eignung und Konsens mit einem historisch-onomastischen Rückbezug zu verknüpfen, nicht plausibel kommunizierbar, geschweige denn durchzusetzen war; angesichts des beträchtlichen Widerstandes gab der Kalif das Projekt einer Änderung des Thronfolgeparadigmas bald auf.

Nach dem baldigen Tod des erwählten alidischen Thronfolgers taucht der *imām*-Titel wieder auf den Münzen al-Ma'mūns auf, erneut anstelle des dort vorher erscheinenden *amīr*.[604] Auf der letztgenannten Münze erscheint der Name des Kalifen in der obersten Zeile, noch vor der prophetischen Formel; in zahlreichen früheren und späteren Münzen war die oberste Zeile jedoch ausschließlich der Nennung Gottes oder des Propheten vorbehalten, so daß der „Imam" hier in besonderer Weise herausgehoben und in die Sphäre Gottes und der Offenbarung gerückt wird. Augenfällig wird diese betonte Position auch bei einem Vergleich mit Münzen späterer Kalifen; bereits unter al-Ma'mūns Bruder und Nachfolger al-Muʿtaṣim wird der Name des Herrschers in die unterste Zeile gerückt, er folgt im Anschluß an die Nennung Gottes und seines Gesandten; immerhin erscheint der Kalif (allerdings ohne jeden Herrschertitel, allein durch Nennung des Thronnamens al-Muʿtaṣim bi-llāh) in der Abfolge implizit als Nachfolger bzw. Stellvertreter Gottes und des Propheten.[605] Alternativ dazu erscheint unter al-Ma'mūn aber auch der Titel *ḫalīfa*, so auf einer Münze von 819/20, wo sich optisch auf der linken, absteigenden Linie die Reihung *Muḥammad – Allāh – al-Ma'mūn* ergibt, so daß sich Prophet und Kalif gleichsam spiegelbildlich um den Gottesnamen gruppieren. Auf der rechten absteigenden Linie liest man die Abfolge *Muḥammad – rasūl – al-ḫalīfa*, was die Nachfolge des Kalifen im vom Propheten hergeleiteten Amt visuell hervorhebt.[606]

[604] Miles, Nr. 104B; 108A (von 818/19 und 821/22).

[605] Miles, Nr. 114 (von 835/36), zur analogen Position des Prophetennamens unter späteren Kalifen z. B. Nr. 121 (von 847/48): al-Mutawakkil ʿalā-llāh in der untersten Zeile. Auffällig ist das erneute Auftauchen des Imam-Titels nach langer Unterbrechung auf einer Münze des Kalifen al-Rāḍī im Jahr 934/35 (Miles, Nr. 164); hier wird auf der Vorderseite das hier wie üblich erscheinende islamische Glaubensbekenntnis von den kalifalen Herrschertiteln *ʿabd Allāh* und *amīr al-mu'minīn* eingerahmt, auf der Rückseite die prophetische Formel, der zweite Teil des Glaubensbekenntnisses, von dem zusätzlichen Herrschertitel *al-imām* und dem Thronnamen *al-Rāḍī*.

[606] Miles, Nr. 105E (von 819/20).

2.2.4. Geschichtsschreibung und Panegyrik

Historisch gewordene Gemeinschaften erwachsen aus gemeinsamen Erfahrungen, die in unterschiedlichen Medien gespiegelt, geformt und überliefert werden. Die Dynastien der Karolinger und Abbasiden bedienten sich zwar einerseits durchaus religiöser Legitimationsstrategien, doch hinzu kamen auch nichtreligiöse historische Reminiszenzen und Typologien, die ihre Herrschaft auf eine legitime und akzeptierte Grundlage stellen sollten.

Im Islam war das Geschichtsbild jeder Gruppe eng verwoben mit der sich herausbildenden identitätsbestimmenden Lehre der jeweiligen Richtung, die meist auf dem Primat einer der Ersatzinstitutionen basierte.[607] Anschauungen hinsichtlich des relativen Ranges bzw. Vorranges einzelner Kalifen des 7. Jahrhunderts korrespondierten mit Konzepten von Ersatzinstitutionen und deren relativer Bedeutung. Die wesentlichen Argumente, mit denen um die Legitimität islamischer Herrschaft gerungen wurde, lauteten Konsens der Gemeinschaft (*riḍā wa-ǧamāʿa*), Priorität (*sābiqa*), (verwandtschaftliche) Nähe (*qarāba*), Vermächtnis (*waṣīya*) und Verfügung/Designation (*naṣṣ*).[608] Extreme Schiiten verwarfen einen Großteil der frühislamischen Geschichte, indem sie allein ʿAlī und seine Nachkommen als legitime, heilsverbürgende Herrscher ansahen und Anhänger anderer Kalifen als Ungläubige betrachteten. Die zaiditischen Muslime nahmen in dieser Hinsicht eine gemäßigte Position ein, doch konnten sich ihre Vorstellungen, die unter al-Ma'mūn vorübergehend sogar zum offiziellen Geschichtsbild erklärt wurden, auf die Dauer bei der Mehrheit nicht durchsetzen.[609]

Es gab keine allgemein anerkannte, verbindliche islamische Geschichtsauffassung, denn gerade die Zeit der ersten vier Kalifen wurde ganz unterschiedlich beurteilt, je nachdem welcher Herrscher als in der Rangfolge überlegen eingeschätzt wurde. Erst im Verlaufe des 9. Jahrhunderts kristallisierte sich im Zuge der Etablierung des orthodoxen Islams auch eine sunnitische Geschichtsauffassung heraus, derzufolge die historische Reihenfolge der ersten vier Kalifen ihrer religiösen Rangfolge hinsichtlich ihres Verdienstes um den Islam entspreche. Erst nach ihrem Bündnis mit der sunnitischen Ortho-

---

[607] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 60; id., Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 61; Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge 1994; zum Hochmittelalter jetzt Konrad Hirschler, Medieval Arabic Historiography. Authors as Actors, London 2006; Ammann, Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter, in: Rüsen/Gottlob/Mittag (eds.), Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt/M. 1998, 191-216.

[608] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 93; zu diesen Termini bereits oben S. 124f. Zu den drei Kriterien islamische Präzedenz, Konsens der Gemeinschaft und vorislamischer Adel auch Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 148.

[609] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 223. Erschwert wurde der Konsens auch dadurch, daß selbst innerhalb der rationalistischen Strömung der Muʿtazila, auf die sich der Kalif stützte, verschiedene Geschichtsbilder propagiert wurden, je nachdem, ob man Abū Bakr oder Muʿāwiya den Vorrang einräumte; vgl. Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 453-460.

doxie akzeptierten auch die Abbasiden das sunnitische Konzept der vier rechtgeleiteten Kalifen.[610]

Durch die frühen Spaltungen der muslimischen Gemeinde war die Konstruktion einer normativen Sicht der Vergangenheit, erst recht aber deren Nutzung als Legitimationsquelle, mit großen Problemen behaftet. Zwar unternahmen die frühen Abbasiden immer wieder Versuche in dieser Richtung; bedeutende, immer wiederkehrende Aspekte sind in diesem Zusammenhang die Verfluchung des fünften (und ersten umayyadischen) Kalifen Muʿāwiya und die Verkündung des Primats ʿAlīs. Zur Zeit der ersten Abbasiden waren noch ganz unterschiedliche Modelle der Rangfolge verbreitet, wobei es vor allem um den Rang ʿAlīs ging und um die Frage, ob er von vornherein zur Nachfolge des Propheten berufen gewesen war, seine drei Vorgänger also Ungläubige gewesen waren.[611] Neben dieser extremen Ansicht stand diejenige, nach der der vierte Kalif ʿAlī lediglich seinem unmittelbaren Vorgänger ʿUṯmān überlegen gewesen sei.

Die abbasidische Revolution war von schiitischen, pro-alidischen Strömungen getragen gewesen. Nicht zuletzt beruhte der Machtanspruch der Abbasiden auf der hiermit verbundenen Delegitimierung ihrer Vorgängerdynastie. Ihr genaues Verhältnis zu ʿAlī und zur Rangfolge der ersten vier Kalifen war jedoch unklar, und angesichts des Fehlens einer allgemein akzeptierten Geschichtsauffassung konnte eine Profilierung auch nur dazu führen, sich bestimmte Gruppen von Muslimen zu Feinden zu machen. Gerade al-Ma'mūn unternahm im Verlauf seiner Herrschaft mehrere Versuche, sich den Aliden – etwa durch Designation des Thronfolgers ʿAlī al-Riḍā – anzunähern und eine entsprechende Geschichtsauffassung für allgemein verbindlich zu erklären. Aber auch diese Profilierungsversuche führten keinen Konsens herbei.

Zentraler Bestandteil des abbasidischen Geschichtsbildes waren die angeblichen Verdienste der Āl-Muḥammad, der Prophetenfamilie, in der Anfangszeit des Islams.[612] In frühabbasidischer Zeit entstanden Traditionen, die die angeblich frühe Annahme des Islams durch Muḥammads Onkel ʿAbbās, den Ahnherren der Dynastie, belegen sollten, was gegen die Herrschaftsansprüche der Aliden gerichtet war, deren Stammvater, der

---

[610] Im Gefolge Nagels weist Zaman darauf hin, daß die charakteristische sunnitische Vierkalifenthese auf gedanklichen Vorarbeiten der Muʿtazila beruht; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 61.

[611] Bemerkenswert ist eine unter dem Namen des Abū Ḥanīfa überlieferte Tradition: ʿAlī soll ʿUmar bei dessen Wahl zum Kalifen praktische Ratschläge gegeben haben, wie er in seiner Lebens- und Amtsführung dem verstorbenen Abū Bakr am besten nachfolgen könne; Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 9 (23 Fagnan). Implizit wird in diesem Hārūn al-Rašīd gewidmeten Werk damit ausgedrückt, daß ʿAlī der bessere Nachfolgekandidat gewesen wäre, der aber gleichwohl anderen den Vortritt ließ und dadurch deren Herrschaft als rechtmäßig anerkannte.

[612] Vgl. Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, JSAI 14 (1991), 145.

Bruder des ʿAbbās, als Heide gestorben war.[613] In späterer Überlieferung wurde der Stammvater der Abbasiden sogar zum Mittler zwischen Gott und Menschen stilisiert, indem man ihm ein Regenwunder zuschrieb, das er auf Bitten des zweiten Kalifen ʿUmar vollbracht habe.[614] ʿAbbās als einziger überlebender Onkel des Propheten wurde aus dynastischem Interesse nachträglich ins Zentrum der frühislamischen Geschichte gerückt;[615] er – und nicht ʿAlī – habe als *waṣī* dessen gesamtes Erbe erhalten, was eine Übertragung der schiitischen *waṣīya*-Konzeption auf die Abbasiden darstellt.[616] Auch wurde er als Gewährsmann der Überlieferung prophetischer Traditionen in Anspruch genommen.[617] Ebenso panegyrisch überzeichnet wurde die Überlieferung von seinem Sohn ʿAbdallāh b. ʿAbbās, der zum Gelehrten, namentlich zum Tradenten von Ḥadīṯen sowie zum Begründer der Koranexegese und der Šarīʿa stilisiert wurde.[618] Um in der Nachfolge der rechtgeleiteten Kalifen zu erscheinen, stellten sich die frühen Abbasiden, wenn sie als Traditionarier und Rechtsgelehrte auftraten, mit Vorliebe in die medinensische Tradition.[619] Als zweiter Hauptaspekt historiographischer Stilisierung ist die Darstellung der abbasidischen Revolution zu nennen; sie wurde mit zahlreichen Details im Leben des Propheten parallelisiert.[620]

Wie stark Geschichtsbilder mit theologischen Vorstellungen verknüpft sein konnten, zeigte sich im Zuge der Genese der Herrschaftskonzeption al-Ma'mūns. Der Kalif beabsichtigte, Muʿāwiya verfluchen zu lassen, doch wurde er darauf hingewiesen, daß das Volk, vor allem die Chorasanier, dies nicht akzeptieren würden; auch sei es besser, wenn der Kalif nicht zeige, daß er einer bestimmten Partei zuneige.[621] Im Jahr 826/27 verbot al-Ma'mūn dann doch, Gutes über Muʿāwiya zu verkünden oder ihn einem anderen Prophetengenossen vorzuziehen; im Jahr darauf verband er die öffentliche Verkündung der Lehre vom Geschaffensein des Korans mit der fortgesetzten Propagierung

[613] Zum hier erneut aufscheinenden frühislamischen Kriterium der Priorität (*sābiqa*) Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 111.

[614] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 67. ʿUmar habe gesagt: „Er (sc. ʿAbbās) ist bei Gott ein Mittler zu Gott, ihm wurde ein hoher Rang zugewiesen."

[615] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 36. 39ff.; Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 93-99. Die nachträgliche Glorifizierung des ʿAbbās ist ein Hauptanliegen der im 10. Jahrhundert in hofnahen Kreisen kompilierten *Aḫbār al-ʿAbbās*; vgl. ibid. 237. Der Prophet selbst soll nach dieser Quelle die Thronbesteigung der Nachkommen seines Onkels vorhergesagt haben; vgl. Aḫbār ad-Dawla al- Abbāsiyya 187.

[616] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 298-301.

[617] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 127.

[618] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 82.

[619] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 128.

[620] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 187. Umfassend hierzu Lassner, Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of ʿAbbāsid Apologetics, New Haven 1986.

[621] Kitāb Baġdād 36b-37a.

eines spezifischen Geschichtsverständnisses: ʿAlī sei der vorzüglichste Mensch nach dem Propheten.[622] Die Herabsetzung Muʿāwiyas konnte geeignet sein, die Prophetengenossen, zu denen er gehört hatte, zu diskreditieren, und so auch die dogmatische Grundlage für das „Kapital" der Traditionsgelehrten und der von ihnen im Namen der Prophetengenossen überlieferten Wissensbestände, der prophetischen Sunna, zu erschüttern.[623]

Durch Dogmatisierung des Primats ʿAlīs wollte al-Maʾmūn den Schiiten entgegenkommen; auch diese Revision des offiziellen Geschichtsbildes diente also dem Zweck, die Spaltung in religiös-politische Parteien zu überwinden.[624] Ziel war eine konsensfähige, verbindliche Basis für eine lehrmäßige Synthese der verschiedenen Strömungen.[625] Bereits der Kalif al-Mahdī hatte – im Unterschied zu seinem Vater al-Manṣūr[626] – Versuche unternommen, das Alidenproblem auf friedliche Weise zu lösen.[627] Um beide Zweige der Prophetenfamilie wieder zusammenzuführen, propagierte er die Vorstellung, daß die schiitischen Imame auf seinen Ahnherrn, den Prophetenonkel ʿAbbās, zurückgeführt werden sollten.[628] In den Rahmen dieser Annäherungsversuche an die Aliden darf auch der Schritt eingeordnet werden, einen ihrer Sympathisanten, den ehemaligen politischen Gefangenen Yaʿqūb b. Dāwūd, zu seinem wichtigsten Helfer zu berufen, der dann auch die gemäßigt-schiitische Richtung der Zaiditen begünstigte. Verschiedene Schiiten gelangten in der Folge am Hof in Vertrauenspositionen.[629] Hārūn al-Rašīd hingegen lebte in ständiger Furcht vor alidischen Verschwörungen, besonders in Chorasan. Seine Entfremdung von der Wesirsfamilie der Barmakiden könnte auch damit zusammenhängen, daß sie eine versöhnlichere Haltung gegenüber den Aliden

---

[622] Ṭabarī chron. 3, 2, 1099; 220 Uhrig. Zur Verkündung des Vorrangs ʿAlīs vor ʿAbbās, dem Ahnherren der Dynastie, durch al-Maʾmūn schon um 819 vgl. Kitāb Baġdād 7b. 30b; hierzu auch Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Maʾmūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 626 Anm. 30.

[623] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 86f.

[624] al-Maʾmūns diesbezügliche Auffassung des kalifalen Amtes geht aus seinem Vergleich mit einer „einigenden Hand" hervor, die die Gläubigen vor Zerstreuung bewahrt; vgl. Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 59.

[625] In diesem Sinn wurde dem Kalifen daher empfohlen, er solle von der Verfluchung Muʿāwiyas absehen, um sich nicht öffentlich mit einer einzelnen Partei zu identifizieren: *wa-lā tuẓharu lahum annaka tamīlu ilā firqatin mina l-firaqi* (Kitāb Baġdād 37a).

[626] Zur Unzufriedenheit der Aliden nach der abbasidischen „Usurpation" der haschemitischen Bewegung und der 13jährigen Vorbereitung des schließlich erfolgten Aufstands Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 84-87. Vereinzelt gab es aber auch unter al-Manṣūr Versuche, zu einem *modus vivendi* mit den Aliden zu gelangen; vgl. Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 70f. Bei Ṭabarī überwiegen jedoch ansonsten Schilderungen des entschiedenen, zuweilen grausamen Vorgehens dieses Kalifen gegen die Aliden.

[627] Ron P. Buckley, The Imām Jaʿfar al-Ṣādiq, Abū 'l-Khaṭṭāb and the ʿAbbāsids, Der Islam 79 (2002), 118-140.

[628] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 93f.

[629] Sourdel, ibid. I, 115.

einnahmen.[630] Sein Sohn al-Ma'mūn wiederum zeigte erneut pro-alidische Neigungen, die sich auch in der oben erläuterten Wahl eines alidischen Thronfolgers niederschlugen.[631] Auch das von al-Ma'mūn verkündete Geschichtsdogma, das zwar die Überlegenheit ʿAlīs proklamierte, aber die übrigen Kalifen nicht als Ungläubige verwarf, entsprach den Überzeugungen gemäßigter Schiiten, der Zaiditen.[632] Weder in abbasidischer Zeit noch später gelang es jedoch, einen historiographischen Konsens hinsichtlich der islamischen Frühzeit herzustellen. Geschichtsschreibung konnte daher nur begrenzt als Integrationsfaktor und Legitimationsquelle dienen.

Bei den Franken war der Bezug auf Rom in der lateinischen Tradition vorgegeben; er ergänzte auf mehr oder weniger „selbstverständliche" Weise jede irgendwie geartete Erinnerung an eine spezifisch fränkische, gentile Vergangenheit. In der Fredegarchronik finden sich zwei Ursprungssagen, einmal mit, einmal ohne Erwähnung der Römer.[633] Anders als der anonyme Autor des *Liber Historiae Francorum* nutzt Fredegar die Sage vom trojanischen Ursprung der Franken, um ihre Gleichrangigkeit mit den Römern zu belegen.[634] Im Gegensatz zu den späten Merowingern bezogen sich die frühen Karolinger wieder ausdrücklich auf die römische Vergangenheit, wozu eventuell die politischen Annäherungsversuche der hilfesuchenden Päpste beitrugen, die den Frankenherrschern schon bald nach deren Thronbesteigung den Titel eines *patricius Romanorum* verliehen.[635] Im abbasidischen Kalifat hingegen erschien das vorislamische Persien lediglich

---

[630] Sourdel, ibid. I, 166. Zu dieser bedeutenden Wesirsfamilie indisch-iranischer Herkunft unten S. 226f.

[631] Zu al-Ma'mūns pro-alidischen Neigungen Kitāb Baġdād 34b. Zu pro-alidischen Haltungen bei der Bagdader Mu'tazila Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 386-399.

[632] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 223; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 93.

[633] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 14-17.

[634] Gerberding, ibid. 29; Fred. chron. 3, 2. Vgl. des weiteren Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, in: Pohl (ed.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters, Wien 2004, 191-209. Zur „ethnischen" Rückbesinnung und ihrer mündlichen Tradierung Innes, Teutons or Trojans? The Carolingians and the Germanic Past, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Hen/Innes, Cambridge 2000, 227-249; Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, in: Die Franken und die Alemannen vor der Schlacht von Zülpich (RGA Erg.-Bd. 19), ed. Dieter Geuenich, Berlin/New York 1999, 1-30; id., Zum Geschichtsbild der Franken und den Anfängen der Merowinger, in: Jürgen Petersohn (ed.), *Mediaevalia Augiensia*. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters (VuF 54), Stuttgart 2001, 43-58; Hans-Hubert Anton, *Origo gentis*. Die Franken, RGA ^{2}22 (2003), 189-195. Die Lebendigkeit des Trojamythos in der Zeit Karls des Großen bezeugt der Dichter Hibernicus Exul; vgl. Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 62.

[635] Allerdings wurde der Titel zunächst nur von den Päpsten in der Korrespondenz benutzt und von den Karolingern nicht geführt. Erst nach der Eroberung des Langobardenreiches bezeichnete sich Karl auch selbst als *patricius*, wodurch er deutlich einen Herrschaftsanspruch artikulierte und einen Bedeutungswandel des Titels im eigenen Verständnis signalisierte; vgl. Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 77. Zu unterschiedlichen Herleitungen des *patricius*-Titels Albert Hauck, Kir-

implizit als Bestandteil auch der muslimischen Geschichte. Die Einbeziehung Irans in die historische Erinnerung war von der islamischen Tradition nicht gedeckt; es gab kein akzeptiertes Paradigma für diese Art des Rückbezugs, daher blieb die Normativität persischer Vorbilder religiös stets problematisch.[636] Schon der gebräuchlichste Herrschertitel der Kalifen, „Befehlshaber der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*), belegt, daß der Rahmen für das Geschichtsbild eindeutig islamisch konzipiert war; gerade die vermeintlichen Defizite der Umayyaden in diesem Punkt lieferten die Rechtfertigung für ihren Sturz.[637] Unter dem Gesichtspunkt der theokratischen Ursprünge der medinensischen Gemeinde blieb die Herrschaft der Umayyaden immer illegitim, da sie als opportunistische Usurpatoren erschienen. Die abbasidische Revolution beruhte auf ideologisch stark aufgeladener Propaganda; die damals geschürten hohen Erwartungen zogen später die Notwendigkeit massiver historiographischer Fälschungen nach sich,[638] verbunden mit einer Idealisierung vergangener Zustände, die ein normatives Gewicht für die Gegenwart gewannen.

Da es sich bei den Merowingern jahrhundertelang um die unangefochtene angestammte Dynastie gehandelt hatte, kann es nicht überraschen, daß man es nicht für notwendig erachtete, ihre Herrschaft durch eine spezifisch dynastische Historiographie zu stützen.[639] Erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts wurden am fränkischen Hof Versuche unternommen, die Vergangenheit aus der Perspektive der neuen Dynastie darzustellen.[640] Unter Karl dem Großen wurde die vorher eher „konsensorientierte" Historiogra-

---

chengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900, 2, 21 Anm. 5. In jedem Fall waren hiermit kaiserliche Rechte verbunden, die der byzantinische *patricius* zuvor in Stellvertretung des *basileus* ausgeübt hatte.

[636] Vgl. die unbeholfenen Versuche im „Buch der Krone", persische und islamische Traditionen miteinander in Einklang zu bringen; zum islamischen Paradigma der Differenz unten S. 346-352 und 362f.

[637] „Es wurde den Umaijaden niemals vergessen, dass sie von Haus aus die gefährlichsten Feinde des Propheten gewesen waren, erst in der zwölften Stunde notgedrungen den Islam angenommen und es dann verstanden hatten, die Frucht seiner Herrschaft für sich einzuheimsen, zunächst durch die Schwäche ʿUṯmāns und dann durch die geschickte Ausnutzung des an ihm begangenen Mordes. Ihr Ursprung machte sie ungeeignet zur Leitung der Gemeinde Muḥammads; es war ein Hohn auf die Theokratie, dass sie als ihre obersten Repräsentanten erschienen. Sie waren und blieben Usurpatoren. Sie stützten sich nur auf ihre Hausmacht, auf Syrien, ihre Macht konnte aber niemals zum Recht werden." (Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 39).

[638] Theodor Nöldeke, Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's, ZDMG 52 (1898), 16-33; Tayeb El-Hibri, Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rašīd and the Narrative of the ʿAbbāsid Caliphate, Cambridge 1999.

[639] Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 214-269.

[640] Allgemein zur fränkischen Geschichtsschreibung Ganshof, L'historiographie dans la monarchie franque sous les Mérovingiens et les Carolingiens, in: La storiografia altomedievale. Settimane di studio 17 (1970), 631-685; Irene Haselbach, Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstel-

phie nach 800 durch eine mehr herrscherbezogene Geschichtsdarstellung abgelöst. Damit ging die stärkere Betonung der dynastischen *memoria* einher; in der Metzer *Commemoratio genealogiae domni Karoli gloriosissimi imperatoris* wird das Herrscherhaus in der Vergangenheit verankert, indem es sowohl auf den senatorischen Adel Galliens als auch auf die Merowinger zurückgeführt wird; zudem erscheinen je ein Märtyrerbischof, ein Bekennerbischof und eine *virgo Christi* unter den Ahnen der Karolinger, denen Wunder zugeschrieben werden.[641] Noch deutlicher tritt das Herrscherlob in der Dichtung hervor.[642]

Die letzte Fortsetzung der sogenannten Fredegarchronik wurde von einem Verwandten der Karolinger verfaßt, der bestrebt war, den Gedanken an eine Zäsur im Zusammenhang mit dem Dynastiewechsel gar nicht erst aufkommen zu lassen, indem er die Kontinuität der Geschichte seit den karolingischen Hausmeiern betonte. In der Historiographie konnte sich die Perspektive der angelsächsischen Missionare also nicht durchsetzen; Bonifatius hatte die religiöse Situation im Merowingerreich in den

---

lung der sogenannten *Annales Mettenses Priores*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im Reiche Karls des Großen, Lübeck/Hamburg 1970; McKitterick, Constructing the Past in the Early Middle Ages. The Case of the Royal Frankish Annals, Transactions of the Royal Historical Society, 6th series 7 (1997), 101-129; ead., The Illusion of Royal Power in the Carolingian Annals, English Historical Review 115 (2000), 1-20; ead., Political Ideology in Carolingian Historiography, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Hen/Innes, Cambridge 2000, 162-174; ead., Die Anfänge des karolingischen Königtums und die *Annales regni Francorum*, in: Pohl/Diesenberger (eds.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter, Wien 2002, 151-168; Semmler, Zeitgeschichtsschreibung und Hofhistoriographie unter den frühen Karolingern, in: Johannes Laudage (ed.), Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung, Köln 2003, 135-164; Schneider, Die Königserhebung Pippins 751 in der Erinnerung der karolingischen Quellen, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 243-275; Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, ibid. 277-320. Zum karolingischen Geschichtsbewußtsein Goetz, Vergangenheitswahrnehmung, Vergangenheitsgebrauch und Geschichtssymbolismus in der Geschichtsschreibung der Karolingerzeit, in: Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo. Settimane di studio 46 (1999), 177-225; id., Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter. Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung, in: Historiographie im frühen Mittelalter (VIÖG 32), ed. Anton Scharer/Georg Scheibelreiter, Wien/München 1994, 158-178.

641 MGH SS 13, 245; vgl. Jäschke, Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus, Rheinische Vierteljahresblätter 34 (1970), 190-218; Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, FMSt 1 (1967), 252-279; Reimitz, Anleitung zur Interpretation. Schrift und Genealogie in der Karolingerzeit, in: Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter, ed. Pohl/Herold, Wien 2002, 167-191. Vgl. auch id., Geschlechterrollen und Genealogie in der fränkischen Historiographie, in: Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter, ed. Robert Rollinger/Christoph Ulf, Wien 2006, 335-354.

642 Wolfram von den Steinen, Karl und die Dichter, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 63-94.

schwärzesten Farben geschildert, ohne der Wirklichkeit damit in allen Fällen gerecht zu werden, denn oftmals waren die von ihm zugrunde gelegten Maßstäbe im Frankenreich unbekannt und allein in seiner angelsächsischen Heimat maßgeblich. Auch hatten im Merowingerreich erheblich länger Konzilien stattgefunden, als Bonifatius einzuräumen bereit war.[643] Bei der Propagierung des angeblichen Bruchs mit den Zuständen der merowingischen Vergangenheit waren angelsächsische Missionare also maßgeblich auch vom eigenen Interesse an der Implementierung der von ihnen getragenen Kirchenreform motiviert.[644]

Der Dynastiewechsel erhält in der historiographischen Schilderung der Fredegarfortsetzung dadurch eine besondere religiöse Aura, daß sich im relativ kurzen Abschnitt, der der Regierungszeit des ersten Karolingerkönigs gewidmet ist, Wendungen wie *Deo opitulante, Deo adiuvante* oder *Deo auxiliante* häufen; während die Karolinger ihre Siege als Hausmeier „mit Christi Hilfe" errangen, kann Pippin, je länger er bereits als König herrscht, seine Erfolge nach Darstellung des Karolingerverwandten Childebrand „mit Gottes Hilfe" erkämpfen.[645] Bemerkenswert ist die Tatsache, daß das Jahr des Dynastiewechsels in der karolingischen Historiographie nie zum Ausgangspunkt der Darstellung gewählt und somit als Zäsur markiert wird. Vielmehr setzen die Geschichtsdarstellungen mit dem Jahr der siegreichen Schlacht von Tertry (687) ein, mit dem Beginn des Aufstiegs Karl Martells 714 oder mit dem Herrschaftsantritt Pippins III. als Hausmeier 741.[646] Die um 790 entstandenen Reichsannalen, die die offizielle Sicht des karolingischen Hofes auf den erfolgreichen Aufstieg der Dynastie präsentieren, beginnen bezeichnenderweise nicht 751, sondern eben 741. Der Dynastiewechsel

[643] Nur für die Zeit nach den 720er Jahren kann konstatiert werden, daß keine regelmäßigen Synoden tagten und hierarchische Strukturen ignoriert wurden; vgl. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 96. Vgl. auch Reuter, „Kirchenreform" und „Kirchenpolitik" im Zeitalter Karl Martells. Begriffe und Wirklichkeit, in: Jarnut/Nonn/Richter (eds.), Karl Martell in seiner Zeit, Sigmaringen 1994, 35-59.

[644] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 9. Zu Kontinuitäten in der karolingischen Gesetzgebung und zur Anknüpfung des Bonifatius an die spätmerowingische Kirchenreform, Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 4f. Zum anfänglichen Zögern und zur dann erneuten Wiederanknüpfung an die königliche Tradition der Vorgänger in Bezug auf die Benutzung königlicher Residenzorte wie Compiègne, das vorübergehend zugunsten in unmittelbarer Nähe gelegener karolingischer Besitzungen gemieden wurden, Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 282ff. 287.

[645] Buc, Warum weniger die Handelnden selbst als eher die Chronisten das politische Ritual erzeugten – und warum es niemandem auf die wahre Geschichte ankam, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 33f.

[646] Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 322; Becher, Eine verschleierte Krise. Die Nachfolge Karl Martells und die Anfänge der karolingischen Hofgeschichtsschreibung, in: Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung, ed. Johannes Laudage, Köln/Weimar/Wien 2003, 95-133.

erscheint so nicht als Zäsur oder Umbruch, sondern als eine Etappe bei der Wiederherstellung der rechten Ordnung.[647] Diese Perspektive kennzeichnet auch Einharts *Vita Karoli*, nach der der Dynastiewechsel nur die Legitimierung des *status quo* darstellt, die logische Konsequenz aus dem bereits quasi erblichen Hausmeieramt der Karolinger.[648] Einhart ist bezeichnenderweise der früheste Autor, der den Dynastiewechsel zumindest implizit thematisiert.[649]

Bedingt durch den in beiden Fällen mehr oder weniger gewaltsamen Herrscherwechsel entwickelten die neuen Dynastien Strategien der gezielten Verleumdung ihrer Vorgänger. Hierzu zählt bei den Karolingern das von Einhart gezeichnete Bild der *rois fainéants*, der angeblich untätigen und ineffektiven Herrscher, die sich damit zufriedengegeben hätten, auf einem Ochsenkarren umhergezogen zu werden.[650] Diese gezielt

[647] Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 324. 358; Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 17ff.

[648] Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 328.

[649] Goetz, ibid. 358. Zur karolingischen Geschichtsschreibung im 9. Jahrhundert und ihrem Blick auf den Dynastiewechsel Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 186.

[650] Zur Geschichte des Terminus *roi fainéant*, der erstmals im 14. Jahrhundert in den Grandes Chroniques de France auftaucht, Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970, 5f. Auf die letzten Merowinger wurde der Begriff erst im 17. Jahrhundert angewandt; vgl. ibid. 9-14. Die hochmittelalterliche kanonistische Definition des *rex inutilis* könnte allerdings bereits auf den karolingischen Begründungsdiskurs für den Dynastiewechsel zurückgehen (ibid. 21): „Childeric III became the first conspicuous *rex inutilis*, not because his own inadequacy was especially greater than that of some of his predecessors, but because the distinction between *utilitas* and *inutilitas* in the person of the king had become a part of the historical background of the Carolingian world order." (Ibid. 48) Im Sinn einer weitgehenden Machtlosigkeit der letzten Merowinger argumentiert Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 33-60. Vgl. auch Fouracre, The Nature of Frankish Political Institutions in the Seventh Century, in: Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective, ed. Wood, Woodbridge 1998, 285-301; Werner, La place du VII[e] siècle dans l'évolution politique et institutionelle de la Gaule franque, in: Le septième siècle. Changements et continuités, ed. Fontaine/Hillgarth, London 1992, 173-211. Zu späten Merowingerkönigen Semmler, Spätmerowingische Herrscher. Theuderich III. und Dagobert II., DA 55 (1999), 1-28; Margarete Weidemann, Zur Chronologie der Merowingerzeit im 7. und 8. Jahrhundert, Francia 25 (1999), 177-230. Zur überzeichneten Schilderung Einharts Adolf Gauert, Noch einmal Einhard und die letzten Merowinger, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. FS Josef Fleckenstein, ed. Lutz Fenske/Werner Rösener/Thomas Zotz, Sigmaringen 1984, 59-72; Schneider, Die Königserhebung Pippins 751 in der Erinnerung der karolingischen Quellen, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 266f. Fouracre weist darauf hin, daß die Karolinger (und die Abbasiden, wie ergänzt werden könnte), anders als andere Herrschergeschlechter, ihre Vorgänger bewußt herabsetzten; vgl. Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 5. Grund hierfür ist zweifellos der in einem Akt der Usurpation begründete Ursprung ihrer Herrschaft.

negative Stilisierung, bezeichnenderweise am Anfang der *Vita Karoli*, polemisiert aber gegen eine Praxis, die bereits auf die Herrschaft der römischen Provinzialregierung zurückgeht, also keineswegs zwingend als Ausdruck der Dekadenz zu werten ist.[651] Ob hier allerdings ein indirekter Hinweis auf den mythischen Ursprung der Dynastie, den Minotaurus, gegeben ist, dürfte sehr zweifelhaft sein. Eventuell wollte Einhart durch die satirische Überzeichnung die im 9. Jahrhundert wieder real gewordene Gefahr eines machtlosen Königtums warnend in Erinnerung rufen.[652]

Auf der anderen Seite attackierten die Abbasiden das vermeintlich unislamische „Königtum" (*mulk*) der Umayyaden, die fremde Herrscherpraktiken übernommen hätten und damit von der rechten Nachfolge des Propheten abgewichen seien.[653] Angesichts der geringen machtpolitischen Bedeutung der letzten Merowinger nahm die nachträgliche Kritik ihrer siegreichen Gegner allerdings nur einen vergleichsweise geringen Raum bei der Legitimation ihrer Herrschaft ein. Ganz anders mußte dies bei den Abbasiden sein, die die Umayyaden in einem blutigen Feldzug besiegt hatten, der in einem Massaker unter den Angehörigen des ehemaligen Herrscherhauses gipfelte.

Die Legitimation der jeweils neuen Dynastie war verbunden mit der Leugnung von Kontinuitäten und der Postulation eines Neubeginns. Da die Pippiniden jedoch schon unter ihren Vorgängern allmählich eine Machtposition aufbauten, hätte die Behauptung eines radikalen Bruchs mit der Vergangenheit wenig Sinn gehabt; trotzdem kam es auch hier – namentlich in der Historiographie – zu einer *damnatio memoriae* der Vorgängerdynastie.[654] Schon bald wurden aber auch wieder Kontinuitäten betont, ablesbar etwa an der Annahme merowingischer Leitnamen innerhalb des karolingischen Herrschergeschlechts im 9. Jahrhundert und an der Benutzung merowingischer Königspaläste durch die Karolinger, die sie als Hausmeier noch strikt gemieden hatten; vielmehr waren sie vor ihrer Thronbesteigung bestrebt gewesen, auf ihre eigenen Residenzen den eigentlich königlichen Begriff *palatium* anzuwenden, um die eigene Position semantisch aufzuwerten.[655] In mittelkarolingischer Zeit wurden auch mehrere Versuche unternommen, die Herrschaft der Karolinger – entgegen der Perspektive Einharts – historiographisch mit der Merowingerzeit zu verknüpfen, etwa in der Anfang des 9. Jahrhunderts in Metz entstandenen *Genealogia domni Arnulfi*, in der die Verwandtschaft der Karolinger mit den Merowingern behauptet wird. Eine symbolische Anknüpfung an die Merowinger erfolgte auch bei der Krönung Ludwigs des Frommen in Reims 816, in der Kirche des

---

[651] Zur spätrömischen Reisepraxis hoher Provinzialbeamter (*cursus clabularis*) Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 35f.

[652] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 232.

[653] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 33. Zur historiographischen „leyenda negra" in Bezug auf die Umayyaden Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 66f. Zur Problematik des „Königtums" unten S. 420ff.

[654] Wood, The Merovingian Kingdoms 450-751, London/New York 1994, 1.

[655] Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 254.

bedeutenden merowingischen Heiligen Remigius, ebenso aber auch durch die Verherrlichung Dagoberts I. und Chlodwigs II. in den *Gesta Dagoberti*. Bei derartigen genealogischen, historiographischen und symbolischen Konstrukten könnte es sich um Integrationsangebote für die neustrische Aristokratie gehandelt haben, die in das von einer herkunftsmäßig austrasischen Dynastie beherrschte neue politische System einbezogen werden sollte.[656] Die historiographische Konstruktion von Kontinuitäten diente so der Herstellung des herrschaftsstabilisierenden Konsenses innerhalb der Eliten.

Ganz anders verhielt es sich im Abbasidenreich, wo jede Anknüpfung an die vermeintlich unrechtmäßige Herrschaft der Umayyaden die Legitimität der abbasidischen Revolution untergraben hätte. Erst im Zuge der allmählichen Etablierung des sunnitischen Islams im 9. und 10. Jahrhundert setzte sich eine Geschichtsauffassung durch, derzufolge alle Kalifen legitime Herrscher gewesen seien, womit sich die normative Kraft des Faktischen in Gestalt der Kontinuität muslimischer Geschichte im Interesse der diese Kontinuität verbürgenden *'ulamā'* durchsetzte.[657] Bezeichnenderweise erfolgte dieser historiographische Perspektivwechsel aber erst, nachdem das abbasidische Kalifat – zusammen mit der Ersatzinstitution des Imamats innerhalb des sunnitischen Islams – entscheidend geschwächt worden war. Zur Zeit der größten Machtstellung der Abbasiden, die mit dem Höhepunkt der rationalen Theologie des *kalām* zusammenfiel, versuchten dessen Exponenten, durch vernünftige Argumentation eine solche Sicht der frühislamischen Geschichte zu erarbeiten, durch die ein Konsens unter allen Muslimen erreicht werden konnte.[658] Dieses Projekt blieb jedoch ohne breiten Erfolg.

Aufschlußreich neben der Historiographie ist auch ein Vergleich biographischer Formen der Herrschaftspropaganda. In der Zeit Ludwigs des Frommen folgte Einhart bei der Schilderung Karls des Großen dem suetonischen Vorbild.[659] Indem er den Kaiser Augustus als Archetypen heranzog, stellte er Karl in eine klare Beziehung zum Arche-

---

[656] Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 297f.

[657] Meisami, Rulers and the Writing of History, in: Writers and Rulers, ed. Gruendler/Marlow, Wiesbaden 2004, 73-95. Zur Herausbildung unterschiedlicher historiographischer Traditionen in mittelabbasidischer Zeit, von denen eine Richtung dann sogar an sassanidische und hellenistische Vorstellungen anknüpfte, vgl. Yücesoy, Ancient Imperial Heritage and Islamic Universal Historiography. al-Dīnawarī's Secular Perspective, Journal of Global History 2 (2007), 140.

[658] Vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 93: „Mit der Ratio sollte erzwungen werden, was die Sunniten durch die Vergegenwärtigung des Anfangs, durch die Vernichtung der als unheilvoll empfundenen Geschichte zu gewinnen hofften."

[659] Karl Heinrich Krüger, Neue Beobachtungen zur Datierung von Einhards Karlsvita, FMSt 32 (1998), 124-145; Tischler, Einharts *Vita Karoli*. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption, Hannover 2001; Ganz, Einhard's Charlemagne. The Characterisation of Greatness, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 38-51. Vgl. umfassend Lars Hageneier, Jenseits der Topik. Die karolingische Herrscherbiographie (Historische Studien 483), Husum 2004.

geten des römischen Kaisertums.[660] Einhart rühmte die rezente dynastische Vergangenheit; die Polemik gegen die Vorgängerdynastie motivierte er nicht religiös, sondern mit angeblich mangelhafter politischer Performanz. Diese Argumentation reflektiert die Zielrichtung des in den Reichsannalen überlieferten päpstlichen Responsums im Vorfeld des Dynastiewechsels. Funktionales Äquivalent der *Vita Karoli* auf abbasidischer Seite ist nicht etwa eine Biographie des Kalifen al-Manṣūr, des zweiten Herrschers und Architekten des dynastischen Erfolges, sondern die „kanonische" Prophetenbiographie des Ibn Isḥāq von Medina, die er bezeichnenderweise zur Zeit eben des zweiten Abbasidenkalifen im Irak verfaßte und in der er die Leistungen des dynastischen Ahnherren ʿAbbās besonders hervorhob;[661] formal literarisches Äquivalent hierzu sind die neutestamentlichen Evangelien. Aus dieser Gegenüberstellung geht hervor, daß die Abbasiden einen entscheidenden Teil ihrer Legitimation nicht aus sich selbst heraus erzeugten, sondern aus ihrer engen Verbindung zum Religionsstifter ableiteten. Die Karolinger hingegen konnten ihre Legitimation einerseits zu einem beträchtlichen Teil aus eigener Performanz beziehen, die in zeitnaher Geschichtsschreibung entsprechend dokumentiert wurde, sowie andererseits durch Bezugnahme auf ein etabliertes Paradigma der Antikenrezeption konstruieren.

Wie eben angedeutet, wird der namengebende Dynastiegründer ʿAbbās, der älteste überlebende Onkel des Propheten, in der maßgeblichen Prophetenbiographie bewußt herausgestellt, um die Legitimität der Dynastie in der Zeit des Kalifen al-Manṣūr durch propagandistische Geschichtsschreibung zu erhöhen. Die in der islamwissenschaftlichen Forschung konstatierte Unmöglichkeit, hinter die Darstellung des Ibn Isḥāq zurückgehend gesicherte Kenntnis vom Leben des Propheten zu erlangen, könnte darauf hindeuten, daß in der Umayyadenzeit noch keine ausgeprägte Notwendigkeit bestanden hatte, die Machtausübung von Kalif oder Eliten unter Hinweis auf eine vermeintlich prophetische Praxis zu stützen. In der abbasidischen Kompilation wurden unrühmliche Details der Familiengeschichte uminterpretiert oder verschwiegen, etwa die Tatsache, daß sich ʿAbdallāh b. ʿAbbās, der Vetter des Kalifen ʿAlī, nach dessen Tod vom Umayyaden Muʿāwiya kaufen ließ.[662] Nach dem Ende der Inquisition (*miḥna*), als sich die Abbasiden maßgeblich auf die Religionsgelehrten, die sunnitische Elite, stützten, wurde dann deren Expertenwissen zur Legitimation der Dynastie herangezogen. Der Kalif al-Mutawakkil könnte den Abbruch der *miḥna* auch deshalb verfügt haben, um die Traditionarier fortan instrumentalisieren zu können, indem sie die Verdienste des abbasidischen Stammvaters in der Öffentlichkeit verkündeten und gegenüber den rivalisie-

[660] Heinz Wolter, Intention und Herrscherbild in Einhards *Vita Karoli Magni*, AKG 68 (1986), 295-317. Vgl. auch Percy Ernst Schramm, Karl der Große als Kaiser (800-814) im Lichte der Staatssymbolik, in: id., Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, I, Stuttgart 1968, 264-302.

[661] Rudolf Sellheim, Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq, Oriens 18/19 (1965/66), 33-91.

[662] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 312.

renden Ansprüchen der Aliden verteidigten.[663] Nach dem Scheitern des Konzepts des Imamats der Rechtleitung war dies ein Schwenk zu einem rein sunnitischen Legitimationsmuster, das in das abbasidische Geschichtsbild übernommen wurde.

Legitimationsstrategien spiegeln sich nicht nur in Historiographie und Biographik, sondern auch in der Herrscherpanegyrik,[664] wo sowohl in umayyadischer als auch in abbasidischer Zeit spätantike Herrschaftsvorstellungen deutlich fortwirkten.[665] Im Herrscherlob zeigt sich der Einfluß traditioneller Tugendkataloge.[666] Die karolingische Herrscherpanegyrik war stark von Traditionen der antiken Rhetorik geprägt.[667] Gerade in literarischen Texten zeigt sich die fortschreitende Verschmelzung der Ideale von König- und Kaisertum sowie von biblischen und griechisch-römischen Vorstellungen.[668]

Schon unter den Umayyaden brachten Dichter die jeweilige Herrschaftsideologie zum Ausdruck, im Fall der ersten islamischen Dynastie vornehmlich die angebliche Verleihung von Herrschaft und Sieg durch Gottes Ratschluß.[669] Ein herausragendes Beispiel für pro-alidische Propaganda noch in der Umayyadenzeit sind die Hāšimiyyāt genannten Werke des kufischen Dichters Kumayt (680-743).[670] In frühabbasidischer Zeit äußerten sich dem Hof nahestehende Dichter dann in anti-alidischem Sinn.[671] Der starke Konkurrenzdruck am Hof führte zur Proliferation und Übertreibung unterwürfigen

---

[663] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 246.

[664] Panegyrische Verse, die auf al-Ma'mūn und an seinem Hof gedichtet wurden, finden sich bei Ṭabarī chron. 3, 2, 1158f.; vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 334f.; Kitāb Baġdād 110b-127b; vgl. auch Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 71f.

[665] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 78f.

[666] Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 218f.

[667] Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 36. Zu den Voraussetzungen Michael Mause, Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik (Palingenesia 50), Stuttgart 1994.

[668] Nikolaus Staubach, Germanisches Königtum und lateinische Literatur vom 5. bis zum 7. Jahrhundert, FMSt 17 (1983), 1-54. Zur Synthese des karolingischen Kaisertums mit dem merowingischen Königtum im 9. Jahrhundert Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 294.

[669] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 128 Anm. 38.

[670] Kumayt, Hāšimiyyāt, ed. Josef Horovitz, Leiden 1904; Madelung, The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shi'ism, Studia Islamica 70 (1989), 5-26. In seinen Werken findet sich erstmals der dichterische Bezug der Wendung *Āl an-nabī* („Familie des Propheten"), die sich nach Sharon (Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 80) speziell auf die Aliden, nach Madelung (a. O. 6f.) jedoch auf die Haschemiten im allgemeinen bezieht: „It is evident ... that the Hāshimite imam for whose advent he was praying need not be a descendant of 'Alī." (Ibid. 9) Zur umayyadischen Hofdichtung auch Rajaa Nadler, Die Umayyadenkalifen im Spiegel ihrer zeitgenössischen Dichter, Diss. Erlangen-Nürnberg 1990.

[671] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 87ff.

Herrscherlobes.[672] Bezeichnend ist, daß Ǧāḥiẓ, der bedeutendste, rationalistisch geprägte Dichter des 9. Jahrhunderts, sich von zwei Gattungen der vorislamischen arabischen Poesie stillschweigend distanziert, vom Lob- und vom Schmähgedicht, da sie unwahrhaftig seien.[673] Charakteristisch ist in dieser Hinsicht, daß der ehemalige Gegenkalif Ibrāhīm, nachdem er gefangen genommen und begnadigt worden war, ein Loblied auf al-Ma'mūn dichtete, in dem er diesen als Imam feierte.[674] Zahlreiche Dichter priesen abbasidische Kalifen als Quellen der Wahrheit und Erben des Propheten.[675] Nach dem Ende der *miḥna* besangen Dichter dann den Sieg der Religionsgelehrten.[676]

Gerade in panegyrischen Gedichten, die in Gegenwart des Herrschers vorgetragen und von diesem approbiert wurden, spiegelt sich das Selbstverständnis des Gepriesenen. So lobt al-Ma'mūn ein Gedicht, in dem es heißt, Gott habe ihn zu dem ihm anvertrauten Amt des Beschützers seiner Religion und zu seiner Stellvertretung berufen.[677] Der Kalif wird des weiteren geschildert als Werkzeug Gottes, der durch den Herrscher das Gebiet des Islams beschützt, das der Heiden verwüstet, Schwankende zum Islam zurückführt sowie Widerspenstige und Irrende bekämpft.[678] In einem anderen Gedicht, das al-Ma'mūn billigte, heißt es: „Du bist in Wahrheit der Stellvertreter des Erbarmers".[679] Die genealogische Rechtfertigung der Abbasidenherrschaft wird Standardelement des Herrscherlobes; beispielhaft sei auf ein Gedicht zu Ehren des Kalifen al-Mu'taḍid (892-902) verwiesen, der in manchen Punkten seinem Vorgänger al-Ma'mūn folgte und eine pro-mu'tazilitische Politik betrieb.[680]

---

[672] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 233; Sperl, Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century, Journal of Arabic Literature 8 (1977), 20-35.

[673] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 97.

[674] Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 187. Vgl. auch Kitāb Baġdād 79b, wo der ehemalige Gegenkalif seinen Ex-Kontrahenten al-Ma'mūn, wie auch schon an früherer Stelle, als „siebten Imam", d. h. siebten Abbasidenkalifen, preist. Die Bezeichnung des Kalifen als „Bester nach dem Propheten" nimmt ein traditionelles Kriterium aus der Diskussion um die Eignung zum Kalifat auf, das sich auch im Gedicht eines anderen Poeten findet (ibid. 119a).

[675] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 71.

[676] Al Hashash, ibid. 247.

[677] Kitāb Baġdād 91b: *istaḫaṣṣaka fīmā staḫfaẓaka min dīnihi wa-qalladaka min ḫilāfatihi.*

[678] Kitāb Baġdād 92a: *yaǧmaʿu laka mutabāyinu l-ulfati wa-yanḥazza bika fī ahli l-ʿunūdi wa-ḍ-ḍalālati.*

[679] Kitāb Baġdād 119a: *ḫalīfatu r-raḥmān.*

[680] Vgl. Carl Lang (ed.), Muʿtaḍid als Prinz und Regent. Ein historisches Heldengedicht von Ibn el-Muʿtazz, ZDMG 40 (1886), 563-611, Vers 7 (564. 600): Der Prophet habe den Söhnen des ʿAbbās die Herrschaft als Erbe überlassen (*li-banī l-ʿAbbāsi mīrāṯa mulkin*).

2.2.5. Zwischenergebnis: Institutionell versus „natürlich" vermittelte Legitimation

Beiden hier untersuchten Fällen erfolgreicher Usurpation gemeinsam ist die (in jedem Fall wiederum differenzierte) Propagierung der Rechtmäßigkeit der neuen Herrscher in Historiographie und Panegyrik, die neben das faktische Moment des Erfolges, der herrscherlichen Performanz zum Nutzen der Gemeinschaft, trat. Unterschiede sind weitaus stärker erkennbar in der Gewichtung weiterer Legitimationsargumente: Die Karolinger stützten sich auf verschiedene Rituale und Institutionen, die zwar z. T. Vorläufer in der Merowingerzeit hatten, aber von den Angehörigen der ersten fränkischen Dynastie niemals, und erst recht nicht systematisch, zur Propagierung ihres Herrschaftsanspruchs und zur Kreierung eines Amtscharismas genutzt worden waren.[681] Die Abbasiden konnten nur unter ungleich schwierigeren Bedingungen derartige institutionelle Legitimationsgründe anführen.

Medien der Vermittlung von Legitimation waren sowohl bei Abbasiden als auch Karolingern – aber eben in unterschiedlicher Gewichtung – Abstammung und Rituale. Bei Ritualen handelt es sich um (zusätzliche) induktive Vermittlung von Legitimität; in einem performativen Akt wird die Berechtigung zur Herrschaft „hergestellt" oder zumindest manifest dokumentiert;[682] die Zustimmung der Beherrschten erfolgt zumeist

[681] Zur Bedeutung des institutionengeschichtlichen Ansatzes Gert Melville, Institutionen als geschichtswissenschaftliches Thema. Eine Einleitung, in: id. (ed.), Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde (Norm und Struktur 1), Köln/Weimar 1992, 1-24. Zur einschlägigen soziologischen Forschung vgl. Friedrich Jonas, Die Institutionenlehre Arnold Gehlens (Soziale Forschung und Praxis 24), Tübingen 1966; Karl-Siegbert Rehberg, Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie, in: Gerhard Göhler et al. (eds.), Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven, Baden-Baden 1990, 115-144; Karl-Siegbert Rehberg, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard Göhler (ed.), Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994, 47-84; Helmut Schelsky, Über die Stabilität von Institutionen, besonders Verfassungen. Kulturanthropologische Gedanken zu einem rechtssoziologischen Thema, in: id., Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf/Köln 1965, 33-55; id., Zur soziologischen Theorie der Institution, in: id. (ed.), Zur Theorie der Institution (Interdisziplinäre Studien 1), Düsseldorf ^{2}1973, 9-26; Johann August Schülein, Theorie der Institution. Eine dogmengeschichtliche und konzeptionelle Analyse, Opladen 1987.

[682] Grundlegend zu herrscherlichen Inaugurationsritualen noch immer Arthur M. Hocart, Kingship, London 1927. Die jüngere Forschung zu Ritualen ist kaum noch überschaubar; zu Definitionen Talal Asad, Toward a Genealogy of the Concept of Ritual, in: id., Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore/London 1993, 55-79, bes. 56-62. Vgl. Jürgen Martschukat/Steffen Patzold (eds.), Geschichtswissenschaft und „performative turn". Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19), Köln/Weimar 2003; speziell zum Frühmittelalter wegweisend Nelson, Inauguration Rituals, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 50-71; ead., Symbols in Context. Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages, in: The Orthodox

anschließend durch Akklamation. Ein höherer Grad an Eindeutigkeit, etwa durch Rückgriff auf eine anerkannte Tradition, kann das stabilitätsstiftende Potential eines Rituals beträchtlich erhöhen.[683] Erfolgt die Herrschaftslegitimation hingegen durch Abstammung, wird die Berechtigung zur Machtausübung deduktiv abgeleitet. Die Verbindung zwischen Herrscher und Legitimationsquelle wird in diesem Fall nicht performativ in der Gegenwart hergestellt, sondern durch Annahme eines „natürlichen" Zusammenhangs postuliert. Materiale Grundlage dieser Verbindung kann das „Blut" sein,[684] aber auch – wie unten näher erläutert – die Annahme der Weitergabe eines besonderen, charismatischen Herrschaftswissens.

Salbung und liturgisches Herrscherlob waren wiederholbare symbolische Formen, die die Legitimität von Herrschern kommunizieren konnten. Die Salbung hob den Einzelnen aus der Gemeinschaft aller übrigen Christen, insbesondere aus der Oberschicht, heraus, und besiegelte so seine einzigartige göttliche Erwählung. Die *laudes* riefen die Erwählung des Herrschers in unterschiedlichen Kirchen des Reiches immer wieder in Erinnerung und bekräftigten so den Herrschaftsanspruch. Während die natürliche Abstammung im Fall der Karolinger nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte,[685] bewirkten die durch Patenschaft und Adoption hergestellten Verbindungen künstlicher Verwandtschaft zu verschiedenen römischen Päpsten eine immense Aufwertung der neuen Dynastie, die zum Nachfolger des Apostelfürsten in familiäre Beziehungen trat. Diese Pluralität von Legitimationsstrategien erhöhte die Stabilität der neuen Königsdynastie in den ersten Jahrzehnten ihrer Herrschaft. Auch die Tatsache, daß man im 9. Jahrhundert für mehrere Jahrzehnte auf Salbungen verzichtete, beweist nicht, daß sie auch zuvor zur Legitimierung der Usurpation entbehrlich gewesen wäre; vielmehr waren die Karolinger mittlerweile selbst zur angestammten Königsdynastie geworden, deren Exponenten im Ostfrankenreich durchweg und im Westfrankenreich vorübergehend auf ein zusätzlich legitimierendes Ritual glaubten verzichten zu können.

Die Plausibilität der neubegründeten karolingischen Rituale wurde durch den Rekurs auf traditionelle, konsensfähige Paradigmen gewährleistet. Derartige symbolische Ressourcen standen in der islamischen Kultur, die zumindest programmatisch mit vor- und außerislamischen Traditionen gebrochen hatte, nicht zur Verfügung.[686] Somit hatten die

---

Churches and the West in the Early Middle Ages, ed. Derek Baker, Oxford 1976, 97-119; ND: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 259-281.

[683] Zur Vieldeutigkeit von Ritualen Buc, Warum weniger die Handelnden selbst als eher die Chronisten das politische Ritual erzeugten – und warum es niemandem auf die wahre Geschichte ankam, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 35ff.; id., The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory, Princeton 2001.

[684] Zur Forschungsgeschichte des „Blutbegriffs" in Bezug auf den lateinischen Westen oben S. 50.

[685] Bezeichnend ist aber, daß im Mittelalter ihre angebliche Abstammung von den Merowingern in weiblicher Linie weithin geglaubt wurde; vgl. Rudolf Schieffer, Karolinger und Karolingerzeit, RGA ^{2}16 (2000), 287.

[686] Zum Paradigma des Bruchs ausführlicher unten S. 340ff.

Abbasiden nicht die Möglichkeit, die Legitimität ihrer Herrschaft durch einmalige oder periodisch wiederholbare vor- oder frühislamische Rituale zu begründen oder in Erinnerung zu rufen. Anders als die Karolinger, die erst durch neubegründete Bande künstlicher Verwandtschaft in familiäre Verbindung zu einer religiösen Autorität traten, verwiesen sie auf ihre natürliche Verwandtschaft mit dem Religionsstifter selbst; dies war das wichtigste, wenn nicht einzige Argument, das sie zur Rechtfertigung ihrer Usurpation ins Feld führen konnten. Im Vergleich zu den Karolingern war die Variation legitimatorischer Strategien also begrenzt. Das Argument der Verwandtschaft war zwar in der Tradition verankert, aber als Kriterium nicht eindeutig definier- und somit prinzipiell anfechtbar.

Äußere Quellen der Legitimation waren für die Karolinger das Papsttum sowie römische Bücher und Traditionen als Zeugen der *norma rectitudinis*.[687] Wenn Papst Zacharias in seinem Responsum das Argument der Idoneität als Kriterium der Königsherrschaft zugeschrieben wird, zeigt sich im Kontext des Dynastiewechsels auch spätantikes, juristisches Denken,[688] was ein eindrucksvolles Beispiel für die Synthese antiker und christlicher Vorstellungen vor Augen führt.[689] Dabei ist es für die Zwecke dieser Untersuchung unerheblich, daß es sich hierbei nicht um die Erhebung der neuen Dynastie handelte, sondern um die Feststellung, daß der fränkische Thron erledigt sei, da der Inhaber den aus antikem Rechtsdenken hergeleiteten Anforderungen nicht gerecht wurde. Entscheidend ist, daß dem in Gestalt des biblischen Bezugs in der Salbung präsenten performativen Aspekt bereits ein antikem staatsphilosophischem Denken verhaftetes Argument vorgeschaltet wurde, so daß verschiedene Elemente im Zuge des Dynastiewechsels dem Referenzrahmen „Antike und Christentum" entstammten, was die Chancen erhöhte, daß die Usurpation der Karolinger vom Konsens der Eliten gedeckt sein würde.[690] Dies konnte um so besser gelingen, als sich die Karolinger durch Herrschaftspraxis, Rituale und institutionelle Verbindung mit der angesehensten religiösen Autorität zu Exponenten des verchristlichten Königtums stilisierten und sich so ein spezielles Amtscharisma verschafften. Kumulative Evidenz spricht also dafür, die Sal-

[687] Zu diesem Zentralbegriff, der in Aufnahme älterer Formeln in Briefen Alkuins und in Kapitularien erscheint, Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich [3]1990, 81 sowie id., Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 10 (Belege). Vgl. näher unten S. 252f.

[688] Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 152f.

[689] Die Synthese wird deutlich anhand des von Eugen Ewig benutzten Begriffs vom „römisch-christlichen Idoneitätsgedanken", der dem „merowingischen Geblütsrecht" entgegengesetzt sei; vgl. Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 153. 163 Anm. 260.

[690] Zunächst orientierte sich das karolingische Königtum jedoch überwiegend am biblischen Vorbild („the image of the kings of the Old Testament, anointed chieftains of a tribe like the early Carolingians"); erst später trat die römische (und die darin enthaltene hellenistische) Tradition hinzu, die dann zunehmend dominierte; vgl. Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles [2]1958, 62f. Zur Bedeutung des Konsenses für das frühmittelalterliche Königtum Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 6-29.

bung – auch unabhängig von ihrer historischen Herleitung – als Ausdruck der Verchristlichung des Königtums zu sehen, als öffentliche Approbation der Usurpation durch das kirchliche Amt, dessen angesehenster Vertreter die Angehörigen der neuen Dynastie (durch Salbung zweier Generationen) als christliche Herrscher inszenierte, wodurch sie sich in eine weit längere Tradition einordnen ließen, als es ihnen durch Abstammung möglich gewesen wäre.

Bei den Abbasiden war die Herrschaftslegitimation nicht durch Institutionen vermittelt, da solche in der formativen Periode des Islams noch nicht existierten bzw. noch umstritten waren. Die Erfindung neuer Rituale zur Steigerung des symbolischen Kapitals der neuen Dynastie wäre schwierig gewesen, da es in der für die Legitimation essentiellen Frühgeschichte des Kalifats hierfür keine Präzedenzfälle gab. Die vom Propheten selbst hinterlassene institutionelle Leerstelle führte zum Phänomen der Ersatzinstitutionen (Koran, Imamat und Sunna), deren Zusammenspiel und relative Gewichtung aber immer prekär blieb und jeweils neu ausgehandelt werden mußte.[691] Den Kalifen gelang es bezeichnenderweise nie, die übrigen Ersatzinstitutionen ihrer Kontrolle zu unterwerfen, obwohl gerade al-Ma'mūn mit dem „Imamat der Rechtleitung" den explizitesten Versuch in dieser Richtung unternahm.[692] Herrschaftslegitimation war nach abbasidischem Verständnis statt dessen „natürlich" vermittelt. Zu diesem Zweck wurde die Existenz eines erblichen Charismas behauptet; damit war aber immer auch die Gefahr „natürlicher" Rivalen (namentlich der Aliden, später der Fatimiden) gegeben. Das Postulat des natürlichen Charismas ergänzte man durch die Annahme eines vererbten speziellen Wissens.[693] Das Modell der natürlichen Vererbung wurde aber mit Ausnahme der gelegentlichen Annahme angeblicher früher Testamente einzelner Verwandter des Propheten nie durch institutionelle Komponenten ergänzt, die noch in der Gegenwart verfügbar gewesen wären. Offenbar wurde die Verwandtschaft mit dem Propheten zur Legitimation des Führungsanspruchs (auf Rechtleitung der Gemeinde und des Reiches) als ausreichend angesehen; die Vermittlung des Herrschaftscharismas erfolgte nach dieser Konzeption nicht in einem religiös aufgewerteten Ritual, sondern auf nichtinstitutionellem, „natürlichem", genealogischem und, wenn man so will, biologischem Wege. Entscheidend hierfür war der Glaube, daß die postulierte ver-

[691] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 40-56. Bezeichnenderweise hatten die ersten, später als „rechtgeleitet" angesehenen Kalifen ihre eigentlich – da nicht ausdrücklich vom Propheten gebilligte – illegitime Herrschaft durch den Verweis auf ihre islamische Herrschaftspraxis legitimiert, wobei sie auf die Übereinstimmung ihres Handelns mit dem Koran und der Sunna des Propheten verwiesen; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 22. Angesichts der völlig ungeklärten Nachfolgefrage legitimierten sich die Ersatzinstitutionen somit gegenseitig, was auf deren letztlich prekären Charakter hindeutet, namentlich im Fall des Imamats und der noch unkodifizierten Sunna.

[692] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 56. Zu al-Ma'mūns Herrschaftskonzept ausführlich unten Kapitel 4.4.4.

[693] Vgl. unten Kapitel 4.4.4.

wandtschaftliche Nähe zum Propheten, die den Umayyaden abgesprochen worden war, besondere Qualifikationen mit sich brachte, die der muslimischen Gemeinschaft Orientierung bieten und durch kein irgendwie geartetes Ritual aufgewogen werden konnten.[694] Diese Eigenschaften waren keineswegs individueller Art, sondern beruhten auf angeblich göttlicher Erwählung und Vorherbestimmung.[695]

Letztlich führte die fehlende institutionelle Vermittlung aber zu Legitimitätsdefiziten und Instabilität.[696] Auch ist zu bedenken, daß spätere Abbasiden sich nicht mehr auf das Institut des alidischen Testaments beriefen, da sie beanspruchten, schon der Prophet selbst habe seinen ältesten überlebenden Onkel, nämlich ihren Ahnherrn ʿAbbās, zum Erben eingesetzt. Dieser Herrschaftsanspruch wäre durch die Postulation testamentarischer Vererbung, und noch dazu alidischer Vermittlung, konterkariert worden. Historisch gesichert ist – wie oben erläutert –, daß die Abbasiden die Hāšimīya-Bewegung übernahmen und als organisatorische Basis ihrer Propagandatätigkeit nutzten. Die von ihnen überhaupt erst eingeführten Thronnamen betonten stets die religiöse Dimension ihrer Herrschaft, aber im Unterschied zu Ritualen vermittelten sie sie nicht durch Ableitung aus einem kanonischen Symbolreservoir. Jeder Usurpator konnte sich im Prinzip entsprechende Namen zulegen, wie die zahlreichen Gegenkalifen belegen; damit waren die Namen in ganz anderer Weise „verfügbar" als der christliche Ritus der Herrschersalbung, der an die Kooperation religiöser Eliten gebunden blieb, die als Charismaträger und -vermittler akzeptiert waren.

Das institutionelle Modell der Herrschersalbung bot demgegenüber den Vorteil, daß es kein letztlich unüberschaubar weites Netz „natürlicher" Beziehungen eröffnete, sondern das Herrschaftsrecht klar auf ein Individuum (in Einzelfällen auf eine präzise umrissene Gruppe) begrenzte. Die in der *Clausula de unctione Pippini* überlieferte Ermahnung Papst Stephans II., die Franken sollten keinen König aus einer anderen Familie wählen, führte zwar das „natürliche" Element wieder ein, aber die Zahl der Angehörigen der Karolinger war weit geringer als die der *ahl al-bayt*, da die Pippiniden ihre Legitimation nicht auf einen fernen Spitzenahn zurückführten, von dem zahlreiche Linien hätten abstammen können. Die päpstliche Erklärung dürfte in erster Linie im Hinblick auf Anhänger der Merowinger und Angehörige der karolingischen Seitenlinien formuliert worden sein. Immerhin zeigt sich auch hier die eminente Bedeutung genea-

[694] Wiederholt weist al-Ma'mūn in seinem Brief an die chorasanischen Truppen ausdrücklich darauf hin, daß der Prophet seine „nächsten" Verwandten (*al-qurbā*) mit seiner Nachfolge betraut habe; vgl. Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 53f.

[695] Paradigmatisch al-Ma'mūns Brief ibid. 54 und 61: Gott habe die Familie des Propheten durch seine Gnade über alle Muslime emporgehoben und sie mit den bedeutendsten Gaben bedacht.

[696] Zur Rechtfertigung von Usurpationen vgl. allgemein Le Goff, Le roi dans l'Occident médiéval, in: Duggan (ed.), Kings and Kingship in Medieval Europe, London 1993, 8: „... des arguments symboliques ont toujours été nécessaires à côté des arguments de fait nés de la force ou même des arguments purement juridiques."

logischer Exklusionsstrategien, deren Ziel darin bestand, das legitimierende politische Kapital zu monopolisieren.

Die Karolinger nutzten sowohl religiöse Rituale als auch religiös konstruierte künstliche Verwandtschaftsbeziehungen zur Legitimierung ihrer Herrschaft, doch führten sie bezeichnenderweise keine religiös motivierte Polemik gegen ihre Vorgänger.[697] Dies wäre sicher auch deshalb problematisch gewesen, weil sie selbst als Hausmeier die Religionspolitik unter den letzten Merowingern stark mitbestimmt hatten. Wie aus der mit dem Dynastiewechsel in Verbindung stehenden Korrespondenz deutlich wird, motivierte sich die Kritik an ihren Vorgängern zumindest nachträglich an deren angeblicher Machtlosigkeit und Ineffektivität. Moralische Gründe für den Dynastiewechsel konnten, wie Fouracre festgestellt hat, allenfalls an vermeintlichen Ungerechtigkeiten anknüpfen; wesentliches rechtfertigendes Kriterium für die Usurpation war zudem der Erfolg.[698] Alle diese Kriterien waren jedoch unspezifisch und wenig eindeutig; keines reichte an die emphatische Plausibilität eines biblisch inspirierten Inaugurationsrituals heran, das zudem durch die Einführung der periodisch wiederholten *laudes regiae* ergänzt wurde, die den Herrscher deutlich in eine religiöse Sphäre erhoben und ihm ein entsprechendes Amtscharisma verschafften.

Anders als die Karolinger rekurrierten die frühen Abbasiden stark auf das Argument der vermeintlichen Gottlosigkeit ihrer Vorgänger, deren Ungerechtigkeiten und angeblich unislamische Regierung die wesentliche Begründung für die abbasidische Revolution lieferten. Da spezifische, religiös aufgeladene Inaugurationsrituale fehlten, mußten sich die Abbasiden auf das unklare Kriterium der Verwandtschaft mit dem Propheten stützen, das jedoch ebensowenig eindeutig war wie „Ungerechtigkeiten" oder „Erfolg". Zwar wurde der Name des Kalifen jede Woche im Freitagsgebet genannt und somit in die Liturgie integriert, doch war dies keine Neuerung, die die Abbasiden in eine andere Sphäre erhoben hätte als ihre Vorgänger, ganz anders als bei den Karolingern, deren religiös akzentuiertes Amtscharisma sie in mehrfacher Hinsicht von ihren Vorgängern unterschied.

---

[697] Zur antimerowingischen Propaganda jetzt de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 124.

[698] Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 19.

3. Praktiken der Herrschaftslegitimation I: Formung und Instrumentalisierung von Eliten

3.1. Der fränkische Adel und der evolutionäre Aufstieg der Karolinger

Neben die ideelle Rechtfertigung von Herrschaft tritt als zweites wesentliches Moment der Stabilisierung von Usurpationen die Verankerung im Konsens der Führungsschichten.[1] Für die Integration größerer Gemeinwesen und für die alltägliche Herrschaftspraxis sind daher Eliten von entscheidender Bedeutung; dies betrifft sowohl ihre Rekrutierung und Reproduktion als auch ihre Vorbildfunktion.[2] Einige seit der lateinischen Spätantike vorhandene Traditionen sozialer und institutioneller Differenzierung entlasteten das politische Feld und eröffneten den Herrschern zusätzliche Handlungschancen. Hierzu gehörten die konzeptionelle Unterscheidung zwischen *regnum* und *sacerdotium* sowie die *ordines* in der Kirche (*saeculares* und *spiritales*) mit ihrer jeweils besonderen Position hinsichtlich Sakramentenverwaltung und Schlüsselgewalt.[3] Diese funktionale Differenzierung der Eliten, die mit konzeptionellen Unterscheidungen wie den beiden augustinischen *civitates* verbunden war, bot Möglichkeiten der Stabilisierung und Orientierung in Krisenzeiten.

Im Frankenreich hing der Erfolg größerer politischer Unternehmungen über Jahrhunderte von der Kooperation zwischen einem König bzw. merowingischen Prätendenten

---

[1] Zum Nebeneinander von Herrschaftstheologie und politisch-ständischer Rückbindung Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen, FMSt 36 (2002), 205. Zur grundlegenden Kategorie des Konsenses Shils, Consensus, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology, Chicago/London 1975, 164: „Consensus is a condition of agreement in the interindividual and in the intergroup structure of beliefs of a society." Die hier angesprochenen „Überzeugungen" beziehen sich nach Shils v. a. auf zwei Bereiche: Einerseits Qualifikation und Berechtigung der Machtinhaber zur Ausübung ihrer Gewalt, andererseits die Akzeptanz der ungleichen Verteilung knapper, doch wertbehafteter Güter. Die Artikulation des Konsenses ist dabei oft Aufgabe der Eliten (ibid. 169f.).

[2] Grundlegend zu den frühmittelalterlichen Eliten Timothy Reuter (ed.), The Medieval Nobility. Studies on the Ruling Classes of France and Germany from the Sixth to the Twelfth Century, Amsterdam/New York/Oxford 1979; id., The Medieval Nobility in Twentieth-Century Historiography, in: Michael Bentley (ed.), Companion to Historiography, London 1997, 177-202.

[3] Zur Differenzierung der beiden Gewalten vgl. im einzelnen unten, z. B. S. 385.

und einer Adelsgruppe ab; Herrscher und Elite mußten zusammenwirken, um längerfristig erfolgreiche und den Konsens nicht durchbrechende Unternehmungen verwirklichen zu können.[4] Die *Lex Salica* erwähnt auffälligerweise keinen fränkischen Adel; zeitgenössische merowingische Quellen bezeichnen die Oberschicht mit einer Vielzahl von Termini: *seniores, priores, primores, primates, nobiles, proceres, optimates, meliores, maiores*, und nicht zuletzt *Franci*.[5] Die fränkische Oberschicht hatte sich spätestens im frühen 6. Jahrhundert herausgebildet.[6] Die provinzialrömischen Eliten waren mit dem fränkischen „Adel" verschmolzen;[7] Religion und Kultur der römischen Oberschicht wurden, soweit möglich, von der mehr oder weniger bruchlos an die antiken Eliten anknüpfenden fränkischen Oberschicht fortgeführt.[8]

Machtgrundlage der Aristokratie waren Landbesitz und militärische Gefolgschaften. Südlich der Loire bestand bis mindestens ins 7. Jahrhundert hinein die gallorömische Aristokratie fort.[9] Der Königsdienst bot Freien und Unfreien die Chance des sozialen Aufstiegs, worin eine wichtige zusätzliche Machtgrundlage des Herrschers bestand. Ähnliches galt für das Amt des Hausmeiers, nach dem Angehörige des Adels strebten; das Amt konnte ohne königliche Legitimation bis in die Endzeit der Merowinger hinein nicht bestehen.[10] Die Merowinger behielten aus spätrömischer Zeit die Verwaltungsein-

---

4 Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 6. 83; Fried, Elite und Ideologie oder die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813, in: Le Jan (ed.), La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, Villeneuve d'Ascq 1998, 70-109. Grundlegend Jürgen Hannig, *Consensus fidelium*. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches, Stuttgart 1982.

5 Für die Nachweise vgl. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 167f.

6 Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 257. Vgl. im einzelnen Franz Irsigler, Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels (Rheinisches Archiv 70), Bonn 1969, ^{2}1981; Rolf Sprandel, Struktur und Geschichte des merowingischen Adels, HZ 193 (1961), 33-71.

7 Heike Grahn-Hoek, Die fränkische Oberschicht im 6. Jahrhundert. Studien zu ihrer rechtlichen und politischen Stellung (VuF Sonder-Bd. 21), Sigmaringen 1976; Fouracre, The Origins of the Nobility in Francia, in: Anne J. Duggan (ed.), Nobles and Nobility in Medieval Europe, Woodbridge 2000, 17-24. Die Existenz eines „Adels" im Merowingerreich ist allerdings bis heute umstritten; vgl. Hechberger, Die Theorie vom Adelsheil im früheren Mittelalter, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 431.

8 Martin Heinzelmann, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte (Francia Beih. 5), München 1976; id., Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen, in: Prinz (ed.), Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, Stuttgart 1988, 23-82.

9 Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 29.

10 Georg Scheibelreiter, Hausmeier, RGA ^{2}14 (1999), 70-74.

heit der *civitates* bei;[11] sowohl diese als auch die im Norden vorherrschenden Gaue (*pagi*) wurden von *comites* verwaltet, die als ständige Vertreter des Königs agierten.[12] Römische Kontinuität zeigte sich auch im Fortbestand von Begriffen und Institutionen wie *villa*, *palatium* und *maior domus*, nicht zuletzt auch in der Fortsetzung der römischen Praxis der Rekrutierung von Beamten aus dem Laienstand. Der Königshof war nach römischem Vorbild organisiert, die Kanzlei wurde von laikalen Referendaren geleitet.[13] Als Herrschaftssitze wurden öffentliche Gebäude aus der Römerzeit genutzt.

Wesentliche königliche Machtbasis war die Verfügungsgewalt über große militärische Gefolgschaften.[14] Ein wichtiger Grund für Dauer und Stabilität der Merowingerherrschaft war zudem der große Landbesitz des Fiskus, den die Könige aus römischer Zeit übernommen hatten; aus diesem Fundus konnten sie schöpfen, um Anhänger zu belohnen und sich deren Loyalität zu sichern. Eine weitere Einnahmequelle bestand in den weiterhin eingenommenen römischen Steuern und Zöllen. Dies dürfte in weitaus größerem Maße herrschaftsstabilisierend gewirkt haben als der vermeintliche Glaube an eine irgendwie geartete mythische Abstammung.[15] Die Königsfamilie war so weit aus dem Kreis der übrigen landbesitzenden Geschlechter herausgehoben, daß sie nicht einmal durch vorteilhafte Heiraten „aufgewertet" werden konnte; die Herkunft der Königinnen war für das Prestige der Nachkommen unerheblich.[16] Die *fortuna* der Dynastie beruhte auf dem Glauben an das besondere Charisma, das mit dem angestammten Königsgeschlecht verknüpft war und sich in konkreten Erfolgen manifestierte. Die Autorität der Merowinger war unbestritten und unhinterfragt; gelegentlicher Widerstand war von regionalen Mißstimmungen gegen das schwerpunktmäßig in Neustrien verankerte Geschlecht motiviert, aber keineswegs von einem irgendwie gearteten Widerstand gegen die Dynastie.[17]

Schon in der Merowingerzeit hatten die fränkischen Adligen um königliche Hilfe nachgesucht, um die eigene Macht zu stützen.[18] Dies galt insbesondere für die Zeit der

---

[11] Franz Staab, Gallorömische Restauration im Aufbau der merowingischen Verwaltung, in: id., Untersuchungen zur Gesellschaft am Mittelrhein in der Karolingerzeit (Geschichtliche Landeskunde 11), Wiesbaden 1975, 176-182; id., Civitates am Mittelrhein und ihre öffentlichen Schreiber, ibid. 137-153.

[12] Sogar die fränkischen Reichsteilungen berücksichtigten die Grenzen der *civitates*; vgl. Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 185; Ewig, Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511-613) (Abh. d. geistes- und sozialwiss. Kl. 9), Mainz 1952.

[13] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 27.

[14] Becher, ibid. 26.

[15] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 20. Bis in die 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts hinein war der beträchtliche Land- und Grundbesitz sowie die Verfügung über ansehnliche Geldmittel Grundlage der königlichen Macht; vgl. ibid. 227f.

[16] Wallace-Hadrill, ibid. 203.

[17] Wallace-Hadrill, ibid. 207.

[18] Wood, The Merovingian Kingdoms 450-751, London/New York 1994, 100.

häufigen merowingischen Bürgerkriege (*bella civilia*),[19] in denen rivalisierende Adelsgruppen stets mit dem König als einem Machtfaktor unter anderen rechnen mußten. Andererseits waren die Könige wegen dieser Auseinandersetzungen auf die Unterstützung des Adels angewiesen. Anders als die Bürgerkriege im frühen Islam wurden die häufigen inneren Kämpfe im Merowingerreich aber nicht religiös legitimiert; auch konnte das Herrscherhaus mehrere Jahrhunderte hindurch seine Stellung im Zentrum des politischen Systems behaupten.[20] Den Rahmen für das politische Feld steckte daher einerseits das *regnum Francorum*, andererseits aber immer auch die Merowingerfamilie ab.[21] Wood kommt vor diesem Hintergrund sogar zu der provozierenden These, daß das Frankenreich durch die Bürgerkriege zusammengehalten wurde.[22]

Die Auseinandersetzungen innerhalb des fränkischen Adels lassen sich als Versuche deuten, die gegenseitige Kontrolle sicherzustellen und das traditionelle Machtgefüge nicht durch das Übergewicht einer konkurrierenden Gruppe aushebeln zu lassen. Die Perspektive einer traditionsorientierten Gruppe des neustrischen Adels spiegelt sich im *Liber Historiae Francorum*, dessen Autor in der 1. Hälfte des 8. Jahrhunderts ein Ideal gesellschaftlicher Ordnung propagiert, wonach der König auf die Ratschläge (*consilium*) der Magnaten hört;[23] dieses *consilium* stellt das institutionelle Band dar, das Herrscher und *Franci* verbindet. Bezeichnenderweise vermeidet es der Autor sogar, einzelne Personen als Akteure herauszustellen; vielmehr tritt das Kollektiv der *Franci* als Subjekt politischen Handelns hervor, was die Bedeutung des Konsenses noch unterstreicht. Der Autor schätzt das *consilium* als Herrschaftsmechanismus derart hoch ein, daß er es sogar für älter hält als das Königtum selbst.[24] Weil Childebert III. durch *placitum* herrschte sowie *viri inlustres* und *optimates* zu konsultieren pflegte, preist er ihn als singulär herausragenden Herrscher.[25] Eine weitere institutionalisierte Form fanden die

---

[19] Greg. Tur. hist. 5 praef.

[20] Vgl. Offergeld, *Reges pueri*. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter, Hannover 2001, 285: „Allerdings blieb das Königtum der unverzichtbare Fokus des politischen Geschehens, blieb der Königshof, auch ohne respektgebietenden oder auch nur handlungsfähigen König, der Ort, an dem die Großen ihre Macht errangen und ausübten."

[21] Wood, The Merovingian Kingdoms 450-751, London/New York 1994, 146.

[22] Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Sawyer/Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 14. Zur Konfliktbewältigung als Weg zur Sicherung des gesellschaftlichen Zusammenhalts auch Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 452.

[23] In der Darstellung werden Unterschiede zwischen Merowingern und Hausmeiern sogar weitgehend verwischt; vgl. Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 260.

[24] Vgl. LHF 3f. sowie Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 75f. 168.

[25] Gerberding, ibid. 113f. Nach Gerberding fand der Autor unter Childebert III. sein Herrschaftsideal verwirklicht: Der legitime Merowingerkönig herrschte im Konsens mit den *Franci* und im Bündnis mit Pippin II. (ibid. 171f.).

persönlichen Beziehungen zwischen König und *Franci* auf dem jährlichen Märzfeld, das in der Endphase der Merowingerzeit häufig in der Hauptresidenz Compiègne stattfand und auf dem militärische, politische und juristische Angelegenheiten geklärt wurden.[26] Für den Autor des *Liber Historiae Francorum* mit seiner betont laikalen und regionalen Perspektive beschränkt sich die Elite der „Franken" auf den neustrischen Kriegeradel; er ist stark auf den Konsens innerhalb dieser staatstragenden Oberschicht bedacht und verurteilt daher Bruderkämpfe zwischen den *Franci*.[27] Ganz anders sieht dies Einhart aus der Perspektive des 9. Jahrhunderts, der im Rückblick klar das Übergewicht der karolingischen Hausmeier betont.[28]

Pippiniden und Arnulfinger entstammten der einheimischen Elite, dem austrasischen Adel, und das karolingische Herrschaftszentrum lag nahe dem alten Kernland des Frankenreiches. Der im Vergleich zu den Abbasiden evolutionäre Aufstieg der Karolinger führte dazu, daß sie auch nach ihrer Thronbesteigung bestehende politische Traditionen zumeist fortführten; Ausnahmen betreffen das Erlöschen des Hausmeieramtes und die Ersetzung der laikalen merowingischen Referendare durch die Angehörigen der neuen Institution der Hofkapelle.[29] Die Vorfahren der Karolinger stiegen – wenn auch nicht kontinuierlich – im Dienste der Merowinger auf, unter denen sie als Hausmeier und *domestici* erstarkten.[30] Pippin I., der Erzieher König Dagoberts I., wird 624 als Hausmeier in Austrasien erwähnt.[31] Zusammen mit Pippin hatte der andere karolingische Stammvater Arnulf den neustrischen Merowinger Chlothar II. 613 bei der Inbesitznahme Burgunds und Austrasiens unterstützt; daher wurde er 614 mit dem Bistum Metz belohnt. In dieser Stadt residierte Dagobert I. seit 622 als König. Das Hausmeieramt war einerseits mit Königsdienst verbunden, doch war es andererseits auch eng mit den Interessen des Adels verquickt; wiederholt wurden Hausmeier vom Adel gewählt und

---

[26] Gerberding, ibid. 110f. Vgl. Ann. Mett. prior. ad a. 692 (MGH SS rer. Germ. 10, 14): *Singulis vero annis in Kalendis Martii generale cum omnibus Francis secundum priscorum consuetudinem concilium tenuit.* Überproportional viele Königsurkunden wurden während des Märzfeldes ausgestellt; vgl. Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 58.

[27] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 167-170. Zum Phänomen von Kriegerständen allgemein Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 181f.

[28] Vgl. vit. Kar. 2, 1: *Qui* (sc. Karl Martell) *honor non aliis a populo dari consueverat quam his, qui et claritate generis et opum amplitudine ceteris eminebant.*

[29] Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige, I: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle, Stuttgart 1959.

[30] Der Aufstieg der Karolinger wird aus nichtkarolingischer Perspektive im neustrischen *Liber Historiae Francorum* geschildert, der 727 abgeschlossen worden sein dürfte. Vgl. Ulrich Nonn, Beobachtungen zur „Herrschaft" der fränkischen Hausmeier, in: Von *sacerdotium* und *regnum*. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. FS Egon Boshof, ed. Erkens/Wolff, Köln/Weimar/Wien 2002, 27-46.

[31] Fred. chron. 4, 52 (MGH SRM 2, 146); vgl. ibid. 40 (140).

eingesetzt.[32] In spätmerowingischer Zeit avancierten die Hausmeier in Umkehr der ursprünglichen Verhältnisse zu Repräsentanten des Adels gegenüber dem König.[33] Die Aufgabe des Schutzes gegen äußere Feinde ging immer mehr auf die Arnulfinger über, die Austrasien vor den vorrückenden Sachsen bewahrten und Aquitanien vor den Muslimen. Sie blieben allerdings *fideles* der Merowinger, an die sie durch einen Treueid gebunden waren.[34]

An der Tatsache, daß auch die späten Merowinger noch immer zahlreiche Urkunden ausstellten, Privilegien sowie Besitzungen bestätigten oder verliehen, über Königsgut verfügten oder Recht sprachen, zeigt sich der Nutzen der Kontinuität des Königshauses für die Eliten; die Merowinger wurden daher keineswegs zu bloßen *rois fainéants*. Der Königshof blieb Focus des politischen Geschehens;[35] auch die sogenannten Schattenkönige agierten in der Öffentlichkeit. Ihre Schwäche zeigt sich allerdings in der „springenden Thronfolge" ab der Enkelgeneration Dagoberts I.; die Sohnesnachfolge wurde zur Ausnahme, was zeigt, daß die Entscheidung über die Thronfolge nicht mehr in der Hand der Königsfamilie lag.[36] Auch wurden nur noch wenige verstorbene Merowinger an repräsentativen und durch Tradition geheiligten Orten beigesetzt. Im Gegensatz zu den Müttern der Pippiniden – wie Plektrudis – sind die Mütter der späten Merowinger nicht mehr namentlich bekannt; Plektrudis hingegen konnte wie eine Königinwitwe agieren.[37] Gegen Wood hält Kölzer – in Übereinstimmung mit der älteren Forschung – daher daran fest, daß der Raum für eigenständiges herrscherliches Handeln der letzten Merowinger stark eingeschränkt war.[38] Die drei letzten überlieferten merowingischen Schenkungsurkunden stammen aus den Jahren 717/18, was darauf hindeutet, daß der

---

[32] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 70.

[33] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 14.

[34] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 239. In der Merowingerzeit gab es jedoch vermutlich keine allgemeinen Vereidigungen der Untertanen; vgl. Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 214. Die im Zuge des Dynastiewechsels vollzogene Lösung vom dem Merowingerkönig geschworenen Treueid – bezogen nur auf Pippin, noch nicht auf alle Untertanen – wird erstmals beim Beneventer Chronisten Landulfus Sagax Anfang des 11. Jahrhunderts erwähnt; vgl. Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 340. Erst Gregor VII. behauptete während des Investiturstreites, der Papst habe alle Franken vom Treueid gelöst, womit er ein neues Element in die Diskussion einführte, das traditionsbildend sein sollte;vgl. ibid. 359 sowie Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970, 34-45. Vgl. auch Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, München 2006, 339.

[35] Offergeld, *Reges pueri*. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter, Hannover 2001, 285; ebenso Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 10.

[36] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 39.

[37] Kölzer, ibid. 55.

[38] Kölzer, ibid. 45.

ihnen verbliebene Besitz in der Folgezeit stark geschrumpft war.[39] Childerich II., einer von nur zwei späten Merowingern, die ermordet und nicht wie die meisten verdrängten Könige ins Kloster verbannt wurden, sei gerade deshalb umgebracht worden, weil er als letzter Herrscher versuchte, wieder eigenständig zu agieren und ohne Abstimmung mit der ihn stützenden Adelsfraktion Neustroburgunds zunehmend selbstherrlich regierte.[40] Eigenständiges königliches Regierungshandeln sieht Kölzer letztmalig in der Klosterpolitik Balthilds (bis ca. 664); mit ihrem Zeitgenossen Ebroin beginne das „Zeitalter der Hausmeier".[41]

Sowohl Pippiniden als auch Arnulfinger verfügten über Grundbesitz in Austrasien, den sie durch Heiraten mit Angehörigen des lokalen Adels geschickt zu erweitern verstanden.[42] Pippin II. war mit Plektrudis und Chalpaida wahrscheinlich sogar in Bigamie verheiratet; jede seiner Frauen sicherte ihm und seinen Nachkommen die Unterstützung einflußreicher lokaler Eliten.[43] Die Kombination von Allodialbesitz und Königsdienst bildete die wichtigste Voraussetzung für die Aszendenz der Familie.[44] Der unvergleichliche Aufstieg der Karolinger zeigt sich daran, daß sie in Austrasien die faktische Erblichkeit des Hausmeieramtes durchsetzen konnten, was anderen Familien weder in Neustrien noch in Burgund gelang. Die Herkunft aus Austrasien und die Verankerung in der dortigen Region blieb auch für spätere Karolinger wichtiger Bestandteil der genealogischen *memoria*.[45] Dies zeigt sich nicht nur an der Bestattung mehrerer Familienangehöriger, darunter noch Ludwigs des Frommen, in Metz, sondern auch in der Pflege der Erinnerung an den Spitzenahn, den – bezeichnenderweise ab dem ausgehenden 8.

---

[39] Kölzer, ibid. 59.

[40] Kölzer, ibid. 49f.

[41] Kölzer, ibid. 59.

[42] Vgl. den Brief Stephans III. an Karl und Karlmann MGH Epp. 3, 561 Nr. 45: ... *iam Dei voluntate et consilio coniugio legitimo ex praeceptione genitoris vestri copulati estis, accipientes ... ex ipsa nobilissima Francorum gentae* (!), *pulchrissimas coniuges*. Zur Bedeutung des plektrudischen Erbes für Pippin II. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 95; zu den territorialen Ursprüngen unter Pippin I. ibid. 120f. Vgl. auch Werner, Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Großen, in: Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 83-142; Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, ibid. 51-82; id., Studien zur Genealogie und Geschichte der Merowinger und der frühen Karolinger, Rheinische Vierteljahresblätter 43 (1979), 32-55. In diesen Zusammenhang gehört auch die Heirat Pippins III. mit Bertrada; zu letzterer Nelson, Bertrada, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 93-108.

[43] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 124-129.

[44] Hlawitschka, Zu den Grundlagen des Aufstiegs der Karolinger, Rheinische Vierteljahresblätter 49 (1985), 1-61; id., Zur landschaftlichen Herkunft der Karolinger, ibid. 27 (1962), 1-17; Fouracre, Observations on the Outgrowth of Pippinid Influence in the *Regnum Francorum* after the Battle of Tertry (687-715), Medieval Prosopography 5/2 (1984), 1-31.

[45] Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, FMSt 1 (1967), 250-364.

Jahrhundert – liturgisch als Heiligen verehrten Bischof Arnulf von Metz.[46] Auch die heilige Gertrud von Nivelles trug als Angehörige der Pippiniden zur Erhöhung des Charismas ihres Geschlechts bei.[47] Im 8. Jahrhundert schufen die Karolinger noch vor ihrer Thronbesteigung durch Fürbittgebete ein liturgisches Netzwerk, über das die Namen der Mitglieder ihres Geschlechts im Reich verbreitet wurden.[48]

Schon vor ihrer Usurpation des Königsthrons konnten einige Mitglieder der Familie in quasi königsgleicher Stellung agieren. Die Möglichkeit hierzu erwuchs auch aus der sich nach 700 verstärkenden Tendenz des Aufstiegs einer neuen Art von Herrscher (*dux, princeps*) in peripheren Regionen.[49] Schon Pippin II. war nach 687 als *dux Austrasiorum* zum *princeps Francorum* aufgestiegen.[50] Bemerkenswert ist, daß der Terminus *princeps* auch in Königsurkunden erscheint, und zwar mit Bezug auf merowingische Herrscher; die Könige bezeichnen ihre Vorgänger als *principes*.[51] Seit 687 aber waren die Arnulfinger als *principes Francorum* die faktischen Herrscher des Reiches.[52] Sogar das königliche Zeremoniell konnten die Hausmeier bereits imitieren, gerade weil es in der Merowingerzeit noch nicht verfestigt war und somit einzelne Elemente eher nachgeahmt bzw. usurpiert werden konnten; so soll Karlmann bereits als Hausmeier von einem Thron (*solium*) aufgesprungen sein, und Pippin II. ließ seinen Enkel Theudoald nach der Ermordung seines Sohnes Grimoald auf den väterlichen Thron (*sedes*) setzen.[53] Indem Pippin sterbend seinen sechsjährigen Enkel als nächsten Hausmeier einsetzte, verfügte er wie ein Merowingerkönig über die Herrschaft, die er als Erbe seiner Familie betrachtete; nicht zuletzt die Einsetzung eines minderjährigen Herrschers gemahnt an königliches Beispiel.[54]

---

[46] Die Translation der Arnulfreliquien erfolgte freilich schon im Jahr 643. Auch hatte schon Hieronymus, der Sohn Karl Martells, als Neunjähriger die Vita seines Metzer Vorfahren abgeschrieben.

[47] Zur hagiographischen Propagierung vgl. *De virtutibus sanctae Geretrudis* 11 (MGH SRM 2, 469-471).

[48] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 116.

[49] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 112. In diesem Zusammenhang verloren die Merowinger nach 700 auch die Kontrolle über Aquitanien.

[50] Ann. Mett. prior. ad a. 687 (MGH SS rer. germ. 10, 12): *singularem Francorum obtinuit principatum.*

[51] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 43.

[52] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 14. In der Rückschau Einharts hatte die Karolinger schon als Hausmeier die *summa imperii* (vit. Kar. 1, 2) inne. *At* (!) *regni administrationem et omnia quae vel domi vel foris agenda ac disponenda erant, praefectus aulae procurabat* (ibid. 1, 5).

[53] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 215f.

[54] Vgl. Offergeld, *Reges pueri.* Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter, Hannover 2001, 284: „Die Kräfteverteilung zwischen Königtum und Adel verschob sich von der Dominanz des monarchischen Gefolgschaftsanspruchs in den Anfängen über die allmähliche Prävalenz der Adelsinteressen schon seit der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts bis hin zur vollständigen Marionettenhaftig-

Karl Martell schließlich verfügte über Fiskal- und Kirchengut, er stellte im eigenen Namen nach dem Muster von Königsurkunden Immunitätsprivilegien und Placita aus, womit er eindeutig königliche Rechte ausübte.[55] Von 737 an regierte er ohne merowingischen König; schließlich teilte er das Frankenreich wie ein König unter seine beiden ältesten Söhne Karlmann und Pippin auf und ließ sich in einer merowingischen Grabkirche im Kloster St. Denis beisetzen.[56] Erst Aufstände in mehreren Randgebieten veranlaßten Karlmann, eventuell unter Mitwirkung und Zustimmung Pippins III., dazu, mit Childerich III. 743 letztmals einen merowingischen König einzusetzen, dessen Herkunft allerdings – bezeichnenderweise? – unklar ist.[57] Die „legitimistischen" Aufstände könnten durchaus auch das Ziel verfolgt haben, innerhalb der merowingischen Ordnung garantierte traditionelle Privilegien zu sichern, die vom Aufstieg der Karolinger bedroht zu sein schienen.[58]

Der Aufstieg Pippins III. war dadurch vorbereitet worden, daß er vom Langobardenkönig Liutprand durch Haarschur adoptiert wurde, bezeichnenderweise 737, im gleichen Jahr, als nach dem Tod Theuderichs IV. kein neuer Merowingerkönig eingesetzt wurde.[59] Gegen Ende der Merowingerzeit hatten die Karolinger somit bereits derart an Macht und Ansehen gewonnen, daß ihre *auctoritas* die der nominellen Könige weit in

keit der spätmerowingischen Schattenkönige seit der Mitte des 7. Jahrhunderts." Bezeichnend ist, daß der in einem Papstbrief als *subregulus* bezeichnete Karl Martell nach seinem Tod sogar als König angesehen werden konnte; vgl. Ulrich Nonn, Vom *maior domus* zum *rex*. Die Auffassung von Karl Martells Stellung im Spiegel der Titulatur, Rheinische Vierteljahresblätter 37 (1993), 107-116.

[55] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 56. Zu Karl Martell Waltraud Joch, Legitimität und Integration. Untersuchungen zu den Anfängen Karl Martells (Historische Studien 456), Husum 1999; Fouracre, The Age of Charles Martel, Harlow/München 2000.

[56] Zur Nutzung merowingischer Grabkirchen durch die Karolinger Dierkens, Autour de la tombe de Charlemagne, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 160-165.

[57] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 184f.; Martina Hartmann, *Pater incertus*? Zu den Vätern des Gegenkönigs Chlothar IV. (717-718) und des letzten Merowingerkönigs Childerich III. (743-751), DA 58 (2002), 1-15. Durch die unklare Herkunft von Daniel/Chilperich II., Chlothar IV. und Childerich III. war die merowingische Erbfolge bereits 40 Jahre vor dem letztendlichen Dynastiewechsel unklar und fragwürdig geworden; vgl. Wood, Usurpers and Merovingian Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 26. Die Macht der Könige beruhte angesichts ihrer unsicheren Herkunft immer stärker auf der Unterstützung, die sie mobilisieren konnten.

[58] Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 14. Zum „merowingischen Legitimismus" Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 112. 126.

[59] Jarnut, Die Adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells, in: Karl Martell in seiner Zeit, ed. Jarnut/Nonn/Richter, Sigmaringen 1994, 217-226; Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 171.

den Schatten stellte.[60] Bezeichnend ist, daß deren Abstammung ohne *fortuna* offenbar nur noch wenig wert war, und ohne materielle Grundlage gab es auch keine *potestas* mehr.[61] Anders war es noch wenige Jahre zuvor gewesen, als der Autor des 727 in Neustrien abgeschlossenen *Liber Historiae Francorum* sich klar als merowingischer Legitimist gerierte, der das herkömmliche aristokratische Ideal des Zusammenspiels von Merowingerkönig und *Franci* als politisches Leitbild propagierte.[62] Auch zwischen den Karolingern und dem fränkischen Adel bestand ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis, aus dem sich die große Bedeutung des herrschaftsstabilisierenden Konsenses ergibt; der Begriff *consensus* erscheint ausdrücklich im Bericht des Fredegarfortsetzers über die Königserhebung Pippins,[63] jedoch bezeichnenderweise nicht mehr in den einige Jahrzehnte später unter Karl dem Großen entstandenen Reichsannalen. Daß sich die Arnulfinger nur wenige Jahrzehnte vor der Usurpation der Königswürde noch mit ernstzunehmenden Rivalen im Hinblick auf die Königsnachfolge auseinanderzusetzen hatten, beweist die Erhebung des Mönchs Daniel auf den Thron als Chilperich II. im Jahr 715/16; mit der Inauguration dieses Königs vermochten sich neustrische Große (*Franci*) gegenüber den durch den Tod Pippins II. vorübergehend geschwächten austrasischen

---

[60] Richter, Die „lange Machtergreifung" der Karolinger. Der Staatsstreich gegen die Merowinger in den Jahren 747-771, in: Schulz (ed.), Große Verschwörungen, München 1998, 48-59.

[61] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 247.

[62] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 146. Vgl. auch ibid. 161: „There are two major points which should be made about the *LHF*-author and his view of kings. The first is that he had a very sober, practical, and political idea of what a king should be; and second, to be the king of the Franks meant to be a Merovingian; there was no other royalty." Punktuell vergleichbar ist die Perspektive des Autors der Fredegarchronik, der gegenüber Gregor von Tours die *Franci* aufwertet, während die Rolle der Merowinger wiederholt relativiert wird; vgl. Diesenberger/Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 246.

[63] Fred. cont. 33 (vgl. oben S. 66 Anm. 156); hierzu Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 110; zur Teilnahme von Magnaten an Akten der Königserhebung auch de Jong, Charlemagne's Church, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 107. Noch Einhart betont vit. Kar. 3, 5 den *consensus* bei der Übernahme der Gesamtherrschaft durch Karl den Großen nach dem Tode seines Bruders. Ohne diesen Begriff zu verwenden, wird die Problematik der notwendigen Zustimmung der Großen auch bei der Einsetzung Ludwigs des Frommen zum Mitkaiser hervorgehoben (*Francorum primoribus, cunctorum consilio ... susceptum est hoc eius consilium ab omnibus ... magno cum favore* [vit. Kar. 30, 1f.]). Grundlegend zu dieser Problematik Jürgen Hannig, *Consensus fidelium*. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches, Stuttgart 1982; Schlesinger, Karlingische Königswahlen, in: Hlawitschka (ed.), Königswahl und Thronfolge in fränkisch-karolingischer Zeit (WdF 247), Darmstadt 1975, 190-266; Affeldt, Das Problem der Mitwirkung des Adels an politischen Entscheidungsprozessen im Frankenreich vornehmlich des 8. Jahrhunderts, in: Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. FS Hans Herzfeld, ed. Kurze, Berlin/New York 1972, 404-423; id., Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 126f.

Arnulfingern durchzusetzen.[64] Im Verlauf der Herrschaft Karl Martells wurde die Position der neustrischen und burgundischen Eliten jedoch entscheidend geschwächt.[65] Daß das Einvernehmen mit den *Franci* aber nach wie vor eine bedeutende Rolle spielte, belegt der Sprachgebrauch des Fredegarfortsetzers, der „karolingischen Hauschronik", der im Zusammenhang mit dem Dynastiewechsel nicht von Magnaten oder Optimaten (*proceres*), sondern vom Konsens mit den „Franken" spricht.[66]

Als Usurpatoren mußten die Karolinger bestrebt sein, die Legitimität ihrer Herrschaft immer wieder neu zu dokumentieren. Diese nach innen gerichtete Legitimation wurde durch Herrschaftspraxis hergestellt, indem die religiös „rechte" Herrschaft in einem Programm der *renovatio* verwirklicht wurde. Performanz bildete bei den Karolingern – wie beim alttestamentlichen Typos David – bereits die Voraussetzung ihrer Königserhebung; ihr Charisma hatte sich bereits in ihrer Praxis als Hausmeier bewährt, bevor es in einem rituellen Akt göttliche Bestätigung erfuhr.[67] Die alttestamentliche Forschung sieht in der Erzählung von der Salbung Davids durch Samuel eine literarische Zugabe aus späterer Zeit, die sein tatsächliches militärisches Charisma zusätzlich bestätigen sollte.[68] Die Abfolge von herrscherlicher Performanz und ritueller Affirmation wäre also dieselbe wie beim ersten karolingischen König.

Der Autor des *Liber Historiae Francorum* schätzt diejenigen Könige am höchsten, die militärische Siege erringen und die Magnaten konsultieren. Der legitime merowingische König ist aus seiner Perspektive nötig für die Kriegführung des Hausmeiers und der Aristokratie. Diesem Leitbild widerspricht allerdings die Tatsache, daß die Könige ab Dagobert I. nicht mehr persönlich als Kriegsherren in Erscheinung traten.[69] Das Ideal der Performanz gründet im traditionellen Wertekanon des fränkischen Adels: Der König kämpft, auch als kriegerischer Held im Zweikampf; er erlangt die Verfügungsgewalt über Beute und Schätze; zwischen ihm und den Magnaten bestehen persönliche Treuebeziehungen, die sich in der großen Bedeutung loyalen Verhaltens niederschlagen.[70] Durch *consilium* soll ein Konsens zwischen König und Magnaten hergestellt

---

[64] Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 178. Zur antiarnulfingischen Politik Chilperichs II. ibid. 179; arnulfingischer (Gegen)könig wurde daher 718/19 Chlothar IV.

[65] Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 17.

[66] Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins, FMSt 14 (1980), 132.

[67] Zu partiell analogen Phänomenen vgl. Christine Reinle, Herrschaft durch Performanz? Zum Einsatz und zur Beurteilung performativer Akte im Verhältnis zwischen Fürsten und Untertanen im Spätmittelalter, HJb126 (2006), 25-64.

[68] Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 (1981), 683.

[69] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 42.

[70] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 163-166. Zum wesentlich christlichen Charakter der fränkischen Treuebeziehungen und ihrer Intensi-

werden, andererseits aber auch innerhalb der Oberschicht der Konsens gewahrt bleiben, weshalb der Autor des *Liber Historiae Francorum* Bruderkämpfe ablehnt. Nach Gerberding entsprach es somit einerseits dem Ideal des Autors, wenn ein Karolinger wie Karl Martell den Bruderkriegen ein Ende machte; doch andererseits sollten die Karolinger aus dieser Perspektive nur unter den rechtmäßigen merowingischen Königen regieren. Genau dieser Zustand war kennzeichnend für die Zeit, bevor der Hausmeier ohne König zu regieren begann.[71] Das Weiterwirken nichtköniglicher aristokratischer Traditionen im Karolingerhaus könnte – neben dem Fehlen eines eindeutigen merowingischen Vorbilds – dafür verantwortlich sein, daß sich – anders als in Byzanz – kein herrscherliches Begräbnisritual entwickelte und auch keine herausgehobene dynastische Grablege, die wirklich traditionsbildend gewesen wäre. Die rasche und unspektakuläre Beisetzung Karls des Großen ließe sich so erklären, doch verweist diese rituelle „Leerstelle" gleichzeitig auch darauf, daß dem Begräbnis – anders als der Inauguration und Salbung – keine Funktion im Rahmen der Herrschaftslegitimation zukam.[72]

Die Arnulfinger hatten sich ihr Charisma nach dem Scheitern Grimoalds und dem Ende des adoptierten Childebert allmählich durch Kriegsglück und erfolgreiches Regierungshandeln erworben, wobei ihr „Erfolg" auch den maßgeblichen Führungseliten zugute kam. Die auf diese Weise empirisch nachgewiesene Gnade Gottes hob die Familie aus dem Kreis der anderen, ihnen ursprünglich gleichrangigen Adelsgeschlechter heraus. Nachdem das Konstrukt eines germanischen Sakralkönigtums widerlegt sein dürfte, ist das Augenmerk der Forschung wieder stärker auf den aus der Antike stammenden Glücksbegriff gelenkt worden;[73] da das hiermit zusammenhängende Königsglück eher individuell zu deuten ist,[74] entfällt ein grundlegender Unterschied zwischen individuellem „Königsglück" (anstelle des dynastischen und automatisch wirksamen „Königsheils") und ebenfalls individuellem Glück einzelner Adliger, wie etwa der Arnulfinger. Airlie weist in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit hin, daß das besondere Charisma der Pippiniden gerade von der Aristokratie anerkannt werden mußte. Dieses Charisma war beispielsweise verbunden mit der wundertätigen Kraft der heiligen Gertrud von Nivelles, der Tochter Pippins I.[75] Andererseits machte sich die

---

vierung in frühkarolingischer Zeit, als auch die Verpflichtung zum Heeresdienst hierunter gefaßt wurde, Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 450f.

[71] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 171f.: Die austrasischen Karolinger sollen im Bündnis mit den neustrischen *Franci* unter Oberhoheit eines Merowingers herrschen.

[72] Dierkens, Autour de la tombe de Charlemagne, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 180.

[73] Vgl. oben S. 50.

[74] Erkens, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006, 239.

[75] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 109.

politische Opposition gegen die Hausmeier durchaus das legitimistische Argument zu eigen, das ein besonderes Herrschercharisma allein den Merowingern zugestand und auf Gleichrangigkeit aller darunter stehenden *duces*, einschließlich der Karolinger, pochte; bayrischer und alemannischer Widerstand wurde dementsprechend mit Loyalität zum Merowingerhaus begründet.[76] Voraussetzung für den Dynastiewechsel war die Schwächung der selbstbewußten Herzöge, insbesondere die schrittweise Integration Alemanniens in das Frankenreich und die Beseitigung des auf Gleichrangigkeit pochenden Herzogtums.

Das verstetigte und somit bereits überindividuell, dynastisch traditionalisierte Charisma der karolingischen Hausmeier konnte sich allmählich gegen die traditionale Herrschaft der Merowinger durchsetzen, deren verblassendes Charisma für die Eliten nicht mehr von ausreichendem praktischen Nutzen war. Hinzu kam, daß sich die Karolinger schon durch ihre Politik als Hausmeier und dann durch die rituelle Inszenierung ihrer Thronbesteigung sowie durch ihre Kirchen- und Klosterpolitik kirchlicher Unterstützung versicherten. Die zunehmende Verchristlichung des Königtums stand zwar in Kontinuität zu einer merowingischen Praxis,[77] aber die karolingischen Herrscher setzten die kirchlichen Errungenschaften der Merowingerzeit zuweilen propagandistisch bewußt herab, um das eigene Charisma stärker zur Geltung bringen zu können.[78]

Erst allmählich rezipierte und akzeptierte die Aristokratie die neue sakrale Aura, die die Karolinger umgab. Medien zur Propagierung dieses Charismas waren zum einen die oben erläuterten päpstlichen Salbungen, Taufpatenschaften und Firmungen sowie die päpstlichen Briefe, die sich zugleich immer auch an weite Teile der Eliten richteten; zum anderen erfolgte die dynastische Stilisierung auch durch die öffentliche Präsentation von Familienmitgliedern an heiligen Orten, wie etwa im Jahr 762 im karolingischen Hauskloster Prüm,[79] und nicht zuletzt auch über die neu eingeführte liturgische Praxis der *laudes regiae*. Besonders deutlich wird die päpstliche Unterstützung und das durch sie konstituierte und vermittelte Charisma des christlichen Königtums in einem Brief Stephans II. an alle fränkischen *duces* aus dem Jahr 753, in dem er diese unter Hinweis auf die im Endgericht zu erwartenden Strafen und auf die petrinische Schlüsselgewalt zur Unterstützung König Pippins auffordert.[80] Der Brief könnte darauf hinweisen, daß das erst kurz zuvor begründete Königtum der Karolinger beim Adel noch nicht einhellig

---

[76] Dieter Geuenich, ... *noluerunt obtemperare ducibus Francorum*. Zur bayerisch-alemannischen Opposition gegen die karolingischen Hausmeier, ibid. 130f.

[77] Hierzu oben S. 54.

[78] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 122.

[79] Airlie, ibid. 124.

[80] MGH Epp. 3, 488 Nr. 5: ... *ut nulla interponatur occasio, ut non sitis adiutores ad obtinendum filium nostrum a Deo servatum, Pippinum excellentissimum regem, pro perficienda utilitate fautoris vestri, beati apostolorum principis Petri.*

auf Unterstützung stieß; in ihrer Tendenz entspricht die Ermahnung derjenigen in der späteren *Clausula de unctione Pippini*. Erst die päpstliche Unterstützung war geeignet, der neuen Dynastie ein unvergleichliches Charisma zu verschaffen, das sich freilich auch in der Praxis weiterhin durch erfolgreiche Herrschaft bewähren mußte. Der Hinweis auf den Apostelfürsten und die petrinische Schlüsselgewalt umreißt jedoch ein einzigartiges symbolisches Kapital, das im Austausch für politische Unterstützung zum Nutzen der Karolingerkönige mobilisiert werden konnte. Wie wirksam der Hinweis hierauf bei „barbarischen" Eliten des Frühmittelalters sein konnte, beweist nicht zuletzt der Verlauf der „Synode" von Whitby, auf der der Vertreter des irischen Ritus unterlag, weil sein romtreuer Kontrahent auf die Macht des Himmelspförtners verwies.

3.2. Die Kirche als strukturelle Stütze der Herrschaft von König und Hausmeier

Die Bedeutung kirchlicher Unterstützung zeigte sich nicht erst im Zuge der karolingischen Usurpation. Schon im Verlauf des 6. Jahrhunderts nahm der königliche Einfluß auf die Kirche zu; damit sank die Bedeutung der Metropoliten. Im Gegenzug wuchs die Rolle der Bischöfe, die zu den Hauptstützen des fränkischen Königtums avancierten.[81] Es gibt keine Hinweise auf eine zentrale Religionspolitik der späten Merowinger. Eine Rolle der Herrscher bei der Kirchenreform war allenfalls bei Brunichild erkennbar gewesen, die von Gregor dem Großen für ihre Unterstützung gelobt wurde. Seit Chlothar II. stieg die Bedeutung des Klerus am Hof. Sigibert III. äußerte Kritik an einer Synode, die ohne seine Zustimmung stattfand.[82] Seit dem 7. Jahrhundert bildete sich eine Gruppe von Hofgeistlichen heraus, deren Bedeutung bis in die Karolingerzeit weiter zunahm; womöglich sollten sie ein Gegengewicht zu den weltlichen Magnaten am Hof bilden. Der Hofklerus war institutionell im *oratorium* angesiedelt; seit 679 ist die *cappa Martini* als Hauptreliquie der Dynastie im königlichen Schatz bezeugt, wohin sie möglicherweise auf Initiative der Königin Balthild gelangte.[83] Unter den Karolingern entwickelte sich aus den die *cappa* hütenden Klerikern die neue Institution der Hofkapelle. Schon die Merowinger begannen mit einer gezielten Förderung bestimmter Klöster,

---

[81] Vgl. de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 124: „One might consider bishops the mainstays of the Frankish polity."

[82] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 222f.

[83] Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 278. Zur berühmten Klosterpolitik der Königin Balthild Ewig, Das Privileg des Bischofs Berthefrid von Amiens für Corbie von 664 und die Klosterpolitik der Königin Balthild, Francia 1 (1973), 62-114. Zur Zäsur, die die Regentschaft Balthilds für die Geschichte der späten Merowinger bedeutete, Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich, Darmstadt ^{2}1988, 117.

indem sie Stiftungen vornahmen, namentlich für St. Denis, die Grabkirche ihres Hauptheiligen, ihres *peculiaris patronus*.[84] Die vermutlich klerikalen Autoren von Merowingerviten (von Chlodoald, Radegundis und Balthild) versuchten, die zeitgenössischen Herrscher entsprechend kirchlichen Vorstellungen zu beeinflussen.[85]

Die Arnulfinger unterschieden sich von den übrigen Magnaten nicht so sehr durch ihren Reichtum als vielmehr durch ihre konsequente Kirchenpolitik; wie die Herrscherfamilie selber machten sie Stiftungen und unterstützen Missionare, so daß sie auf diesem Gebiet mit den Merowingern rivalisierten.[86] Karl Martell lavierte geschickt zwischen verschiedenen kirchlichen Gruppen; einerseits unterstützte er Reformer wie Willibrord und Bonifatius, andererseits bediente er sich aber auch verweltlichter Bischöfe.[87] Bezeichnend ist, daß die Kirchenreformer die im Zuge steigenden königlichen Einflusses auf die Kirche verschüttete Tradition der Metropoliten wiederbeleben wollten, um die Hierarchie stärker an Rom zu binden; allerdings blieb dieses Ansinnen zunächst erfolglos.[88] Schon der Nachfolger des Bonifatius als Erzbischof, Chrodegang von Metz, agierte eher als Helfer der fränkischen Zentralgewalt denn als Beauftragter des Papstes.[89] Allerdings beruht seine um 750 entstandene Kanonikerregel gerade auch auf römischen Vorschriften, so daß er in diesem Punkt als Fortsetzer der Tendenz der

---

[84] MGH Dipl. Merow. 1, 63 Nr. 22; 107 Nr. 40. Zur Förderung der Abtei St. Denis unter Dagobert I. und Chlodwig II., die versuchten, dort nach dem Vorbild des burgundischen Königsklosters St. Maurice d'Agaune die Praxis der *laus perennis* einzuführen, Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 170f.; Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Kaplan, Paris 2001, 35. Vgl. auch Karl Ferdinand Werner, Saint Denis et les Carolingiens, in: Jean Cuisenier (ed.), Un village au temps de Charlemagne. Moines et paysans de l'abbaye de Saint-Denis du VII[e] siècle à l'an mil, Paris 1988, 40-49. Zur wachsenden Bedeutung des vermutlich nahe St. Denis gelegenen Palastes von Clichy gerade im 7. Jahrhundert Barbier, Le système palatial franc, BÉCh 148 (1990), 264.

[85] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 228.

[86] Wallace-Hadrill, ibid. 234.

[87] Becher, Karl der Große, München [3]2002, 34.

[88] Becher, ibid. 37; Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 11. Zu den Bemühungen um regelmäßigere Bischofssynoden und zum Projekt der Wiedererrichtung der Metropolitanstruktur, worüber Bonifatius 744/45 mit Papst Zacharias korrespondierte, Collins, Pippin III as Mayor of the Palace, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 89f. Anfangs gab es nur einen einzigen Erzbischof (zunächst Bonifatius, anschließend Chrodegang von Metz, dann Wilchar von Sens); in Karls Testament von 811 sind dann 21 Metropoliten bezeugt. Im Frankfurter Kapitular von 794 (Kap. 6) wird die Gerichtsbarkeit des Metropoliten im Kontext der Befugnisse seiner Suffragane geregelt; eingeschärft wird die hierarchische Struktur des Episkopats auch adm. gen. 8-13 (MGH Capit. 1, 54 Nr. 22).

[89] Ewig, Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz, FMSt 2 (1968), 67-77; ND: id., Spätantikes und fränkisches Gallien, München 1976/79, II, 220-231.

bonifatianischen Kirchenreform erscheint.[90] Im Unterschied zu den weltlichen Magnaten bildete die kirchliche Hierarchie eine Elite, deren Interessen mit denen einer starken, an den Idealen eines christlichen Königtums ausgerichteten zentralen Autorität in wichtigen Punkten übereinstimmten.[91]

Die wichtigste Grundlage des Aufstiegs der Karolinger war diese Übereinstimmung ihrer Interessen mit der Kirche, besonders von dem Zeitpunkt an, als sie aufgrund ihres gewachsenen Reichtums auch merowingische Stiftungen wie St. Denis fördern konnten, wozu die letzten Merowingerkönige nicht mehr im früheren Ausmaß in der Lage waren.[92] Die erste pippinidische Verbindung zu St. Denis datiert bereits von 710, aber zu systematischer Einflußnahme kam es erst unter Karl Martell.[93] Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß ausgerechnet das frühere merowingische Hauskloster St. Denis 754 Ort der päpstlichen Salbung der neuen Herrscherfamilie war und daß einer der nach Angabe der Reichsannalen zuvor zu Papst Zacharias geschickten fränkischen Gesandten bald darauf zum dortigen Abt ernannt wurde. Aus dem merowingischen war unübersehbar ein karolingisches Kloster geworden; dieses Paradigma gilt für die gesamte fränkische Kirche. Auch die bedeutendste Reliquie der Merowinger, die *cappa Martini*, ist ab 709 im Besitz des Hausmeiers Grimoald nachweisbar.[94]

Pippin II. begann mit einer zielgerichteten Kirchen- und Klosterpolitik, die er zum Wiederaufstieg seines Hauses nach dem Scheitern seines Onkels Grimoald nutzte. Mit der Begünstigung etwa von Stablot-Malmédy begann in den 690er Jahren eine systematische pippinidische Klosterpolitik, die sich in der Gründung von Echternach und Kaiserswerth nach der Jahrhundertwende fortsetzte.[95] So sicherte er sich die Kontrolle über Klöster, darüber hinaus setzte er Bischöfe ein.[96] Er förderte die Tendenz zur Herausbil-

---

[90] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 95. Im Zuge der Klosterreform in seiner Diözese schrieb Chrodegang erstmals im Frankenreich die Benutzung der Benediktregel vor, was aber nicht durchgesetzt werden konnte; immerhin zeigt sich auch hier bereits das Bemühen, eine als römisch geltende Norm zu verwirklichen.

[91] Zu den Unterschieden zwischen weltlichen Magnaten und kirchlicher „Elite" Nelson, National Synods, Kingship as Office, and Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome, in: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 241f.

[92] Vgl. Fried, Der karolingische Herrschaftsverband zwischen „Kirche" und „Königshaus", HZ 235 (1982), 1-43; James Palmer, The „Vigorous Rule" of Bishop Lull. Between Bonifatian Mission and Carolingian Church Control, EME 13 (2005), 249-276.

[93] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 105.

[94] MGH Dipl. Merow. 1, 392 Nr. 157; vgl. Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 242. Im Jahr 682 wird die Mantelreliquie noch im Besitz Theuderichs III. erwähnt (MGH Dipl. Merow. 1, 320 Nr. 126).

[95] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 100f.; Semmler, Pippin und die fränkischen Klöster, Francia 3 (1975), 87-146.

[96] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 96-108; vgl. Semmler, *Episcopi potestas* und karolingische Klosterpolitik, in: Arno Borst (ed.),

dung von Eigenklöstern, die erst unter der Königsherrschaft der Karolinger zur vollen Entfaltung gelangte. Noch in der Anfangszeit seiner Herrschaft, vor 717, sicherte sich Karl Martell die Unterstützung Willibrords, der sich von seiner bisherigen Förderin Plektrudis abwandte.[97]

Wie seine Vorfahren nutzte auch Pippin III. gezielt Klöster als Vorposten und Grundlage seiner Macht.[98] Damit griff er auf eine etablierte Einrichtung zurück, die er in mehrfacher Hinsicht als institutionelle Grundlage seiner Herrschaft nutzen konnte. Landbesitz und Einkünfte der Klöster konnten bei der Königsgastung zum Unterhalt des Hofes herangezogen werden; zudem blieb Grundbesitz durch Landstiftungen in gewisser Weise auch weiterhin im „Besitz" einer Familie, etwa bei Prekarieverträgen.[99] Nicht zuletzt konnte der Herrscher auch aus der Fürbitte der Klosterinsassen Nutzen ziehen, insofern sie für sein Seelenheil beteten und als institutioneller Träger der *memoria* seiner Dynastie dienten. Prüm wurde als Hauskloster der Pippiniden 751/52, also gleich nach der Thronbesteigung, neu gegründet.

Die Bedeutung der Karolinger für den Schutz der Kirchen geht daraus hervor, daß kein einziges echtes merowingisches Schutzprivileg für eine Kirche oder ein Kloster überliefert ist; vielmehr entwickelte sich die Institution des Königsschutzes für geistliche Gemeinschaften gerade im Zusammenhang mit dem Machtzuwachs der Hausmeier. Das Abtswahlprivileg galt zunächst nur für arnulfingische Hausklöster und ist erstmals 706 für Echternach bezeugt. Bezeichnend ist, daß das älteste erhaltene echte Königsprivileg 762 von Pippin III. für Prüm ausgestellt wurde.[100] Die Kombination von Königsschutz und Abtswahlprivileg hat somit nichtkönigliche, arnulfingische Wurzeln.[101] Von konkreten Einzelkirchen gelöst und auf eine generelle, abstrakte Ebene gehoben wird die Idee des Königsschutzes in einem Brief Alkuins an Karl aus dem Jahr 799, in dem es heißt, die gesamte Rettung der Kirchen Christi ruhe allein auf dem Frankenkönig.[102]

Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau (VuF 20), Sigmaringen 1974, 305-396.

[97] Angenendt, Willibrord im Dienste der Karolinger, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 175 (1973), 63-113.

[98] McKitterick, The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987, London/New York 1983, 53; Collins, Pippin III as Mayor of the Palace, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 75-91.

[99] Zur Grundherrschaft allgemein Werner Rösener, Strukturformen der adeligen Grundherrschaft in der Karolingerzeit, in: id. (ed.), Strukturformen der adeligen Grundherrschaft in der Karolingerzeit, in: Strukturen der Grundherrschaft im frühen Mittelalter (VMPIG 92), Göttingen 1989, 126-180.

[100] MGH Dipl. Karol. 1, 21-25 Nr. 16.

[101] Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 56f.

[102] Ep. 174 (MGH Epp. 4, 288): *Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit. Tu vindex scelerum, tu rector errantium, tu consolator maerentium, tu exaltatio bonorum.*

Durch Inbesitznahme charismabehafteter Orte, zu denen neben Klöstern auch – wie bereits oben angesprochen – Paläste zählten, eigneten sich die Karolinger das merowingische „Königsheil" an; sie übernahmen die Heiltümer und Stiftungen ihrer Rivalen und Vorgänger; bezeichnenderweise trug dieses „Heil" jedoch keinen irgendwie gearteten germanischen oder heidnischen, sondern einen eindeutig christlichen Charakter. Da die Merowinger der Kirche fortan nicht mehr nützen konnten, wurden sie – gemessen an den Maßstäben des christlichen Königtums – zu *reges inutiles*. Zum Schluß besaßen sie keine Aura mehr, die hätte zerstört werden können: „... it was the making, not the unmaking, of a *gens regia*."[103] Allerdings bleibt die Frage, warum der letzte Merowingerkönig und sein Sohn tonsuriert werden mußten; nach Wallace-Hadrill handelte es sich keineswegs um die Zerstörung der vermeintlich magischen Kraft durch Abschneiden des Königshaares, sondern um eine bewußte Demütigung.[104] Le Jan deutet die Tonsurierung hingegen als symbolischen Tod nach alttestamentlichem Vorbild, wobei allenfalls erstaunt, daß sie in diesem Atemzug von einem Verlust an „göttlicher Substanz" spricht.[105]

Im Karolingerreich konnten Herrscher je nach Kräfteverhältnis zumindest auf die Auswahl des höheren Klerus Einfluß nehmen.[106] Es existierten zahlreiche königliche Eigenkirchen, und die Herrscher vergaben Klöster an Gefolgsleute wie Einhart und Alkuin. Auch zur Förderung der Bildung und zu Regierungsaufgaben konnten die Karolinger auf den Klerus zurückgreifen, was sich insbesondere im Zusammenhang mit der jetzt erstmals nachgewiesenen Hofkapelle intensivierte. Schon unter Karl Martell gab es *cappellani* und karolingische Hofgeistliche.[107] Unter dem ersten Karolingerkönig stieg das Bedürfnis nach kirchlicher Unterstützung am Hof;[108] fortan wurden nur noch Kleriker in der Kanzlei beschäftigt, anders als noch in der höfischen Schreibzentrale der Merowinger.[109] Das Amt des Hausmeiers verschwand; aus der merowingischen Kanzlei

[103] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 245.

[104] Wallace-Hadrill, ibid. 246. Als Parallelfall einer rituellen „Untauglichmachung" eines Herrschers mag man an den westgotischen König Wamba erinnern, der im Zustand der Bewußtlosigkeit in den Stand eines Büßers versetzt wurde, was die Wiederaufnahme seiner königlichen Funktion unmöglich machte.

[105] Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 88. Zu fragen ist auch, wo im Alten Testament das Haupthaar von Königen thematisiert wird; es dürfte sich – wie bereits oben angemerkt – im wesentlichen um Fälle von Helden und Prinzen handeln.

[106] Zur polemischen Kritik an der Praxis herrscherlicher Investitur von Bischöfen vgl. aus der Zeit Ludwigs des Frommen den Traktat des Florus von Lyon *De electionibus episcoporum*.

[107] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 242.

[108] Ganshof, L'église et le pouvoir royal dans la monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimane di studio 7 (1960), 95-141.

[109] McKitterick, The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987, London/New York 1983, 81.

entstand allmählich die Hofkapelle als neue Institution, in der geistliche und weltliche Aspekte verschmolzen, womit die Kirche eine neue Funktion bei der Rekrutierung der fränkischen Eliten erlangte.

Gerade Kleriker erwarteten vom König gesetzgeberische Tätigkeit, womit sie einem traditionellen römischen Leitbild folgten, denn in vorrömischer Zeit waren Gesetze vom Volk gemacht und von der Gemeinschaft aufrechterhalten worden.[110] Wie stark kirchliche und klerikale Modelle schließlich an Einfluß gewannen, zeigt sich anhand des Amtsverständnisses Ludwigs des Frommen, der die Funktion des Herrschers klar nach dem Vorbild der Rolle des Abtes modellierte, wie sie aus der Benediktregel hervorgeht.[111] Begonnen hatte dieser Trend bereits damit, daß Gregors des Großen *Regula pastoralis*, ursprünglich als Traktat über bischöfliche Pflichten verfaßt, im Frühmittelalter als Handbuch für das jetzt als christliches *ministerium* verstandene Amt des Königs gelesen wurde.[112] Smaragd von St. Mihiel hatte in seinem für den jungen Ludwig verfaßten Fürstenspiegel (*Via regia*) neben den generellen christlichen besonders auch die speziellen Tugenden des Mönchtums als typische *virtutes regiae* herausgestellt und daneben auch das bischöfliche Ethos zur Konzipierung seiner Königsethik herangezogen.[113]

744 fand die Synode von Soissons zeitgleich mit der jährlichen Versammlung des fränkischen Adels auf dem Märzfeld statt; die Synodendekrete wurden unter der Autorität Pippins, des *dux et princeps Francorum*, publiziert. Dies war ein Präzedenzfall für die spätere Praxis unter Karl dem Großen.[114] Die öffentliche Regelung verschiedener

---

[110] McKitterick, ibid. 100. Zur Normsetzung unten Kapitel 4.1.

[111] McKitterick, The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987, London/New York 1983, 124; Karl Hauck, Der Missionsauftrag Christi und das Kaisertum Ludwigs des Frommen, in: Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840), ed. Peter Godman/Roger Collins, Oxford 1990, 275-296; Semmler, Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen, ZKG 71 (1960), 37-65; Robert Deshman, *Benedictus Monarcha et Monachus*. Early Medieval Ruler Theology and the Anglo-Saxon Reform, FMSt 22 (1988), 204-240. Zum Überwiegen der geistlichen Züge im literarischen Herrscherbild Ludwigs des Frommen, gegenüber den eher „weltlichen" bei Karl dem Großen, Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 40, sowie Alexander Weihs, *Pietas* und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den *Vitae Hludowici* (Theologie 65), Münster 2004.

[112] de Jong, Charlemagne's Church, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 115. Nicht erst unter Ludwig, sondern bereits unter seinem Vater, spätestens ab 790, diente das Kloster als ein „model for empire" (so de Jong in Übernahme und Weiterentwicklung der These von F. X. Noble; vgl. ibid. 131). Zur Durchdringung von Palast und Kloster grundlegend Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Kaplan, Paris 2001, 25-41.

[113] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 176. 408; zur Konzeption des Königtums in der Schrift *De institutione regia* des Jonas von Orléans Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970, 62ff.

[114] Collins, Pippin III as Mayor of the Palace, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 90.

Probleme auf der Frankfurter Synode von 794 kann als Inszenierung der Effektivität königlichen Regierungshandelns vor den Repräsentanten der Eliten, erweitert um Abgesandte aus dem Ausland, verstanden werden: „Die Frankfurter Synode und der mit ihr verbundene Hoftag sind nicht zuletzt als Werbung an die Adresse der Großen zu sehen, um ihren Konsens zu gewinnen und zu erneuern."[115] Anders als in merowingischer Zeit wurden Konzilsentscheidungen unter den Karolingern aber nicht mehr nur als Beschlüsse der Bischöfe, sondern zuweilen auch in Kapitularienform als Herrscherdekret veröffentlicht, worin sich Ansätze zur verstärkten Integration der Kirche in das Gefüge herrscherlicher Normsetzung zeigen.[116] Das erste Kapitular Pippins (Soissons 744) wurde ebenso wie das erste Karls des Großen (Herstal 779) im März ausgestellt und war das Ergebnis einer gemischten Reichsversammlung weltlicher und geistlicher Magnaten.[117] Gegen die ältere Forschung hat de Jong anhand des Pariser Konzils von 614 gezeigt, daß schon in merowingischer Zeit Synoden und Reichsversammlungen identisch sein konnten.[118] An diese merowingische Tradition knüpften die karolingischen Hausmeier in den 740er Jahren an. Ihre Kirchenpolitik erstreckte sich überdies nicht nur auf Klöster, sondern auch auf das Kirchenrecht.[119]

Das Bündnis mit der Kirche war – wie bereits oben ausgeführt – die wichtigste Machtgrundlage der Karolinger.[120] Im 9. Jahrhundert konnte Hinkmar von Reims sogar behaupten, die Merowinger hätten die Königswürde wegen Vernachlässigung der *ecclesiastica disciplina* verloren.[121] Bereits als König berief Karl 794 ein „universales" Konzil der lateinischen Christenheit ein; nach der Kaiserkrönung heißt es dann explizit –

---

[115] Fried, Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit, in: id. et al. (eds.), 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main, Sigmaringen 1994, 34.

[116] Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 11. Zur Verkündung bereits erlassener weltlicher Gesetze in der Form von Kirchengesetzen im spanischen Westgotenreich Alexander Pierre Bronisch, Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo (Forschungen zur Geschichte der Juden A/17), Hannover 2005, 77.

[117] Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 13.

[118] de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 126f.

[119] Zum Zusammenhang von Kirchenreform und systematischem Kirchenrecht Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, Berlin/New York 1975, 7. Diese Feststellung dürfte auch für die ältere Form historisch geordneten Kirchenrechts gelten. Aus derartigen älteren Sammlungen wurde um 800 mit der *Collectio Dacheriana* eine neue, systematische Sammlung erstellt, die klares Zeugnis für die zeitgenössischen Reformbestrebungen ist; vgl. ibid. 12.

[120] Odilo Engels, Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert, in: *Ecclesia et regnum*. FS Franz-Josef Schmale, ed. Berg/Goetz, Bochum 1989, 21-38; Engelbert, Papstreisen ins Frankenreich, Römische Quartalschrift 88 (1993), 77-113.

[121] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 104.

was Karl bereits 794 *de facto* praktiziert hatte –, die Einberufung eines Konzils geschehe *more priscorum imperatorum*.[122] Schon als König, aber verstärkt noch als Kaiser propagierte er das Bild eines christlichen Herrschers. Hierzu nutzte er verschiedene Medien: Neben performative wie das liturgische Gebet für den Herrscher traten verstärkt auch visuelle, was sich insbesondere in den vermutlich erst nach 812, der offiziellen Anerkennung seines Kaisertums durch Byzanz, verbreiteten Bildmünzen zeigt, auf denen Karl als römischer Imperator dargestellt ist, während auf der Rückseite die Umschrift *Christiana religio* (genauer *Xpictiana religio*) unmißverständlich die religiöse Grundlage seiner Herrschaft dokumentiert, wobei die stilisierte Darstellung der Jerusalemer Grabeskirche und die Kombination griechischer und lateinischer Buchstaben seinen ökumenischen Machtanspruch unterstreicht.[123]

Als Herrschaftsinstrument wurde die Kirche von den Karolingern aber nur in Ausnahmefällen eingesetzt, namentlich bei der Unterdrückung der Sachsen nach der Verkündung der *capitulatio de partibus Saxoniae*.[124] Die gewaltsame Missionspraxis traf aber auf kirchlichen Widerstand, nicht zuletzt bei Alkuin. Daneben instrumentalisierte Karl die Kirche für das Militärwesen; die freiwillige, gefolgschaftsmäßige Kriegsbeteiligung des hohen Klerus wandelte er in eine feste Dienstpflicht (*servitium regis*) um. Dieses sogenannte karolingische Reichskirchensystem (Friedrich Prinz) führte dazu, daß ⅔ bis ¾ des gesamten Heeresaufgebots von Bistümern und Klöstern gestellt wurde.[125]

3.3. Kontrolle und Integration der fränkischen Eliten

Die – im Vergleich zum Kalifat – evolutionäre Veränderung des Frankenreiches, in deren Rahmen der Dynastiewechsel eingeordnet werden muß, führte dazu, daß das traditionelle Machtgefüge erhalten blieb. Hierzu gehörte die Existenz von Teilreichen

[122] MGH Conc. 2, 1, 254 (Conc. Rem. v. J. 813).

[123] Coupland, Charlemagne's Coinage. Ideology and Economy, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 212; Wamers, Die Macht des Silbers. Karolingische Schätze im Norden, Regensburg 2005, 154-157; Bernd Kluge, *Nomen imperatoris* und *Christiana religio*. Das Kaisertum Karls des Großen und Ludwigs des Frommen im Licht der numismatischen Quellen, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 82-90; Renate Schumacher-Wolfgarten, XPICTIANA RELIGIO. Zu einer Münzprägung Karls des Großen, JbAC 37 (1994), 122-141.

[124] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 64.

[125] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 81; zur Reichskirche als wichtigstem Pfeiler der karolingischen „Militärmonarchie" Friedrich Prinz, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (MGM 2), Stuttgart 1971, 199; zur Entwicklung des *servitium regis* ibid. 73-79; zum „Reichskirchensystem" ibid. 91.

(*regna*) und Mittelgewalten („Unterkönige"),[126] neu hinzu kamen als reguläre intermediäre Gewalten Grafen und Königsboten (*missi*), wohingegen das Herzogsamt nach dem Ende der Agilolfinger in Bayern erlosch.[127] Zwar geht die neuere Forschung nicht mehr von einer umfassenden hierarchischen Herrschaftsstruktur aus, indem sie betont, „wie offen das Verhältnis zwischen Gesamtherrscher, königlichen Mittelgewalten und adeligen Inhabern öffentlicher Gewalt gestaltet war."[128] Immerhin existierte aber eine Tradition differenzierter Herrschaftsträger, die erheblich zur Stabilisierung des politischen Systems beitrug; partikulare Herrscher mußten sich daher nicht ausschließlich von einer Zentrale her legitimieren.[129]

Materielle Machtgrundlage der frühen Karolingerkönige war neben dem ererbten Grundbesitz die reiche Beute, die ihnen bei Feldzügen zufiel und mit der sie getreue Anhänger belohnen konnten. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang namentlich die Sachsen- und Awarenfeldzüge Karls des Großen, aber auch der 774 erbeutete reiche Langobardenschatz.[130] Die Loyalität der Magnaten mußte immer wieder aufs neue erkauft werden, durch Schenkungen, Gunstbeweise und die Übertragung wichtiger Auf-

---

[126] Zur Entwicklung eines „Teilreichsbewußtseins" ab dem beginnenden 7. Jahrhundert, verbunden mit der Einsetzung minderjähriger Unterkönige, Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 41.

[127] Auch im Langobardenreich wurden die Herzöge durch fränkische Grafen ersetzt; vgl. Christie, Charlemagne and the Renewal of Rome, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 175.

[128] Kasten, Laikale Mittelgewalten, in: Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 66.

[129] Die Bedeutung von Vasallität und Lehnswesen im Frühmittelalter wird von der neueren Forschung stark relativiert; vgl. Herwig Wolfram, Karl Martell und das fränkische Lehnswesen. Aufnahme eines Nichtbestandes, in: Jarnut/Nonn/Richter (eds.), Karl Martell in seiner Zeit, Sigmaringen 1994, 61-78; Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 164. 171. 173. Zur Identität des Adels allgemein Goetz, *Nobilis*. Der Adel im Selbstverständnis der Karolingerzeit, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 70 (1983), 153-191. Zum typologischen Vergleich zwischen „orientalischen" bzw. „asiatischen" Formen feudaler Beziehungen mit europäischen Äquivalenten (nach Weber und Marx) Turner, Weber and Islam, London 1974, 78f. 99. 124.

[130] Bemerkenswert ist, daß der anonyme Autor des *Liber Historiae Francorum* gegenüber seinen Vorlagen gerade Passagen hinzufügt, die die Rolle des fränkischen Adels hervorheben, aber auch die Bedeutung von Beute und Schätzen für das Funktionieren des spätmerowingischen politischen und militärischen Systems; vgl. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 33f. Vgl. auch ibid. 96 zur Rolle von Beute und Schatz als Bindeglied zwischen König und Kriegern. Genau so wichtig waren Beute und Reichtum für den Aufstieg der Karolinger, etwa der Kölner Schatz Pippins II., den Karl Martell seiner Stiefmutter Plektrudis entriß (ibid. 141). Hierzu umfassend Matthias Hardt, Gold und Herrschaft. Die Schätze europäischer Könige und Fürsten im ersten Jahrtausend (Europa im Mittelalter 6), Berlin 2004.

gaben.[131] Die karolingische Aristokratie war keine geschlossene soziale Gruppe, denn sie umfaßte Vertreter eines breiteren sozialen Spektrums.[132] Erfolgversprechend war eine Kombination von Familienerbe, Königsnähe und öffentlichen Ämtern. Außerhalb des kirchlichen Bereichs stützten sich die Karolinger zunehmend auf *vassi dominici*.[133] Unter Pippin III. verschwanden allmählich die *optimates* zugunsten von *comites* und *fideles*; letztere waren Keime des Dienstadels, der sich dem neuen Herrscherhaus leichter unterordnete als die Angehörigen der den Karolingern ursprünglich gleichrangigen großen Magnatengeschlechter.[134]

Zur Kontrolle der Eliten entwickelte Karl der Große die Institution der Königsboten weiter, die bereits unter den Merowingern *ad hoc* ausgesandt worden waren. Schon Pippin III. hatte diese Tradition fortgeführt,[135] aber unter Karl wurde der Einsatz der *missi* intensiviert und ausgeweitet, etwa zur Abnahme des Treueids, zur Kontrolle von Fiskal- und Kirchengut oder zur Verkündung königlicher Dekrete.[136] Die Boten wurden jetzt stets zu zweit ausgesandt, ein Geistlicher zusammen mit einem Laien. Allerdings kam es hier zu Interessenkollisionen, weil die Königsboten in der Regel aus der lokalen

---

[131] Airlie, *Semper fideles*? Loyauté envers les Carolingiens comme constituant de l'identité aristocratique, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, ed. Le Jan, Villeneuve d'Ascq 1998, 129-143.

[132] Airlie, The Aristocracy in the Service of the State in the Carolingian Period, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 96. 99. Zu den *vassi dominici* unter Karl dem Großen Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 149-155. Zur heterogenen Herkunft und Zusammensetzung der aristokratischen Führungsschicht auch Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 448. Zur karolingischen Oberschicht Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 109-127. Zur Benennung Thomas Zotz, Adel, Oberschicht, Freie. Zur Terminologie der frühmittelalterlichen Sozialgeschichte, Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 125 (1977), 3-20.

[133] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 15. In der neueren Forschung wird die Bedeutung der Vasallität angezweifelt; hierzu Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 447; bezeichnenderweise spielten beim allgemeinen Treueid von 802 Anklänge an die Vasallität keine Rolle, ebensowenig wie bei Huldigungen dieser Zeit; vgl. Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 173.

[134] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 125; zum Grafenamt auch Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 73f.; zur hierarchischen Einbindung ibid. 83.

[135] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 125.

[136] Zur hierarchischen Einordnung Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 84: „The *missi* were *de facto* leaders of a region ... The structure of regional power was thus reworked from a self-standing pyramid to a hierarchy of power descending from, and defined by, the court." Die *missi* nahmen Treueide aber lediglich im Inneren des Reiches ab; besiegte äußere Feinde mußten den Eid vor dem König selbst leisten; vgl. Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 143.

Elite rekrutiert wurden, so daß die herrscherliche Kontrolle, insbesondere in der Zeit nach Karls Tod, nicht mehr gewährleistet war; letztendlich scheiterten die Karolinger auf längere Sicht am Eigeninteresse des Adels.[137] Lokaler Beauftragter des Königs war der Graf, der mit der Durchsetzung der herrscherlichen Verfügungen betraut war; schon seit merowingischer Zeit oblag ihm der Vorsitz bei Gericht und der Befehl über das Aufgebot. Allerdings gab es Ausnahmen vom Grafschaftssystem, so bei kirchlichen Immunitäten und adligen Eigenherrschaften. Die Einführung der Grafschaften nach Beseitigung der östlichen Stammesherzogtümer in frühkarolingischer Zeit schuf ein freilich nicht gänzlich einheitliches Netz von Herrschaftsschwerpunkten in Anlehnung an die vorherige Gliederung in *civitates* und Gaue.[138]

Traditionelles Band zwischen Herrschern und Untertanen war der Treueid, den die Franken ihrem König in der Merowingerzeit seit dem 6. Jahrhundert auf der alljährlichen Heeresversammlung auf dem Märzfeld schworen; die Verpflichtung zur Treueidleistung bestand bis in die frühe Karolingerzeit hinein.[139] Eine traditionelle Zeremonie beim Herrschaftsantritt eines neuen Königs bestand im Treueschwur des Adels.[140] Karl der Große hatte die gesamte Reichsbevölkerung 789 nach dem Sturz Tassilos von Bayern auf sich vereidigen lassen, denn *infideles homines* hatten ihren Aufstand damit begründet, dem Frankenkönig keinen Treueid geschworen zu haben.[141] Im Jahr 802 erfolgte eine erneute Vereidigung aller freien Männer über 12 Jahren auf das *nomen Caesaris*; der Treueid für den *imperator Christianissimus* wurde auf Reliquien geleistet.[142] Die Eidesleistung war nach Innes wegen der Institutionalisierung einer durch-

[137] Becher, Karl der Große, München [3]2002, 106f.; Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich [3]1990, 72f.

[138] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich [3]1990, 71.

[139] Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 178; Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 24; Uwe Eckardt, Untersuchungen zu Form und Funktion der Treueidleistung im merowingischen Frankenreich (Untersuchungen und Materialien zur Verfassungs- und Landesgeschichte 6), Marburg 1976. Innes bezeichnet die alljährliche Heeresversammlung unter den Karolingern sogar als „central political institution" (Innes, Charlemagne's Government, in: Story [ed.], Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 75).

[140] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 69.

[141] Vgl. Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 82; dies dürfte der erste Fall einer allgemeinen Vereidigung der gesamten Bevölkerung gewesen sein; vgl. ibid. 215. Zu den großen Anstrengungen Karls des Großen, den Adel durch Gehorsamseide einzubinden, Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 127. Widerstand aus dem Kreis der Eliten in der Anfangszeit der Herrschaft Karls bezeugt Einh. vit. Kar. 6, 2: *quidam e primoribus Francorum, cum quibus consultare solebat, adeo voluntati eius renisi sunt, ut se regem deserturos domumque redituros libera voce proclamarent.*

[142] Becher, Karl der Große, München [3]2002, 89f.; id, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 189-191; Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 17. Grundlegend zur Bedeutung des Eides Becher, Eid

greifenden, klaren politischen Hierarchie „the most important and best-documented innovation of the reign".[143]

Ein Mittel zur Integration des Adels in die karolingische Monarchie war die Erziehung junger Adliger am Hof, zusammen mit Prinzen des Herrscherhauses; diese Praxis ist bereits unter Karl Martell belegt.[144] Hinzu kam die enge Einbindung der intermediären Laiengewalten in die christliche Mission des Königtums, d. h. die allmähliche Umformung des Adels entsprechend dem Ideal einer *militia saecularis*.[145] Explizit wurde 802 gefordert, das Verhalten nach Gottes Geboten auszurichten und die Schutzherrschaft des Kaisers über Kirchen und Schwache anzuerkennen.[146] Die zunehmende Christianisierung der Eliten, insbesondere auch der Krieger, zeigte sich bereits in der Verlegung des Märzfelds in den Mai unter Pippin III., der so das Risiko des Krieges in der Fastenzeit verringern wollte.[147] Auf der Grundlage der unter Karlmann und Pippin in den 740er Jahren abgehaltenen Konzilien wurde der Aristokratie allmählich eine moralisch fundierte Identität vermittelt.[148] Daneben erlangten die Reichsversammlungen ein stärkeres Gewicht bei der Integration lokaler Eliten.[149] Auch die Kapitulariengesetzgebung diente als Mechanismus zur Etablierung hierarchischer Beziehungen zwischen König und lokalen gesellschaftlichen Gruppen.[150]

Eine Möglichkeit, aristokratische Unzufriedenheit zu kanalisieren und unter Kontrolle des Herrscherhauses zu halten, bestand in der geschickten Instrumentalisierung opponierender Angehöriger der Dynastie. Rebellierende Prinzen wie Grifo oder der ältere

---

und Herrschaft, Sigmaringen 1993; Elisabeth Magnou-Nortier, Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII[e] au IX[e] siècle, Toulouse 1976.

[143] Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 80. Bezeichnend ist, daß gegenseitige Eide zwischen Untertanen (*coniurationes*) wegen der Gefahr von Verschwörungen verboten wurden. Eide sollten somit zwar vertikal das Reich integrieren, aber nicht horizontal neue soziale Gruppen konstituieren. „The oath was a means of projecting the persona of the king into places where contact with the king had previously been indirect and mediated through local elites" (ibid. 81).

[144] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 125f.

[145] Hierzu Le Jan, Frankish Giving of Arms and Rituals of Power. Continuity and Change in the Carolingian Period, in: Theuws/Nelson (eds.), Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages (TRW 8), Leiden/Boston/Köln 2000, 294-306.

[146] Zur Verchristlichung der Eide Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 180-191; speziell zum Eid von 802 und seinen ethischen Forderungen ibid.203-207.

[147] Vgl. Springer, Jährliche Wiederkehr oder ganz anderes: Märzfeld oder Maifeld?, in: Dilg (ed.), Rhythmus und Saisonalität (Kongreßakten des 5. Symposions des Mediävistenverbandes), Sigmaringen 1995, 297-324.

[148] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 122.

[149] Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 75f.

[150] Innes, ibid. 82f.

Karlmann und seine Söhne leisteten *nolens volens* eine strukturelle Hilfe, um aristokratischen Widerstand in karolingische Bahnen zu lenken.[151] Alle Zweige des Herrscherhauses integrierten auf diese Weise die künftige Reichsaristokratie.[152] Einem ähnlichen Ziel diente die Praxis männlicher Karolinger, Frauen aus dem Adel zu heiraten, um diesen in die Herrschaft einzubinden.[153]

Im Hinblick auf die Integration der karolingischen Eliten ist es vor dem Hintergrund des Vergleichs mit der Situation im Abbasidenreich von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß die Gelehrten am Hof alle Bereiche des Wissens kultivierten; dieselben Personen studierten *saeculares* und *sacrae litterae*, sie strebten nach umfassender und bewußter Rezeption des antiken und christlichen Bildungsgutes.[154] Somit wurde von der zentralen „Hochschule" (Fleckenstein) ein einheitliches, integriertes Bildungsideal propagiert, das für die Identität der gebildeten Elite von grundlegender Bedeutung war. Die wichtigsten Amtsträger des Reichs rekrutierten sich aus dieser Schicht, die als „Mehrzweck-Elite" bezeichnet werden kann.[155]

Anfangs stammten alle Gelehrten am Karlshof aus nichtfränkischem Territorium, so Paulinus von Aquileja, Paulus Diaconus, der Ire Dungal, der Spanier Theodulf von Orléans und nicht zuletzt der Angelsachse Alkuin. Offenbar konnte zunächst kein Franke mit ihnen konkurrieren, und erst später stießen Einheimische wie Einhart hinzu. Alkuin machte vor dem Hintergrund des Vergleichs mit führenden abbasidischen Gelehrten eine „evolutionäre" Karriere; auch als – aus fränkischer Sicht – „Ausländer" stand er in gemeinsamer lateinisch-christlicher Tradition. Weder war er Konvertit noch wurde von ihm im Frankenreich irgendeine *conversio* erwartet. Herrscher und Hofgelehrte bezogen sich gemeinsam auf die *norma rectitudinis*; es wurden keine grundle-

[151] Widerstand gegen Pippins Königsplan bezeugt z. B. Willibald. vit. Bonif. 8. Zu divergierenden Interessen Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich, Wien/Köln/Graz 1979; Horst Ebling, Die inneraustrasische Opposition, in: Karl Martell in seiner Zeit, ed. Jarnut/Nonn/Richter, Sigmaringen 1994, 295-304.

[152] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 121. Daß es allerdings auch Rebellionen gab, die ohne karolingischen Prätendenten auszukommen meinten und somit die Herrschaft der Dynastie in Frage stellten, belegt der Aufstand Hardrads von 785/86, der allerdings für nahezu 100 Jahre der letzte blieb, der nicht innerhalb der herrschenden Dynastie ausgefochten wurde; hierzu Airlie, Charlemagne and the Aristocracy, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 98f.

[153] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 127.

[154] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 32f.

[155] Hechberger, Die Theorie vom Adelsheil im früheren Mittelalter, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 438.

gend neuen Normen institutionalisiert, sondern lediglich bestehende und prinzipiell bereits geltende erneuert.[156]

Durch ihre konsequent klosterfreundliche Politik waren die Karolinger schon vor Übernahme der Königswürde eng mit der monastischen Bewegung verbunden.[157] Die enge Beziehung zum Klerus verstärkte sich durch die nach ihrer Thronbesteigung entstehende neue Institution der Hofkapelle, durch die wiederum die personellen Verbindungen zum Episkopat aufrechterhalten wurden. Die enge Verquickung des Hofes mit der geistigen Elite machte es möglich, daß Karl die besten intellektuellen Köpfe seines Reiches damit beauftragen konnte, in seinem Auftrag dogmatische Traktate zu verfassen, die zur Stützung seiner Religionspolitik dienen konnten.[158] Der König behielt die intellektuelle Elite seines Reiches mehr oder weniger unter Kontrolle.[159]

Von großer sozialgeschichtlicher Bedeutung – wiederum im Vergleich zur frühislamischen Zeit – war die Entstehung eigenständiger intermediärer Herrschaftsträger, die eigenverantwortlich ihren Bereich regierten und eigenständig an der Herrschaftsgewalt teilhatten.[160] Einerseits banden die Karolinger die Adligen durch Treueide an sich, doch stärkten sie andererseits auch deren Gruppenidentität, indem sie den Königsdienst zum integralen Bestandteil der aristokratischen Identität und des adligen Standesethos machten.[161] Gerade für diese partikularen Magnaten entstand in karolingischer Zeit eine eigenständige Ethik, was allmählich zu einem gestuften Gesellschaftsaufbau und zu differenzierten politischen Vorstellungen führte. Bereits Martin von Braga im 6. Jahrhundert und dann erneut Paulinus von Aquileja unter Karl dem Großen entwickelten

---

[156] Zur diesbezüglichen Rolle Alkuins Mayke de Jong, From Scolastici to Scioli. Alcuin and the Formation of an Intellectual Elite, in: Luuk A. J. R. Houwen/Alasdair A. MacDonald (eds.), Alcuin of York. Scholar at the Carolingian Court (Mediaevalia Groningana 22, Germania Latina 3), Groningen 1998, 45-58.

[157] Semmler, Pippin und die fränkischen Klöster, Francia 3 (1975), 87-146; Wolfgang E. Wagner, Zum Abtswahlprivileg König Pippins für das Kloster Prüm von 762, DA 57 (2001), 149-156.

[158] Vgl. unten Kapitel 4.4.1. und 4.4.2.

[159] Vgl. Schieffer, Karl der Große und die Einsetzung der Bischöfe im Frankenreich, DA 63 (2007), 451-468.

[160] Vgl. Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 86: „Carolingian government rested on the interaction between two tiers of public power, that of local elites and that of kings." Vgl. auch Kasten, Laikale Mittelgewalten, in: Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 54-66; Affeldt, Das Problem der Mitwirkung des Adels an politischen Entscheidungsprozessen im Frankenreich vornehmlich des 8. Jahrhunderts, in: Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. FS Hans Herzfeld, ed. Kurze, Berlin/New York 1972, 404-423; Airlie, The Aristocracy in the Service of the State in the Carolingian Period, in: id./Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 100.

[161] Airlie, Charlemagne and the Aristocracy, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 91; zur Verwendung des Begriffs *ministerium* für kirchliche wie weltliche Ämter de Jong, Charlemagne's Church, ibid. 108.

eine Laienethik als eigene Standesethik.[162] Die Entwicklung einer christlichen Laienideologie für weltliche Adlige begann im Frankenreich – wie oben angedeutet – mit den Konzilien der 740er Jahre. Später propagierte beispielsweise Alkuin in seinem Traktat *De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem* und in seinem Brief an den Grafen Magenhar von Sens christliche Normen für adlige Laien, auf deren Einhaltung kirchliche Autoren im früheren Mittelalter vornehmlich gegenüber Herrschern gedrungen hatten.[163]

Diese Tendenz wurde durch päpstliche Briefe gefördert, in denen die christlichen Pflichten des fränkischen Adels eingeschärft wurden.[164] Diese Schreiben waren nicht an den König, sondern an Angehörige der Oberschicht adressiert. Bemerkenswert waren die Auswirkungen des Papstbesuchs von 753/54 auf den Adel; so nannte Graf Gerard von Paris seinen Sohn – nach dem Papst – Stephan.[165] Die *Clausula de unctione Pippini* berichtet, daß der Papst die *principes Francorum* in St. Denis segnete. Im 9./10. Jahrhundert erscheint der fränkische Adel dann sogar als Träger des *regnum* und als Subjekt der *translatio regni*, was einen bemerkenswerten Grad der Differenzierung des politischen Systems anzeigt.[166] Nur ansatzweise gab es zu dieser Adelsethik ein Äquivalent im Islam, wie der Fürstenspiegel des chorasanischen Regenten Ṭāhir zeigt. Wie stark bereits in der Zeit al-Ma'mūns, also noch unter einem starken Kalifat, die Herrscherethik auf Statthalter übertragen wurde, zeigt sich darin, daß Ṭāhir seinen Sohn, der zum Gouverneur in Mesopotamien eingesetzt worden war, als Hirten seiner Untertanen bezeichnet.[167] Auf Statthalter übertragen wurden auch Elemente des Hofzeremoniells, wie die Beschränkung des Zutrittsrechts und das Verbergen des Amtsträgers.[168] Für den hier

---

[162] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 184; Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 86 („new ethics of office").

[163] PL 101, 613-638; Alcuin. ep. 33 (MGH Epp. 4, 75f.); Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970, 87.

[164] Cod. Carolinus Nr. 3, 5, 9, 10, 39 (MGH Epp. 3, 479-488. 498-503. 551f.); vgl. auch den Brief des Papstes Zacharias an 13 namentlich genannte *viri magnifici* von 748 (Bonif. ep. 83 [MGH Epp. 3, 364f.]).

[165] Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 123.

[166] Joachim Ehlers, Karolingische Tradition und frühes Nationalbewußtsein in Frankreich, Francia 4 (1976), 213-235. Der Gedanke einer *translatio imperii* (oder *regni*), bei der das „Volk" als Träger eines „Reiches" erscheint, ist in der Karolingerzeit allerdings nur schwach bezeugt, der älteste Beleg stammt aus der Zeit um 850; das Konzept setzt sich erst im 11. Jahrhundert durch; vgl. Fried, Warum es das Reich der Franken nie gegeben hat, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 86.

[167] Kitāb Baġdād 19b (mit ausführlicher Erläuterung des Aspektes des „Weidens" der Untertanen durch den „Hirten").

[168] Ibid. 21a. Der Kalif al-Ma'mūn approbierte den Brief, der den „Fürstenspiegel" enthielt, trotzdem und ließ ihn offiziell publizieren, indem er in allen Provinzen verbreitet wurde (ibid. 22a). Für eine

geführten Vergleich ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutung, daß sich im Kalifat keine eigenständige Schicht intermediärer Herrschaftsträger herausbildete, die sich aus sich selbst heraus reproduzierte, eigene Traditionen kultivierte und das politische System durch ihr Agieren als autonome, aber gleichwohl an den Monarchen rückgebundene Herrschaftsträger stabilisierte.

3.4. Grundzüge sozialen Wandels in der formativen Phase des Islams

Die traditionelle arabische Elite (*šaraf*) bildete keinen besonderen, von den übrigen Stammesangehörigen formal oder institutionell geschiedenen „Stand". Die Anführer genossen dementsprechend als Erste unter Gleichen keine speziellen Privilegien, ebensowenig wie sie feste Funktionen ausübten; ihre Aufgabe bestand eher darin, einen allgemeinen Konsens zu eruieren und zu formulieren.[169] Die neuen, islamischen Eliten befanden sich im 8. und 9. Jahrhundert hinsichtlich Zusammensetzung, Habitus und relativer Position noch in ihrer formativen Phase. Das in jedem Gemeinwesen gegebene Problem, daß Herrschaft von den politischen Akteuren ausgehandelt werden muß, war daher im Kalifat besonders vielschichtig. Das im Vergleich zum Frankenreich noch weniger klar definierte politische Feld bot allen beteiligten Akteuren größere Chancen, barg aber gleichzeitig auch größere Risiken im Hinblick auf die Erfolgsaussichten bestimmter Handlungsstrategien. In der Umayyadenzeit stellte der Hof in Damaskus keineswegs das ideelle Zentrum des Kalifats, keine „Hauptstadt", dar; zudem waren die von lokalen Eliten beherrschten Provinzen mehr oder weniger autonom, so daß die gesamte politische Struktur relativ zersplittert war.[170]

Wie umstritten die Herausbildung spezifisch islamischer Eliten war, geht daraus hervor, daß eine der frühislamischen „Parteien", die Ḫāriǧiten, gerade die Legitimität islamischer Machtausübung in Frage stellten, indem sie die Herrschaft allein Gott vorbehielten und mit dem Schlachtruf *lā ḥukma illā li-llāh* die Entmachtung der religiösen und politischen Eliten propagierten. Bis in die frühabbasidische Zeit dauerten zudem die Auseinandersetzungen zwischen unterschiedlichen religiösen „Spezialisten" an, die den Wert des jeweils von ihnen kultivierten Wissens zu steigern und die eigene Position entsprechend zu verbessern trachteten.[171] Im Zuge des Ringens zwischen den Exponen-

kursorische Herausstellung der Unterschiede zwischen hochmittelalterlichen Ministerialen und abbasidischen *mawālī* Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 255 Anm. 567.

[169] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 23. Für eine detaillierte Übersicht über die frühislamischen *ašrāf* in Syrien und Irak vgl. ibid. 93-123. Zum instabilen Charakter der arabischen Stammeseliten ead., Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 334.

[170] Crone, ibid. 85f.

[171] Zur Notwendigkeit einer idealtypischen Analyse der Beziehungen zwischen unterschiedlichen religiösen Spezialisten (Priestern, Propheten, Zauberern) Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tü-

ten der einzelnen Ersatzinstitutionen um die führende Rolle im islamischen Gemeinwesen veränderten sich die Beziehungen der Abbasiden zu den sozialen Trägern ihres Machtanspruchs, was auch zur Folge hatte, daß sie neue Argumente vorbringen mußten, um ihm Geltung verschaffen zu können.

Die persischen Eliten, Träger einer alten Hochkultur, waren nach der islamischen Eroberung weder untergegangen noch in das islamische Gemeinwesen integriert; gerade auf diesem Gebiet stand die abbasidische Politik vor der Aufgabe der Synthese und Integration zum Zwecke der Herrschaftsstabilisierung.[172] Bedeutsam war die Kontinuität ökonomisch starker urbaner Eliten in den neueroberten, ehemals byzantinischen und persischen Gebieten des Kalifats.[173] Weniger schwerwiegend, aber dennoch zu erwähnen ist das Fortbestehen der traditionellen arabischen Stammeseliten, v. a. unter den Beduinen, wobei allerdings gerade hier keine mehrere Generationen übergreifenden Statusunterschiede zu verzeichnen sind; vielmehr war Abstammung lediglich eines unter mehreren Kriterien bei der Elitenauslese.[174]

Eine Art islamischer Adel hatte sich bereits im frühislamischen Medina herausgebildet. Er bestand zum einen aus der Gruppe der Muhāǧirūn, also den Mekkanern, die mit Muḥammad nach Medina ausgewandert waren, und zum anderen aus den Anṣār, seinen medinensischen „Helfern".[175] Beide Gruppen bezogen Pensionen aus der Staatskasse, solange das Dīwān-System funktionierte. *De facto* handelte es sich hier um eine Art Ständeordnung, die die Araber bevorzugte, deren Führungsschicht in der Umayyadenzeit die Elite des Kalifats bildete. Die Umayyaden selbst waren aufgrund ihrer Herkunft integraler Bestandteil dieser arabischen Aristokratie.[176]

Die Pensionsliste (*dīwān*) wurde zu einer Art arabischer Adelsmatrikel, die den nichtarabischen Neumuslimen verschlossen blieb, die folglich auch keine Pension bekamen,

---

bingen [5]1980, 275. Zu den Konkurrenzbeziehungen zwischen religiösen Akteuren und verschiedenen Laienkategorien auch Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 28. Bourdieu beschreibt Webers religionssoziologischen Ansatz als Mittel, „das System der religiösen Glaubensinhalte und Praktiken als mehr oder weniger verklärten Ausdruck der Strategien unterschiedlicher Gruppen von Spezialisten zu konstruieren, die in Konkurrenz um das Monopol auf die Verwaltung der Heilsgüter und um die Klientel der unterschiedlichen, an ihren Diensten interessierten Klassen stehen." (Ibid. 47).

[172] Zur Notwendigkeit der Integration und den Gefahren, die von der Bevorzugung von Einzelgruppen ausgehen, Ibn al-Muqaffaʿ in seiner Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 42 (49 Pellat).

[173] Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 318.

[174] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 271. In der Endphase der Umayyadenherrschaft verloren die traditionellen Stammeseliten ihre politische Bedeutung; vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 107.

[175] Vgl. die Rede eines alidischen Rebellen, der sich auf genau diese Gruppen stützte: Ṭabarī chron. 3, 1, 197; 124 Muth; ebenso auch in vergleichbarer historischer Situation ibid. 229 (158f. Muth).

[176] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 349.

obwohl sie mitkämpften.[177] Erst ʿUmar II. schuf hier zu Beginn des 8. Jahrhunderts erstmals Abhilfe, indem er den mitkämpfenden Neumuslimen in Chorasan Sold und Steuerfreiheit gewährte, was allerdings aus finanziellen Gründen wieder aufgegeben wurde. In der Zeit vor der abbasidischen Revolution bekamen chorasanische *mawālī* Sold und Beute, aber keine Pension, da sie nicht im Dīwān verzeichnet waren.[178] Die Forderung der Neumuslime nach Befreiung von der Untertanensteuer und Bewilligung von Militärpensionen war ein wesentlicher Grund für den Erfolg der abbasidischen Propaganda.

Als der zweite Kalif ʿUmar um 640 das System des Dīwāns eingeführt hatte, schuf er eine neue, islamische Elite, die auf das relative Verdienst um den Islam gegründet war und in dieser Hinsicht die alte arabische Stammeselite ersetzte, die – wie erwähnt – gleichwohl daneben fortbestand.[179] Die in der Höhe der finanziellen Zuwendung ausgedrückte Hierarchie innerhalb der neuen Elite bestimmte sich nach dem Zeitpunkt der Annahme des Islams. Dieses System konnte konsequenterweise nur wenige Generationen überdauern, da es ausschließlich an der „Gründergeneration" orientiert war, doch wurde so deutlich, daß der Konflikt mit der alten Stammeselite unvermeidlich war. Schon in der Umayyadenzeit wurde die Praxis, auch Kindern und Familienangehörigen der Krieger Pensionen zu zahlen, wiederholt eingeschränkt und z. T. sogar abgeschafft.[180] Unter den letzten Umayyaden verstärkte sich auch der militärische Wandel; das arabische Stammesaufgebot wurde allmählich ersetzt durch syrische Regimenter, die aus *mawālī* bestanden, Sold erhielten und angeworben werden mußten.[181] Die Be-

[177] Wellhausen, ibid. 152. 175. Zum auf den Verdiensten (der Vorfahren) um den Islam beruhenden Senioritätsprinzip (*sābiqa*) bei der Berechnung der Pensionen Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 34.

[178] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 309.

[179] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 46. Die Einrichtung des Dīwāns resultierte aus der im Hinblick auf die Zukunft getroffenen Entscheidung des Kalifen, die eroberten Gebiete nicht unter die Kämpfer aufzuteilen. Zum kontroversen Meinungsbildungsprozeß, in dem sich der Kalif schließlich durchsetzt, Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 14f. (39-43 Fagnan). Im islamischen Herrschaftsgebiet waren immer ausreichend Edelmetallvorräte vorhanden, um alle wichtigen ökonomischen Transaktionen durch Geldverkehr abwickeln zu können. Daher hatte der islamische Staat im Zuge der Eroberungen einen Großteil des eroberten Landes in Verwaltung genommen und nicht den Eroberern zur Nutzung überlassen. Die Soldaten erhielten in der Folge vom Staat lediglich eine Pension, so daß das Heer nach dem Ende der Eroberungen vom Staat abhängig war, da die Pensionen nach Gutdünken kürzbar waren; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 20. 38.

[180] Wellhausen, ibid. 187. Der Kalif Hišām verfügte, daß niemand eine Pension erhalten solle, der nicht selber Kriegsdienste leistete oder einen Vertreter stellte (ibid. 217). Die anhaltende Virulenz des Problems zeigt sich darin, daß unter dem letzten Umayyaden, Marwān II., den nicht mehr kämpfenden arabischen Wehrmännern von Kufa die Pensionen zurückgegeben wurden, um den Irak zu befrieden (ibid. 239).

[181] Wellhausen, ibid. 232; Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 38; Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, VIf. und 171; Isaac

fehlshaber dieser Truppen verdrängten die traditionellen arabischen Eliten, die durch Verwandtschaftsbeziehungen zusammengehalten wurden, aus dem Zentrum der Macht.[182]

Noch unter Hārūn al-Rašīd wurde eine Überlieferung über ʿUmar II. tradiert, die sich als sein Testament gibt und in der *in nuce* ein Ständesystem gezeichnet wird, wie es sich unter den Umayyaden herausgebildet hatte: An erster Stelle stehen die (Nachkommen der) ersten Muhāǧirūn, an zweiter die Anṣār, an dritter die Einwohner der großen Städte, deren große Bedeutung für die Gegenwart – anders als im Fall der beiden erstgenannten Gruppen – ausdrücklich hervorgehoben wird: Sie seien die Stütze des Islams und die Produzenten des Reichtums, daher sollen sie nur in Maßen und mit ihrer Zustimmung belastet werden. An vierter Stelle folgen die Beduinen, die als Ahnen der Araber und Urgestein des Islams bezeichnet werden, sich also in gewisser Weise der historischen und aktuellen Bedeutung der beiden erstgenannten Gruppen annähern; den fünften und letzten Platz nehmen die nichtislamischen „Schutzbefohlenen" ein; auch diese Gruppen sollen nicht über Gebühr belastet werden.[183] Unübersehbar ist, daß die Bewohner der Städte, zu denen auch die Schutzbefohlenen zählen, im 8. Jahrhundert bereits die ökonomische Hauptstütze des Kalifats sind.

In vorislamischer Zeit hatte es verschiedene Formen des Klientelverhältnisses (*walāʾ*) gegeben;[184] die *mawālī* schlossen sich in unterschiedlicher Weise arabischen Stämmen an. Nach den Eroberungen der frühislamischen Zeit und der steigenden Zahl nichtarabischer Kriegsgefangener wandelte sich das Stammesdenken zu einem übergreifenden arabischen Solidaritäts- und Überlegenheitsgefühl, was dazu führte, daß der *walāʾ*-Begriff auf Nichtaraber beschränkt wurde;[185] das soziale Stigma blieb somit immer erhalten.[186] Hieraus ergab sich eine Spaltung der *umma* in Araber und *mawālī*, die zu

---

Hasson, Les mawālī dans l'armée musulmane sous les premiers Umayyādes, JSAI 14 (1991), 176-213. Endgültig sollen die arabischen Stammestruppen erst unter dem Kalifen al-Muʿtaṣim aus dem Dīwān gestrichen worden sein; vgl. Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 124. In frühabbasidischer Zeit wurden die Stammestruppen noch nach umayyadischem Vorbild in den Provinzen eingesetzt, bezeichnenderweise aber nicht im Zentrum des Reiches; vgl. ibid. 222f. zur Territorialisierung und Regionalisierung der früher nach ethnischen Kriterien organisierten Truppen.

[182] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 39. 46.

[183] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 8 (20f. Fagnan); die Thematik der steuerlichen Belastung rührt vom Charakter des Traktates her.

[184] Zur Gliederung von Stämmen in vorislamischer Zeit Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, VIIIf.; zur Stammesstruktur in frühislamischer Zeit ibid. 172f. Crone vermutet eine Übernahme des römischen Klientelmodells durch vorislamische Araber; vgl. Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 49 sowie ead., Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate, Cambridge 1987.

[185] Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 68-71. 173. 189. 193.

[186] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 56.

Zeiten des Propheten nicht bestanden hatte und zu Konflikten zwischen beiden Gruppen führte, etwa über die Höhe des Soldes.[187] Die Umayyaden stützten ihre Herrschaft vornehmlich auf syrische Araber und *mawālī*, weshalb sich gerade *mawālī* im Irak, insbesondere in den Garnisonsstädten Basra und Kufa, diskriminiert fühlen konnten.[188]

Unter den frühen Umayyaden bezog der Staat seine Einkünfte im Zuge der andauernden Eroberungen hauptsächlich aus Beute und Tributzahlungen sowie aus der Landwirtschaft der neueroberten Gebiete.[189] Im Steuersystem wurde die vorislamische, d. h. byzantinische oder sassanidische, Praxis fortgeführt, der erst nachträglich notdürftig eine islamische Legitimität übergestülpt wurde, was nicht ohne Widersprüche möglich war.[190] Das finanzielle Hauptproblem der Umayyadenzeit bestand darin, daß Landbesitz, von dem traditionell Grundsteuer erhoben wurde, in die Hände tributfreier muslimischer Besitzer geriet, die die Zahlung aufgrund ihres persönlichen Status verweigerten.[191] Muslime zahlten nur die Armensteuer als eine der fünf zentralen Pflichten des Islams, während Nichtmuslime die wesentlich höhere Untertanensteuer entrichteten. Hier wurde wiederum zwischen Kopf- und Grundsteuer differenziert; terminologisch waren die beiden letztgenannten Steuerarten aber zunächst nicht geschieden, was zu

---

[187] Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, VIII. 160. Araber lehnten auch die Verheiratung ihrer Töchter mit *mawālī* ab; vgl. ibid. 181. Gegen eine Diskriminierung der *mawālī* gerichtet ist Sure 33, 5.

[188] Zum Fehlen einer einheitlichen Politik der Umayyaden gegenüber den *mawālī* Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 193. Zur Beteiligung von *mawālī* am alidischen Aufstand des Muhtār Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 108f.

[189] Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 270. In der Expansionszeit bezog der Staat seine Einnahmen vor allem aus der Beute; charakteristischerweise steht das Thema der Aufteilung der Beute daher am Anfang des „Buches der Grundsteuer", direkt nach dem Prolog (27ff. Fagnan). Die Entscheidung, eroberte Gebiete nicht unter die Kämpfer aufzuteilen, wird in einem Bericht über ʿUmar I. damit begründet, daß auch spätere Generationen von Muslimen noch in den Genuß finanzieller Erträge kommen sollen; daher wird die Erhebung von Grund- und Kopfsteuer institutionalisiert; vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 20 (55f. Fagnan).

[190] Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 135.

[191] Zur Veränderung der islamischen Haltung zum Grundbesitz von Muslimen Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 316; M. J. Kister, Land Property and *Jihād*, Journal of the Economic and Social History of the Orient 34 (1991), 270-311. Zur Entwicklung lehensähnlicher Formen des Landbesitzes Cahen, L'évolution de l'*iqṭāʿ* du IX^{e} au XIII^{e} siècle, Annales ESC 8 (1953), 25-52; Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 629f. (im Anschluß an Carl Heinrich Becker). Mehrere Überlieferungen legen großen Wert auf die Tatsache, daß weder der Prophet noch die ersten rechtgeleiteten Kalifen Land als Lehen vergaben, sondern daß diese Praxis erst unter ʿUṯmān begann; bezeichnenderweise heißt es sogar, daß auch ʿAlī diese – offenbar verwerfliche – Neuerung nicht praktizierte; vgl. Ben Shemesh, Taxation in Islam 1, Leiden 1958, 63.

erheblichen Spannungen führte, da die Kopfsteuer als entehrend und eines Muslims unwürdig empfunden wurde.

Erst in der mittleren Abbasidenzeit wurde der Begriff *ḫarāǧ* auf die Grundsteuer begrenzt, die – im Gegensatz zur früheren Praxis[192] – auch von Muslimen zu entrichten war, die steuerpflichtiges Land erwarben, wohingegen die deklassierende Kopfsteuer jetzt als *ǧizja* bezeichnet und nur von nichtmuslimischen „Schutzbefohlenen" erhoben wurde. Die Zahlungen der Neumuslime konnten nun nicht mehr als entehrender Tribut, sondern als Pacht angesehen werden.[193] Das von al-Mahdī, dem dritten abbasidischen Kalifen, eingeführte Steuersystem, bei dem die Steuerschuld von der Höhe der Einnahmen abhängig gemacht wurde, blieb bis zum Ende des Bagdader Kalifats im 13. Jahrhundert bestehen.[194] Bestimmte vorislamische Praktiken aus byzantinischer und sassanidischer Zeit waren jedoch nach wie vor im Steuerrecht vorhanden, was offenbar aus religiösen Gründen als politisch untragbar angesehen wurde, weshalb Hārūn al-Rašīd danach strebte, die bestehende Praxis zu islamisieren. Diesen Zweck sollte das von diesem Kalifen in Auftrag gegebene „Buch der Grundsteuer" erfüllen.[195] Eine solche Synthese gelang jedoch nur unvollkommen, da sich zahlreiche vorislamische Regelungen als für den Staat lebensnotwendig erwiesen.

3.5. Die Differenzierung der abbasidischen Eliten

Nach dem Bedeutungsverlust der traditionellen arabischen sowie der frühislamischen Eliten bildete sich keine neue erbliche Oberschicht heraus. Während in Persien, v. a. Chorasan, eine iranische Aristokratie weiterbestand, existierten im Kernland des Kalifats nur Amtsträger, die vom Kalifen persönlich abhängig waren.[196] Nach dem Ende der Inquisition Mitte des 9. Jahrhunderts stabilisierte sich die Differenzierung zwischen Recht und *adab* (literarische Bildung einschließlich philosophischer Theologie); nur Rechtsgelehrte verfügten fortan über das politisch und gesellschaftlich prestigeträchtige Kapital; Theologen und Philosophen hingegen waren politisch zumeist eher marginali-

[192] Zum anfänglichen Verbot für Muslime, *ḫarāǧ*-Land zu erwerben, Ben Shemesh, Taxation in Islam 1, Leiden 1958, 46-52.

[193] Zur Entwicklung der Steuererhebung Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 175-183. 298f. Zur Differenzierung von *ǧizja* und *ḫarāǧ* Ben Shemesh, Taxation in Islam 1, Leiden 1958, 26-28; ibid. 3, Leiden 1969, 19-21; Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 310f.

[194] Ben Shemesh, Taxation in Islam 3, Leiden 1969, 10.

[195] Ben Shemesh, ibid. 13; Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 91-101.

[196] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 73. 75.

siert.[197] Daneben ist auf den privaten Charakter der Schulen und Bibliotheken zu verweisen, die zumeist als Stiftungen existierten, aber nicht in ein reichsweites Netzwerk integriert waren. Für das vorherrschende intellektuelle Klima war es kennzeichnend, daß traditionalistische Juristen das politisch relevante Herrschaftswissen weitgehend monopolisierten.[198] Da sie auch als Ratgeber (*muftī*) den alltäglichen Kontakt zu breiteren Volksschichten aufrechterhielten, beherrschten sie das politische und gesellschaftliche Feld, im Unterschied zur weitgehend elitär bleibenden Gruppe der Theologen und Philosophen. Den Exponenten der islamischen Philosophie gelang es auf Dauer nicht, einen gesellschaftlichen Konsens darüber herzustellen, daß philosophische Reflexion als legitimer Ausdruck rechtgläubiger intellektueller Tätigkeit angesehen werden konnte.[199] Die Tatsache, daß noch Averroes im 12. Jahrhundert, wie bereits Exponenten der „Lauteren Brüder" im 10., zwischen dem allgemein zugänglichen äußeren Sinn der Offenbarung und ihrem inneren, nur wenigen verständlichen Sinn unterschied, verdeutlicht den anhaltend prekären Status der Philosophen innerhalb der islamischen Eliten.[200]

Die Gesellschaft der frühen Abbasidenzeit war somit letztendlich durch den Dualismus der beiden Pole Hof (*ḫāṣṣa*: Eliten, d. h. Sekretäre, Hofbeamte, Muʿtaziliten) und Metropole (*ʿāmma*: „Volk" als amorphe Masse) gekennzeichnet.[201] Bagdad war ein Schmelztiegel, der daneben auch verschiedene rivalisierende Gelehrte in einer „Entfesselung der Lehre" (Gotthard Strohmaier) zusammenführte. Die ungeheure demographische Dynamik beförderte die starke Konkurrenz unter Gelehrten eines Gebietes und zwischen Vertretern unterschiedlicher Fächer.[202] Gegenstand der öffentlich ausgetragenen Auseinandersetzungen war dabei immer auch der Wert der einzelnen „Kapitalsorten", auf die einzelne Teile der Eliten ihren jeweiligen Anspruch auf Prestige, Macht und Einfluß gründeten. Umstritten war etwa der relative Status von Philosophie, griechischer Bildung, *adab* und prophetischen Überlieferungen. Während die Sekretäre ihren Einfluß behaupten konnten, verloren die Nachkommen der chorasanischen Trup-

[197] Zu Vorbehalten gegenüber rationaler Spekulation und Theologie im sunnitischen Islam Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 64. Während die spekulativen Theologen zumeist eher an den Rand gedrängt wurden, trotz erneut gegenläufiger Tendenzen unter den Buyiden im 10. Jahrhundert, blieb die juristisch ausgerichtete Theologie stärker im Kernbereich der als islamisch eingestuften Wissenschaften; vgl. George Makdisi, The Juridical Theology of Shāfiʿī. Origins and Significance of *ʾuṣūl al-fiqh*, Studia Islamica 59 (1984), 5-47.

[198] George Makdisi, The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh 1990, 184.

[199] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 184; Endreß, The Defense of Reason, ZGAIW 6 (1990), 1-49.

[200] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 171. 184.

[201] Zusammensetzung und Charakter der *ḫāṣṣa* wurden von den Autoren unterschiedlich gezeichnet; vgl. al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 244 Anm. 63.

[202] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 161.

pen und die *mawālī* ihren Charakter als gesonderte Gruppen im Verlauf des 9. Jahrhunderts.[203]

Die gesellschaftliche Situation im Abbasidenreich war somit durch die Koexistenz verschiedener Eliten gekennzeichnet; auf politischer Ebene existierten Hofleute, Richter und Sekretäre; auf religiöser Traditionarier (Ḥadīṯgelehrte) neben Koranexegeten und frühen Exponenten einer spekulativen Theologie (Spezialisten des *kalām*);[204] auf ethnischer persische Aristokraten und arabische Stammesführer.[205] Daneben gab es außerislamische Eliten, Rabbinen und Exilarch bei den Juden sowie die christliche Hierarchie.[206] Im islamischen Herrschaftsgebiet gab es eine große Zahl religiöser Minderheiten mit traditioneller Hochreligion und Hochkultur; diese Minderheiten (die unter den frühen Abbasiden teilweise sogar numerisch noch in der Mehrheit waren) bestimmten das intellektuelle und politische Feld entscheidend mit. Das Problem innerer Autonomie ganzer Gemeinden stellte sich im Karolingerreich hingegen nicht. Im Kernraum des Reiches gab es lediglich vereinzelt Juden, mit denen es nur sporadisch und unter außergewöhnlichen Umständen zu Religionsgesprächen kam, wie zwischen 750 und 760 in Pavia in Gegenwart Alkuins zwischen Magister Petrus von Pisa und dem Juden Lullus.[207]

Die seit der frühen Abbasidenzeit anzutreffenden islamischen Philosophen bekleideten kein religiöses Amt, das ihnen beim Volk Respekt verschafft hätte; sie wurden auch nicht wie im hochmittelalterlichen lateinischen Westen von Orden, d. h. Institutionen, gestützt. Philosophie blieb im Abbasidenreich immer Privatangelegenheit; das berühmte *bayt al-ḥikma* unter dem Kalifen al-Ma'mūn war eine ephemere Institution am Hof, vermutlich ohne langfristige soziale Breitenwirkung, die sassanidische Traditionen der Hofbibliothek fortsetzte.[208] Dies alles ist zwar Beleg für eine komplexe Gesellschaft, doch gab es unter den frühen Abbasiden keine funktionale Differenzierung,[209] denn während der formativen Periode des Islams war es noch zu keiner Integration und Stabi-

[203] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 165.

[204] Zu den Exegeten Yeshayahu Goldfeld, The Development of Theory on Qur'ānic Exegesis in Islamic Scholarship, Studia Islamica 67 (1988), 5-27.

[205] Zur Differenzierung der Gelehrten Turner, Weber and Islam, London 1974, 115f.

[206] Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 91-101.

[207] Vgl. Alcuin. ep. 172 (MGH Epp. 4, 285); Bernhard Blumenkranz, Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096, Paris/La Haye 1960, 68ff. 162ff.; Heinz Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jahrhundert) (Europäische Hochschulschriften 23/172), Frankfurt/M. ^{4}1999, 479f.

[208] Balty-Guesdon, Le *Bayt al-ḥikma* de Baghdad, Arabica 39 (1992), 131-150.

[209] Bemerkenswert ist, daß die einzelnen Gruppen der Eliten im Unterschied zur späteren Zeit noch nicht klar geschieden waren; zu Verbindungen der frühen Mu'tazila zu Vertretern des Ḥadīṯ van Ess, Ḍirār b. 'Amr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 15; vgl. ibid. 45.

lisierung des sozialen Feldes gekommen; alles war aufgrund der „revolutionären" Veränderungen noch im Fluß.[210]

In seinem bereits oben analysierten Brief an den designierten Thronfolger ʿAlī al-Riḍā umreißt der Kalif al-Maʾmūn zweimal die Gesamtheit der Eliten, die er zur Unterstützung des von ihm Erwählten aufruft: Zunächst nennt er neben seinen Nachkommen und den Mitgliedern seiner Familie seine Vertrauten (*ḫāṣṣatuhu*), sodann Befehlshaber und Dienerschaft, wobei unter letzteren vielleicht die Sekretäre zu verstehen sind. Bezeichnend ist, daß alle Gruppen durch das Possessivsuffix in unmittelbare Beziehung zum Kalifen gesetzt werden; sie erhalten ihre Stellung nur in Bezug auf ihn.[211] Bei der zweiten Nennung von Adressaten seines Aufrufs zur Unterstützung des Thronfolgers erwähnt der Kalif neben „seinen" Befehlshabern dann „seine" Soldaten und die Masse der Gläubigen (*ʿāmmatu l-muslimīn*), letztere als einzige ohne Possessivsuffix. Alle Angehörigen der unterschiedlichen Eliten erhalten ihre Position somit einzig und allein durch ihr persönliches Verhältnis zum Herrscher. Wegen der fehlenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft waren aber Funktion und Position des Kalifen noch nicht in allen Bereichen definiert und etabliert; so konkurrierte er mit anderen Teilen der Eliten um die Rolle des Hüters der Tradition. Bemerkenswert war daneben das Selbstbewußtsein von Eliten, die nicht vom Herrscher abhingen; bei Religionsgelehrten war sogar die Verweigerung des Staatsdienstes möglich.[212] Der grundlegende Widerspruch zwischen kalifalem Anspruch und partieller Verweigerung maßgeblicher Eliten ist Indikator tiefgreifender gesellschaftlicher Spannungen.

Um den Wandel der Eliten begrifflich schärfer zu fassen, prägte Watt die komplementären Begriffe des „autokratischen Blocks" und des „konstitutionellen Blocks".[213] Zu ersterem hätten die „Sekretäre" gehört, die administrative Elite des frühen Abbasidenreiches, die ihre Ideale weitgehend aus der Kultur des untergegangenen Sassanidenreiches bezog.[214] Der konstitutionelle Block umfaßt demgegenüber im wesentlichen die Religionsgelehrten, also die Exponenten des Proto-Sunnitentums, die nach der Mitte

---

[210] Zu sozialen Spannungen in der frühen Abbasidenzeit Cahen, Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers ʿAbbāsides, d'après Denys de Tell-Mahré, Arabica 1 (1954), 136-152. Zur fehlenden funktionalen Differenzierung Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 74.

[211] Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 126; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 343.

[212] Zur Verweigerung des Staatsdienstes durch Sunnagelehrte unter den frühen Abbasiden Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 104-115.

[213] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 67f.; Zaman faßt das entsprechende Phänomen mit den Begriffen „despotic and infrastructural power"; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 199.

[214] Schon die späten Umayyaden bekundeten allerdings ein Interesse für persische Regierungsformen; vgl. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 79.

des 9. Jahrhunderts die Hauptstütze der Macht der Kalifen bilden sollten. Sie definierten die Gemeinschaft (*ǧamāʿa*) durch den Rückbezug auf die Ersatzinstitution der Sunna, die als Verlebendigung der Rechtleitung aufgefaßt wurde, analog zur Position des Imams bei den Schiiten und im abbasidischen Idealkonzept des „Imamats der Rechtleitung". Die tiefen Gegensätze zwischen unterschiedlichen Sektoren der Eliten markieren einen wesentlichen Unterschied zur Situation im Frankenreich. al-Maʾmūn hatte mit seiner Politik in Bezug auf Nachfolge und Religion[215] einen Mittelweg zwischen beiden Blöcken gesucht, doch war er letztendlich gescheitert, da nur die „Konstitutionalisten" über eine breite soziale Basis im Volk verfügten.[216] Nachdem sich im 10. und 11. Jahrhundert das System islamischer Hochschulen etabliert hatte, übernahmen die Absolventen dieser Schulen zudem auch zuvor von „Sekretären" besetzte Funktionsstellen in der Verwaltung.[217]

Im Islam existierte kein Ritus der Ordination und institutionellen Initiation, weder für religiöse Eliten noch – wie oben erläutert – für die Spitzenposition im Gemeinwesen; auch eine Hierarchie unter den Religionsgelehrten fehlte, so daß es unter ihnen kein akzeptiertes Modell sozialer Integration und Kontrolle gab. Ein funktionales Äquivalent zum christlichen Klerus existierte somit nicht;[218] damit waren ganz andere institutionelle Voraussetzungen für das Regierungshandeln gegeben. Anders als im Christentum bestanden im Islam keine *ordines* und festen religiösen Ämter, und diese Institutionen wurden auch nicht nach christlichem oder zoroastrischem Vorbild eingeführt. Dennoch gab es unter den Abbasiden gewisse Ansätze zu funktionaler Differenzierung, etwa im Hinblick auf die unten näher erläuterten Gruppen der Sekretäre und Richter.

Insgesamt läßt sich jedoch feststellen, daß während der vorausgehenden frühabbasidischen Zeit die Integration der Eliten nicht gelang; verschiedene Gruppen mit jeweils spezifischem Herrschaftswissen, das sie in gesellschaftliches und politisches Kapital zu verwandeln trachteten, konkurrierten miteinander. Dieser Pluralismus der Eliten läßt sich als eine weitere Manifestation des Paradigmas der Differenz kennzeichnen, das im Laufe dieser Untersuchungen schon öfter als charakteristisch für die frühislamische Zeit herausgestellt wurde.[219]

---

[215] Hierzu umfassend unten Kapitel 4.4.4. und 4.4.5.

[216] Die „Massenbasis" religiös-politischer Parteiungen war eine Neuerung frühabbasidischer Zeit, die der proto-sunnitischen Bewegung zugute kam und seit dem 9. Jahrhundert ihre besondere Stärke ausmachte; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 55. 168 sowie allgemein Simha Sabari, Mouvements populaires à Bagdād à l'époque ʿAbbāside, IX^{e}-XI^{e} siècles, Paris 1981.

[217] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 74.

[218] Hierzu Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 209. 254.

[219] Hierzu ausführlich unten Kapitel 5.1.

3.6. Ansätze zur Instrumentalisierung und Kontrolle der Eliten durch die Kalifen

Die Herrschaft der Umayyaden orientierte sich in vielen Punkten an Formen der vorislamischen arabischen Zeit. Diese Praxis wurde dadurch erleichtert, daß der Prophet keine Ämter vergeben, sondern lediglich *ad hoc* Aufgaben für bestimmte Zeit an Helfer delegiert hatte, die gleichsam als Privatleute in seinem Auftrag agierten.[220] Daher konnten seine Nachfolger nicht auf vom Propheten selbst geschaffene Institutionen zurückgreifen. Somit führten die Umayyaden das traditionelle arabische System des Rates führender Männer fort, die selbst keine Verantwortung trugen; dies hatte jedoch eine Obstruktionsmöglichkeit zur Folge, die die Verwaltung und Führung eines Großreichs beeinträchtigen mußte.[221] Die eigentliche Administration, namentlich die Finanzverwaltung, wurde zunächst von der byzantinischen, griechischsprachigen Elite fortgeführt, ebenso blieben auch byzantinische Münzen in Gebrauch.[222] Erst der Kalif ʿAbd al-Malik führte den Gebrauch der arabischen Sprache in der Finanzverwaltung ein, ebenso wie er eigene, islamische Münzen prägen ließ und erstmals ein einheitliches Münzsystem schuf.

Die Umayyaden vernachlässigten die sich allmählich herausbildende religiöse Elite (in Watts Terminologie „the general religious movement"), vielleicht weil es hierzu in der vorislamischen arabischen Kultur kein Äquivalent gab und die Kalifen selbst als „Stellvertreter Gottes" die Entscheidungskompetenz in Religionsangelegenheiten beanspruchten. Walīd I. zeigte zwar seine religiöse Gesinnung, indem er die Bedeutung der Korankenntnis unterstrich und die christliche Johannesbasilika in Damaskus enteignete, um die Moschee zu vergrößern, aber bei seinem Besuch in Medina saß er während der Kanzelrede nach syrischem Brauch, anstatt zu stehen, womit er die Frommen im islamischen Ursprungsland erzürnte.[223] In späterer Zeit wurde immer wieder der Kalif ʿUmar II. wegen seiner Frömmigkeit als lobenswerte Ausnahme hervorgehoben;[224] bezeich-

[220] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 6.

[221] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 78.

[222] Die Kontinuität reicht noch wesentlich weiter, denn nach den Forschungen Hugh Kennedys setzte sich die grundlegende Tendenz wirtschaftlicher und politischer Entwicklung in den spätantiken und frühbyzantinischen Städten des Orients auch in frühislamischer Zeit fort, so daß in dieser Hinsicht kein Bruch im Zuge der islamischen Eroberungen zu veranschlagen ist; vgl. Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 275 mit Hinweis auf Hugh Kennedy, From *Polis* to *Madina*. Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria, Past and Present 106 (1985), 3-27.

[223] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 140; vgl. Ṭabarī chron. 2, 2, 1234 (zweimaliger Hinweis auf das Sitzen des Kalifen, bevor dieser im Stehen weitersprach). Zum Wandel in der Interpretation des *minbar* bereits oben S. 94.

[224] Sogar der abbasidische Kalif al-Manṣūr soll ʿUmar II. gelobt haben; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 534. Im Prolog des „Buches der Grundsteuer" wird ʿUmar II. als einziger Umayyade erwähnt, denn seine einzige Sorge habe darin bestanden, Unrecht zu beseitigen und für das Wohlergehen des Volkes zu

nenderweise wurde gerade dieser Kalif auf Betreiben eines Islamgelehrten unter Abänderung der bereits festgesetzten Nachfolgeordnung auf den Thron gehoben, indem ihn der Kalif Sulaymān seinen eigenen Brüdern vorzog. Bemerkenswert ist auch, daß der selbst einen koranisch-biblischen Namen tragende Kalif seinen Söhnen ebensolche Namen (Ayūb und Dāwūd) gab, was möglicherweise auf die Frömmigkeit auch dieses Kalifen hindeutet, da biblische Namen bei den Umayyaden ansonsten selten waren.[225] ʿUmar II. stammte mütterlicherseits zudem – wie bereits oben erwähnt – von dem „rechtgeleiteten" Kalifen ʿUmar I. ab und war in Medina aufgewachsen, dem Zentrum der islamischen Frömmigkeit. Er wurde dort zwischenzeitlich sogar als Statthalter eingesetzt, um den Islamgelehrten entgegenzukommen. ʿUmar II. markiert das Ende einer Tendenz zunehmender Islamisierung der Umayyadenherrscher, die von der Münz- und Baupolitik ʿAbd al-Maliks über die Förderung der Korangelehrsamkeit durch Walīd I. und die angebliche Begünstigung der Aliden durch Sulaymān reicht.[226]

ʿUmar II. förderte auch die Schriftgelehrsamkeit; auch erhielten unter ihm die Richter eine selbständigere und gewichtigere Stellung. Er versuchte, die umayyadische Herrschaft mit den Prinzipien des Islams in Übereinstimmung zu bringen, indem er das Steuersystem – wie oben erwähnt – nach Gesichtspunkten islamischer Gerechtigkeit reformierte und versuchte, die Spaltung in religiös-politische Parteiungen durch Annäherung an Ḫāriǧiten und Aliden zu überwinden; letztere erhielten konfisziertes Vermögen im Hiǧāz zurückerstattet. Auch entfernte der Kalif die Verfluchung ʿAlīs aus dem Kanzelgebet.[227] Unter seinen Nachfolgern wurde die Politik der Annäherung an die religiös-politischen Parteien und die sie tragenden Ersatzinstitutionen jedoch nicht fortgeführt. Außerdem traten einzelne Kalifen wie Hišām, Walīd II. und auch Marwān II. den Vertretern einer spekulativen Theologie, den Qadariten, entgegen.[228] Zudem stieg die Unzufriedenheit wegen der angeblichen Ausplünderung der Provinzen und der Erhöhung von Abgaben, die unter dem Kalifat Hišāms auch zum Bau von Schlössern und

sorgen, gerade auch der Armen, Fremden und Gefangenen, für deren Schicksal er sich vor Gott verantwortlich gefühlt habe. In verschiedenen Überlieferungen wird ʿUmar als Asket geschildert, der an sich selbst zuletzt denkt und ganz seinen religiösen und ethischen Verpflichtungen lebt; vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 9f (24ff. Fagnan). Nach dem Sieg der abbasidischen Revolution und der Ermordung fast aller Angehöriger der Umayyaden wurden auch die Gräber der verstorbenen Kalifen verwüstet und geschändet; hiervon blieb merkwürdigerweise das Grab Muʿāwiyas verschont, aber wie zu erwarten auch dasjenige ʿUmars II.; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 344.

[225] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 165.

[226] Wellhausen, ibid. 167.

[227] Wellhausen, ibid. 193 mit Verweis auf Ṭabarī chron. 2, 3, 1482f.; zur Annäherung an die Ḫāriǧiten auch ibid. 1347. Zur heilsverbürgenden Nachahmung der Urgemeinde unter ʿUmar II. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 79.

[228] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 222. 235. Der nur kurzzeitig amtierende Yazīd III. soll sie hingegen begünstigt haben; zu seiner Nähe zu Qadariten und Muʿtaziliten Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 108.

Kanälen genutzt wurden. Unter Walīd II. kam Kritik am luxuriösen Lebensstil des Herrschers und an seiner Willkür hinzu; diese Gravamina boten der sich entfaltenden abbasidischen Propaganda verschiedene Anknüpfungspunkte.[229] Allerdings reagierte schon der drittletzte Umayyadenkalif, Yazīd III., auf die verbreitete Kritik; in seiner bei der Huldigung in Damaskus gehaltenen Antrittsrede nahm er sich ausdrücklich ʿUmar II. zum Vorbild; er verpflichtete sich, nach den Bestimmungen von Koran und Sunna zu regieren, keine Kanäle und andere Bauvorhaben ausführen zu lassen, keine Schätze anzuhäufen, die Gelder der Provinzen hauptsächlich am Ort der Einnahme zu verwenden, die Wehrpflichtigen nicht zu lange im Feld zu behalten, nichtmuslimische Grundbesitzer nicht so stark zu belasten, daß sie zur Landflucht gezwungen wurden, sowie den Klagen der Schwachen Gehör zu schenken.[230] Sind auch viele dieser Versprechungen topisch, so zeigen sie doch recht genau die hauptsächlichen Kritikpunkte, mit denen sich die Umayyaden in der Endphase ihrer Herrschaft auseinanderzusetzen hatten. Bemerkenswert ist nicht zuletzt die Erklärung des Kalifen, unbedingter Gehorsam sein nur gegenüber Gott angebracht, aber gegenüber keinem Menschen.

Nachdem sich ʿUmar II. als erster Kalif den Sunnagelehrten angenähert hatte, verließen seine Nachfolger diese Linie, wobei sie sich aber gleichzeitig auch von der sich entwickelnden religiös-moralischen Tradition entfernten.[231] Da die Religionsgelehrten die Herrschaftspraxis der letzten Umayyaden demzufolge mißbilligten, tendierten sie zunächst zu einer Unterstützung der haschemitischen Revolution.[232] Die frühen Abbasiden inszenierten ihren Machtantritt als Verwirklichung der Theokratie: „Sie machten die fromme Opposition unschädlich, indem sie sie zum Siege führten." [233] Schon Mitte des 8. Jahrhunderts, kurz nach dem Machtantritt der Dynastie, machte Ibn al-Muqaffaʿ darauf aufmerksam, wie bedeutsam die Gewinnung der Religionsgelehrten und ihre Eingliederung in die Führungsschicht des Kalifats für den Erfolg der neuen Herrschaft war;[234] daneben sollte aber auch die Verstandeselite zur Unterstützung der politischen Autorität bewegt werden.[235]

Ibn al-Muqaffaʿ reflektiert das Bestreben, die von Desintegration gekennzeichnete politische und soziale Ordnung der Umayyadenzeit an einem neu zu schaffenden politischen und ideellen Zentrum auszurichten. Der Wille zur Zentralisierung geht auch daraus hervor, daß neuernannte Richter in Berufungsschreiben aufgefordert wurden, in

---

[229] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 218. 224.

[230] Wellhausen, ibid. 228.

[231] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 83-86.

[232] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 65. Zur Entwicklung des Verhältnisses der Koran- und Sunnagelehrten zu den Abbasiden zusammenfassend Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 158-235.

[233] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 351.

[234] Kitāb al-adab al-kabīr 7 (Annales Islamologiques 27 [1993], 186).

[235] Kitāb al-adab al-kabīr 8f. (ibid. 186): *ḏawī al-raʾy; ḏawī al-ʿaql.* Vgl. auch ibid. 50 (195).

schwierigen Fällen den Kalifen zu konsultieren.[236] Die Abbasiden beriefen zudem die führenden Religionsgelehrten aus Medina nach Bagdad und konzentrierten die religiöse Elite somit in ihrem Herrschaftszentrum, dem Irak. Aus dem Kreis der Experten des religiösen Rechts wurden die Richter berufen; die Kalifen drängten auf eine Vereinheitlichung der zahlreichen sunnitischen Rechtsschulen und auf eine Einigung über die Kriterien islamischer Rechtsfindung.[237]

In den Provinzen übte der Emir neben der Exekutive zunächst auch die Judikative aus, denn erst später wurden gesondert Richter ernannt; ein *qāḍī* wird erstmals in Kufa unter den frühen Umayyaden erwähnt.[238] In einer Freitagspredigt soll ʿUmar I. als erste Pflicht des Statthalters das Lehren des Islams und der Sunna angeführt haben; schließlich folgt auch die Aufgabe, Recht zu sprechen; schwierige Fälle sollten allerdings an den Kalifen verwiesen werden.[239] Zu dieser Zeit gab es offensichtlich das Amt des Richters noch nicht. Aber Ende des 7. Jahrhunderts wurden von den Kalifen oder ihren Statthaltern bereits Richter eingesetzt, die ihre Entscheidungen am Koran und an Präzedenzfällen ausrichteten, die vom Propheten oder anderen Richtern entschieden worden waren.[240] Als vom Gouverneur abhängige Amtsträger ersetzten die Richter den traditionellen arabischen *ḥakam*.[241] Erst unter den Abbasiden emanzipierten sich die Richter von den Statthaltern, so daß sie nicht mehr bloße „juristische Sekretäre" der Gouverneure waren; nunmehr wurde das Amt des *qāḍī* an das religiöse Recht gebunden, und die Richter wurden zunehmend aus dem Kreis der Rechtsgelehrten berufen.[242] Unter Hārūn al-Rašīd wurden wegen der überwiegend politikfernen bzw. kritischen Haltung der Ḥadīṯgelehrten zunehmend Ḥanafiten zu Richtern ernannt.[243] Immerhin soll Abū Ḥanīfa stellvertretend für andere Gelehrte den Herrschaftsanspruch der Abbasiden, der – wie oben erläutert – auf ihrer Verwandtschaft zum Propheten basierte, anerkannt haben.[244]

---

[236] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 104.

[237] Zur Differenzierung der Juristen A. Kevin Reinhart, Transcendence and Social Practice. Muftīs and Qāḍīs as Religious Interpreters, Annales Islamologiques 27 (1993), 5-28. Der Muftī war keineswegs immer Privatgelehrter, denn es gab auch Muftī-Ämter, etwa in Mekka im ersten islamischen Jahrhundert; vgl. Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, Stuttgart 1991, 221f. Zu sozialen und ideologischen Machtgrundlagen der Abbasiden Mottahedeh, The ʿAbbāsid Caliphate in Iran, in: The Cambridge History of Iran IV, ed. Frye, Cambridge 1975, 88.

[238] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 17.

[239] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 8 (21 Fagnan).

[240] Zur Rechtsprechung durch die frühen Kalifen Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 44f.

[241] Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 69. Zur Differenzierung altarabischer Funktionen unten S. 257.

[242] Vgl. Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 74. Hierzu grundlegend Raif Georges Khoury, Zur Ernennung von Richtern im Islam vom Anfang bis zum Aufkommen der Abbasiden, in: Hans R. Roemer/Albrecht Noth (eds.), Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. FS Bertold Spuler, Leiden 1981, 197-209.

[243] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 114.

[244] Al Hashash, ibid. 159.

Bereits ʿUmar I. ernannte Richter für Regionen außerhalb Medinas, während er selbst in der Residenzstadt zu Gericht saß.[245] Während die Richterberufung unter den späten Umayyaden von den Provinzgouverneuren übernommen worden war, kehrte al-Manṣūr zur früheren Praxis zurück, wonach dem Kalifen Auswahl und Ernennung reserviert waren, was ihm die Gelegenheit gab, die Religionsgelehrten nicht nur mit Geschenken, sondern auch durch Ämter für sich zu gewinnen.[246] Die frühen Abbasiden beriefen die Richter sowohl in der Hauptstadt als auch in den Provinzen selbst, doch später usurpierten erneut die Provinzgouverneure das Recht der Ernennung.[247]

In der Blütezeit des frühabbasidischen Kalifats bestellten die Herrscher jedoch alle Amtsträger, auch in den Provinzen. Allgemein läßt sich sagen, daß die Kalifen bis al-Maʾmūn die Ernennung von Beamten und Gouverneuren noch selbst vornahmen; al-Maʾmūn z. B. vergab nach seiner Rückkehr nach Bagdad zahlreiche Posten in der Hauptstadt an Chorasanier, die ihn zuvor im Bürgerkrieg unterstützt hatten.[248] Die frühen Abbasiden setzten ihre Autorität zudem auch gegenüber den Richtern durch, die über den Oberqāḍī nun der Zentrale unterstanden. Das Amt des Oberrichters am Hof in Bagdad entstand unter Hārūn;[249] seine Inhaber wurden im 9. Jahrhundert immer mächtiger, besonders in der Zeit der Inquisition (*miḥna*). Damals riet der sterbende Kalif al-Maʾmūn seinem Bruder Abū Isḥāq, den er zu seinem Nachfolger designiert hatte, ganz auf einen Wesir zu verzichten und sich statt dessen auf den obersten Richter zu stützen, was ein Reflex seiner muʿtazilitischen Tendenzen gewesen sein könnte. In der zweiten Hälfte seiner Regierung, als er nach der Rückkehr aus Chorasan in Bagdad residierte, hatte er sich stärker auf Philosophen und Juristen gestützt, weniger jedoch auf Sekretäre, die aber gleichwohl wichtig blieben.[250] Die größere Bedeutung des juristischen Elements könnte auch daraus hervorgehen, daß sich al-Maʾmūn die Gerichtsbarkeit über Klagen und Mißstände (*maẓālim*) selbst reservierte und nicht mehr einem Wesir überließ; daher hielt er regelmäßig Audienzen ab.[251]

Komplementär zum Aufstieg der Juristen und Sekretäre kam es unter den Abbasiden zum Bedeutungsverlust der arabischen Aristokratie. Sowohl die vorislamischen als auch die frühislamischen Eliten verloren ihre herausragende Stellung; sie wurden nicht mehr im Rat konsultiert, und die Pensionäre büßten nach dem Untergang des Dīwān-Systems ihre Einnahmequelle ein. Der frühislamische „Pensionsadel" verlor sowohl seine Stel-

[245] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 298. 338.
[246] Levy, ibid. 338; Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 178.
[247] Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris 1938, I, 171. 176.
[248] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 652.
[249] Sourdel, ibid. I, 180.
[250] Sourdel, ibid. I, 239ff.; II, 702.
[251] Nach Kitāb Baġdād 23a saß al-Maʾmūn zweimal wöchentlich über Beschwerden zu Gericht; vgl. auch Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 242.

lung im Militär als auch die Pensionsberechtigung.[252] Die Notwendigkeit, nach der abbasidischen Revolution die Eliten neu zu rekrutieren, betont Ibn al-Muqaffaʿ in seinem noch in den 750er Jahren verfaßten fürstenspiegelartigen Brief an den Kalifen al-Manṣūr. Er plädiert für die Auswahl geeigneter Personen nach folgenden Kriterien: Erziehung (*adab*), edle Herkunft (*ḥasab, ansāb, šaraf*), Einsicht in der Religion (*fiqh fī d-dīn*), (militärische) Erfolge (*aḫṭār*) und besondere Fähigkeiten, Benehmen (*madḫal*) und Intelligenz (*raʾy*).[253] Offiziell bestellte Gesellschafter des Kalifen sollten u. a. auch als Sprecher der Untertanen am Hof (*alsinat raʿiyyatihi*) fungieren.[254] Da das einfache Volk aus Unwissenheit nicht für sein Wohlergehen sorgen könne, müsse eine religiöse und intellektuelle Elite (*ḫawāṣṣun min ahli d-dīni wa-l-ʿuqūli*) die Führung übernehmen, woraus ein Vorteil für die gesamte Gemeinschaft erwachse.[255] Entsprechend diesem Ratschlag sollten die Religionsgelehrten zu Beamten im Dienst des Kalifen avancieren, womöglich in Fortführung iranischer Traditionen.[256] Nach dem Selbstverständnis al-Maʾmūns betraut der Kalif einen Richter mit der Obhut über die Muslime (*wallaya riqāba l-muslimīn*).[257] Allerdings scheinen seine Vorgänger die Autorität der Religionsgelehrten nicht offen herausgefordert zu haben.[258] Für den Autor des „Buches der Krone" bilden allein die (persischen) Adligen und die Gelehrten die unveränderlichen Glieder der Elite; alle anderen sozialen Gruppen sind den Wechselfällen des Auf- und Abstiegs unterworfen.[259] Nicht nur die Regeln für die Regierung des Reiches, sondern auch die Einteilung der adligen und nichtadligen Stände hätten die Araber von den Persern übernommen.[260]

Bereits unter den späteren Umayyaden, den Marwaniden, war der Hof stärker hierarchisiert worden; der Kalif war nicht mehr wie unter Muʿāwiya ein „einfacher" arabischer *sayyid*, und gleichzeitig erhielten seine Familienangehörigen eine größere Rolle

---

[252] Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, Leiden/Boston/Köln 2000, 272.

[253] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 47-49 (53-55 Pellat). Vgl. die Analyse bei Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 82-85.

[254] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 44 (51 Pellat).

[255] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 57 (63. 65 Pellat).

[256] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 83f.

[257] Kitāb Baġdād 109a.

[258] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 101f. In der Zeit vor al-Maʾmūn wurde sowohl Religionsgelehrten als auch dem Kalifen die Kompetenz zuerkannt, unklare Gesetzesfragen regeln zu können; vgl. ibid. 103. Zur Normsetzung vgl. unten Kapitel 4.1.

[259] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (50 Pellat; vgl. 52). Zum verpflichtenden Charakter der hierarchischen Ständeordnung, gegen die auch die Herrscher nicht verstießen (bzw. verstoßen durften), ibid. 53-56. Erst Yazīd II. habe in spätumayyadischer Zeit das Protokoll umgestoßen und die Hierarchien vermischt (ibid. 58). Hārūn al-Rašīd soll die verschiedenen Klassen der Sänger dann nach sassanidischem Vorbild wiederhergestellt haben (ibid. 65).

[260] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (51 Pellat).

bei der Provinzverwaltung.[261] Gewisse Elemente des später als typisch abbasidisch angesehenen Hofzeremoniells entwickelten sich bereits in Damaskus, wie der Vorhang (*ḥiǧāb*), der den Kalifen vom Volk trennte; die These von der „ursprünglichen" Einfachheit der Umgangsformen unter den Umayyaden läßt sich daher nicht undifferenziert aufrechterhalten.[262] Unter den Abbasiden wurde diese Entwicklung forciert; die Einführung einer Zentralregierung mit entsprechender Bürokratie zielte darauf ab, die fiskalische Unabhängigkeit der Provinzen erheblich zu reduzieren, die vorher nur einen Teil der Einnahmen an den Kalifen hatten abführen müssen.[263] Der Anspruch völliger Zentralisierung wurde allerdings niemals verwirklicht, und Unterschiede in der Behandlung und Besteuerung der Provinzen blieben immer bestehen.[264]

Die Abbasiden gehörten nicht wie die Umayyaden, deren soziales Kapital im wesentlichen ihre Zugehörigkeit zur mekkanischen Oberschicht war, zu einer ethnisch und sozial begründeten Aristokratie. Als den charismatisch legitimierten Erben des Propheten stand ihnen nach eigenem Herrschaftsverständnis die Gesamtheit der Muslime undifferenziert gegenüber; diese verwandelten sich in Untertanen ohne eigenes politisches Gewicht, aus deren Mitte einzelne Gruppen (wie zunächst die Chorasanier) oder Individuen als Werkzeuge und Stützen der Herrschaft nach pragmatischen Gesichtspunkten herangezogen werden konnten. Die Muslime besaßen als *umma* keine politische Stimme und keinen Anspruch auf „Teilhabe" am in der Theorie theokratisch legitimierten Gemeinwesen; politisch weitgehend entrechtet, beschränkte sich ihre Betätigung im wesentlichen auf die Bereiche von Kultur und Wirtschaft.[265] Gleichzeitig wurde das Hofzeremoniell weiter ausdifferenziert; charakteristisch für das Bestreben, den Herrscher weit über alle Untertanen emporzuheben, sind wiederholte Warnungen im „Buch der Krone", niemand dürfe den Herrscher in Kleidung oder Verhalten nachahmen.[266]

Gerade die autokratische Überhöhung der allein charismatisch legitimierten Kalifen gegenüber der Gesamtheit der Untertanen und ihre Lösung von überkommenen sozialen Bindungen aus vorislamischer Zeit warf jedoch das Problem der Auswahl der „richtigen" und „würdigen" Ratgeber auf, das in frühabbasidischen Quellen wiederholt ange-

---

[261] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 138.

[262] Zur Verwendung des Vorhangs unter den Umayyaden Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (59 Pellat) sowie al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 14. Zur Kontroverse über die Entwicklung des Hofzeremoniells zwischen Damaskus und Bagdad Springberg-Hinsen, Die Ḫil'a. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 56. Der den Kalifen verhüllende Vorhang (*sitr*) wird auch unter al-Ma'mūn erwähnt; vgl. Kitāb Baġdād 81a; Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 192.

[263] Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, Leiden/Boston/Köln 2000, 272.

[264] Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 135.

[265] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 349.

[266] Vgl. z. B. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (93 Pellat).

sprochen wird. So beklagt Ibn al-Muqaffaʿ, daß unwürdige Personen Zugang zum Kalifen erhalten, und Abū Yūsuf Yaʿqūb erklärt, daß der Herrscher den allgemeinen Ruin heraufbeschwört, wenn er um Hilfe – und Rat – bei Leuten nachsucht, die weder vertrauenswürdig noch tugendhaft sind.[267] Ibn al-Muqaffaʿ, der im Dienst abbasidischer Prinzen stand, befürwortete ein größeres Gewicht der arabischen Aristokratie, wobei er auch das Element der Abstammung betonte, gerade im Hinblick auf Abbasiden und Aliden.[268] Hier zeigt sich einerseits sein aristokratisches Standesbewußtsein, das auch über ethnische Grenzen hinweg wirkt, andererseits aber auch die Bindung an seine Dienstherren und Beschützer.[269] Daneben soll sich die Elite nach seiner Meinung aber auch meritokratisch konstituieren, was auf die Integration der *mawālī* zielt.[270] Später war für den Kalifen al-Maʾmūn nach dem Sieg über seinen Bruder und Vorgänger die Unterstützung der chorasanischen Truppen entscheidend, was seiner Herrschaft ein stark meritokratisches Element verlieh.[271] Um die Integration der *mawālī* zu erleichtern, verkündete er im Namen seiner Vorväter eine prophetische Überlieferung, gemäß der Schutzbefohlenen der gleiche Rang wie Stammesmitgliedern zukomme.[272]

Der „Staat" der Abbasiden, selbst terminologisch aus der abbasidischen *daula* (Umwälzung) erwachsen,[273] war auf die charismatisch legitimierte Dynastie und ihren Hof ausgerichtet. Wichtigste Stützen waren daneben das Heer und die Provinzgouverneure.[274] In den Anfangsjahren nach dem Sieg der Revolution stützten sich die Kalifen stark auf Familienangehörige, die in verschiedenen Teilen des Reiches als militärische Befehlshaber und Provinzstatthalter wirkten, was freilich im Widerspruch zu den islamischen Idealen der Revolution stand.[275] Später schufen die Kalifen im Irak eine neue höfische Aristokratie, die allerdings in der Regel nicht erblich war, es sei denn, die

---

[267] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 3f (5 Fagnan). Zur Klage Ibn al-Muqaffaʿs über den Zugang mediokrer Personen zum Kalifen und zum inneren Exil der wirklichen Elite (*ahlu l-faḍli*) Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 33 (41 Pellat).

[268] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 50 (57 Pellat). Ibn al-Muqaffaʿ diente den Onkeln des Kalifen al-Manṣūr, die mit ihrem Neffen in der Anfangsphase seiner Herrschaft rivalisierten. Die Tatsache, daß er sich hier zu sehr exponierte, könnte seinen tödlichen Fall beschleunigt, wenn nicht verursacht haben; vgl. Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 105. 274 Anm. 53.

[269] Sourdel, La biographie d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après les sources anciennes, Arabica I (1954), 322.

[270] Pellat, Introduction: Risāla fī ṣ-ṣaḥāba („Conseilleur" du Calife), Paris 1976, 11f.

[271] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 49f.; ibid. 67 (1988), 55f. 60.

[272] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 226f.

[273] Vgl. unten S. 380f.

[274] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 85.

[275] Zum „pattern of family control" Kennedy, ibid. 52f. 58. 73-76; al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 134 (Datierung des Endes der Regierung durch Familiennetzwerke in die Regierungszeit al- Mahdīs). Zum Scheitern einer Wiederholung des Systems familialer Herrschaft unter Hārūn al-Rašīd Kennedy a. O. 125f. Zum endgültigen Ende der „Familienherrschaft" nach dem abbasidischen Bruderkrieg Anfang des 9. Jahrhunderts ibid. 164f. Zur Rolle privater Netzwerke auch Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 160.

Söhne erwiesen sich durch ihre Fähigkeiten als funktionales Äquivalent und somit als würdige Nachfolger ihrer Väter.[276] Schon unter dem zweiten Abbasidenkalifen gab es Spannungen zwischen der Militär- und Zivilverwaltung, was sich bis zur Jahrhundertwende in der Polarisierung zwischen Barmakiden und den Nachkommen der chorasanischen Truppen noch verschärfte.[277]

Anders als in der von Emiren geleiteten Provinzverwaltung fiel am Hof die Funktion von Zivilbeamten nicht mehr mit der militärischer Anführer zusammen; die Ausdehnung der Bürokratie in frühabbasidischer Zeit führte dort zur Trennung der Militär- von der Steuerverwaltung.[278] Bei den Zivilbeamten handelte es sich zumeist um Freigelassene, deren Rang nicht durch Geburt, sondern durch Satzung des Kalifen bestimmt wurde. Die traditionelle arabische Aristokratie wurde auf diese Weise ersetzt durch eine höfische Beamtenhierarchie.[279] Zur Charakterisierung des vom Anspruch her – wenn auch *de facto* nur ansatzweise verwirklichten – autoritären Charakters der abbasidischen Herrschaft kann man mit Wellhausen auf das Auftauchen des Henkers verweisen, dessen Amt es unter den Umayyaden und überhaupt generell bei den Arabern zuvor nicht gegeben hatte.[280]

Der traditionelle arabische Rat, in dem Stammesführer und Scheichs zusammenkamen, war, wie oben angedeutet, noch zu Beginn der Umayyadenzeit konsultiert worden. Unter den Abbasiden entstand eine neue Art des Rates; schon in der Anfangszeit ihrer Herrschaft versammelten sie ihre „Wesire" (Helfer) und Qāḍīs um sich, um sie zu poli-

---

[276] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 79.

[277] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 106. 120f.

[278] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 62.

[279] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 350.

[280] Wellhausen, ibid. 350. Vielleicht überzeichnet Wellhausen den despotischen Charakter der Abbasidenherrschaft etwas zu sehr, wenn er über den Henker schreibt: „Von den Abbasiden war er unzertrennlich. Die Lederdecke neben dem Thron, die als Schafott diente, gehörte zu den Insignien des Chalifats; augenblickliche Exekutionen und daneben sinnige Grausamkeiten erhöhten die Ehrfurcht vor der Majestät: das Vorbild stammte von den Iraniern, deren Schah das Recht über Leben und Tod seiner Untertanen ausübte." Zur im Sinn Edward Saids „orientalistischen", unhistorischen Sicht nahöstlicher und asiatischer Herrschaftssysteme gerade in der älteren Forschung F. W. Buckler, The Oriental Despot, The Anglican Theological Review 10 (1928), 238-249. Die in der älteren Forschung beliebte, etwas unhistorische Bezeichnung der Abbasidenherrschaft als „absolutistisch" findet sich auch bei Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 173, hier mit dem Postulat persischer Kontinuität, sowie bei Ben Shemesh, Taxation in Islam 3, Leiden 1969, 19; zur Anwendung bei Carl Heinrich Becker Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 45. Lassner (The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 245) weist auf die Unanwendbarkeit des Absolutismuskonzepts hin. Auch Rosenthal bemerkt zu Recht, daß angesichts der islamischen Gebote – und der Šarīʿa – von Absolutismus nur eingeschränkt gesprochen werden kann; vgl. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 68. Nach Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 68 bestand die Bedeutung der häufig bemühten Maxime bzw. der Forderung, „nach dem Buch und der Sunna" zu regieren, gerade in einer Zurückweisung absolutistischer Bestrebungen.

tischen und religiösen Fragen zu konsultieren.[281] Im systematischen Werk des Qudāma über das Wesirat aus der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts heißt es, daß der Kalif wie jeder Souverän Männer von Bedeutung konsultieren muß, wobei historische *exempla* angeführt werden; so habe der Prophet seine Gefährten und Alexander der Große Aristoteles um Rat gefragt.[282] Diese Konsultation verweist auf die Institution des Rates, die den persönlichen Beziehungen des Herrschers zu Angehörigen der Oberschicht und der Führungseliten eine dauerhafte Form gab, auch wenn vom Anspruch der abbasidischen *daula* her hierfür eigentlich keine Notwendigkeit bestand. Die Betonung der Institution des Rates könnte aus der iranischen Tradition stammen, ebenso wie die Position des Hofastrologen und des Henkers sowie die Nutzung der Post als Nachrichtendienst.[283]

Der eigentliche Begründer der abbasidischen Macht, der zweite Kalif al-Manṣūr, ersetzte nach den schwierigen Anfangsjahren seine eigenen, oft rivalisierenden Familienangehörigen durch eine neue Bürokratie, die ganz auf den Kalifen zugeschnitten war. Hauptstützen waren die persönlichen Klienten des Herrschers und die chorasanische Armee, deren Korpsgeist auch nach der Ansiedlung im Irak erhalten blieb.[284] Die Machtstellung der Abbasiden basierte damit in erster Linie nicht auf formalen, geschweige denn traditionellen, Institutionen, sondern auf Netzwerken.[285] Das gesamte abbasidische Regierungssystem beruhte auf Klientelverhältnissen; wesentlich Stützen der Zentrale waren somit Personen ohne eigene Hausmacht.[286] Bezeichnenderweise empfahl Ibn al-Muqaffaʿ, die Armee solle keine eigenen Einnahmequellen haben, so daß sie *de facto* in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Patron, dem Kalifen, gehalten worden wäre.[287] Zudem besetzte al-Manṣūr die Statthalterposten in rascher Folge neu, um keine lokalen Machtzentren mit entsprechenden Netzwerken entstehen zu lassen. Aus Rücksicht auf die Empfindlichkeiten des islamischen Uradels in Mekka und Medina wurden lediglich in den beiden heiligen Städten auch weiterhin Statthalter aus der Herrscherfamilie eingesetzt.[288] Die neue Residenzstadt Bagdad wurde zum Schmelztiegel des Imperiums; wie schon oben erwähnt, ordneten die Abbasiden die

[281] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 644f.

[282] Sourdel, ibid. II, 713.

[283] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 350. Zur altpersischen Tradition der Post Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 176.

[284] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 13. Die Bedeutung der chorasanischen Truppen für al-Maʾmūn nach seinem Sieg im Bürgerkrieg über seinen Bruder erhellt aus dem an die Soldaten gerichteten Brief; vgl. Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 31f.

[285] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 16.

[286] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 67. Eine Übersicht über die frühabbasidischen Elitegruppen der Chorasanier und Klienten findet sich ibid. 173-196.

[287] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 108.

[288] Lassner, ibid. 78.

Übersiedlung führender Religionsgelehrter (wie auch alidischer Prinzen) von Medina nach Bagdad an, um sie politisch zu domestizieren.[289]

Unter al-Manṣūr bildete sich in der neuen Kernregion Irak erstmals eine Zentralverwaltung des Großreichs heraus.[290] Über die Postmeister bezog der Kalif Informationen aus den Provinzen, auch über die Amtsführung der dortigen Geschäftsträger; doch klagt der Autor des „Buches der Grundsteuer" über Mißstände, so über die Neigung der Postagenten, gemeinsame Sache mit Steuereintreibern zu Ungunsten der Untertanen zu machen. Daher betont der Autor mit besonderem Nachdruck, wie wichtig zuverlässige Informanten in den Provinzen sind, um Statthalter und Richter kontrollieren zu können.[291] Ähnlich wie es im Karolingerreich zur Identifikation permanenter Königsboten mit lokalen Interessengruppen kam, deren Kreis sie oftmals entstammten, konnte auch der Kalif die Interessen der Zentrale häufig nicht gegen mächtige lokale Netzwerke durchsetzen.

al-Manṣūr soll als erster Kalif auch *mawālī* in der Provinzverwaltung eingesetzt haben, wo die Klienten Personen mit ausgeprägter Stammesbindung ersetzten.[292] Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß Ibn al-Muqaffaʿ im ersten Jahrzehnt abbasidischer Herrschaft empfahl, alle wichtigen Institutionen der Regierung auf die Person des Herrschers auszurichten;[293] hier schlägt sich der revolutionäre Impetus der Anfangsjahre nieder, was allerdings auch zur Folge hat, daß bedeutende Sektoren des gesellschaftlichen Spektrums – wie gerade die Religionsgelehrten – von diesem gebildeten Perser überhaupt nicht thematisiert werden, weil er sie – verhängnisvollerweise – unterschätzt.

Die Tatsache, daß es im islamischen Bereich nach 750 keine erbliche Aristokratie als politische Führungsschicht mehr gab, markiert einen wesentlichen Unterschied zu europäischen Gemeinwesen, namentlich auch zum Karolingerreich. Die abbasidische Oberschicht war gruppiert nach Klassen und Rängen, bis in die Zeit al-Ma'mūns geteilt nach Arabern und *mawālī*.[294] Eine besondere Stellung nahmen die pensionsberechtigten Haschemiten als „Verwandte des Propheten" ein, die ihrerseits nach Abbasiden und Talibiden (Aliden) unterschieden wurden.[295] Da es sich hier um eine erbliche Sonderstellung handelte, kommt die haschemitische Aristokratie europäischen Vorstellungen vom

---

[289] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 351.

[290] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 84.

[291] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 114 (287f. Fagnan).

[292] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 91.

[293] Lassner, ibid. 106.

[294] Zu Versuchen al-Ma'mūns, den Übergang zwischen unterschiedlichen Gruppen und Rängen zu unterbinden, Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 51. Das ibid. erwähnte meritokratische Element, das die Entstehung eines funktionsbasierten Erbadels verhinderte, bewirkte allerdings eine große gesellschaftliche Dynamik.

[295] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 671; Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 323.

erblichen Adel am nächsten. Ein wesentlicher Unterschied bestand allerdings darin, daß die Haschemiten weder über eine besondere Stellung als erbliche Landbesitzer verfügten noch mit bestimmten militärischen oder administrativen Funktionen betraut waren.[296]

Nach der Verlagerung des Regierungszentrums nach Mesopotamien, wo keine Tradition byzantinischer Verwaltung bestand, erforderte die Verwaltung des Großreichs eine Elite, die die Probleme der Koordination der Provinzialverwaltung, vor allem aber der Beschaffung ausreichender finanzieller Ressourcen, effektiver zu lösen imstande war als die Verwandten des Herrschers oder die Anführer arabischer Stämme. Hierfür boten sich die „Sekretäre" (*kuttāb*) an, die zumeist iranischer Herkunft waren und als *mawālī* zu den Profiteuren der abbasidischen Revolution gehörten.[297] Eine gewisse Perpetuierung der Sekretärsklasse ergab sich durch die Weitergabe des Herrschaftswissens durch Training „on the job", wodurch die Inhaber entsprechender Positionen die eigenen Nachfolger auf die Übernahme der Aufgaben vorbereiten konnten.[298] Einige von ihnen fungierten, wie die späteren Wesire, als Bankiers des Kalifen, so etwa der Architekt der abbasidischen Revolution in Kufa, der *mawlā* Abū Salama. Die Sekretäre besaßen ein durch entsprechende Traditionen genährtes professionelles Ethos, das sie zur Übernahme von Verwaltungs-, und z. T. auch von Regierungsaufgaben befähigte sowie einigen ihrer Vertreter als Wesiren zu einer überragenden Machtstellung verhalf, die freilich oft prekär blieb, da sie gänzlich vom Vertrauen des jeweiligen Kalifen abhingen. Die zumeist nichtarabischen Sekretäre wurden erst allmählich islamisiert, ohne daß sie dabei jedoch ihre angestammte Kultur aufgaben. Nur sie brachten die nötige Vorbildung mit, um die beiden Hauptaufgabenbereiche, Finanzverwaltung und Korrespondenz, bewältigen zu können.

In diesem Zusammenhang erscheint in der frühen Abbasidenzeit erstmals der Titel *wazīr*, der in keiner früheren Zivilisation belegt ist.[299] Ibn al-Muqaffaʿ kennt den *terminus technicus* noch nicht; in seiner *Risāla fī ṣ-ṣaḥāba* erscheinen in der Umgebung des Kalifen der *kātib* (Sekretär) und der *ḥāǧib* (Kämmerer), aber nicht der *wazīr*. Lediglich allgemein ist von Ratgebern und Helfern (*wuzarāʾ*) des Herrschers die Rede, denen auf der anderen Seite die Autoritätspersonen gegenüberstehen (*wālī, sulṭān, ṣāḥib as-sulṭān*). Der erste „Wesir", der sowohl den Titel *wazīr* trug als auch – zumindest teilweise – an Stelle des Herrschers regierte, war Yaʿqūb b. Dāwūd unter dem Kalifen al-

[296] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 335.

[297] Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 174f.; Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 103. 117. Zum vorislamischen Bildungstyp der Schreiber Knauth, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, Wiesbaden 1975, 123.

[298] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 80.

[299] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 50. Sourdel definiert das Amt des Wesirs zusammenfassend wie folgt: „'Assistance' officielle reconnue et comportant des responsabilités assez étendues pour s'accompagner d'une dignité palatine" (ibid. II, 699).

Mahdī.[300] Zunächst war das Amt des Wesirs, des „Helfers" bzw. „Assistenten" des Kalifen, noch nicht genau definiert und mit anderen Funktionen verbunden, etwas der des Chefs der Kanzlei[301] oder des Kontrolleurs der Finanzen, sogar mit eigentlichen Hofämtern wie dem des Kämmerers (letztmals zu Beginn des 9. Jahrhunderts unter dem Kalifen al-Amīn im Fall des al-Faḍl b. al-Rabī', der wie sein Vater gleichzeitig Wesir und Kämmerer war); auch wurde der Titel zunächst nur selten offiziell verliehen.[302] Die früheste belegte Investitur eines Wesirs fand 755 unter dem Kalifen al-Manṣūr statt.[303] Damals gab es aber noch keinen Wesir im späteren Sinn; vielmehr regierte der Kalif selbst, wobei er sich auf einige „Assistenten" stützte. Für den Aufstieg der Neumuslime war jedoch die Tatsache bedeutsam, daß seine Söhne, darunter auch sein Nachfolger al-Mahdī, je einen *mawlā* als Sekretär und Erzieher zugeteilt bekamen.[304]

Die Entstehung der neuen Zentralinstitution des Wesirats ist umstritten; manche sehen hier das Fortwirken einer vorislamischen arabischen Praxis, während andere auf persische, genauer sassanidische Vorbilder verweisen.[305] Die sprunghafte, ungleichmäßige Entwicklung des Amtes spricht jedoch gegen eine historische Herleitung aus dem Sassanidenreich.[306] Auffallend ist in jedem Fall, daß es am Hof der Umayyaden nicht belegt ist. Die Kalifen von Damaskus stützten sich auf traditionelle arabische Eliten und eigene Verwandte („Prinzen von Geblüt"[307]); daneben bestand in der Anfangszeit – wie oben ausgeführt – die byzantinische Verwaltung fort, die zu einem späteren Zeitpunkt von der griechischen auf die arabische Verwaltungssprache umstellte. Alle Thesen zur Genese und Herleitung des Wesirats, sei es von persischen, beduinischen oder byzantinischen Vorbildern, illustrieren nur Teilaspekte des Problems, indem sie auf Teilmomente bei der Herausbildung der imperialen abbasidischen Kultur und Regierungspraxis verweisen. Das Wesirat entstand als neues Amt in frühabbasidischer Zeit, weil es auf neue, spezifische Anforderungen reagierte, die sich aus Notwendigkeiten der Verwaltung eines Großreichs ergaben.[308]

Zur letztendlichen Durchsetzung der neuen Bezeichnung für den wichtigsten „Helfer" des Kalifen dürften nicht zuletzt auch die stets mitschwingenden koranischen Konnota-

---

[300] Sourdel, ibid. I, 107.

[301] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 327.

[302] Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 124.

[303] Springberg-Hinsen, Die Ḫil'a. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 100.

[304] Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 90.

[305] Zur Herkunft im einzelnen die Belege bei Sourdel, ibid. I, 41-55; II, 721ff. Zum möglichen Einfluß des byzantinischen Logotheten-Amtes auf die Entwicklung des islamischen Wesirats ibid. II, 721.

[306] Sourdel, ibid. II, 718.

[307] Sourdel, ibid. II, 723.

[308] Anders noch (mit Betonung persischer Kontinuität) Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 328.

tionen beigetragen haben.[309] Hinzu kam in der Frühzeit der Abbasiden auch ein gewisser schiitischer Beigeschmack, der sich vom Architekten der abbasidischen Revolution in Kufa, dem „Wesir der Familie Muḥammads" Abū Salama, herleitete, der – wie oben erwähnt – eigentlich auf eine Machtübernahme durch die Aliden spekuliert und dies vergeblich zu befördern gesucht hatte.[310] Da al-Mahdī auf eine Aussöhnung der beiden verfeindeten Zweige der Prophetenfamilie bedacht war und sich der Unterstützung der Aliden versichern wollte, könnte dieser Kalif die Bezeichnung *wazīr* besonders geschätzt haben.[311]

Aus Sekretärsfamilien, oft persischer Herkunft, wurden bald Wesirsdynastien, deren bedeutendste in der frühen Abbasidenzeit die Barmakiden darstellten.[312] Alle Wesire waren *mawālī*, also Neumuslime iranischer, später auch türkischer Herkunft, z. T. auch ehemalige Zoroastrier oder Buddhisten, und in einigen Fällen blieben ihre Familien sogar christlich.[313] Allerdings ist es bemerkenswert, daß in den beiden ersten abbasidischen Jahrhunderten alle Wesire Muslime waren, oft allerdings erst seit kurzer Zeit. Offenbar ließ es der religiöse Charakter der abbasidischen Revolution nicht zu, unter der Herrschaft der „Verwandten des Propheten" Nichtmuslime mit führenden Verwaltungs- und Regierungsaufgaben zu betrauen. Die Wesire repräsentierten durch ihre Herkunft und ihre Interessen die neue arabisch-persische Kultursymbiose, die erst jetzt entstehende islamische Zivilisation. Trotz ihrer nichtarabischen Herkunft und ihrer oft „profanen" Interessen und Bildung waren sie im islamischen Staat unersetzlich.[314]

In der Umgebung der Bagdader Zentralregierung bildete sich allmählich auch ein höfisches Milieu heraus, das durch den sozialen Aufstieg der *mawālī* gekennzeichnet war, die zwar zunächst auf Regierungsaufgaben beschränkt waren, allmählich aber auch Zutritt zu Hofämtern und -würden erlangten.[315] Ob für das Amt des obersten Richters, das den Erfordernissen der Zentralisierung im islamischen Imperium entsprach, eine persische Herkunft angenommen werden kann, ist ungewiß.[316] Während zunächst administrative Kenntnisse der Sekretäre ausgereicht hatten, mußten die Wesire in späterer Zeit auch Leitungserfahrung mitbringen. Außerdem benötigten sie, um ihre Aufgaben in der Rechtsprechung wahrnehmen zu können, religiöse Kenntnisse im Recht (*fiqh*), wozu bereits – wie oben erwähnt – in der Barmakidenzeit Ansätze vorhanden waren.

---

[309] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 702.
[310] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 84; vgl. hierzu bereits oben S. 104f. und 108.
[311] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 702.
[312] Zu dieser berühmtesten Wesirsfamilie der Abbasidenzeit Sourdel, ibid. I, 127-181.
[313] Sourdel, ibid. II, 576.
[314] Sourdel, ibid. II, 712.
[315] Sourdel, ibid. I, 116; II, 671.
[316] Sourdel, ibid. I, 180.

Unter den Barmakiden hatte sich Ende des 8. Jahrhunderts eine aristokratische iranische Lebensweise am Bagdader Hof etabliert, die in der Folgezeit bestimmend blieb. Sie förderten die Rezeption indo-iranischer Literatur, und der Wesir Yaḥyā regte die Übersetzung und Kommentierung griechischer philosophischer und naturwissenschaftlicher Literatur an. Zwar eignete sich sein Sohn Ǧaʿfar auch eine gründliche islamische Bildung an, um bei der Entscheidung von Rechtsfällen Ungerechtigkeiten auf „rechte" Weise geraderücken zu können, doch führte die Einführung von Zoroastriern und Christen sowie von Vertretern der perserfreundlichen *šuʿūbīya*-Bewegung am Hof zu einer „pluralistischen" Atmosphäre, die allerdings den ethnischen und kulturellen Charakter des Imperiums am besten widergespiegelt haben dürfte.[317] Hierbei handelte es sich aber um keine von der Wesirsfamilie herbeigeführte Trendwende; die Barmakiden führten aktiv keine neuen Tendenzen ein, die es nicht in Ansätzen schon vorher gegeben hätte. Auch wäre es verfehlt, im Hinblick auf sie von einem sassanidischen Staatsmodell zu sprechen.[318]

Allerdings verstärkten die Barmakiden den bereits vorher begonnenen philopersischen Trend.[319] So förderten sie die Karriere des Zoroastriers al-Faḍl b. Sahl, der erst in dem Moment zum Islam konvertierte, als er nach den Sturz der Barmakiden zum Tutor des späteren Kalifen al-Ma'mūn berufen wurde. Er soll aus dem Persischen ins Arabische übersetzt haben; politisch weit bedeutsamer war jedoch, daß er die treibende Kraft hinter der Etablierung seines Schützlings al-Ma'mūn in Chorasan war, wo er als Wesir und *spiritus rector* des Bürgerkrieges gegen den Kalifen al-Amīn wirkte. al-Ma'mūn selbst war über seine Mutter persischer Herkunft; seine lang andauernde Residenz in Chorasan, auch noch mehrere Jahre nach der Übernahme des Kalifenamtes, der große Einfluß persischer Minister, die erst kurz zuvor zum Islam konvertiert waren, und nicht zuletzt die oben erläuterte alidische Änderung der Thronfolge führten jedoch zur Unzufriedenheit der Oberschicht im Irak, die in der Revolte und Usurpation des Gegenkalifen Ibrāhīm b. al-Mahdī gipfelte.[320] Erst nachdem der über diese Entwicklung von seinem Wesir zunächst im Unklaren gelassene Kalif die Wahrheit über den Aufstand erfahren hatte, trennte er sich von den Exponenten der einseitig pro-persischen und pro-

[317] Zur *šuʿūbīya* Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 333.

[318] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 177-179.

[319] Zum persischen Einfluß auf vorislamische Araber Inostranzew, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918, 9. Vgl. auch Gustav Rothstein, Die Dynastie der Laḥmiden in al-Hīra. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden, Berlin 1899. Schon in umayyadischer Zeit wurde für den Kalifen Hišām ein Buch über Sassanidenherrscher aus dem Persischen übersetzt (Inostranzew a. O. 70).

[320] Die Begünstigung von Persern durch al-Ma'mūn könnte Kritik am Kalifen motiviert haben, die sich etwa in seiner Bezeichnung als „Fürst der Ungläubigen" niederschlug; es könnte sich aber auch um einen Reflex späterer sunnitischer Kritik an seiner unten im Kapitel 4.4.4. und 4.4.5. erläuterten Religionspolitik handeln; vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 57. Zur angeblichen Bevorzugung der Chorasanier ibid. 300.

alidischen Politik, seinem Minister und seinem Thronfolger, die beide noch vor seiner Ankunft im Irak verstarben, wahrscheinlich durch Mord.[321]

Bemerkenswert ist der Umfang der vom ersten barmakidischen „Wesir", Yaḥyā, unter Hārūn al-Rašīd wahrgenommenen Aufgaben; er beantwortete selbst Bittschreiben im Namen des Kalifen, was so vorher noch nie vorgekommen war; gleiches gilt für die Tatsache, daß der Kalif ihm die Gerichtsbarkeit über Mißbräuche (*maẓālim*) überließ.[322] Des weiteren organisierte er die Zentralverwaltung selbständig, wählte Beamte und Sekretäre aus und etablierte das Mäzenatentum als offizielle Institution. Einer seiner Söhne durfte seinen Namen auf Münzen prägen lassen, und zwei seiner Söhne wurden „Tutoren", d. h. Erzieher und Vertraute der beiden ältesten Söhne (und späteren Nachfolger) des Kalifen.[323] Diese Konstellation führte dazu, daß die Forschung hier Ansätze zur Ausbildung einer „Hausmeierdynastie" analog zum fränkischen Beispiel gesehen hat.[324] Diese potentielle Gefahr dürfte den Kalifen dazu veranlaßt haben, plötzlich auf grausame Weise mit den Barmakiden zu brechen und ihre Machtstellung für immer zu zerstören. Sie waren zu erfolgreich geworden, um auf Dauer in untergeordneter Position bleiben zu können.[325] Im Vergleich zu den späten Merowingern verfügte Hārūn al-Rašīd noch über erheblich größere Handlungsspielräume; außerdem waren die Barmakiden nicht in einer relativ homogenen gesellschaftlichen Oberschicht verankert, wie es bei den Karolingern der Fall war. Die Wesire hatte auch deshalb so stark werden können, weil der Kalif seine Herrschaft sehr jung angetreten hatte; mit zunehmendem Alter mißbilligte er dann Macht und Reichtum seiner führenden Berater, und er wurde Hofintrigen ihrer Gegner zugänglicher.

Die große politische Bedeutung von Wesiren zeigte sich oft bei Herrscherwechseln, wenn sie maßgeblichen Personengruppen den Treueid auf den neuen Kalifen abnahmen. Dies war etwa nach dem Tod Hārūns der Fall, als der Wesir al-Faḍl b. al-Rabīʿ den

---

[321] Zum Zusammenbruch der traditionellen Machtgrundlagen unter al-Maʾmūn Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, IJMESt 6 (1975), 378.

[322] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 642.

[323] Sourdel, ibid. I, 140-150. Goitein sah in der zwischen Abbasiden und Barmakiden zeitweilig etablierten Milchbruderschaft eine Fortsetzung der beduinischen Praxis, Söhne arabischer Stammesfürsten durch Sklaven erziehen zu lassen, die zur Familie gerechnet wurden; dieser Brauch habe sich in der Erziehung der Prinzen durch *mawālī* ab al-Manṣūr fortgesetzt. Allerdings ist es wahrscheinlicher, mit Sourdel anzunehmen, daß der Kalif sich nur einer altarabischen Praxis bediente, um den aus Verwaltungsgründen unerläßlichen Einsatz persischer Sekretäre zu rechtfertigen. Indiz hierfür ist unter anderem, daß die Praxis der Milchbruderschaft nach den Barmakiden nicht fortgeführt und auch das „Tutorenamt" von Sekretären über Söhne des Kalifen bald aufgegeben wurde (ibid. II, 722).

[324] Sourdel, ibid. I, 170; II, 664. Den Terminus Hausmeier verwendet auch Schaeder im Hinblick auf die Buyiden, die das abbasidische Kalifat im 10. und 11. Jahrhundert politisch kontrollierten; vgl. Schaeder, Imperium und Kalifat, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 227.

[325] Hashash führt ihren Sturz zu einseitig auf ihre Sympathien für die Muʿtazila zurück; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 76.

anwesenden Haschemiten, Höflingen und Militärbefehlshabern den Eid auf al-Amīn abnahm.[326] Zumeist erfolgte die zweite öffentliche Huldigung gegenüber dem neuen Kalifen erst zu einem späteren Zeitpunkt.[327] Die Vereinigung ziviler und militärischer Befugnisse in der Hand des Wesirs al-Faḍl b. Sahl unter dem Kalifen al-Ma'mūn in Chorasan blieb eine Ausnahme; dieser führende Minister führte dementsprechend sowohl den Titel *wazīr* als auch den eines *amīr*. Diese einzigartige Machtstellung trug ihm den Vorwurf ein, er habe die sassanidische Monarchie wiederherstellen wollen, was aber unbegründet sein dürfte.[328] Allerdings führte al-Faḍl b. Sahl in Merw ein iranisierendes Hofzeremoniell nach sassanidischem Vorbild ein, das den Wesir, auch gegenüber dem Kalifen, erhöhte, indem er (auch in dessen Gegenwart) einen Thron und einen Tragsessel benutzte.[329] In Bagdad wurde dieses den Wesir überhöhende Zeremoniell später wohlweislich nicht übernommen.

Die Macht des Kalifen wurde durch den Wesir *de iure* nie eingeschränkt; theoretisch hätte der Herrscher seine umfassende Leitungsfunktion über das islamische Gemeinwesen jederzeit wieder in die eigenen Hände nehmen können. Die Machtübertragung an den Wesir war somit niemals bedingungslos; dessen Macht beruhte ausschließlich auf dem Vertrauen des Kalifen, das ihm jederzeit wieder entzogen werden konnte. Im Grunde handelte es sich also um eine persönliche, nicht-institutionalisierte Beziehung und ein, von Ausnahmefällen abgesehen, nichterbliches Amt.[330]

Ein Gegengewicht gegen die Macht des Wesirs (oder anderer Amtsträger) bildete das institutionalisierte Nachrichtenwesen, die bereits erwähnte Post (*barīd*), über die der Kalif Erkundigungen einziehen konnte.[331] Außerdem konnte der Herrscher den Aktionsrahmen des Wesirs, auch nachträglich, begrenzen. al-Mahdī beispielsweise verfügte, daß alle Anordnungen des Wesirs von besonderen Agenten gegengezeichnet werden mußten, die seinem persönlichen Vertrauten unterstanden. al-Ma'mūns Nachfolger al-Mu'taṣim hingegen ernannte Inspektoren (*zammām*), die die Handlungen des Wesirs

[326] Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 189.

[327] Sourdel, ibid. II, 628. Die Statthalter nahmen die Huldigung in ihren jeweiligen Provinzen für den Kalifen entgegen; zu dieser Praxis in der Umayyadenzeit (beim Antritt Walīds II.) Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 220. Zur Unterscheidung der beiden Huldigungen oben S. 98f.

[328] Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 211; II, 719.

[329] Sourdel, ibid. I, 212; II, 686; Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 137f.

[330] Nur unter den Barmakiden und dann wieder Ende des 9./Anfang des 10. Jahrhunderts kam es zur faktischen Vererbung des Wesirats durch Designation des Nachfolgers; Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 665.

[331] Sourdel, ibid. II, 661. Zur Nutzung der Post als Nachrichtendienst in den Provinzen (hier Chorasan) Kitāb Baġdād 46b. 52a. Ibn al-Muqaffa' empfahl darüber hinaus den Einsatz spezieller Agenten, die mitten unter dem Volk leben sollten; vgl. Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 56 (63 Pellat). Zur Notwendigkeit, das Volk zu überwachen und seine geheimen Wünsche zu kennen, auch Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (189 Pellat). Die große Bedeutung der Post geht aus den Anweisungen al-Ma'mūns im Zuge der Inquisition hervor; vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1130f.; 282 Uhrig.

überprüfen sollten.[332] Diese an „checks and balances" gemahnenden temporären Versuche, ein Gegengewicht zu institutionalisieren, verweisen auf den grundsätzlich persönlichen Charakter der Herrschaft des Kalifen, der alle Institutionen der Verwaltung und Regierung nach eigenem Belieben modifizieren konnte. Erst nach Ende des Untersuchungszeitraums, während der Residenz des Hofes in Samarra Mitte des 9. Jahrhunderts, erhielt der Wesir einen festen Platz innerhalb des Hofzeremoniells zugewiesen.[333] Unter al-Ma'mūns Neffen, dem Kalifen al-Wāṯiq, mußten sich alle Personen am Hof, auch der Oberqāḍī, vor dem Wesir erheben.[334] Nachdem die Bedeutung der Sekretäre und Wesire zur Zeit der Inquisition (*miḥna*) vorübergehend zugunsten der Theologen und Juristen zurückgedrängt worden war, erfolgte ihr erneuter Aufstieg ab Mitte des 9. Jahrhunderts bezeichnenderweise wiederum wegen ihrer finanzpolitischen Kompetenz,[335] die die Aszendenz der Sekretäre schon in frühabbasidischer Zeit wesentlich mitbedingt hatte. Amt und Würde des Wesirs blieben den Juristen stets unerreichbar und den *kuttāb* vorbehalten, die allein die notwendige Vorbildung, namentlich in Finanz- und Verwaltungsangelegenheiten, mitbrachten.

Diese historisch früheste nichtarabische Elite im Kalifat trug erheblich zum kosmopolitischen Charakter der frühen Abbasidenzeit am Bagdader Hof bei, wo auf breiter ethnischer Basis erstmals eine imperiale Führungsschicht entstand. Diese Periode ist durch eine fortschreitende Iranisierung der Verwaltung gekennzeichnet.[336] Unter den Umayyaden hatte sich die Verwaltung im wesentlichen auf den – stets arabischen – Provinzgouverneur gestützt, der als *amīr* den Kalifen vertrat. Als Oberbefehlshaber berief der Kalif die Gouverneure neu eroberter Provinzen. Der Oberbefehl des Kalifen war dabei allerdings mehr theoretisch als praktisch, da die einzelnen Befehlshaber der Eroberungszeit weitgehend autonom agierten; der Kalif setzte seine Autorität oft erst nachträglich durch. Die früheren Eroberungen erfolgten meist ohne Beteiligung des Kalifen (und, wie im Fall Spaniens, z. T. sogar gegen dessen Willen).[337] Dies ist ein markanter Unterschied zur Expansion barbarischer Völker im frühmittelalterlichen

[332] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 661.
[333] Sourdel, ibid. II, 669.
[334] Sourdel, ibid. II, 683.
[335] Sourdel, ibid. II, 703.
[336] Sourdel, ibid. I, 116.
[337] Der Kalif verfügte anfangs über wenig reale Machtmittel, so daß die Truppen weitgehend selbständig agieren konnten; erst allmählich gelang es den Umayyaden, ihre Oberhoheit durchzusetzen, und im Laufe des 7. Jahrhunderts wuchs die zentrale Kontrolle über die unterworfenen Gebiete; vgl. Paret, Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt, Kevelaer 1951, 10. 17. Zur frühislamischen Expansion zusammenfassend Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 88-96; zum Fehlen von Planung, gemeinsamem Oberbefehl und kalifaler Beteiligung ibid. 93. Vgl. auch Fred M. Donner, Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests, in: Averil Cameron (ed.), The Byzantine ind Early Islamic Near East, III: States, Resources and Armies, Princeton 1995, 337-360.

Europa, wo die Könige stets selbst die Truppen anführten; auch kam es bei der islamischen Expansion nicht zu einer „Völkerwanderung", da zunächst nur beduinische Krieger, aber keine Frauen mitzogen.[338] Die Emire waren gleichzeitig militärische Befehlshaber und Statthalter; anstelle des Kalifen fungierten sie als Imam und hielten die Freitagspredigt.[339] ʿUmar I. bemühte sich noch, eine möglichst strikte Kontrolle über die Statthalter auszuüben, indem er sie öffentlich ermahnte und zur Rechenschaft zog.[340]

Im ganzen blieb die Verwaltung in vorabbasidischer Zeit sehr partikularistisch, d. h. es gab kein einheitliches System, auch nicht bei der Steuererhebung. Zentrale Institutionen waren nur in Ansätzen vorhanden und blieben unterentwickelt. Den Kalifen umgaben der Kämmerer *(ḥāǧib)*[341] und auch bereits nichtarabische Sekretäre aus der Klasse der *mawālī*, die jedoch am Hof selbst noch kaum eine Rolle spielten.[342] Unter den Abbasiden begann sogleich der Aufstieg der *kuttāb*, die direkten Zugang zum Kalifen erhielten, was die Kritik aristokratisch gesinnter Personen wie Ibn al-Muqaffaʿ herausforderte. Der Versuch, eine Zentralisierung des Reiches durch auf die Person des Kalifen ausgerichtete Netzwerke zu bewerkstelligen, war jedoch dadurch belastet, daß es nicht gelang, die unterschiedlichen Eliten in Klientelverhältnisse gegenüber dem Herrscher zu drängen.[343] Dies gilt namentlich für verschiedene Gruppen von Religionsgelehrten, aber auch für spätere Generationen der im Irak angesiedelten chorasanischen Armee.

Unter dem Kalifen al-Mahdī bildeten sich erstmals zentrale Kontrollinstitutionen (*zimām*) heraus, die z. B. Einkünfte und Steuererhebung überwachten. Obwohl einige Quellen hierfür sassanidische Vorbilder anführen, dürfte eine Kontinuität angesichts der unterschiedlichen Aufgabenbereiche, die diesen Institutionen in beiden Reichen zugewiesen wurden, eher wenig wahrscheinlich sein.[344] al-Mahdī schuf sogar eine „Kontrolle der Kontrollen" (*zimām ʿalā l-azimma*).[345] Die Zentralisationsbestrebungen erstreckten sich auch auf die Vereinheitlichung der unterschiedlichen Steuersysteme in den Provinzen. Das Steueraufkommen eroberter Gebiete richtete sich häufig nach den Bestimmungen der Kapitulationsverträge (*ṣulḥan*), so daß es verschiedenste Ausnahmetat-

[338] Paret, Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt, Kevelaer 1951, 9. Erst im Zuge der späteren beduinischen Wanderungsbewegung in die neu gegründeten Heerlagerstädte kam es auch zu einer Arabisierung der eroberten Gebiete; vgl. ibid. 27.

[339] Die Kombination militärischer und religiöser Funktionen drückte sich in der Formel *ʿalā l-ḥarb wa-ṣ-ṣalāt* aus; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 16.

[340] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 66f. (177-182 Fagnan).

[341] Der zweite Kalif ʿUmar soll die Beschäftigung eines Kämmerers noch abgelehnt haben; er verbot dies auch den Provinzstatthaltern; vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 66 (178f. Fagnan).

[342] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 60.

[343] Gegen die etwas zu emphatische Sicht von Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 222, der sich auf Verwaltung und Militär beschränkt und die religiösen Eliten ausblendet.

[344] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 600f.

[345] Sourdel, ibid. II, 601.

bestände gab.[346] Ein besonderes Problem für die Zentrale erwuchs aus der Tatsache, daß ein Großteil der Steuereinnahmen in den Provinzen verblieb, was die neue abbasidische Zentralverwaltung zu ändern suchte, ohne allerdings an der Organisation von Verwaltung und Steuererhebung auf regionaler Ebene viel ändern zu können.[347] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß der Kalif al-Ma'mūn in den 820er Jahren erstmals seit der Einführung eines islamischen Münzwesens unter dem Umayyaden ʿAbd al-Malik eine Münzreform durchführte, womit er erneut den Anspruch bekundete, das Reich nach dem Ende des Bruderkrieges auch wirtschaftlich durch zentral festgelegte Normen zu einen.[348]

Zu Recht betont Sourdel gegen die Meinung der älteren Forschung, daß die Sekretäre – trotz ihrer oft erst rezenten Bekehrung zum Islam – nicht von der islamischen Gemeinschaft geistig oder kulturell getrennt waren; ihr oft vorhandenes Interesse für die vorislamische Kultur wurde vielmehr vom Großteil der Angehörigen des abbasidischen Hofes geteilt, gerade auch im Hinblick auf die „profanen Wissenschaften".[349] Beispiele für Wesire mit außerislamischen Bildungsinteressen sind der Barmakide Yaḥyā und al-Faḍl b. Sahl, die selbst Astrologie praktizierten; dieses Interesse teilten sie mit dem Kalifen al-Manṣūr, der das Datum der Gründung der neuen Hauptstadt Bagdad an astrologischen Konstellationen ausrichtete.[350] al-Faḍl b. Sahl kannte als Neubekehrter angeblich kaum den Text des Korans.[351] Der kulturelle Horizont der frühabbasidischen Wesire entspricht in vielen Punkten dem des frühneuzeitlichen „honnête homme", gerade auch im Hinblick auf Mäzenatentum und literarische Aktivitäten.[352] Im allgemeinen förderten die Wesire intellektuelle Aktivitäten auf ganzer Breite, ohne eine bestimmte Richtung ideologisch zu begünstigen. Dadurch erweiterten sie die islamische Kultur gegenüber einer traditionalistischen Frömmigkeit.[353] Zu beachten ist allerdings, daß

[346] Der Fortbestand der bestehenden Regelungen wird vom Autor des „Buches der Grundsteuer" ausdrücklich bestätigt; vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 33 (89 Fagnan).

[347] Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 343.

[348] Tayeb El-Hibri, Coinage Reform under the ʿAbbāsid Caliph al-Ma'mūn, Journal of the Economic and Social History of the Orient 36 (1993), 58-83.

[349] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 570. Zur grundlegenden Unterteilung aller Wissenbestände in die Disziplinen der „äußeren", nichtislamischen, einerseits sowie der „inneren", islamischen, andererseits vgl. im einzelnen unten, z. B. S. 347f.

[350] In der Liste der wichtigsten Übersetzer aus dem Persischen ins Arabische erscheint an zweiter Stelle nach Ibn al-Muqaffaʿ die Familie des Naubakht, der als Astronom (d. h. wohl auch als Astrologe) des Kalifen al-Manṣūr wirkte. Sein Sohn folgte ihm in dieser Position nach, und die Enkel verfaßten schließlich Bücher über Astronomie und Recht, in denen sich persische literarische Traditionen niederschlugen; vgl. Inostranzew, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918, 77.

[351] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 570f.

[352] Sourdel, ibid. II, 571.

[353] Sourdel, ibid. II, 574. Allerdings sollte in Bezug auf die frühabbasidische Zeit noch nicht von einer „strikten Orthodoxie" gesprochen werden. Bezeichnenderweise amtierte der „orthodoxeste" aller

einflußreiche Sektoren der hoffernen, namentlich religiösen Eliten das Interesse für außerislamisches Bildungsgut nicht teilten. Gerade Hārūn al-Rašīd versuchte, das Ansehen von im Volk geschätzten Religionsgelehrten für seine eigene Legitimation zu nutzen, was sich u. a. im Sprachgebrauch höfischer Dichtung zeigt.[354]

Erst sein Sohn al-Ma'mūn unternahm jedoch einen großangelegten Versuch, durch die Inquisition (*miḥna*) die Kontrolle über die religiöse Elite zu gewinnen.[355] Er beanspruchte als Imam für sich das Recht, über die Frage von Orthodoxie und Häresie entscheiden zu können, die er zum Prüfstein dafür machte, ob jemand in den Dienst des islamischen Staatswesens treten konnte.[356] In späteren Briefen ging er sogar darüber hinaus: Er untersagte nicht nur die Anstellung in offiziellen Positionen, sondern jegliche private Betätigung als Traditionslehrer oder Rechtsgutachter.[357] Der Herrscher stellte sich somit über das Religionsgesetz; er beanspruchte die Entscheidungsgewalt darüber, wer befugt und in der Lage sei, als Überlieferer prophetischer Ḥadīṯe zu wirken.[358] Die Kritik des Kalifen erstreckte sich auch auf Gelehrte, die – angeblich heuchlerisch – versuchten, sich im Streitgespräch hervorzutun, um darin eine Vorrangstellung beanspruchen zu können.[359] Spätestens mit dem Scheitern der Inquisition wurde jedoch offenbar, daß es nicht gelang, die unterschiedlichen Gruppen der Eliten zu integrieren sowie einen Konsens unter den religiös-politischen Parteiungen herbeizuführen.

Wesire erst unter dem Kalifen al-Mutawakkil, also unter genau demjenigen Herrscher, der die Inquisition (*miḥna*) beendete und das Bündnis der Abbasiden mit der sich jetzt herausbildenden sunnitischen „Orthodoxie" begründete.

[354] Tor, Violent Order, Würzburg 2007, 72.

[355] Hierzu im einzelnen unten Kapitel 4.4.5.

[356] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1120; 263 Uhrig: „... daß der Befehlshaber der Gläubigen in einer die Muslime betreffenden Angelegenheit nur bei jemandem Hilfe sucht, auf dessen vorbehaltlosen Glauben an Gott und Anerkennung seiner Einheit vertraut werden kann und daß es keinen Glauben an die Einheit Gottes bei einem gibt, der nicht bekennt, daß der Koran geschaffen ist." Am Anfang seines dritten Briefes bezieht sich der Kalif folgendermaßen auf seine Gegner: „... was die ostentativen Anhänger der Qibla und dort die Führerstellung Anstrebenden (*multamisū r-ri'āsata*), wo sie nicht die dafür geeigneten Vertreter der wahren Religion sind, bei ihrer (falschen) Meinung über den Koran vorbringen" (Ṭabarī chron. 3, 2, 1125; 273 Uhrig).

[357] Ṭabarī chron. 3, 2, 1125; 274 Uhrig.

[358] Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 621.

[359] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1129; 279 Uhrig.

3.7. Zwischenergebnis: Rekrutierung, Differenzierung und Integration der Eliten im Vergleich

Machtbasis der Abbasiden war neben der eigenen Familie zunächst die Armee aus Chorasan, die den Erfolg der abbasidischen Revolution überhaupt erst ermöglicht hatte;[360] hinzu kam eine überwiegend persische Elite aus Neumuslimen (*mawālī*). Anders als die Karolinger errichteten die Abbasiden ein neues Herrschaftszentrum; während ihre Vorgänger von Syrien aus regiert hatten, verlegten sie ihre Residenz in den Irak, also in die unmittelbare Nähe des traditionellen sassanidischen Machtzentrums. Ihr revolutionärer Machtantritt brachte es mit sich, daß sie über keine verstetigte Herrschaftsbasis verfügten, was aber andererseits eine größere politische Flexibilität ermöglichte. Die Machtübernahme der neuen Dynastie erfolgte – anders als bei den Karolingern – erst nach Eroberung des Großreichs; der Dynastiewechsel war gerade auch ein Ergebnis der Eroberungen und der dadurch ausgelösten inneren Dynamik.

Ein ganz wesentlicher Unterschied zum Karolingerreich betrifft das Militär.[361] Im Verlauf des ersten abbasidischen Jahrhunderts eroberte zweimal eine chorasanische Armee den Irak, zuerst unter Abū Muslim während der Revolution, dann erneut unter dem Kalifen al-Ma'mūn im Bürgerkrieg gegen seinen Bruder und Vorgänger al-Amīn. Nach Ansiedlung der chorasanischen Kämpfer im Zweistromland konnte die abbasidische Machtstellung jedoch auf Dauer nicht mit Hilfe der bald demilitarisierten ehemaligen Kämpfer, der *abnā'*, gesichert werden, denn diese Elite konstituierte sich bald nicht mehr aufgrund ihrer Funktion, sondern nur noch durch ihre Abstammung von den chorasanischen Kämpfern.[362] Da zudem keine Araber mehr, wie in früherer Zeit, nach Stämmen konskribiert wurden,[363] gingen die Kalifen noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts dazu über, Söldner fremder Herkunft zu verpflichten, vornehmlich Türken, aber auch Iraner, Slawen und Afrikaner.[364] Im Unterschied hierzu stützte sich die

---

[360] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 76-82.

[361] Auf islamwissenschaftlicher Seite sind zur Militärgeschichte in erster Linie die Arbeiten von Hugh Kennedy einschlägig; vgl. etwa seine Monographie The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State, London 2001; id., The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 77-84. 170-174 sowie Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 407-457; 'Amikam El'ad, Characteristics of the Development of the 'Abbāsid Army (especially Ahl Khurāsān and al-Abnā' Units) with Emphasis on the Reign of al-Amīn and al-Ma'mūn), Diss. Hebr. Univ. Jerusalem 1986; Turner, Weber and Islam, London 1974, 126f. Zum Karolingerreich Jean François Verbruggen, L'armée et la stratégie de Charlemagne, in: Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 420-436.

[362] Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 66.

[363] Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 587. Die Aushebung von Soldaten in Militärdistrikten wird noch gegen Ende der Herrschaft al-Ma'mūns bezeugt; vgl. zum Jahr 833/34 Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 249.

[364] Türkische Söldner werden erstmalig im Jahr 808/09 erwähnt; vgl. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 417; Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 167 nennt das

karolingische Macht militärisch immer auf die einheimische Bevölkerung, wozu es auch keine gangbare Alternative gab, da der Zentrale auch nicht ansatzweise ausreichend finanzielle Ressourcen zur Verfügung standen, um Söldner unterhalten zu können. Einschneidend war die Reform des Heeresdienstes unter Karl dem Großen: Er band die Dienstpflicht an die Größe des Landbesitzes. Entgegen der Meinung der älteren Forschung wurde die allgemeine Dienstpflicht der Freien erst von Karl eingeführt.[365] Dies war besonders für Verteidigungskriege zukunftsweisend, etwa gegen die Normannen, da der Adel hier nichts zu gewinnen hatte.[366] Um die Kosten des Reiterkampfes bestreiten zu können, mußten mehrere Freie einen Reiter ausrüsten, was den Einzelnen entlastete.[367]

Ein weiterer entscheidender Unterschied zum Karolingerreich bestand darin, daß die Rekrutierung der religiösen Elite (*'ulamā'*) unabhängig vom Kalifen erfolgte, allein durch Kooptation und Lehrpraxis; der Herrscher konnte nur die Richter ernennen, die nach dem Ende der Inquisition (*miḥna*) zunehmend aus dem Kreis der als „orthodox" anerkannten sunnitischen Rechtsschulen berufen wurden.[368]

Die Anṣār und Muhāğirūn, die aus der Zeit des Propheten stammenden arabisch-islamischen Eliten, verloren in der Abbasidenzeit endgültig ihre Bedeutung. Bei ihnen handelte es sich, wie auch bei den Aliden und bei der neuen militärischen Elite der frühen Abbasidenzeit, den Chorasaniern,[369] um historisch und ethnisch-genealogisch legitimierte, aber nicht um funktional begründete Gruppen. Erst unter den Abbasiden entstand eine imperial rekrutierte Verwaltungselite, die allerdings ganz vom Wohlwollen der Zentrale abhing; es fehlten eigenständige, autonome Zwischengewalten, die über bestimmte Mechanismen an die Zentrale rückgekoppelt gewesen wären.[370] Im Gegensatz hierzu entwickelte sich im Frankenreich aus der provinzialrömischen Aristokratie und der fränkischen Oberschicht eine neue, durch ähnliche soziale Lage (gekennzeich-

---

Jahr 817/18 im Zusammenhang mit dem frühesten Beleg für türkische Sklaven im Besitz des späteren Kalifen al-Mu'taṣim, der das System der türkischen Militärsklaven etablierte.

[365] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 101.

[366] Zur Umstellung auf eine defensive Militärorganisation Innes, Charlemagne's Government, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 84.

[367] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 75f.

[368] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 65.

[369] Zum in der abbasidischen Revolution begründeten neuen islamischen Adel, der wiederum auf dem Kriterium der Priorität gründete und bis in die 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts eine Rolle spielte, Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 226.

[370] Zum europäisch-nahöstlichen Vergleich im Hinblick auf die Webersche Unterscheidung von Patrimonialismus und Lehensfeudalismus Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 59ff. Die fränkische Situation kam Webers Typus ständischer Herrschaft nahe, bei der „dem Verwaltungsstab bestimmte Herrengewalten und die entsprechenden ökonomischen Chancen appropriiert sind." (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 134). Zur Singularität der okzidentalen Situation ibid. 137.

net durch Grundbesitz und Monopolisierung kirchlicher Pfründen) vergleichsweise homogene Elite, deren Angehörige schon in merowingischer Zeit miteinander konkurriert hatten. In der frühen Karolingerzeit wurde der Adel durch einige neue oder erneuerte Institutionen (Königsboten, Grafschafts- und Metropolitanverfassung) verstärkt an die Zentrale gebunden, ohne daß allerdings die Stellung lokaler Herrschaftsträger als intermediärer Gewalten aufgehoben worden wäre.[371] Die Herrschaft der Frankenkönige beruhte vielmehr gerade auf dieser sowohl abhängigen als auch autonomen Zwischenschicht, für die es im Kalifat kein funktionales Äquivalent gab.[372] Dort waren die Ämter intermediärer Herrschaftsträger nur in Ausnahmefällen erblich; zumeist erwuchsen dann daraus *de facto* unabhängige Dynastien, die nur noch formal an den Kalifen rückgekoppelt waren. Ein Gleichgewicht zwischen Zentrum und Peripherie, zwischen Differenzierung und Integration der Eliten konnte sich unter der Herrschaft der Kalifen nicht etablieren.

[371] Allerdings überliefern die Quellen kaum Angaben dazu, wie Karl der Große den Adel integrierte; vgl. Kasten, Laikale Mittelgewalten, in: Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 55.

[372] Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 107; Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 63.

4. Praktiken der Herrschaftslegitimation II: Herrscherliche Normsetzung

4.1. Rechtsetzungskompetenz

Nach römischem Verständnis konnte das Recht verändert, ergänzt und reformiert werden, da es nicht als ein abgeschlossenes Corpus von Normen angesehen wurde; hinzu trat in der Kaiserzeit der Gedanke der Identifikation des Herrschers mit dem Gesetz (*nomos empsychos*).[1] Die Vorstellung von der prinzipiellen Veränderbarkeit und Relativität des Rechts wirkte in den barbarischen Nachfolgereichen des Imperiums weiter.[2] Vornehmlich aus der römischen Tradition übernahmen die Merowinger die Gesetzgebungskompetenz. Anders als die Kalifen konnten die Frankenkönige explizit neues Recht schöpfen, wie sich beispielsweise im Erlaß des *Pactus Alamannorum* zeigt.[3] Auch die *Lex Ribuaria* wurde von Rechtsgelehrten am Königshof zusammengestellt, eventuell auch die *Lex Baiuwariorum*; die Herrscher erkannten auf diese Weise die Existenz von Völkern an und gaben ihnen Gesetze. Außerdem beriefen die Könige Magnatenversammlungen ein, so Chlothar II. 627 in Clichy *pro utilitate regia et salute patriae*.[4] Im Verlauf der Merowingerzeit trat die Aufgabe der Kriegführung immer mehr in den Hintergrund, während Verwaltungsaufgaben des Königtums wie Besitzbestätigung und Streitschlichtung stärker ins Zentrum rückten.[5] Zu Beginn des 8. Jahrhunderts rechnet der Autor des *Liber Historiae Francorum*, der dem neustrischen Adel nahestand, die Verteidigung der Interessen und die Integration der *Franci*, eben der weltlichen Oberschicht des Reiches, zu den Hauptaufgaben des Königs; dieses Königs-

---

1 al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 33; Crone, Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 316.

2 Hans Martin Klinkenberg, Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter, in: *Lex et sacramentum* im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 6), ed. Paul Wilpert, Berlin 1969, 157-188; zur „legal revolution of the medieval period" Huff, Introduction, in: id./Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 38.

3 Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 213; vgl. Rolf Sprandel, Über das Problem neuen Rechts im früheren Mittelalter, ZRG Kan. Abt. 48 (1962), 117-137.

4 Fred. chron. 4, 55 (MGH SRM 2, 148).

5 Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 231.

ideal reflektiert die praktischen und politischen Wertvorstellungen der fränkischen Aristokratie.[6]

Merowingische Könige erließen mehrfach Gesetze für einzelne oder mehrere Reichsteile. Auch in der *Lex Salica*, die vermutlich in der Endphase der Herrschaft Chlodwigs promulgiert wurde, erscheint der König als Gesetzgeber.[7] Gerade in dieser Rolle konnte sich Chlodwig als *imitator imperatorum* inszenieren; dies dürfte überdies ein Grund für die Aufzeichnung der zuvor mündlich tradierten *Lex Salica* gewesen sein.[8] Childebert I. bekundete später den Willen, das Volk durch Gesetzgebung zu bessern.[9] Einige Könige erließen in der Folge Gesetze zur Ergänzung der *Lex Salica*. Zudem wurden dem König im Zuge der Christianisierung des Herrscheramtes vom Klerus Aufgaben zugewiesen, die auf die vertiefte Christianisierung der Gesellschaft ausgerichtet waren. In diesem Zusammenhang schrieben kirchliche Autoren einzelnen Merowingern zunehmend die Verwirklichung der Ideale christlichen Königtums zu, so etwa Gregor von Tours Theudebert I., der *cum iustitia* regiert habe.[10]

Karl der Große orientierte sich – in angelsächsisch vermittelter Tradition – in religiösen Angelegenheiten stark an Rom, so förderte er die Rezeption römischen Kirchenrechts in Gestalt der Dionysio-Hadriana.[11] Im eher „weltlichen" Bereich jedoch wurden

---

[6] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 159f.

[7] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 179f. Vgl. Stefan Esders, Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum. Zum Rechtscharakter politischer Herrschaft in Burgund im 6. und 7. Jahrhundert (VMPIG 134), Göttingen 1997.

[8] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 25.

[9] MGH Capit. 1, 2 Nr. 2: ... *necesse est, ut plebs, quae sacerdotes* (!) *praeceptum non ita ut oportit custodit, nostro etiam corrigatur imperio.*

[10] Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962, 191. Zur prägenden Wirkung römisch-kaiserlicher Ideale (*iustitia, aequitas, pietas*) ab dem 6. Jahrhundert Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 166. Zu religiösen Implikationen der Gesetzgebung allgemein Thomas Martin Buck, *Admonitio* and *praedicatio*. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507-814) (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 9), Frankfurt/M. 1997.

[11] Zum Rombezug vgl. Donald A. Bullough, Roman Books and Carolingian *renovatio*, in: Renaissance and Renewal in Christian History, ed. Derek Baker, Oxford 1977, 23-50; repr. in: id., Carolingian Renewal. Sources and Heritage, Manchester/New York 1991, 1-33; Vogel, Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimane di studio 7 (1960), 185-295; id., Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814), in: Culto Cristiano. Politica imperiale carolingia (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 18), Todi 1979, 13-41. Im 8. Jahrhundert stellte man auch den für die liturgische Praxis grundlegenden Festkalender auf die römische Norm um, indem im Frankenreich die römische Art der Berechnung des Ostertermins eingeführt wurde; vgl. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 26. Gleich nach seinem Regierungsantritt ließ Pippin den *cantus Gallicanus* durch den *cantus Romanus* ersetzen (ibid. 87). Die angel-

die auf traditioneller, dem Herkommen der eigenen Ethnie verpflichteten Überlieferung beruhenden sogenannten Volksrechte (*Leges*) kodifiziert, wobei der Grundsatz galt, im karolingische Großreich dürfe jedes Volk nach eigenem Recht leben.[12] Nach 800 ließ Karl der Große die Rechte aller Völker aufzeichnen, auch die der Sachsen, Friesen und Thüringer; die Rechte der Bayern und Alemannen wurden ebenso wie die *Lex Salica* und die *Lex Ribuaria* in Kapitularien ergänzt. Die Verschriftlichung systematisierte das Rechtsleben und diente dem Ideal der Gerechtigkeit.[13] An die Seite Roms als Quelle der religiösen Normsetzung trat somit die jeweilige „nationale" Tradition im weltlichen Recht. Gerade in einem Bereich der Ethik weigerte sich Karl der Große aber, kirchlichen Normen zu folgen, denn im eigenen Handeln widersprach er – wie schon Pippin II. – eklatant der kirchlichen Eheauffassung. Allein sein Vater hatte sich im Hinblick auf die Ehe an kirchliche Weisungen gehalten. Wie die Merowingerkönige lebte Karl polygam in rechtlich nicht genau definierten Verbindungen.[14]

Die frühesten karolingischen Kapitularien lassen keinen Bruch mit der fränkischen Tradition erkennen, vielmehr knüpfen sie deutlich an die merowingische Praxis an.[15] In seinen Kapitularien kam deutlich das Selbstverständnis Karls des Großen zum Ausdruck, wie ein römischer oder byzantinischer Kaiser zu agieren. Schon der Erlaß schriftlicher Direktiven war eine Nachahmung römischer Vorbilder.[16] Den Vorgang der Gesetzgebung und Einschärfung bestehender Normen beschreiben die Lorscher Annalen im Hinblick auf die Aachener Synode von 802, als der Kaiser Gesetze, *canones* und die Benediktregel verlesen und für alle übersetzen ließ. Der Vorgang der Übersetzung zeigt klar, daß es nicht nur um einen performativen Akt herrscherlichen Handelns ging, sondern daß vielmehr großer Wert nicht nur auf den formalen Aspekt, sondern gerade auch auf das inhaltliche Verständnis gelegt wurde. Die königliche Gesetzgebung griff

---

sächsisch-römischen Kirchenreformer hatten für diese Entwicklungen die Voraussetzungen geschaffen. Zur „römischen Orientierung" im Bereich der bildenden Kunst Carol Heitz, *More Romano*. Problèmes d'architecture et liturgie carolingiennes, in: Roma e l'età carolingia, Rom 1976, 27-37; Richard Krautheimer, The Carolingian Revival of Early Christian Architecture, Art Bulletin 24 (1942), 1-38; repr. with appendix in id., Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Architecture, New York 1969, 203-256.

[12] Vgl. Einh. vit. Kar. 29, 1f.; Patrick Wormald, The *Leges Barbarorum*. Law and Ethnicity in the post-Roman West, in: Hans-Werner Goetz/Jörg Jarnut/Walter Pohl (eds.), *Regna* and *gentes*. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World (TRW 13), Leiden/Boston 2003, 21-53. Weber vergleicht den Grundsatz der Rechtspersonalität der karolingischen Volksrechte mit der Situation der vier orthodoxen sunnitischen Rechtsschulen; vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 476.

[13] Nelson, Literacy in Carolingian Government, in: McKitterick (ed.), The Uses of Literacy in Early Medieval Europe, Cambridge 1990, 258-296. Zum Ideal des gerechten Gerichts adm. gen. 63 (MGH Capit. 1, 58 Nr. 22).

[14] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 109.

[15] Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 4f.

[16] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 93.

weiterhin durch Kapitularien in die sogenannten Volksrechte ein;[17] der König erhob so den Anspruch, Lücken in den tradierten Normen schließen, sich vereinheitlichend über sie hinwegsetzen und auch hier das Programm der *correctio* durchführen zu können.[18]

Die königliche Gesetzgebung war ein wichtiges Instrument zur Integration des Reiches, speziell auch der Eliten. In den Kapitularien spiegelt sich das Bemühen der Herrscher, ein heterogenes Großreich zusammenzuhalten, periphere Regionen an die Zentrale rückzukoppeln und mittels durchgreifender Christianisierung die Gesellschaft auf allen Ebenen auf einheitliche Normen zu verpflichten.[19] Nach der Kaiserkrönung nahm Karl der Große seine Kompetenzen als Gesetzgeber in noch größerem Ausmaß wahr als zuvor.[20] In literarischen Texten erscheint er – wie oben erläutert – zuweilen typologisch als Nachfolger alttestamentlicher Könige,[21] die allerdings aufgrund der verbindlichen Mosetorah keine religiösen Rechtssatzungen erlassen konnten. Von um so größerer Bedeutung war es daher, daß der reformerisch orientierte König Josia ein „Musterbuch" auffand, an dessen Normen er seine Politik ausrichtete. In der *praefatio* der *Admonitio generalis* beruft sich Karl ausdrücklich auf Josia und sein Werk der *correctio*: ... *sanctus Iosias regnum sibi a Deo datum circumeundo, corrigendo, ammonendo ad cultum veri Dei studuit revocare.*[22] *Mutatis mutandis* folgte Karl diesem Beispiel, indem er aus Rom verschiedene „Musterbücher" kommen ließ, deren reichsweite Verbreitung die intellektuelle Infrastruktur für die Politik der *correctio* und *emendatio* bereitstellte.[23]

Von gänzlich anderer Art war ein gewisser rechtlicher Pluralismus im abbasidischen Kalifat. Die grundlegenden Kategorien des islamischen Rechts entwickelten sich erst allmählich.[24] Der Kalif war ursprünglich und bis in die frühe Abbasidenzeit hinein noch

---

[17] Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 10.

[18] Vgl. Einh. vit. Kar. 29, 1: *cogitavit quae deerant addere et discrepantia unire, prava quoque ac perperam prolata corrigere.* Zur *correctio* unten Kapitel 4.2.2.

[19] Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 8.

[20] Sansterre, À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 28; vgl. das „programmatische" Kapitular von 802 (Capitulare missorum generale 10-39 [MGH Capit. 1, 93-98 Nr. 33]).

[21] Vgl. oben S. 146.

[22] MGH Capit. 1, 54 Nr. 22; vgl. Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 15.

[23] Vgl. McKitterick, The Carolingian Renaissance of Culture and Learning, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 165; Bischoff, Die Hofbibliothek Karls des Großen, in: id. (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 42-62; zu den *codices authentici* ibid. 44. Zum Aspekt der „Authentizität" von den Steinen, Karolingische Kulturfragen, Die Welt als Geschichte 10 (1950), 156.

[24] Zur Entwicklung des islamischen Rechts Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 150-191; Harald Motzki, Die Entstehung des Rechts, in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (eds.), Der is-

Rechtssetzer;[25] Entscheidungen umayyadischer Kalifen wurden durchaus als verbindliches islamisches Recht betrachtet und in Ḥadīṯen kanonisiert.[26] In frühabbasidischer Zeit verfestigte sich jedoch die Tradition; die vorher als lebendig angesehene Sunna wurde mit prophetischen Überlieferungen identifiziert, deren Authentifizierung und Kanonisierung unabhängig vom Kalifen erfolgte.[27] Ibn al-Muqaffaʿ hatte dem Kalifen kurz nach dem Sieg der abbasidischen Revolution empfohlen, ein einheitliches Gesetzbuch (*ḥukman wāḥidan*) für das ganze Reich zu erlassen, womit er die entscheidende Frage der Gesetzgebungskompetenz ansprach.[28] Zur Begründung des Vorschlags wies er auf den beklagenswerten Umstand hin, daß uneinheitliche Rechtsprechung die Autorität der Grundlagen des Rechts, vornehmlich der Sunna und der persönlichen Urteilskraft (*raʾy*), untergräbt.[29] Ein einheitliches Rechtsbuch aber würde zur Vereinheitlichung des Rechts nach den Maximen des Herrschers führen.[30] Zwar kam es bezeichnenderweise nicht zur Kompilation eines solchen Gesetzbuchs, aber bemerkenswert ist, daß in der Zeit Hārūn al-Rašīds das – den Vorschlägen Ibn al-Muqaffaʿs gewissermaßen analoge – Bedürfnis entstand, im Auftrag des und für den Kalifen Rechtsnormen zu sammeln, allerdings in einem Privatwerk ohne offiziellen Charakter. Das „Buch der Grundsteuer" trägt passagenweise, besonders gegen Ende, jedoch den Charakter eines Gesetzbuches, gerade im Bereich des Strafrechts.

Für den hier geführten Vergleich ist es von höchster Bedeutung, daß die Abbasiden von Anfang an keinerlei besondere Kompetenz im Bereich der Gesetzgebung beanspruchten, sondern das Monopol der gelehrten Juristen weitgehend respektiert zu haben scheinen.[31] Aus der sassanidischen Tradition stammte allerdings das Vorrecht des Herr-

---

lamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 151-172.

[25] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 1: „... all religious and political authority being concentrated in it (sc. the caliphate); it was the caliph who was charged with the definition of Islamic law, the very core of the religion, and without allegiance to the caliph no Muslim could achieve salvation."

[26] Crone/Hinds, ibid. 45. „Umayyad legal practice was the starting point of Islamic law as it exists today." (Ibid. 48) „God-given law was formulated by God-given caliphs." (50).

[27] Vgl. Crone/Hinds, ibid. 91: „No ʿAbbāsid caliph is invoked as an authority in legal Ḥadīth ... in practice the canon of caliphal law had been closed."

[28] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 36 (45 Pellat). Vgl. Shlomo Dov Goitein, A Turning Point in the History of the Muslim State. Apropos of the Kitāb al-Ṣaḥāba of Ibn al-Muqaffaʿ, in: id., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966, 149-167.

[29] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 34f. (41. 43 Pellat). Zu Widersprüchen, zu denen der Gebrauch des Analogieschlusses (*qiyās*) führen kann, ibid. 38f. (45. 47).

[30] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 36 (45 Pellat): *an yakūna ǧtimāʿu s-sairi qarībatan li-ǧmāʿi l-amri bi-raʾyi (amīri) l-muʾminīn wa-ʿalā lisānihi.*

[31] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 131. Zur Unmöglichkeit, unter islamischer Herrschaft eine *lex terrae* zu schaffen, Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 78.

schers, Beschwerden nachgehen zu können, wodurch ihm *de facto* oberrichterliche Funktionen zukamen.[32] Zwar war die Macht des Kalifen in dem Sinn „absolut", daß sie kaum definiert und exakt umschrieben war; grundlegend wurde sie jedoch durch das sich immer stärker verfestigende, religiös begründete Recht begrenzt, das er anzuwenden und durchzusetzen hatte.[33] Zwar besaß er keine legislative Gewalt, aber er konnte dennoch weiterhin juristische Entscheidungen fällen, die formal als Vervollkommnung der Šarī'a in Angelegenheiten der Polizei, Finanzverwaltung und Rechtsprechung über Mißbräuche galten.

Während der formativen Periode des Islams bildete sich das islamische Recht in einer Weise heraus, die es zwar nicht inhaltlich-materiell, aber formal von vor- und außerislamischen Rechtssystemen unterschied;[34] kennzeichnend war das Bewußtsein der Exklusivität, der Trennung von allen anderen, nichtislamischen Traditionen.[35] Zwar ist die Datierung einzelner wesentlicher Kategorien des islamischen Rechts, etwa die „Kanonisierung" des Umgangs mit Ḥadīṯen und Isnāden, noch immer umstritten,[36] doch betrifft

---

[32] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 95.

[33] Sourdel, Le vizirat 'abbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 616. Irreführend ist daher die Assoziation al-Ma'mūns mit einem „absoluten Herrscher" bei Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 362.

[34] Tatsächlich gingen zahlreiche Normen und Traditionen eroberter Gebiete in das islamische Recht ein; vgl. Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic Law, Journal of Comparative Legislation and International Law 32 (1950), 9-17; id., The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 70f. Als Beispiele nennt Schacht die Behandlung der tolerierten Religionen, die Besteuerung, die Institution der Stiftung (*waqf*), Methoden der Disputation und Rechtsfindung, das Kriterium des Konsenses der Gelehrten und nicht zuletzt das Konzept der Rechtskodifikation selbst. Zum persischen Einfluß auf das sich entwickelnde islamische Recht Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 179.

[35] Vgl. Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 65: „Foreign elements, which had at first been admitted by a process of almost indiscriminate reception, were rejected in the end because they were felt to be incompatible with this central Islamic core of doctrine." Dieser Aspekt inhaltlicher Exklusivität wird ergänzt durch den Aspekt historischer Abgeschlossenheit und Unveränderlichkeit; vgl. Nagel, aš-Šāfi'īs Konzept des Wissens, in: Islamstudien ohne Ende. FS Werner Ende, ed. Brunner/Gronke/Laut/Rebstock, Würzburg 2002, 313: „Was durch die Scharia-Wissenschaft expliziert wird, ist ein übergeschichtlicher und unveränderlicher und daher jenseits der Individuen bestehender Schatz an Bewertungen des Redens und Handelns der Menschen, ist nicht ihrem Urteil anheimgegeben, kann durch sie nicht ergänzt werden."

[36] Für eine fundamentale Kritik der einflußreichen Arbeiten Joseph Schachts, die allerdings nur in eine nuancierende Vordatierung einiger Entwicklungen um etwa 50 bis 75 Jahre mündet, vgl. Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, Stuttgart 1991. Mit Hilfe einer Methode zur Bestimmung von Authentizitäts- und Fälschungskriterien weist Motzki nach, daß frühe Isnāde nicht grundsätzlich zu verwerfen sind und daß einige Ḥadīṯe vom Propheten, von Prophetengenossen und ihren „Nachfolgern" durchaus echt sein können. So wurde bereits im ersten islamischen Jahrhundert bewußt auf den Koran und Entscheidungen des Propheten als Rechtsquellen zurückgegriffen, wenn auch noch nicht so stark wie später (ibid. 262), so daß schon zu dieser Zeit die Ergänzung

diese Kontroverse nicht die hier interessierende grundlegende Frage der Rechtsetzungskompetenz des Kalifen. Weil das Rechtssystem als abgeschlossen betrachtet wurde, blieb der politischen Gewalt kaum eine Möglichkeit, auf „gesetzgeberischem" Weg in die Rechtsentwicklung einzugreifen. Wegen der religiösen Begründung ihrer Herrschaft konnten die Abbasiden auch bei der herrscherlichen Rechtsprechung das sich allmählich entwickelnde religiöse Recht nicht ignorieren;[37] diese Tatsache ist womöglich auch dafür verantwortlich, daß der Kalif al-Manṣūr nicht auf den oben erwähnten Vorschlag Ibn al-Muqaffa's einging, ein im gesamten Reich gültiges Gesetzbuch zu erlassen, denn dies hätte das „Kapital" eines bedeutenden Teils der islamischen Eliten entwertet.[38] Allerdings förderte al-Manṣūr das Studium der Sunna und den darauf beruhenden, sich allmählich entwickelnden „orthodoxen" Islam, um dem hauptsächlich durch militärischen Gehorsam zusammengehaltenen Heer der Revolutionszeit eine ideelle Grundlage zu geben.[39]

Ibn al-Muqaffa' hatte dem Kalifen empfohlen, eigenständige und unabhängige Entscheidungen zu fällen, wo Koran, Sunna und autoritative Tradition (*aṯar*) keine Norm vorgäben. Er motivierte diese Maxime mit dem Hinweis, der Kalif solle seine Urteilskraft (*ra'y*) einsetzen, mit der Gott ihn inspiriert habe.[40] Allein den Inhabern der obersten Autorität komme der unabhängige Gebrauch der Vernunft zu. Dieses Argument ist strukturell analog zur späteren Begründung al-Ma'mūns für sein Konzept des Imamats der Rechtleitung. Ibn al-Muqaffa' fordert die Anerkennung einer derart herausgehobenen Autorität für den Kalifen, daß die Truppen bereit sein sollen zu glauben, Berge würden sich auf Befehl des Herrschers bewegen, oder aber er habe die Vollmacht, den Vollzug des Gebets mit dem Rücken zur Qibla anzuordnen.[41] Das letztgenannte Beispiel weist aber bereits auf eine mögliche Erosion der religiös begründeten Autorität

---

einer auf *ra'y* gestützten durch eine auf islamischer Tradition beruhende Rechtsfindung anzusetzen ist (ibid. 263). Relativierend zur Theorie Schachts auch Wael B. Hallaq, Was al-Šāfi'ī the Master Architect of Islamic Jurisprudence?, IJMESt 25 (1993), 587-605.

[37] Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 74.

[38] Vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 126: „Had the proposal been adopted and successfully imposed, the result would have been a ruling institution more closely approximating the Sasanian monarchy, with the caliph supervising a subservient religious hierarchy who were in effect, even if not in name, priests."

[39] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 161.

[40] Pellat, Introduction: Risāla fī ṣ-ṣaḥāba („Conseilleur" du Calife), Paris 1976, 8f. Vgl. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 73, der mit Schacht auf das Vorbild der persischen Verwaltungspraxis verweist. Motzki relativiert zwar in einigen Punkten Schachts Ergebnisse, doch auch er erkennt letztlich mit Schacht an, „daß am Ende der Umayyadenzeit die als *sunna* postulierte Rechtspraxis nicht generell auf Präzedenzfällen des Propheten und der frühen Kalifen beruhte." (Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, Stuttgart 1991, 44). Somit blieb Spielraum für das auf Inspiration des Kalifen gründende Revisionsrecht des Herrschers.

[41] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 12 (25 Pellat); daß Ibn al-Muqaffa' dem Imam die Änderung der Grundlagen des Islams nicht zugesteht, geht aber aus ibid. 18 (29 Pellat) hervor.

hin. Herrschaft, die nicht von stabilen und konsensfähigen Grundlagen abgeleitet wird, weist ein strukturelles Legitimationsdefizit auf, das nur begrenzte Zeit von einer charismatisch überhöhten Führerfigur ausgefüllt werden kann. Ibn al-Muqaffaʿ räumt dies selbst ein, wenn er im Anschluß ausführt, die Meinungen gemäßigter Muslime (*ahl al-qaṣd*) bildeten eine sicherere Stütze für die Regierung.

Der Ermessensspielraum des Kalifen gegenüber der Šarīʿa war bei der Gerichtsbarkeit über Rechtsverstöße und Mißbrauch allerdings sehr weit, denn erwartet wurde nur, daß er sich an allgemein akzeptierten Maßstäben von „Recht und Billigkeit" orientierte. Er konnte in Entscheidungsbereiche der einzelnen Richter eingreifen und bei Mißbräuchen (*maẓālim*) eine außerordentliche Gerichtsbarkeit ausüben, auch in Fällen von Häresie.[42] Diese außerordentliche Gerichtsbarkeit des Kalifen war keiner bestimmten Regel unterworfen, denn sie orientierte sich nicht am positiven Recht, sondern allgemein an ethischen Maßstäben.[43] Aus dem jedem Muslim aufgetragenen Gebot, das Gute zu befördern und dem Bösen entgegenzutreten, erwuchs dem Kalifen aufgrund seiner politischen Stellung die Möglichkeit, als oberste Appellationsinstanz zu fungieren und so zwar nicht generell normativ, aber doch praktisch rechtsetzend zu wirken.[44] Bezeichnenderweise war es einer der ersten Abbasiden, der dritte Kalif al-Mahdī, der sich selbst im Rahmen der Rechtsprechung mit der Beseitigung von Mißbräuchen befaßte und zu diesem Zweck regelmäßig Audienzen abhielt.[45] Eine zweite Chance, rechtschöpfend wirksam zu werden, erwuchs dem Kalifen aus der Möglichkeit, selbst als Religionsgelehrter zu agieren, etwa Ḥadīṯe zu überliefern oder aufgrund religionsgesetzlicher Urteilsfindung Entscheidungen zu treffen, also *iǧtihād* zu praktizieren.[46] Zudem wurden zahlreiche eigentlich legislative Akte als administrative Entscheidungen „getarnt", so daß die Fiktion der Unabhängigkeit des religiösen Rechts aufrechterhalten werden konnte.[47]

Ibn al-Muqaffaʿ unterscheidet drei verschiedene Arten von Herrschaft; die erste beruht auf der Religion, die zweite auf entschlossener, tatkräftiger und kluger Politik

---

[42] Oftmals wurde die Verfolgung von Häresiebeschuldigten und Aufständischen aber auch an die Wesire delegiert; vgl. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 647. Zur späteren Delegation an den „Sultan" Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 332.

[43] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 617ff. Die außerordentliche Gerichtsbarkeit erscheint als „un des attributs les plus caractéristiques et les plus éclatants du pouvoir suprême" (Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris 1943, II, 151).

[44] Zur konkurrierenden Gerichtsbarkeit der politischen Autorität, die die Defizite der Qāḍī-Justiz ausgleichen sollte und auf ein sassanidisches Vorbild zurückging, Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 74f.

[45] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 641.

[46] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 117. „The caliph does not define the law; but even after the *Miḥna*, he remains part of the religious circles in which it is interpreted." (Ibid. 118).

[47] Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 75f.

(*ḥazm*), die dritte auf Willkür (*hawā*).[48] Der Vorteil der ersten Art von Machtausübung besteht für ihn darin, daß der Herrscher die Pflichten jedes einzelnen festlegen und für religiös verbindlich erklären kann, was die Herstellung von Ordnung und die Integration auch Widerstrebender erleichtert. Im zweiten Fall beruht die Herrschaft dagegen allein auf den individuellen Fähigkeiten des obersten Machthabers, doch sei sie nicht impraktikabel. Demgegenüber sei die dritte Art den Launen des Augenblicks unterworfen und zum Untergang verurteilt. Unübersehbar geht hieraus hervor, daß Ibn al-Muqaffaʿ zwar den individuellen Fähigkeiten des Herrschers große Bedeutung beimißt, in der Integration der Gesellschaft durch die vom Fürsten kontrollierte Religion aber das größte Potential erkennt, da allein hier die Stabilität der Herrschaft durch Institutionen garantiert wird. Jegliche neue Herrschaft benötige solide Grundlagen,[49] wozu – so muß man schließen – in erster Linie die Religion gehört. Religion kommt hiermit – wie alle im „großen Fürstenspiegel" angesprochenen Phänomene – vor allem unter dem Gesichtspunkt des Nutzens in den Blick.

Für die Abbasiden ergab sich eine zusätzliche Schwierigkeit, denn im Unterschied zu ihren umayyadischen Vorgängern mußten sie sich zur dynastischen Legitimierung auf den Propheten Muḥammad beziehen; daher konnten sie nur schwer seine Sunna relativieren, was al-Maʾmūn mit seinem Konzept eines „Imams der Rechtleitung" allerdings doch versuchte. Der historisch weitergreifende Rückbezug auf Autoritäten vor Muḥammad (etwa David, Salomo oder andere Propheten) war schwierig, da die Sunna Muḥammads faktisch immer mehr in den Vordergrund rückte. Im „Buch der Krone" wurden zwar sassanidische Königstraditionen gesammelt; diese dienten aber eben nicht als politische Legitimations- oder als Rechtsquelle, sondern nur als historisches *exemplum* für eine *culture sultanienne* (Jocelyne Dakhlia) ohne religiöse Fundierung.[50] Tatsächlich setzten die Abbasiden trotz aller rhetorischen Beschwörung der revolutionären Zäsur Praktiken der Umayyaden fort; so schreckten sie wie diese nicht davor zurück, im eigenen Interesse Traditionen zu fälschen.[51] Im Unterschied zur Vorgängerdynastie bekundeten sie allerdings öffentlich ihre Treue zur Šarīʿa,[52] womit sie den eigenen juristischen Spielraum aber prinzipiell einengten.

Je stärker sich die islamische Šarīʿa verfestigte und ausdifferenzierte, desto geringer wurden die Möglichkeiten, neben dem islamischen Recht noch weitere legitime Quellen der Normsetzung zuzulassen. Eine solche Option bestand nur für die Angehörigen der nichtmuslimischen, aber geduldeten Religionsgemeinschaften, die sich in der Anfangs-

---

[48] Kitāb al-adab al-kabīr 17 (Annales Islamologiques 27 [1993], 188). Zur topischen Dreierkategorisierung al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 108f. 130.

[49] Kitāb al-adab al-kabīr 18 (Annales Islamologiques 27 [1993], 188f.).

[50] Zur Terminologie grundlegend Dakhlia, Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam, Paris 1998.

[51] Goldziher, Umejjaden und ʿAbbâsiden, in: id., Muhammedanische Studien, Halle 1890, II, 44-47.

[52] Goldziher, ibid. II, 58.

zeit noch keineswegs in der Minderheit befanden. Die Duldung der „Schutzbefohlenen" und die Akzeptanz des damit gegebenen rechtlichen Pluralismus innerhalb des *dār al-Islām* geht auf den Koran selbst zurück.[53] Auch unter den Abbasiden wurde diese Norm befolgt; im „Buch der Grundsteuer" werden wiederholt die Rechte der Schutzbefohlenen anderer Religion betont.[54] Ihnen war nur die Zahlung der Sondersteuern auferlegt, ansonsten sollten sie unbehelligt leben und sogar gegen ihre Feinde kämpfen können, was *a fortiori* die Möglichkeit, intern nach eigenen Gesetzen leben zu können, einschließen dürfte. Lediglich die Errichtung neuer Synagogen und Kirchen war untersagt.[55]

In einem schmerzhaften Prozeß nachträglicher Rechtfertigung historisch eingetretener Änderungen und Differenzierungen sollte der Machtverfall des Kalifats mit dessen theoretischer Machtfülle in Einklang gebracht werden. Zwar konnten die Herrscher kaum noch Einfluß nehmen auf die Entwicklung der Šarīʿa, sie konnten aber sehr wohl den Geltungsbereich administrativer Dekrete ausdehnen und so die Sphäre des religiösen Rechts mehr oder weniger weit einengen. Auch konnten sie quasi-juristische Institutionen ins Leben rufen, die nicht an die Šarīʿa gebunden waren, wie Marktaufseher, polizeiartige Einsatzkräfte oder Appellationsgerichte.[56] Die legislative Kompetenz des Kalifen wurde in der Zeit nach dem Ende der Inquisition dadurch beeinträchtigt, daß man den Koran zunehmend als abschließende und endgültige Offenbarung betrachtete, neben der es keine weitere legislative Instanz geben konnte.[57] Ab dem 9. Jahrhundert dienten nur noch Privatgelehrte als Rechtsquellen, insoweit sie Traditionen des Propheten überlieferten und Rechtsgutachten erstellten. Nur in dieser Funktion konnten fortan auch die Kalifen (als „private" Tradenten und Autoritäten) an der Rechtsetzung teilnehmen.[58] Somit wurde der Staat bzw. die öffentliche Gewalt – allerdings erst nach

---

[53] Nagel, Muḥammads Haltung zu den anderen Religionen, Theologische Quartalschrift 161 (1981), 192-200; Wolfgang Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen im Islam (Studies in Oriental Religions 34), Wiesbaden 1995; dementsprechend erlaubte Abū Ḥanīfa, der „Gründer" einer der vier orthodoxen sunnitischen Rechtsschulen, einem „Ungläubigen", als Richter der eigenen Gemeinschaft zu amtieren; vgl. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 340 Anm. 1.

[54] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 8 (21 Fagnan). Nur Araber, die polytheistischen Kulten („Götzendienst") anhängen, werden vor die Alternative von Bekehrung zum Islam oder Tod gestellt (ibid. 39 [103]). Die Bestimmungen zu den Schutzbefohlenen (Juden, Christen, Magier [sc. Zoroastrier], Sabäer und Samaritaner) finden sich ibid. 69-72 (187-195); ausdrücklich wird milde Behandlung empfohlen, wobei Überlieferungen von ʿUmar I. als Begründung angeführt werden. Zum Problem, daß den Zoroastriern ein „offenbartes Buch" fehlt, ibid. 74 (200f.): Eine ʿAlī zugeschriebene Überlieferung besagt, daß sie in alter Zeit ein solches Buch besessen hätten.

[55] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 80 (213 Fagnan). Nach Meinung des Autors behalten die Kapitulationsverträge, die zur Zeit ʿUmars I. abgeschlossen wurden, bis zum Jüngsten Tag ihre Gültigkeit, so daß die Rechte der Schutzbefohlenen garantiert bleiben (ibid. 87 [228]).

[56] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 75f.

[57] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 42.

[58] Zur weitgehenden Beschränkung der Kalifen auf die Exekutive Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 294-296. Zaman postuliert ein harmonischeres Zusammenwirken zwischen

Ende des Untersuchungszeitraumes – aus der positiven Rechtsetzung (aber nicht der Rechtsprechung) verdrängt.[59]

4.2. Politisch-theologische Leitbegriffe herrscherlicher Praxis

4.2.1. Der Maßstab der Gerechtigkeit

In biblischer Tradition war das Ideal der Gerechtigkeit ein zentraler Wert in mittelalterlichen Gesellschaftsentwürfen, die oft an Isidor von Sevilla anknüpften.[60] Im irischen Traktat des Ps.-Cyprian aus dem 7. Jahrhundert ist *iustitia* „Zentralwert mit metaphysischer und gesellschaftlicher Dimension",[61] sie wird in diesem Text sogar – mit kosmischen Konnotationen – zur einzigen Königstugend stilisiert, die weit über ein enges „Gerechtigkeits"-Verständnis hinausgeht.[62]

Das auch für die islamische Ethik grundlegende Ideal der Gerechtigkeit bezeichnet als „materiale Rationalität"[63] den Maßstab wertkonformen Handelns.[64] al-Fārābī (gest.

---

den Kalifen und Religionsgelehrten, namentlich in der Zeit vor al-Ma'mūn; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 105. Die Kalifen seien als Patrone der Gelehrten hervorgetreten. Gerade in der formativen Phase mußten hieraus jedoch Konflikte erwachsen, denn die Kompetenzbereiche der einzelnen Ersatzinstitutionen waren nicht voneinander abgegrenzt, und der wachsende gesellschaftliche Einfluß der Gelehrten mußten den Kalifen zwangsläufig bedrohlich erscheinen, wie Zaman selbst ibid. 108 bemerkt.

[59] Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 93: „To al-Shāfiʿī the ultimate arbiter was the consensus of the entire community: the caliph counted only in so far as every member of the *umma* did ... the caliph was a mere executor of the law chosen by the community." Für einen Vergleich des islamischen Rechtssystems mit der Situation im mittelalterlichen Europa Huff, Introduction, in: id./Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 13; zum unterschiedlichen Fortwirken antiker Rechtstraditionen in beiden Bereichen ibid. 34.

[60] Grundlegend zu unterschiedlichen Inhalten des Gerechtigkeitsbegriffs Albrecht Dihle, Gerechtigkeit, RAC 10 (1978), 233-360; Ludwig Hödl, Gerechtigkeit(-slehre), LexMA 4 (1989), 1304-1306; Sibylle Mähl, *Quadriga virtutum.* Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit (AKG Beih. 9), Köln/Wien 1969.

[61] Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 284. Im Kapitel über den *rex iniquus* (Ps.-Cypr. 9 [TU 34, 1, 52-53]) wird die Bedeutung der *iustitia* gleich anfangs hervorgehoben: *Quoniam in iustitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum.*

[62] Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 286. Zur Bedeutung der *virtus* vgl. Ps.-Cypr. 6 (TU 34, 1, 43-45). Zum Ideal der königlichen Gerechtigkeit grundlegend die kulturvergleichenden Ausführungen von Arthur M. Hocart, Kingship, London 1927, 47-57.

[63] Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 27; zur materialen Gerechtigkeit, die auf „konkrete rechtstranszendente Billigkeitsgesichtspunkte" abhebt, ibid. 78f.

950), der Begründer der arabischen politischen Philosophie, definiert Gerechtigkeit als das Bewahren einer zuvor vorgenommenen Einteilung bzw. Unterscheidung (*qisma*), womit eine *ordo*-Vorstellung impliziert ist.[65] Herrscher und Beherrschte sind nach islamischer Ethik an Normen gebunden, die auch ihr Verhalten untereinander an religiös begründete Maßstäbe binden.[66] Muḥammads Gottesidee beruhte ganz wesentlich auf einer ethischen Maxime, dem Konzept der Gerechtigkeit Gottes und der Vorstellung von der Herrschaft des Rechts im gottgewollten theokratischen Gemeinwesen.[67] Ibn al-Muqaffaʿ fügte bezeichnenderweise gerade die Erläuterung der göttlichen Gerechtigkeit in seine arabische Übersetzung der persischen Fassung von *Kalīla wa-Dimna* ein.[68] Die Konzeptualisierung der Gerechtigkeit als „mittlerer Weg" wurde aus iranischer oder hellenistischer Tradition ins islamische Denken übernommen. Im Fürstenspiegel des Ṭāhir aus der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts empfiehlt der Autor seinem Sohn das Ideal der Goldenen Mitte und der Mäßigung (*iqtiṣād*).[69] Die aristotelische *mesotēs* erscheint als mittlerer Weg (*via regia*) auch im karolingischen Schrifttum.[70]

---

[64] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 158-161; al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 128f. (Aufrechterhaltung des „mittleren Weges", von Normen, Ordnung und Gleichgewicht); zu unterschiedlichen Definitionen islamischer Autoren ibid. 212f. Wie bedeutsam das Theologoumenon der Gerechtigkeit Gottes im Islam war, geht daraus hervor, daß es neben dem Problem der Einheit und Einzigkeit Gottes die Hauptfrage bildete, die von den Muʿtaziliten, den „Leuten der Gerechtigkeit und Einheit", diskutiert wurde; vgl. Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut, Tübingen 1950, 22f. Für sie diente das Prinzip der Gerechtigkeit als Grundlage für Analogieschlüsse in dem Fall, daß keine Argumentationsbasis in den kanonischen Texten zu finden war; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 359. Grundlegend Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice, Baltimore/London 1984.

[65] Fuṣūl al-Madanī 60 (144 Dunlop).

[66] Vgl. Franz Rosenthal, Political Justice and the Just Ruler, Israel Oriental Studies 10 (1980), 92-101. Zur Verpflichtung des Herrschers auf die Gerechtigkeit, die maßgeblich in der Beachtung der Standesgrenzen besteht, Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (45 Pellat). Zum Primat der Gerechtigkeit, der auch der König unterworfen ist, ibid. 180-183. Zu gegenseitigen Verpflichtungen von Herrscher und Untertanen im 14. Jahrhundert Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists, Oxford 1981, 142.

[67] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 6.

[68] Johannes Niehoff-Panagiotidis, Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalīla wa-Dimna (Serta Graeca 18), Wiesbaden 2003, 26.

[69] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 75. Zum Gerechtigkeitsideal im Fürstenspiegel Ṭāhirs Kitāb Baġdād 15b. 17a; vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (78 Pellat).

[70] Vgl. Karls Brief an Elipand von Toledo und die spanischen Bischöfe: *Discamus quae scribserunt* (sc. sancti patres et catholici doctores), *credamus quae docuerunt et non declinemus ad dexteram neque ad sinistram, sed per viam regiam ad regem et redemptorem ... curramus* (MGH Conc. 2, 1, 159). Vgl. auch Hrab. Maur. inst. cleric. 3, 27 (488 Zimpel): *Debet autem unusquisque catholicus universis virtutibus aequaliter operam dare, ut et intus et foris nobiliter ornatus aeterni regis convivio dignus existat ... debet temperantiae, ut continens, clemens et modestus fiat*; in hon. s. cruc. 2, 6 (D 6 [CCCM 100, 239]): *animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum nobilitas et linguae*

In der bereits oben untersuchten Inaugurationsrede des ersten abbasidischen Kalifen, die von seinem Onkel fortgesetzt wurde, wird in Übereinstimmung mit den revolutionären Idealen des Umsturzes ein Programm gerechter Herrschaft zum Wohle der Unterdrückten entworfen. Auch im Zuge der zweiten, wiederum mit revolutionärer Rhetorik einhergehenden Eroberung Bagdads durch chorasanische Truppen behauptete der Kalif al-Ma'mūn in seinem an die Kämpfer gerichteten Brief, sein Wille, den Untertanen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und seine Herrschaft bis in die letzten Winkel auszudehnen, sei ihm von Gott eingegeben worden.[71] In der hofnahen Geschichtsschreibung erscheint das abbasidische Kalifat dementsprechend als Verwirklichung der Herrschaft der Gerechtigkeit (*ʿadl* und *ḥaqq*).[72]

Delikat war das Problem der Gerechtigkeit im Hinblick auf die Steuerpflicht; gleich zu Beginn der Einleitung des Hārūn al-Rašīd gewidmeten und von diesem in Auftrag gegebenen „Buches der Grundsteuer" wird daher betont, daß es das einzige Ziel des Kalifen sei, seine Untertanen vor ungerechter Behandlung zu bewahren und sie glücklich zu machen.[73] Wenig später führt der Autor eine Überlieferung vom Propheten an, der gesagt haben soll, der gerechte Imam würde am Tag der Auferstehung von ihm am meisten geschätzt werden, und ihm werde er den Platz in seiner unmittelbaren Nähe einräumen; für den tyrannischen Imam gilt das genaue Gegenteil.[74] Wesentliche Aufgabe des Kalifen war in dieser Hinsicht der Schutz der ihm anvertrauten Untertanen; in einem in der Einleitung des „Buches der Grundsteuer" überlieferten Ḥadīṯ wird der Imam mit einem Schild verglichen, unter dessen Schutz man kämpft.[75] Andererseits räumt derselbe Autor das Recht des Kalifen ein, den Betrag der Grundsteuer für einzelne Landbesitzer zu erhöhen oder auch zu ermäßigen, je nach ihrer Leistungsfähigkeit, aber immer unter der Maßgabe, daß sie nicht über Gebühr belastet werden.[76]

---

moderatio. Zusammenfassend hierzu John M. Wallace Hadrill, The *Via regia* of the Carolingian Age, in: Beryl Smalley (ed.), Trends in Medieval Political Thought, Oxford 1965, 22-41.

[71] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 68. Der Anspruch auf universale Herrschaft wird dadurch unterstrichen, daß al-Ma'mūn behauptet, Gott habe den Kalifen für seine Kriege im Osten wie im Westen auserwählt.

[72] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 187.

[73] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 2 (1f. Fagnan). Bei der eschatologischen Rechenschaftslegung werde nur das für den Kalifen sprechen, was er den ihm anvertrauten Menschen Gutes getan hat, wohingegen das ihnen angetane Böse (bzw. Unrecht) gegen ihn zeugen wird (ibid. 3 [4]). Das Erreichen der Glückseligkeit der Untertanen ist ein traditionelles Ideal der Fürstenspiegelliteratur; vgl. Dunlop, Introduction to Al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī. Aphorisms of the Statesman, Cambridge 1961, 8f.

[74] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 5 (11 Fagnan).

[75] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 5 (12 Fagnan).

[76] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 48 (129 Fagnan).

4.2.2. Rechtleitung und *correctio*

Das aus antiker und biblischer Tradition übernommene Ideal der Gerechtigkeit war bei Abbasiden und Karolingern grundlegende Maxime herrscherlichen Handelns; hieraus wurden jedoch im Einklang mit den jeweiligen religiösen Vorannahmen unterschiedliche politische Leitbegriffe deduziert. Während im Christentum Trost und Erlösung zentrale theologische Begriffe darstellen, spielen sie im Islam keine wesentliche Rolle; hier steht das Konzept der Rechtleitung (*hudan*) im Mittelpunkt.[77] Nach dem Zeugnis des Korans sind es die Propheten von Abraham an, die Gott rechtleitet; Abraham erwählt Allāh gerade deshalb, weil er von ihm rechtgeleitet wird, denn Gott „umfaßt alle Dinge in seinem Wissen (*ʿilm*)" (Sure 6, 80). Gott erwählt rechtschaffene Personen und leitet sie einen geraden Weg: „Das ist die Rechtleitung Gottes (*hudā llāh*)." (Sure 6, 88) Diesen Auserwählten ließ er den Koran sowie Urteilsvollmacht (*ḥukm*) und die Gabe der Prophetie zukommen. Bedeutsam ist die Handlungsanweisung an die Muslime: „Das sind die, die Gott rechtgeleitet hat. Richte dich nun nach ihrer Rechtleitung."[78] Nach dem Tod des Propheten erfolgt die Rechtleitung durch die Ersatzinstitutionen Koran, Imamat und Sunna, die an seine Stelle getreten waren, Muḥammad – Empfänger der abschließenden göttlichen Offenbarung – galt als eigentlicher Weiser des rechten Weges.[79] Die Ersatzinstitutionen waren zwar Medien zur Verwirklichung der Rechtleitung, sie befanden sich in frühabbasidischer Zeit aber selbst noch in ihrer formativen Phase; zudem gab es kein Modell dafür, wie sie zusammenwirken sollten, vielmehr präferierten unterschiedliche religiös-politische Parteien – wie oben erläutert – einzelne Ersatzinstitutionen. Die frühen Abbasiden versuchten, auch durch ihre Thronnamen semantisch an das zentrale islamische Konzept der Rechtleitung anzuknüpfen und so das Imamat zu stärken.[80]

Im lateinischen Christentum gab es verschiedene Möglichkeiten christlich legitimer Herrschaft, die niemals absolute Geltung beanspruchen konnten; nach Augustin bestehen bis ans Ende der Zeit zwei miteinander vermischte *civitates*. Dementsprechend implizierte die Gelasianische Zweigewaltenlehre, daß es verschiedene Ämter gibt, die zum Heil der Christen zusammenwirken müssen.[81] Allerdings kommt nach spätantiker und frühmittelalterlicher Auffassung den Herrschern ein herausragender Platz innerhalb der Kirche zu, wo sie für die rechte Leitung des ihnen anvertrauten Volkes verantwortlich sind.[82] Bezeichnenderweise sieht gerade Bonifatius eine Hauptaufgabe des christli-

---

[77] Turner, Weber and Islam, London 1974, 64 (nach Marshall Hodgson); Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 21ff.

[78] Sure 6, 90; zur gesamten Thematik ibid. 6, 74-90.

[79] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 3 (5 Fagnan).

[80] Vgl. oben S. 149.

[81] Wilhelm Enßlin, *Auctoritas* und *potestas*. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., HJb 74 (1955), 661-668.

[82] Ein interessantes Beispiel zeigt der altchristliche Sarkophag, den Ludwig der Fromme für seine Bestattung in St. Arnulf, Metz, wählte; die Darstellung des Durchzugs der Israeliten durch das Rote

chen Königs in der „beispielgebenden Besserung des Volkes", durch die sich der Herrscher als „Heilsführer" erweisen soll.[83] Etymologisch präsent ist das Konzept der „Rechtleitung" in gewisser Weise auch in der Definition des Königs bei Isidor von Sevilla: *Reges a regendo vocati ... non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur ... Rex eris si recte facies.*[84] Der König muß demnach richtig handeln und regieren, d. h. leiten; allerdings wird bezeichnenderweise nichts darüber ausgesagt, ob der Herrscher lediglich bestehende Normen durchsetzen oder aber selbst aus eigener Machtvollkommenheit neue festlegen soll. Für den irischen Ps.-Cyprian ergibt sich aus dem grundlegenden Maßstab der *iustitia* die Pflicht des Herrschers zur *correctio*.[85]

Wenn man für diesen islamischen Begriff ein funktionales Äquivalent suchen will, dann erfolgt die Rechtleitung im Christentum durch den lebendigen Christus, der den Gläubigen im Neuen Testament seinen Geist verheißen hat; der Heilige Geist ist nach biblischem Zeugnis in der christlichen Gemeinde präsent; institutionell wird er insbesondere durch die Sakramente vermittelt.[86] Dieses Verständnis der „Gemeindeleitung" (Kybernetik) ermöglicht eine gewisse Flexibilität, denn der Geist wird einerseits allen Christen in der Taufe zugesprochen, aber andererseits den Empfängern der Weihesakramente nochmals zusätzlich in besonderer Weise durch Handauflegung vermittelt; diese sind daher zur rechten Leitung der Kirche besonders befähigt.[87] Allerdings kommt hier auch dem christlichen Herrscher eine besondere Aufgabe zu, denn nach spätantik-frühmittelalterlicher Herrscherethik oblag es eben auch ihm, für das Heil seiner Unter-

---

Meer unter Führung Moses kann durch den Kontext ihrer Wiederverwendung als Anspielung auf die Leitung der Franken durch den karolingischen Herrscher verstanden werden; vgl. Dierkens, Autour de la tombe de Charlemagne, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 167f. Zur „christlichen Rechtleitung" auch de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 119: „This *sancta ecclesia* was one way of speaking of the Frankish kingdom, which was no longer defined in ethnic terms as the kingdom of a specific *gens*, but as a ‚Christian people' in the process of being guided to its salvation by its leaders."

[83] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 74.

[84] Etym. 9, 3, 4. Vgl. Isid. sent. 3, 48, 7 (CCL 111, 298): *Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur.* Zu den gregorianischen und augustinischen Wurzeln Reydellet, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville, Rom 1981, 576.

[85] Ps.-Cypr. 9 (TU 34, 1, 51): ... *iniquorum correctorem esse oportuit ... Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret.*

[86] Bereits im Alten Testament ist „die prophetische Geistbegabung die Voraussetzung für die rechte Leitung des Volkes" (Ludwig Schmidt, Charisma II, TRE 7 [1981], 685).

[87] Neben die besondere Geistbegabung tritt besonders nach der sogenannten konstantinischen Wende zusätzlich die Propagierung besonderer Weisheit der Bischöfe, was als Fortsetzung des antiken aristokratischen Bildungsideals aufgefaßt werden kann; vgl. Eva Elm, Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der *Vita Augustini* des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten (Studies in the History of Christian Thought 109), Leiden/Boston 2003.

tanen Sorge zu tragen. Wenn Alkuin König Karl die Verantwortung für das Heil aller Christen zuspricht und ihn als *rector populi Christiani* und *rector errantium* bezeichnet, kommt dies einer christlichen Auffassung von Rechtleitung durchaus nahe.[88] In die gleiche Richtung deutet eine Wendung wie *rector ecclesiae*, die auf die Aufgabe des Herrschers hinweist, das Volk Gottes zum ewigen Leben zu führen.[89] Karl erscheint als Leiter und Lehrer des christlichen Volkes.[90] Noch gesteigert wird diese Stilisierung des Herrschers zu einer Quelle von Anweisungen, die zum Heil führen, in Alkuins Briefen nach der Kaiserkrönung.[91] Die Heilsbezogenheit karolingischer Herrschaft kommt nicht zuletzt auch in der Adaption des Davidkönigtums zum Ausdruck.[92]

Dem islamischen Konzept der Rechtleitung am ehesten vergleichbar ist der in karolingischen Texten häufig gebrauchte Begriff der *correctio*.[93] Für Alkuin verwirklicht sich die *iustitia* des Herrschers in der *correctio* der Untertanen.[94] Odilbert von Mailand verbindet den typologischen David-Karl-Vergleich mit dem Hinweis auf die Pflicht des Herrschers, das Volk zum Heil zu führen und ihm – erfüllt vom Heiligen Geist – sogar die göttlichen Geheimnisse zu offenbaren.[95] Da der christliche König aber nach

---

[88] Alcuin. ep. 174 (MGH Epp. 4, 288); eine punktuelle Parallele zu schiitischen Imamatsvorstellungen und zum Konzept des Kalifats der Rechtleitung beim Kalifen al-Ma'mūn ergibt sich auch aus der Qualifizierung Karls als *sapientia clariorem* (ibid.). Vgl. auch Theodulf. carm. 32 (MGH Poet. Lat. 1, 523, 3-8): ... *gloria plebis christicolae, cui tu tutor es atque pater. ... Arma es pontificum, spes et defensio cleri, per te pontifices iura sacrata tenent.* Zum Selbstverständnis Karls als *rector* Becher, Eid und Herrschaft, Sigmaringen 1993, 172-175.

[89] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 37.

[90] Alcuin. ep. 41 (MGH Epp. 4, 84): *Beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatore munitus; et utrumque: et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua.*

[91] Alcuin. ep. 257 (MGH Epp. 4, 414): ... *totus pacifica quiete populus concurrere festinat ad vestrae iussionis edictum, intentusque ante thronum gloriae vestrae consistens, quid cui personae vestra auctoritas praecipere velit, nisi etiam omni dignitati iusta decernere, rata praecipere, sancta admonere, ut quisque laetus cum perpetuae salutis praeceptis domum redeat?* In der Folge spricht Alkuin von der *sanctissima auctoritas* des Kaisers und dessen *adiutorium in praedicatione catholicae fidei.*

[92] Vgl. oben S. 146.

[93] Zur Stellung der „Volksleitung" (im Sinn einer *correctio* der Untertanen) in den karolingischen Fürstenspiegeln Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 89. Diese christliche Form der „Rechtleitung" wird deutlich z. B. Bonif. ep. 74 (MGH Epp. 3, 346): ... *rogemus ... regem, ut semet ipsum cum populo corrigat, ne tota gens cum principe hic et in futuro pereat, sed ut, vitam propriam emendando et corrigendo, exemplis suis iterum gentem propriam ad viam salutis dirigat.* Zum Vorbild Suetons für die *correctio* im Verständnis Einharts Borst, Die karolingische Kalenderreform, Hannover 1998, 233.

[94] So in Briefen an Offa von Mercia; vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 92f.

[95] MGH Capit. 1, 247f. Nr. 126: ... *David sanctum imitantes qui se pro populi salute in typo nostri exhibuit redemptoris.* Bemerkenswert ist die Wendung vom „davidischen Schlüssel" (vgl. Apc 3,

Gelasianischer Lehre zum Gehorsam gegenüber dem Klerus verpflichtet ist, kann er nicht Subjekt der Rechtleitung sein, denn er ist gebunden an das „Lehramt" des Sacerdotiums, wobei Alkuin interessanterweise die intellektuellen Fähigkeiten des Königs mit dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und den Mahnungen der Geistlichkeit in Zusammenhang bringt.[96]

Schon wenige Jahre nach der Begründung des karolingischen Königtums erscheinen in den Quellen Schlüsselbegriffe der Reform.[97] Dementsprechend strebte auch Karl der Große nach *correctio* auf verschiedenen Gebieten; Maßstab war die als bekannt vorausgesetzte *norma rectitudinis*, die selbst unspezifiziert blieb und sich aus unterschiedlichen antiken (römischen wie barbarischen) und christlichen Quellen speiste; diese Norm definierte die Werte, die auch für die Gerechtigkeit maßgebend waren. Leitend für *correctio* bzw. *reformatio* war die *rectitudo*, die in den *exempla* der Vergangenheit verwirklicht gedacht wurde, die Orientierung geben konnten.[98] Die Grenze der weiter-

---

7), der die Geheimnisse der Schrift aufschließt, was den Herrscher in die Rolle des Exegeten versetzt: ... *qui nihil in scripturis divinis obscurum reliquerunt vel clausum quod ad veram non perducerent claritatem et, Davidicam clavem ut acceperunt, aperirent* (MGH Capit. 1, 248 Nr. 126). Dem Herrscher wird panegyrisch als Lehrer göttlicher Geheimnisse geschmeichelt: *Sed sicut solis radii mundum inluminant, ita scientia nostra sanctae vestrae doctrinae dono circumfusa fulgescat. ... vos ... dispensatione Dei Sancto affluente in visceribus vestris Spiritu, manifestare et aperire sacramenta divina valetis.* Schon Papst Zacharias hatte den Hausmeier Pippin (zusammen mit Bischöfen, Äbten und Magnaten) 747 gemahnt, auf die Errettung der Seelen der Untertanen bedacht zu sein: *omnium racionabilium animarum salutem procuretis* (MGH Epp. 3, 486 Nr. 3), doch ist dies ungleich zurückhaltender formuliert als bei Odilbert.

96 Alcuin. ep. 108 (MGH Epp. 4, 155): ... *ut, quantum intellegere valeas, illius in toto corde facias voluntatem et sis oboediens servis Dei, qui te de mandatis eius ammoneant.* In karolingischer Zeit wurde diese Mahnung zunehmend nicht mehr im dogmatischen Sinn als Gehorsam in der Rechtgläubigkeit verstanden, sondern zunehmend als moralische Verpflichtung, bezogen auf die Herrscherethik; vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 438.

97 Vgl. Conc. Vern. cn. 5f. 10. 13 (MGH Capit. 1, 34-36); Schlüsselbegriffe sind *correctio, regulariter vivere, ordo* und *oboedientia.*

98 Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 73. Nach Darstellung der Anfang des 9. Jahrhunderts entstandenen Metzer Annalen betrieb bereits Pippin III. nach seiner Einsetzung als Hausmeier durch seinen Vater, noch vor dessen Tod, eine „reformorientierte" Politik: *His rite peractis Pippinus iam princeps factus pro quibusdam causis corrigendis exercitum in Burgundiam ducit et ea quae emendanda fuerant in principatu gentis illius solida gubernatione correxit* (Ann. Mett. prior. ad a. 741 [MGH SS rer. Germ. 10, 31]). Auch wenn es sich hier um militärische Maßnahmen handelte, ist doch die Sprache der *correctio* und *emendatio* bezeichnend, in der in späterer Zeit über diesen Feldzug berichtet wird. Gleiches gilt für die Darstellung der Feldzüge Pippins II.: *correctisque omnibus pravitatibus, quae in illis partibus per cupiditatem et iniquitatem principum per multos annos adoleverant, cunctam illam patriam in Christi servitio florentem pacatissimamque reddidit* (Ann. Mett. prior. ad a. 687 [ibid. 12]). Schon der kirchenfreundliche Merowingerkönig Guntram ermahnte die Bischöfe in seinem Edikt wiederholt, durch ihre Predigt für die nötige *correctio* zu sorgen; auch das Verb *emendare* wird benutzt (MGH Capit. 1, 11f. Nr. 5).

hin nützlichen *saecularis sapientia* wurde durch das Maß der *rectitudo*, nicht durch den Weg der Überlieferung bestimmt.[99] Die *rectitudo* richtet sich in diesem gedanklichen System auf die göttlich gesetzte gerechte Ordnung, die sich in den aus der formativen Epoche des Christentums überkommenen Institutionen manifestiert und durch diese aufrechterhalten wird.[100]

Gerade geistliche Autoren wie Alkuin unterstreichen die Bedeutung der *correctio* als wichtigster Aufgabe des Herrschers.[101] Das Rundschreiben *De litteris colendis* bezeugt die Sorge um den rechten Text, wobei jedoch nicht zwingend eine einheitliche Textversion kanonischer Schriften angestrebt wurde; im Vordergrund stand die Richtigkeit jedes einzelnen Exemplars.[102] Cathwulf fordert Karl in seinem um 774/75 verfaßten Brief auf, mit Hilfe weiser Ratgeber die Gesetze zu erneuern (*leges renovare et iniusta distruere*).[103] In einem Brief des Abtes Eanwulf an Karl von 773 wird der König aufge-

---

[99] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 101.

[100] Ludwig der Fromme verweist 823/25 auf den *status rectitudinis*, den alle *ordines* seines Reiches unbedingt aufrechtzuerhalten haben (MGH Capit. 1, 304 Nr. 150, 8).

[101] Vgl. z. B. Alcuin. ep. 121 (MGH Epp. 4, 176): ... *rector(em) atque defensor(em); qui prava corrigere et recta conroborare et sancta sublimare omni intentione studeat, et nomen domini Dei excelsi per multa terrarum spatia dilatare gaudeat, et catholicae fidei lumen in extremis partibus incendere conetur.*

[102] Vgl. auch Karls *Epistola generalis* (MGH Capit. 1, 80 Nr. 30): ... *universos veteris ac novi instrumenti libros, librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adiuvante, examussim correximus.* Allerdings erfolgte die Arbeit am Bibeltext keineswegs so, „daß im königlichen Auftrag ein Einzeltext geschaffen und für alle vorgeschrieben wurde" (Bonifatius Fischer, Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Großen, in: Bischoff [ed.], Das geistige Leben [Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2], Düsseldorf 1965, 216). Vielmehr wurde an zahlreichen Orten des Reiches am Text gearbeitet; Alkuins Bibel war lediglich die bedeutendste unter vielen, die vom Reformprojekt Karls angestoßen wurden. Ähnlich verlief die Redaktion des von Papst Hadrian übersandten römischen Sakramentars (*Hadrianum*), dessen dezentrale Bearbeitung zu verschiedenen hybriden Formen einer römisch-fränkischen Mischliturgie führte; vgl. Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, ibid. 225. 231f. sowie Steck, *Secundum usum Romanum*. Liturgischer Anspruch und Wirklichkeit zur Karolingerzeit, in: Schäfer/Thurner (eds.), Mittelalterliches Denken, Darmstadt 2007, 17-22. Vgl. auch Schramm, Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen, HZ 198 (1964), 332; Kaczynski, Edition, Translation, and Exegesis. The Carolingians and the Bible, in: Sullivan (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 171-185; Wilfried Hartmann, Die karolingische Reform und die Bibel, Annuarium Historiae Conciliorum 18 (1986), 58-74; Franz Ronig, Bemerkungen zur Bibelreform in der Zeit Karls des Großen, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 711-717.

[103] MGH Epp. 4, 504. Herrscherliche *correctio* zeigt sich auch darin, daß zur Zeit Karls eine revidierte Fassung der *Lex Salica*, die *Lex emendata*, zusammengestellt wurde.

fordert, sein *zelum rectitudinis* in Mission und Ausbreitung des Glaubens zu bezeugen.[104]

Der Klerus erscheint bei Alkuin als eigener *ordo*, an dessen Spitze die Bischöfe stehen, denen ebenfalls die Aufgabe der *correctio* zukommt.[105] In der *Admonitio generalis* spricht der König klar aus, daß es Aufgabe des Klerus ist, das Volk zum Heil zu führen;[106] Geistlichkeit und Herrscher müssen zum Heil der Gläubigen zusammenwirken.[107] Karl appelliert sogar an die Eigeninitiative der klerikalen Adressaten seines Schreibens, nach den von ihm – in Übereinstimmung mit der Tradition – verkündeten Grundsätzen eigenverantwortlich zu seinem Reformwerk beizutragen.[108] Hiermit ist ein wichtiger Unterschied zum Konzept des Imamats der Rechtleitung beim Kalifen al-Ma'mūn markiert: Der Kalif beansprucht für sich selbst die Aufgabe der Heilsführung; er gibt – wie unten näher erläutert wird – während der *miḥna* detaillierte Anweisungen an ausführende Organe, die nicht eigenverantwortlich tätig werden.

Insbesondere nach der Kaiserkrönung Karls wird die sazerdotale Rolle des Herrschers aber zuweilen auch ohne Hinweis auf Bischöfe und Klerus hervorgehoben.[109] Dies ist jedoch eher die Ausnahme; grundsätzlich müssen in Gelasianischer Tradition beide *ordines*, Königtum und Priestertum, zusammenwirken, um das Volk Gottes zum Heil zu

---

[104] Bonif. ep. 120 (MGH Epp. 3, 409); Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 75; Reinhard Schneider, Karl der Große – politisches Sendungsbewußtsein und Mission, in: Knut Schäferdieck (ed.), Die Kirche des früheren Mittelalters (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2/1), München 1978, 227-248.

[105] Vgl. den Brief Alkuins an Erzbischof Aethelhard von Canterbury von 793: *Virgam accepisti pastoralem et baculum consolationis fraternae; illam ad regendum, istum ad consolandum; ut merentes consolationem habeant in te et contumaces correctionem sentiant per te* (ep. 17 [MGH Epp. 4, 45]).

[106] *Quapropter placuit nobis vestram rogare solertiam, o pastores ecclesiarum Christi et ductores gregis eius ... ut vigili cura et sedula ammonitione populum Dei ad pascua vitae aeternae ducere studeatis* (MGH Capit. 1, 53 Nr. 22).

[107] Adm. gen. praef. (MGH Capit. 1, 53 Nr. 22): *In quo opere et studio sciat certissime sanctitas vestra nostram vobis cooperare diligentiam. Quapropter et nostros ad vos direximus missos, qui ex nostri nominis auctoritate una vobiscum corrigerent quae corrigenda essent. ... Ne aliquis ... huius pietatis ammonitionem esse praesumtiosam iudicet.*

[108] *Quaecumque vobis alia necessaria esse scitis, ut et ista et illa aequali intentione praedicetis. Nec aliquid, quod vestrae sanctitati populo Dei utile videatur, omittite* (MGH Capit. 1, 54 Nr. 22).

[109] *... dum clementiae vestrae sollicitudo sacerdotalem, ut decet, habet in praedicatione verbi Dei vigorem, et perfectam in catholica fide scientiam et sanctissimam pro omnium salute devotionem* (Alcuin. ep. 257 [MGH Epp. 4, 415]).

führen.[110] Nach karolingischem Verständnis erfolgt die „Rechtleitung" oder „Heilsführung" also durch Kooperation zweier aufeinander bezogener institutioneller Ordnungen, die sich gegenseitig stabilisieren und im gesamtgesellschaftlichen Maßstab die Chance konsensfähiger Machtausübung erhöhen: „Die hohe Aufgabe der Heilsführung des *Populus Dei* ist Inhalt des *Ministerium regale* geworden, das sich wie das geistliche Amt dem Gebot und der Kontrolle der Kirche verpflichtet weiß."[111] Besonders deutlich wird diese binäre Konzeption in den *Versus ad Carolum imperatorem*, in denen Alkuin die Bitte ausspricht, der Papst möge durch den Kaiser regieren und Karl selbst durch Gottes Hand geleitet werden.[112]

4.3. Wissen und Bildung als Betätigungsfeld und Legitimationsgrund politischen Handelns

Der Komplex von Bildung und Wissen spielt eine bedeutende Rolle bei der Konzeptualisierung von Herrschaft, sei es als Symbol, Instrument oder Legitimationsquelle, bei religiösen Reformen, bei der Definition und Durchsetzung von „Orthodoxie" oder bei der Konstituierung und Ausdifferenzierung von Eliten.[113] Bereits in der antiken Philosophie wurde zwischen unterschiedlichen Stufen und Zugängen zum Wissen differenziert; Aristoteles unterschied fünf verschiedene Stufen zur Erlangung der Wahrheit; die unterste identifizierte er als Kunst bzw. Handwerk (*technē*), die zweite als wissenschaftliche Erkenntnis (gebunden an den logischen Beweis: *epistēmē*); nur Erfahrung und bestimmte angeborene Fähigkeiten eröffnen für ihn die Möglichkeit, zu den übrigen

[110] „Sowohl der König wie auch der Bischof besitzt ein Ministerium, das sich jeweils zum anderen komplementär verhalten soll und auf denselben Wirkgegenstand wie das andere angelegt ist, die Heilsführung des *Populus Dei*." (Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 410) Hinkmar von Reims behauptete sogar den gemeinsamen Ursprung von Königs- und Bischofsamt (ibid. 418); zu seinen Ansichten Rudolf Schieffer, Eine übersehene Schrift Hinkmars von Reims über Priestertum und Königtum, DA 37 (1981), 511-528.

[111] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 411 mit Verweis auf das Konzil von Mainz v. J. 813 (MGH Conc. 2, 259); vgl. Smaragd. via reg. 23 (PL 102, 963: *errantibus viam rectitudinis demonstrat*); Ermoldus Nigellus, In honorem Hludowici Pii 2, 962; Relatio der Bischöfe zur Kirchenbuße Ludwigs des Frommen v. J. 833 (MGH Capit. 2, 55 Nr. 197, 8): Die Aufgabe des Herrschers wird umrissen als *debuisset esse eidem populo dux salutis et pacis.*

[112] Alcuin. carm. 45 (MGH Poet. Lat. 1, 259, 69-72): *Pastor apostolicus, iam primus in orbe sacerdos ... Rector et ecclesiae per te, rex, rite regatur et te magnipotens dextra regat domini.*

[113] Zur engen Verflechtung von Macht und Wissen in der Gesellschaftstheorie Foucaults Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 454; zur Konzeptualisierung und Instrumentalisierung des Wissens im Islam Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Leiden 1970.

Ebenen fortzuschreiten, dem Bereich praktischer Weisheit (*phronēsis, sophia* und *nous*).[114]

In karolingischer Zeit nahm Hinkmar von Reims eine augustinische Lehre auf, wenn er die Struktur der Erkenntnis nach verschiedenen Zugangswegen unterschied, den Augen des Körpers, denen der Seele und denen Gottes, d. h. des Glaubens.[115] Nach Augustinus erwächst aus dem grundsätzlichen Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Sein zwar auch die Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Weisheit; die Differenz wird jedoch bei Gregor dem Großen in einem integrierten dreistufigen Modell aufgehoben, demzufolge die unterste Stufe rein weltlichen Wissens von einem mittleren Zustand des Wissens übertroffen wird, das sich als *sapientia iustorum* um die Erkenntnis Gottes bemüht. Die höchste Stufe kann erst nach dem Tod in der Schau Gottes erfahren werden, wenn dem Demütigen durch göttliche Gnade die Erkenntnis Gottes gewährt wird (*sapiens stultitia*).[116] Hier zeigt sich die Nachwirkung der in christlicher Tradition bedeutsamen neutestamentlichen Ansicht, Gott habe die Weisheit der Welt durch die Torheit des Glaubens überwunden (1 Cor 1, 18-25). Diese Umkehrung intellektueller Werte war in christlicher Theologie selten dominant, aber immer als kritisches Potential präsent. Ohne sich die tiefsitzenden Skrupel des Hieronymus zu eigen zu machen, vertrat Cassiodor im Gefolge Augustins die These vom grundlegenden Zusammenhang göttlichen und profanen Wissens: *Nos imitantes cautissime quidem sed incunctanter utrasque doctrinas.*[117]

Spätere islamische Theoretiker wie Avicenna unterscheiden zwischen praktischer Weisheit oder Klugheit (*ḥikma ʿamalīya*) und theoretischer Weisheit (*ḥikma naẓarīya*),

---

[114] Eth. Nic. 6, 3, 1139b; 6, 8, 1142a.

[115] Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 142.

[116] Vgl. hierzu zusammenfassend Jenal, Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 674f., der das Paradigma der Synthese in der Formel von „Kultur als ‚christliche[r]' Wirklichkeitserfahrung" faßt.

[117] Cassiod. inst. div. 1, 28, 4 (71 Mynors). Vgl. Jenal, Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 651-655. „... zur Kenntnis der Schrift – dem einzigen Weg, auf welchem Heil erreicht werden kann – darf und muß folglich alles Wissen herangezogen werden, das Einsicht verschaffen kann ... Weltliches Wissen erhält so den Stellenwert propädeutischer Kenntnisse, ist in dieser Funktion nicht nur geduldet und gestattet, sondern notwendig gefordert." (Ibid. 652) Hier haben in Cassiodors Bildungsprogramm, das nahtlos augustinische Traditionen fortsetzt (vgl. ibid. 655-658), die Sieben freien Künste ihren Ort, die als Mittel und Weg, aber nicht als Ziel aufgefaßt werden. Augustinus hatte insbesondere durch die Ausführungen in seiner grundlegenden Schrift *De doctrina christiana* das Problem weltlichen Wissens für das lateinische Christentum weitgehend gelöst: „Augustinus hatte hier den Ausweg gewiesen. Man konnte mittlerweile offensichtlich gelassener, unbefangener mit außerchristlichem Kulturgut umgehen." (Jenal a. O. 659; vgl. 674) Zur Leistung des Augustinus grundlegend Karla Pollmann, *Doctrina Christiana.* Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus *De doctrina christiana* (Paradosis 41), Fribourg 1996. Zur Nachwirkung der augustinischen Schrift im Karolingerreich Jenal a. O. 660.

die durch das Studium der Philosophie erworben wird.[118] Bei den vorislamischen Arabern wurde Weisheit nicht mit politischen und militärischen Ämtern assoziiert; auch die politische Führung fiel nicht mit der militärischen zusammen, denn der *sayyid* eines Stammes war nicht für die Rechtsprechung zuständig. Als Streitschlichter konnte ein weiser Mann (*ḥakam*) fungieren, dem jedoch keine exekutive Funktion zukam, da er nur auf Zeit über eine begrenzte Autorität verfügte;[119] daneben gab es noch den Wahrsager (*kāhin*). In islamischer Zeit wurde die eher unspezifische, allgemeine Weisheit des *ḥakam* durch das stark religiös konnotierte Wissen (*ʿilm*) der Religionsgelehrten zurückgedrängt.[120]

Ursprung des Wissens und Inhaber des höchsten Wissens ist nach islamischem Verständnis Gott,[121] der Adam alle Namen gelehrt hat, der sie seinerseits wiederum weitervermittelte und so zum von Gott berufenen ersten Propheten wurde, der von seinem Schöpfer das Wissen von allen Dingen empfing und als dessen Stellvertreter über die Erde eingesetzt wurde.[122] Dieses besondere Wissen ist das Kennzeichnen der Propheten, das sie bei ihrer Berufung durch Gott erhalten. Kern des wahren Prophetentums ist wie bei Muḥammad die einzigartige Verbindung von göttlichem Wissen (*ḥikma, ʿilm*) und Macht (*mulk*).[123] Von der Familie Abrahams, des ersten Muslims, heißt es, Gott habe ihnen „das Buch", die Weisheit und eine gewaltige Königsherrschaft zukommen lassen.[124] Dementsprechend empfängt auch David, der von Gott als *ḫalīfa* eingesetzt wird, neben Herrschaft Weisheit (*ḥikma*) und Unterweisung. Bemerkenswert ist auch die koranische Aussage, daß Gott David nach der Tötung Goliaths Königsherrschaft (*mulk*) und Weisheit (*ḥikma*) zukommen ließ und daß er ihn manches lehrte (*ʿallama*).[125] Nach Sure 96, 4f. lehrte (*ʿallama*) Gott den Menschen mit dem Schreibrohr Dinge, die er vorher nicht wußte. Bezeichnenderweise ist eines der Attribute und Na-

[118] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 156; vgl. Carmela Baffioni, Defining *ḥikma*. Some Preliminary Notes, in: Symposium Graeco-Arabicum 2 (Archivum Graeco-Arabicum 2), Amsterdam 1989, 1-9; Endreß, The Defense of Reason, ZGAIW 6 (1990), 5.

[119] Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 40; Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 20. Zur vergleichbaren Rolle Muḥammads in seiner Anfangszeit in Medina Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 140.

[120] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 41; Seyyed Hossein Nasr, Knowledge and the Sacred, New York/Edinburgh 1981.

[121] Sure 12, 76: „Und über jedem, der Wissen besitzt, steht einer, der (noch mehr) weiß." Vgl. Nagel, aš-Šāfiʿīs Konzept des Wissens, in: Islamstudien ohne Ende. FS Werner Ende, ed. Brunner/Gronke/Laut/Rebstock, Würzburg 2002, 314.

[122] Zur Wissensvermittlung vgl. Sure 2, 31ff. Zur Position Adams als Herrscher über die Erde im alttestamentlichen Schöpfungsbericht vgl. Gen 1, 28.

[123] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 32.

[124] Sure 4, 54: *kitāb, ḥikma, mulk*.

[125] Sure 2, 251. Vgl. ibid. 38, 20: „Und wir festigten seine Königsherrschaft und ließen ihm die Weisheit und die Fähigkeit zu entscheidendem Spruch zukommen."

men Gottes in der islamischen Tradition „der Wissende" (*al-ʿālim*).[126] Er allein ist die Quelle sicheren Wissens, das die Menschen vor den Verführungen des Satans bewahrt.[127] Hiermit konnte ein besonderes charismatisches Wissen der von Gott berufenen Herrscher begründet werden. Zwar gelten David und Salomo als Propheten, was die abbasidischen Kalifen für sich nicht beanspruchen konnten, aber immerhin waren auch sie Herrscher, die als solche mit besonderem Wissen begabt wurden. Offenbar ist Wissen Teil des Erbes, das Salomo von seinem Vater David übernimmt.[128]

Erkenntnis ist das Mittel, durch das man in nähere Beziehung zu Gott gelangt.[129] Wahres Wissen ist heiliges Wissen, dementsprechend erscheint die vorislamische Zeit im Koran als Zeit der Unwissenheit (*ǧāhilīya*). Wer nicht glaubt, hat keinen Zugang zum himmlischen Wissen; das Wissen Gottes, mit dem er die Welt durchwaltet, wird sogar als sein Thron angesehen.[130] Vor dem Hintergrund der unterschiedlichen religiös-politischen Parteiungen kann es nicht überraschen, daß einzelne Gruppen für sich das „wahre Wissen" reklamierten; so entsandten die Ḫāriǧiten Gelehrte als Propagandisten in entfernte Provinzen, um als „Träger des Wissens" (*ḥamalat al-ʿilm*) neue Anhänger zu werben.[131] Bis in die umayyadische Zeit hinein wurde der Kalif als Stellvertreter Gottes auf Erden betrachtet, der als Instrument der Rechtleitung – gleichsam wie ein Prophet – göttlich inspiriert und somit Träger des für die *umma* notwendigen Wissens war.[132]

Im Prinzip konnte jedoch jede der Ersatzinstitutionen als Weg zu sicherem Wissen betrachtet werden,[133] wobei aber zu beachten ist, daß es nach islamischem Verständnis religiös und ontologisch unterschiedliche Grade von Wissen gibt.[134] Die seit dem 8. Jahrhundert entstehende Klasse der Religionsgelehrten tendierte dazu, es in den normativen Texten und Überlieferungen zu verorten, über die sie als Experten eine hermeneu-

---

[126] Nach Sure 43, 84 ist Gott der Weise und Wissende.

[127] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 30.

[128] „Und wir ließen David und Salomo Wissen (*ʿilm*) zukommen. Und sie sagten: ‚Lob sei Gott, der uns vor vielen seiner gläubigen Diener bevorzugt hat.'" (Sure 27, 15) Nach Sure 4, 163 (= 17, 55) empfing David sogar eine besondere Schrift (*zabūr*) als Offenbarung, nämlich den Psalter.

[129] So Ṭāhir in seinem Fürstenspiegel (Kitāb Baġdād 15b). Vgl. Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 131.

[130] van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 37.

[131] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 121 Anm. 4.

[132] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 56.

[133] Zu einem angeblichen Ausspruch des Kalifen ʿUmar I., der allein den Koran als Tor zum Wissen und Ziel der Wissenschaft bezeichnet haben soll, Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 138.

[134] Zur „Hierarchie von Wissen" vgl. auch den offenen Brief von 38 islamischen Gelehrten an Papst Benedikt XVI. vom 12. Oktober 2006 (FAZ vom 24.10.2006, 6, Kapitel „Der Gebrauch der Vernunft").

tische Kontrolle ausübten.[135] Die Schiiten wiederum betrachteten ʿAlī als Tor zum Wissen, im Anschluß an einen angeblichen Ausspruch des Propheten: „Ich bin eine Stadt des Wissens, und ʿAlī ist ihre Pforte."[136] Hieran knüpften sich auch abbasidische Imamatsvorstellungen, die den Kalifen zum Vermittler heilsnotwendigen Wissens stilisierten.

Nach proto-sunnitischen Vorstellungen des 8. Jahrhunderts erfüllt sich der Glaube im sicheren Wissen von den Lehren des Korans und des Propheten, die den Weg der Rechtleitung verbürgen.[137] Je mehr sich sunnitische Grundannahmen durchsetzten, desto stärker wurden alternative, nichtislamische Quellen des Wissens abgewertet. Da die durch Wunder, wie die sprachliche Vollkommenheit des Korans, beglaubigte und Rechtleitung verbürgende Offenbarung unmittelbar von Gott stammt, wurde sie schließlich als der (fremden) Philosophie in jeglicher Hinsicht überlegen angesehen; nur die Ersatzinstitutionen können unter diesen Voraussetzungen sicheres Wissen vermitteln.[138] Der Islam erschien späteren Zeiten, so bereits al-Ġazālī im 11. Jahrhundert, als das vollständigste dem Menschen erreichbare Wissen, das keine Ergänzung nötig hatte und als unveränderlicher Wissensschatz bestehen blieb, wie er von Gott gestiftet war.[139] In diesem Sinn ist *ʿilm* das umfassende Wissen von Gott und seinen Gesetzen, das den Weg zum Heil weist.[140]

Ausgehend von diesen theologischen Voraussetzungen rekurrierten die Abbasiden zur Bekräftigung ihres angeblich auf den Propheten selbst zurückgehenden Herrschaftsanspruchs auf das Postulat esoterischen Wissens, das ihnen von ihrem Stammvater ʿAbbās überliefert sei.[141] Dieses Wissen wurde zum bedeutendsten Bestandteil des dynastischen Erbes (*wirāṯa*) stilisiert, obwohl sich dies ursprünglich wohl nur auf die politische Führerschaft erstreckt hatte, nicht jedoch auf prophetische Rechtleitung und esoterisches

[135] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 209 (mit Verweis auf al-Šāfiʿī).

[136] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 185.

[137] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 110. 134. Zur Fortführung dieses Gedankens noch in der islamischen Moderne ibid. 255: „... hinausführen über das, was Gott schon Adam lehrte, kann ... das eigene Forschen niemals."

[138] Nagel, ibid. 184.

[139] Nagel, ibid. 245. Nach seiner krisenhaften Umorientierung vertrat auch al-Ġazālī die Ansicht, alles, was dem Menschen zu erkennen möglich ist, sei in Koran und Ḥadīṯ bereits enthalten; vgl. ibid. 202.

[140] Nagel, ibid. 257; Berkey identifiziert *ʿilm* als zentrales „kulturelles Kapital" im Islam (The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 224f.).

[141] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 87. 121. Zum esoterischen Wissen des alidischen Imams ibid. 118. Zur angeblichen Weitergabe esoterischen Wissens durch Abū Hāšim an die Abbasiden, die die testamentarische Vererbung des Imamats vorbereitet (hierzu oben S. 122), Sharon a. O. 125. Zum Argument, das dem Propheten offenbarte esoterische Wissen sei nach seinem Tod seinen Verwandten, und zwar entsprechend der genealogischen Nähe zu ihm, hinterlassen worden, Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 130.

Wissen.[142] Das in der Tat bedeutsamste „Wissen", das die Abbasiden von ihrem alidischen Verwandten und Erblasser erhielten, war allerdings die Kenntnis der Namen der Mitglieder des geheimen Hāšimīya-Netzwerks im Irak und in Chorasan, die entscheidende politische Voraussetzung ihrer späteren Machtübernahme.[143] Prägnant resümiert wird dieser Vorgang in einem Bericht, wonach Abū Hāšim den Abbasiden kurz vor seinem Tod die entscheidenden Informationen über die Mitglieder der Hāšimīya-Bewegung gibt und ihnen einen Siegelring vermacht, mit dem er das an sie gerichteten Schreiben authentifiziert und den Transfer seiner Autorität an die Abbasiden besiegelt.[144]

Nach einer legendarischen Überlieferung soll der vierte Kalif ʿAlī seinen Nachfolgern das entscheidende Herrschaftswissen, inklusive der Vorhersage der abbasidischen Revolution unter den „schwarzen Bannern aus Chorasan", auf einer gelben Rolle (*ṣaḥīfa ṣafrāʾ*) hinterlassen haben, die über Ibn al-Ḥanafīya und Abū Hāšim an die Abbasiden gelangt sei. Der Bezug zwischen den Abbasiden und ʿAlī, der anfangs als Quelle ihres genealogisch begründeten Charismas und des als Wissen apostrophierten symbolischen Kapitals diente, wird gleich zu Beginn des Berichts direkt hergestellt: *Hal ʿindahum min ʿilmin bi-šayʾin? Qāla: Naʿam, ʿindahum ṣaḥīfatun ṣafrāʾu kānat li-ʿAlī bin Abī Ṭālib*,[145] bevor dann die Übermittlung an die Aliden und zuvor merkwürdigerweise sogar an Muʿāwiya – ein proto-sunnitischer Einschub? – erwähnt wird; bezeichnend ist jedoch, daß die Rolle dem Umayyaden nicht „übergeben" wird, sondern lediglich in seine Hände „gelangt" (*qadima*), während später beim Übergang von den Aliden auf die Abbasiden ausdrücklich von „aushändigen" die Rede ist (*dafaʿa ṣ-ṣaḥīfata ilayhi*), ähnlich wie dann bei der Weitergabe unter den Abbasiden (*awṣā bi-hā ilā ...*).[146] Das esoterische Wissen ist nach diesen Überlieferungen auf das engste verbunden mit dem Erbe des Propheten, dem wertvollsten symbolischen Kapital der Dynastie; als Erben des Propheten avancieren die Abbasiden zur zeitgenössischen, lebendigen Quelle des Wissens.[147] Der zweite Abbasidenkalif soll das geheime Wissen seinem Nachfolger dementspre-

[142] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 92.

[143] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 127. 135-138. Zum Hāšimīya-Netzwerk vgl. oben S. 122f.

[144] *Aʿlamahum anna lahu duʿātan wa-ʿarrafahum anna hāḏā l-amra fīkum* (sic) ... *kašafa lahum ḥāla d-duʿāti wa-aʿṭāhumu l-ʿalāmāti wa-sallama ilayhim ḫātaman ... wa-kataba lahum kataban ilā š-šīʿati wa-d-duʿāti bi-taslīmi l-amri ilā bnī l-ʿAbbās* (Fragm. Hist. Arab. 181).

[145] Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 184f.

[146] Vgl. auch Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 139; Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 179, der darauf hinweist, daß spätere Abbasidenkalifen nach dem Ende der Inquisition (*miḥna*) weniger ein esoterisches Wissen beanspruchten als vielmehr das ihnen mit den Religionsgelehrten gemeinsame „symbolische Kapital", nämlich das Wissen über die prophetische Sunna.

[147] Vgl. Ṭabarī chron. 2, 3, 1961: *annahum* (sc. ahl al-bayt) *maʿdinu l-ʿilmi wa-aṣḥābu mīrāṯi rasūli llāhi.*

chend in einer Box mit geheimen Schriften (*dafātir*) hinterlassen haben, in denen die Zukunft vorhergesagt wurde.[148]

In einem Brief an den Kalifen al-Manṣūr bezeichnet Abū Muslim das (besondere) Wissen als eine herausragende Eigenschaft des verstorbenen Imams Ibrāhīm, des älteren Bruders des Herrschers. Kriterium für die Auswahl des Imams ist aus der Perspektive des Autors somit neben der im Anschluß erwähnten nahen Verwandtschaft zum Propheten das Wissen als „Führer für das, was Gott seinen Menschen vorgeschrieben hat".[149] Auf einen Brief des ersten Abbasidenkalifen al-Saffāḥ bezieht sich Abū Muslim mit folgenden Worten: „Nachdem sein Schreiben bei mir eingetroffen war, wußte ich, daß der Befehlshaber der Gläubigen und die Angehörigen seines Hauses die Quelle des Wissens (*maʿdinu l-ʿilmi*) sind."[150] Die überirdische, göttliche Herkunft des charismatischen Herrschaftswissens geht aus einer bei al-Ṭabarī überlieferten Legende hervor, wonach Gott vom Himmel einen Spiegel herabgesandt habe, durch den man alles sehen konnte, was sich auf der Erde zutrug. Dieses Erkenntnis- und Herrschaftsinstrument sei zunächst im Besitz Adams gewesen, dann – gleichsam in prophetischer Erbfolge – an Salomo gelangt, schließlich an den letzten Umayyaden Marwān II. und letztendlich an al-Manṣūr.[151] Die Kraft des Spiegels äußert sich in erster Linie im Unterscheidungswissen, hier in der Erkenntnis von Freund und Feind. Dies erinnert an die Wirkung des Genusses der verbotenen Frucht im biblischen Bericht vom Sündenfall, wonach Adam und Eva ebenfalls Unterscheidungswissen erlangen, jedoch im Hinblick auf die Trennung von Gut und Böse, was im engeren politischen Bereich aber durchaus – wie bei al-Ṭabarī – als Unterscheidung von Freund und Feind gedeutet werden kann.

Das in jeder Hinsicht überlegene, esoterische Wissen des Imams relativierte nach Ursprung und Qualität alle partikularen „Kapitalsorten" rivalisierender Eliten.[152] Durch die Behauptung, das Wissen der vorausgehenden Gottesgesandten sei an die Prophetenfamilie übergegangen, reklamierten die Abbasiden für sich ein Wissen göttlichen Ursprungs, das nicht erlernt zu werden brauchte, ja nicht erlernt werden konnte.[153] Im

---

[148] Albert Dietrich, Das politische Testament des zweiten ʿAbbāsidenkalifen al-Manṣūr, Der Islam 30 (1952), 133-165.

[149] Ṭabarī chron. 3, 1, 105; 19 Muth.

[150] Ṭabarī chron. 3, 1, 113; 29 Muth. Zur Entstehung des Glaubens, die Nachkommen des Propheten verfügten über besonderes Wissen, das sie zur Leitung der Gemeinde befähigt, Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 47.

[151] Ṭabarī chron. 3, 1, 165f.; 87ff. Muth.

[152] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 84.

[153] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 129f. Vgl. auch Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 132: „Die muslimische religiöse Autorität beruhte also auf der Kombination von erworbenem persönlichen Wissen oder geistlicher Einsicht und direktem persönlichen Kontakt mit dem Propheten über die Generationen hinweg. In spätislamischen Zeiten gab es eine Tendenz, die religiösen

Selbstverständnis der Dynastie war dieser Anspruch grundsätzlich verknüpft mit der programmatischen Aussage, die Abbasiden seien das Werkzeug der göttlichen Rechtleitung. So wies der erste Kalif al-Saffāḥ in seiner Antrittsrede nicht nur hierauf hin, sondern auch darauf, daß Gott durch sie die Menschen erleuchte und rette sowie durch sie die Wahrheit offenbare.[154] Ein Symbol für die besondere charismatische Begabung des Kalifen ist das Postulat seiner Erleuchtung mit einem „Licht", mit dem er unklare Zweifelsfälle erhellen und den rechten Weg weisen kann.[155]

Bemerkenswert ist die herausgehobene Bedeutung des Wissens bei Ibn al-Muqaffaʿ, der – wie oben bereits mehrfach angesprochen – die Stellung des Kalifen im ersten Jahrzehnt der Abbasidenherrschaft zu stärken suchte; er beginnt seinen fürstenspiegelartigen Brief mit dem Hinweis auf das Wissen des Herrschers (*ʿilmuhu*), das der Unwissenheit (*ǧahluhum*) der Machthaber der Vergangenheit gegenübergestellt wird.[156] Genau dieses Wissen bildet die Grundlage für den unabhängigen Gebrauch der Urteilskraft, den Ibn al-Muqaffaʿ dem Kalifen vorbehält.[157] Das mit dem Islam offenbarte Wissen bildet somit die Grundlage des theokratischen Herrschaftsanspruchs. Die alles überragende Bedeutung dieses Wissens geht daraus hervor, daß der Autor ganz am Schluß seines Briefes darauf zurückkommt, kurz nachdem er die heilsnotwendige Mittlerschaft des Imams dargestellt hat; jetzt heißt es in Anlehnung an philosophische Konzepte, Gott, der Inhaber der Macht (*walīyu l-amri*), regele das Schicksal der Menschen durch präexistentes Wissen (*bi-qudratin ʿazīzatin wa-ʿilmin sābiqin*).[158] Nimmt man Anfang und Schluß des Briefes zusammen in den Blick, dann wird klar, daß für Ibn al-Muqaffaʿ die Stellung des Kalifen durch das heilsnotwendige, charismatische Wissen bedingt ist, das ihm von Gott verliehen ist; als wissendes Werkzeug Gottes regiert er die Angelegenheiten der Muslime, die nur durch ihn zum Heil und zum allgemeinen Glück gelan-

---

Einsichten und religiösen Leistungen mit biologischer Abstammung von Muhammad gleichzusetzen. Dadurch wurde die behauptete biologische Abstammung ihrerseits zur Grundlage religiöser Autorität." Diese Tendenz reicht allerdings schon in die frühislamische Zeit zurück, wie das Beispiel der Abbasiden klar zeigt.

[154] *Bi-nā hadā llāhu n-nāsa baʿda ḍalālatihim wa-baṣṣarahum baʿda ǧahālatihim wa-anqaḏahum baʿda halkatihim wa-aẓhara bi-nā l-ḥaqqa* (Ṭabarī chron. 3, 1, 30).

[155] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 96; Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 82 Anm. 151; zur iranischen Tradition al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 17, sowie Gronke, Geschichte Irans, München ²2006, 36: Die Lehre vom Charisma (*chwarna*) war ein Grundgedanke der iranischen Königsideologie; es wurde als ein vom Herrscher ausstrahlendes Licht aufgefaßt. Ebenso wie dieses Licht empfing der König von Gott die Weisheit, die es ihm ermöglichte, Gerechtigkeit zu üben. Der hier greifbare esoterische Wissensbegriff wirkt klar in der abbasidischen Herrschaftsideologie nach, wie unten gezeigt wird.

[156] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 1 (17 Pellat).

[157] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 5. 17. 20 (19. 29. 31 Pellat).

[158] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 59 (65 Pellat).

gen können.[159] Die wichtigste Stütze des Herrschers, die chorasanischen Truppen, sollen dementsprechend erzogen und an den Kalifen gebunden werden. Zu diesem Zweck müsse er eine Art Reglement (*amān*) entwerfen, das die Offiziere auswendig lernen sollen.[160] Die Imame sind Inhaber der Macht und des Wissens (*wulātu l-amri wa-ahlu l-ʿilmi*), womit die beiden wichtigsten Fundamente des Herrschaftsanspruchs benannt sind.[161] Auf dieser Grundlage ist der Kalif berechtigt, für die Erziehung des Volkes zu sorgen, sowohl im Bereich der Ethik (*taqwīm ādābihim wa-ṭarāʾifihim*) als auch auf dem des religiösen und allgemeinen Wissens.[162]

Dies war auch der Anspruch des Kalifen al-Maʾmūn, den er gegenüber den chorasanischen Truppen vertrat; sie sollten wissen, daß er dafür Sorge trage, sie zu korrigieren und sie nach den Vorgaben guter Erziehung und guten Benehmens zu bessern; diese erzieherische Aufmerksamkeit wird allerdings nicht nur der militärischen Hauptstütze seiner Herrschaft, sondern allen Untertanen zuteil, die er auf dem rechten Weg leiten will.[163] al-Maʾmūn nimmt für sich in Anspruch, allein Gott Folge zu leisten, denn Gott sei für ihn selbst wie für alle Muslime der beste Führer; indem er gleichzeitig behauptet, seinen Untertanen die Augen zu öffnen und ihnen den rechten Weg zu weisen, identifiziert er seinen eigenen Herrschaftsanspruch mit dem Willen Gottes; der Kalif wird zu dessen Werkzeug, zum Imam der Rechtleitung.[164] al-Maʾmūn soll einen abtrünnigen Muslim wieder zum Glauben zurückgeführt haben, indem er dessen Zweifel bezüglich der Meinungsverschiedenheiten in Sachen der islamischen Religion zerstreute und darauf hinwies, daß jede Offenbarung der Kommentierung und Vervollkommnung durch Auslegung bedarf;[165] nach dieser Überlieferung erscheint al-Maʾmūn als Lehrer, der durch rationale Beweisführung Menschen zum Glauben führt und so gleichzeitig sein überlegenes Wissen unter Beweis stellt, das ihn zur Herrschaft befähigt.

Das oben analysierte, allgemeine Kriterium der Verwandtschaft reichte zur Begründung der Legitimität der Monarchie eines Einzelnen letztlich nicht aus; hierzu hätte es zusätzlicher Rituale bedurft, wie sie unter den Karolingern mit der Herrschersalbung

---

[159] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 58 (65 Pellat): *ilā l-ḫairi kullahu*; ibid. 59: *ṣalāḥu ʿāmmatihim*. Die langfristige Bedeutung dieses Aspekts zeigt sich in der spätmittelalterlichen Kalifatstheorie Ibn Ḫaldūns, der unter den sieben Voraussetzungen, die der *imām* erfüllen muß, nach Gerechtigkeit (*ʿadāla*) an zweiter Stelle *ʿilm* anführt; vgl. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 29.

[160] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 11 (25 Pellat). Zur Unterrichtung der Truppen in Koran und Sunna ibid. 25 (33. 35 Pellat).

[161] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 14 (27 Pellat).

[162] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 55 (61. 63 Pellat).

[163] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 67.

[164] Vgl. Arazi/Elʿad, ibid. 68. Daß es schon bei früheren abbasidischen Kalifen Ansätze zu diesem Selbstverständnis gab, zeigt eine Rede al-Manṣūrs an die Mekkapilger nach seiner Machtübernahme; er erklärt dort, im Auftrag Gottes zu herrschen, nach seiner Anleitung und indem er von ihm rechtgeleitet werde; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 51. 169.

[165] Kitāb Baġdād 25a.

entwickelt wurden, die den Einzelherrscher, zumal bei zweifelhafter Nachfolge, aus dem Kreis seiner Familie heraushob. Das zur Herrschaftsbegründung allein untaugliche Abstammungscharisma wurde vom Kalifen al-Ma'mūn daher – in Aufnahme frühabbasidischer Traditionen – um ein weiteres Kriterium ergänzt, die Beanspruchung eines besonderen, charismatischen Herrschaftswissens, das allein dem Imam zukomme.[166] al-Ma'mūn versuchte, die verfeindeten Zweige der *ahl al-bayt* politisch wieder zusammenführen, und zwar unter dem Primat des rechtgeleiteten Imams, der als Oberhaupt des Gesamthauses über ein stabiles, sicheres Wissen, also eine Art Erbcharisma, zu verfügen beanspruchte. Dieses esoterische Wissen hat geheiligten Charakter, denn es geht auf den Propheten zurück; bezeichnenderweise wurde es aber nicht in den Koran aufgenommen, und offenbar betätigten sich die Abbasiden in dieser Hinsicht auch nicht als Traditionsgelehrte, die dieses Wissen als prophetische Tradition hätten veröffentlichen und als Ḥadīṯ in Umlauf bringen können. In gewisser Hinsicht widerspricht die behauptete Existenz dieser gesonderten Wissensbestände der egalitären Konzeption der muslimischen Gemeinschaft, denn die postulierte esoterische Praxis enthält den Muslimen einen Teil der göttlichen Offenbarung vor. Die Annahme eines gesonderten Herrschaftswissens könnte der persischen Tradition entstammen, es verweist insbesondere auf Konzepte des sakralen Königtums.[167]

Die Bedeutung des richtigen Wissens für die Herrschaft des idealen Königs war bereits von der antiken Philosophie herausgestellt worden, allerdings nicht im Sinn esoterischen Herrschaftswissens.[168] Auch in der späteren islamischen politischen Philosophie, bei al-Fārābī, wird die Weisheit des Herrschers (*ḥikma*) als erste aller zur Herrschaft befähigenden Eigenschaften genannt. Der ideale Herrscher (*malik ʿalā l-ḥaqīqa*), der Weisheit und alle anderen fünf primären Herrscherqualitäten besitzt, ist offenbar nicht an die Tradition und das Gesetz gebunden, denn dies ist genau die Herrschaftsrichtlinie eines weniger vollkommenen Königs, des *malik al-sunna,* der in der

---

[166] Vgl. Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 65: „Der Befehlshaber der Gläubigen glaubt, daß die Weisheit durch Vererbung weitergegeben wird."

[167] Zum persischen Einfluß Steppat, From *ʿAhd Ardašir* to al-Ma'mūn. A Persian Element in the Policy of the *Miḥna*, in: Studia Arabica et Islamica. FS Iḥsān ʿAbbās, ed. al-Qāḍī, Beirut 1981, 451-454; Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 137. Zum sakralen Königtum in vorsassanidischer Zeit Gregor Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation (Acta Iranica 31), Leiden 1992; zum herrscherlichen Charisma in Iran vgl. Gronke (oben Anm. 155). Zum sakralen Charakter des Kalifats umfassend al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 155-162.

[168] Vgl. Plat. polit. 301a/b: „Wenn ein einziger nach Gesetzen (*kata nomous*) herrscht, den Wissenden nachahmend (*mimoumenos ton epistēmona*), so nennen wir ihn König." Die Herrschaft entsprechend dem Wissen (vernunftmäßig: *meta nou*) wird sogar ausdrücklich als beste aller Herrschaftsformen bezeichnet, die Herrschaft nach den Gesetzen kommt erst an zweiter Stelle (ibid. 297b/e).

Hierarchie erst an dritter Stelle folgt.[169] al-Ma'mūns Herrschaftskonzeption nimmt das von al-Fārābī formulierte Herrschaftsideal in gewisser Weise vorweg, indem er für sich Wissen und Weisheit als Legitimation seines umfassenden Herrschaftsanspruchs postuliert; allerdings fehlten ihm einige der von al-Fārābī geforderten weiteren Qualifikationen wie vollkommene praktische Weisheit und Überzeugungskraft. Wirkliches Wissen ist nach al-Fārābī wahr für alle Zeit, gewiß und unveränderlich (*ṣādiqan yaqīnīyan fī z-zamāni kullihi*).[170] Ein solches Postulat könnte auch hinter al-Ma'mūns Anspruch auf das Imamat der Rechtleitung gestanden haben. Als Angehöriger der Familie des Propheten beanspruchte der abbasidische Kalif einen besonderen Zugang zu dessen Offenbarungswissen.[171]

Das charismatische Wissen des Kalifen konnte in gewisser Weise als esoterische Fortsetzung der Offenbarung aufgefaßt werden.[172] Zur Begründung konnte er auf seinen Vorfahren, den Prophetengenossen ʿAbdallāh b. ʿAbbās verweisen, der immerhin vom Sohn des zweiten Kalifen ʿUmar als „Gelehrtester in Sachen der von Gott an Muḥammad ergangenen Offenbarung" bezeichnet worden sein soll.[173] Sein besonderes Wissen soll der abbasidische Stammvater nicht nur direkt vom Propheten erworben haben, sondern es soll ihm auf dessen Fürbitte von Gott selbst als besondere Gnade zuteil geworden sein. Sein Nachkomme al-Ma'mūn beanspruchte daher, als Besitzer göttlichen Wissens der höchste Koran- und Sunnagelehrte zu sein, der befugt sei, die Tradition eigenverantwortlich auszulegen und das Leben der muslimischen Gemeinschaft dementsprechend zu regeln. Dem wurde von Seiten der rivalisierenden Gelehrten mit Hilfe eines Ḥadīṯes widersprochen, das besagte, der abbasidische Stammvater habe sein Wissen erlernen müssen, und zwar von älteren Prophetengenossen, die er regelmä-

---

[169] Al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī 54 (137f. Dunlop). Zu trennen ist dies von der eigentlich „sunnitischen" Stilisierung der späteren abbasidischen Kalifen, die als „bloße" Tradenten von Überlieferungen auftraten und auf dem Gebiet des Wissens kein über andere *ʿulamāʾ* hinausgehendes symbolisches Kapital beanspruchten; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 132.

[170] Fuṣūl al-Madanī 33 (126 Dunlop): *ǧaʿalū l-ʿilma huwa l-yaqīnu bi-wuǧūdi š-šayʾi llāḏī lā yumkinu an yataġayyara.*

[171] Vgl. hierzu die Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 46f., wonach der Koran der Familie des Propheten offenbart worden sei: *unzila l-Qurʾānu ʿalā ahli baytī* (hier 46) (erwähnt im Zusammenhang einer Diskussion über die Tugenden ʿAlīs und die Vorzüge seines Hauses).

[172] Vgl. Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 134. Diese Vorstellung kommt dem schiitischen Konzept des Imams – im emphatischen Sinn – besonders nahe; vgl. ibid. 137: „For some, the coupling of religious illumination and command over men, which had been present in the person of the Prophet, must in the normal course of events be capable of continuation. There is a line of men to whom God continues to give such sufficient light that they must not only be the administrators of the community but also the guides of men's minds: the ‚imams', in the full sense which was given to this word."

[173] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 228. Zur in der abbasidenfreundlichen Überlieferung überhöhten außerordentlichen Weisheit des ʿAbdallāh b. ʿAbbās vgl. Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya 66-69.

ßig um Rat gefragt habe; es gäbe somit kein „nachprophetisches", direkt offenbartes göttliches Wissen, sondern nur durch menschliche Anstrengung aus den Offenbarungsquellen geschöpftes menschliches Wissen.[174]

al-Ma'mūn betonte sein durch heilsnotwendiges Wissen legitimiertes Amt gegenüber dem allgemeinen Postulat der „bloßen" Verwandtschaft. Das Problem bestand darin, daß die Behauptung eines besonderen Wissens nicht in plausibler und konsensfähiger Form kommuniziert werden konnte, da die islamische Gemeinschaft in zahlreiche Parteiungen gespalten war, die – wie oben ausgeführt – konkurrierende Geschichtsbilder und unterschiedliche theologische Konzepte kultivierten; jeder dieser Richtungen gegenüber hätte der Imam sich mit anderen Wissensinhalten ausweisen müssen, um Akzeptanz finden zu können. Gerade die Tatsache, daß al-Ma'mūn sich auf einen philosophischen, der spekulativen Theologie verpflichteten Standpunkt stellte, als er das von ihm beanspruchte charismatische Wissen zur Verkündung des Korandogmas nutzte, zeigt, daß ein Konsens in dieser Frage nicht zu erwarten war.[175] Ein plausibler Rückbezug auf ein durch Tradition legitimiertes Paradigma war in dieser Frage, wie auch in zahlreichen anderen Fällen, nicht möglich. Da die schiitischen Imamatsvorstellungen zu jener Zeit noch im Fluß waren und ohnehin nicht ohne weiteres für die gesamte islamische *umma* für verbindlich erklärt werden konnten, wäre es auch wenig erfolgversprechend für den Kalifen gewesen, sich offen als Imam im schiitischen Sinn zu präsentieren.[176]

Das spezifische Wissen des abbasidischen Imams wurde von seinen Gegnern nicht als eine Gnadengabe (Charisma) geschätzt, sondern in Zweifel gezogen. Auch die Beanspruchung der Rechtleitung, womit ein koranischer und somit charismatisch aufgelade-

---

[174] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 229; zur früh-mu'tazilitischen Lehre, Wissen müsse in eigener geistiger Anstrengung aus Koran, Sunna oder Konsens der Gelehrten geschöpft werden, van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 39.

[175] Zum Korandogma vgl. unten S. 310. Zweifel an der Identifikation der Position des Kalifen mit der Richtung bzw. Partei der Mu'tazila äußert Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 616f., der auf den eklektischen Charakter der ma'mūnschen Theologie verweist. Dies mag zu verschiedenen Zeiten seiner Herrschaft durchaus der Fall gewesen sein, zumal der Kalif versuchte, die Spaltung der Gemeinde in Parteiungen zu überwinden; doch bestehen unübersehbare Parallelen zwischen den von ihm besonders geschätzten (und als normativ verkündeten) Werten und den Ansätzen der spekulativen Theologie (hierzu im einzelnen van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 [1968], 34f. 51). Zu bedenken ist überdies, daß es eine einheitliche „Organisation" der Mu'tazila nicht gab, so daß individuelle Varianten möglich waren, die den (zu unterschiedlichen Zeiten geäußerten) Ansichten des Kalifen näher oder ferner stehen konnten.

[176] Gegen die Identifizierung des ma'mūnschen Herrschaftskonzepts mit schiitischen Vorstellungen argumentiert auch Zaman, der allerdings zu wenig den innerschiitischen Differenzierungen Rechnung trägt und von einer einzigen schiitischen Imamatskonzeption auszugehen scheint; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 111.

ner und gesteigerter Begriff ins Spiel gebracht wurde,[177] bot hier keinen Ersatz, denn auch dieser Anspruch mußte sich am Inhalt der als heilsnotwendig verkündeten Lehren und ihrer Konsensfähigkeit messen lassen.[178] Zu Beginn des 9. Jahrhunderts konnte kein neu postuliertes Charisma mehr allgemeine Anerkennung finden, und auch der Versuch der Traditionalisierung einer solcherart postulierten Gnadengabe besaß wenig Aussicht auf Erfolg. Eine stabile Basis für das Herrschaftskonzept al-Ma'mūns existierte somit nicht, und so kann auch sein Scheitern letztlich nicht überraschen.

Im oben analysierten Designationsbrief an den Thronfolger ʿAlī al-Riḍā beansprucht der Kalif nach alter Tradition das Recht, den Nachfolger bestimmen zu können, und zu diesem Zweck prüft er Kandidaten nach von ihm dargelegten Kriterien, die aber das überlegene Wissen des Herrschers voraussetzen, der allein in der Lage ist, die richtigen Fragen stellen und die richtige Entscheidung treffen zu können. Gleich eingangs legt er in der heilsgeschichtlichen Einleitung dar, daß mit Muḥammad die Epoche der Prophetie und der Offenbarung zu Ende gegangen ist; in diesem Zusammenhang erwähnt der Kalif auch das damals erfolgte Ende der „Lehre des Wissens" (*durūs min al-ʿilm*).[179] Das zum damaligen Zeitpunkt verfügbare, vollkommene Wissen hat sich nach diesem Verständnis in den Ersatzinstitutionen bewahrt, über die freilich der Kalif die Kontrolle beansprucht, denn er selbst ist Inhaber des höchsten Wissens; dies ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, aus eigener Machtvollkommenheit die Frage der Nachfolge anders regeln zu können als bisher.

al-Ma'mūn bezeichnete es als sein höchstes Ziel, die Wahrheit durchzusetzen und die Gerechtigkeit zu wahren.[180] Sein Hauptargument bei der Initiierung der Inquisition (*miḥna*) bestand eben darin, für die Wahrheit des Islams einzutreten.[181] Wissen erscheint so als Basis sowohl der Religion als auch gerechter und erfolgreicher Herrschaft. Es bildet die Grundlage einerseits für das Bezeugen des wahren Glaubens und andererseits für das rechte Handeln als Muslim. Der Kalif gestattete zwar Streitgespräche (*abaḥnā l-kalāma*), aber er nahm für sich in Anspruch, die Lehrmeinungen bereits

[177] „Imam der Rechtleitung" waren ursprünglich nur der Prophet Muḥammad und im Koran genannte Gottesmänner; vgl. Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 147.

[178] Rechtleitung kann nach koranischer Aussage allein von Gott ausgehen; vgl. Sure 28, 56: „Du kannst nicht rechtleiten, wen du gern möchtest. Gott ist es, der rechtleitet, wen er will. Er weiß besser, wer der Rechtleitung folgt." Wie umstritten der Versuch der Herrschaftslegitimation mit Hilfe der Berufung auf das Konzept der Rechtleitung sein mußte, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß der gerade zitierte Koranvers vom Kalifen al-Manṣūr in seiner Argumentation gegen seinen alidischen Kontrahenten zitiert wird; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 212; 138f. Muth.

[179] Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 123; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 340. Die Wendung findet sich bereits in der vermuteten Vorlage, dem Brief Walīds II. (ibid. 2, 384).

[180] Ṭabarī chron. 3, 2, 1071; 174 Uhrig.

[181] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1115; 254 Uhrig: „Es gibt doch kein rechtes Handeln außer nach (Erlangung von) Gewißheit und keine Gewißheit außer nach der Vollendung (d. h. völligen Anerkennung) der reinen Wahrheit des Islams (*istikmāl ḥaqīqati l-islām*)".

enthüllt und dargelegt zu haben (*aẓharnā l-maqālāti*); dementsprechend behielt er sich selbst das abschließende Urteil über die Wahrheit vor.[182] Auf diese Weise beanspruchte er die Kontrolle über eine wichtige Quelle der Legitimation seiner Herrschaft, gewissermaßen das intellektuelle Erbcharisma der Dynastie.

Auch in seinem Brief an die chorasanischen Truppen spielt das Wissen eine bedeutende Rolle, besonders im Hinblick auf die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum.[183] Dort heißt es explizit, daß die Weisheit durch Vererbung weitergegeben wird.[184] Da der Kalif kraft dieses Wissens beansprucht, Werkzeug Gottes zur Rechtleitung der Gemeinde zu sein, diagnostiziert er bei denen, die dem Kalifat volle Achtung (und Gehorsam) verweigern, einen „charakteristischen Mangel an Erkenntnis".[185] Der Kalif habe die Pflicht, die Gemeinde zu leiten, um das Recht Gottes durchzusetzen; in dieser Funktion ist er ein rechtgeleiteter Imam und sicherer Führer der Gläubigen.[186]

Bei Ibn al-Muqaffaʿ findet sich, abgesehen von der heilsbezogenen, charismatischen Konzeption, auch noch ein zweiter, weltlicher, exoterischer Begriff des Wissens. Auch hier geht es um Herrschaftswissen, aber sein Ursprung liegt nicht in Gott, sondern in den „Alten".[187] Es handelt sich bei der zweiten Art Wissen nicht um legitimatorisches, vererbtes, sondern um ein allen Angehörigen der Elite durch Ausbildung zur Verfügung stehendes, traditionelles Wissen (*adab*), das der praktischen Bewältigung von Alltagsproblemen dient. Es stammt nicht aus der islamischen Überlieferung, sondern es ist Teil der sogenannten äußeren Wissenschaften. Im Zuge der zunehmenden persischen Akkomodation unter den frühen Abbasiden kam es verstärkt zur Rezeption persischer Fürstenspiegel, wobei sich aber immer die Schwierigkeit islamischer Adaptation und Rechtfertigung stellte.[188] Gerade die Fürstenspiegel waren prägend für eine *culture sultanienne*, die allerdings in einer gewissen Spannung stand zum Anspruch des Kalifats, die Theokratie zu verwirklichen. Hierzu trug bei, daß in einigen normativen Trak-

---

[182] Vgl. Kitāb Baġdād 12a/b: „Wer wahrhaftig gesprochen hat, den loben wir (*man qāla bi-l-ḥaqqi ḥamadnāhu*); wem die Wahrheit nicht klar ist, den belehren wir (*man ǧahila ḏālika waqqafnāhu*); wer in Bestreitung und Verteidigung unwissend ist, über den richten wir (*ḥakamnāhu*), was nötig ist." Auf dem politisch weniger gewichtigen Feld der Dichtung gestattete der Kalif aber Wettkämpfe mit größerer Freiheit, die nicht nach Prestige entschieden werden sollten; vgl. Kitāb Baġdād 114b: „Das Urteil, das sich auf Vergleichung (*munāẓara*) stützt, ist besser als dasjenige, das sich auf Prestige (*haiba*) stützt."

[183] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 48f.

[184] Arazi/Elʿad, ibid. 65.

[185] Arazi/Elʿad, ibid. 69.

[186] Arazi/Elʿad, ibid. 70.

[187] Kitāb al-adab al-kabīr 1 (Annales Islamologiques 27 [1993], 183).

[188] Zum Fehlen der Thematik des Fürstenspiegels in der genuin islamischen Überlieferung Gronke, Geschichte Irans, München ^{2}2006, 35.

taten die Ideale persischer Fürstenspiegel auf islamische Wesire übertragen wurden.[189] Im Laufe der Jahrhunderte islamisierten sich die Fürstenspiegel, wobei allenfalls noch unterschiedliche Idealtypen des Wesirs (der Perser Vazurgmihr oder der Grieche Aristoteles) auf wechselnde intellektuelle Moden hindeuteten.[190] Eine Zusammenstellung religiöser und „weltlicher" Tugenden, die dem Kalifen in gleicher Weise ans Herz gelegt werden, präsentiert die für Hārūn al-Rašīd verfaßte fürstenspiegelartige Einleitung des „Buches der Grundsteuer", wo jedoch letztlich alle Tugenden von religiösen Pflichten abgeleitet werden.[191] Pikanterweise wird ein Katalog eher weltlicher Empfehlungen gerade dem sonst oft als frommer Eiferer geschilderten ʿUmar I. in den Mund gelegt.[192]

Auch die bei Ibn al-Muqaffaʿ diskutierten verschiedenen Disziplinen des Wissens gehören zum Komplex elitärer Bildung, die den Idealen des *adab* verpflichtet ist und ganz entschieden auf praktischen Nutzen hin orientiert ist. In allen Dingen unterscheidet Ibn al-Muqaffaʿ zwei Niveaus, Anfänger und Fortgeschrittene, worin sich unverkennbar das Elitebewußtsein zeigt.[193] Neben den unmittelbar praktischen Nutzen tritt Wissen, das den Verstand schärfen soll.[194] In diesem Zusammenhang wird die Religion ganz abstrakt behandelt, ohne Bezug zum Proprium des Islams.[195] Allerdings erscheint die Religion neben der Bildung als herausragender Besitz eines Mannes, da sie sein Überleben in der irdischen und in der kommenden Welt sichern kann.[196] Eine besondere Form von Herrschaftswissen wird durch geheime Agenten generiert und weitergegeben.[197]

Diese bei Ibn al-Muqaffaʿ nebeneinanderstehenden Konzepte von Wissen, die weitgehend unverbunden präsentiert werden, veranschaulichen paradigmatisch die additive Struktur frühislamischer Traditionsbildung; Islamisches und Nichtislamisches wird

---

[189] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 717. Zur nicht-kalifalen *culture sultanienne* Dakhlia, Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la „justice retenue" au Maghreb, Annales Islamologiques 27 (1993), 169-180.

[190] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 720f. Zu den „Memorabilien des Vazurgmihr", einem der bedeutendsten Pahlevitexte der Fürstenspiegelliteratur, und seiner Weiterwirkung in islamischer Zeit Knauth, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, Wiesbaden 1975, 125.

[191] Vgl. z. B. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 4 (5 Fagnan). Besonders geschätzt werden Intelligenz und Milde, was den klassischen Tugenden *prudentia* und *clementia* nahekommt; vgl. ibid. 7 (18 Fagnan).

[192] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 8 (22 Fagnan).

[193] Kitāb al-adab al-kabīr 2 (ibid. 185).

[194] Kitāb al-adab al-kabīr 104 (ibid. 207f.).

[195] Kitāb al-adab al-kabīr 2 (ibid. 184). Bei der Aufzählung verschiedener Gebiete, auf denen sich ein Mensch hervortun kann, erscheint der Glaube sogar an letzter Stelle; an erster steht bezeichnenderweise das Wissen; vgl. ibid. 106 (208).

[196] Kitāb al-adab al-kabīr 136 (Annales Islamologiques 27 [1993], 215).

[197] Kitāb al-adab al-kabīr 11 (ibid. 187). Vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (189 Pellat): Aus Kontrolle der Untertanen und der Kenntnis ihrer Wünsche und Gedanken erwachse die Macht der Herrscher.

nicht in einer Synthese integriert, sondern der reiche Schatz der Überlieferung wird „pluralistisch" ausgebreitet, was eine ungeheure Dynamik freisetzen kann, aber auf längere Sicht auch die Gefahr barg, daß Teile des uneinheitlichen Materials ohne größere Widerstände als illegitim und der maßgeblichen kanonischen Form widersprechend etikettiert werden konnten. Dieselbe binäre Wissenskonzeption findet sich erneut beim Kalifen al-Ma'mūn, der nicht nur charismatisches Herrschaftswissen beanspruchte, sondern auch als Förderer der Übersetzungsbewegung bekannt ist, die den Muslimen die Bildungsschätze insbesondere der griechischen Antike erschloß.[198] Dieser zweite, exoterische Bereich verweist auf die von al-Ma'mūn hochgeschätzte Vernunft, die er als Instrument zur Gestaltung und Lenkung der Gesellschaft zu nutzen trachtete.

Wie al-Ma'mūn mit seinen unten näher erläuterten rationalistischen Religionsreformen war auch Karl der Große Erzieher, aber im Unterschied zu seinem abbasidischen Zeitgenossen schärfte er bereits bestehende Gebote und Verbote ein; dabei ging er von der leitenden Grundannahme aus, daß die geltenden Regeln nur in Erinnerung gerufen und neu eingeschärft werden mußten; Leitbegriffe waren *regulariter* und *canonice*. Im Unterschied zu al-Ma'mūn rekurrierte Karl auf Institutionen (*episcopia*, *monasteria*, *missi*) zur Durchsetzung seiner Reformpolitik. Er beauftragte Bischöfe und Äbte allgemein mit der Verbreitung von Bildung;[199] besondere Hervorhebung in vergleichender Perspektive verdient die Tatsache, daß die Empfänger der Schreiben selbständig an der Umsetzung der Vorhaben mitwirken sollten, gemäß den Intentionen des Herrschers, der lediglich den generellen Rahmen vorgab. Der König bemühte sich um die Einschärfung der Tradition, die – im Unterschied zu den Verhältnissen im Kalifat – bereits kanonisiert vorlag.[200] Die Bildungsreform war untrennbar mit dem gesamten karolingischen Reformprogramm verbunden; die in der *Admonitio generalis* genannten Schlüsselbegriffe lauten *errata corrigere*, *superflua abscidere* und *recta cohartare*.[201] Als substan-

[198] Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd - 4th/8th - 10th centuries), London/New York 1998; L. E. Goodman, The Translation of Greek Materials into Arabic, in: M. J. L. Young et al. (eds.), Religion, Learning and Science in the ʿAbbāsid Period (The Cambridge History of Arabic Literature), Cambridge 1990, 477-497; Balty-Guesdon, Le *Bayt al-ḥikma* de Baghdad, Arabica 39 (1992), 131-150.

[199] Vgl. die Adressaten der *Epistola de litteris colendis* aus den letzten beiden Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts (784/85?). Hier wird programmatisch die Bedeutung des richtigen Wissens für das richtige Handeln herausgestellt: *Prius tamen est nosse quam facere* (MGH Capit. 1, 79 Nr. 29).

[200] Zu den Grundlagen Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, Berlin/New York 1975, 1-17.

[201] Adm. gen. praef. (MGH Capit. 1, 54 Nr. 22). Zum Fortwirken dieser Terminologie noch im 9. Jahrhundert vgl. Agob. Lugd. antiphon. 3 (CCCM 52, 339): *Hac de causa et antiphonarium ... magna ex parte correximus, amputatis his, quae vel superflua, vel levia, vel mendatia aut blasphema videbantur*. Für die Wendung *superfluum abscidere* verweist Borst auf das Vorbild einer justinianischen Novelle von 535, die auch im *Edictus* des Langobardenkönigs Rothari von 643 nachwirkte; vgl. Borst, Die karolingische Kalenderreform, Hannover 1998, 236.

tivische Bezeichnungen des Reformprogramms erscheinen *reparatio, renovatio* oder *reformatio*.[202] *Emendare* wie *reformare* bezeichnen bewußtes Handeln in Richtung auf die gottgesetzte Weltordnung.[203] Neu war, daß Bildung zum Gegenstand der Gesetzgebung avancierte.[204]

Anstoß zu den Bemühungen um Hebung des kulturellen Niveaus gab die Befürchtung, daß Unwissenheit Authentizität, korrekte Überlieferung und Verständnis der Heiligen Schrift gefährden könnte. Wissen war das notwendige Mittel zum Schriftverständnis sowie zur Überlieferung und Interpretation der Kirchenväter. Ziel der Bildungsreformen war die Ermöglichung des „richtigen" Gotteslobes und des „korrekten" Gebets.[205] Die spekulative Theologie blieb dabei – anders als bei al-Ma'mūn – gänzlich außerhalb des Blickfeldes, so daß für die Reformen im wesentlichen ein philologischer Problemhorizont zu konstatieren ist. Eindeutig war jedoch Bildung der Weg zum Heil jedes einzelnen; zwar konnte sich nicht jeder Untertan umfangreiches Wissen aneignen, aber er mußte sich der Leitung kundiger Personen anvertrauen können, die in der *norma rectitudinis* unterrichtet und in der Lage waren, allen den rechten Weg zu weisen.[206]

Der Ursprung der Karolingerherrschaft ließ keinen Gedanken an ein esoterisches Herrschaftswissen der neuen Dynastie aufkommen. Ersatz für die ihnen nicht mehr verfügbare dynastische Legitimität der Merowinger war nicht das Postulat eines besonderen Zugangs zur Offenbarung, sondern die demonstrative Inszenierung als christliche Herrscher, die sich in etablierte Paradigmen antiker und christlicher Machtausübung einordnete. Das besondere, esoterische Herrschaftswissen der Abbasiden ist auch nicht funktional äquivalent zu den von den Karolingern geförderten antiken kulturellen Traditionen, denn diese sollten nach dem „Bildungsprogramm" Karls des Großen einer breiteren Schicht Gebildeter zur Verfügung stehen. Antike Kultur war, soweit sie Gegenstand der karolingischen *renovatio* war, niemals privat, sondern zumindest einer

---

[202] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 77. Zur grundlegenden Kategorie des *emendare*, die auf die Wiederherstellung der „Richtigkeit" als Grundeigenschaft der göttlichen Weltordnung zielt, id., Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 51.

[203] Fleckenstein, ibid. 59. Vgl. adm. gen. 72 (MGH Capit. 1, 60 Nr. 22): *Psalmos, notas, cantus, conputum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate.*

[204] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 72.

[205] McKitterick, The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987, London/New York 1983, 146; Nikolaus Staubach, *Cultus divinus* und karolingische Reform, FMSt 18 (1984), 546-581; Fleckenstein, Bemerkungen zu den Bildungserlassen Karls des Großen und zum Verhältnis von Reform und Renaissance, in: Società, Istituzioni, Spiritualità. FS Cinzio Violante (Collectanea del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1), Spoleto 1994, 1, 345-360.

[206] Aus diesem Grund fordert Karl die regelmäßige Predigt der Priester an Sonn- und Feiertagen (adm. gen. 61; vgl. 32); auf diese Weise werden alle Christen in der Volkssprache zum Heil geführt, und Karl selbst wird seiner Rolle als *praedicator populi* gerecht, indem er den Klerus anleitet.

höfischen und klerikalen Öffentlichkeit zugänglich. Für den Vergleich bedeutsam ist des weiteren die Tatsache, daß die im Karolingerreich zugänglichen Werke christlicher Philosophie, etwa von Augustin und Boethius, in lateinischer Sprache verfaßt waren und daher weniger Gebildeten nicht ohne weiteres anstößig erscheinen konnten. Diese im Islam wegen der überragenden Bedeutung des Arabischen nicht gegebene Sprachbarriere schützte das „System" der Gelehrsamkeit vor allen möglichen Kritikern, die des Lateinischen nicht mächtig waren.

Nach christlicher Tradition konnte der Herrscher kein partikulares Wissen für sich reklamieren; vielmehr waren im Christentum – nach dem Vorbild des nachexilischen Judentums – die heiligen Schriften prinzipiell allen Gläubigen zugänglich, auch wenn ihr Gebrauch praktisch auf die gebildete Elite beschränkt war. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der fürstenspiegelartige Brieftraktat des angelsächsisch-irischen Priesters Cathwulf aus der Zeit um 774/75, der an Karl den Großen gerichtet ist.[207] Hier heißt es, daß das göttliche Wissen aus der Lektüre stammt (nicht jedoch aus Inspiration). Medium des Wissenserwerbs soll ein „Handbuch" sein, das aber wohl kein spezielles Wissen enthält.[208] Somit konnte der Herrscher zwar kein besonderes Wissen für sich beanspruchen, aber er konnte sich in der Weisheit besonders hervortun; in diese Richtung zielt der an Ludwig den Frommen gerichtete Fürstenspiegel (*Via regia*) des Smaragd von St. Mihiel, entstanden vielleicht zwischen 811 und 814, der die *sapientia* als wichtigste der königlichen Tugenden ansieht und demgegenüber *iustitia* und *pax* auffällig abwertet.[209] Die Teilnehmer des Konzils von Mainz betonten im Jahr 813 die Rolle des Herrschers als Verbreiter und Lehrer des Wissens, aber sie räumen ihm keinen Entscheidungsspielraum im Hinblick auf den Inhalt der heilsnotwendigen Wissensbestände ein.[210]

---

[207] Story, Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis, Speculum 74 (1999), 1-21; Garrison, Letters to a King and Biblical Exempla. The Examples of Cathuulf and Clemens Peregrinus, EME 7 (1998), 305-328; Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 295-301.

[208] *Post fidem Dei et amorem et timorem, ut sepius habeas enchyridion, quod est librum manualem, legem Dei tui scriptum in manibus tuis; ut legas illum omnibus diebus vite tue, ut tu sis in sapientia divina et secularibus litteris inbutus, sicut David et Salomon et ceteri reges fuerunt* (MGH Epp. 4, 503).

[209] *Regia namque virtus est sapientia, quia bene operantes reges iustificat, et lumen scientiae illis inextinguibile radiat, oculos cordis illuminat, sensus mentis illustrat ... in sapientia constat regni dispositio cuncta* (PL 102, 934). Vgl. Schmidt, Verfassungslehren im 9. Jahrhundert, Mainz 1961, 17. Zum Adressaten (gegen Schmidt, der sich mit der älteren Forschung für Karl den Großen ausspricht) Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 164, zur Entstehungszeit ibid. 166.

[210] *... gratias egimus Deo ... quia sanctae eclesiae suae tam pium ac devotum in servitio Dei concessit habere rectorem, qui, suis temporibus sacrae sapientiae fontem aperiens, oves Christi indesinenter sanctis reficit alimentis ac divinis instruit disciplinis Christianumque populum indefesso labore amplificare conatur hilariterque Christi honorat eclesias ac de fauce diri draconis multorum ani-*

Zu beachten ist auch, daß Alkuin, der Karl als *pontifex in praedicatione* bezeichnet, hiermit keinen „Priesterkönig" im Auge hat,[211] denn der Herrscher wird zum *praedicator* gerade nicht durch eine irgendwie geartete sakrale Legitimation, sondern durch *sapientia*.[212] Das Wissen (*scientia*) des Herrschers beruht darauf, daß er vom Heiligen Geist erfüllt ist und dem alttestamentlichen Typos David nacheifert.[213] Im Brief an Elipand von Toledo erklärt der König, zusammen mit den Lehrern und Hirten der Kirche – aber eben bezeichnenderweise nicht in eigenständiger Berufung – den Glauben zu predigen.[214] Gerade durch Wissen und Lehre kann der Herrscher nach Meinung Alkuins seinem Volk nützen,[215] und es gibt nichts, was dem Herrscher in der Kenntnis des katholischen Glaubens fehlt.[216] So wie der Psalmist David Sänger war, ist Karl *doctor*, der das Volk mit der Predigt zum Heil führt und so seiner heilsgeschichtlichen Funktion gerecht wird.[217] Bemerkenswert für das intellektuelle Profil Karls ist die Tatsache, daß

---

mas studet eripere et ad sinum sanctae matris eclesiae revocare atque ad gaudia paradisi et ad regna caelestia omnes communiter invitare, sanctaque sapientia sua devotissimo studio caeteros reges terrae transcendens (MGH Conc. 2, 1, 259).

[211] Zur Kritik an den in der älteren Forschung propagierten Konzepten von Königspriestertum und Priesterkönigtum Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 130. Eine generelle genetische Verwandtschaft von König- und Priestertum postuliert aus ethnologisch-anthropologischer Perspektive Arthur M. Hocart, Kingship, London 1927, 128f.

[212] Alcuin. ep. 257 (MGH Epp. 4, 415): *Nec videlicet alio quolibet vestrae imperialis maiestiatis munere digniorem aestimabam sapientiam ... dum principem populi Christiani cuncta scire et praedicare quae Deo placeant necesse esse notissimum est.* Hierzu Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 114. Zu Alkuins Widmungsgedichten, in denen er Karl als Freund und Meister der Wissenschaften preist, und zu panegyrischen Passagen in seinen Briefen, Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 51-54. Die Weisheit erscheint bei Alkuin geradezu als Grundlage für Ruhm, Ehre und Macht, wobei er sich teilweise explizit auf das platonische Ideal des Philosophenkönigs bezieht.

[213] Vgl. den Brief des Odilbert von Mailand (MGH Capit. 1, 247 Nr. 126). Angilbert preist in Gedichten die Weisheit Karls und seine Bemühungen um *renovatio* der *sophia veterum* (carm. 2 [MGH Poet. Lat. 1, 360f., 19ff.]): *David habere cupit sapientes mente magistros, ad decus, ad laudem cuiuscumque artis in aula, ut veterum renovet studiosa mente sophiam.* Zum Davidvergleich in der panegyrischen Karlsdichtung Angilberts Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 68. Zur Typologie bereits oben S. 146f.

[214] Ep. ad Elip. Tolet. (MGH Conc. 2, 1, 160): *Cum his quoque doctoribus et sanctae ecclesiae pastoribus veram praedico fidem.*

[215] Alcuin. ep. 257 (MGH Epp. 4, 415): *Neque enim quemquam magis decet vel meliora nosse vel plura, quam imperatorem, cuius doctrina omnibus potest prodesse subiectis.*

[216] *Non ... aliquid scientiae vestrae fidei catholicae incognitum esse, vel minus exploratum cogitarem* (ibid.).

[217] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 422 mit Bezug auf Alcuin. ep. 41 (MGH Epp. 4, 84). Vgl. auch das Gedicht am Schluß des Widmungsbriefes, mit dem Alkuin Karl sein theologisches Hauptwerk übereignet; hier nennt er den Kaiser *dux, doctor* und *decus imperii* (ep. 257 [ibid. 415]). Alkuins Verständnis der *sapientia* schränkte sich zunehmend ein; zum Schluß faßte er den Begriff rein religiös; vgl. Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 57f.

Augustin nach Angaben Einharts sein Lieblingsautor war; das Wissen des Herrschers stammt demnach – wie von Cathwulf empfohlen – aus Lektüre, steht also prinzipiell auch anderen Personen zur Verfügung.[218]

Entsprechend der christlichen Tradition konnten die Karolinger kein besonderes, esoterisches Wissen für sich beanspruchen, denn prinzipiell war allein die kirchlich approbierte Tradition hierfür maßgeblich. Ein christlicher Herrscher konnte daher kein charismatisches Wissen als besonderen Legitimationsgrund seiner Herrschaft anführen; ein solches Postulat wäre nicht konsensfähig gewesen. Die Karolinger mußten auf etablierte Normen und Medien zurückgreifen, wozu kanonische Bücher, Sakramente und Rituale gehörten, sie konnten aber nicht eine besondere Inspiration für sich reklamieren, die sie zu einschneidenden Reformen legitimiert hätte. Die karolingische Neuerung bestand eher darin, daß die in merowingischer Zeit – wie oben erwähnt – von einzelnen Privatpersonen betriebene Praxis, liturgische Texte aus Rom nach Gallien zu bringen, mit königlicher Autorität vorgeschrieben und so zu einem „öffentlichen" Anliegen erhoben wurde; „neu" war also nicht der materielle Inhalt der „Reform", sondern ihr auf zentralem Anstoß gründender offizieller Charakter.[219] Das Ziel der karolingischen Bemühungen bestand darin, allen Untertanen – je nach ihrem Stand – durch Predigt und Unterricht die feststehende und prinzipiell allen offenbarte Wahrheit zu vermitteln, um ihnen und dem Reich als ganzem das Heil zu sichern.[220]

Auch in diesem Punkt zeigt sich der Unterschied zu den frühen Abbasiden, namentlich zum Kalifen al-Ma'mūn. Er beanspruchte als „Imam der Rechtleitung" eine partikulare Inspiration, eine Art Privatoffenbarung.[221] Da die später maßgebliche prophetische

---

[218] Einh. vit. Kar. 24, 3, mit besonderem Hinweis auf *de civitate dei*. Die Bevorzugung Augustins geht auch aus den tironischen Noten am Rand der Handschrift der *Libri Carolini* hervor, die nach überwiegender Meinung der Forschung auf mündliche Äußerungen des Herrschers bei der Verlesung des Werkes zurückgehen; der König stimmte Ambrosius mit *bene*, Hieronymus mit *sapienter*, Gregor mit *ecclesiastice* und Augustinus „meistens mit einem noch stärkere Zustimmung ausdrückenden *optime*" zu (Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* [MGH Conc. 2 Suppl. 1], Hannover 1998, 49).

[219] Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 217. 231.

[220] Bezeichnend ist in diesem Sinn der Schluß der *Admonitio generalis* (adm. gen. 82 [MGH Capit. 1, 62 Nr. 22]): ... *toto corde praeparemus nos in scientia veritatis, ut possimus contradicentibus veritati resistere ... in profectum sanctae Dei ecclesiae et salutem animarum nostrarum.*

[221] Das Konzept weist etliche Parallelen auf zum von Ibn al-Muqaffa' in seinem Brief an den Kalifen al-Manṣūr propagierten Herrschaftsideal; dort findet sich sowohl der wiederholte Hinweis auf das charismatische Wissen des Imams als auch die ausdrückliche Erwähnung der „rechtgeleiteten Kalifen" als *a'immatu l-hudā*; vgl. Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 35 (43 Pellat). Ausdrücklich empfiehlt er, der Kalif möge zu jeder rechtlichen Frage die Meinung niederlegen, die Gott ihm eingebe (*ra'yuhu llaḏī yulhimuhu llāhu*; ibid. 36 [43]). Der Autor des „Buches der Krone" überliefert eine bemerkenswerte Zeremonie anläßlich eines zweimal jährlich stattfindenden persischen Festes, auf dem dem Oberpriester Beschwerden gegen den König vorgetragen werden konnten. Die bei dieser Gelegenheit erfolgende öffentliche Inszenierung des Königsamtes erforderte auch die Demütigung des Kö-

Sunna noch nicht abschließend kanonisiert war und zudem von ihm nicht als bindend anerkannt wurde, nahm er für den Kalifen das Recht in Anspruch, normativ in das religiöse Leben der Muslime einzugreifen. Schon das für seinen Vater Hārūn al-Rašīd verfaßte „Buch der Grundsteuer" spricht dem Kalifen ein besonderes Wissen zu, das bezeichnenderweise als Licht bezeichnet wird, das seine Untertanen aufklärt und ihre Unklarheiten beseitigt.[222] Auch seine Vorfahren al-Manṣūr und al-Mahdī hatten die besondere Einsichtskraft der Angehörigen der Prophetenfamilie zur „obersten irdischen Instanz des neuen Kalifats" erhoben.[223] Der Kalif erschien so als charismatischer „Aufklärer", der den Muslimen den rechten Weg weist, was einen direkten Vorgriff auf al-Ma'mūns Konzept des Imamats der Rechtleitung darstellt, auch wenn der Autor das Licht unmittelbar anschließend wieder relativiert, indem er es mit der Anwendung der koranischen Strafen gleichsetzt und somit kanonisch normiert.[224]

Dieses Konzept reflektiert schiitische Vorstellungen vom göttlich offenbarten, unerschütterlich wahren Wissen des Imams, der selber inspiriert ist und in der prophetisch vermittelten Rechtleitung steht. Interessanterweise ist diese Vorstellung schon in der ausgehenden Umayyadenzeit belegt;[225] später wurde sie dann Bestandteil der schiitischen Lehre.[226] Bei den frühen Abbasiden erfüllte diese Konzeption jedoch keine parteispezifische Funktion, sondern sie entsprach dem dynastischen Selbstverständnis, das

---

nigs vor dem Mōbad, indem er sich zu den Idealen gerechter Herrschaft bekannte und sich diesbezüglich der Prüfung des Priesters unterwarf. Dessen Antwort bestand in einer Rechtfertigung und Bestätigung des Königs: Wenn Gott das Glück der Menschen wolle, dann setze er den besten der Erdenbewohner zu ihrem Herrscher ein und gebe diesem die zuvor vom König gesprochenen Worte ein (Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ [180 Pellat]). Der islamische Autor schildert mit diesen Worten die auf göttlicher Inspiration beruhende „Rechtleitung" des zoroastrischen Herrschers, die anschließend anhand der konkreten Beschwerde überprüft wird. An anderer Stelle überliefert der Autor – allerdings in etwas distanzierender Formulierung – eine Tradition, wonach ein vom Himmel herabsteigender Engel dem oftmals als idealer Herrscher geschilderten Ardaschir I. Informationen übermittelt habe, womit die göttliche Inspiration seines Regierungshandelns impliziert wäre; vgl. ibid. 185.

[222] Abū Yūsuf Ya'qūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 3 (5 Fagnan); vgl. bereits oben S. 262 sowie unten S. 304.

[223] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 100. al-Manṣūr etwa behauptete, als Angehöriger der Prophetensippe Koran und Sunna besser zu kennen als Religionsgelehrte; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 169.

[224] Bezeichnenderweise wird dem Kalifen im „Buch der Grundsteuer" an späterer Stelle explizit ein Ermessensspielraum bei der Anwendung der kanonischen Strafen abgesprochen, der über den begründeten Zweifel an konkreten Vergehen hinausgeht; der Kalif besitzt also keinerlei „legislative" Befugnis in diesem Bereich, so daß sein „aufklärerisches Licht" kaum erstrahlen kann; vgl. Abū Yūsuf Ya'qūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 90 (235 Fagnan).

[225] Vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 59: „Weder im Osten noch im Westen werdet ihr wahres Wissen finden, es sei denn etwas, das von der Prophetenfamilie seinen Ausgang genommen hat." Noch expliziter ist die bereits oben angeführte Überlieferung vom Propheten: „Ich bin eine Stadt des Wissens, und 'Alī ist ihre Pforte. Wer das Wissen erlangen will, der komme durch die Pforte." (Ibid. mit 293 Anm. 44).

[226] Zu extremen Vorstellungen der Siebener-Schiiten im 11. Jahrhundert Nagel, ibid. 173.

den „Imam" als über allen Parteien stehend imaginierte. Im Vorfeld der Inquisition (*miḥna*) bildete die Beanspruchung besonderen, charismatischen Wissens die Grundlage für den übersteigerten Herrschaftsanspruch des Kalifen al-Ma'mūn, was sogar von seinen Gegnern zu ihrer eigenen Verteidigung ins Feld geführt wurde.[227]

Anders als die Karolinger bezogen die Abbasiden ihr Wissen somit nicht aus einer irgendwie gearteten Lektüre, denn dies hätte sie gerade im Hinblick auf die von ihnen beabsichtigte Herrschaftskonzeption zu stark eingeengt und zudem prinzipiell Konkurrenten die Möglichkeit eröffnet, sich ebensolches Wissen anzueignen. Problematisch war allerdings die Tatsache, daß prinzipiell allen Muslimen der Zugang zur primären Offenbarung im Koran offenstand, das heilige Buch eben überhaupt nicht „geheim" oder Gegenstand eines besonderen Herrschaftswissens war. Im Ibn al-Muqaffa' zugeschriebenen *Adab*-Buch heißt es bezeichnenderweise, daß die Bestimmung des Menschen (ohne soziale Spezifikation) darin besteht, in dieser Welt und im kommenden Leben die gesunde Ordnung (*salāḥ*) herzustellen; dies könne erreicht werden durch gesunden Verstand (*ʿaql saḥīḥ*), den man durch Wissen erwerben könne, das vom allwissenden Gott stammt.[228] Dieses Konzept reflektiert – bezogen auf die oben vorgestellte, exoterische Form des Wissens – den „demokratischen" Grundtenor der islamischen Botschaft, die der Legitimation einer besonderen, charismatischen Herrschaft entgegensteht. Rosenthal sieht in der religiösen Interpretation von Wissen, das zur höchsten Qualifikation für die Ausübung politischer Macht stilisiert und so esoterisch „privatisiert" wird, eine Adaption sassanidischer Vorbilder an islamische Gegebenheiten, was auch von den oben vorgestellten Legenden im „Buch der Krone" nahegelegt wird.[229]

Karl und der Kalif al-Ma'mūn bezogen wesentliche Texte für ihre kulturelle Reformpolitik aus dem Ausland; der König ließ aus Rom – wie oben mehrfach erwähnt – Quellen des Kirchenrechts, der Liturgie und des monastischen Lebens kommen,[230] aus Ravenna antike Spolien für Repräsentationsbauten.[231] Der Kalif schickte Gelehrte nach Konstantinopel, um dort Handschriften zu besorgen; zu seiner Gesandtschaft gehörte

---

[227] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1123; 269 Uhrig (unten S. 305f.).

[228] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 69.

[229] Rosenthal, ibid. 70.

[230] Donald A. Bullough, Roman Books and Carolingian *renovatio*, in: Renaissance and Renewal in Christian History, ed. Derek Baker, Oxford 1977, 23-50; ND: id., Carolingian Renewal. Sources and Heritage, Manchester/New York 1991, 1-33.

[231] Werner Jacobsen, Spolien in der karolingischen Architektur, in: Joachim Poeschke (ed.), Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters und der Renaissance, München 1996, 155-177; id., Die Renaissance der frühchristlichen Architektur in der Karolingerzeit, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 623-642; Richard Krautheimer, The Carolingian Revival of Early Christian Architecture, Art Bulletin 24 (1942), 1-38; repr. with appendix in id., Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Architecture, New York 1969, 203-256.

der Leiter der berühmten Hofbibliothek (*bayt al-ḥikma*).[232] Auch Privatpersonen beschafften sich von dort griechische Quellen.[233] Der bedeutsamste Unterschied zwischen den beiden Aktionen von Kulturimport besteht darin, daß der Kalif sich auf Bereiche der sogenannten äußeren, „profanen" Wissenschaften beschränkte, denn für die arabisch-islamischen Disziplinen ließ sich in Byzanz schlechterdings nichts lernen. Die Karolinger hingegen importierten in erster Linie religiöse Texte. Quellen zur antiken Literatur, das Äquivalent zu den im Kalifat „äußeren", fremden Wissenschaften, hätten sie aus Rom auch nur in eingeschränktem Maße beziehen könnten, denn die Überlieferung der klassischen Literatur war seit der Spätantike nicht mehr auf das ehemalige Zentrum des Imperiums konzentriert gewesen, sondern dezentral über gallische, spanische und z. T. auch italienische Klöster und Bibliotheken erfolgt.[234] In diesen Institutionen der kulturellen Überlieferung war die Synthese von Antike und Christentum in Gestalt der kombinierten Tradierung der einschlägigen Literatur zur selbstverständlichen Praxis geworden. Aus Rom hätte Karl also kein Äquivalent zu den von al-Ma'mūn aus Konstantinopel beschafften Handschriften beziehen können, allenfalls aus Konstantinopel selbst, doch erfolgte die sehr bescheidene karolingische Rezeption griechischer Literatur durch Vermittlung byzantinischer Handschriften erst im 9. Jahrhundert.

Von den Gelehrten in Karls Umgebung wurden die römischen, zumeist antiken Traditionen gegebenenfalls weiter bearbeitet und „gereinigt", um sie mit der *norma rectitudinis* in Übereinstimmung zu bringen. Schließlich wurde in vielen Fällen eine Normalhandschrift produziert; so erstellten Alkuin und Theodulf auf Karls Anweisung einen Prototyp mit dem Normaltext der Bibel, der am Hof verwahrt und archiviert wurde.[235] In gewisser Hinsicht mag dies mit der Redaktion des Korans unter dem dritten Kalifen ʿUṯmān vergleichbar sein; in abbasidischer Zeit war der Koran jedoch schon so weit verbreitet, gerade auch durch mündliche Weitergabe, daß ein am Hof archivierter Prototyp zur Erhaltung der Textreinheit wohl kaum noch erforderlich war; dies wäre angesichts der Ausdehnung des Imperiums auch kaum praktikabel gewesen. Da die Norm der Schrift, der Koran, keineswegs am Hof archiviert war, rückten ihn die *ʿulamāʾ* nach der gescheiterten Durchsetzung der Lehre von der Erschaffenheit des Korans gänzlich außer Reichweite menschlicher, und damit auch politischer, Verfügbarkeit, indem sie die These vom *umm al-kitāb*, dem himmlischen Urexemplar, entwickelten; damit war der Koran transzendent verortet. Er konnte zwar im kalifalen Zeremoniell Verwendung finden, aber als bloßes Symbol, als historische Reminiszenz an die Leistung ʿUṯmāns; im Praktischen blieb der am Hof verwahrte Koran ohne jede normierende Relevanz in der zeitgenössischen Gesellschaft.

---

[232] *Fihrist* (243 Flügel); Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 73.

[233] *Fihrist* (271 Flügel).

[234] Selbst die italienische Überlieferung klassischer Texte dürfte zum großen Teil auf fränkische Tradierung zurückgehen; vgl. McKitterick, The Carolingian Renaissance of Culture and Learning, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 161.

[235] Zur karolingischen Textkritik bereits oben S. 253.

Bezeichnend ist dennoch, daß der Koran ab Ende des 10. Jahrhunderts zum Bestandteil des Hofzeremoniells avancierte;[236] bei feierlichen Gelegenheiten lag vor dem Kalifen ein Exemplar des „Korans ʿUṯmāns", das zu den Herrscherinsignien gehörte, aber keineswegs praktisch als Normalhandschrift dienen sollte. Dieses Ritual brachte immerhin die Ersatzinstitution des Imamats explizit mit einer anderen in Verbindung, derjenigen der „heiligen Schrift". Auch der Versuch der Kalifen, als Traditionarier zu wirken und Ḥadīṯe vom Propheten zu überliefern, um so als Angehörige der *ʿulamā'* erschienen zu können, ist in diesem Zusammenhang er erwähnen, denn mit dem Ḥadīṯ (d. h. der Sunna) tritt hier eine dritte Ersatzinstitution in den Kontext der kalifalen Selbstinszenierung. Je stärker das erbliche Charisma im 9. Jahrhundert, gerade nach dem abbasidischen Bruderkrieg, an Strahlkraft einbüßte, desto mehr mußten die Kalifen insbe-sondere nach dem Scheitern der Inquisition (*miḥna*) darauf bedacht sein, ihre Verbindung zum Propheten zusätzlich zum herkömmlichen genealogischen Argument auch auf ihre religiöse Praxis zu stützen, also auf die Überlieferung prophetischer Traditionen.[237] Dies gab ihnen die Möglichkeit, ihr verblassendes dynastisches Charisma entsprechend einem proto-sunnitischen Modell zu veralltäglichen; doch führte dies dazu, daß sie, indem sie dasselbe symbolische Kapital, d. h. dasselbe Wissen, wie die Religionsgelehrten beanspruchten, ihr dynastisches Proprium, das gerade im esoterischen, vom Propheten herrührenden Herrschaftswissen bestand, fast vollständig aufgaben.[238]

4.4. Definition und Durchsetzung religiöser Normen

4.4.1. Die karolingische Positionierung gegenüber dem römischen Lehrprimat

Einerseits betätigten sich karolingische und abbasidische Herrscher – wie oben dargestellt – als Initiatoren und Förderer einer mehr oder weniger breit angelegten Bildungsbewegung, doch erhoben sie darüber hinaus auch den Anspruch, den Zentralbereich religiösen Wissens, die Dogmenbildung, normativ beeinflussen zu können. Die fränkische Kirche hatte in der Merowingerzeit im Rahmen der lateinischen Christenheit keine bedeutende Rolle gespielt. Bis in die Zeit Papst Hadrians I. blieb der byzantinische

[236] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 136. 144.

[237] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 167: „... an affirmation of their link, both personal and religious, with the Prophet, who was not only the source of this normative tradition but also their most distinguished kinsman."

[238] Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 130.

basileus wichtigster Bezugspunkt der Päpste im politischen Bereich.[239] Die karolingische Religionspolitik profitierte davon, daß sich das frühmittelalterliche Frankenreich gewissermaßen theologisch am Rande der christlichen Welt befand; von den Kerngebieten dieses Reiches waren noch nie wegweisende Impulse für die lateinische, geschweige denn für die gesamte Christenheit ausgegangen. Insofern es in der lateinischen Kirche in der Vergangenheit überhaupt bedeutsame Konzilien gegeben hatte, so hatten diese in Nordafrika stattgefunden,[240] in geringerem Maße vielleicht noch in Spanien und Italien. Das bedeutendste gallische Konzil, die Synode von Agde vom Jahr 506, hatte bezeichnenderweise auf dem Gebiet des Tolosanischen Westgotenreiches getagt. Immerhin hatte Chlodwig bald nach der Eroberung im neu erworbenen Aquitanien im Jahr 511 die Synode von Orléans einberufen, das erste fränkische Reichskonzil. Die eigentlich fränkischen Konzilien hatten aber lediglich regionale Bedeutung gehabt, genauso wie auch die fränkische Theologie gesamtkirchlich nur eine marginale Rolle spielte. Dies bot den karolingischen Theologen und Reformern jedoch auch eine Chance: Sie kamen nicht in Versuchung, sich zu Verfechtern einer besonderen regionalen theologischen Tradition zu stilisieren, so wie es einige westgotische Theologen des 7. Jahrhunderts, etwa Julian von Toledo, mit Stolz getan hatten.

Statt dessen reklamierten die karolingischen Gelehrten für sich die altkirchliche, speziell römische Tradition, die sie sich mit großem Selbstbewußtsein zu eigen machten und sogar gegenüber dem Papst selbst verfochten. Da eine eigene, „nationale" fränkische Theologie fehlte, war es um so leichter, sich auch propagandistisch voll und ganz in die rechtgläubige, aus Rom stammende Tradition einzuordnen. Die normativen Traditionen wurden auf diese Weise aus einer externen, allseits akzeptierten und institutionalisierten Quelle der Überlieferung bezogen, die innerhalb der zeitgenössischen lateinischen Kirche gänzlich unumstritten war, denn mit dem Vordringen der Muslime in Spanien war auch die eigenständige, weitgehend romunabhängige Tradition der westgotischen Theologie geschwächt worden. Im Zuge der angelsächsischen Mission und Kirchenreform sowie verstärkt durch die Anstrengungen der Karolinger selbst machte sich im Westen mehr und mehr der Einfluß der römischen Kirche geltend. Rom aber war ausreichend weit entfernt von den fränkischen Machtzentren, um keine unmittelbare Konkurrenz zur Kirchenpolitik der Karolinger darzustellen. Zudem befand sich das Papsttum zu dem Zeitpunkt, als Karl der Große auch theologisch eine stärker eigenständige Politik einleitete, in starker politischer Abhängigkeit vom Karolingerreich, so daß moderate Eingriffe des Herrschers in die kirchliche Lehre das Feld des angesichts der Kräfteverhältnisse Akzeptablen nicht überdehnten. Anders als der Kalif al-Ma'mūn

[239] Erst unter Hadrian I. verschwanden byzantinische Bezüge in Urkunden und Münzen; vgl. Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 78.

[240] Joseph A. Fischer, Die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika, in: Pietas. FS Bernhard Kötting (JbAC Erg.-Bd. 8), ed. Ernst Dassmann/Karl Suso Frank, Münster 1980, 217-227.

achtete Karl darauf, daß die gesellschaftlichen und politischen Grundlagen für eine Akzeptanz seiner Religionsreformen nicht erodierten.

Besonders deutlich wird diese konsensorientierte Ausrichtung der karolingischen Religionspolitik bei einem Vergleich mit den angeblichen theologischen Ambitionen des Merowingers Chilperich I.[241] Nach der Darstellung Gregors von Tours verfaßte dieser um 580 eine Schrift über die Trinität, in der er mehrfach der Lehre der altkirchlichen Konzilien widersprach.[242] So plädierte er dafür, die Unterscheidung der trinitarischen Personen aufzugeben; Vater, Sohn und Geist seien identisch, und es sei unwürdig, bei Gott in Analogie zu fleischlichen Menschen von einer Person zu sprechen. Noch gravierender war, daß der Herrscher die Bischöfe dazu veranlassen wollte, die christliche Lehre diesen seinen Maßstäben anzupassen. Gregor verwies ihn jedoch auf die tradierte Norm, die auf apostolischer Überlieferung beruhte; was von der Lehre der Apostel und Kirchenväter abweiche, sei ohne Zweifel eine Irrlehre; zudem habe der König selbst bei der Taufe die traditionelle Lehre bekannt, somit sei er darauf festgelegt. Der Bischof ermahnte den Herrscher, dieser müsse darauf achten, daß ihm nicht Gott und seine Heiligen entgegenstünden, womit er ihm klar die Grenzen herrscherlichen Handelns aufzeigte. Als der König daraufhin versuchte, die Zustimmung anderer Kleriker zu gewinnen, stieß er erneut auf Widerstand, so daß er sein Vorhaben schließlich aufgeben mußte.

Diese Schilderung demonstriert unmißverständlich die Grenzen herrscherlicher Religionspolitik. Wenn Könige im lateinischen Westen spekulative Theologie betreiben wollten, dann mußten sie – wie es später Karl der Große tat – den Bahnen der vorgezeichneten altkirchlichen Lehre folgen.[243] Möglich ist, daß Chilperich sich nicht nur als Theologe, sondern auch bei anderen Neuerungen (Goldmünzen, Wagenrennen und religiöser Dichtung) bewußt in die byzantinische Tradition stellte und den Kaiser in Konstantinopel als Vorbild vor Augen hatte.[244] Allerdings war auch Kaiser Justinian im Westen mit seinen theologischen Vorhaben auf Widerstand gestoßen, wie sich im Dreikapitelstreit und bei der Ablehnung des zweiten Konzils von Konstantinopel zeigte.

---

[241] Hierzu jetzt Jussen, Wie die poströmischen Könige sich in Selbstdarstellung übten, in: id. (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 14-26.

[242] Greg. Tur. hist. 5, 44 (MGH SRM 1, 1, 252ff.).

[243] Jussen bezeichnet Gregors Schilderung daher zu Recht als eine Verlierergeschichte; vgl. Jussen, Wie die poströmischen Könige sich in Selbstdarstellung übten, in: id. (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 17. „Chilperichs Engagement ... galt mithin einer Idee, die für jene, die er beherrschte, geradezu abwegig war." (Ibid. 21) Diese Tendenz, die eigenen Möglichkeiten zu überschätzen und den notwendigen Konsens zu vernachlässigen, zeigt sich dann deutlich beim Kalifen al-Ma'mūn.

[244] Jussen, ibid. 18-24. Allerdings ist zu beachten, daß Chilperich nach Gregors Schilderung die Personen der Trinität behandelte, wohingegen es bei den Kontroversen im oströmischen Bereich, in die sich die Kaiser einmischten, um christologische Fragen ging, also nicht um trinitarische Personen, sondern um die Natur(en) Christi.

Die Vereinheitlichung des Ritus im Karolingerreich erfolgte *ob unanimitatem apostolicae sedis*, womit deutlich eine externe Quelle der Norm benannt wurde.[245] Es gab im Frankenreich selbst offenbar keine rituelle Überlieferung und keinen Standard, der als normative Grundlage der Reform hätte angesehen werden können. Entscheidend war dabei auch, daß es Bonifatius war, der die Kirchenreform anstieß; die ihn prägende angelsächsische Tradition orientierte sich seit der „Synode" von Whitby an Rom. Vor Bonifatius kam es nur selten zu fränkischen Appellationen nach Rom, doch im Zuge der bonifatianischen Kirchenreform entstand ein neues Ideal, demzufolge herrscherliches Handeln im Einklang mit dem Papst stehen solle. In diesem Sinn bemühten sich Karlmann und Pippin als Hausmeier darum, von Papst Zacharias die Zustimmung zur Erhebung Kölns zum austrasischen Metropolitansitz zu erlangen.[246]

Schon kurz nach seiner Thronbesteigung war der erste Karolingerkönig bestrebt, durch klare hierarchische Regelungen seine Kontrolle über kirchliche Strukturen zu sichern.[247] Karl der Große entschied dann in Übereinstimmung mit Rom über den religiösen Kanon (Bibeltext, Kirchenrecht und Klosterregel), darüber hinaus nahm er bestimmenden Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Ämter. Er ließ aus Rom verschiedene „Musterbücher" kommen, ohne daß allerdings eine nach neuzeitlichem Verständnis

---

[245] Vgl. adm. gen. 80 (MGH Capit. 1, 61 Nr. 22): *Ut cantum Romanum pleniter discant ... secundum quod beatae memoriae genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret, quando Gallicanum tulit ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae Dei aeclesiae pacificam concordiam.* Auf die Rolle der römischen Kirche nicht als Quelle, aber als Zeugin der dogmatischen Norm weist Karl in seinem – vermutlich von Alkuin verfaßten – Brief an Elipand von Toledo und die spanischen Bischöfe hin: *... direximus missos, scire cupientes, quid sancta Romana ecclesia, apostolicis edocta traditionibus, de hac respondere voluisset inquisitione* (MGH Conc. 2, 1, 159). Vgl. Theodor Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, HJb 53 (1933), 169-189, ND: id., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie (JbAC Erg-Bd. 3), ed. Ernst Dassmann, Münster 1974, 139-154; Étienne Delaruelle, L'église romaine et ses relations avec l'église franque jusqu'en 800, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimane di studio 7 (1960), 143-184; Vogel, Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne, ibid. 185-295; id., Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814), in: Culto Cristiano. Politica imperiale carolingia (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 18), Todi 1979, 13-41; Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 32-45. Zur Übernahme der römischen Praxis des Psalmengesangs im Frankenreich unter Pippin III. vgl. LC 1, 6 (MGH Conc. 2 Suppl. 1, 136); adm. gen. 80 (MGH Capit. 1, 61 Nr. 22) sowie Karls des Großen *Epistola generalis* (MGH Capit. 1, 80 Nr. 30): *... Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanae traditionis suo studio cantibus decoravit.* Zu Transfer und Rezeption römischen Gesangs Richard L. Crocker, Carolingian Chant. Roman, Frankish-Roman, Frankish, in: Richard E. Sullivan (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 142-170.

[246] Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1904, 1, 562.

[247] de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 122 (zur Synode von Ver v. J. 755).

absolute Uniformität angestrebt worden sein muß.[248] 774 erbat er in Rom die Dionysio-Hadriana sowie ein Sakramentar Gregors des Großen, nach 787 ein Exemplar der Benediktregel, woraufhin er angeblich eine Abschrift des noch auf Monte Cassino vorhandenen Originals erhielt; nach vermutlich angelsächsisch vermittelter Tradition galt Benedikt als *Abbas Romensis*, wodurch der Rombezug der Regel als gesichert angesehen wurde. Bereits Bonifatius hatte in seiner Gründung Fulda die Benediktregel eingeführt, aber es ist bezeichnend, daß Karl das „kanonische" Normbuch nicht aus der fränkischen Abtei, sondern direkt aus Rom beziehen wollte. Die reichsweite Verbreitung der Dionysio-Hadriana wurde allerdings erst 802 verfügt.[249]

Die Rezeption römischer Normen hinderte Karl aber nicht daran, eigenständig in die kirchliche Gesetzgebung einzugreifen und in diesem Bereich entsprechend seiner „sakralen Herrscherverantwortung" initiativ zu werden.[250] Voraussetzung hierfür war einerseits die anfangs noch zu konstatierende relative intellektuelle Schwäche der einheimischen religiösen Elite, sowie andererseits die Tradition der altkirchlichen Synoden, an denen auch Herrscher teilgenommen hatten, die die Entscheidung mitunter maßgeblich beeinflußten. Karl der Große definierte zwar die Orthodoxie, aber er war dabei an die altkirchliche Tradition gebunden. Wie stark schon unter seinem Vater die Orientierung an traditionellen Formeln war, zeigt sich daran, daß das Vorwort der Beschlüsse der Synode von Ver im Jahr 755 mit den Worten des Glaubensbekenntnisses von Chalcedon beginnt, das im lateinischen Westen seit Jahrhunderten als die alles entscheidende Formel der Rechtgläubigkeit galt.[251]

Höhepunkte der Religionspolitik Karls des Großen waren die Synode von Frankfurt im Jahr 794, die sogenannten *Libri Carolini* (das *Opus Caroli regis contra synodum*) und die *filioque*-Kontroverse. Nicht zuletzt kann auch die Erneuerung des Kaisertums mit religiösen Motiven erklärt werden.[252] Antrieb des Handelns des christlichen Herrschers war das Verständnis des eigenen Amtes als einer gleichsam seelsorgerlichen Aufgabe, die Sorge für das ewige Heil der Untertanen; derartige Funktionen eines

---

[248] Vgl. bereits oben S. 253. Zu den vom Herrscher autorisierten normierenden Musterbüchern Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich [3]1990, 79. Morrison spricht im Hinblick auf *mimesis* und *correctio* von „models of authenticity"; vgl. Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 139. Mordek bezweifelt, daß Karl die Dionysio-Hadriana zur allein maßgeblichen *collectio canonum* machen wollte; vgl. Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, Berlin/New York 1975, 9 Anm. 29. Zu den antiken Voraussetzungen Heinz Ohme, Kirchenrecht, RAC 20 (2004), 1099-1139.

[249] Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 97.

[250] Padberg, Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 205.

[251] Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 12.

[252] Werner Ohnsorge, *Orthodoxus Imperator*. Von religiösen Motiven für das Kaisertum Karls des Großen, in: id., Abendland und Byzanz, Darmstadt 1958, 64-78.

christlichen Königtums waren von klerikalen Autoren im lateinischen Westen seit Jahrhunderten propagiert worden, so daß entsprechendes herrscherliches Handeln nicht als Neuerung erscheinen mußte. Das ideale christliche *regnum* orientierte sich für Karl den Großen daran, das *ius divinum* durchzusetzen.[253] Alkuin illustrierte das tendenzielle Ineinandergreifen von *regnum* und *sacerdotium* mit der Metapher, der König führe das geistliche und das weltliche Schwert in gleicher Weise.[254] Theodulf von Orléans erklärte sogar, dem Herrscher seien die Schlüssel zum Himmelreich anvertraut.[255] In der gesamten frühkarolingischen Zeit blieb der König *de facto* unangefochtenes Oberhaupt der fränkischen Kirche; Karl ließ dementsprechend Bistümer unbesetzt, um während der Sedisvakanz die Kirchengüter selbst nutzen zu können.[256]

Der König griff sowohl in den Bereich der dogmatischen Lehre als auch in das praktische Leben der Kirche ein, das von kirchenrechtlichen Normen reguliert wurde, deren Einhaltung er wiederholt anmahnte.[257] Das Recht, auch auf diesem Gebiet eigenständig agieren zu können, leitete Karl aus seiner Konzeptualisierung des Verhältnisses von *regnum* und *sacerdotium* ab, wie es Alkuin 796 im Brief an Leo III. anläßlich des Sieges über die heidnischen Awaren zum Ausdruck brachte: Aufgabe des Papstes sei allein das Gebet, wohingegen dem König der praktische Schutz der Kirche aufgetragen sei.[258] Damit wurden am Karolingerhof Gedanken im Hinblick auf die Korrelation beider Gewalten aufgegriffen, die in früheren Jahrzehnten von Päpsten an die fränkischen Machthaber herangetragen worden waren, beispielsweise im Brief des Zacharias an Pippin III. aus dem Jahre 747.[259] Nach Auffassung Alkuins war Karls Reich nach dem

---

[253] Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 39.

[254] Alcuin. ep. 171 (MGH Epp. 4, 282): *His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra levaque armavit potestas.*

[255] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 69. Zum Zusammenspiel von Politik und Religion im Karolingerreich vgl. Mayke de Jong, *Sacrum palatium et ecclesia.* Sur l'autorité religieuse sous les Carolingiens (790-840), Annales HSS 58 (2003), 1243-1269; ead., *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 119 („... the Carolingian polity became a *corpus Christi*"); ibid. 130 („a Carolingian polity being perceived as an *ecclesia*").

[256] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 105.

[257] Vgl. Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, Berlin/New York 1975, 8.

[258] Alcuin. ep. 93 (MGH Epp. 4, 137f.): ... *sanctissima Romanae ecclesiae sedes Deo donante nostra semper devotione defendatur. Nostrum est, secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater, elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Iesu Christi clarificetur in orbe.*

[259] MGH Epp. 3, 480 Nr. 3: *Principes et seculares homines atque bellatores convenit curam habere et sollicitudinem contra inimicorum astutiam et provintiae defensionem, praesulibus vero sacerdotibus adque Dei servis pertinet salutaribus consiliis et oracionibus vacare, ut, nobis orantibus et illis bellantibus, Deo presstante, provincia salva persistat, fiatque vobis in salutem laudem et mercedem*

Sieg über die Awaren ein imperiales *regnum*,[260] und für den anonymen Dichter des Epos *Karolus Magnus et Leo Papa* waren Kaiser und Papst sogar gleichrangig.[261] Theodulf von Orléans stellt Karl überdies als Werkzeug des Petrus dar, der Rom – nach der vor-übergehenden Vertreibung Leos III. – Rettung bringt.[262] In Theodulfs panegyrischem Gedicht *Ad regem* wird die Herrschaft des Kaisers über Kirche und Klerus deutlich herausgestellt: „Der Papst verfügt über seine Rechte nur, weil der Kaiser hinter ihm steht."[263] Relativiert wurde die Stellung des Papstes auch durch das Selbstverständnis karolingischer Bischöfe, die sich als Teilhaber der petrinischen Stellvertreterschaft ansahen.[264] Entsprechend der übergreifenden theokratischen Herrschaftskonzeption beanspruchte Karl somit nicht nur den Schutz, sondern auch die Regierung der Kirche, so wie es schon vor der Kaiserkrönung in den *Libri Carolini* zum Ausdruck kam, wo der König erklärte, die Kirche sei ihm *ad regendum* anvertraut; Ziel seiner Herrschaft war die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes.

Beim zweiten Konzil von Nicaea wurde die lateinische Christenheit 787 entsprechend der antiken Praxis durch päpstliche Legaten vertreten. Karl der Große fühlte sich durch diese vermeintliche Mißachtung brüskiert und erkannte das Konzil nicht als ökumenisch an. In den *Libri Carolini* ließ er daraufhin eine Konzilstheorie entwerfen, nach der die von ihm 794 nach Frankfurt einberufene Synode wegen der Teilnahme von Delegierten aus verschiedenen Ländern und Kirchenprovinzen (Bischöfen aus Italien und England sowie päpstlichen Legaten) als ökumenisch gelten konnte.[265] Durch Einberu-

---

perpetuam. Schon Avitus von Vienne hatte den neugetauften König Chlodwig gemahnt, bei den unwissenden Völkern die Samen des Glaubens auszusäen, mithin als Prediger des Glaubens aufzutreten: ... *ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis* (MGH AA 6, 2, 76 Nr. 46).

[260] Becher, Karl der Große, München ^{3}2002, 85. Auch die Tatsache, daß Karl von den spanischen Bischöfen im Adoptianismusstreit explizit als *arbiter* angerufen wurde, kann als Hinweis auf seine schon damals imperiale Stellung interpretiert werden; vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 97. Vgl. auch ibid. 108ff. zu imperialen Vorstellungen Karls gegenüber Spanien im Zusammenhang mit andauernden expansiven Plänen gegenüber den dortigen Umayyaden. In der *praefatio* der *Libri Carolini* bezeichnet sich Karl selbst als Verteidiger des Okzidents, was wiederum auf einen imperialen Herrschaftsanspruch hindeutet, der auch in der im Kontext der Synode von Frankfurt entwickelten Konzilstheorie zu Tage tritt.

[261] Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 74.

[262] Theod. carm. 32 (MGH Poet. Lat. 1, 523, 31ff.): *Caeli habet* (sc. Petrus) *hic claves, proprias te iussit habere, tu regis ecclesiae, nam regit ille poli. Tu regis eius opes, clerum populumque gubernas*.

[263] Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Würzburg 1962, 78.

[264] Fuhrmann, Das Papsttum und das kirchliche Leben im Frankenreich, in: Nascita dell'Europa ed Europa carolingia. Un'equazione da verificare. Settimane di studio 27 (1981), 423.

[265] Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 45ff.; die Lorscher Annalen bezeichnen das Frankfurter Konzil explizit als *synodus universa-*

fung dieses „ökumenischen" Konzils verdeutlichte Karl klar seinen Anspruch, ein dem Kaiser ebenbürtiger Herrscher zu sein. Die Einigkeit zwischen Karl und Papst Hadrian im unten erläuterten Adoptianismusstreit sollte ihren Dissens in der Bilderfrage verdecken. Unübersehbar trat der König in der adoptianischen Kontroverse als Vertreter der Rechtgläubigkeit auf, der auf den Brief des Elipand von Toledo aus eigener Initiative antwortete.[266]

Seine Rolle auf der Frankfurter Synode bezeichnet Karl in diesem Antwortbrief als die eines Hörers und Schiedsrichters. Zusammen mit den versammelten Klerikern entschied und urteilte der König in Fragen der Glaubenslehre, indem er die spanischen Bischöfe beschied: *Ecce ego vestris petitionibus satisfaciens congregationi sacerdotum auditor et arbiter adsedi. Discernimus et Deo donante decrevimus, quid esset de hac inquisitione firmiter tenendum.*[267] Im Frankfurter Kapitular von 794 wird bezeichnenderweise verfügt, daß innerkirchliche Streitfälle, die vom zuständigen Metropoliten nicht entschieden werden können, vor den König als letzte Instanz gebracht werden sollen.[268] Während dem Herrscher somit in der allgemeinen kirchlichen Gerichtsbarkeit die letzte Entscheidung vorbehalten ist – wenn man ihn denn anruft –, wird dem Papst lediglich ein Einzelfall zur letztinstanzlichen Regelung übertragen, die metropolitane Zuordnung dreier Bistümer.[269] Bemerkenswert ist zudem, daß sich Karl in Frankfurt in Gegenwart päpstlicher Legaten als Führer der westlichen Christenheit inszenierte.

Der König agierte auch im religiösen Bereich als Gesetzgeber; handlungsleitende Grundannahme war seine Überzeugung, die traditionelle Lehre aufrechtzuerhalten und neu durchzusetzen.[270] Das Selbstverständnis Karls kommt deutlich in der *praefatio* zu den *Libri Carolini* zum Ausdruck; römische Vorstellungen bezüglich der Rolle der fränkischen Herrscher als säkularer Arm der Päpste übernimmt er hier selbstbewußt und beansprucht sie seinerseits als Maxime seines politischen Handelns. Der König habe nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, das Reich vor einer fremden Häresie zu

---

lis (Ann. Lauresh. ad a. 794 [MGH SS 1, 35]). Vgl. auch Hans Barion, Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794, ZRG Kan. Abt. 19 (1930), 139-170.

[266] Libell. sacrosyll. (MGH Conc. 2, 1, 131): ... *statimque surgens venerabilis princeps de sella regia stetit supra gradum suum, adlocutus est de causa fidaei prolixo sermone ... licet in extremis finibus regni nostri error inolevit, quem censura fidaei necesse est modis omnibus resecare. ... placuit eius mansuetudini, ut unusquisque ... per sacras syllabas die statuto eius clementiae oblatum sui pectoris fidaei munus stili ferculo mentis vivacitate deferret.*

[267] Ep. ad Elip. Tolet. (MGH Conc. 2, 1, 161); vgl. ibid. 159: *iussimus sanctorum patrum synodale ex omnibus undique nostrae ditionis ecclesiis congregare concilium, quatenus sancta omnium unanimitas firmiter decerneret, quid credendum sit.*

[268] Capit. Francf. 6 (MGH Capit. 1, 74f. Nr. 28).

[269] Capit. Francf. 8 (MGH Capit. 1, 75 Nr. 28).

[270] MGH Conc. 2 Suppl. 1, 98: *Cuius* (sc. ecclesiae) *quoniam in sinu regni gubernacula Domino tribuente suscepimus, necesse est, ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annisu certemus ... nobis, quibus in huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est.* Zum Herrscher als Quelle von Normen bereits oben S. 251.

bewahren; immerhin war das Reich der Franken, die sich gerade in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts verstärkt als auserwähltes Volk, *beata gens*, ja implizit als neues Israel verstanden,[271] bisher von Häresien verschont geblieben, was ihren Vorrang vor anderen Völkern unterstreichen konnte.[272] Namentlich in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts wurde der Gedanke des auserwählten Volkes propagiert; nach alttestamentlichem Vorbild verstanden sich die Franken dementsprechend als wahre Israeliten und zeigten so das Bewußtsein einer heilsgeschichtlichen Mission, was durch die Davidtypologie und das oben erläuterte alttestamentliche Ritual der Herrschersalbung unterstrichen wurde.[273]

Die programmatischen Aussagen zur römischen Lehrautorität in den *Libri Carolini* sind in erster Linie als Ausdruck antibyzantinischer Polemik zu verstehen; sie binden den Frankenkönig, der in der *praefatio* immerhin in der ersten Person spricht, aber an eine externe Autoritätsquelle, deren normativen Rang er explizit einräumt.[274] Nagel dürfte die fränkische Unterordnung unter den Papst aber etwas zu stark betonen, denn

---

[271] Der Ausdruck *novus Israel* wurde von Zeitgenossen jedoch niemals benutzt; vgl. de Jong, Charlemagne's Church, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 113: „... the Franks were a people (*gens*) defined by their special relationship with God, just as Israel had once been"; ead., *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 120. Wie das Volk Israel durch den Bundesschluß am Sinai konstituiert wurde, seien die Franken, so der unter Pippin entstandene Prolog zur *Lex Salica*, ebenfalls durch Gott ins Leben gerufen worden: *auctore Deo condita* (MGH LL nat. Germ. 4, 2, 3).

[272] Vgl. ibid. 4, 2, 3: *Gens Francorum inclita ... at* (!) *catholicam fidem conversa, empmunis quidem ab omni herese, dum adhuc teneretur barbara, deo inspirante.* Zum Stolz der Franken auf ihre Rechtgläubigkeit (*gens immunis ab herese*) und zur korrespondierenden Orientierung der fränkischen Reform an der Gesamtkirche Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 12.

[273] Garrison, The Franks as a New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Hen/Innes, Cambridge 2000, 114-161. Womöglich ist die Selbstwahrnehmung der Franken als von Gott auserwähltes Volk (auch) ein Ergebnis ihres Sieges über die Araber; vgl. in diesem Sinn Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 56. Wenn die fränkischen Eliten sich also als Werkzeug der göttlichen Vorsehung sahen, dann hätte auch der Dynastiewechsel von 750/51 als heilsgeschichtliches Ereignis erscheinen können. In der Geschichtsschreibung wurde aber – wie oben ausgeführt – gerade nicht die Zäsur, sondern die Kontinuität der karolingischen Herrschaft seit ihrer Zeit als Hausmeier betont. Zur Assoziation des biblischen Modells der Salbung mit dem Konzept des „neuen Israel" Sansterre, À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 40.

[274] Die römische Kirche definiert den biblischen Kanon als *norma normans* der Lehre sowie das Dogma: *Praesertim cum non ab aliis scripturis nisi ab his, quas illa* (sc. *Romana ecclesia*) *inter canonicas recipit, testimonia sint sumenda, nec aliorum doctorum nisi eorum, qui a Gelasio vel ceteris illius sanctae sedis pontificibus suscepti sunt, dogmata sint amplectanda* (LC 1, 6 [MGH Conc. 2 Suppl. 1, 132]). Insbesondere in Sachen des Glaubens sei die römische Kirche zu konsultieren (ibid. 135: *ab ea post Christum ad muniendam fidem adiutorium petant*). Programmatisch ist das Thema des gesamten Abschnitts: *Quod sancta Romana, catholica et apostolica ecclesia ceteris ecclesiis praelata pro causis fidei, cum quaestio surgit, omnino sit consulenda*; hierzu Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 10.

sie ist ein politischer Schachzug im Tauziehen zwischen den einzelnen christlichen Machtzentren.[275] Zu beachten ist immerhin, daß Karl Rom eben nicht mehr die Alleinrepräsentanz des Westens zugestand, wie es auf dem Konzil von Nicaea 787 in altkirchlicher Tradition praktiziert worden war.[276] Der Frankenkönig beanspruchte, selbst gehört zu werden und auch auf die Fassung dogmatischer Beschlüsse Einfluß nehmen zu können. Allerdings war für Karl die Einheit in der Lehre Voraussetzung für jede politische und theologische Gemeinschaft, woraus sein stetes Bemühen um Einheit mit Rom resultierte. Alkuin stilisiert Karl dementsprechend zum Schutzherrn des katholischen Glaubens und der apostolischen Lehre.[277] Die Bedeutung der Rechtgläubigkeit geht auch aus der Grabinschrift des Kaisers hervor, in der neben dem Namen als einzige Attribute *magnus* und *orthodoxus* erscheinen.[278]

Im Rahmen der kirchlichen Tradition definierte der karolingische Herrscher die Glaubenslehre kraft eigener Kompetenz; dies gilt sowohl für den Adoptianismusstreit als auch für die Stellungnahme zur Bilderfrage und besonders hinsichtlich des *filioque*.[279] Dabei hatte er zu beachten, daß die „Orthodoxie" bereits in wesentlichen Umrissen feststand; auch aus diesem Grund war der Adoptianismus, zumindest in seiner Wahrnehmung durch die fränkischen Theologen, leicht als Häresie zu brandmarken. Nagel insistiert in diesem Zusammenhang darauf, daß Karl sich in allen theologischen Streitfragen mit der Bitte um theologische Belehrung an den Papst wandte;[280] doch dies bedeutet eben nicht, daß sich der König den römischen Vorgaben sklavisch unter-

[275] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 188. Vgl. auch Angenendt, Der römische und gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus, FMSt 35 (2001), 201-225. In den *Libri Carolini* wird vor allem hervorgehoben, daß die Völker des Westens, die z. T. erst von den Franken bekehrt worden sind, dem römischen Stuhl folgen (*per nos Deo annuente ad verae fidei rudimenta conversae facere noscuntur, et ita beati Petri sedem in omnibus sequi curant*: LC 1, 6 [MGH Conc. 2 Suppl. 1, 132]), wobei unausgesprochen immer Völker mitgedacht sind, die Rom die Gefolgschaft verweigern oder verweigert haben, womit nach Lage der Dinge nur die Byzantiner gemeint sein können.

[276] Wilhelm de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem zweiten Konzil von Nicäa (787), Orientalia Christiana Periodica 33 (1967), 47-71.

[277] Alcuin. ep. 41 (MGH Epp. 4, 84): *Cuius devotio a sectis perversi dogmatis fidem catholicam evangelica soliditate munire non cessat, ne quid novi et apostolicis inconveniens doctrinis per clandestinas subreptiones alicubi oboriri valeat, sed caelestis gratiae lumine fides ubique fulgeat catholica.*

[278] Einh. vit. Kar. 31, 4: *corpus Karoli magni atque orthodoxi imperatoris.*

[279] R. G. Heath, The Western Schism of the Franks and the *filioque*, Journal of Ecclesiastical History 23 (1972), 97-113; Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 41-74.

[280] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 102. 171. Zur Autorität der römischen Kirche, die gegen die vermeintliche Anmaßung der byzantinischen Kaiser ins Feld geführt wird, LC 1, 6 (MGH Conc. 2 Suppl. 1, 132).

warf.[281] Von einem Lehrprimat des Papstes gegenüber der fränkischen Kirche kann daher nur eingeschränkt die Rede sein, allenfalls von einer generellen Orientierung an der römischen Lehrtradition, die aber nur soweit reichte, wie es fränkischen Interessen entsprach. Für Alkuin war der Papst zwar mit Lehrautorität ausgestattete oberste Glaubensinstanz, aber der König hatte die Möglichkeit, seine Rolle als *defensor ecclesiae* so auszuweiten, daß er auch in dogmatischen Fragen intervenieren konnte.[282]

Anders als im Kalifat gab es im Frankenreich keine theologischen Differenzen, die die Elite im Zentrum des Reiches gespalten hätten. Daher konnte Karl ohne Risiko Glaubensentscheidungen treffen; er mußte nicht fürchten, einen womöglich maßgeblichen Teil der Führungsschichten vor den Kopf zu stoßen. Bezeichnenderweise handelte es sich beim Adoptianismus um eine an der Peripherie des Reiches, im islamischen Spanien bzw. in der Spanischen Mark, verbreitete Lehre. Auch die Hauptkontrahenten in der *filioque*-Frage befanden sich außerhalb bzw. am Rande des Reiches; Hauptgegner in der Bilderfrage war schließlich eine äußere Macht, Byzanz. Motiv der Einmischung Karls in all diesen Fällen war nicht die Sorge um die Reinheit des Glaubens im Zentrum des Reiches, unter den zentralen Eliten; vielmehr demonstrierte der König und Kaiser nach innen und außen seine Macht als rechtgläubiger Herrscher, der den Anspruch erhob, von der Kirche inner- und außerhalb seines unmittelbaren Machtbereichs gehört zu werden. Hinzu kam seine Sorge um die persönliche Heilsgewißheit als Anführer des „auserwählten Volkes", das nicht fehlgehen und nicht fehlgeleitet werden durfte, wollte es seinen heilsgeschichtlichen Anspruch nicht gefährden. Im Vergleich zum Abbasidenreich bestand eine wesentlich größere dogmatische Homogenität im Innern, was die Chance konsensfähiger Reformen erheblich erhöhte und gleichzeitig die Möglichkeit bot, sich gegenüber externer „Devianz" zu profilieren. Die herrscherlichen Bemühungen um eine Vereinheitlichung der kirchlichen Praxis stießen daher bei den einheimischen Eliten offenbar nicht auf ernstzunehmenden Widerstand.[283] Karl brauchte sich bei

---

[281] Bezeichnend ist in dieser Hinsicht folgende Passage aus den *Libri Carolini* im Hinblick auf die Übereinstimmung der fränkischen Kirche mit der römischen: *Quae dum a primis fidei temporibus cum ea (per)staret in sacrae religionis unione et ab ea paulo distaret – quod tamen contra fidem non est – in officiorum celebratione* (LC 1, 6 [MGH Conc. 2 Suppl. 1, 135f.]). Im Pariser *Libellus* von 825 heißt es, daß Karl Papst Hadrian *capitula* übersandte, in denen Kritik an den Beschlüssen des zweiten Konzils von Nicaea vorgebracht wurde, damit dieser die fränkischen Anmerkungen korrigiere: *ut illius iudicio et auctoritate corrigerentur* (MGH Conc. 2, 2, 481).

[282] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 118f. Besonders prononciert erscheint die Aufgabe der *defensio ecclesiae* im *Capitulare primum* und in der *Admonitio generalis*. Nagel weist darüber hinaus noch auf fünf weitere titulare Verwendungen hin, darunter im Schreiben Karls an die spanischen Bischöfe (Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 98).

[283] Zur Fortsetzung karolingischer Konsenspolitik im 9. Jahrhundert, als die Einheit des Reiches schon stark gefährdet war, Morrison, *Unum ex multis*. Hincmar of Rheims' Medical and Aesthetic Rationales for Unification, in: Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia. Un'equazione da verificare. Settimane di studio 27 (1981), 583-712.

der Verkündung und Durchsetzung konsensfähiger Normen nur auf die etablierte Tradition zu stützen; anders als der Kalif al-Ma'mūn sah er keine Notwendigkeit, sich auf die Vernunft als einzig mögliche Brücke zwischen unterschiedlichen Gruppen und Parteiungen zu berufen.[284]

Schon in der *Admonitio generalis* von 789, die klar den Einfluß Alkuins erkennen läßt,[285] erscheint Karl im Zuge des dort entwickelten Reformprogramms als Lenker der Christenheit. Auffallend ist, daß der Herrscher hier explizit kirchenrechtliche Bestimmungen wie die Sonntagsruhe einschärft;[286] bemerkenswert sind auch Versuche, den Heiligenkult zu regulieren.[287] Das Frankfurter Kapitular greift zahlreiche Punkte der *Admonitio generalis* wieder auf und schärft sie erneut ein.[288] Detailliert werden an zahlreichen Stellen einzelne Bestimmungen der Benediktregel vorgeschrieben; wiederholt wird auch – allgemein und in Einzelfällen – auf die kanonischen Satzungen verwiesen; sowohl Bischöfe als auch Priester sollen das Kirchenrecht kennen und anwenden.[289] Die Verbreitung der katholischen Lehre durch kirchlichen Unterricht, ein Hauptanliegen Karls des Großen, wird den Bischöfen aufgetragen.[290]

Bezugsgrößen für den von Karl vertretenen Wahrheitsanspruch waren die Lehre der Kirchenväter und die Tradition der römischen Kirche.[291] All dies lag bereits in verschriftlichter Form vor, und gerade Karl war – wie bereits mehrfach erwähnt – bestrebt, „richtige", schriftliche Dokumente als normative Textgrundlage zur Verwirklichung des Wahrheitsanspruchs zu beschaffen. Allerdings näherte er sich den kanonischen Texten nicht auf der Grundlage der Annahme einer Art Verbalinspiration; er

---

[284] Vgl. seinen Brief an Elipand von Toledo und die spanischen Bischöfe: ... *ut in pacifica unanimitate et catholicae fidaei professione nobiscum firmiter maneatis nec vos doctiores aestimetis universali sancta Dei ecclesia. Eandem fidem tenete, quam orthodoxi patres in suis nobis simbolis scribtam reliquerunt ... nec ratiotinando humano ingenio divina vos mysteria investigare arbitremini, sed magis credendo honorate quae humana fragilitas temere perscrutando invenire non valet* (MGH Conc. 2, 1, 161). Zur *ratio* als Zugangsweg zur *correctio* bei Hinkmar von Reims vgl. Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 140.

[285] Friedrich-Carl Scheibe, Alcuin und die *Admonitio generalis*, DA 14 (1958), 221-229; Bullough, Charlemagne's „Men of God". Alcuin, Hildebald, Arn, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 138. Zum Einfluß Alkuins auf die *Epistola de litteris colendis* Wallach, Charlemagne's *De litteris colendis* and Alcuin, Speculum 26 (1951), 288-305.

[286] Adm. gen. 15 (MGH Capit. 1, 55 Nr. 22).

[287] Fouracre, The Origins of the Carolingian Attempt to Regulate the Cult of Saints, in: James Howard-Johnston/Paul Antony Hayward (eds.), The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown, Oxford 1999, 143-165.

[288] Vgl. etwa zur Sonntagsruhe Kap. 21; Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 15.

[289] Vgl. Capit. Francf. 20. 53.

[290] Capit. Francf. 29. Vgl. auch ibid. 33: Allen Untertanen soll durch Predigt der Glaube an die Trinität sowie das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis vermittelt werden.

[291] Zur karolingischen Wahrheitskonzeption Schramm, Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen, HZ 198 (1964), 339.

nahm für sich und seine Theologen durchaus die Kompetenz zur Interpretation und Adaption in Anspruch. Am deutlichsten wird dies anhand der Hinzufügung des *filioque* zum überlieferten Credo, was unzweifelhaft einen Eingriff in den Verschriftlichungsprozeß der Tradition bedeutete. Das „Richtige" was also nicht (nur) das schriftlich bereits Niedergelegte und somit materiell Verfügbare, sondern es bedurfte darüber hinaus der lebendigen, auch kreativen Ergänzung, die sich an der *norma rectitudinis* orientieren mußte. Nach herrschender Grundannahme war diese Norm der Wahrheit für die Zeitgenossen erkennbar, und es war nicht nur Aufgabe des Herrschers, ihr in konkreten Fällen zum Durchbruch zu verhelfen, sondern sogar auch, erst einmal zu ermitteln, welcher Präzisierung und Ergänzung die überlieferte Lehre bedurfte. Die *norma rectitudinis* war eben gerade nicht festgestellt und kodifiziert, sondern sie mußte unter den jeweiligen historischen Bedingungen neu erhoben, konkretisiert und zur Geltung gebracht werden. Zu diesem Zweck nutzt Theodulf im Hauptwerk karolingischer Hoftheologie, den *Libri Carolini*, den aristotelischen Syllogismus; im Schlußkapitel des Werkes dokumentiert er so eindrucksvoll den herausragenden Nutzen der klassischen Dialektik im Streit um Wahrheit und Irrtum.[292] Auch Alkuin verweist in seinem Begleitbrief zur Widmung seines theologischen Hauptwerks an den Kaiser auf dessen Bestreben, sich trotz kritischer Stimmen die Grundlagen der Dialektik anzueignen, deren Nutzen schon Augustin besonders hervorgehoben hatte.[293]

Die Karolinger bezogen ihre religiöse Legitimation – in Übereinstimmung mit dem fränkischen Paradigma des traditionsgeleiteten Glaubens – aus ihrer kirchenpolitischen Praxis, die von der demonstrativen Propagierung der Glaubenstradition der Kirche geprägt war.[294] Das Ideal der *norma rectitudinis* erscheint so als Inbegriff rechtgeleiteter Herrschaft, als Kern eines neu erfundenen Amtscharismas, das sich aus orthodoxer Performanz speiste. Das Papsttum war daneben lediglich ein weiteres Element der Glaubenstradition, deren Aufrechterhaltung im Frankenreich eben in erster Linie den rechtgläubigen Herrschern aufgetragen erschien. Paradoxerweise hatten frühere Päpste

---

[292] Vgl. Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 59.

[293] Vgl. Alcuin. ep. 257 (MGH Epp. 4, 415): *Necnon, ut convincerem eos, qui minus utile aestimabant vestram nobilissimam intentionem dialecticae disciplinae discere velle rationes, quas beatus Augustinus in libris de sancta Trinitate adprime necessarias esse putavit.* Zu Alkuins Bemühungen, den „weltlichen Wissenschaften" wieder einen bedeutenderen Platz in Bildung und Theologie zukommen zu lassen, Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 139.

[294] Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 95. Der Vorrang der Traditionsbegründung findet sich etwa in Alkuins *Liber contra heresim Felicis*, in dem er gegen die Adoptianer nachweist, daß der Terminus *adoptivus filius* in der Tradition nicht belegt ist; hierzu Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 122. Alkuin selbst stützte sich in seinen antiadoptianischen Schriften v. a. auf patristische Zeugnisse, während Paulinus von Aquileja das biblische Zeugnis stärker in den Vordergrund rückte (vgl. ibid. 137).

selbst zu diesem Eindruck beigetragen, indem sie mit den karolingischen Hausmeiern korrespondierten und ihnen kirchenrechtliche Texte aus Rom zukommen ließen, was nur bedeuten konnte, daß die Hausmeier – und eben nicht die Bischöfe – mit der praktischen Umsetzung und Durchführung der von Rom angestoßenen bzw. beförderten „Reformen" betraut wurden.[295]

Die vom König einberufenen Reichssynoden bildeten eine institutionelle Konkurrenz zu den seit der Antike vorgeschriebenen Metropolitansynoden. Bemerkenswert ist, daß die Initiative nach karolingischer Konzeption in erster Linie beim Herrscher lag, der die entsprechenden schriftlichen Quellen der Tradition anforderte, daraus auswählte, die Quellen vervielfältigen und verbreiten ließ und so Kirche und Gesellschaft reformierte. Die programmatische These von der *norma rectitudinis* ermöglichte so die karolingische Reformpolitik als Verbindung von normativer antiker und patristischer Tradition mit einem gewissen, u. U. sogar beträchtlichen Spielraum für die Verwirklichung des herrscherlichen Machtanspruchs. Innerhalb der Tradition wurde so ein Freiraum erschaffen, der dem König offenstand, um seine Interessen auch auf religiösem Gebiet zu artikulieren und durchzusetzen. Dabei wurde die Überlieferung jedoch keineswegs infrage gestellt; vielmehr konnte der Monarch sein normatives Handeln so innerhalb des tradierten Lehrsystems positionieren, daß er nicht dogmatisch angreifbar war. Gerade dies war – wie ein Vergleich zur Praxis des Kalifen al-Ma'mūn zeigt – die Basis für die Akzeptanz der Reformen und für die Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Konsenses. Als Grundlage diente die Tradition der (christianisierten) Antike, die einen allgemein akzeptierten Rahmen vorgab, der das Feld für die mittelalterlichen Akteure umgrenzte, ihnen aber überschaubare Spielräume für eigenständiges Handeln ließ, das auf Akzeptanz hoffen durfte, insoweit das normative Feld der antiken Tradition nicht erkennbar überschritten wurde.[296]

4.4.2. Auseinandersetzungen um Probleme der Christologie

Im Zuge seiner Bemühungen, den rechten katholischen Glauben durchzusetzen, wurde Karl auch außerhalb seines Herrschaftsbereiches religionspolitisch aktiv. In einer mit Rom abgestimmten Aktion entsandte er den fränkischen „Wanderbischof" Egila nach

---

[295] So berichtet Papst Zacharias in einem Brief an Bonifatius vom 5. Januar 747, daß er dem Hausmeier Pippin auf dessen Bitten *aliquanta capitula de sacerdotali ordine et quae ad salutem animarum pertinent* zukommen ließ (MGH Epp. 3, 349 Nr. 77).

[296] Vgl. Rudolf Schieffer, Karolingische und ottonische Kirchenpolitik, in: Dieter R. Bauer et al. (eds.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000. FS Josef Semmler, Sigmaringen 1998, 311-326. Punktuelle Kritik am Kirchenregiment Karls übten, überwiegend nur ansatzweise, lediglich Alkuin, Arn von Salzburg und Paulinus von Aquileja, letzterer im *Libellus sacrosyllabus* für die Frankfurter Synode; vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 84.

Spanien, der die dortige Kirche nach römischen Vorstellungen reformieren, womöglich aber zugleich auch ansatzweise unter fränkische Kontrolle bringen sollte.[297] Im Hinblick auf den späteren fränkischen Kampf gegen den Adoptianismus ist es bemerkenswert, daß Egila zumindest punktuell mit Migetius, dem Gegner des spanischen Primas und Vorkämpfers des Adoptianismus Elipand von Toledo, zusammengearbeitet zu haben scheint.[298]

Die bipolare adoptianische Christologie trennte nicht nur zwischen den beiden Naturen Christi, sondern auch zwischen ihren Funktionen; die göttliche Natur wirke als Schöpfungs-, die menschliche hingegen als Erlösungsmittler. Der an der Peripherie des Frankenreiches amtierende Bischof Felix von Urgel, dessen Bischofssitz erst seit 789 zum Frankenreich gehörte, wurde 792 vor die Regensburger Synode zitiert, wo er zum Widerruf seiner adoptianischen Positionen gezwungen und anschließend nach Rom verbannt wurde. Nach seiner Flucht in den islamischen Teil Spaniens berichtete Felix von der führenden Rolle Karls auf der Regensburger Synode; dies dürfte die spanischen Bischöfe veranlaßt haben, nicht nur den fränkischen Bischöfen ein Lehr- und Verteidigungsschreiben zu schicken, sondern darüber hinaus auch einen Bitt- und Mahnbrief an König Karl zu richten, der somit auch im Ausland als entscheidende Instanz in kirchlichen Lehrfragen angesehen wurde.[299] Bemerkenswert ist die offenbar schnelle Verbreitung des Adoptianismus an der ehemals westgotischen Peripherie des Reiches; dies könnte darauf zurückzuführen sein, daß die Lehre als in besonderer Weise von traditionell spanischer, insbesondere Toledaner Theologie geprägt wahrgenommen wurde, womit sich auf dogmatischem Weg ein Partikularbewußtsein gegenüber den dominierenden Franken artikuliert haben könnte. Aus diesem Grund ließ Karl nach der endgültigen Verbannung des Felix Predigtkampagnen in den Hauptverbreitungsgebieten des Adoptianismus durchführen, womit er den theologischen und politischen Machtanspruch der fränkischen Zentrale artikulierte und durchsetzte.[300]

Die Bedeutung, die Karl der Bekämpfung des Adoptianismus beimaß, geht daraus hervor, daß sich auf sein Betreiben drei Synoden innerhalb eines Jahrzehnts mit dieser Frage beschäftigen mußten, 792 in Regensburg, 794 in Frankfurt und 799 in Aachen.[301] Insgesamt setzen sich drei Quellen aus dem Umkreis der Frankfurter Synode mit dem Adoptianismus auseinander, der Brief der fränkischen Bischöfe an ihre spanischen

[297] Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 13f. 138ff.; Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 37.

[298] Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 22; Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 41. Diese These geht zurück auf Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 101.

[299] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 65.

[300] Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 72.

[301] Cavadini, ibid. 1.

Amtsbrüder, der *Liber sacrosyllabus* des Paulinus von Aquileja sowie der Brief Karls des Großen an Elipand von Toledo.[302] Trotz der Präsenz des Spaniers Theodulf von Orléans am Hof wurde die Lehre nicht nach den zeitgenössischen spanischen Voraussetzungen beurteilt, sondern in das christologische Schema des 5. Jahrhunderts eingeordnet, das mit den Schlagworten Nestorianismus und Monophysitismus umrissen ist.[303] Vor diesem Hintergrund erschien die Lehre der spanischen Bischöfe, gerade aus der Perspektive Alkuins, als „nestorianisch", auch wenn sie nach der Interpretation Heils und Cavadinis ganz als Weiterentwicklung der lateinischen Tradition, namentlich Nordafrikas und Spaniens, und zwar in einer stärker antiochenischen als alexandrinischen Ausprägung, zu verstehen ist.[304]

Gerade die Tatsache, daß Theodulf der fränkischen Sicht folgte und diese maßgeblich mit prägte, markiert den deutlichen Unterschied zu anderen Exponenten der spanischen Tradition, die von der Möglichkeit und Erlaubtheit andauernder dogmatischer Spekulation, auch über die spätantik-patristische Tradition hinaus, überzeugt waren. Die karolingischen Theologen vertraten demgegenüber die Position, daß die theologische Entwicklung abgeschlossen war; Gegenstand theologischer Reflexion war für sie die Auslegung und Kommentierung der biblischen und patristischen Schriften; jegliche über die patristische Norm hinausgehende spekulative Theologie wurde als Abweichung von der Tradition, eben der Lehre der Väter, angesehen.[305] Gerade der Adoptianismus war aber eine eigenständige, durchaus auch spekulative, Weiterentwicklung theologischer Ansätze aus der Spätantike.[306] Für die Exponenten der eigenständigen spanischen Tradition war theologisches Denken ein andauernder Prozeß dogmatischer Reflexion und Lehrentwicklung;[307] es gab kein Bewußtsein einer dogmengeschichtli-

---

[302] MGH Conc. 2, 130-164 Nr. 19 D-F.

[303] Es gibt keinen Hinweis auf eine literarische Teilnahme Theodulfs am adoptianischen Streit; vgl. Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 107.

[304] Heil (ibid. 122f.), hält den Einfluß des Nestorius für unwahrscheinlich; vgl. Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 90f. „Elipandus's adoptionism is a creative but genuine development of a purely Western tradition of reflection upon and exegesis of Phil. 2:6-11 ... Elipandus's adoptionism can be seen as a particular use of the Leonine casting of the *communicatio idiomatum*." (Ibid. 34f.) Maßgeblich für die spanische Theologie war neben dem hier angesprochenen Leo dem Großen auch Augustin, besonders aber Isidor von Sevilla sowie die Theologie der Toledanischen Konzilien des 7. Jahrhunderts (ibid. 35). Zu Kyrill von Alexandria als maßgeblicher Autorität in Aachen Heil a. O. 137.

[305] Zur historischen Langzeitwirkung der karolingischen Sicht Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 9.

[306] Cavadini spricht von „the proper character of adoptionism as a sophisticated and theologically capable development of Western christological tradition" (ibid. 8).

[307] Cavadini sieht in Elipand den Endpunkt einer spanischen Denktradition (ibid. 37). „It is as though Elipandus still considers himself a part of the current of christological reflection which includes, but which was not closed by, Leo. Christology is still an area of doctrine open to development. What we call Elipandus's adoptionism is not a new christology invented from whole cloth, but a

chen Zäsur, sondern eher ein Gefühl der Kontinuität, womöglich sogar „auf Augenhöhe", mit der patristischen Tradition.[308] Anders als Alkuin reflektieren die spanischen Autoren ihren Gebrauch von Vätertexten nicht eigens, sie benutzen patristische Zitate auf eine vergleichsweise spontane, unmittelbare Art, ohne das Bewußtsein, einem abgeschlossenen Corpus womöglich autoritativer Texte gegenüberzustehen. Daher konnte es aus spanischer Perspektive auch keine *renovatio*, keinen bewußten Rückbezug auf ein vergangenes Ideal geben.[309]

Demgegenüber ging Alkuin als Wortführer des karolingischen Anti-Adoptianismus vom Modell der *renovatio* aus, vom bewußten Rückbezug auf die normative Lehre der Väter, die es „lediglich" in Erinnerung zu rufen galt.[310] Karolingische Theologen lösten die „adoptianische" Lehre von ihrem Entstehungskontext und beurteilten sie vor dem Hintergrund der patristischen Theologie, wie sie sich im Kontext der Konzilien von Ephesos und Chalcedon entwickelt hatte. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch, daß die bekannte petrinische Evangelienstelle, in der Christus erklärt, seine Kirche „auf diesen Felsen" bauen zu wollen (Mt 16, 18), von karolingischen Theologen nicht mehr auf die gesamte Kirche, sondern allein auf den Papst in Rom bezogen wurde.[311] Vor diesem Hintergrund könnte man die karolingische Position in ihrer Fixierung auf die römische Lehre und die römische *norma rectitudinis* als „mittelalterlich" bezeichnen, wohingegen die spanisch-westgotische den stärker pluralistischen Ansatz der spätantiken Kirche fortsetzte, und zwar sowohl dogmatisch im Hinblick auf Traditionsverständnis und Lehrentwicklung als auch institutionell bezüglich der Ableitung ekklesiologischer und kirchenrechtlicher Normen von Rom. Die fränkischen Theologen sahen sich im Einklang mit Rom, und vermittelt über Rom mit der altkirchlichen Tradition.[312] Aus dieser Perspektive betrachtete Alkuin seine Gegner als Vertreter einer

highly original attempt at explaining older christological thinking found in traditional Western sources." (Ibid. 44).

[308] Cavadini, ibid. 104: „There is less sense of an awareness of a distance in time between the Apostolic age and the present."

[309] Cavadini, ibid. 104: „There is no conscious project of recovery or preservation; there is the feeling rather of organic connection to a past that has been seamlessly inherited." Vgl. im selben Sinn Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900, 2, 282f.

[310] Allerdings nahm die fränkische Seite wenig später während der Kontroverse über das *filioque* eine der spanischen prinzipiell ähnliche Position ein, als sie Neuerungen durchsetzte; bemerkenswert ist in dieser Hinsicht der Eindruck Leos III., die Franken würden sich den Vätern der Alten Kirche gleichachten; vgl. Hauck, ibid. 2, 336.

[311] Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 47.

[312] Gerade im Adoptianismusstreit äußert sich Karl der Große dezidiert zu den für ihn maßgebenden Normen: *Apostolicae sedi et antiquis ab initio nascentis ecclesiae et catholicis traditionibus tota me mentis intentione, tota cordis alacritate coniungo* (ep. ad Elip. Tolet.: MGH Conc. 2, 1, 160). Die Autoritätsquellen der karolingischen Zeit benennt Agobard von Lyon wie folgt: *Nec de sensu nostro aliquid praesumentes, sed Scripturae sanctae auctoritatem et sacrorum canonum sanctionem, catholicorumque patrum instituta et exempla sectantes* (antiphon. 3 [CCCM 52, 339]). Zur möglichen Erklärung der starken Bindung an Autoritäten und zum starken Bemühen um Genauig-

partikularen Position, die der ökumenischen Tradition – die eben allein von Rom symbolisiert und vertreten wurde – widersprach.[313]

Die Bekämpfung des Adoptianismus steht bezeichnenderweise an erster Stelle im Kapitular der Synode von Frankfurt; erst an zweiter Stelle folgt die Zurückweisung der Beschlüsse des zweiten Konzils von Nicaea. Damit steht die Beilegung des Konflikts, bei dem sich Karl offenkundig in Übereinstimmung mit dem römischen Stuhl befand, an der Spitze der Beschlüsse dieser der Intention nach „ökumenischen" Synode; die Positionierung gegenüber der byzantinischen Bilderverehrung, in Bezug auf die Karl zu seiner Überraschung einen Dissens mit dem Papst zur Kenntnis nehmen mußte, der nur durch die Unterlassung der Veröffentlichung der *Libri Carolini* kaschiert werden konnte, wurde im Frankfurter Kapitular an die zweite Stelle verschoben, obwohl ursprünglich möglicherweise die umgekehrte Reihenfolge beabsichtigt gewesen war, wenn man das Ausmaß der in die *Libri Carolini* investierten Mühen bedenkt, denen nichts Vergleichbares im Hinblick auf den Adoptianismus gegenübersteht.[314]

Im Schreiben Karls an Elipand von Toledo und die spanischen Bischöfe gegen den Adoptianismus wurde bereits das *filioque* ins Nicaeno-Constantinopolitanum integriert und damit öffentlich für rechtgläubig erklärt.[315] Spätestens 799 wurde das *filioque* als Zusatz in die Meßliturgie des Hofes eingefügt, ohne von Rom beanstandet zu werden.[316] Bereits in den *Libri Carolini* war das *filioque* explizit als katholisch verteidigt worden, obwohl der Papst dieser Lehre zuvor mit patristischen Argumenten widersprochen hatte.[317] Die fränkischen Theologen hielten an ihrem Standpunkt fest, wollten aber

---

keit bei Völkern, die das Latein erst als Fremdsprache lernen und sich den Zugang zur antiken Tradition erst mühsam aneignen mußten, Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 136: „... ein Bemühen um Genauigkeit, Sorgfalt und Klarheit, das ... überall das Verbindliche suchte, um nur das Richtige zu lernen."

[313] Vgl. Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 103.

[314] Gegen die Gewichtung bei Mordek, Zur Bedeutung des Frankfurter Kapitulars, in: 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main, ed. Fried et al., Sigmaringen 1994, 46ff., der eher der Tendenz der karolingischen Annalen folgt, die stets die Behandlung des Adoptianismus an die erste Stelle rücken. Keineswegs kann davon die Rede sein, Karl habe den Papst „zur Unterwerfung gezwungen"; hierzu hätte sich Hadrian I. niemals bereit gefunden; anders Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900, 2, 330 Anm. (4). Zur gescheiterten Veröffentlichung der *Libri Carolini* Freeman, Carolingian Orthodoxy and the Fate of the *Libri Carolini*, Viator 16 (1985), 65-108.

[315] ... *a Patre et Filio procedentem* ... *Spiritum sanctum procedentem ex Patre et Filio* ... *Spiritus sanctus ex patre filioque procedens* (MGH Conc. 2, 1, 163).

[316] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 215f.

[317] Vgl. LC 3, 3 (MGH Conc. 2 Suppl. 1, 345): ... *ex Patre et Filio, sicut omnis universaliter confitetur et credit ecclesia, eum procedere*. Dagegen hatte Hadrian I. die Formel des Patriarchen Tarasios von Konstantinopel, wonach der Geist aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht, mit patristischen Testimonien als rechtgläubig verteidigt (MGH Epp. 5, 7-11). Zum *filioque* in den *Libri Carolini*

dennoch den Papst nicht offen brüskieren. Nach dem Ausbruch der diesbezüglichen theologischen Auseinandersetzungen zwischen Franken und Griechen in Jerusalem ließ Karl 809 in Aachen eine Synode abhalten, die von fränkischen Theologen vorbereitet wurde; über eine Beteiligung des Papstes oder seine vorherige Konsultation ist nichts bekannt. Auf dieser Synode wurde der *filioque*-Streit – allerdings nur innerhalb des Frankenreiches – in Karls Sinn entschieden, vergleichbar mit der Regelung des Bilderstreites in Frankfurt 794. Der Kaiser weigerte sich also, die vorausgehende Stellungnahme des Papstes einfach zu übernehmen, ja die Synode nahm sogar den entgegengesetzten Standpunkt ein.

Im Anschluß an die Aachener Synode entsandte der Kaiser *missi* nach Rom, um mit dem Papst über eine einvernehmliche Lösung zu verhandeln. Leo III. erlaubte zwar das Singen und Lehren des *filioque*, verbot aber dessen Einfügung ins Glaubensbekenntnis; somit hielt er am absoluten Vorrang der Tradition fest und verwehrte deren Modifikation durch fränkische Neuerungen.[318] Er empfahl sogar die allmähliche Aufgabe des Brauches, den Zusatz zu singen, und propagierte statt dessen die römische Praxis des Singens und Lesens ohne *filioque*. Der Papst weigerte sich also, dem Wunsch Karls nach Erweiterung des Glaubensbekenntnisses zu entsprechen, und empfahl seinerseits die Änderung der fränkischen Praxis. Leo III. brachte seine Ablehnung auch spektakulär an herausragender Stelle öffentlich zum Ausdruck: Nach Darstellung seiner Vita soll er beiderseits der Petrusmemoria die traditionelle Fassung des Credos in Erz haben anbringen lassen, und zwar sowohl in griechischer als auch lateinischer Sprache, womit er demonstrativ den Willen zur Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft mit Byzanz bekundete.[319] Allerdings hing der Papst politisch so stark vom Kaiser ab, daß er dessen kirchliche Entscheidungen innerhalb des Frankenreiches nicht bestimmen konnte.

Im Karolingerreich orientierte man sich in diesem Fall also nicht an Rom als der *norma normans*, sondern man hielt am Zusatz fest, der langfristig gesehen die lateinische Lehrentwicklung und die kirchliche Praxis bestimmen sollte. Allerdings führte die päpstliche Reaktion nach Ausweis der Vita des Michael Synkellos zunächst dazu, daß

Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 113-123.

[318] Vgl. das Protokoll der Verhandlungen von 810 MGH Conc. 2, 1, 240-244 (Notitia de colloquio Romano). Leo III. erklärte: *Sed illicite in prohibitis nec scribendo nec cantando licet inserere* (ibid. 241).

[319] Lib. Pontif. 98, 84 (2, 26 Duchesne); vgl. B. Capelle, Le Pape Léon III et le *Filioque*, in: L'église et les églises (1054-1954). Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. FS Lambert Beauduin, Chevetogne 1954, I, 309-322; Vittorio Peri, Leone III e il *Filioque*, Rivista di storia della Chiesa in Italia 25 (1971), 3-58; id., Il *Filioque* nel magistero di Adriano I e di Leone III, ibid. 41 (1987), 5-25; Michael Borgolte, Papst Leo III., Karl der Große und der *Filioque*-Streit von Jerusalem, Byzantina 10 (1980), 401-427; Bernhard Schultze, Zum Ursprung des *Filioque*. Das *Filioque* und der römische Primat, Orientalia Christiana Periodica 48 (1982), 5-18; Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 141-164.

sich Patriarch Thomas von Jerusalem gegen die dortigen fränkischen Mönche stellte, was zu einer empfindlichen Schwächung der fränkischen Position im Osten führte; diese Entwicklung war auch geeignet, die Beziehungen zu Byzanz zu beeinflussen.[320]

4.4.3. Die Anfänge abbasidischer Religionspolitik

Anders als die Karolinger wollten die Abbasiden, wie die Sassaniden, die unter ihren Vorgängern angeblich korrumpierte Religion wiederherstellen;[321] daher grenzten sie sich programmatisch dezidiert von der Vorgängerdynastie ab. Sie waren von einer eschatologisch konnotierten Revolution an die Macht gebracht worden; zu ihrer Legitimation mußten sie sich daher explizit als religiös inspirierte Herrscher inszenieren. Schon in seiner oben analysierten ersten Freitagspredigt definierte der erste Abbasidenkalif die sich vermeintlich im Sieg der Revolution verwirklichende Rechtleitung als Erhaltung im wahren Glauben und als Garantie eines glücklichen Jenseits.[322] In Übereinstimmung mit den programmatischen Ansprüchen der Revolution nahmen die ersten Kalifen der neuen Dynastie einen augenfälligen Aspekt der umayyadischen Kultusreform zurück, indem sie die von diesen eingeführten separaten Hoflogen wieder aus den Moscheen verbannten und luxuriöse Kanzeln abreißen ließen.[323] Der Kalif al-Mahdī versuchte sogar, die Kanzel des Propheten in Medina in ihren Ursprungszustand zurückzuversetzen; alle nicht von der Sunna gerechtfertigten vermeintlichen Neuerungen der Umayyaden sollten rückgängig gemacht werden.[324] Die frühen Abbasiden suchten ihre religiöse Legitimität auch dadurch herauszustreichen, daß sie wieder verstärkt persönlich alljährlich im Sommer den antibyzantinischen Grenzkampf (*ġazw*) betrieben oder aber präsumtive Thronfolger bzw. andere Prinzen mit dieser Aufgabe betrauten.[325]

In der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts bekämpften abbasidische Herrscher, namentlich der Kalif al-Mahdī, Anhänger persischer Glaubensvorstellungen, deren Lehre als *zandaqa* bezeichnet wurde.[326] Die Ablehnung und Verfolgung des Manichäismus im Sas-

---

[320] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 226.

[321] Ringgren, Some Religious Aspects of the Caliphate, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 744.

[322] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 94.

[323] Goldziher, Umejjaden und ʿAbbâsiden, in: id., Muhammedanische Studien, Halle 1890, II, 41f.; Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 97. In späterer Zeit schlich sich der Brauch separater Hoflogen jedoch wieder ein; vgl. Kitāb Baġdād 9a und Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 293.

[324] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 101.

[325] Tor, Violent Order, Würzburg 2007, 68-72.

[326] Der dritte abbasidische Kalif stilisierte sich stärker als sein Vater zum Vorkämpfer des Islams; vgl. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 97; speziell zur *zandaqa* Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 63-69 sowie zusammenfassend Melhem Chokr, Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'Hégire (Publications de

sanidenreich setzte sich gewissermaßen mehr oder weniger bruchlos unter islamischer Herrschaft fort; das ins Arabische übersetzte „Buch der Widerlegung der Zindiqs" stammt wahrscheinlich ursprünglich aus Kreisen der Parsi-Religion.[327] Gerade aus der für die Manichäer typischen Anpassungsfähigkeit an neue kulturelle Umgebungen erwuchs für die islamischen Eliten eine Gefahr;[328] islamische Polemik gegen (angebliche) Magier aus Chorasan kann daher nicht überraschen.[329] Im Gegensatz zum einfachen Unglauben (*kufr*) implizierte *zandaqa* ein politisches Moment, indem man behauptete, der häretische Glaube würde die Sicherheit des Staates bedrohen.[330] Die Verfolgung richtete sich sowohl gegen Vertreter dualistischer Vorstellungen als auch gegen Personen, denen Frivolität und Sittenlosigkeit unterstellt wurde; somit ließ sich der Vorwurf auch leicht gegen politische Gegner richten. Die frühen Abbasiden betonten das theokratische Imamat, indem sie heterodoxe Bewegungen weit stärker verfolgten als die Umayyaden; al-Mahdī richtete sogar ein besonderes Amt ein, dessen Inhaber (*ṣāḥib al-zanādiqa*) mit der Durchführung der Inquisition gegen die *zandaqa* betraut wurde.[331] Hārūn al-Rašīd nahm darüber hinaus auch eine strengere Haltung gegenüber Aliden und andersgläubigen Schutzbefohlenen ein; auch ließ er Kirchen im byzantinischen Grenzgebiet zerstören.[332]

---

l'Institut Français de Damas 140), Damaskus 1993. Vgl. auch Farouk Omar, Some Observations on the Reign of the ʿAbbāsid Caliph al-Mahdī, Arabica 21 (1974), 139-150; Vajda, Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période ʿAbbâside, Rivista degli Studi Orientali 17 (1937), 173-229; van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 6ff.

[327] Inostranzew, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918, 48.

[328] Carsten Colpe, Anpassung des Manichäismus an den Islam, ZDMG 109 (1959), 81-91.

[329] Vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 67.

[330] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 62. Aus diesem Grund konnte der *zandaqa*-Vorwurf auch besonders gut zur politischen Diskreditierung instrumentalisiert werden; so wurde der „Wesir" Abū ʿUbayd Allāh, der ehemalige Erzieher und Sekretär des Kalifen al- Mahdī, gestürzt, weil gegen einen seiner Söhne dieser Vorwurf erhoben wurde; vgl. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 102f. Schon in umayyadischer Zeit wurde einem irakischen Statthalter, der Zoroastrier als Finanz- und Verwaltungsbeamte beschäftigte, vorgeworfen, er sei ein *zindīq*; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 206. Zum Fortbestehen des Zoroastrismus unter islamischer Herrschaft Clifford Edmund Bosworth, The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past, Iran 11 (1973), 51-62; Jamsheed Kairshasp Choksy, Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society, New York 1997; J. de Menasce, Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest, in: The Cambridge History of Iran IV. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed. Richard N. Frye, Cambridge 1975, 543-565.

[331] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 67; Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 340; Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 352.

[332] Tor, Violent Order, Würzburg 2007, 72.

Zwar ist nicht auszuschließen, daß sich im Selbstverständnis der Abbasiden als Bewahrer der Orthodoxie Reminiszenzen an das Vorbild der Sassaniden spiegeln.[333] Die ostentative Deklaration der Orthodoxie war aber auch deshalb erforderlich, um die Tatsache zu kaschieren, daß sich die Abbasiden, um ihre Herrschaft dauerhaft sichern zu können, immer stärker dem proto-sunnitischen Gravitationszentrum der muslimischen Gemeinde, der Mehrheitsströmung der *ǧamāʿa*, annähern mußten, die das Erbe der Umayyaden schätzten, um die bruchlose Kontinuität der islamischen Theokratie postulieren zu können. Die Politik al-Maʾmūns und seiner unmittelbaren Nachfolger im Zuge der Inquisition (*miḥna*) unterbrach diese Entwicklung nur vorübergehend; aber gerade die Gewaltanwendung im religiösen Bereich, die in einigen wenigen Hinrichtungen gipfelte, markierte nochmals deutlich den religiösen Herrschaftsanspruch der Dynastie.[334]

4.4.4. Esoterisches Wissen: das Imamat der Rechtleitung

Der Kalif al-Maʾmūn propagierte eine emphatische Steigerung des Konzepts des rechtgeleiteten Imams: Allein er und seine Vorfahren sind demnach die Imame der Rechtleitung (*aʾimmat al-hudā* bzw. *al-aʾimmat al-rāšidūn*).[335] Mit Ausnahme poetischer Texte war das Konzept des Imamats der Rechtleitung innerhalb des Mehrheitsislams zuvor so noch nicht formuliert worden,[336] wenn man absieht von frühschiitischen Bewegungen wie dem Aufstand des Muḫtār.[337] Die frühesten Belege für die Bezeichnung der Abbasiden als „Imame der Rechtleitung" stammen aus Dichtung und Panegyrik der Zeit des Kalifen al-Mahdī; zu beachten ist hierbei aber, daß erst al-Maʾmūn sich selbst so bezeichnete.[338] Vorläufer gab es bereits in der umayyadischen Panegyrik;[339] in der Dichtung wurden alle Kalifen in reicher lexikalischer Variation als rechtgeleitete Imame apostrophiert.[340] Dies dürfte die frühislamische Auffassung widerspiegeln, die aber in spätumayyadischer Zeit von den Gelehrten aufgegeben wurde, die die Rechtleitung eher in Koran und Sunna verorteten. Trotzdem führten die ersten Abbasiden frühislamische semantische Praktiken in dieser Hinsicht fort; abbasidische Herrschertitel und die Be-

---

[333] Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 175.

[334] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 135. Zum Befehl, hartnäckige Gegner des Korandogmas hinzurichten, vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1126f. 1130; 275f. 282 Uhrig.

[335] Zu früheren abbasidischen Kalifen, die als „rechtgeleitete Kalifen" bezeichnet werden, Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 47 Anm. 155, mit Hinweisen auf al-Mahdī und Hārūn al-Rašīd.

[336] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 36.

[337] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 106.

[338] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 146.

[339] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 34-37.

[340] Vgl. Crone/Hinds, ibid. 51. 75.

zeichnung der Kalifen als „rechtgeleitete Imame" knüpften an die umayyadische Hofdichtung an.[341] al-Ma'mūns Konzept des Imamats der Rechtleitung stellte den Versuch dar, nach dem Versiegen der Prophetie, deren Wiederbelebung für einen islamischen Herrscher unmöglich war, ein ihr so weit als irgend möglich analoges charismatisches Amt zu beanspruchen, denn Imame der Rechtleitung waren nach allgemeinem Verständnis zunächst die Propheten gewesen, beginnend mit Adam.[342]

al-Ma'mūn verwies ausdrücklich auf die religiöse Quelle seines Machtanspruchs, die in der Parallelisierung des Gott und dem Kalifen (und seinen Helfern) geschuldeten Gehorsams gipfelte.[343] Zusätzlich rekurrierte er auf das Prinzip *al-amr bi-l-maʿrūf,* das allgemein die Pflicht jedes Muslims bezeichnet, das Erlaubte zu fördern und dem Tadelnswerten entgegenzutreten, verstanden im Anschluß an Sure 3, 104 und 110.[344] Diese ethische Verpflichtung wurde von den Muʿtaziliten besonders betont;[345] al-Ma'mūn übertrug sie auf die Herrschaftspraxis und den Bereich der Glaubenslehre.[346] Er stützte sich jedoch nicht nur auf diese im Prinzip konsensfähige Maxime; darüber hinaus entwickelte er ein neues, prononciertes Herrschaftskonzept, durch das der Kalif zur Quelle der Rechtleitung und Normgebung stilisiert wurde. Auch wenn womöglich die frühesten Kalifen ebenfalls noch derart umfassende Kompetenzen beansprucht haben sollten, so war dies doch im 9. Jahrhundert unverkennbar eine Annäherung an schiitische Konzeptionen des Imams. Schon unter al-Manṣūr und al-Mahdī hatte es eine „abbasidische Šīʿa" gegeben, die namentlich der Abgrenzung von den alidischen Konkurrenten diente.[347] Im Zuge des Aufstiegs der Imamatsidee in frühabbasidischer Zeit betrachtete sich dann auch Hārūn al-Rašīd als Imam; er beanspruchte, zur Errettung der Gläubigen von Höllenqualen berufen zu sein.[348]

Mit dem Konzept des „Imamats der Rechtleitung" brachte sich sein Sohn al-Ma'mūn in direkte Konkurrenz zu den übrigen Ersatzinstitutionen und zur Šarīʿa. So versuchte

---

[341] Crone/Hinds, ibid. 80f.

[342] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 43.

[343] Vgl. den Brief an ʿAlī al-Riḍā: *fa-ʿalā ḫulafāʾa llāhi ṭāʿatuhu ... wa-ʿalā l-muslimīn ṭāʿatu ḫulafāʾahum wa-muʿāwanatihim* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 124; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 341). Ganz am Schluß des Briefes werden beide Akte des Gehorsams noch enger aneinander gerückt: *wa-sāraʿū ilā ṭāʿati llāhi wa-ṭāʿati amīri l-muʾminīn* (ibid. 126 und 343).

[344] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 300-303; Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000.

[345] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 118.

[346] Vgl. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1960, II, 617: „Ainsi affirmait-il son droit d'*ordonner le bien et défendre le mal* dans une communauté où il était en principe chargé de garantir l'observance d'un droit élaboré en dehors de lui, mais où il prenait en fait lui-même des décisions susceptibles de justifications théoriques postérieurs."

[347] van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra III, Berlin/New York 1992, 18f.; Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 46.

[348] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 139.

er, den Mangel auszugleichen, daß die Nachfolger des Propheten, anders als dieser, keine göttlichen Offenbarungen empfingen. Das von al-Ma'mūn propagierte Konzept versuchte zu demonstrieren, warum der Kalif dennoch in der göttlichen Rechtleitung stand.[349] Bezeichnend an der Karriere al-Ma'mūns war in dieser Hinsicht die Tatsache, daß er zuerst den Titel eines Imams trug, bevor er Kalif wurde.[350] Indem er später neben der traditionellen Bezeichnung „Befehlshaber der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) zudem den absolut geführten Titel „Imam" annahm, erhob er einen prononciert religiösen Herrschaftsanspruch, wobei er sich gleichzeitig schiitischen Autoritätskonzepten annäherte.[351] Im Vergleich zu früheren Kalifen rückte der Titel „Imam" unter ihm protokollarisch in den Vordergrund, wie beispielsweise aus dem Anfang des Briefes an die chorasanischen Truppen, aber auch aus dem häufigen Gebrauch in den *miḥna*-Briefen hervorgeht.[352] Schon in der frühesten diesbezüglichen Quelle, seinem Brief an die chorasanischen Truppen, zeigt sich ein Herrschaftskonzept, das sich bis in die Endphase seines Kalifats durchzieht, wie aus den *miḥna*-Briefen und dem Testament des Kalifen hervorgeht.[353] al-Ma'mūn stilisierte sich zum Repräsentanten sowohl Gottes als auch des Propheten; nur er selbst sei in der Lage, aufgrund des ihm anvertrauten „verborgenen Wissens" Gott wirklich zu erkennen.[354]

Schon in den Anfängen seiner Herrschaft in Chorasan, bevor er das Kalifat beanspruchte, propagierte al-Ma'mūn ein ausgesprochen religiöses Herrschaftskonzept, das aus einem von seinem Wesir al-Faḍl b. Sahl in seinem Namen verfaßten „Versprechen" hervorgeht. Der Text verkündet Ideale und leitende Wertvorstellungen der kommenden Herrschaft, ist insofern gewissermaßen ein Fürstenspiegel, aber ohne Hinweis auf die in dieser Gattung üblicherweise propagierten „weltlichen" Herrschertugenden nichtislamischer Provenienz, das oben vorgestellte Wissen exoterischen Charakters. Um so auffallender ist die Tatsache, daß das von al-Faḍl b. Sahl für al-Ma'mūn redigierte „Versprechen", obwohl auf persischem Boden entstanden, ganz ohne Rekurs auf die alte sassanidische Herrschertradition auskommt. Offenbar erschien es dem Autor ratsamer,

---

[349] Grundlegend hierzu Nagel, ibid. 136-154.

[350] Tiesenhausen, Münzen des östlichen Kalifats, St. Petersburg 1873, 141f. (*walī l-imām*); Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 204; zur Titulatur al-Ma'mūns schon oben S. 151ff.

[351] Vgl. Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 47 Anm. 155, zu früheren abbasidischen Kalifen, die den Imam-Titel führten; hierzu auch Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 619. Die (Proto)-Schiiten betonten das Charisma des Imams und vermieden daher zumeist den Terminus „Kalif"; vgl. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 44.

[352] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 47: „Der Imam ʿAbdallāh al-Ma'mūn, Befehlshaber der Gläubigen ...".

[353] Zur Kontinuitätsthese Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 620.

[354] Nawas, ibid. 620. Zum esoterischen Wissen der Abbasiden bereits oben S. 259f.

die Herrschaft seines Schützlings propagandistisch, in impliziter und stillschweigender Übereinstimmung mit der einige Jahrzehnte zuvor ebenfalls von Chorasan aus verbreiteten abbasidischen Revolutionspropaganda, als Verwirklichung religiöser Ideale hinzustellen. Demgemäß verspricht al-Ma'mūn, den Koran und die Sunna des Propheten zu achten und ihnen Achtung zu verschaffen, kein Blut außerhalb der gesetzlich vorgeschriebenen Strafen zu vergießen, niemandem auf unislamische Weise Geld oder Besitz abzupressen, und in seinem Urteil niemals seinen Leidenschaften zu folgen, es sei denn sie haben Gott als ihr Ziel. Feierlich gelobt der Herrscher unter Hinweis auf einen Koranvers, niemals von seinem Versprechen abzuweichen.[355] Auch wenn unklar ist, ob dieses Manifest je veröffentlicht wurde, so zeigt sich hier doch ein ausgesprochen religiöses Herrschaftskonzept, das allerdings noch auf dem Bündnis mit der sich entwickelnden proto-sunnitischen Orthodoxie beruht und ohne Rekurs auf ein esoterisches Wissen auskommt.

Der charismatische Ursprung der kalifalen Herrschaft ging schon in vorabbasidischer Zeit daraus hervor, daß eben kein traditionelles Amt übernommen und „islamisiert", sondern ein neues, islamisches Amt speziell ins Leben gerufen wurde.[356] Die Blütezeit des abbasidischen Kalifats zeigt den Versuch der Traditionalisierung charismatischer Herrschaft, die – wie bereits oben gezeigt – auf dem Anspruch besonderen, ererbten Wissens beruhte. Dieses esoterische Wissen soll nicht erforscht und analysiert werden, denn es steht einzig und allein dem Herrscher zum machtpolitischen Gebrauch zur Verfügung; er bezieht aus diesem Besitz einen Teil seiner besonderen Herrschaftsbefähigung und stellt es allenfalls performativ, vermittelt durch seine Herrschaftspraxis, der Allgemeinheit zur Verfügung. Dies ist präzise der Anknüpfungspunkt für al-Ma'mūns Konzept des „Imamats der Rechtleitung".

Im Brief an die chorasanischen Truppen stützt sich der Kalif auf eine schiitische, imamitische Konzeption seines Amtes: Der Imam sei von Gott erwählt und mit der Leitung seiner Gemeinde betraut worden; jegliche menschliche Mitwirkung bei seiner Wahl ist damit ausgeschlossen.[357] Zur Einsetzung des Imams ist somit kein konstitutives Investiturritual erforderlich, denn die Zugehörigkeit zum Haus des Propheten reiche aus; das von Gott übertragene Erbe schließe jede zusätzliche menschliche Intervention aus. Gott habe die von ihm Erwählten bereits mit seinem Siegel (*ḫātam*) bezeichnet, was für die Menschen auch eine Erleichterung darstelle, denn sie seien aus dem Dilemma erlöst, entscheiden zu müssen, wer ihr Anführer sein soll. An Gottes Erwählung und Bezeichnung des von ihm Auserkorenen können sie erkennen, wem sie nach Gottes Willen folgen sollen. Dieses Konzept unterscheidet sich von allen späteren sunnitischen Kalifatstheorien, bei denen die Mitwirkung der Gläubigen bei der Entscheidung über

[355] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, I, 199f.
[356] Hierzu ausführlich unten Kapitel 5.4.1.
[357] Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 45.

die individuellen, subjektiven Eigenschaften des künftigen Imams – ohne Rücksicht auf die anders geartete tatsächliche Praxis – eingeräumt wird.[358]

Das emphatisch gesteigerte Selbstverständnis al-Ma'mūns geht besonders aus den Briefen hervor, mit denen er in seinem letzten Lebensjahr die Inquisition (*miḥna*) initiierte und vorantrieb. Bezeichnend ist der übersteigerte Anspruch, von Gott mit dem „Erbe des Prophetentums" (*mawārīṯ al-nubūwa*) betraut worden zu sein, worauf der Kalif gleich zu Beginn des ersten Briefes hinweist. Im gleichen Zusammenhang wird es als Pflicht der Imame und Kalifen bezeichnet, sich um die Religion Gottes zu bemühen und die von ihm empfangene Erkenntnis (*ʿilm*) weiterzugeben.[359] Mehrfach wird die Gesamtheit der Untertanen in der Folge als Herde (*raʿīya*) apostrophiert, die dem Herrscher von Gott anvertraut sei, damit er ihr den rechten Weg weise. Am Anfang des ersten *miḥna*-Briefes bittet der Kalif Gott, er möge ihm beistehen, den rechten Weg (*rušd*) zu beschreiten, und am Schluß beruft er sich erneut auf die ihm von Gott übertragenen, die Herde (sc. Gemeinde) betreffenden Angelegenheiten (*fī-mā qalladahu llāhu wa-staḥfaẓahu min umūri raʿīyati*).[360]

al-Ma'mūn bezeichnet sich selbst in den Briefen nicht explizit als „Imam der Rechtleitung", aber er drückt die Vorstellung mit verschiedenen sprachlichen Mitteln in seiner Korrespondenz aus. So wird die Position des Kalifen direkt zum „Weg der Rechtleitung und des Heils" parallel gesetzt.[361] Allerdings erscheint die Formel vom Imam der Rechtleitung *expressis verbis* in der Dichtung, wobei der zitierte Dichter selbst aber bemerkenswerterweise erwähnt, er habe nicht gesehen, daß der Kalif von seinen Versen berührt worden wäre.[362] Die Zurückhaltung des Kalifen könnte aber durch den Hinweis auf die Unbekümmertheit des Volkes in religiösen Angelegenheiten bedingt sein und nicht durch die Stilisierung der eigenen Person, die durchaus seinem Selbstbild entsprochen haben könnte.[363] Freilich ist auch der bei beiden Tradenten im Anschluß erwähnte Einwand nicht von der Hand zu weisen, der Kalif habe gleichzeitig auch als „Sachwal-

[358] Zu Parallelen sowohl der zaiditischen Imamatslehre als auch mu'tazilitischer Annahmen mit der Konzeption al-Ma'mūns Arazi/El'ad, ibid. 46 mit Anm. 39.

[359] Ṭabarī chron. 3, 2, 1112; 250 Uhrig.

[360] Ṭabarī chron. 3, 2, 1116; 255 Uhrig.

[361] Ṭabarī chron. 3, 2, 1116; 255 Uhrig: „Wenn sie sich dazu (sc. zur Lehre vom Erschaffensein des Korans) bekennen, indem sie mit dem Befehlshaber der Gläubigen darin übereinstimmen und auf dem Pfad der Rechtleitung und des Heils wandeln (*wāfiqū amīra l-muʾminīn fīhi wa-kānū ʿalā sabīli l-hudā wa-n-naǧāti*) ...".

[362] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1159; 335 Uhrig: „Ich habe ihm doch einen Vers vorgetragen, in dem ich mich auszeichnete, habe aber nicht gesehen, daß er davon berührt worden wäre (*fa-lam arhu taḥarrukun lahu*) ... Ich trug ihm vor: Der Imam der Rechtleitung, al-Ma'mūn, widmet sich der Religion (*aḍḥā imāmu l-hudā l-maʾmūnu muštaġilan bi-d-dīni*), das Volk aber ist mit dem weltlichen Leben beschäftigt." Dieselbe Passage findet sich Kitāb Baġdād 119b.

[363] Im (zeitlich früheren) Brief an die chorasanischen Truppen werden die Abbasiden ausdrücklich als rechtleitende Kalifen (*rāšidūn*) bezeichnet; vgl. Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 62.

ter der weltlichen Angelegenheiten" gesehen werden wollen: „Wer sollte sonst die weltlichen Geschäfte führen (*man al-qā'imu bi-amri d-dunyā*), wenn er davon abgehalten ist? Er ist doch damit (von Gott) belehnt (*muṭawwaqun bihā*)."

Der Anspruch al-Ma'mūns, Lehrer des Volkes zu sein, gründet im Postulat einer fast unermeßlichen Kluft zwischen sich selbst und der breiten Masse des Volkes, die weder Einsicht noch Denkvermögen besäße, ein Schluß womöglich aus der gescheiterten freiwilligen Durchsetzung des Korandogmas. Der Kalif beklagt, die Mehrheit der niederen Untertanen wolle sich nicht durch das „Licht des Wissens" (*nūr al-ʿilm*) erleuchten lassen.[364] Den Grund dieser Verweigerung sieht er u. a. im seiner Meinung nach schädlichen Einfluß von Vertretern der religiösen Eliten, die das Volk in seinen Vorurteilen bestärkten, anstatt es auf den rechten Weg zu führen. Das vom Kalifen propagierte Wahrheits- und Wissensideal gründet in einem rein philosophischen Gottesbild, das er für allgemeinverbindlich erklärt und mit administrativen Maßnahmen durchsetzen will.

Im arengenartigen Einleitungsteil des zweiten *miḥna*-Briefes präzisiert al-Ma'mūn seine Kalifatsauffassung. Im Anschluß an koranische Formulierungen stellt er sich in die Reihe derjenigen, die Gott einsetzte als „seine Stellvertreter auf seiner Erde (*ḫulafā'uhu fī arḍihi*) und seine Bevollmächtigten über seine Diener (*umanā'uhu ʿalā ʿibādihi*), die er beliebte zur Aufrichtung seiner Religion (*li-iqāmati dīnihi*) zu erwählen und denen er die Obhut über seine Schöpfung aufgetragen hat (*ḥammalahum riʿāyata ḫalqihi*)".[365] Auch wenn mit letzterem in erster Linie die Sorge um die geschaffene Welt gemeint sein dürfte, läßt sich im Lichte des Korandogmas, das nicht zufällig das Hauptthema der Korrespondenz darstellt, doch auch die Sorge um den Koran impliziert denken, der nach Meinung des Herrschers als geschaffenes Wort Gottes der Obhut des Kalifen als des berufenen Interpreten anvertraut ist. Letzterer erscheint somit nicht nur als Hirte der Herde der Gläubigen, sondern auch als mit besonderem, einzigartigem Wissen begnadeter Ausleger der Offenbarung und als Erbe des Prophetentums. Daß diese Vorstellung auch nach dem Tod al-Ma'mūns noch in muʿtazilitisch beeinflußten Kreisen verbreitet war, beweist das „Buch der Krone", in dessen Vorwort es heißt, die Gott gehorsamen Herrscher seien mit der (höchsten) Autorität anstelle seiner Propheten betraut worden; daher schulde man ihnen den gleichen Gehorsam wie Gott selbst und seinem Propheten.[366]

Nicht die proto-sunnitischen Gelehrten, sondern der Kalif ist für al-Ma'mūn Garant und Richtschnur für den Vollzug der Vorschriften Gottes und seiner verbindlichen Normen (*imḍā' ḥukmihi wa-sunanihi*). Allein der Kalif eröffnet den Weg der Rechtleitung: „... daß sie (sc. die Imame) auch den rechten Weg zu ihm ... zeigen (*yadallū ʿalayhi*), vermöge des Wissens (*ʿilm*), mit dem er sie ausgestattet und der Erkenntnis

[364] Ṭabarī chron. 3, 2, 1113; 250 Uhrig. Zur Lichtmetaphorik bereits oben S. 262 und 275.
[365] Ṭabarī chron. 3, 2, 1117; 257f. Uhrig.
[366] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (30 Pellat).

(*maʿrifa*), die er ihnen bewirkt hat, daß sie auch den zu ihm rechtleiten (*yahdū ilayhi*), der sich von ihm abgekehrt und den zurückbringen, der sich von seiner Sache abgewandt hat."[367] Letzteres ist ein kaum verhüllter Hinweis auf die Mittel der „Inquisition", mit deren Hilfe der Kalif bestrebt war, die Amtsträger zur Anerkennung seiner Autorität in Fragen der Glaubenslehre zu zwingen. Keine rivalisierenden Gruppen innerhalb der Eliten seien berufen, in diesen Dingen als Lehrer aufzutreten: „... daß sie für ihre Untertanen den Weg ihrer Rettung aufzeigen, indem sie sie über die wesentlichen Bestandteile ihres Glaubens sowie über den Weg ihres Heils und ihrer Bewahrung vor Sünde belehren (*yaqīfūhum ʿalā ḥudūdi īmānihim wa-sabīli fauzihim wa-ʿiṣmatihim*) und ihnen die ihnen verborgenen Dinge und deren Unklarheiten enthüllen (*yakšafū*), wodurch sie den Zweifel von ihnen nehmen und ihnen allen die Erleuchtung (*ḍiyāʾ*) und den deutlichen Beweis (*bayyina*) verschaffen, daß sie (sc. die Gläubigen) diese ihre Rechtleitung und Belehrung hochschätzen (*yuʾṯirū ḏālika min iršādihim wa-tabṣīrihim*), weil dies ... gleichmäßig die Anteile (sc. am Glück) ihres diesseitigen und zukünftigen Lebens regelt."[368] Der Herrschaftsanspruch des Kalifen überragt somit alle rivalisierenden Institutionen und Eliten, aber er wird doch dadurch relativiert, daß er an den Willen Gottes – nicht jedoch an eine etablierte Lehrtradition – rückgekoppelt ist, der den Rahmen für sein Handeln vorgibt: „Den Erfolg des Befehlshabers der Gläubigen gibt es nur mit Gott allein."[369]

al-Maʾmūn beanspruchte nicht nur ererbtes, esoterisches Wissen, sondern darüber hinaus auch, durch eigenes Nachdenken die Wahrheit erkennen zu können, die er als mit der offenbarten Richtschnur des Glaubens übereinstimmend postulierte.[370] Dieser Anspruch des Herrschers wurde sogar von seinen Gegnern während ihrer Befragung im Zuge der Inquisition geschickt ins Feld geführt, indem sie die Fragen nicht entsprechend ihrer eigenen Meinung beantworteten, sondern sich hinter der ostentativ ins Feld geführten überragenden Autorität des Kalifen versteckten, um so die eigene Ansicht nicht preisgeben zu müssen: „Der Koran ist das Wort Gottes, und Gott ist der Schöpfer aller Dinge. Daher ist alles, was unter Gott ist, geschaffen. Aber der Befehlshaber der Gläubigen ist unser Imam; durch ihn hören wir das gesamte Wissen (*bi-sababihi samiʿnā ʿāmmata l-ʿilmi*), denn er hat gehört, was wir nicht hören und weiß, was wir nicht wissen. Gott hat ihm doch die Herrschaft über uns verliehen (*qalladahu llāhu amranā*),

---

[367] Ṭabarī chron. 3, 2, 1117; 258 Uhrig.

[368] Ṭabarī chron. 3, 2, 1117; 258 Uhrig.

[369] Ibid. Eine vergleichbare Rückversicherung bildet der Verweis auf den Gehorsam des Kalifen gegenüber Gott in einem späteren Brief; vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1125; 274 Uhrig. Auch an späterer Stelle der Korrespondenz erwähnt der Kalif seinen Wunsch, mit den im Zuge der *miḥna* getroffenen Entscheidungen die Gunst und reichlichen Lohn Gottes zu erlangen; vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1131; 282 Uhrig.

[370] „Es gehört zu dem, was der Befehlshaber der Gläubigen durch seine reifliche Überlegung aufgezeigt hat (*bayyanahu ... bi-ruʾyatihi*) und was ihm durch sein Denken klar geworden ist (*tālaʿahu bi-fikrihi*) ..." (Ṭabarī chron. 3, 2, 1117f.; 258 Uhrig).

und so sorgt er dafür, daß wir unsere Wallfahrt und unser Gebet verrichten und ihm die Almosensteuer unseres Vermögens darbringen. Wir kämpfen mit ihm den Ǧihād und erkennen sein Imamat als Vorrangstellung (bedingungslos) an (*narā imāmatahu imāmatan*). Wenn er uns daher befiehlt, so folgen wir; verbietet er uns, so enthalten wir uns, und wenn er uns auffordert, so willfahren wir."[371] Geschickt verknüpft der Befragte, Abū Ḥassān az-Ziyādī, die Säulen des Islams mit dem Herrschaftsanspruch des Kalifen und dessen Basis, dem Postulat besonderen, charismatischen Wissens.

Daß ähnliche Vorstellungen auch schon vor al-Ma'mūn verbreitet waren, belegt der Schluß des fürstenspiegelartigen Briefes Ibn al-Muqaffa's, wo er die heilsnotwendige Stellung des Imams betont, der als Werkzeug Gottes wirkt (*al-imāmu laḏī yuṣliḥuhum allāhu bihi*); gerade die Eliten seien auf die Führung des Kalifen angewiesen, durch dessen Vermittlung Gott Wohlergehen, Eintracht und gesellschaftliche Ordnung gewährleistet, indem er durch ihn alle Dinge zusammenführt (*bi-l-imāmi yaǧma'u llāhu amrahum*); durch Inspiration des Imams gibt Gott der Elite Argument(e) und Stärke in der Lehrmeinung ein (*yaǧ'alu lahum al-ḥuǧǧata wa-l-aida fī-l-maqāli*) gegenüber denjenigen, die vom rechten Weg abgekommen sind.[372] Bemerkenswert ist die strukturelle Parallelität der Gesellschafts- und Heilskonzeption Ibn al-Muqaffa's: Die Eliten sind auf den Imam angewiesen, so wie das einfache Volk der Eliten bedarf. In gewisser Hinsicht folgt al-Ma'mūn bei der *miḥna* diesem Schema, nur aus umgekehrter Richtung: Er unterwarf die Eliten einer Prüfung, um sie demonstrativ seiner Führung unterzuordnen; mit Hilfe der solcherart gefügig gemachten Amtsträger und Gelehrten hoffte er, auch das Volk auf den seiner Meinung nach rechten Weg führen zu können.

Ebenso souverän wie er zuvor vorübergehend die alidische Thronfolge eingeführt hatte setzte sich al-Ma'mūn auch nach seinem Einzug in Bagdad über das dynastische Herkommen hinweg, indem er kurzzeitig die für die Abbasiden seit den Anfängen der Revolution in Chorasan identitätsstiftende Farbe Schwarz (*sawād* war das schwarze Hofgewand) abschaffte. Bereits während der Frühphase der abbasidischen Revolution in Chorasan war schwarze Kleidung als Zeichen der Trauer um alidische Märtyrer getragen worden.[373] Selbst in der byzantinischen Chronik des Theophanes Confessor wer-

[371] Ṭabarī chron. 3, 2, 1122f.; 269 Uhrig.

[372] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 58 (65 Pellat). Zur Inspiration des Imams nach Ibn al-Muqaffa' auch Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 130.

[373] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 177f.; vgl. Khalīl 'Athāmina, The Black Banners and the Socio-Political Significance of Banners and Slogans in Medieval Islam, Arabica 36 (1989), 307-326. In der Endphase der Umayyadenherrschaft sammelten sich die unzufriedenen Neumuslime unter der Führung des Arabers Ḥārit unter seiner schwarzen Fahne; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 290. Zu unterschiedlichen Farben als Parteikennzeichen und zu unterschiedlichen Verwendungen von Schwarz als Farbe der Rache, als angeblicher Farbe des Propheten und als Farbe des apokalyptischen Mannes ibid. 332; zur „Farbe der Rache" auch Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 442 Anm. 2139. Im „Buch der Grundsteuer" ist in zwei Überlieferungen von schwarzen Bannern die Rede,

den die Aufständischen als *Maurophoroi* apostrophiert.[374] Das traditionelle dynastische Schwarz ließ al-Ma'mūn kurzzeitig durch Grün ersetzen, was erhebliches Aufsehen erregte.[375] Vermutlich war Grün nicht die Farbe der Schiiten, die eher Weiß bevorzugt haben dürften; eine alidische Revolte im Jahr 817/18 erfolgte unter weißer Symbolik, womöglich der ursprünglichen Farbe der Aliden. Im Jahr 762/63 trug ein alidischer Rebell bei seiner Erhebung ein gelbes Gewand und eine gelbe Mütze; später wird ein gelbes Banner erwähnt.[376] Allerdings wird die weiße Symbolfarbe häufiger genannt.[377] Die programmatische Farbe der Aliden war somit in der Frühzeit noch keineswegs festgelegt, wenngleich eine Tendenz zu weiß hin bestand. Ob die von al-Ma'mūn gewählte grüne Farbe zwischen weiß und schwarz vermitteln sollte, ist unklar.[378] Auffallend ist aber, daß die Farbe der umayyadischen Kalifatszeichen grün gewesen sein soll.[379]

Nach der Darstellung al-Ṭabarīs erfolgte der Befehl, die schwarze Kleidung durch grüne zu ersetzen, bereits im Kontext der Designation ʿAlī al-Riḍās zum Thronfolger, womit dieser Wechsel in den Kontext der Annäherung an die Aliden gerückt wird. Durch die Einführung der grünen Symbolfarbe wollte sich der Kalif deutlich außerhalb der bestehenden Parteiungen positionieren und eventuell auch an sassanidische Traditionen anknüpfen. Schon nach kurzer Zeit wurde die Einführung der grünen Symbolfarbe jedoch wieder rückgängig gemacht, wobei unklar ist, ob al-Ma'mūn lediglich den Gehorsam der Bagdader Gesellschaft hatte auf die Probe stellen wollen, oder ob ihn öffentlicher Widerstand zum Rückzug zwang. Sollte letzteres der Fall gewesen sein, dann hätte dies dem Kalifen eine frühzeitige Warnung vor allzu einschneidenden Reformen sein können.

---

aber nur einmal heißt es explizit unter Berufung auf das Zeugnis seiner Frau ʿĀ'iša, daß es das Banner des Propheten war; es sei aus einem ihr gehörigen Mantel angefertigt worden (Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 119 [297 Fagnan]). Weitere Belege zur Symbolik des abbasidischen Schwarz bei Diem, Ehrendes Kleid und ehrendes Wort, Würzburg 2002, 196-213. Anders als Wellhausen weist Diem darauf hin, daß Schwarz als Farbe der Trauer und des Unheils galt, was in einigen Fällen panegyrische Deutungen erschwerte oder aber die Propaganda sogar in ihr Gegenteil verkehrte; so heißt es in einem andalusischen Gedicht des 11. Jahrhunderts, das also aus einer Region stammte, die den Abbasiden traditionell feindlich gesinnt war, mit der Machtergreifung dieser Dynastie sei die Rechtleitung verlorengegangen, was schon an der unheilvollen Farbe der abbasidischen Fahnen deutlich werde (ibid. 213).

[374] Chron. ad a. 6240 (747/8 n. Chr.) (424 de Boor; 587 Mango/Scott).

[375] Kitāb Baġdād 2a/b; 12a.

[376] Ṭabarī chron. 3, 1, 195f. (122. 167 Muth).

[377] Die Mekkaner sollen die weiße Farbe der Aliden angenommen haben; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 223 (151 Muth); ibid. 231 (160 Muth).

[378] Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 89.

[379] Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 57. Andererseits galt Grün als Farbe der Magier und Chorasanier; vgl. Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 427.

Der Wechsel des Thronfolgeparadigmas und der die Identität des Herrscherhauses ausdrückenden Symbolfarbe dürften dem Wunsch entsprungen sein, die Herrschaft des Kalifen auf eine breitere, die Parteien übergreifende Basis zu stellen, was noch kein distinktes Herrschaftskonzept wie das „Imamat der Rechtleitung" impliziert, aber doch einem – im Vergleich zu früheren Abbasidenkalifen – anderen Selbstverständnis Ausdruck verleiht. Wie sehr der aufsehenerregende Wechsel der Thronfolge aber doch auf das sich anbahnende Konzept des Imamats der Rechtleitung verwies, geht aus dem Brief al-Ma'mūns hervor, in dem er die Wahl seines präsumtiven Nachfolgers bekannt gibt; nachdem hier bereits zweimal von der göttlichen Inspiration des Kalifen die Rede war, steht am Schluß – gleich nach der Aufforderung, dem Thronfolger zu huldigen – ein dritter Hinweis auf die Inspiration, diesmal ergänzt durch den Hinweis auf die Rechtleitung der Gemeinde durch den Kalifen, die zum Heil führt.[380]

Auch bei der Reform ritueller Vorschriften könnte sich al-Ma'mūn an bestimmten schiitischen Bräuchen orientiert haben, indem er drei zusätzliche Lobpreisungen Allāhs (*takbīr*) in das rituelle Gebet einfügte.[381] Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der Eingriff des Kalifen in das rituelle Gebet, eine der fünf Säulen des Islams, nicht aufgrund von schriftlichen Quellen und ohne Rekurs auf eine externe Autorität erfolgte. Immerhin fällt beim Vergleich mit der Religionspolitik Karls des Großen auf, daß auch dieser mit der Einfügung des *filioque* in das gemeinschaftliche Gebet eingriff; der Unterschied bestand lediglich darin, daß die Rufe des *takbīr* von allen anwesenden (männlichen) Muslimen zu vollziehen waren, während die Rezitation des Credos auf die gebildete, lateinkundige Elite beschränkt blieb.

4.4.5. Exoterisches Wissen: Vernünftiger Islam und Koranologie

Neben das religiöse Programm des Imamats der Rechtleitung, das auf esoterischem Wissen beruhte, trat als zweite Säule des Herrschaftskonzepts der Rekurs auf die Vernunft, die allen Menschen zugänglich war und die sich unter der Herrschaft al-Ma'mūns

---

[380] *Šākirīna llāha ʿalā mā alhama amīra l-muʾminīn min naṣāḥatihi* (bzw.: *min qaḍāʾi ḥaqqihi*) *fī riʿāyatikum, wa-ḥirṣihi ʿalā rušdikum wa-ṣalāḥikum* (Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma 3, 126; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasāʾil al-ʿarab 3, 343).

[381] Kitāb Baġdād 103a. Im Jahr 832 ließ er von seinen Truppen in Bagdad drei zusätzliche Lobpreisungen rezitieren; vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1105. Zur These schiitischer Beeinflussung Sourdel, La politique religieuse du calife ʿabbāside al-Maʾmūn, RÉI 30 (1962), 27-48. Angesichts der schwankenden und uneinheitlichen Zahl erlaubter, empfohlener oder vorgeschriebener *takbīr*-Rufe bezweifelt Nawas einen schiitischen Einfluß auf al-Ma'mūns liturgische Reformen; vgl. Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 618f. Bezeichnend ist, daß diese liturgische Neuerung zu Beginn eines heiligen Krieges gegen Byzanz eingeführt wurde, und zwar zunächst nur für die Soldaten; vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 236. In seinem Testament verfügte al-Ma'mūn, daß das *takbīr* bei seinem Totengebet fünfmal gesprochen werden solle; vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1136; 291 Uhrig.

allseits entfalten sollte. Durch rationale Argumentation sollte auf Streitgesprächen unter Leitung des Kalifen am Hof die Wahrheit ermittelt werden, die alle Spaltungen und Parteiungen überwinden konnte.[382] Die Berufung auf die Vernunft äußerte sich in einem abstrakten philosophischen Gottesbild, das dem Selbstbild des Kalifen als eines philosophisch gebildeten Herrschers entsprach. Die Forschung hat zahlreiche Berührungspunkte zwischen al-Ma'mūns Konzept des Imamats der Rechtleitung und der Bewegung der Mu'tazila aufgezeigt.[383] Für die Mu'tazila kam der Vernunft der Rang einer grundlegenden Erkenntnisquelle zu.[384]

Die Lehre von der Geschaffenheit des Korans war zudem auch mit schiitischen Vorstellungen vereinbar, nach denen das Muḥammad geoffenbarte Gotteswort durch das inspirierte Wissen des Imams relativiert werden konnte, der Koran somit nicht als absolute und transzendente Größe aufgefaßt wurde.[385] Allerdings waren die (proto-)schiitischen Vorstellungen hinsichtlich des ontologischen Status des Korans nicht einheitlich, zumal gerade Ǧa'far al-Ṣādiq, die maßgebliche alidische und schiitische Autorität der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts, die Lehre vom ungeschaffenen Koran vertrat.[386] Da die Schiiten später aber durchaus mu'tazilitische Lehren übernahmen,[387] könnte durchaus argumentiert werden, daß die Relativierung des ontologischen Status

---

[382] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 227.

[383] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 106. Zu Verbindungen zwischen Schiiten und Mu'tazila, die al-Ma'mūns Positionierung gefördert und stimuliert haben könnten, Madelung, Imāmism and Mu'tazilite Theology, in: Brunschvig/Fahd (eds.), Le Shī'isme Imâmite, Paris 1970, 13-30; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 65; Montgomery Watt, The Political Attitudes of the Mu'tazila, Journal of the Royal Asiatic Society, April 1963, 38-57; Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 211: „The official adoption of the Mu'tazila policy was designed to help such a reconciliation (sc. with the Alids)." Zu schematisch im Sinn differenzierter politischer Strategien werden die Positionen verschiedenen „Parteien" der Mu'tazila gedeutet von Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 77. Die neuere Forschung ist allerdings skeptischer hinsichtlich der Zurückführung des Korandogmas auf mu'tazilitische Neigungen des Kalifen; vgl. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 131; al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 181.

[384] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 35; zum Vorrang der Vernunft sogar vor der Offenbarung ibid. 105; zur Vernunft als Weg zu Wissen und Rechtleitung ibid. 226; vgl. auch Sharif, A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden 1963, 1, 216. Im 8. Jahrhundert wurde auch die These vertreten, Glaube erwache erst, wenn man Gott zu erkennen vermöge; vgl. van Ess, Ḍirār b. 'Amr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 3; zur Gleichsetzung von Glaube (*īmān*) mit Gotteserkenntnis (*ma'rifat Allāh*) ibid. 22. Zu philosophischen Neigungen al-Ma'mūns vgl. seine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Glaubens (*īmān*): „Die Erkenntnis Gottes mittels eines Beweises (*ma'rifatu llāhi bi-ḥuǧǧatin*)." (Kitāb Baġdād 33a) Hieran schließen sich Ausführungen über Gottes Eigenschaften und Prädikate an, ein wichtiges mu'tazilitisches Thema.

[385] Hierzu Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 121.

[386] Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 619.

[387] Madelung, Imāmism and Mu'tazilite Theology, in: Brunschvig/Fahd (eds.), Le Shī'isme Imâmite, Paris 1970, 13-30.

des Korans schiitischen Imamatskonzepten entgegenkam. Die Annäherung von Mu'tazila und Šī'a könnte allerdings erst nach dem Ende der Inquisition (*miḥna*) erfolgt sein, als sich beide Gruppen von dem sunnitisch orientierten Kalifen al-Mutawakkil bedrängt sahen.[388]

Nach dem Brief al-Ma'mūns an die chorasanischen Truppen wird die unumschränkte Gewalt des Imams allein durch ihre Bindung an den Gebrauch der Vernunft relativiert.[389] Als Imam der Rechtleitung fühlte er sich kraft seines Amtes und aufgrund des besonderen religiösen Charismas seiner Familie dazu berufen, die Gläubigen zur Wahrheit zu führen, die sie aber auch erkennen sollten. Schon marginale Unklarheiten in der islamischen Lehre würden die Muslime zum Gebrauch ihres Verstandes und zu rationaler Argumentation herausfordern; als Imam der Rechtleitung beanspruchte der Kalif, über diese Diskussionen wachen und die letzte Entscheidung fällen zu können.[390]

Inhaltlich und theologisch handelt es sich bei der von al-Ma'mūn verkündeten Lehre von der Erschaffenheit des Korans (*al-qaulu bi-anna l-qur'āna maḥlūqun*)[391] um ein von mu'tazilitischen Vorstellungen hinsichtlich der Einheit Gottes beeinflußtes Gottesbild, dementsprechend allein Gott ungeschaffen, wohingegen alles, was außerhalb Gottes existiert – einschließlich des Korans – geschaffen ist. Die Behauptung der Ungeschaffenheit des Korans würde aus dieser Perspektive die Einzigkeit Gottes in Frage stellen und dem Polytheismus (*kufr, širk*) nahekommen.[392] Der Koran sei somit „geschaffen und neu hervorgebracht"; wer dies nicht bekennt, gehe fehl im Glauben und erkenne die Einheit Gottes nicht vorbehaltlos an.[393] Welche Bedeutung diese Lehre für al-Ma'mūn hatte, geht daraus hervor, daß er sie am Anfang seines Testamentes (*waṣīya*) darlegt, wodurch sie fast in den Rang eines Glaubensbekenntnisses gerückt wird.[394]

Die von al-Ma'mūn als verbindlich proklamierte Lehre von der Erschaffenheit des Korans reflektierte allerdings Probleme und Kategorien, die dem ursprünglichen koranischen Horizont fremd waren. Im grundlegenden Antagonismus von Zeit und Ewigkeit

---

[388] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 283f.

[389] Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 66 (1987), 49. Zum Ideal eines rational begründeten Islams Anfang des 9. Jahrhunderts Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 88. Zur Rolle der Vernunft in der Herrscherethik Leder, Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft, in: Specula principum, ed. De Benedictis/Pisapia, Frankfurt/M. 1999, 21-50. Vgl. auch Endreß, The Defense of Reason, ZGAIW 6 (1990), 1-49. Schon für Ibn al-Muqaffa' ruhte die Existenz des Menschen auf zwei Prinzipien, der Religion und der Vernunft; vgl. Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 18 (29 Pellat).

[390] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 406f.

[391] Ṭabarī chron. 3, 2, 1126; 275 Uhrig.

[392] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1126; 275 Uhrig. Die mehrfache Verwendung dieser Begriffe in den *miḥna*-Briefen deutet auf die wachsende Erbitterung des Kalifen angesichts des Widerstandes seiner Gegner hin.

[393] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1116; 255 Uhrig.

[394] Ṭabarī chron. 3, 2, 1136; 290 Uhrig.

zeigt sich vielmehr der Einfluß griechischer philosophischer Vorstellungen, die auch im Testament des Kalifen deutlich erkennbar sind.[395] Die Problematisierung der göttlichen Attribute und der göttlichen Rede sowie die Differenzierung zwischen ewigem Gott und nicht-ewigen Eigenschaften sind deutliche Indizien dafür, wie griechische philosophische Begriffe, etwa Substanz und Akzidens, von islamischen Denkern genutzt wurden, um theologische Kategorien des Islams zu entwickeln.[396]

Der Koran erschien so als eines der nicht-ewigen Attribute Gottes, denen ontologisch ein vollkommen anderer Status als Gott selbst zukam.[397] Zugleich war mit dieser ontologischen Relativierung die Möglichkeit gegeben, die Interpretation des Korans den Direktiven des Imams der Rechtleitung zu unterwerfen und den Einfluß rivalisierender religiöser Eliten, namentlich der *'ulamā'*, zurückzudrängen. Da der Koran zuvor kaum jemals explizit für ungeschaffen erklärt worden war,[398] begab sich der Kalif bei der Verkündung des Dogmas zu keiner anerkannten Autorität in Widerspruch; vielmehr hoffte er, die Lehre mittels der eigenen Autorität durchsetzen zu können, eben da rivalisierende Gruppen nicht auf anerkannte Gelehrte zum Beweis des Gegenteils verweisen konnten.

Indem sie auf der Unerschaffenheit des Korans beharrten, gelang es jedoch den rivalisierenden Religionsgelehrten, sowohl die Ewigkeit des Korans als auch der Šarī'a zu verteidigen, wodurch ihre eigene Macht als Hüter eben dieser Traditionsbestände eine nicht unerhebliche Stärkung erfuhr. Die Lehre vom Geschaffensein des Korans erregte in den frühen Quellen keine besondere Aufmerksamkeit, was ein klares Indiz dafür ist, daß sie zunächst nicht als ungewöhnlich oder gar „häretisch" angesehen wurde;[399] solcherart erschien sie erst der späteren Orthodoxie, die ihre vom Ausgang der Inquisition maßgeblich mitbedingte Stellungnahme zu dieser Frage in frühere Zeiten zurückprojizierte. Ohnehin ist es kaum vorstellbar, daß der Kalif eine bereits zum Zeitpunkt ihrer Verkündung als womöglich unislamisch angesehene Lehre für verbindlich erklärt hätte,

---

[395] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1137; 292 Uhrig: „So sei Gott gepriesen, dem allein die ewige Existenz eigen ist (*tawaḥḥadu bi-l-baqā'i*), wohingegen er seiner gesamten Schöpfung die Vergänglichkeit (*fanā'*) beschieden hat."

[396] Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut, Tübingen 1950, 25. Zur Lehre vom Geschaffensein des Korans als grundlegendem Glaubenssatz der Mu'tazila Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 39.

[397] Zu den Ursprüngen und Voraussetzungen der Lehre Madelung, The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran, in: Orientalia Hispanica. FS Félix María Pareja, ed. Barral, Leiden 1974, I, 504-525; Montgomery Watt, Early Discussions about the Qur'ān, The Muslim World 40 (1950), 27-40. 96-105; Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 109.

[398] van Ess, Ḍirār b. 'Amr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 51.

[399] Unter den frühen Ḥanafiten war die Lehre vom geschaffenen Koran sogar vorherrschend; vgl. van Ess, ibid. 23. 31; vgl. auch Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 616.

die von keiner sozialen Gruppe getragen worden wäre.[400] Später erschien das Dogma allerdings in anderem Licht, nachdem nämlich die von Gott dem vermeintlich unfehlbaren Führer der Gemeinde eingegebenen Worte als auf göttlichem Wissen beruhende Rechts- und Erkenntnisquelle auf dieselbe Stufe wie die dem Propheten übermittelten Offenbarungen gestellt worden waren.[401] Die politische Instrumentalisierung der Lehre durch ihren Verkünder und die zu ihrer Durchsetzung eingesetzten gewaltsamen Mittel waren ganz wesentlich dafür verantwortlich, daß sie in proto-sunnitischen Kreisen zunehmend als häretisch betrachtet wurde.

Während al-Ma'mūn einen dynamischen Wahrheitsanspruch verfocht, der stark auf die normierende Funktion des Imams der Rechtleitung abhob, vertrat sein Hauptkontrahent, der zum Exponenten der „orthodoxen", proto-sunnitischen Opposition zur Zeit der Inquisition (*miḥna*) stilisierte Aḥmad b. Ḥanbal, das Konzept einer klar kodifizierten Wahrheit, verbunden mit der unzweideutigen These einer Stillstellung des Traditionsstroms. Seine hauptsächliche Aktivität bestand bezeichnenderweise im Sammeln und Zusammenstellen der vom Propheten und seinen Gefährten überlieferten Ḥadīṯe; sein Hauptwerk „Musnad" sollte eine vollständige und autoritative Kodifikation der prophetischen Sunna darstellen. Damit propagierte er, im klaren Gegensatz zum Machtanspruch der Kalifen, das Konzept einer verschriftlichten Tradition, die der Verfügung politischer Autoritäten entzogen war. Das Kriterium für den Wahrheitsanspruch wurde personalisiert und dokumentiert, indem es mit der Glaubwürdigkeit der Überlieferer einer Tradition identifiziert wurde.

Diese Personalisierung war ganz anderer Art als in der Konzeption al-Ma'mūns; während dieser dem lebendigen Imam der Rechtleitung die erb- und amtscharismatisch legitimierte Kompetenz zuschrieb, autoritative Normen aufstellen zu können, verband Aḥmad b. Ḥanbal den Wahrheitsanspruch ausschließlich mit den vergangenen Tradenten; allein eine intakte Traditionskette (*isnād*) bürgte nach dieser Konzeption für die Authentizität einer Überlieferung; allenfalls wurde die Übereinstimmung mit der Lehre und dem Leben des Propheten als zweites Wahrheitskriterium anerkannt.[402] Neuerungen, die von Gelehrten oder Machthabern der Gegenwart eingeführt wurden, mußten sich an diesem Anspruch messen lassen, um Akzeptanz finden zu können; ansonsten wurden sie als unislamische Neuerung (*bidʿa*) abgelehnt und verketzert.[403]

Der von Aḥmad b. Ḥanbal für die Gemeinschaft der Muslime angestrebte Konsens beruhte nicht auf einem mehr oder weniger weit gefaßten Rahmen, der aus einer vergangenen Epoche überliefert worden wäre und einen gewissen Spielraum eröffnet hätte,

---

[400] van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 51.

[401] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 232.

[402] Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, Leiden 1897, 22.

[403] Zum Herrschaftskriterium der Vermeidung unislamischer Neuerungen Lewis, Usurpers and Tyrants. Notes on Some Islamic Political Terms, in: Savory/Agius (eds.), *Logos Islamikos*. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens, Toronto 1984, 263.

um mit einer an einer *norma rectitudinis* orientierten flexiblen Politik auf Akzeptanz stoßen zu können. Das Prinzip der umfassenden Verschriftlichung von Koran und Sunna, die jetzt mit Ḥadīṯen identifiziert wurde, sowie der Glaube, alle Normen bereits in der Vergangenheit vorzufinden, entzogen einer möglichen flexiblen *norma rectitudinis* jede Grundlage. Nach dieser Konzeption mußte sich auch der Herrscher völlig der normativen Vergangenheit unterwerfen, ohne über irgendeinen Spielraum für Änderungen zu verfügen. Selbst das die Tradition relativierende Konzept des Analogieschlusses (*qiyās*) lehnte Aḥmad b. Ḥanbal daher weitestgehend ab.[404]

Die gegensätzlichen Positionen von al-Ma'mūn und Aḥmad b. Ḥanbal verdeutlichen, daß im Islam, anders als im zeitgenössischen lateinischen Christentum, kein Konsens über die Kriterien für die Beurteilung des Wahrheitsanspruchs von Normen und auch keine Klarheit über die Reichweite akzeptabler Normsetzung bestand. Das Fehlen eines funktionalen Äquivalents zur *norma rectitudinis* führte zwar einerseits zu größerer Freiheit bei der Konzeptionierung von Amtsbefugnissen und Machtansprüchen, verbunden auch mit größerer Dynamik bei Innovationen, andererseits aber auch zu größerer Unsicherheit und einem merklich gesteigerten Konfliktpotential.

Im Verlauf der frühislamischen Geschichte hatte die Gestalt des Propheten Muḥammad ein immer stärkeres Gewicht erhalten, was nicht nur daran abzulesen ist, daß das Interesse an den in seinem Namen tradierten Überlieferungen zunahm, die von der sich allmählich konstituierenden Gruppe der Traditionarier gesammelt wurden, in deren Kreis sie mit normativer Autorität aufgeladen wurden. Zuallererst jedoch hatte Muḥammad der Gemeinschaft der Muslime den Koran hinterlassen, der als Quelle der Rechtleitung den Gläubigen als Anleitung zu einem gottgefälligen Leben dienen sollte.[405] Die Abbasiden beanspruchten zusätzlich zu diesem jedem Muslim über den Koran verfügbaren Zugang eine besondere, persönliche Beziehung zu Muḥammad, indem sie behaupteten, als seine Verwandte in besonders enger Beziehung zu seinem Charisma zu stehen, auch wenn sie es nicht wagen konnten, prophetische Qualitäten für sich zu reklamieren. Der entscheidende Unterschied zum Karolingerreich bestand darin, daß es keinen allseits akzeptierten Referenzrahmen gab, der einerseits das Feld normativer Handlungsoptionen begrenzt hätte und der andererseits Voraussetzung für die Chance der Akzeptanz zentral verfügter Religionsreformen gewesen wäre. Eine derart kodifizierte und unumstrittene Basis bzw. ein Kanon als Grundlage des gesellschaftlichen

[404] Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, Leiden 1897, 190. Zur Frage der Verschriftlichung der Tradition Gregor Schoeler, Mündliche Thora und Ḥadīṯ. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion, Der Islam 66 (1989), 213-251; id., Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam, Der Islam 62 (1985), 201-230; id., Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam, Der Islam 66 (1989), 38-67.

[405] Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, Leiden 1897, 147 (programmatisch hervorgehoben im Testament Aḥmad b. Ḥanbals). 186.

Konsenses fehlte;[406] ein solches Fundament bildete sich – allerdings begrenzt auf den sunnitischen Islam – erst im Verlauf des 9. und 10. Jahrhunderts heraus.[407]

Indem al-Ma'mūn im Zuge der Verkündung seines Korandogmas die Offenbarungsquelle ontologisch und damit implizit auch normativ relativierte, wuchs das relative Gewicht der charismatischen Beziehung der Dynastie zum Religionsstifter. Das letztere Moment verstärkte al-Ma'mūn zusätzlich noch durch die bereits oben angesprochene Annahme des absoluten Titels „Imam" und durch die Propagierung des Herrschaftskonzepts des Imamats der Rechtleitung. Es war allerdings unvermeidlich, daß er dadurch in Konkurrenz zu den anderen Ersatzinstitutionen trat, insbesondere zur Bewegung der Traditionarier, die sich durch die ständig zunehmende Zahl kodifizierter Ḥadīṯe mit dem Propheten und seinen Genossen in besonderer Weise verbunden wußten. Die prophetischen Überlieferungen standen häufig in engem Bezug zu Problemen des Alltags; sie zeigten, wie sich die ersten Muslime aus der Urgemeinde angeblich verhalten und welche Antworten sie auf Probleme des täglichen Lebens gefunden hatten. Dadurch war das Modell des Ḥadīṯ besonders attraktiv in den Augen „einfacher" Muslime, die hier konkrete Beispiele für die Bewältigung ihrer persönlichen Probleme finden konnten. Hiermit konnte das abstrakte Konzept des Imamats der Rechtleitung auf Dauer nicht konkurrieren, zumal wenn sich der Herrscher auf rituelle und dogmatische Reformen beschränkte und das Feld der Ethik ganz seinen Konkurrenten, eben den Traditionariern, überließ. Dieser eminent wichtige Bereich wurde in der kalifalen Herrschaftspraxis weitgehend ausgespart, vielleicht gerade wegen des zunehmenden Gewichts der prophetischen Sunna und der jedem Muslim aufgetragenen Sorge um die Beförderung des Erlaubten (*al-amr bi-l-maʿrūf*).[408] Die völlige Vernachlässigung des Bereiches der Ethik führte jedoch dazu, daß das philosophisch inspirierte Korandogma in der breiteren Bevölkerung auf wenig Akzeptanz stieß, genausowenig wie die damit relational verbundene Überhöhung der kalifalen Stellung.

Das Risiko dieses Vorgehens bestand darin, daß es weder für die Lehre vom Geschaffensein des Korans noch für den religiösen „Lehrprimat" des Kalifen eine kodifizierte oder wenigstens allseits akzeptierte Tradition im Islam gab. Es handelte sich also um

---

[406] Die für den Kalifen bestehende Notwendigkeit, sich seine Untertanen geneigt zu machen, betont der Autor des „Buches der Grundsteuer" gegenüber Hārūn al-Rašīd. Allerdings identifiziert er das Wohlergehen der Muslime mit der Anwendung der koranischen Strafen, ebenso wie allgemein mit der Beseitigung von Ungerechtigkeiten; Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 4 (6 Fagnan). Als Grundlage des Konsenses erscheint so die Ausrichtung der Herrschaft am Koran und an der Sunna des Propheten, die der Autor unmittelbar danach in Form zahlreicher Ḥadīṯe überliefert.

[407] Zu nennen sind hier in erster Linie die vier orthodoxen Rechtsschulen, die führende Rolle der *ʿulamāʾ* und die vier grundlegenden Prinzipien des Rechts, die ihrerseits auch die Stellung von Sunna und *ʿulamāʾ* klar definieren. Hierzu im einzelnen Montgomery Watt, The Beginnings of the Islamic Theological Schools, in: L'enseignement en Islam et en occident au moyen âge, Paris 1977, 15-22; Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam (CS 213), Aldershot 1985.

[408] Hierzu oben S. 300.

einen revolutionären Eingriff in die islamische Lehrentwicklung und in das Feld islamischer Amtskompetenzen, dessen Erfolgschancen zumindest zweifelhaft waren. Daß al-Ma'mūn sich über die tatsächliche Beschaffenheit des religiösen und intellektuellen Feldes letztlich getäuscht hatte, wurde schon dadurch deutlich, daß er überhaupt zum Mittel der Inquisition (*miḥna*) griff bzw. nach seinem Selbstverständnis greifen mußte, um seine Lehre praktisch durchzusetzen.[409] Nachdem der Kalif sie zunächst verkündet hatte (in der Hoffnung, daß sie sich – da mit der Vernunft in Übereinstimmung stehend – allgemein durchsetzen würde), mußte er nach Ablauf von sechs Jahren erkennen, daß das Dogma keineswegs auf allgemeine Akzeptanz gestoßen war. Dies veranlaßte ihn jedoch nicht zum Nachdenken darüber, ob die Voraussetzungen religions- und mentalitätsgeschichtlicher Art für die Durchsetzung einer derart abstrakten Lehre überhaupt gegeben waren; in Übereinstimmung mit seiner Rolle als Imam der Rechtleitung sprach er sich vielmehr selbst die in der Tradition nicht angelegte Kompetenz zu, die islamische Lehrentwicklung normativ bestimmen zu können. Voraussetzung für ein derartiges Unterfangen war das Fehlen etablierter Strukturen für die Lehrentwicklung, was gleichermaßen Chancen und Risiken in sich barg. Der Versuch, das Amt des Kalifen innerhalb des religiösen, politischen und intellektuellen Feldes neu zu positionieren, führte zur Überdehnung seines Machtanspruchs und damit letztendlich zur Ruinierung der Autorität eben dieses Amtes. Daran konnten auch Bemühungen des Kalifen nichts ändern, sich als peinlich genauen Befolger prophetischer Vorgaben zu inszenieren; so soll er bekundet haben, er wage es nicht, ein Siegel zu lösen, das der Prophet selbst geknüpft hatte.[410]

Anders als bei Karl dem Großen, dem es um das bessere Verständnis der in Texten überlieferten, also exoterischen Tradition ging, richteten sich die Reformen al-Ma'mūns nicht auf sprachliche und textliche Probleme, sondern auf den Bereich der spekulativen Theologie, genauer gesagt auf das Gottesbild und die Möglichkeit der Gotteserkenntnis. In gewisser Weise entspricht die damalige Stufe des Problembewußtseins der christlichen Antike, als sich die christlichen Theologen mit der Lösung dogmatischer Probleme beschäftigten, wobei philologische Fragen allenfalls am Rande erörtert wurden.[411] Gegenstand der Auseinandersetzung auf den altkirchlichen Konzilien waren Fragen der

[409] Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 93: „al-Ma'mūn's chances of winning were slim."

[410] Kitāb Baġdād 105a; Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 303.

[411] Zu philologischen Interessen bezüglich des Bibeltextes und seiner Exegese vgl. die Hexapla des Origenes; hierzu Caroline Hammond Bammel, Die Hexapla des Origenes. Die *Hebraica Ueritas* im Streit der Meinungen, Istituto Patristico Augustinianum 28 (1988), 125-149; zur Entlehnung von Methoden der Homerphilologie im Zuge der Erstellung der Hexapla Markus Stein, Kritische Zeichen, RAC 22 (2007), 144-149; grundlegend auch Bernhard Neuschäfer, Origenes als Philologe (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18/1-2), Basel 1987. Zum Briefwechsel Augustins mit Hieronymus über Probleme der Bibelübersetzung Alfons Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (JbAC Erg-Bd. 29), Münster 1999.

Christologie, also des Gottesbildes und im wahrsten Sinne des Wortes der „Theologie". Ein vergleichbarer philosophisch-spekulativer Horizont kennzeichnete auch das Denken al-Ma'mūns. Im Unterschied aber zu den römischen Kaisern des 4. Jahrhunderts ließ er die zwischen unterschiedlichen theologischen Strömungen kontroversen Probleme nicht auf einem Konzil diskutieren und – auch unter eigener tatkräftiger Mitwirkung – entscheiden, sondern er verfügte das Vorgehen autoritativ aus eigener Machtvollkommenheit. Ein Vergleich mit dem Problemhorizont im Karolingerreich zeigt, daß im Islam noch grundsätzliche Probleme des Gottesbildes der Klärung harrten, deren Lösung im Christentum der Reichskirche schon Jahrhunderte zuvor erfolgt war.

Im Islam gab es angesichts der bei weitem komplizierteren Situation auf dem Gebiet der autoritativen Überlieferung, im Hinblick auf ein gemeinsames Geschichtsbild und hinsichtlich rivalisierender religiös-politischer Parteiungen keine allseits akzeptierte *norma rectitudinis*. al-Ma'mūns Versuch, sich als Imam der Rechtleitung besondere Kompetenzen zuzusprechen, kann als Versuch gewertet werden, eine solche Möglichkeit zu schaffen, indem er als über allen Parteien stehender theokratischer Herrscher beanspruchte, die Muslime zum Heil führen zu können. Als Weg, die Wahrheit zu erkennen, propagierte er den Gebrauch der allen Menschen gegebenen Vernunft, die den Zugang zu einem die Gemeinschaft verbindenden exoterischen Wissen eröffnen sollte. Nach einem Ausspruch al-Ma'mūns zeichnet sich der Mensch nur durch sein Handeln, seinen Verstand und seine Urteilskraft aus;[412] da das spezifisch menschliche Handeln aber auf Verstand und Urteilskraft beruht, bleibt die Vernunft als den Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnendes Kriterium.

Bei seinem Versuch, das islamische Lehrgebäude durch die Dogmatisierung der Geschaffenheit des Korans flexibler zu gestalten und den philosophischen Monotheismus gleichzeitig noch vollkommener zur Geltung zu bringen, berief sich der Kalif bezeichnenderweise nicht auf irgendwie geartete „klassische" Autoritäten, die für den Islam eben keine normative Geltung beanspruchen konnten, sondern vornehmlich auf die Vernunft. Womöglich ließ er sich auch von der Annahme leiten, daß nur die Vernunft eine Brücke zwischen allen Parteiungen schlagen könne. Gleichzeitig instrumentalisierte der Kalif die Vernunft aber dahingehend, daß sie zum Instrument und zur Grundlage der von ihm intendierten Herrschaftsordnung, des Imamats der Rechtleitung, avancierte.[413] Die politischen Implikationen werden von Al Hashash treffend zusammengefaßt: „Der Glaube an die Erschaffenheit des Korans ist also gleichbedeutend mit dem Glauben an eine mittels des menschlichen Verstandes erkennbare gottgewollte Ordnung, als deren Inbegriff auf Erden das Reich mit dem unfehlbaren Führer an der Spitze der Regierung gilt."[414]

---

[412] Kitāb Baġdād 23b.
[413] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 107.
[414] Al Hashash, ibid. 88.

Bemerkenswert ist die Rolle des Verstandes im Hinblick auf die Ausrichtung des Kalifen am Handeln des Propheten. Während nach dem Sieg der „Orthodoxie" in der Zeit nach dem Scheitern der Inquisition (*miḥna*) das Konzept der „Nachahmer" dominant wurde, die eine (möglichst exakte) Imitation des Propheten propagierten, bestand in frühabbasidischer Zeit daneben noch der Ansatz des „Verstehens", wonach der Kalif im Sinne historisch-kritischer Aneignung des prophetischen Beispiels eigenständig entscheiden konnte, wie in der Gegenwart die Prinzipien des Propheten in anderer Situation zur Maxime des Handelns zu machen waren. Der letzte große Vertreter dieser Richtung war al-Waqīdī, der wenige Jahrzehnte vor der *miḥna* am Hofe der Barmakiden und Hārūn al-Rašīds wirkte.[415]

Der Kalif hat für al-Ma'mūn nicht die Aufgabe, die Menschen zu erlösen, sondern sie zu erziehen; die Gläubigen sollen ihm nicht blind folgen, sondern sie sollen verstehen, was sie befolgen sollen, denn Gott hat den Menschen Verstand geschenkt, damit sie ihn gebrauchen.[416] Nach der – spätestens mit dem Anstoß zur *miḥna* gescheiterten – Utopie verwirklicht sich die Rechtleitung durch das Kalifat in der verstandesmäßig einsehbaren Religion; durch rationale Argumentation sollte auf diese Weise die Einheit der Gemeinde wiederhergestellt werden.[417] Der Kalif würde als Lehrer und Erzieher der Gläubigen die Mission des Propheten vollenden und den Menschen den Weg zum Heil weisen. Neben diese transzendentale Orientierung tritt das innerweltliche Ziel der Wiederherstellung eines einheitlichen theokratischen Staatswesens, in dem die Parteigegensätze überwunden sind. Die Erziehung sollte durch die Propagierung eines „vernünftigen" Gottes- und Geschichtsbildes erfolgen, um die Gegner des Kalifen zu überwinden und zu widerlegen, nämlich die Vertreter eines anthropomorphen Gottesbildes und die Anhänger der „neuen Richtung", die die Umayyaden zurücksehnte.[418] Die Herrschaftskonzeption al-Ma'mūns setzte jedoch die bewußte Mitwirkung der Gläubigen voraus, die bereit sein mußten, sich erziehen zu lassen.[419] Gerade das sich hier zeigende utopische Menschenbild trug mit zum Scheitern dieser Politik bei. Nachdem der Kalif einsehen mußte, daß er das Ansehen seiner Gegner beim Volk nicht durch rationale Argumentation zerstören konnte, griff er zum gewalttätigen „Erziehungsmittel" der Inquisition (*miḥna*), die angesichts des politisch-religiösen Kräfteverhältnisses den Keim des Scheiterns von Anfang an in sich trug.

---

[415] Vgl. hierzu die Zusammenfassung eines Vortrags von Tilman Nagel bei Ernst Horst, Segensreiche Sonne unseres Seins. Nachahmung oder Nachvollzug. Zwei Wege der Mohammed-Nachfolge, FAZ vom 11.05.2006.

[416] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 292.

[417] Nagel, ibid. 401.

[418] Nagel, ibid. 441f. In seiner Korrespondenz während der Inquisition (*miḥna*) bezeichnet der Kalif seine Gegner als Verfechter der Anthropomorphisierung Gottes (*tašbīh*); vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1125; 274 Uhrig.

[419] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 492.

Religionspolitisch und herrschaftspraktisch bedeutet die *miḥna* den Versuch, den Kalifen zum allein maßgeblichen Interpreten des wahren Islams aufzuwerten und – wie bereits oben erwähnt – rivalisierende religiöse Eliten zu entmachten, indem ihr Ansehen beim Volk im Zuge der Inquisition untergraben werden sollte. Die Tatsache, daß die Verkündung der Lehre von der Geschaffenheit des Korans in den Quellen vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit erfährt, deutet darauf hin, daß sie zunächst eben nicht – wie bereits oben erwähnt – als unerhörte Neuerung angesehen wurde, die über das übliche Maß theologischer Spekulation hinausgegangen wäre.[420] Erst der Beginn der *miḥna* bedeutete eine solche Neuerung, nämlich den Versuch einer gewaltsamen Normierung des Glaubens. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum al-Ma'mūn versuchte, das Ansehen der proto-sunnitischen Elite beim Volk zu unterminieren, die sich selbst als „Leute der (prophetischen) Sunna und der Gemeinschaft" (*ahl al-sunna wa-l-ǧamāʿa*) bezeichneten, von denen es im ersten *miḥna*-Brief des Kalifen jedoch heißt, sie gäben lediglich vor, der Wahrheit, dem Glauben und der rechtgläubigen Gemeinde (*ǧamāʿa*) zugehörig zu sein;[421] der Herrscher bezeichnet sie sogar als Abtrünnige und als „Sprachrohr des Satans".[422] al-Ma'mūn delegitimierte den Anspruch seiner Gegner, indem er sie beschuldigte, die Unwissenden auf ihrem falschen Weg zu bestärken, um so bei diesen eine Vorrangstellung zu erhalten. Diese – nach Meinung des Herrschers – Vertauschung von Wahrheit und Lüge sollte seinen Kontrahenten in den Augen des Volkes ihre Stellung als Elite sichern. Gerade um dieses Ansehen zu zerstören, initiierte er die *miḥna*: Durch öffentlich publizierten Widerruf ihrer Ansichten sollten seine Gegner selbst ihr Ansehen beim Volk untergraben und *ad absurdum* führen.

Neben die beabsichtigte Zerstörung ihres Renommees trat der Verlust ihrer Ämter, wenn sie nicht zum Bezeugen der vom Kalifen verkündeten Lehre bereit waren.[423] Die Institutionen, die al-Ma'mūn bei der Inquisition kontrollierte, gehörten daher zum religiösen Establishment, es handelte sich um Richter, Theologen und Traditionarier;[424] dementsprechend verfügte er im Jahr 833/34, dem letzten seines Lebens, die Prüfung (*imtiḥān*) der Richter und Traditionslehrer. Der Kalif behielt persönlich die Kontrolle; er legte Fragen der *miḥna* selbst fest, prüfte selbst detailliert die Berichte und Ergebnisse; die ausführenden Organe waren bloße Instrumente des Herrschers ohne Eigenverantwortung. Es ist plausibel, mit Nawas rein pragmatisch-politische Gründe für die

[420] Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 623.

[421] Ṭabarī chron. 3, 2, 1114; 252 Uhrig.

[422] Ṭabarī chron. 3, 2, 1115; 254 Uhrig.

[423] Ṭabarī chron. 3, 2, 1116; 255 Uhrig: „Laß sie (sc. die Richter) auch wissen, daß der Befehlshaber der Gläubigen weder bei seinem Wirken Hilfe sucht, noch sich bei den ihm von Gott übertragenen und anvertrauten, seine Gemeinde betreffenden Angelegenheiten auf jemanden verlassen will, auf dessen Glauben sowie vorbehaltloses Bekennen der Einheit Gottes und dessen religiöse Gewißheit nicht vertraut werden kann."

[424] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 134.

Einführung der Inquisition anzunehmen; dem Kalifen lag in erster Linie der Kampf um Macht und Autorität in der *umma* am Herzen. Die Zeitdifferenz von mehreren Jahren zwischen der Verkündung des Korandogmas und dem Anstoß zur *miḥna* läßt daran zweifeln, daß die Verkündung der Lehre lediglich ein Vorwand für die Inquisition war.

Ein gewisser Widerspruch lag freilich darin, daß der Kalif den Unverstand der breiten Masse einerseits beklagte,[425] den Gläubigen aber gleichzeitig ein abstraktes philosophisches Gottesbild aufzwingen wollte, das den religiösen Bedürfnissen vieler Muslime sicher nicht entsprechen konnte. Die Auseinandersetzung um die Orthodoxie war eben nicht nur eine theologische Frage, sondern auch ein Kampf um das relative Gewicht der einzelnen Ersatzinstitutionen und der mit ihnen assoziierten „Kapitalsorten" sowie um die Macht der sie tragenden Eliten. Der Kalif selbst nahm für sich in Anspruch, über die Frage von Wahrheit und Irrtum, Orthodoxie und Häresie gültig entscheiden zu können.[426]

al-Ma'mūn konnte den unerhörten Schritt der Verkündung und zwangsweisen Durchsetzung eines neuen Dogmas nur wagen, weil er sich die gesteigerten Kompetenzen des von ihm beanspruchten Amtes eines Imams der Rechtleitung anmaßte. Der bloße Appell an die Vernunft zur Durchsetzung der neuen Lehre reichte, wie sich zeigte, eben nicht aus. Verhängnisvoll war das Fehlen eines allgemein akzeptierten, konsensfähigen theologischen Rahmens, in den das neue Dogma hätte eingefügt werden können. Zwar behauptete al-Ma'mūn, die von ihm verkündete Lehre sei eine notwendige Implikation des islamischen Glaubens an den einen Gott, doch vermochte er das Dogma mit Hilfe des Rekurses auf die Vernunft eben nicht soweit zu plausibilisieren, daß sein Anspruch breite Akzeptanz fand; seine Kontrahenten verteidigten ihren Machtanspruch so zäh, daß die „vernünftige" Lehre letztendlich zu einer lediglich partikularen Parteimeinung abgewertet wurde.

4.4.6. Zwischenergebnis: Integrierende Väterhermeneutik versus andauernde Pluralität der Ersatzinstitutionen

Die Analyse der Reichweite herrscherlicher Normsetzung, insbesondere der Religionspolitik, hat gezeigt, daß das monarchische Handeln auf diesem Gebiet von denselben Parametern beeinflußt und eingegrenzt wurde wie die zur Rechtfertigung der dynastischen Usurpation vorgebrachten Argumente. In beiden Fällen wurde das religiöse und politische Feld durch die Struktur der Eliten und des kulturellen Zeichenvorrats sowie allgemein vom jeweiligen Stadium der Traditionsbildung bestimmt. Angesichts der seit

[425] al-Ma'mūn mißbilligt wortreich „Schwäche der Einsicht", „Unvollkommenheit des Verstandes" und „Abneigung gegen das Denken" bei der Masse seiner Untertanen (Ṭabarī chron. 3, 2, 1113; 251 Uhrig).

[426] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1120; 262 Uhrig.

der Spätantike bestehenden, gegenüber weltlichen Herrschern relativ autonomen Position der lateinischen kirchlichen Hierarchie, zumindest in Fragen des Dogmas, waren die Durchsetzungschancen grundlegender theologischer Neuerungen gering, wenn sie nicht auf Vorlagen aus der eigenen, lateinischen und römischen Tradition aufbauen konnten. Die Karolinger wollten zwar die Religion durch *renovatio* neu aufrichten, aber durch evolutionäre Modifikationen; historiographische Polemik gegen die Merowinger wurde bemerkenswerterweise nicht religiös motiviert.[427] Abstraktes Leitbild der Reformen war – ähnlich wie beim Modell christlichen Herrschertums – das römische Vorbild, das freilich entsprechend der *norma rectitudinis* eigenständig interpretiert wurde. In der damaligen Phase der Kirchengeschichte bestand bereits eine traditionelle Diversifikation anerkannter Autoritätsquellen, die von den Usurpatoren genutzt werden konnten.

Immerhin konnte Karl der Große es wagen, die von Leo III. abgelehnte Neuerung des *filioque* in seinem Reich durchzusetzen. Daß er hiermit langfristig Erfolg hatte, ohne daß der zwischen beiden Positionen weiterbestehende Dissens eskalierte, belegt eine relative Flexibilität des politisch-religiösen Systems im Frankenreich. Im (fälschlichen) Bewußtsein der Übereinstimmung mit dem Papst ließ Karl allerdings die byzantinische Position in der Bilderfrage als angebliche Neuerung in den *Libri Carolini* widerlegen. Als der diesbezügliche Dissens offenbar wurde, mußte der König bezeichnenderweise auf die Veröffentlichung des Hauptwerkes karolingischer Hoftheologie verzichten, um nicht das Gesicht zu verlieren.

Neben zahlreichen Unterschieden zwischen der Religionspolitik Karls des Großen und al-Ma'mūns fallen zwei gemeinsame Anliegen ins Auge, die als Movens ihres Engagements dienten: Beiden ging es in den religionspolitischen Kontroversen einerseits um die persönliche Heilsgewißheit,[428] andererseits jedoch auch um die Sicherung der religiösen und ideellen Grundlagen ihrer Herrschaft. Auf letzteren Faktor weist Agobard von Lyon implizit hin, wenn er in der *praefatio* seines Ludwig dem Frommen gewidmeten Werkes gegen die adoptianische Lehre des mittlerweile verstorbenen Felix von Urgel auf die politischen Implikationen der Christologie für das fränkische Imperium anspielt.[429] Vor diesem Hintergrund erscheint das Frankenreich geradezu als „Bekenntnisgemeinschaft", das durch den gemeinsamen rechten Glauben zusammengehalten wird. Auch diese Konzeption weist gewisse Parallelen zu al-Ma'mūns Anspruch auf, die *umma* zum Heil zu führen.

---

[427] Vgl. Einh. vit. Kar. 1.

[428] Zu Karls diesbezüglicher Sorge im Zuge der adoptianischen Kontroverse vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 104. 125.

[429] Agob. Lugd. adv. Felic. praef. (CCCM 52, 73): ... *ut in contemplationem Filii Dei, qui vestrum iuvat imperium, praefatum opusculum perlustrare non dedignemini.*

Die karolingische Praxis der „Väterhermeneutik" gab der Religionspolitik einen relativ stabilen Rahmen.[430] Kennzeichnend für die fränkische Tradition war insbesondere, daß man die theologische Entwicklung der bereits als „klassisch" angesehenen, formativen Periode als abgeschlossen betrachtete. Gerade anhand der Adoptianismuskontroverse wird ein deutlicher Unterschied zur zeitgenössischen spanischen Theologie deutlich, die sich in andauernder, ungebrochener Tradition zur sich entwickelnden kirchlichen Lehre sah.[431] Für Alkuin als Exponenten der fränkischen Theologie war es jedoch entscheidend, daß die altkirchliche Tradition aufrechterhalten wurde, denn nur so hatten aus seiner Perspektive auch zeitgenössische (und erst recht spätere) Christen in gleicher Weise Zugang zum authentischen Christus wie die Urgemeinde.[432] Auffälligerweise hing der Spanier Theodulf von Orléans, dessen Name bezeichnenderweise im Index zu Cavadinis Werk nicht auftaucht, keineswegs einer solchen Sicht der theologischen Entwicklung an; charakteristisch für die von ihm verfaßten *Libri Carolini* war eben gerade die im Frankenreich typische Väterhermeneutik, daneben auch die betonte Orientierung an der römischen Tradition.

Leitend für die karolingischen Autoren war die Annahme eines *consensus patrum*, der die Idealvorstellung der *norma rectitudinis* maßgeblich mitbestimmte. Die abgeschlossene Vätertradition wurde ausgelegt und weiterentwickelt nach Gesichtspunkten der *utilitas populi*, zum Nutzen des Gemeinwesens.[433] Aus dieser Perspektive ist an die

---

[430] Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 152.

[431] Vgl. Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 69: „... a culture theologically alive and coherent, intelligent, and in reflective dialogue with earlier Western traditions ... part of an ongoing life of reflection within the faith of ecclesial circles ... a development of teaching or doctrine ... reflecting on christology in a wholly native context, with organic links to soteriological and ecclesiological issues as inherited." Vgl. in diesem Sinn bereits Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 120: „Man sagte noch ... sein eigenes Glaubensbekenntnis in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche, noch nicht das kanonische der Kirche als sein eigenes." Zur mentalitätsgeschichtlichen Phasenverschiebung ibid. 154: „Die Spanier hatten keine Scheu, im Symbol selbst Präzisierungen vorzunehmen nach eigenem Urteil. Alkuin dagegen wies ein eigenes Räsonnieren als Anmaßung zurück." Zum gemeinsamen Problemhintergrund der beiden spanischen Hauptkontrahenten Elipand von Toledo und Beatus von Liébana Cavadini a. O. 50f.; ähnlich bereits Heil a. O. 129.

[432] Cavadini, The Last Christology of the West, Philadelphia 1993, 103, mit Verweis auf Alcuin. adv. Elip. 3, 1. 3 (PL 101, 271f.). Die spanischen Theologen hingegen bewahrten sich „ein (relativ) freieres Verhältnis zu dem Wortlaut der überlieferten Texte und ihrer Auslegung, als es seit der Karolingerzeit der Fall war." (Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bischoff [ed.], Das geistige Leben, Düsseldorf 1965, 127 Anm. 289).

[433] Eine vergleichbare Haltung in Bezug auf die Liturgiereform geht aus Karls *Epistola generalis* hervor (MGH Capit. 1, 80 Nr. 30): Während sein Vater aus Rom die Praxis des Gesangs übernahm, fügt er aus eigenem Antrieb Lesungen hinzu (*nos nihilominus solerti easdam curamus intuitu praecipuarum insignire serie lectionum*). Einhart würdigt die Reformen Karls in Lesung und Gesang in

auch katechetische Bedeutung des liturgisch verwendeten *filioque* zu erinnern; erst im Frankenreich war das Nicaeno-Constantinopolitanum in die Liturgie eingeführt worden. Als Summe der altkirchlichen Lehrentwicklung wurde dieses Symbolum zum „Normtext der karolingischen Reform".[434] Die *norma rectitudinis* war aber kein starres Korsett, sondern sie markierte ein flexibel gestaltbares Feld der Tradition, das gerade der lebendigen Weiterentwicklung der Überlieferung Raum bot. Entscheidend ist die Verbindung der beiden Pole, normativer Tradition und konsensfähiger flexibler Adaption, die in ihrer Kombination die Grundlage für die Bewahrung des Konsenses der Eliten bildeten.

Der gesellschaftliche Kontext der ma'mūnschen Religionspolitik war von dem der karolingischen Reformen gänzlich verschieden. Nicht nur befand sich Bagdad im intellektuellen Zentrum der islamischen Welt; hier wirkten zahlreiche bedeutende Rechtsgelehrte und Traditionarier neben Philosophen und Übersetzern der antiken naturkundlichen Schriften. al-Ma'mūns Religionsreform zielte auch sofort ins Zentrum des Reichs; der Kalif befand sich zu dem Zeitpunkt, als er die *miḥna* verfügte, zwar auf einem Feldzug gegen Byzanz; die Anordnung zur Durchführung der „Untersuchungen" bezog sich jedoch ausdrücklich auf einige der bedeutendsten Rechtsgelehrten Bagdads, die der Kalif seinem Willen unterwerfen wollte. Etwas Vergleichbares war bei den Religionsdekreten bzw. -reformen Karls des Großen nie intendiert; gemaßregelt wurden vielmehr Personen aus Grenzgebieten des Reiches, die nicht zur intellektuellen Elite des Zentrums zählten. Auch verzichtete Karl klugerweise darauf, den Papst zur Annahme der fränkischen Reformen zu zwingen; auf diese Kraftprobe ließ Karl es auch mit dem oft gefügigen und ihm persönlich verpflichteten Leo III. nicht ankommen.

Mit der Verkündigung der Lehre vom Ausgehen des Heiligen Geistes auch aus dem Sohn setzte der fränkische Herrscher zudem die altkirchlich-trinitarische Lehrentwicklung fort. Tendenziell bedeutete die Lehre des *filioque* eine Aufwertung Christi innerhalb der Trinität, was eine dogmatische Erhöhung des Schöpfungsmittlers implizierte. Die Aufwertung Christi konnte auch als eine potentielle Betonung seiner göttlichen Stellung, seiner Gottgleichheit gedeutet werden, was der Tendenz der adoptianischen Kontroverse zumindest aus fränkischer Sicht entspricht. Mentalitätsgeschichtlich kam die dogmatische Erhöhung des Gottessohnes möglicherweise einem Bedürfnis nach Verehrung und Anbetung Christi entgegen;[435] diese Vermutung kann durch den Ver-

---

einem Satz, wobei die charakteristische Terminologie der *emendatio* zu beachten ist: *Legendi atque psallendi disciplinam diligentissime emendavit* (vit. Kar. 26, 4).

[434] Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 131.

[435] Die frühmittelalterliche Theologie betonte, ebenso wie die frühchristliche Kunst, grundsätzlich die Gottheit Christi; seine Menschheit trat demgegenüber zurück; vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 71. Zur sichtbaren Erhöhung und „Abschließung" Christi in der zeitgenössischen kirchlichen Praxis Heil, Der Adoptianismus, Alkuin

weis auf die fränkische Position im Bilderstreit untermauert werden, wonach die Anbetung allein Gott zukam. Die zentrale Darstellung der Bundeslade im privaten Oratorium Theodulfs von Orléans anstelle einer dort zu erwartenden Christusfigur könnte ein Indiz für die Aktualität der Auseinandersetzung um die Anbetung Christi sein.[436] Gerade die Tatsache, daß der Autor der *Libri Carolini* in seinem privaten Andachtsraum den Gottessohn nicht abbildete, ist Indiz dafür, daß Christus ausdrücklich in die Sphäre des damals noch nicht bildlich dargestellten Vatergottes gerückt und damit seine göttliche Natur betont wurde; vermutlich wurde er aus diesem Grund nicht mimetisch abgebildet, sondern symbolisch repräsentiert. Für Theodulf war die Abbildung der Bundeslade die einzig legitime Darstellung dessen, was im Osten in Ikonen visualisiert wurde; als Bild Christi und der Kirche besitzt sie ein theophanes Element, das ihr Offenbarungscharakter verleiht.[437]

Auffallend ist, daß bildliche Darstellungen in der karolingischen Kunst fast ausschließlich im Dienst der Bibelexegese stehen; sie sind in der Regel „visualisierte Texte".[438] Diese Praxis entspricht teilweise den Maximen Gregors des Großen, der in seiner Kritik am Bildersturm des Serenus von Marseille hervorgehoben hatte, daß die Bilder nicht angebetet, aber auch nicht zerstört werden sollten; vielmehr komme ihnen – durch die Darstellung von *historiae* – ein pädagogisch-praktischer Nutzen zu.[439] Bemerkenswert ist, daß die Lehre Gregors in den *Libri Carolini* die einzige explizit angeführte theoretische Position darstellt.[440] Wichtigster Orientierungspunkt der karolingischen Hoftheologen *in puncto* Bilderverehrung war die altchristliche Theologie, und zwar in ihrer Interpretation durch das Papsttum. Theodulf geht über die gregorianische Position hinaus, indem er der bildlichen Darstellung nicht nur eine pragmatische, sondern –

---

und Spanien, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 147.

[436] Bloch, Das Apsismosaik von Germigny-des-Prés. Karl der Große und der alte Bund, in: Braunfels/Schnitzler (eds.), Karolingische Kunst (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 3), Düsseldorf 1965, 234-261. Hierzu auch Fried et al. (eds.), 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main. Ausstellungskatalog Frankfurt 1994, Sigmaringen 1994, 81ff.; Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 201f.

[437] Schmandt, Studien zu den *Libri Carolini*, Mainz 1966, 97. Die sehr „intellektuelle" Konzeption Theodulfs, durch symbolische Bezüge das nicht Abbildbare doch darzustellen, greift eine antike Konzeption auf: Die *memoria* wird danach nicht durch Denkmäler und Malerei begründet, sondern durch die Leistung des Geistes (Agathias: Anthologia Graeca 4, 3, 134-143). Die Bundeslade wird von Theodulf LC 1, 15. 19f.; 2, 26 erörtert.

[438] Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Zur karolingischen Haltung gegenüber dem Bilderstreit, in: Fried et al. (eds.), 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main, Sigmaringen 1994, 69-72, hier 71. Allgemein zur „Kunstpolitik" Karls Henry Mayr-Hartung, Charlemagne as a Patron of Art, in: The Church and the Arts (Studies in Church History 28), ed. Diana Wood, Oxford 1992, 43-77.

[439] Greg. Magn. ep. 11, 10 (CCL 140A, 873ff.).

[440] LC 2, 23 (bereits im Titel ausdrücklich erwähnt); vgl. Schmandt, Studien zu den *Libri Carolini*, Mainz 1966, 73; Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 30ff.

durch typologische Visualisierung des nicht Abbildbaren – auch eine dogmatische Funktion zuweist. Gerade indem er die mimetische Abbildung Christi für unzulässig erklärt, betont er seine volle Gottheit, was mit dem springenden Punkt der *filioque*-Frage identisch ist. Der Offenbarungsmittler wurde somit ontologisch in die Sphäre Gottes gehoben, was strukturell analog ist zur Position der orthodox-sunnitischen islamischen Theologie hinsichtlich der Ungeschaffenheit des Korans.

Der Kampf gegen den Adoptianismus weist dieselbe Stoßrichtung wie die *filioque*-Kontroverse auf: Den fränkischen Theologen ging es um die Verteidigung der Einheit der Trinität, indem sie die Gleichrangigkeit aller trinitarischen Personen betonten. Christus wurde explizit, gleichrangig neben dem Vater, als Quelle des Heiligen Geistes bezeichnet; ausdrücklich wurde die Meinung, er sei ein bloßer *filius adoptivus*, als häretisch zurückgewiesen, und auch in der Frage der Bilderverehrung könnte eine extreme fränkische Position bei Theodulf darauf hinausgelaufen sein, daß Christus – wie Gottvater – nicht dargestellt und somit nicht in personal-mimetischer Repräsentation verehrt werden durfte; daneben existierten freilich andere, vermutlich einflußreichere Positionen, die die Darstellung Christi, etwa in Miniaturen und Elfenbeinarbeiten, durchaus zuließen.

In gewisser Weise findet die fränkische Haltung zu zeitgenössischen christologischen Fragen eine Parallele in der Religionspolitik al-Ma'mūns, der durch die Lehre von der Geschaffenheit des Korans ebenfalls die Einheit Gottes verteidigen wollte, indem er auf der radikalen, auch ontologischen Einzigkeit Allāhs bestand. Nichts sollte ihm gleichgestellt werden, auch nicht der Koran, der somit relativiert werden mußte. Der Unterschied zur karolingischen Religionspolitik bestand freilich darin, daß dort aufgrund des trinitarischen Dogmas die Möglichkeit bestand, zwischen den einzelnen göttlichen Personen zu differenzieren, ohne den Monotheismus zu leugnen; auf diese Weise konnte die Verehrung Christi – dessen generelle dogmatische Position ansonsten bekanntlich in vielem derjenigen des Korans im Islam ähnelt[441] – als legitimer Aspekt des Gottesdienstes gerechtfertigt werden; er konnte verehrt, angerufen und – wenn auch vielleicht nur symbolisch – dargestellt werden, und er konnte ontologisch in die gleiche Sphäre wie Gottvater gerückt werden. Gerade diese Möglichkeit bestand im Islam nicht, und daher war al-Ma'mūn in gewisser Weise konsequent, wenn er den Koran relational herabstufte. Dies entsprach jedoch nicht dem Erwartungshorizont eines großen Teils seiner Untertanen, denen eine besondere religiöse Wertschätzung des Korans, dessen Vollkommenheit und Unvergleichlichkeit immer wieder betont wurde, durchaus am Herzen lag.

[441] Zu Parallelen zwischen Koranologie und Christologie, auch zur Übernahme christologischer Prädikate wie Ungeschaffenheit und Präexistenz, Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube, Tübingen 1999, 127. Vor allzu vorschnellen Parallelisierungen warnt allerdings Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 11, der dazu mahnt, die Andersartigkeit des fremden Glaubens wahrzunehmen und anzuerkennen.

Der tendenziellen Erhöhung Jesu Christi, in dem Gott sich nach christlicher Lehre selbst offenbart hat, stand auf abbasidischer Seite unter al-Ma'mūn die Relativierung und tendenzielle Erniedrigung des Korans gegenüber, der – in gewisser Weise analog zu Christus – als Träger der Offenbarung gilt. Spiegelbildlich äquivalent ist auch die christliche Lehre von der Präexistenz des Logos Christus und die These vom Geschaffensein des Korans.[442] Die von al-Ma'mūn propagierte abstrakt-philosophische Idee, die das Gottesbild im Sinn einer negativen Theologie entleerte und überhöhte, kam den Bedürfnissen einer volkstümlichen Religiosität gerade nicht entgegen,[443] womöglich in diametralem Gegensatz zur Tendenz karolingischer Theologie unter Karl dem Großen, die durch die Betonung der Göttlichkeit Christi den Bedürfnissen nach Anbetung und Verehrung des Schöpfungs- und Offenbarungsmittlers entsprochen haben könnte. al-Ma'mūn hatte sich erkennbar nicht um die Akzeptanz seiner Lehre beim Volk, also außerhalb des Zirkels einer intellektuellen Elite, gekümmert; dies war bezeichnenderweise auch nicht Gegenstand der Untersuchung bei der *miḥna*;[444] seine Korrespondenz verrät allein die Sorge, die Kontrolle über die religiösen Eliten zu gewinnen. Seine religiös-politischen Anstöße konnten nur bei gemäßigten Schiiten und Anhängern des Ra-

---

[442] al-Ma'mūn selbst zeigt in seinem zweiten im Zuge der *miḥna* verfaßten Brief, daß er sich der Parallelen bewußt ist; seine Gegner würden die Meinung der Christen nachahmen (*ḍāhaw*), die lehren, Jesus sei nicht erschaffen, weil er das Wort Gottes sei (Ṭabarī chron. 3, 2, 1118; 259 Uhrig). Unmittelbar zuvor allerdings spielt er mit dem philosophischen Begriff der Priorität bzw. Präexistenz in Bezug auf die Schöpfung aller Dinge (*inšā'ihā bi-qudratihi wa-t-taqaddumu ʿalayhā bi-awwalīyatihi llati lā yublaġu awlāhā*), was enge Bezüge zur christlichen und jüdischen Begrifflichkeit aufweist. Die Vehemenz, mit der al-Ma'mūn das Bekenntnis zur Lehre vom Erschaffensein des Korans als Ausdruck der Einheit und Einzigkeit Gottes einforderte, könnte zudem dadurch befördert worden sein, daß er sich zu dem Zeitpunkt, als er die *miḥna* initiierte, auf dem Feldzug gegen die „polytheistischen" Byzantiner befand.

[443] Zu diesen Gefahren Sharif, A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden 1963, 1, 221. Die Gefahren, die von der Diktatur des Rationalismus, der selbstproklamierten Weisheit, ausgehen, weil die religiöse Sehnsucht der Mehrheit der Bevölkerung unbefriedigt bleibt, zeigt – in einem gänzlich anderen Kontext – die letzte Tragödie des Euripides, in dessen „Bakchen" der Chor die emotionale Sehnsucht des Volkes zum Ausdruck bringt. Die Unvereinbarkeit eines abstrakten Gottesbegriffs, der zusammen mit dem Zoo- und Anthropomorphismus auch persönliche Gottesvorstellungen destruierte, mit den Bedürfnissen volkstümlicher Religiosität wird auch anhand des Scheiterns des altägyptischen Religionsreformers Echnaton deutlich, dessen Amarna-Religion keine Basis im Volk fand, auch weil er das Totengericht abschaffte.

[444] Während der theologischen Disputationen in Gegenwart des Kalifen zeigte sich ein elitäres Verständnis der Theologie, wie abfällige Bemerkungen über Unterschichten beweisen; vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 134. Vergleichbar ist die elitäre Haltung Ibn al-Muqaffa's gegenüber dem einfachen Volk, das in seiner Mehrheit schwach und unwissend (*ǧuhhāl*) sei; sein Wohlergehen könne nur vom Imam gewährleistet werden (*min qibla imāmihā*); vgl. Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 57 (63 Pellat). Dieser Haltung korrespondierte das Mißtrauen einfacher Muslime gegenüber Disputationen; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 62f.

tionalismus auf positive Aufnahme treffen, aber sie waren ungeeignet, alle existierenden Strömungen und Parteiungen zusammenzuführen.

In einem gewissen Widerspruch hierzu steht sein Testament, in dem er seinen Bruder und Nachfolger dazu ermahnt, die „Sache der Gemeinde" (*amr al-raʿīya*) und das gemeine Volk (*al-ʿawāmm*) nicht zu vernachlässigen: „Denn die Herrschaft (*mulk*) ist (nur) mit ihnen und mittels deiner Fürsorge (*taʿahhud*) über die Muslime und dem für sie Vorteilhaften (möglich)."[445] Besonderen Nachdruck erhält diese Stelle dadurch, daß die Worte für „Gemeinde" und „gemeines Volk" jeweils zweimal direkt hintereinander genannt werden. Auch als er sich überreden ließ, von der öffentlichen Verfluchung Muʿāwiyas Abstand zu nehmen, begründete der Kalif dies mit der Aufrechterhaltung des Konsenses zwischen Volk und Regierung.[446] Sogar der einen stark elitären Ansatz verfolgende Ibn al-Muqaffaʿ hatte dafür plädiert, tugendhafte und in Religionsdingen bewanderte Männer unter das Volk zu mischen, damit dieses von ihren Tugenden und Kenntnissen (*ṣalāḥ wa-fiqh*) profitieren, d. h. ethisch und dogmatisch erzogen werden könne.[447] Diese Erzieher sollten dem Volk nicht nur Fehler aufzeigen, sondern es auch von Neuerungen und Rebellionen abhalten und bestrebt sein, die Probleme der Menschen kennenzulernen, in deren Mitte sie lebten. Diese gebildeten Emissäre des Herrschers sollten – mit der *correctio* des Volkes betraut – durch Klugheit, Mäßigung und Aufrichtigkeit dessen Situation verbessern; dafür genießen sie für die Erfüllung ihrer Aufgaben das Vertrauen (des Kalifen) (*maʾmūnīna ʿalā sairi ḏālika*).[448]

In seinem sogenannten großen Fürstenspiegel, der sich an Magnaten richtet, vertritt Ibn al-Muqaffaʿ einen weit elitäreren Ansatz, aber auch hier mißt er der Aufrechterhaltung des Konsenses große Bedeutung bei; er verweist auf die Notwendigkeit, die Zustimmung (*riḍā*) Gottes, der politischen Herrschaft (*sulṭān*) und zuletzt auch der Elite der Beherrschten zu erlangen.[449] Selbst im „Buch der Krone" findet der Konsens am Rande Erwähnung: Strafen seien nach dem Religions- oder Zivilgesetz zu verhängen,

---

[445] Ṭabarī chron. 3, 2, 1137f.; 292 Uhrig.

[446] Kitāb Baġdād 37a: „Es ist mir aber jetzt eine Ansicht unterbreitet worden, die besser ist für die Regierung des Reiches (*aṣlaḥu fī tadbīri l-mamlakati*) und dauerhafter mit Bezug auf den guten Ruf unter dem Volk (*abqā ḏikran fī l-ʿāmmati*)." Zur Rücksichtnahme al-Maʾmūns auf die öffentliche Meinung Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Maʾmūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 625 Anm. 12. Zur pro-umayyadischen Ausrichtung einer antiabbasidischen Sammlungsbewegung Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 245-257.

[447] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 49 (57 Pellat).

[448] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 55 (61. 63 Pellat): Sie sollen bilden (*muʾaddabūna*), berichtigen (*muqawwamūna*), die Muslime (an ihre Pflichten) erinnern (*yuḏakkarūna*), über ihre Fehler belehren (*yubaṣṣarūna l-ḫaṭaʾa*), vor Unwissenheit warnen (*yaʿiẓūna ʿana l-ǧahli*), ihnen Neuerungen verbieten (*yamnaʿūna ʿana l-bidaʿi*), sie vor Aufständen warnen (*yuḥaḏḏarūna l-fitana*); sie sollen die Angelegenheiten des Volkes prüfen (*yatafaqqadūna*) und danach die Mißstände beheben (*yastaṣlaḥūna*) sowie das, was sie mißbilligen, verbessern (*yuʿāliǧūna ʿalā mā stankarū*).

[449] Kitāb al-adab al-kabīr 6 (Annales Islamologiques 27 [1993], 186). Zur Aufrechterhaltung des Konsenses durch Armenfürsorge und Kontrolle über die Unterschichten ibid. 25. 27 (190).

oder aber in Übereinstimmung mit der generellen Meinung und den Konventionen.[450] Der Autor denkt hier sicher ausschließlich an eine höfische Öffentlichkeit, die sich aus Angehörigen der Eliten zusammensetzt. Bedeutsam ist auch folgender Hinweis: Zum Thronfolger solle ein Prinz ernannt werden, der von den Untertanen akzeptiert werde, und nicht einer, der lediglich vom König bevorzugt wird.[451]

Der Inhalt der Religionspolitik al-Ma'mūns war – wie oben gezeigt – allein philosophisch determiniert, der Kalif hatte jedoch keine Antwort auf religionspsychologische Bedürfnisse, die auf Phänomene ausgerichtet sind, die im Bereich von Anbetung, Mystik und persönlicher Verbindung zum Bereich des Numinosen und Transzendenten verortet sind. Gerade die spätere volkstümliche Verehrung seines Hauptkontrahenten Aḥmad b. Ḥanbal, dessen Biographie im Sinn einer *imitatio* Muḥammads stilisiert wurde,[452] verweist auf dieses Defizit, auf das auch der Sufismus eine Antwort suchte.[453] Schon frühere Versuche al-Ma'mūns, seine Herrschaft durch Neuerungen auf eine breitere Basis zu stellen, hatten seine Popularität nicht erhöht, wie al-Ṭabarī anläßlich des Wechsels der Thronfolge und der symbolischen Herrscherfarbe ausführt.[454] Die Übersteigerung der Imamatsidee führte zu einer gefährlichen Entfernung von der politischen Wirklichkeit und von der religiösen Praxis der Gläubigen.[455] Der intellektuelle Hochmut der Elite überschätzte nicht nur die Erziehbarkeit des Volkes, sondern auch den eigenen Rückhalt in der Gesellschaft. Indem die Religionspolitik Karls des Großen in die entgegengesetzte Richtung wies, erhöhten sich von vornherein die Chancen auf Akzeptanz der entsprechenden Politik. Wie groß in späterer Zeit – und vielleicht in Ansätzen auch schon zur Zeit al-Ma'mūns – das Bedürfnis nicht nach Relativierung, sondern im Gegenteil nach Überhöhung des Korans war, zeigt die spätere Praxis, den Koran – genauer gesagt ein Exemplar des „Korans ʿUṯmāns" – als Insignie im kalifalen Zeremoniell zu verwenden und ihn so fast kultisch zu verehren.[456]

Seit der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts gehörten Kalif und *ʿulamāʾ* gemeinsam zur religiösen Elite, die das Religionsgesetz auslegte.[457] Anders als es Ibn al-Muqaffaʿ dem

[450] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (74 Pellat).
[451] Ps.-Ǧāḥiẓ, ibid. 189.
[452] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 244. Zur sozialen Verankerung der Ḥanbaliten, die sie durch Medien wie Volksprediger und Geschichtenerzähler (*quṣṣāṣ*) verstetigen konnten, ibid. 286f. und Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 218. Vgl. auch Christopher Melchert, The Piety of the Hadith Folk, IJMESt 34 (2002), 425-439; zu ihren Kontrahenten id., The Adversaries of Aḥmad b. Ḥanbal, Arabica 44 (1997), 234-253.
[453] Zur sozialen Basis des Sufismus Turner, Weber and Islam, London 1974, 90f.
[454] Vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 86. 126.
[455] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 152f.
[456] Vgl. oben S. 278.
[457] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 118.

Kalifen al-Manṣūr geraten hatte, wurde das islamische Recht niemals kodifiziert;[458] daher blieben abweichende Meinungen – auch des Kalifen – erlaubt. al-Ma'mūn hatte letztmalig versucht, die Kontrolle über Lehre, Ritual und Eliten zurückzugewinnen. Er definierte kraft eigener Autorität einen neuen Glaubenssatz, den er für allgemein einsichtig und vernünftig hielt. Nach dem Scheitern dieser Politik und dem Ende der Inquisition war den Kalifen jeder eigenständige Einfluß auf die Definition des Islams entzogen, es sei denn, sie agierten eben als Teil der religiösen Elite und als Verkörperung und Sprachrohr des Konsenses der Gelehrten.[459] Der Kalif mußte die *'ulamā'* jetzt für sich gewinnen, indem er sie imitierte, etwa durch traditionalistische Performanz bei der Überlieferung prophetischer Traditionen.

Eine Annäherung an deren Positionen bestand auch in der Anerkennung bzw. Aufwertung der ihnen spezifischen „Kapitalsorte", des Ḥadīṯ, indem der abbasidische Herrschaftsanspruch jetzt explizit eben hierauf zurückgeführt wurde; so überlieferte man Ḥadīṯe, wonach der Prophet dem abbasidischen Stammvater eröffnet habe, dessen Nachkommen würden die Leitung der Gemeinde übernehmen.[460] Spätere Kalifen (etwa al-Qādir im 11. Jahrhundert) artikulierten die sich entwickelnde sunnitische Lehre in Kooperation mit den *'ulamā'*; gerade in der Zeit der Herrschaft der schiitischen Buyiden bestätigte der Kalif das autoritative sunnitische Bekenntnis (nach dem Kalifen programmatisch Qādirīya genannt) und profilierte sich so durch Identifikation mit der Ersatzinstitution der Sunna gegen Mu'taziliten und Schiiten.[461] Bezeichnenderweise hatte der dritte Kalif 'Uṯmān bei der Kodifikation des Korans, immerhin einem eminent wichtigen Schritt der islamischen Traditionsbildung, noch nicht in Abstimmung mit den *'ulamā'* agiert.[462] Spätere Kalifen setzten mitunter ausgewählte Gelehrte als „führende Repräsentanten" des religiösen Lebens ein,[463] ohne damit jedoch den verlorenen Einfluß auf die islamische Traditionsbildung zurückgewinnen zu können.

---

[458] van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra IV, Berlin/New York 1997, 688. Eine bemerkenswerte Parallele findet sich bei Agobard von Lyon, der die Rechtszersplitterung kritisierte und neben der Reichs- auch eine Rechtseinheit forderte; vgl. Schmidt, Verfassungslehren im 9. Jahrhundert, Mainz 1961, 84.

[459] Vgl. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 131ff.: „The Traditionalists had successfully reduced the caliph to a purely executive role. They defined orthodoxy and he enforced it, or made others to do so." (133).

[460] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 72. Vgl. Aḫbār ad-Dawla al-'Abbāsiyya 187, wo der Prophet seinem Onkel vertraulich unspezifizierte Dinge übermittelt, die er noch nie mitgeteilt habe.

[461] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 297; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 195.

[462] Zu methodischen Fragen der Kanonisation Harald Motzki, The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in the Light of Recent Methodological Developments, Der Islam 78 (2001), 1-34.

[463] Zaman, Religion and Politics under the Early 'Abbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 148.

Das langfristige Ergebnis der Religionsreformen in beiden hier verglichenen Reichen kann daher nicht überraschen. Auch wenn die Einfügung des *filioque* ins Glaubensbekenntnis in Rom zunächst abgelehnt wurde, setzte es sich doch mit der erneuten Aszendenz des Kaisertums in ottonischer Zeit zu Beginn des 11. Jahrhunderts unter Heinrich II. auch in der päpstlichen Liturgie durch; auf lange Sicht hatte Karl der Große in Bezug auf *filioque* und Adoptianismus also Erfolg. Ganz anders war das Resultat im Kalifat. Hier setzte sich nach dem Ende der *miḥna* unter dem Kalifen al-Mutawakkil genau das Gegenteil der von al-Ma'mūn intendierten und angestoßenen Reformen durch, indem das Wort „ungeschaffen" (*ġair-maḫlūq*) in das nun orthodoxe islamische Bekenntnis eingefügt wurde, um den ontologischen Status des Korans zu fixieren.[464] Politisch konnte das Resultat der beiden Religionsreformen also unterschiedlicher nicht sein. Paradoxerweise ist das faktische – nicht das intendierte – Ergebnis jedoch theologisch in gewisser Weise vergleichbar: In beiden Fällen wurde der Mittler bzw. das Medium der Offenbarung ontologisch und dogmatisch auf die Ebene Gottes gehoben. Auch formal waren Inhalt und Ergebnis beider Reformbemühungen vergleichbar: In beiden Fällen avancierte eine einzige, prägnante Formel zum „Symbol" (auch in theologischer Bedeutung) des orthodoxen Bekenntnisses; dies gilt sowohl für das *filioque* als auch für den Begriff „geschaffen", der freilich im historischen Ergebnis dann durch sein genaues Gegenteil, „ungeschaffen", ersetzt wurde.[465] In beiden Fällen wirkt das Ergebnis der frühmittelalterlichen Auseinandersetzungen theologisch bis in die Gegenwart fort.

[464] Madelung, The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran, in: Orientalia Hispanica. FS Félix María Pareja, ed. Barral, Leiden 1974, I, 518.

[465] Zum *filioque* Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 123.

5. Kulturelle und religiöse Parameter der Herrschaftslegitimation: Konzeptualisierungen des Politischen und ihre historischen Voraussetzungen

5.1. Paradigmen kulturellen Wandels

Wenn im folgenden der Versuch unternommen wird, die kulturellen Grundlagen und Voraussetzungen zu analysieren, die für die politischen Handlungsspielräume der karolingischen und abbasidischen Akteure maßgebend waren, wird dabei keineswegs ein teleologisches Denkmuster zugrunde gelegt. Jegliche Annahme einer vermeintlichen Eigenlogik der „Entwicklung" dürfte den tatsächlich bestehenden Handlungsoptionen nicht gerecht werden. Die Untersuchung der kulturellen Tiefendimensionen religiöser Traditionen, die das politische Feld maßgeblich begrenzten und konturierten, nimmt vielmehr Bereiche unterschiedlich wirksamer Überlieferungen in den Blick, die den Rahmen für konkrete Aushandlungsprozesse abgaben. Zwar ist dabei die Kontingenz historischer Konstellationen immer mit zu bedenken, doch waren in der christlichen und islamischen Tradition unterschiedliche Möglichkeiten dafür angelegt, was im politischen Kontext einer Usurpation als Argument sagbar und gegenüber den Zeitgenossen plausibilisierbar war. So wurde die antike Tradition im Karolinger- und Abbasidenreich auf verschiedene Weise wahrgenommen und dementsprechend im öffentlichen Diskurs unterschiedlich instrumentalisiert und akzeptiert. Darüber hinaus waren auch die dem politischen Diskurs zugrundeliegenden Modelle des religiösen und kulturellen Gesamtzusammenhangs verschieden strukturiert, woraus sich unterschiedliche Möglichkeiten der Bewältigung politischer und gesellschaftlicher Umbrüche ergaben.

Die Karolinger konnten sich mit den etablierten Konzepten von *reformatio* und *renovatio* explizit auf die Antike beziehen, die damit zum kulturell maßgeblichen Kapital, zum „Erbe", aufgewertet wurde, das einen der beiden Pfeiler des sich in der Spätantike herausbildenden prägenden Kulturparadigmas, der Synthese von Antike und Christentum, darstellte.[1] Biblisches Exemplum war hierfür der Raub der Schätze der Ägypter

[1] Hierzu beispielhaft die Ausführungen von Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität, FAZ vom 13.09.2006 zum „Wesen des Hellenistischen, das sich mit dem Glauben verschmolzen hatte." Zur „Synthese der Kulturen" schon im Alten Testament, die dann im Christentum als Paradigma weiterwirkte, Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg ^{4}2005, 160f.; zur Synthese von biblischem Glauben und griechischem Denken ibid. 180.

durch die Israeliten (Ex 12, 35f.); damit gab es im spätantiken und mittelalterlichen Christentum ein kanonisches Muster für Prozesse von Kulturtransfer.[2] Auch im Frankenreich wurde dieses kulturelle Ideal prinzipiell beibehalten.[3] Sowohl die karolingische als auch die abbasidische Gesellschaft zeigten die Fähigkeit zu Adaption und Transformation kultureller Traditionen unterschiedlicher Provenienz, weshalb es nicht gerechtfertigt ist, nach dem Vorbild der Zivilisationsanalyse essentialistisch von der gleichsam ontologischen Existenz eigenständiger Kulturen bzw. Zivilisationen auszugehen. Im Karolingerreich kam es vielmehr gerade zu einer kulturellen Synthese, die explizit an eine auch religiös normative Antike anknüpfte, ohne sich ihr sklavisch zu unterwerfen. Eine prinzipielle Kontinuität wurde – trotz gelegentlicher Kontroversen – nicht in Frage gestellt.

Die „Antike" war prinzipiell von Anfang an in das Christentum integriert;[4] diese Symbiose bildete die Voraussetzung für die dynamische Entfaltung eines kreativen Potentials in der christlichen Spätantike. Antike Traditionen wurden in der Folge als gesellschaftliches „Kapital" hoch geschätzt und konnten autoritative Geltung beanspruchen. Durch Herstellung von Analogiebeziehungen ließen sich Asymmetrien zwischen Gegenwart und Vergangenheit überbrücken, zwischen kanonischem Archetyp und aktuellem „Abbild", wodurch man gegenwärtige Zustände mit zusätzlichen, in einer reli-

---

[2] Vgl. Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 75. Zu den Grundsätzen auch Aug. doctr. christ. 2, 139-144 (CSEL 80, 73ff.); hier am Schluß (144) der implizite Hinweis auf die genannte Exodusstelle: ... *quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur.* Vgl. Jenal, Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 656 (hier auch ausführlich zum Status weltlichen Wissens bei Augustin). Hieronymus benutzt mit ähnlicher Zielrichtung eine weitere alttestamentliche Metapher: So wie es den Israeliten gestattet wurde, eine gefangene Magd und Feindin zu heiraten (Dtn 21, 11), sei auch den Christen der Umgang mit weltlicher Weisheit gestattet, wenn diese von heidnischen Elementen befreit ist; vgl. Jenal, ibid. 582f. Zum Motiv der *mulier captiva* als Modell christlicher Antikenrezeption auch Aris, Cicero: „Der Traum des Hieronymus und das Trauma der Christen", in: Schäfer/Thurner (eds.), Mittelalterliches Denken, Darmstadt 2007, 8f. Der in der vorliegenden Arbeit verwendete Begriff der Kultursynthese ist zu unterscheiden vom gleichlautenden Begriff bei Ernst Troeltsch (und Carl Heinrich Becker), der nicht Prozesse auf der historischen Objektebene zu fassen sucht, sondern das subjektive „Projekt des Erkennens der Kulturwerte aus der empirisch vorliegenden ‚Universalgeschichte'"; vgl. Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 107. 128f. 152.

[3] Zu einem Einzelaspekt Udo Kindermann, König Chilperich als lateinischer Dichter, Sacris Erudiri 61 (2002), 247-272.

[4] Ein charakteristisches Beispiel sind die am klassischen Vorbild orientierten Bibeldichtungen, etwa das im 5. Jahrhundert von der Kaiserin Eudokia verfaßte Werk; vgl. Hans-Georg Beck, Eudokia, RAC 6 (1966), 846f.; Karl Hermann Schelkle, Cento, RAC 2 (1954), 972f.; Klaus Thraede, Anfänge frühchristlich-lateinischer Bibelepik. Buchgrenzen bei Iuvencus, in: Marcello Salvadore (ed.), La poesia tardoantica e medievale (Quaderni del Centro internazionale di studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale 1), Alessandria 2001, 13-23; grundlegend Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 1-5 und passim.

giös und kulturell normativen Epoche gegründeten Fundamenten untermauern konnte.[5] Der adaptierende und interpretierende Rückbezug, von Morrison als *mimesis* bezeichnet, ermöglichte es, Traditionen innerhalb dieses akzeptierten Paradigmas zu verändern und „weiterzuentwickeln", ohne die eigene Identität kompromittieren zu müssen.[6]

Schon die Tatsache, daß in der christlichen Bibel neben dem Neuen Testament auch das Alte präsent blieb, illustriert die grundlegende Annahme einer Kontinuität. Explizit wird im Neuen Testament auf das Alte verwiesen, des öfteren wird aus der Septuaginta zitiert, und Jesus Christus erscheint als Erfüller alttestamentlicher Prophetien. Seit der Zurückweisung Markions als Häretiker im 2. Jahrhundert war das Alte Testament integraler Bestandteil der christlichen Bibel. Die Polarität der beiden Testamente eröffnete die Möglichkeit, typologische Bezüge herzustellen, die auf der hermeneutischen Konstruktion funktionaler Analogien beruhten. Betrachtet man die beiden Testamente als These und Antithese, erscheint die gedankliche Leistung der patristischen Exegese als Synthese der beiden Traditionsstränge unter Zuhilfenahme der Methoden und Deutungsangebote der antiken Philologie und Philosophie.[7]

Neben das Paradigma der Kontinuität tritt das der Synthese, die ihrerseits vielschichtig ist und den innerbiblischen Bereich – wie bereits angedeutet – weit überschreitet. Im Verlauf der Spätantike kam es zu einer differenzierten Auseinandersetzung der Kirche mit der hellenistisch-römischen Kultur, die in eine Verschränkung der christlichen Überlieferung mit antiken, vor- und außerchristlichen Vorstellungen mündete.[8] Diese

---

[5] Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 62.

[6] Morrison, ibid. 31. Die synthetische Verarbeitung von antikem Gedankengut und christlicher Tradition war nicht nur für Gelehrte am Karlshof charakteristisch, sondern auch für ostkirchliche Autoren des 8. Jahrhunderts, etwa für Johannes von Damaskus bei seiner neuplatonischen Interpretation des Verhältnisses von Bild und Urbild; vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 146-149. Pikanterweise wurde gerade diese, in spätantiken Auffassungen wurzelnde Theorie in der fränkischen Bilderlehre abgelehnt, die sich auf Gregor den Großen stützte, demzufolge die Bilder etwas Ungeistiges, also Materie, darstellen würden (LC 2, 30; 3, 16). Das typologische Grundverständnis des Bildes bei Theodulf von Orléans steht im Gegensatz zum neuplatonischen Ansatz der byzantinischen Bild-Abbild-Prototyp-Lehre. Das rein materielle fränkische Bildverständnis negierte somit das neuplatonische Emanationsschema, doch gingen letztendlich beide Interpretationen auf spätantike Muster zurück, so daß beide Haltungen als auf je eigene Weise im Rahmen des Paradigmas der Synthese traditionsverhaftet charakterisiert werden können.

[7] Zur Bedeutung beider Testamente für die mittelalterliche politische Theorie Percy Ernst Schramm, Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters, in: La Bibbia nell'alto medioevo, Settimane di studio 10 (1963), 229-256.

[8] Joseph Ratzinger spricht von der „in der Patristik vollzogenen Synthese beider Welten"; vgl. id., Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg ^{4}2005, 31 Anm. 22. Vgl. auch Wolfgang Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld I/II, Tübingen 1989/99; Betz, Antike und Christentum, RGG ^{4}1 (1998), 542-546; Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 (1978), 50-99; Fontaine, Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, JbAC 25 (1982), 5-21. Bezeichnend ist in dieser Hin-

altkirchliche Tradition kultureller Kontinuität und Integration wurde von den Karolingern fortgeführt.[9] In dogmatischer Hinsicht betonte diese Praxis die Verbindlichkeit des altkirchlichen, im Westen mittlerweile als römisch angesehenen Bekenntnisses. Die explizite Artikulation der Kontinuitätsbehauptung markierte klar den Anspruch auf ein traditionelles, konsensfähiges Reservoir kultureller Zeichen aus den Bereichen von Antike und Christentum. Diese zwei Pole der Tradition stellten mittelalterlichen Herrschern ein Reservoir an Mustern und Traditionen zur Verfügung, die als Quelle von intendierten Bedeutungen Sinn stiften und gesellschaftlichen Zusammenhalt produzieren konnten. In dieses Reservoir gehörten aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchungen einerseits das alttestamentliche Königtum mit bestimmten charakteristischen historischen Typen und Ritualen sowie andererseits das römische Kaisertum; diese beiden Bereiche boten wesentlich vielschichtigere Optionen legitimatorischen Rückbezugs als mögliche Reminiszenzen eines barbarischen, „germanischen" Königtums.[10]

Generell orientierte sich der Erwartungshorizont im Christentum nicht an der Verwirklichung des „reinen" Ideals der Urgemeinde. Damit war prinzipiell eine legitime und konsensfähige Adaption außerchristlicher Herrschaftskonzepte möglich. Ein Gegenpol war für die Herrscher zudem im geistlichen Amt gegeben, das sie zwar partiell einengte, aber auch funktional entlastete. Die Tradition differenzierter Ämter und damit verbundener je spezifischer Erwartungshaltungen stabilisierte das Gesamtsystem, indem an den Herrscher Anforderungen gestellt wurden, die leichter erfüllbar waren als die Verwirklichung vermeintlich absoluter Ideale einer Urgemeinde. Kein religiöses oder „weltliches" Amt konnte ein esoterisches Geheimwissen beanspruchen, denn die vorhandenen kulturellen Traditionen standen zumindest den Eliten prinzipiell zur Verfügung. Die Synthese antiker und christlicher Herrschaftsideale fand in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend Eingang in die fränkische Annalistik und Dichtung,[11] zur gleichen Zeit also, als auch in den Herrscherakklamationen römische, gallische und anglo-irische Elemente zu einer „typisch karolingischen" Synthese verschmolzen.[12]

---

sicht, daß Hieronymus die Christen als die „wahren Philosophen" bezeichnet; vgl. ep. 33, 3 (CSEL 54, 255).

[9] Zum „gleichberechtigte(n) Nebeneinander" und zur Verquickung theologischer und nichttheologischer Inhalte in der karolingischen Kultur Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900, 2, 183.

[10] Zum reichen Reservoir alttestamentlicher Typen, mit deren Hilfe neue politische Identitäten geschaffen werden konnten, de Jong, Charlemagne's Church, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 112f. Grundlegend auch Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 74. Zum christlichen römischen Reich Nelson, Translating Images of Authority. The Christian Roman Emperors in the Carolingian World, in: Images of Authority. FS Joyce Reynolds, ed. MacKenzie/Roueché, Cambridge 1989, 194-205.

[11] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 80ff.

[12] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 59.

Die karolingische Reformpolitik bewegte sich im gedanklichen Rahmen einer reformierenden Kontinuität, die auf einem stabilisierenden, die Handlungsmöglichkeiten begrenzenden Grundmuster aufbaute. Die Reichskirche der Spätantike hatte nach Ausgrenzung der als häretisch apostrophierten Strömungen über alle Parteiungen hinweg einen weitgehenden kulturellen und theologischen Konsens gestiftet, der auf dem integrierten Fundament von Antike und Christentum, unter Einschluß der alttestamentlichen Tradition, beruhte.[13] Die Alte Kirche hatte das Paradigma der Synthese gleichsam verinnerlicht und in ihr kulturelles Gedächtnis eingeschrieben, noch bevor die sogenannte konstantinische Wende die Integration der Kirche in das politische System des römischen Reiches zur Folge hatte.[14] Für die weitere Geschichte des Christentums – gerade auch im Vergleich zum Islam – war es bedeutsam, daß die stabilisierenden kulturellen Grundentscheidungen schon vor diesem politischen Umschwung erfolgten, in gleichsam „politikferner" Zeit. Diese grundlegenden kulturellen Muster konnten auch später, nachdem die Kirche zu politischer Macht gekommen war und unter staatlichen Einfluß geriet, nicht mehr grundsätzlich in Frage gestellt werden, ja sie konnten sogar politisches Handeln bestimmen, was sich an der Ausrichtung der karolingischen Reformpolitik klar zeigt.

Allerdings fühlte sich Karl der Große – wie oben ausgeführt – durchaus berufen, dem etablierten Credo mit dem *filioque* ein neues Element hinzuzufügen. Dies war zwar in formaler Hinsicht revolutionär, zumal in den Augen griechischer Christen und auch des Papstes, aber andererseits war es eben nur eine formale, keine inhaltliche Modifikation, da es sich um die logische und konsequente Fortführung der altkirchlichen Lehrentwicklung handelte, was auch von niemandem in Zweifel gezogen wurde. Insofern war der genannte dogmatische Eingriff nur „evolutionär", und gerade vor dem Hintergrund des hier intendierten Vergleichs, namentlich mit der Religionspolitik des Kalifen al-Ma'mūn, wird deutlich, daß die geschickte Verbindung von Neuerung und Tradition größere Chancen der Akzeptanz und Permanenz für politisches Handeln eröffnete, wobei natürlich einzuräumen ist, daß die religiös-politischen Verhältnisse im Kalifat ungleich komplizierter waren als im Karolingerreich.

Ursprünglich hatten viele Christen die heidnische römische Kultur in ähnlicher Weise abgelehnt wie später zahlreiche Muslime die arabische *ǧāhilīya* und die nichtmuslimischen Reiche der Byzantiner und Perser; in der neutestamentlichen Johannesapokalypse

[13] Von entscheidender Bedeutung sind die bereits in vorkonstantinischer Zeit entstandenen Institutionen, die eine andauernd stabilisierende Wirkung entfaltenen, was Markschies dazu veranlaßt, „das antike Christentum und seine theologische Reflexion als plurale Identität zu beschreiben" (Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 383).

[14] Fontaine spricht treffend von der „Ineinandersetzung" von antiker Kultur und christlichem Glauben; vgl. id., Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, JbAC 25 (1982), 9: 17.

finden sich klare Angriffe auf Kaiserkult und *Imperium Romanum*.[15] Im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit der herrschenden „Leitkultur" entwickelte die Alte Kirche Narrative der Selbstbehauptung, die Elemente gegnerischer Argumentationstechniken integrierten und der sich entwickelnden Theologie eine gewisse hermeneutische Flexibilität vermittelten.[16] Zwar gab es zunächst noch bedeutende Theologen wie Origenes und Hieronymus, die die Bibel als kohärentes Ganzes auffaßten; Aufgabe der Bibelinterpretation sei es, diese Harmonie herauszustellen und alle scheinbaren Widersprüche zu entkräften. Hieraus erwuchs allerdings das Problem, wie sich Christen zum außerhalb der Bibel tradierten Wissen stellen sollten.

Schon in vorkonstantinischer Zeit mußten sich die christlichen Apologeten mit der intellektuellen Tradition ihrer heidnischen Gegner auseinandersetzen.[17] Klassische Bildung wurde in dieser Zeit benutzt, „um die Gesellschaftsfähigkeit des Christentums sowie die Nichtwidersprüchlichkeit von christlicher Botschaft und vorchristlicher Philosophie aufzuweisen" sowie die „intellektuelle Integrationsfähigkeit der christlichen Theologie" unter Beweis zu stellen.[18] Die Kirchenväter betonten dementsprechend, daß die Kenntnis weltlichen Wissens nötig sei, um die Tiefenschichten der Bedeutung des Bibeltextes erfassen zu können. Der christliche Neuplatonismus und die allgemeine

---

[15] Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 551f.; Otto Böcher, Johannes-Apokalypse, RAC 18 (1998), 616-618.

[16] Grundlegend Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, passim; vgl. Dietmar Wyrwa, Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist, Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991), 29-67; Harald Hagendahl, Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and Other Christian Writers (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 6), Göteborg 1958; id., Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition im lateinischen Schrifttum (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 44), Göteborg 1983.

[17] Vgl. Gerhard May, Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien, in: Platonismus und Christentum. FS Heinrich Dörrie (JbAC Erg.-Bd. 10), ed. Horst-Dieter Blume/Friedhelm Mann, Münster 1983 (²1985), 123-132; Jürgen Hammerstaedt, Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffs bei Origenes, JbAC 34 (1991), 12-20; Jutta Tloka, Griechische Christen – christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (Studien und Texte zu Antike und Christentum 30), Tübingen 2005; Richard Klein, Christlicher Glaube und heidnische Bildung. Zum sozialen Hintergrund eines innerkirchlichen Problems in den ersten Jahrhunderten, Laverna 1 (1990), 50-100; Clemens Scholten, Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma, JbAC 43 (2000), 25-43; Frances M. Young, Towards a Christian *paideia*, in: ead./Margaret M. Mitchell (eds.), The Cambridge History of Christianity, I: Origins to Constantine, Cambridge 2006, 485-500; Hervé Inglebert, *Interpretatio christiana*. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'antiquité chrétienne (30 - 630 après J.-C.) (Collection des Etudes Augustiniennes. Sér. Antiquité 166), Paris 2001.

[18] Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 489; vgl. im einzelnen ibid. 63-113.

philosophische Koine der Spätantike durchdrangen die theologische Lehrentwicklung;[19] Augustin stellte die antike Rhetorik in *De doctrina christiana* erstmals differenziert und systematisch in den Dienst christlicher Verkündigung.[20] Beatrice spricht im Hinblick auf den christlich adaptierten Begriff *doctrina* von einer „original synthesis of Christianity and Antiquity".[21]

Die Inkulturation des Christentums in die antike Welt hatte dieses Paradigma gleichsam institutionalisiert und als Rahmen für die weitere Entwicklung der christlichen Lehre etabliert.[22] Die Integration der spätantiken Philosophie in das christliche Bildungsprogramm war im Westen spätestens seit Augustin und Boethius weithin unumstritten,[23] auch wenn es im Mittelalter vereinzelt immer wieder zu Zweifeln und Vorbe-

---

[19] Vgl. Alfred Breitenbach, Das „wahrhaft goldene Athen". Die Auseinandersetzung griechischer Kirchenväter mit der Metropole heidnisch-antiker Kultur (Theophaneia 37), Berlin/Wien 2003; Klaus Döring, Vom Nutzen der heidnischen Literatur für eine christliche Erziehung. Die Schrift *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* des Basilius von Caesarea, Gymnasium 110 (2003), 551-567; Wendy E. Helleman, Basil's *Ad adolescentes*. Guidelines for Reading the Classics, in: ead. (ed.), Christianity and the Classics. The Acceptance of a Heritage, Lanham 1990, 31-51; Albert M. Wolters, Christianity and the Classics. A Typology of Attitudes, ibid. 189-203; Richard Klein, Die Bedeutung von Basilius' Schrift *Ad adolescentes* für die Erhaltung der heidnisch-griechischen Literatur, Römische Quartalschrift 92 (1997), 162-176; Manfred Wacht, Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus (Theophaneia 21), Bonn 1969; Friedrich Prinz, Cassiodor und das Problem christlicher Aufgeklärtheit in der Spätantike, HZ 254 (1992), 561-580; id., Die Kirche und die pagane Kulturtradition. Formen der Abwehr, Adaption und Anverwandlung, HZ 276 (2003), 281-303; Ferdinand R. Prostmeier, Christliche *paideia*. Die Perspektive Theodorets von Kyrrhos, Römische Quartalschrift 100 (2005), 1-29; Bernhard Schwenk, Hellenistische *paideia* und christliche Erziehung, in: Carsten Colpe et al. (eds.), Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, Berlin 1992, 141-158; Dorothea Weber, Klassische Literatur im Dienst theologischer Polemik. Julian von Eclanum, *Ad Florum*, Studia Patristica 38 (Leuven 2001), 503-509.

[20] Vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 337-349; Peter Prestel, Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in *De doctrina Christiana* (Studien zur klassischen Philologie 69), Frankfurt/M. u. a. 1992.

[21] Pier Franco Beatrice, *Doctrina sana id est Christiana*. Augustine from the Liberal Arts to the Science of the Scriptures, Theologische Zeitschrift 62 (2006), 269-282, hier 281.

[22] Für Michael Borgolte ist das „Erbe der römischen Antike" der zweite der drei wichtigen Gründe für die Dominanz des Christentums im mittelalterlichen Europa; vgl. Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, München 2006, 301f. 308. Zu den spätantiken Voraussetzungen Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 511: „Das Verhältnis von Christentum und Bildung präsentiert sich weder als distanzierte, ‚diakritische' Chrêsis noch als ungesteuerte, symbiotische ‚Hellenisierung' respektive ‚Romanisierung', sondern als lebendiger Prozess der Aneignung *und* kritischen Reflexion."

[23] Zur Nutzung paganer Bildung durch kirchliche Amtsträger Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 307-349; zu christlichen Lehrern ibid. 367-394; zur paganen Bildung (Grammatik und Rhetorik) aus christlicher Sicht ibid. 395-448. Vgl. auch Heinz-Günther Nesselrath, Die Christen und die heidnische Bildung. Das Beispiel des Sokrates

halten kam, wenn Gelehrte – wie schon Hieronymus – vom inneren Konflikt zwischen *Christianus* und *Ciceronianus* umgetrieben wurden.[24] Die topische Gegenüberstellung von weltlicher und geistlicher Bildung findet sich in der Spätantike zwar häufig in asketisch-hagiographischen Diskurszusammenhängen, die sich aber nicht verallgemeinern lassen, zumal die betreffenden Autoren in der Regel zu erkennen geben, daß sie selbst mit den Inhalten antiker Bildung vertraut sind und diese Kenntnis auch bei ihren Adressaten voraussetzen.[25] Neben Bildungskritik findet sich seit der Antike eben stets immer auch komplementär die Tradition christlicher Bildungsrezeption, -adaption und -transformation.[26] In karolingischer Zeit nahm Hinkmar von Reims das kritische Grundmuster im Zuge seiner Polemik gegen Philosophie und Philosophen auf.[27] Wie die Kirchenväter waren auch karolingische Autoren der Meinung, daß die *artes* allein den Zugang zu wahrem Wissen nicht garantieren könnten; ohne moralische Bildung –

Scholastikos (hist. eccl. 3, 16), in: Jürgen Dummer/Meinolf Vielberg (eds.), Leitbilder der Spätantike (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 1), Stuttgart 1999, 79-100; Hans Reinhard Seeliger, *Litteratulus Christianus*. Beobachtungen und Bemerkungen zum Bildungsgrad antiker Christen, Theologische Quartalschrift 183 (2003), 297-312; Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 92; Johannes Spörl, Gregor der Große und die Antike, in: Karlheinz Schmidthüs (ed.), Christliche Verwirklichung. FS Romano Guardini (Schildgenossen Beih. 1), Rothenfels 1935, 198-211; C. Dagens, Grégoire le Grand et la culture. De la *terrena sapientia* à la *docta ignorantia*, in: Studia Patristica 11, 2 (TU 108), Berlin 1972, 20f.

[24] Zum berühmten Traumgesicht des Hieronymus (ep. 22, 30 [CSEL 54, 189-191]) mit dem Vorwurf *Ciceronianus es, non Christianus* Jenal, Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 546f. sowie Aris, Cicero: „Der Traum des Hieronymus und das Trauma der Christen", in: Schäfer/Thurner (eds.), Mittelalterliches Denken, Darmstadt 2007, 1-13 mit bezug auf Horst Fuhrmann, Cicero und das Seelenheil oder Wie kam die heidnische Antike durch das christliche Mittelalter? (Lectio Teubneriana 12), München/Leipzig 2003. Zum letztlich nie bewältigten inneren Zwiespalt des Hieronymus im Hinblick auf die propagierte, aber nie praktizierte intellektuelle Askese zusammenfassend Jenal a. O. 540-599. 658. Zum Versuch des Hieronymus, die Schulbildung durch ihre Einbindung in ein Konzept geistlicher (exegetischer) Bildung rezipierbar zu machen, Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 491. Ein markantes Beispiel für einen analogen „inneren Bildungskonflikt" im 11. Jahrhundert ist Otloh von St. Emmeram; hierzu Hedwig Röckelein, Otloh, Gottschalk, Tnugdal. Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters (Europäische Hochschulschriften III/319), Frankfurt/M. 1987.

[25] Vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 499. 505; zu den nachkonstantinischen Bischofsviten, die der Bildung einen hohen Stellenwert zuweisen, ibid. 501. Zu einzelnen kritischen Stimmen auch Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 104f., der die Kontinuität einer kulturkritischen Tradition seit vorchristlicher Zeit betont und kritische christliche Stimmen dementsprechend relativiert.

[26] Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 509.

[27] Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 141. Zur anders gelagerten Polemik des Hieronymus gegen Jovinian, in der er neben paganen Autoren sogar den Christenfeind Porphyrius zitiert, Jenal, Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 567f.

durch christliche Lehre – wurden sie sogar als schädlich angesehen. Als Ideal erscheint somit erneut die Synthese antiken und christlichen Bildungsgutes.[28]

Die Lösung des Widerspruchs zwischen dem vermeintlich kohärenten biblischen Corpus und außerbiblischem Wissen fand Augustin in einer Synthese, wonach alles externe Wissen auch in der Bibel zu finden sei; Aufgabe der Theologie sei es, diesen Nachweis zu führen, wozu die Nutzung der Methoden antiker Philosophie unerläßlich war.[29] Dieses Paradigma der Synthese bot fortan einen religiös bewehrten Schutz für „profanes" Wissen im Rahmen der monotheistischen Offenbarungsreligion,[30] bis es in der Neuzeit zu Säkularisierungsprozessen und zur Emanzipation der Wissenschaften von der Theologie kam.[31] Im Mittelalter ermöglichten verschiedene „Brückenkonstruk-

---

[28] Vgl. Einh. ep. 57 (MGH Epp. 5, 138): *Maxime autem probos mores illius, quibus excellit, imitari memento, quoniam gramatica et rethorica ceteraque liberalium artium studia vana sunt et valde nociva servis Dei, nisi per gratiam divinam bonis moribus subesse noscantur*; vgl. Hincm. praedest. 31 (PL 125, 296): *Respondemus nec illud quadruvium, nec ulla mundanae sapientiae sententias, ad omnem quaestionem solvendam sufficere absque gratia Dei et fide ... ac veraci studio et sanctarum scientia Scripturarum.*

[29] Vgl. Christian Tornau, Augustinus und das „hidden curriculum". Bemerkungen zum Verhältnis des Kirchenvaters zum Bildungswesen seiner Zeit, Hermes 130 (2002), 316-337; id., Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in *De civitate Dei* und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 82), Berlin/New York 2006; zum augustinischen Gedanken, daß die Bildungsgüter der Schöpfung inhärent seien, Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 483f.

[30] „Nicht zuletzt die Neutralisierung der ‚Antike' im Rahmen der *artes liberales* garantierte die Kontinuität der Überlieferung antiker Wissenschaften auch im Hoch- und Spätmittelalter" (Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 [1978], 82). Vgl. auch Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 485f.: „Sämtliche hermeneutischen Strategien führen zu einer mehr oder weniger weitgehenden Relativierung ‚heidnischer' Bildung, verbleiben aber im Rahmen antiker literarischer Kommunikation. Der Disput zwischen Rufin und Hieronymus macht deutlich, dass ein radikaler Ausstieg aus dieser Bildungswelt nicht einmal gedanklich stringent durchzuführen war. Entscheidend ist vielmehr die Unterscheidungsfähigkeit, die sich aus christlichen Quellen speist: die Kompetenz zu unterscheiden, in welcher Hinsicht die antike pagane Bildung für den christlichen Glauben nützlich und vielleicht sogar notwendig ist." Im Hinblick auf die Aristotelesverbote spricht Andresen allerdings von einer „hochmittelalterliche(n) Krise in der Synthese von Antike und Christentum" (a. O. 82) sowie von „Entflechtungserscheinungen" (ibid. 85). Zur Auslegungsgeschichte des oben erwähnten Traumgesichts des Hieronymus Klaus Schreiner, „Von dem lieben herrn sant Jheronimo: wie er geschlagen ward von dem engel." Frömmigkeit und Bildung im Spiegel der Auslegungsgeschichte eines Exempels, in: Johannes Helmrath/Heribert Müller (eds.), Studien zum 15. Jahrhundert. FS Erich Meuthen, München 1994, 415-443.

[31] Diesen „Emanzipationsprozeß" bezeichnet Andresen als „Auseinanderbrechen der traditionellen Synthese von Antike und Christentum" (Antike und Christentum, TRE 3 [1978], 86). Zur Instrumentalisierung von Bildung als Medium zur Präsentation christlicher Identitätsmuster in unterschiedlichen Kontexten Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 165-306, der von einem „Prozess der Anverwandlung von Terminologie und Wertvorstellungen" spricht (165).

tionen" eine normativ gestützte Differenzierung,[32] die verschiedenartigen Traditionen ihren relativen Eigenwert beließ und ihre Adaption und Weiterentwicklung zuließ. Die antike Inkulturation des Christentums bildete die Voraussetzung dafür, daß im 4. Jahrhundert auch die Institutionen des heidnischen römischen Reiches von den Christen weitgehend widerstandslos übernommen wurden.[33] Römische Traditionen und Konzepte fanden in der Folge Eingang in christliche Geschichtsentwürfe, etwa bei Eusebius von Caesarea und Isidor von Sevilla.[34]

Der existierende Kanon von Autoritäten, die die Rezeption der Antike und die Auseinandersetzung mit ihr legitimierten, bildete die Voraussetzung für die karolingische „Erneuerung".[35] Durch Bezugnahme auf die (christianisierte) Antike konnten im Frühmittelalter neue normative „Vorbilder " generiert werden. Ein vielschichtiges Modell hermeneutischen Rückbezugs auf autoritative Quellen, von Morrison als „corrective reformation" und Spielart der *mimesis* charakterisiert, wurde als kulturelles Grundmuster verinnerlicht, das auch in der weiteren Geschichte des christlichen Europa seine Wirkung entfaltete,[36] nicht zuletzt bei den Franken der frühen Karolingerzeit, die sich – in der Terminologie Mayke de Jongs – in einer „imagined community" mit Rom und der Alten Kirche wähnten, womit die beiden Pole des Paradigmas „Antike und Christentum" klar benannt sind.[37] Den mehrfachen Schriftsinn, der sich eben nur unter Zu-

[32] Vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 79. Vgl. auch Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 165: „Jedoch blieben dabei zwischen ‚heidnischer' und christlicher Berufung auf Bildung Kontinuitätslinien terminologischer und inhaltlicher Art bestehen, die das Christentum für gesellschaftliche und kulturelle Diskurse anschlussfähig machten."

[33] Vgl. Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 543-580; Kurt Goldammer, Die Welt des Heiligen im Bilde des Gottherrschers. Sakrale Majestäts- und Hoheitssymbolik im frühen Christentum und ihre religionsgeschichtlichen Beziehungen, ibid. 513-530; Henri-Irénée Marrou, L'idée de Dieu et la divinité du Roi, ibid. 478-480. Zu den Problemen der Anwendung der Begriffe Inkulturation und Akkulturation auf die Geschichte der Alten Kirche Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 369-373.

[34] Wolfram Drews, Goten und Römer als Gegenstand der Historiographie bei Isidor von Sevilla, Saeculum 53 (2002), 1-20.

[35] Zum spätantiken Konzept der Erneuerung Gerhart B. Ladner, Erneuerung, RAC 6 (1966), 240-275; zur Karolingerzeit ibid. 246.

[36] Vgl. Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 114: „By the end of the sixth century, this way of thinking about corrective reformation of the world had been formalized in theology and institutionalized in the militant ethos of monasticism, in texts of Church laws, and in ideals of Christian kingship."

[37] de Jong, Charlemagne's Church, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 114. Vornehmlich ging es bei den rezipierten Traditionen um römische, d. h. lateinische Texte, aber es gab bereits erste Ansätze für eine Rezeption auch griechischen Bildungsguts; so erhielt Ludwig der Fromme vom byzantinischen Kaiser einen Band mit Werken des Dionysius Areopagita, die durch Hilduin von St. Denis erstmals, wenn auch unzureichend, ins Lateini-

hilfenahme der Methoden antiker Philologie erschließen läßt, spricht Karl der Große beispielsweise klar in seiner *Epistola de litteris colendis* an.[38]

Die unterschiedliche Behandlung antiker Traditionen im lateinischen Westen und im islamischen Kulturkreis ist von der Forschung wiederholt analysiert worden.[39] Dabei sollte nicht übersehen werden, daß auch der Islam zu wesentlichen Teilen auf antiken, nicht-arabischen Voraussetzungen beruht;[40] eine Besonderheit besteht allerdings darin, daß es im islamisch beherrschten Raum in nachantiker Zeit zu einem Sprachwechsel kam, die Rezeption der Antike sich also auch in einer Übersetzung in die arabische Sprache äußern mußte, was zwangsläufig eine selektive Rezeption zur Folge hatte. Die mögliche Übernahme nestorianischer oder christlich-monastischer Vorstellungen durch den Propheten Muḥammad[41] folgte einem seit langem verbreiteten Muster des Kulturtransfers.[42] Nach neueren Forschungen ist in diesem Zusammenhang auch die weitgehend bruchlose Fortsetzung siedlungsgeographischer und ökonomischer Tendenzen,

---

sche übersetzt wurden. Die ersten pseudodionysischen Werke wurden schon um 760 von Papst Paul I. zusammen mit liturgischen Codices und anderen griechischen Büchern an König Pippin gesandt (MGH Epp. 3, 529 Nr. 24). Der Höhepunkt karolingischer Rezeption griechischer Kultur im 9. Jahrhundert war mit Johannes Scotus Eriugena erreicht.

[38] *Cum autem in sacris paginis schemata, tropi et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit* (MGH Capit. 1, 79 Nr. 29).

[39] Zur älteren Forschung Becker, Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, Leipzig 1931, 10. Für eine umfassende Analyse und Kritik von Beckers „Geschichtsphilosophie mit metaphysischem Gehalt" Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 10 (und passim).

[40] Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 3-53. Zur Rolle des „Orients" in Beckers Geschichtsphilosophie Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 39-56. Zur weitgehend unhistorisch-statischen Sicht des Orients bei Becker, der versuchte, den Islam als „dekadent" und auf der Stufe des Hellenismus verharrend darzustellen, bereits van Ess, From Wellhausen to Becker. The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies, in: Islamic Studies, ed. Kerr, Malibu 1980, 46f. Haridi weist mit guten Gründen auf die metaphysischen Aspekten in Beckers „Kultursynthese" hin (vgl. Haridi a. O. 160), doch tut dies der Tatsache keinen Abbruch, daß einzelne grundlegende Beobachtungen – die von Becker allerdings kaum belegt werden – durchaus ihre Berechtigung haben. Beckers Postulat einer grundlegenden Kontinuität von vorislamischer Spätantike und frühem Islam verkennt freilich den durch das Konzept der Hidschra vollzogenen Bruch mit allen vorislamischen Legitimationsmechanismen, der eine problemlose Anknüpfung an vorislamische Traditionen unmöglich machte. Insofern ist eine Unterscheidung zwischen den grundlegenden kulturellen Mustern in Islam und (lateinischem) Christentum nicht erst durch den Humanismus und das Konzept einer europäischen „Renaissance" der Antike gegeben, sondern bereits in der frühmittelalterlichen Positionierung gegenüber dem „Erbe" der spätantiken Überlieferung angelegt.

[41] Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 63f.; Becker, Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, Leipzig 1931, 12.

[42] Grundlegend zum frühen Islam jetzt Johann P. Arnason, The Emergence of Islam as a Case of Cultural Crystallization. Historical and Comparative Reflections, in: id./Armando Salvatore/Georg Stauth (eds.), Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7), Bielefeld 2006, 95-122; van Ess, Islam and the Axial Age, ibid. 231.

sowohl in den Städten als auch im Hinblick auf Landleben und Landwirtschaft, zu berücksichtigen.[43] Die Muslime führten in der Praxis Traditionen der eroberten Gebiete fort, etwa in Verwaltung und Münzwesen, aber sie übernahmen keine vorislamischen Ämter.[44] Die islamische Welt blieb im übrigen – wie partiell auch Byzanz – insofern der griechisch-römischen Antike nahe, als die Kultur von Laien getragen wurde.[45]

Während im frühmittelalterlichen Christentum – wie eben geschildert – das Paradigma der Kontinuität vorherrschte, war im Islam das entgegengesetzte Paradigma des Bruchs, der Hidschra, weitaus stärker,[46] auch wenn Muḥammad sich als letzten in einer Kette von Propheten betrachtete und seine Offenbarung als authentische Wiederholung der Botschaft früherer Propheten präsentierte. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts drückte al-Šāfiʿī, der später als Begründer einer der vier orthodoxen sunnitischen Rechtsschulen angesehen wurde, diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Mit dem Koran ... kam der Islam als Rettung für die Menschen. Er brachte sie aus der Verirrung und dem Heidentum zum Licht und zur Rechtleitung. Der Koran löste also auf, was vor ihm war, und ist eine neue Grundlage bzw. umfaßt alles, was existiert und existieren wird; alles, was geoffenbart wurde, ist in ihm als Gnade und als Beweis enthalten. Deswegen wird ohne seine Hilfe nichts Gutes anerkannt."[47]

Für die religiöse und kulturelle Grundausrichtung des Islams entscheidend war darüber hinaus, daß in ihm die schriftlichen Dokumente der vorislamischen Offenbarungsstufen nicht erhalten und integriert, sondern ersetzt wurden; formal kam es somit zu einem Bruch bei der Weitergabe der heiligen Schriften. Es gab kein Äquivalent zum christlichen „Alten Testament", das als Dokument der vorislamischen Phase weiterhin

---

[43] Zu wirtschaftlichen Kontinuitäten Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean, in: The Long Eighth Century, ed. Hansen/Wickham, Leiden 2000, 265-343; Hugh Kennedy, From *Polis* to *Madina*. Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria, Past and Present 106 (1985), 3-27; vgl. bereits Heinz Gaube, Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḫirbet el-Baiḍa (Beiruter Texte und Studien 16), Beirut 1974, 122f. 136. Diese Kontinuität wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung relativiert in gewisser Hinsicht die bekannte These Pirennes hinsichtlich der einschneidenden Wirkung des Islams auf den Übergang von der Antike zum Mittelalter; vgl. Henri Pirenne, Mahomet et Charlemagne, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 1 (1922), 77-86; ND: Bedeutung und Rolle des Islam beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter, ed. Paul Egon Hübinger (WdF 202), Darmstadt 1968, 1-9; vgl. auch Daniel C. Dennett, Pirenne and Muhammad, Speculum 23 (1948), 165-190; ND: Hübinger a. O. 120-159. Schon Weber spricht allerdings davon, daß unter islamischer Herrschaft der „antik-orientalische Zustand" in vielen Fällen fortbestand; vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 739.

[44] Die Verwaltung neu eroberter Provinzen erfolgte zunächst durch Generäle: *ʿāmil* (Agent) oder *amīr* (Befehlshaber), das Amt des Richters (*qāḍī*) bildete sich erst später heraus; zu letzterem ausführlich oben S. 215f.; vgl. auch Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 52.

[45] van Ess, Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 227.

[46] Vgl. Patricia Crone, The First-Century Concept of Hiğra, Arabica 41 (1994), 352-387; Wilferd Madelung, Has the *Hijra* Come to an End?, RÉI 54 (1986), 225-237.

[47] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 197.

als kanonische Schrift und Referenzrahmen zur Verfügung gestanden hätte,[48] und ebensowenig wie irgendein islamisches „Altes Testament" gab es ein vor- bzw. außerislamisches Amt, das an der Spitze der Gemeinschaft weiterbestanden hätte. Der explizit artikulierte kulturelle Referenzrahmen war allein im Islam begründet; daher gab es kein Äquivalent zur oben erwähnten patristischen These von der *mulier captiva* oder den „Schätzen der Ägypter", die die Israeliten, d. h. die Christen, geraubt hätten, um sie zum eigenen Nutzen zu gebrauchen und zu „christianisieren". Die Kontinuität wurde im Islam nicht durch Weitergabe von Texten, also kulturelle Tradition, hergestellt, sondern durch eine Kette herausragender, charismatisch begnadeter Männer, zunächst der Propheten, in ihrer Nachfolge dann – je nach Parteistandpunkt – der charismatischen Heilsgemeinschaft oder der Imame, die nach frühabbasidischem Verständnis das Erbe in der Familie des letzten der Propheten weitergaben.[49]

Die wichtigste Ausnahme zum vorherrschenden Paradigma des Bruchs bildet die vorislamische arabische Poesie, deren Formen und Themen auch für die islamische Zeit bestimmend blieben.[50] Diese Ausnahme findet sich bezeichnenderweise im Bereich der Sprache, also des Mediums, in dem der Koran – als explizit-programmatisch arabischer Koran – offenbart wurde;[51] die poetische Kontinuität sicherte so den Zugang zur Sprache des Propheten und zu ihrem Verständnis sowie zum wohl bedeutendsten kulturellen Betätigungsfeld der vorislamischen Araber. Die „nationale poetische Tradition"[52] war im 7. Jahrhundert bereits stabilisiert und zu voller Blüte gelangt, so daß ein Abbruch dieser kulturellen Praxis unter dem Zeichen des Islams kaum möglich – und auch nicht nötig – gewesen wäre. Auch für die islamischen Araber waren die „Alten" (*mutaqaddimūn*) in allererster Linie die heidnischen Dichter, deren Stil ebenso wie ihr Wertekanon in islamischer Zeit weiterwirkte. Die vorislamische Poesie konnte aber kaum zur religiösen Herrschaftslegitimation, insbesondere zur Rechtfertigung einer Usurpation,

---

[48] Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine Episode, die in der Tradition mit dem zum Exponenten des idealen frühen Islams stilisierten Kalifen ʿUmar I. in Verbindung gebracht wird: Als er einen Araber ertappte, wie dieser das biblische Buch Daniel abschrieb, soll er den Mann wiederholt geschlagen haben, wobei er den Koranvers „Wir haben dir einen arabischen Koran offenbart" rezitierte; vgl. Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 18. Zum Selbstbewußtsein der Araber als Offenbarungsträger, als *aṣḥāb al-risāla*, Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Tübingen 1983, 172.

[49] Zum Gedanken der ununterbrochenen Kette der Imame vgl. al-Ma'mūns Brief an die chorasanischen Truppen: Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 56.

[50] Vgl. Gabrieli, Literary Tendencies, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 89ff.

[51] Sure 12, 2; 13, 37; 16, 103; 20, 113; 26, 195; 39, 28; 41, 3; 42, 7; 43, 3; vgl. Turner, Weber and Islam, London 1974, 33; van Ess, Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 230.

[52] Gabrieli, Literary Tendencies, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 90.

herangezogen werden, ebensowenig wie sich mit diesem Medium die Integration eines multiethnischen Imperiums bewerkstelligen ließ.

Bemerkenswert ist vor diesem Hintergrund die Tatsache, daß es gerade in abbasidischer Zeit zu einer Bewegung poetischer Erneuerung kam; die neue Schule der *muḥdaṯūn* gab besonders religiösen Gesichtspunkten Raum und entwertete in diesem Zusammenhang die von der traditionellen Poesie transportierten heidnischen Ideale.[53] Entgegen der Annahme der älteren Forschung ist diese abbasidische Neuerung nicht auf persischen Einfluß zurückzuführen,[54] sondern sie erwuchs aus den kulturellen und religiösen Voraussetzungen und Folgen der abbasidischen Revolution. Die „neue" arabische Dichtung beeinflußte vielmehr ihrerseits die persische Poesie der Höfe in Chorasan und Transoxanien.

Die ansonsten vorherrschende Verwerfung der heidnischen Überlieferung wird nicht zuletzt am Übergang zu einer neuen, an der Hidschra als zentralem Ereignis der Biographie Muḥammads orientierten Zeitrechnung deutlich, wodurch die Abwendung des Propheten von seiner heidnischen Vaterstadt zum symbolischen Angelpunkt des Geschichtsverständnisses avancierte.[55] Der Koran wurde als abschließende und vollkommene Summe der göttlichen Offenbarung betrachtet, in der alle vorislamischen Offenbarungsstufen aufgehoben waren. So konnte er, zumal wenn er theologisch als Wort Gottes mit dem Wissen Gottes identifiziert wurde, auch als Summe jeglichen denkbaren Wissens aufgefaßt werden. Vorislamische arabische „Bildung" spielte aus dieser Perspektive lediglich für die arabische Philologie eine Rolle, als Hilfswissenschaft für das Verständnis der koranischen Offenbarung.

Das Paradigma des Bruchs betraf dabei nicht nur die religiöse Sphäre im Hinblick auf die Delegitimierung aller früheren Offenbarungsstufen. Es strahlte auch auf den weiteren kulturellen Bereich aus, indem nichtislamische Traditionen, die als solche erkennbar blieben, konzeptuell von der islamischen Überlieferung geschieden wurden; sie standen

---

[53] Goldziher, Alte und neue Poesie im Urtheile der arabischen Kritiker, in: id., Abhandlungen zur arabischen Philologie, Leiden 1896/99, I, 122-174. Diese literarische *querelle des anciens et des modernes* kann als das interessanteste Phänomen der arabischen Literaturgeschichte der klassischen Zeit bezeichnet werden (Gabrieli, Literary Tendencies, in: Grunebaum [ed.], Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 91f.).

[54] Vgl. Gabrieli, ibid. 98.

[55] Vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 162. 168: „In der Konstruktion des islamischen Geschichtsbewußtseins von der Hidschra her, der scharfen Scheidelinie zwischen quraišitisch-mekkanischem Heidentum und medinensischer Gläubigkeit, wurde jede sich nicht von einer Offenbarung herleitende Tradition nicht bloß als mangelhaft, aber doch in gewissen Zügen schätzenswert beurteilt, sondern als ganz und gar verkehrt verworfen." Bezeichnend ist folgende, al-Šāfiʿī zugeschriebene Äußerung: „Die Menschen sind nur deshalb unwissend und uneins geworden, weil sie sich von der Sprache der Araber ab- und der Sprache des Aristoteles zugewandt haben." (Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 219) Klar wird hier die Grenze zwischen „inneren" und „äußeren" Wissenschaften benannt; hierzu im einzelnen unten S. 346f.

separat neben dem islamischen Wissen, weshalb man – vor dem Hintergrund des altkirchlichen Paradigmas der Synthese – von einem Paradigma der Differenz sprechen könnte.[56] Allein die oben angesprochene Wertschätzung der arabischen Sprache überbrückte die tiefe Zäsur, die die an Muḥammad ergangene Offenbarung nach islamischem Verständnis bedeutet. Für alle anderen mit den sogenannten inneren, islamischen Wissenschaften assoziierten Wissensbestände war jedoch das Paradigma des Bruchs prägend; sie grenzten sich ab von allen vor- und außerislamischen Traditionen.[57] Eine partielle Kontinuität zur vorislamischen Epoche wurde hingegen im Bereich der äußeren Wissenschaften eingeräumt, denen aber die religiöse Legitimation fehlte.[58]

Die Entwertung außerkoranischen Wissens konnte vor- bzw. nichtislamische Bildungstraditionen problematisch erscheinen lassen; prinzipiell blieb unter diesen Voraussetzungen das „antike" sowie das persisch-indische Wissen vom religiösen Standpunkt aus immer angreifbar. Es konnte allenfalls dadurch legitimiert werden, daß es als Derivat eigentlich ursprünglich islamischen Wissens dargestellt wurde. Der bedeutende Philosoph al-Fārābī war sich der „ausländischen" Herkunft der Philosophie, zumindest ihrer Vermittlung, sehr wohl bewußt; aus apologetischen Gründen postuliert er allerdings in gewisser Hinsicht einen einheimischen Ursprung, nämlich bei den Chaldäern in Mesopotamien; anschließend sei die Weisheit nach Ägypten, von dort zu den Griechen und Syrern und letztlich zu den Arabern „zurückgekehrt".[59] In späterer Zeit kam es zwar zu vorsichtigen Versuchen der Synthese; die Verschmelzung unterschiedlicher Traditionen blieb jedoch prinzipiell immer verdächtig: „For all that, people continued to

[56] van Ess betont in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen islamischer Religion und islamischer „Zivilisation": „The new religion brought a rupture whereas the civilization may have derived its strength from its continuity with the past." (Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth [eds.], Islam in Process, Bielefeld 2006, 226) Für die Themenstellung der vorliegenden Untersuchungen ist diesbezüglich entscheidend, ob politische Herrschaft ihre Legitmation aus dem religiösen und/oder dem kulturell-zivilisatorischen Argumentationsreservoir ableiten kann.

[57] Diese Tendenz war besonders markant bei den Ḥanbaliten nach ihrem Sieg in der *miḥna*; sie bekämpften den Einfluß jeglichen fremden Gedankenguts auf den Islam; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 364.

[58] Kitāb Baġdād 62a wird von einem Araber berichtet, der das Persische (als „fremde Sprache") beherrscht; er hat persische Bücher in der Bibliothek zu Merw abgeschrieben und resümiert seine Wertschätzung des persischen kulturellen Kapitals wie folgt: „Gibt es denn anderswo Gedanken (*al-maʿānī*) als in persischen Büchern (*kutub al-ʿaǧam*)? Die Rhetorik, die (klassische) Sprache (*al-balāġa, al-luġa*) kommen uns zu, die Gedanken ihnen." Nach diesem Ausspruch stammt das außerislamische Wissen von den Persern, den Arabern kommt lediglich die Form zu, in der es in der Gegenwart präsentiert wird.

[59] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 130.

condemn philosophy as a whole, now out of ignorance and now on suspicion that one thing would lead to another."[60]

Weder die von Muslimen praktizierte Philosophie noch die von al-Ma'mūn propagierte Argumentation mit Vernunftgründen waren Teil des allgemein akzeptierten kulturellen und religiösen Referenzrahmens. Der Rekurs auf Prinzipien der Vernunft war zudem ursprünglich von der Auseinandersetzung mit christlichen Denkern stimuliert worden, konnte also aus der Sicht der späteren Orthodoxie als „unislamisch" erscheinen. Auch die vor- und außerislamischen Elemente des Rechtssystems wurden, soweit man sie beibehielt, fast völlig islamisiert, so daß ihre „fremde" Herkunft nicht mehr erkennbar war.[61] Die Fiktion des ausschließlich islamischen Ursprungs des religiösen Rechts brachte es mit sich, daß dem jeweils lokalen Brauch offiziell keine rechtserhebliche Bedeutung zuerkannt werden konnte: „Most of these elements ... had been effectively disguised and clothed in an Islamic garb by the Traditionists."[62] Nach Cahen hat der Islam noch im Mittelalter „einen Graben um sich herum gegraben", ohne daß dies den Zeitgenossen allerdings klar gewesen sei.[63] Anders als im Christentum gab es im Islam somit keine explizierte Kontinuität der Kultur; als konsensfähiges Paradigmenreservoir, insbesondere auch zur Herrschaftslegitimierung, stand daher nur die islamische Tradition selbst zur Verfügung. Dieser im wesentlichen autoreferentielle Rückbezug schränkte die Optionen legitimatorischer Diskurse stark ein, zumal zur gleichen Zeit auch noch ein Kampf zwischen unterschiedlichen Sektoren der Eliten um die Deutungshoheit über die islamische Tradition und die relative Gewichtung der Ersatzinstitutionen tobte, in den sich die Herrscher verwickelt sahen.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma des religiösen Bruchs hätte sich womöglich aus der Herrschaftskonzeption al-Ma'mūns, dem Imamat der Rechtleitung, und dem von diesem Kalifen propagierten Gottesbild ergeben; wenn nämlich der Koran – als geschaffen – ontologisch relativiert worden wäre, hätte die Chance bestanden, ihm andere, „profane" Wissens- und Bildungsinhalte an die Seite zu stellen oder sie ins islamische religiöse System zu integrieren, zumal wenn ein „Imam der Rechtleitung" in diesem Sinn Einfluß auf die Definition der islamischen Lehrentwicklung genommen hätte. Nach dem Scheitern al-Ma'mūns und der *miḥna* wurde jedoch die Hypostasierung des Korans allgemei-

---

[60] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 168. Zur Verschmelzung griechischer und islamischer Tradition, etwa bei al-Fārābī, ibid. 178.

[61] Vgl. Schacht, The Law, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 65: „Over those elements of varied provenance that were retained, the central core exerted a strong attracting and assimilating power, permeating them with what was felt to be the true Islamic spirit, until their foreign origin, short of a searching historical analysis, became well-nigh unrecognizable."

[62] Schacht, ibid. 81.

[63] Cahen, The Body Politic, ibid. 158. Zur Deutung des Aš'aritentums, einer Hauptrichtung orthodoxer sunnitischer Theologie, als „an attempt ... to purge Islam of all non-Islamic elements which had quietly crept into it" vgl. Sharif, A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden 1963, 1, 220.

ne Lehrmeinung, so daß das islamische Paradigma der Differenz bis auf weiteres bestehen blieb, bei dem die nichtislamischen Bildungstraditionen wie Philosophie, *adab* und Naturwissenschaften nicht ins religiöse Lehrsystem integriert, sondern separat daneben gestellt wurden,[64] ohne wie im Christentum in einer bewußten und explizierten Synthese nach dem Muster von „Antike und Christentum" zu verschmelzen. Die oben angesprochene mangelnde Synthese der Eliten entspricht strukturell der fehlenden Integration nichtislamischer Traditionen.[65]

Trotzdem gab es in der Praxis vielfältige Beispiele kultureller Übersetzungsprozesse, die die Inkulturation des Islams in den Vorderen Orient belegen, aber eben ohne ein religiös legitimierendes Paradigma, das dem transkulturellen Austausch auf Dauer hätte Stabilität verleihen können. Am nächsten kamen die islamischen Philosophen dem Ideal einer Synthese von griechischer Philosophie und islamischer Religion.[66] Allerdings blieben die äußeren Wissenschaften mit einem Makel behaftet: „Daß sich muslimische Gelehrsamkeit immer weiterer Wissenszweige bemächtigte, ja daß jahrhundertelang ihr Beitrag zu manchen Disziplinen den der anderen Kulturgebiete mühelos überflügelte, erlaubte diesen Wissenschaften dennoch nicht, sich von dem zweifachen Stigma fremden Ursprungs und potentieller Gottlosigkeit zu befreien."[67] Wissensgebiete nichtislamischen und nichtarabischen Ursprungs blieben somit gewissermaßen aus dem inneren Kern religiös-kulturellen Kapitals ausgegrenzt, sie bildeten konzeptionell eine separate Gruppe, die im Unterschied zu den „eigenen" Wissenschaften keine innere, ontologische Beziehung zum Kern der islamischen Religion besaß. Es kam daher zu keiner Synthese von Antike und Islam; Grunebaum spricht von einem „Mangel einer letzten Integration ihrer geistigen Bausteine".[68] Die im wesentlichen additive Aneinanderreihung von Elementen unterschiedlicher kultureller Provenienz führte dazu, daß im späte-

---

[64] Vgl. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 1: „... instead of fusion and synthesis there resulted only fruitful and peaceful co-existence."

[65] Vgl. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 50 (mit stark „orientalistischem" Vorurteil): „Indem er die Ähnlichkeiten hochmütig und naiv außer acht ließ, betonte der Muslim das Unterscheidende, wenn er sich die Besinnung auf die Welt außerhalb seines Kulturbereichs angelegen sein ließ."

[66] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 3f.: „They make a determined attempt at a real synthesis between Platonic and Islamic concepts on the basis of the common ground of the central position of law in the state." Im Gegensatz zur Adaption griechischen Gedankenguts war laut Rosenthal die Übernahme persischer Ideen „less harmonious, less skilful and more superficial" (ibid. 69). So stützt sich Abū Yūsuf im „Buch der Grundsteuer" nur auf die islamische Tradition (ibid. 74). Eine Synthese der platonischen Idee des Philosophenkönigs und islamischer Herrschaftsvorstellungen findet sich bei al-Fārābī (ibid. 131); ohne Weisheit, d. h. Philosophie, sei das Gemeinwesen ohne König (ibid. 134), so daß Philosophie bei diesem Autor geradezu als *condicio sine qua non*, ja Essenz jeglicher Herrschaft erscheint.

[67] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 56.

[68] Grunebaum, ibid. 409.

ren Mittelalter zahlreiche griechische Traditionen wieder verschüttet, wenn nicht eliminiert werden konnten.

Im Zuge verstärkter Rezeption spätantiker Philosophie im islamischen Mittelalter wurde die Logik als ein bloßes Instrument betrachtet, das losgelöst von seinen Entstehungsbedingungen benutzt wurde; andererseits versuchte man, philosophische Aussagen auf die koranische Offenbarung zurückzuführen und so von ihrem vermeintlichen Ursprung her zu „islamisieren".[69] Eine Möglichkeit für die islamische Anverwandlung nichtislamischer Traditionen bot die enigmatische Gestalt des Luqmān in Sure 31, der dort als Verfasser von Weisheitssprüchen erscheint. Später wurde er zum Wesir Davids erklärt und so präzise in die Heilsgeschichte eingeordnet, was wiederum die Chance eröffnete, ihn als Anknüpfungspunkt für die Islamisierung ursprünglich paganer Traditionen nutzen zu können.[70] Die Transformation dieser Gestalt zeigt, daß nichtislamische Überlieferungen beim Eintritt in das „Haus des Islams" ein islamisches Markenzeichen benötigten, um wenigstens oberflächlich legitimiert zu werden.[71] Auf Dauer konnten sich vom Hochmittelalter an aber nur Wissensgebiete behaupten, deren tiefgreifende Synthese mit dem Kernbereich islamischer Kultur gelungen war.

Selbst in der Blütezeit der Rezeption griechischer Philosophie und Naturwissenschaft wurden diese Disziplinen bei Versuchen der Klassifizierung allen Wissens aber immer von den islamischen Wissenschaften getrennt aufgeführt.[72] Im 976 abgeschlossenen „Schlüssel der Wissenschaften" des al-Ḫwārizmī werden sechs Disziplinen als angestammt bezeichnet (d. h. als islamisch bzw. arabisch: Recht, Theologie, Grammatik, Verwaltungskunde [*kitāba*, also das Wissen der „Sekretäre"], Prosodie/Poetik und Geschichte), wohingegen neun als fremd gelten (Philosophie, Logik, Medizin, Arithmetik, Geometrie, Astronomie/Astrologie, Musik, Mechanik und Alchemie).[73] Die profanen, „äußeren" Wissenschaften, also die zweite Gruppe, wurden zwar als althergebracht anerkannt, indem man sie als „Wissenschaften der Alten" (*ʿulūm al-qudamāʾ*) oder als „Wissenschaften der Ersten" (*ʿulūm al-awāʾil*) apostrophierte. Allerdings standen sie

---

[69] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 168; ibid. 169 zur (nachträglichen) islamischen Legitimierung antiker philosophischer Reflexion durch Averroes.

[70] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 25.

[71] Bürgel, ibid. 34. Dies geschah etwa dadurch, daß man behauptete, die griechischen Philosophen hätten ihre Weisheit von koranischen (d. h. alttestamentlichen) Propheten empfangen; vgl. ibid. 123.

[72] „Aber jeder Klassifikationsversuch dieser Zeit hielt an der Unterscheidung zwischen angestammten und fremden Wissenschaften fest." (Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 57).

[73] Ibid. Die Medizin wird als „fremd" kategorisiert, ungeachtet der Tatsache, daß sie schon seit umayyadischer Zeit von Angehörigen der arabischen Eliten in Anspruch genommen wurde; vgl. Dunlop, Introduction to Al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī. Aphorisms of the Statesman, Cambridge 1961, 1. Zur Unterscheidung der beiden grundlegenden Wissensbereiche auch Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 116.

ständig unter Legitimationsdruck und wurden langfristig nur insoweit akzeptiert, als sie sich islamisieren oder sakralisieren ließen.[74] Die Astronomie etwa konnte ihren Nutzen bei der Ermittlung der Gebetsrichtung, der Gebetszeiten und bei der Berechnung von Anfang und Ende des Ramadan unter Beweis stellen. In frühabbasidischer Zeit herrschte freilich noch eine große Offenheit gegenüber griechischen und anderen „fremden" Wissenschaften, ein Klima der Neugier, das sicher auch mit dem aus den noch nicht lange zurückliegenden militärischen und politischen Erfolgen gespeisten Selbstbewußtsein zusammenhing.

Auf lange Sicht blieben aber nur zwei Optionen übrig: Die antike Überlieferung entweder nicht mehr als eigenständige kulturelle Leistung anzuerkennen, sondern als „ursprünglich islamisch" zu vereinnahmen, oder aber sie gänzlich außerhalb des „Hauses des Islams" zu lassen und somit als unislamisch und unnütz abzuwerten, wie es nach vorherrschender Meinung mit der griechischen Philosophie nach dem Tod des Averroes geschah.[75] In einer parallelen Entwicklung wurde die hippokratisch-galenische Medizin vom 13. Jahrhundert an immer stärker von der sogenannten Prophetenmedizin verdrängt, die vorgab, auf Muḥammad selbst zurückzugehen;[76] ähnliches geschah mit der griechischen Kosmologie, die das koranische Weltbild nur während einiger weniger Jahrhunderte in den Hintergrund rücken konnte.[77] Vom 10. Jahrhundert an gerieten die „fremden", „äußeren" Wissenschaften immer stärker in die Defensive. Ein Paradigma der Synthese, das die antike Überlieferung als Bereich eigenen Rechts und eigenen Wertes anerkannt und damit eine produktive Aneignung und Auseinandersetzung ermöglicht hätte, konnte sich auf diese Weise nicht entwickeln. Dementsprechend formulierte der Ḥanbalit Ibn Taymīya (1263-1328): „Jede nützliche Wissenschaft ist nämlich notwendig im Vermächtnis des Propheten enthalten."[78]

Bei einem Vergleich mit dem spätantik-mittelalterlichen System der Sieben freien Künste fällt auf, daß zu den arabisch-islamischen, „einheimischen" Wissenschaften eher die Entsprechungen der Disziplinen des Triviums (erweitert um die an den späteren europäischen Universitäten als „höhere" Fakultäten gewerteten Bereiche Recht und Theologie) zählen, während der Bereich des Quadriviums (erweitert u. a. um Philoso-

[74] Bürgel, ibid. 98. 168. 172. 198f. 216. 218. 257. Bürgel deutet dieses Vorgehen als Ausfluß des von ihm postulierten Paradigmas der „Teilhabe durch Unterwerfung" (ibid. 361). Vgl. auch id., Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters, Saeculum 23 (1972), 30-46; Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, Berlin 1916; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 229f. (mit abgewogener Charakterisierung des Prozesses als Marginalisierung, aber nicht als Niedergang); Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, München 2006, 550.

[75] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 123.

[76] Bürgel, ibid. 184.

[77] Bürgel, ibid. 193.

[78] Bürgel, ibid. 99.

phie und Medizin) zu den „äußeren", fremden Wissenschaften gehört.[79] Wie verstörend die Präsenz „fremder" Phänomene im innersten Bereich der eigenen, islamischen Disziplinen wirkte, geht aus den Diskussionen hervor, die sich an die unübersehbare Präsenz nichtarabischer Wörter im Koran knüpften. Das heilige Buch war durch die Worte der Offenbarung im emphatischen Sinn explizit-programmatisch zum „arabischen Koran" erklärt worden. Wurden die nichtarabischen Wörter zunächst nicht als Problem wahrgenommen, gaben sie in der frühen Abbasidenzeit jedoch Anlaß zur der Befürchtung, es könne der Eindruck entstehen, im Koran sei Unarabisches enthalten.[80] Im Unterschied zum Christentum besaß die Sprache der Offenbarung im Islam den Rang eines unvergleichlichen religiösen und folglich auch kulturellen Kapitals, das die Identität der *umma* wesentlich mitbestimmte.

Das Paradigma der Differenz hatte zur Folge, daß Traditionen aus der griechischen Antike (die römische spielte so gut wie keine Rolle) im Islam deutlich den „äußeren" Wissenschaften zugeordnet wurden, wenn man sie nicht den „eigenen", arabisch-islamischen Disziplinen in einer derart adaptierten Form inkorporierte, daß sie nicht mehr als „fremd" erschienen, sondern islamisiert wurden; in diesem Fall waren sie nicht mehr als eigenständiger kultureller Bereich erkennbar und konnten somit nicht mehr als Pol einer Synthese (vergleichbar dem Modell von „Antike und Christentum") in Er-

---

[79] Im *Fihrist*, dem umfassenden Bücherkatalog aus dem Jahr 987, werden die „auswärtigen" Wissenschaften als „antik" bezeichnet; die Gruppe ist noch um die Magie erweitert; vgl. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 58. Allerdings gibt es auch in der christlichen Tradition, etwa bei Gregor dem Großen, die Unterscheidung zwischen äußeren, weltlichen Studien (*disciplina exterior; exterioribus studiis eruditi*: dial. 4, 9) und der „inneren", heiligen Lehre. Die *artes* gehörten zum Bereich der „äußeren Disziplin" (*ministeria exteriora*: Greg. Magn. moral. ep. ad Leandr. 5 [CCL 143, 7]). Nach Dagens besteht zwischen beiden Bereichen jedoch kein grundlegender Unterschied, zumal sie nicht in unterschiedlichen Sphären institutionalisiert waren und auch nicht von separaten Eliten gepflegt wurden; Gregor habe die „äußeren Lehren" nicht verurteilen, sondern lediglich aus pastoralen Gründen zur Vorsicht mahnen wollen; das pastorale Ideal der *docta ignorantia* transzendiere eben sowohl den Bereich äußeren als auch den inneren Wissens; vgl. C. Dagens, Grégoire le Grand et la culture. De la *terrena sapientia* à la *docta ignorantia*, in: Studia Patristica 11, 2 (TU 108), Berlin 1972, 21. Zur expliziten Kritik Gregors an profanem Wissen Jenal, Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 668ff. Gregor lehnte aber lediglich extreme Übertreibungen ab: „Die so verstandene Kritik an weltlichem Wissen bedeutet nie blinde, naive Verdammung in toto, sondern war im Kern eine christlich verstandene Scheidung von Falschem und Wahrem, von Brauchbarem und Unbrauchbarem an derselben Kunst, in demselben Wissen." (Ibid. 670) Wie Cassiodor folgte auch Gregor in diesem Punkt den augustinischen Vorgaben; für ihn gehören die freien Künste demnach nicht zur „falschen Weisheit dieser Welt", die Christus bei der Inkarnation zerstörte (moral. 33, 10, 19 [CCL 143 B, 1689f.]). Die Künste konnten vielmehr als wertneutrale Instrumente gebraucht werden, auch zum Nutzen der christlichen Lehre: „Through the imperfect vision of truth that the Gentiles .. had, the arts .. testified to the ultimate, ineffable source of all wisdom, and Christians could use them." (Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 113).

[80] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 437.

scheinung treten.[81] Daher sollte man statt von Synthese eher von Inkorporation, von Unterwerfung sprechen, bei der jedwede Erinnerung an die außerislamische Herkunft von Traditionen negiert und verdeckt wurde.[82] Letzteres gilt etwa für den Bereich der fiktionalen Literatur, der dem Gebiet von Prosodie/Poetik zugeordnet werden kann. Hier wirkten antike Einflüsse „in weniger leicht greifbaren Elementen" wie „Stilmuster, Darstellungsschemata und Konventionen des Gefühlslebens".[83] Gerade die theoretische Erörterung literarischer Probleme durch arabische Autoren beruhte deutlich, wenn auch nur implizit, auf Terminologie und Kategorien spätantiker Rhetorik. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß der Versuch des im Jahr 922 verstorbenen Qudāma, eines konvertierten Christen, eine arabische Poetik nach griechischen Prinzipien zu entwerfen, wegen der unübersehbaren Anlehnung an die aristotelische Logik ohne Erfolg blieb, wohingegen die Literaturtheorie des abbasidischen Prinzen Ibn al-Muʿtazz (gest. 908) die „ausländische Atmosphäre formaler Logik" meidet und daher weite Verbreitung fand.[84]

Somit waren griechische Traditionen in der islamischen Kultur vor allem dann wirksam, wenn sie verdeckt rezipiert wurden, indem man ihre Herkunft kaschierte.[85] Neuerungen wurden durch Verweis auf passende, notfalls erfundene Traditionen über die (vermeintliche) Praxis des Propheten gerechtfertigt, ohne den tatsächlichen kulturellen Wandel auch explizit als solchen zu benennen: „The concealment of the adaptation

---

[81] Vgl. Grunebaum, ibid. 408: „... sah die Gemeinschaft streng darauf, Elemente, die ihrer religiösen Grundlegung gefährlich werden konnten, zu eliminieren oder doch zu neutralisieren. Die Fremdbürtigkeit wichtiger Entlehnungen wurde bestmöglich verschleiert und verworfen, was dem islamischen Denk- und Empfindungsstil sich nicht anpassen ließ."

[82] Bürgel benutzt zwar auch den Begriff Synthese, aber in anderem Sinn als dem hier für die Synthese von Antike und Christentum postulierten. Nach ihm bestand die im Hochmittelalter erreichte islamische Synthese in der „Tilgung jedes der Herausforderung verdächtigen Elements durch Unterwerfung", so daß „Stillstand" eintrat, „die islamische Osmose"; vgl. Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 362. Allerdings sollte man es vermeiden, der islamischen Welt des Mittelalters durchweg Stagnation und fehlenden historischen Wandel zu unterstellen.

[83] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 377. Bemerkenswert ist, daß schon in der ältesten überlieferten arabischen Dichtung aus vorislamischer Zeit (um 500 n. Chr.) deutliche Spuren hellenistischer Tradition erkennbar sind (ibid. 399).

[84] Grunebaum, ibid. 414f.

[85] Vgl. Grunebaum, ibid. 415: „So erwies sich ... die verkleidete und verdunkelte Entlehnung als die wirksamere. Die weitere Entwicklung neigte dazu, den griechischen Einfluß zu stärken, gleichzeitig aber zu verschleiern." Zur Praxis der „verborgenen Entlehnung" auch Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 72. Ein analoges Vorgehen findet sich in hochmittelalterlichen Fürstenspiegeln, etwa des 13. Jahrhunderts: Die nichtmuslimischen Autoritäten früherer Jahrhunderte sind fast völlig durch arabische und islamische ersetzt; vgl. al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 105.

perhaps made further adaptation more difficult."[86] So wurden etwa zahlreiche vorislamische Weisheitstraditionen als Ḥadīṯ übernommen und so der islamischen Überlieferung einverleibt. Gerade eine solche Praxis entzog jedoch der produktiven Auseinandersetzung mit nichtislamischen Kulturen den Boden, da so der Auffassung Vorschub geleistet wurde, in der islamischen Tradition selbst sei alles Nötige vorhanden. Um so schwerer mußte es auch fallen, explizit als nichtislamisch erkennbares Traditionsgut nachträglich zu islamisieren und für eine derartige Übernahme religiöse Akzeptanz zu finden, geschweige denn solche Überlieferungen zur politischen Legitimation, etwa von Usurpatoren, zu nutzen.

Nachdem sich Anfang des 9. Jahrhunderts, vielleicht als Resultat der Tätigkeit al-Šāfiʿīs, die Praxis durchgesetzt hatte, alles nichtkoranische Recht auf Ḥadīṯe zurückzuführen, war es um so schwieriger, explizit als nichtarabisch und somit auch nichtprophetisch erkennbare Überlieferungen in den islamischen Traditionsstrom zu integrieren. Dem oberflächlichen Betrachter konnte es daher scheinen, als beruhe die islamische Zivilisation ganz auf autochthonen Voraussetzungen und Errungenschaften, ohne fremder Bausteine und Einflüsse zu bedürfen. Folglich schildert der andalusische Philosoph Ibn Ṭufayl (gest. 1185/86), Zeitgenosse und Landsmann des Averroes, in einem fiktionalen Text resignierend, wie sich der Held Ḥayy auf eine unbewohnte Insel zurückzieht, nachdem er entdeckt hat, daß man sich in einer auf religiöser Offenbarung gründenden Gemeinschaft nicht öffentlich mit Philosophie beschäftigen kann.[87]

Die fehlende Explizierung des tatsächlich sehr bedeutsamen Kulturtransfers führte zur Annahme „der scheinbaren Einheitlichkeit und Insichgeschlossenheit der islamischen Zivilisation".[88] Das sich so entwickelnde Selbstverständnis der islamischen Gemeinschaft hinsichtlich Charakter und Entstehungsbedingungen der eigenen Kultur beruhte sicher auch auf dem Bild, das in medinensischen Suren des Korans vom Verhältnis der Muslime zu anderen Religionsgemeinschaften gezeichnet wird. Um sich von Juden und Christen abzusetzen, die seine Botschaft wider Erwarten ablehnten, propagierte Muḥammad das „Postulat definitiver Letztgestalt. Diese Aufwertung der eigenen Identität formuliert zugleich eine Differenz gegenüber der religiösen Umwelt, die sich in hierarchischen und distanzierenden Relationierungen gegenüber religiös Anderen

[86] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 126. Vgl. auch Huff, Introduction, in: id./Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 41: „Of course, one *can* find borrowings from Judaic and probably Persian law, but Islamic legal scholars would rarely have claimed that they intentionally borrowed such ideas, or that it was proper to do so."

[87] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 329.

[88] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 416. Zur von der später vorherrschenden innermuslimischen Wahrnehmung unterschiedenen tatsächlichen Genese des Islams im Kontext der spätantiken Kultur- und Religionsgeschichte Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 60f. 69 und passim.

und Fremden äußert."[89] Die offensiv vorgetragene Behauptung „definitive(r) Letztgestalt göttlicher Offenbarung"[90] bestimmte nicht nur die Auseinandersetzung des Islams mit außer- und vorislamischen Religionen, sondern sie regulierte auch die Bedingungen für die Rezeption „fremder" kultureller Traditionen, deren Anerkennung durch die Annahme einer „unhintergehbare(n) normative(n) Letztgestalt des Eigenen"[91] potentiell stark beeinträchtigt werden konnte, gerade auch angesichts der verbreiteten Überzeugung, es gebe kein Thema, das nicht erschöpfend im Koran behandelt sei.[92]

In der Frühzeit islamischer Philosophie, im 9. Jahrhundert, hatte al-Kindī, der „Philosoph der Araber", noch die vorislamischen Philosophen für ihre Leistungen gepriesen, weil sie die spätere Offenbarung vorbereitet bzw. vorweggenommen hätten. In der Zeit vor dem 11. Jahrhundert, also vor dem endgültigen Sieg des Sunnitentums im arabisch-islamischen Raum, war noch eine gewisse Bereitschaft vorhanden, auch die Leistungen nichtislamischer Völker anzuerkennen und die „Geschichte der Menschheit vor Muḥammad nicht auf eine Geschichte der Verkündigung des ewig-gleichen Gotteswortes durch die Propheten von Adam an zu verengen."[93] Auch dies bedeutete allerdings kein Paradigma der Synthese wie im christlichen Kulturbereich, sondern in der Mehrzahl der Fälle allenfalls eine (vorübergehende) Bereitschaft zur additiven, ergänzenden Akzeptanz außerislamischer Traditionen.[94]

Selbst diese vorsichtige Öffnung des kanonischen Zeichenvorrats wurde jedoch zunehmend weniger konsensfähig, so daß eine derartige Praxis expliziter Rezeption im Hochmittelalter keine soziale Basis mehr fand.[95] Nach seiner Abkehr von der Philosophie verfaßte al-Ġazālī im 11. Jahrhundert ein Werk über die innere Widersprüchlich-

---

[89] Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube, Tübingen 1999, 127, der in diesem Zusammenhang auf die Formel von Muḥammad als Siegel der Propheten (Sure 33, 40) und die These von der grundsätzlichen Unüberbietbarkeit des Korans verweist.

[90] Grünschloß, ibid. 131.

[91] Grünschloß, ibid. 132.

[92] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 13.

[93] Nagel, ibid. 181.

[94] Zu erinnern ist an das diesbezügliche Scheitern des zweiten bedeutenden frühislamischen Philosophen: „Auch al-Fārābī hat das Unmögliche nicht vollbringen können, die organische Verbindung von antiker Philosophie und islamischer Theologie." (Nagel, ibid. 183).

[95] Vgl. Nagel, ibid. 184: „Alle Versuche einer Einbeziehung der philosophischen Tradition in ein islamisch fundiertes Denken schlugen fehl. Ein köstlicher Zeitvertreib konnte das Spiel mit ihr sein, aber daß man sich als gläubiger Muslim, als treuer Befolger der Šarī'a nicht ernsthaft mit ihr einlassen dürfe, war schon im 10. Jahrhundert eine unter Gebildeten weitverbreitete Einsicht." Die Erkenntnis, daß die Philosophie die Wahrheit des islamischen Heilsweges nicht verbürgen konnte, bewirkte die tiefe Enttäuschung al-Ġazālīs, die zu seiner Krise und grundlegenden Umorientierung („Bekehrung") führte; vgl. ibid. 192.

keit philosophischer Ideen, „um der vorislamischen Weisheit ihren Glanz zu nehmen“,[96] womit er den kulturellen Idealen des entwickelten sunnitischen Islams Ausdruck verlieh, gerade auch im Kontext der Auseinandersetzungen mit der von neuplatonischem Gedankengut geprägten ismailitischen Propaganda fatimidischer Werber, die bereits bestehende Tendenzen im sunnitischen Islam verstärkten, der Philosophie generell mit Mißtrauen zu begegnen.[97] Die bis zum Hochmittelalter etablierte und institutionalisierte sunnitische Orthodoxie neigte eher dazu, „Fremdes zu verschlingen oder zu vernichten, als sich auf das Abenteuer einer geistigen Auseinandersetzung mit ihm einzulassen.“[98]

Da sich das Paradigma einer bewußten und explizierten Synthese in der formativen Periode des Islams nicht durchsetzen konnte, blieb es in frühabbasidischer Zeit bei der additiven, nicht integrierten Aneinanderreihung unterschiedlicher Traditionsstränge. Impulse aus der griechischen Antike befruchteten zwar auch die religiösen Wissenschaften des Islams, aber eben nicht explizit, sondern uneingestanden.[99] Nur unter den besonderen Bedingungen des hochmittelalterlichen Iran, unter der Herrschaft der Mongolen (ca. 1260-1335), gereichte es einem Gelehrten zur Ehre, wenn man ihm nachsagte, er habe sich sowohl in den Wissenschaften des Glaubens als auch in denen der Griechen hervorgetan; stimuliert wurde diese Ausnahmesituation durch die dem Islam zunächst zurückhaltend gegenüberstehenden, jedoch an „griechischen“ Wissenschaften wie Astronomie, Astrologie und Naturphilosophie außerordentlich interessierten Il-Khane.[100]

Die starke Dynamik kultureller Übersetzungsprozesse und die intellektuelle Kreativität der Abbasidenzeit waren letztlich nicht religiös konditioniert bzw. verankert und daher *à la longue* auch nicht im stabilen Wertekanon der Gesellschaft verwurzelt.[101] Die

---

[96] Nagel, ibid. 203. Zu diesen Kontroversen umfassend Frank Griffel, Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālī's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen (Islamic Philosophy, Theology, and Science 40), Leiden/Boston/Köln 2000.

[97] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 221.

[98] Nagel, ibid. 214.

[99] Zur islamischen Antikenrezeption Franz Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam, Zürich/Stuttgart 1965, insbesondere die Einleitung ibid. 13-30.

[100] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 177.

[101] Indikator für die beachtliche intellektuelle Dynamik ist die sich zunächst ausweitende „Nachfrage“ nach Übersetzungen, die das wachsende Rezeptionspotential belegt. Vgl. Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society, London/New York 1998; Endreß, The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy, in: id./Kruk (eds.), The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. FS H. J. Drossaart Lulofs, Leiden 1997, 43-76; Francesco Gabrieli, Recenti studi sulla tradizione greca nella civilità musulmana, La Parola del Passato 65 (1959), 147-160; Abdurrahman Badawi, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris 1987; Spuler, Hellenistisches Denken im Islam, Saeculum 5 (1954), 179-193. Schon Paret betonte das Primat der Nützlichkeitserwägungen bei Übersetzungen ins Arabische; die Philosophie galt da-

klassischen Studien blieben (nach Ende der „offiziellen" Förderung der Übersetzungsbewegung) weitgehend Privatangelegenheit von Mäzenen und Angehörigen der gebildeten Eliten, aber ohne religiöse Dimension. Die Mu'taziliten hatten mit der Etablierung islamischen theologischen Denkens (*kalām*) ein gewisses Maß griechischer Begrifflichkeit und Reflexion eingeführt, das auch in der Folge erhalten blieb. Die darüber hinausgehenden aristotelischen Spekulationen der Philosophen (*falāsifa*) blieben jedoch „das esoterische und verhältnismäßig unwirksame Besitztum einer kleinen Gruppe."[102] Im Unterschied zur europäischen Scholastik, wo aristotelisches Denken – nach anfänglichen Aristotelesverboten – spätestens ab Ende des 13. Jahrhunderts in der Theologie und an den Universitäten Wurzeln schlug, während allenfalls einige Extrempositionen als averroistisch gebrandmarkt wurden, blieben die islamischen *falāsifa* auf Dauer von den Theologen getrennt.[103] Während die Theologie zu den „eigenen", islamischen Wissenschaften zählte, verblieb die Philosophie im Bereich der „fremden" Disziplinen.

Da im islamischen Raum ein funktional äquivalentes Paradigma zu „Antike und Christentum" fehlte, war es nicht problemlos möglich, vor- und außerislamische Traditionen, etwa zu Zwecken politischer Legitimation, normativ aufzuwerten und als „Kapital" nutzbar zu machen.[104] Wie im christlich geprägten Europa wurde antikes Bildungsgut auch von islamischen Trägern tradiert, doch wurde es – schon wegen des Übersetzungsproblems – in der Regel nicht als weitgehend bruchlos fortgesetzte Vorstufe der „eigenen" Kultur betrachtet,[105] wie es bereits in der Karolingerzeit gelehrte Praxis war, als im Zuge der Berufung auf die antike *norma rectitudinis* Werke zahlreicher antiker Autoren abgeschrieben und so vor dem Vergessen bewahrt wurden. Somit bezog die islamische Kultur zwar zahlreiche Stoffe sowie literarische und philosophische Modelle aus der Antike, aber diese wurden – im Unterschied zum christlichen Syntheseparadigma – kaum als antikes „Erbe" apostrophiert, ja oft nicht einmal als solches wahrgenommen, weil man derartige Überlieferungen häufig – wie bereits oben erwähnt – zu einem islamischen Proprium umdeutete.

---

bei als untrennbarer Bestandteil und Voraussetzung der Medizin; vgl. Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut, Tübingen 1950, 20f.

[102] Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 412. Zu Berührungspunkten zwischen Mu'taziliten und Philosophen, die allerdings nicht über ihre letztlich doch unterschiedlichen Ziele hinwegtäuschen sollten, Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 182.

[103] Vgl. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 412: „Diese Gruppe (sc. die *falāsifa*) ist von höchster Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, jedoch von zweifelhaftem Ruf innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen."

[104] Zur historiographischen Auseinandersetzung mit diesem Problem Monika Springberg-Hinsen, Die Zeit vor dem Islam in arabischen Universalgeschichten des 9. bis 12. Jahrhunderts (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft 2/13), Würzburg 1989.

[105] Becker, Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, Leipzig 1931, 22; Shlomo Dov Goitein, Between Hellenism and Renaissance. Islam, the Intermediate Civilization, in: id., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966, 54-70.

Ein grundlegendes Muster des europäischen Humanismus – einschließlich seiner mittelalterlichen Ausprägungen – bestand in der bewußten und positiv konnotierten Entlehnung allochthoner Kulturleistungen.[106] Aufschlußreich ist ein Vergleich der Rezeptionsbedingungen kultureller Entlehnungen mit den Verhältnissen im Judentum: In der rabbinischen Literatur ist die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur und die tatsächlich bedeutsame Integration hellenistischer Konzepte nur partiell erkennbar. Daher gab es im rabbinischen Judentum bei späteren Konflikten, etwa im Zusammenhang mit der hochmittelalterlichen Maimonideskontroverse, ähnlich wie im Islam kein autoritatives, religionsgestütztes Muster für eine Kultursynthese.[107] Dabei hatte das Christentum das auf zwei Pfeilern beruhende kulturelle Paradigma ursprünglich vom hellenistischen Judentum übernommen, das seinerseits die Polarität von biblischem und „ökumenischem", d. h. griechischem, Erbe zu bewältigen hatte;[108] dieses Modell war im rabbinischen Judentum des Mittelalters aber nicht mehr lebendig. In den antiken Schriften des Flavius Josephus und Philons von Alexandria konnten spätere christliche Autoren ebenso wie in der Septuaginta jedoch ein Modell für eine religiöse Parameter reflektierende kulturelle Synthese vorfinden.[109]

Spätestens bis zum Ende der Spätantike war im Christentum ein strukturell analoges Paradigma etabliert worden; Isidor von Sevilla stellte in seiner Enzyklopädie christliches und antikes Material in 20 Büchern zusammen, wobei sich die ersten mit christlichen Themen befassen, während die späteren eher profanes Material tradieren. Sein Zeitgenosse, der Westgotenkönig Sisebut, verfolgte zwar einerseits aus religiösen Gründen eine explizit antijüdische Politik, begleitet von theologischen Mahnschreiben an auswärtige Herrscher wie den Langobardenkönig Adaloald, doch andererseits schrieb er lateinische Gedichte ohne jeden religiösen Bezug; hier zeigt sich somit auch bei einem gebildeten Laien, der nicht für das Herrscheramt erzogen worden war, die Synthese von antikem und christlichem Traditionsgut.[110] In mittelalterlichen Bibliotheken waren seit westgotischer und karolingischer Zeit antik-profane und christliche Werke vereint; an den Schulen wurden neben den Grundlagen der Theologie auch die aus der heidnischen Antike übernommenen freien Künste gelehrt, die zwar – zumal im

[106] Zum „christlichen Humanismus" seit der Spätantike Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 509.

[107] Zu diesen Problemen Wolfram Drews, „Damit die Kette der Tradition nicht zerreißt." Die Intervention des Nachmanides in der zweiten Phase der Maimonideskontroverse, Das Mittelalter 6 (2001), 45-72; id., Medieval Controversies about Maimonidean Teachings, in: Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts (Ex Oriente Lux 4), ed. Görge K. Hasselhoff/Otfried Fraisse, Würzburg 2004, 113-135.

[108] Vgl. Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 (1978), 52-55.

[109] Zur Synthese von Antike und Judentum vgl. Fontaine, Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, JbAC 25 (1982), 8f.

[110] Wolfram Drews, Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos* (Berliner Historische Studien 34), Berlin 2001, 73-76. 365-367.

Trivium – als Propädeutik der Theologie dienten, aber eben nicht explizit christianisiert wurden, sondern in ihrer nichtchristlichen Herkunft erkennbar blieben.[111] Zwar sind auch hier Unterschiede zu beachten; so wurde etwa die Medizin, wenn überhaupt, so häufig getrennt von der Theologie unterrichtet, wie etwa im Sassanidenreich an der von nestorianischen Christen geleiteten Schule von Nisibis. Andererseits bestand in Gondischapur eine vereinigte theologische und medizinische Hochschule.[112] Dies änderte aber nichts an der grundsätzlichen Bereitschaft, Inhalte christlicher Theologie zusammen mit (ausgewählten) Wissensbeständen der nichtchristlichen Tradition zu unterrichten oder in „gemeinsamen" Sammelwerken bzw. Sammelhandschriften zu überliefern.[113] In der Einleitung zu seiner *Ars grammatica* erläutert Alkuin im Anschluß an Cassiodor die Bedeutung der *artes liberales* für die *sacrae litterae*: Historisch seien sie zwar heidnischer Herkunft, übergeschichtlich werden sie aber auf Gott zurückgeführt.[114]

---

[111] Die propädeutische Funktion paganer Traditionen für die christliche Bildung wurde aus der Spätantike übernommen; vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 481-486. 509.

[112] Wolfgang Liebeschütz, Hochschule, RAC 15 (1991), 903.

[113] Vgl. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 397: „Damit war bleibend die Aufgabe gestellt, sich zur paganen Schulbildung ins Verhältnis zu setzen – gewiss auch im Modus scharfer Kritik, öfter aber im Modus einer differenzierten Annäherung." Andresen erkennt in dieser Kombination zweier (oder mehrerer) Traditionen ein Erbe des eklektischen Mittelplatonismus, dessen „Willen zur Synthese und zum denkerischen Kompromiß" sich „auch dem Christentum in seinem Willen zur Synthese mit der ‚Antike'" empfohlen habe; vgl. Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 (1978), 55. Im Hinblick auf die nachpatristische Zeit spricht Andresen von der „frühmittelalterliche(n) Synthese von Antike und Christentum" (ibid. 80).

[114] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 94. Alkuin bietet ein herausragendes Beispiel für die Integration christlichen und antik-„profanen" Wissens im kulturellen Horizont einer Person, die zudem großen kulturellen und auch politischen Einfluß erlangte. Er erneuerte das Interesse an Logik und philosophischer Spekulation im Anschluß an das wiederbelebte Studium der Werke des Boethius; vgl. Gordon Leff, Alcuin of York (ca. 730-804), in: Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, ed. Butzer et al., Turnhout 1998, II, 7. Zur Christianisierung der freien Künste bei Augustinus Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 75-83. Karl der Große bezieht sich in seiner *Epistola generalis* aus dem ausgehenden 8. Jahrhundert direkt und persönlich auf diese Tradition: *oblitteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilanti studio litterarum satagimus officinam, et ad pernoscenda studia liberalium artium nostro etiam quos possumus invitamus exemplo* (MGH Capit. 1, 80 Nr. 30). Einhart berichtet in der Lebensbeschreibung des Kaisers, daß dieser sich nicht nur selbst den freien Künsten widmete, sondern auch seine Söhne und Töchter darin unterrichten ließ (vit. Kar. 19, 1: *liberalibus studiis, quibus et ipse operam dabat, erudirentur*); zur Ehrung von Gelehrten der *artes liberales* am Hof ibid. 25, 2. Vgl. Fried, Karl der Große, die *Artes liberales* und die karolingische Renaissance, in: Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, I: Wissen und Weltbild, ed. Butzer/Kerner/Oberschelp, Turnhout 1997, 25-43; Brigitte Englisch, Die *Artes Liberales* im frühen Mittelalter (5. - 9. Jh.). Das *Quadrivium* und der *Komputus* als Indikatoren für Kontinuität und Erneuerung der exakten Wissenschaften zwischen Antike und Mittelalter (Sudhoffs Archiv Beih. 33), Stuttgart 1994.

Das distinkte Erbe der Antike wurde im lateinischen Christentum somit anerkannt und christlichen Zwecken nutzbar gemacht, seit es die Kirchenväter durch eine *interpretatio christiana* approbiert hatten; die antike Bildung war dauerhaft mit christlichen Werten besetzt worden.[115] Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür liefert in der Zeit Karls des Großen sein Hoftheologe Theodulf von Orléans, in dessen Gedichten sich zahlreiche ovidianische Reminiszenzen in allegorisierter und verchristlichter Form finden; aus heidnischer Falschheit entstehe christliche Wahrheit: „Im Lichte des Evangeliums erhielt alles eine Bedeutung, auch die inhaltsleeren Phantastereien der Alten."[116] Das Paradigma der Synthese ist ebenso klar erkennbar in Alkuins *Disputatio de vera philosophia*, einer Einleitung zu seinen Unterrichtswerken in den freien Künsten, in der er unter Zuhilfenahme der boethianischen *Consolatio philosophiae* den Nutzen weltlicher Studien für das richtige Schriftverständnis und die Widerlegung von Häresien darlegt.[117]

Im Hauptwerk der karolingischen Hoftheologie, den von Theodulf verfaßten sogenannten *Libri Carolini*, tritt an die Seite der vier altkirchlichen „Säulen" Augustinus, Ambrosius, Hieronymus und Gregor[118] auch eine Trias „weltlicher", überwiegend nichtchristlicher Philosophen, wozu neben dem Christen Boethius auch Apuleius und Aristoteles gehören, letzterer als *philosophus, cui in hac parte fides potissimum adhibenda est.*[119] Auffallend ist überdies, daß zahlreiche Mitglieder der sogenannten Hofakademie Karls des Großen antike, nichtchristliche Pseudonyme wählten; die Anzahl

---

[115] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 91; vgl. auch Lawrence Nees, A Tainted Mantle. Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court, Philadelphia 1991.

[116] Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 34. Zum kulturellen Leben in der Karolingerzeit und seinen antiken Voraussetzungen Riché, Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V^e^ siècle au milieu du XI^e^ siècle, Paris 1979, 49-118.

[117] Bullough, Charlemagne's „Men of God". Alcuin, Hildebald, Arn, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 140; zur *Disputatio* auch Brunhölzl, Der Bildungsauftrag der Hofschule, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 32-35; vgl. auch McKitterick, The Carolingian Renaissance of Culture and Learning, ibid. 160f: „The Franks appear to have been very conscious of their role in preserving their Roman heritage and moulding it for their own purposes." (161).

[118] Wallach, The *Libri Carolini* and Patristics, Latin and Greek. Prolegomena to a Critical Edition, in: id. (ed.), The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan, Ithaca 1966, 451-498. Zum gregorianischen Gedankengut in der Karolingerzeit Bruno Judic, La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, ed. Le Jan, Villeneuve d'Ascq 1998, 17-57.

[119] LC 4, 23 (MGH Conc. 2 Suppl. 1, 545). In den *Libri Carolini* findet sich die erste nachweisbare Benutzung der Übersetzung und Kommentierung des Boethius zur Schrift *Peri hermeneias* des Aristoteles; vgl. Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 58.

dieser Namen ist sogar größer als die der christlichen bzw. biblischen,[120] was unübersehbar verdeutlicht, wie wenig das explizite Bekenntnis zu antiken Bildungsinhalten als Problem empfunden wurde, da die christliche Grundhaltung der beteiligten Gelehrten selbstverständlich war und bei keinem Mitglied des Kreises in Zweifel stand.

Die römisch-christliche Basis war dabei so stabil, daß Karl der Große auch Poesie und Literatur der „nationalen" Vorzeit, etwa germanische Heldenlieder, sammeln lassen konnte, ohne die christliche *norma rectitudinis* zu kompromittieren.[121] Ganz anders motiviert war die oben erwähnte Sammlung altarabischer Poesie in frühislamischer Zeit, die als Mittel zum besseren Verständnis der Sprache des Korans angesehen wurde, ungeachtet ihres heidnischen Charakters und trotz der Tatsache, daß Muḥammad gewaltsam gegen einige konkurrierende Dichter vorgegangen war.[122] Diese vorislamischen Traditionen erhielten eine ausdrücklich instrumentale, hermeneutische Funktion, gleichsam als Hilfswissenschaft der „islamischen Wissenschaften". Sie wurden formal zum unerreichbaren Vorbild arabischer Dichtung, erhielten aber keinerlei inhaltlichen Eigenwert, wie er den germanischen Heldenliedern zugestanden werden mußte, die kaum zur Rechtfertigung christlicher Normen, aber auch nicht zum besseren Verständnis der christlichen Überlieferung herangezogen werden konnten.

Die Karolinger fanden auf politischem und religiösem Gebiet innerhalb des aus der Antike vorgegebenen Rahmens also einen gewissen Spielraum vor, der Gestaltungsmöglichkeiten dafür eröffnete, wie sie in bestimmte Bereiche der Gesellschaft eingreifen konnten. Verschiedene Leitbilder – auch aus der vorchristlichen Zeit – fungierten als Orientierungspunkte der im ganzen unspezifiziert bleibenden *norma rectitudinis*. Politisches und zugleich religiöses Ideal war neben dem (christianisierten) römischen Reich das alttestamentliche Königtum.[123] Allgemeines kulturelles Ideal war die von der Tradition legitimierte Antike, die auch für religiöse Zwecke nutzbar war. Ergebnis der antiken Inkulturation des Christentums war damit eine religiös akzeptierte und legitimierte Kultursynthese, die Raum für ein gewisses Maß an Pluralismus und Flexibilität ließ. Dies zeigte sich etwa in der vielsprachigen Mission, die eben keineswegs an die lateinische Sprache gebunden war; im christlichen Bereich gab es kein religiös verbindliches funktionales Äquivalent zum explizit-programmatisch arabischen Koran.

---

[120] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 34.

[121] Schramm, Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen, HZ 198 (1964), 335. Die Einbeziehung heimischer Kultur in die zu erneuernde Bildung (bezeugt nur bei Einh. vit. Kar. 29, 2) ist ein auf Karl persönlich zurückgehendes Moment; vgl. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 59f.

[122] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 100f.

[123] Mohr, Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, ed. Wilpert, Berlin 1966, 382-409; Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters, Bonn 1964.

Angesichts der von einem weitgehenden Konsens der intellektuellen Eliten getragenen ideellen Grundlage des karolingischen Selbstbildes waren auch theologische Spekulationen möglich; solche Ansätze erschienen nicht – wie in den Augen mancher islamischer Religionsgelehrter – als Infragestellung der überlieferten Glaubenslehre. Ein bemerkenswertes Beispiel ist die Diskussion des Anthropomorphismusproblems im Brief des Candidus zum Thema, ob es möglich ist, Gott mit körperlichen Augen zu sehen.[124] Hier ergibt sich eine kuriose Parallele zu einem wesentlichen Diskussionsgegenstand der islamischen Mu'tazila, die namentlich am anthropomorphen Gottesbild Anstoß nahm.[125] Während die damit verbundenen Diskussionen die islamische Öffentlichkeit jedoch stark beschäftigten, wenn nicht zerrissen,[126] wurde die gelehrte Elite des Karolingerreiches von der vergleichbaren Problematik kaum berührt.

Seit der Hidschra des Propheten war der Islam von einer Gemeinschaft getragen worden, die als Trägerin souveräner Herrschaft politische Macht ausübte. Die frühen Muslime mußten daher keine Narrative der Selbstbehauptung gegen eine herrschende, zuweilen feindliche „Leitkultur" entwickeln; statt dessen dominierte weitgehend das auf den Erfahrungen der unvorhergesehen raschen Expansion gründende Narrativ politischen Erfolgs. Allerdings existierten im Islam keine allgemein anerkannten nachkoranischen Autoritäten. Allgemein verbindlich war nur die in den Ersatzinstitutionen, namentlich in der koranischen Offenbarung vermittelte göttliche Rechtleitung; im Lauf des ersten islamischen Jahrhunderts kam die Berufung auf den Propheten, allenfalls noch die Gemeinschaft der Prophetengenossen, hinzu, aber selbst ihre Rangfolge war zwischen unterschiedlichen Gruppen umstritten. Das von Nagel beschriebene System der die göttliche Rechtleitung vermittelnden Ersatzinstitutionen bot einen prekären Ersatz für diese funktionale Leerstelle.[127] Es stellt sich aber die Frage, ob es ein religiös akzeptiertes und konsensfähiges, integratives Modell der Kultursynthese überhaupt geben konnte, wenn der Koran als vollkommene *summa* des Wissens angesehen wurde, wie es die Lehre vom ungeschaffenen Koran impliziert, die sich nach dem Ende der von al-Ma'mūn initiierten Inquisition (*miḥna*) ab dem 9. Jahrhundert allgemein durchsetzen konnte. Der explizit arabische Koran als abschließende, vollkommene Offenbarung konstituierte einen absoluten Kanon, der *à la longue* das dynamische Potential der Anfangszeit reduzierte.

---

[124] MGH Epp. 4, 557-561 Nr. 39.

[125] Zum Anthropomorphismusproblem van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 37f.

[126] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 130-133.

[127] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 160f.; id., Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 39-57; zur Aufnahme der Begrifflichkeit in der englischsprachigen Forschung („surrogate institution") Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 224. Zur anfänglichen Relativität des Schlagwortes *sunna* Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 66f.

In der frühen Abbasidenzeit standen diejenigen Institutionen und Traditionen, in denen sich das religiöse Ideal, die göttliche Rechtleitung, verkörpern sollte, aber noch nicht endgültig fest. Kulturelles Ideal war – wie oben ausgeführt – die arabische Poesie, gerade auch die der vorislamischen Zeit, die zwar zum besseren Verständnis des Korans nutzbar war, aber nicht zur Legitimation politischer Ziele. Zur Zeit der Eroberung und Etablierung des islamischen Großreiches gab es keine religiös legitimierte Kultursynthese; griechische und persische Traditionen konnten zwar übersetzt und adaptiert werden,[128] aber es existierte – wie oben erläutert – kein religiös akzeptiertes Paradigma, in das sie hätten integriert werden können. Eine Analyse des „Buches der Krone" aus dem 9. Jahrhundert, einer Zusammenstellung höfischer *exempla* persischer Provenienz, zeigt, daß islamischen Herrschern keinerlei Neuerungen im Zeremoniell zugeschrieben werden; es gibt nur sehr seltene und aufgesetzt wirkende Versuche, den Propheten des Islams und die „rechtgeleiteten Kalifen" in die ansonsten sassanidische Tradition höfischen Lebens einzuordnen.[129] Im Bewußtsein zumindest von Teilen der abbasidischen Eliten bestand somit im Bereich politischer Praxis eine ungebrochene Tradition von der sassanidischen bis in die islamische Zeit, ohne daß dieser Komplex iranischen Herkommens jedoch mit den Werten und Normen des Islams verschmolzen worden wäre.[130] Das religiöse Ideal blieb vielmehr verbunden mit einer Haltung des „puritanischen Reformismus", der sich an der prophetischen Urgemeinde und dem arabischen Erbe des Islams orientierte.[131]

---

[128] Inostranzew, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918, 9 (zum persischen Einfluß auf Araber bereits in vorislamischer Zeit). Träger persischer Kultur nach der arabischen Eroberung waren vor allem Landbesitzer (Dehkane) und zoroastrische Priester. Gerade letztere bewahrten iranische, „nationale" Traditionen in mündlicher und schriftlicher Überlieferung, womit sie als Quelle für spätere, Arabisch schreibende Autoren dienten. Auch die Šuʿūbīya, eine von iranophilen Muslimen getragene Bewegung persischer Selbstbehauptung gegenüber der arabischen Kultur, beruhte weitgehend auf diesen Parsi-Traditionen (ibid. 25f.); zu dieser Problematik Hamilton Gibb, The Social Significance of Shuʿūbīya, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 62-73.

[129] Das pseudepigraphische Werk entstand Mitte des 9. Jahrhunderts; zur Verfasserschaft Schoeler, Verfasser und Titel des dem Ǧāḥiẓ zugeschriebenen sogenannten *Kitāb al-Tāǧ*, ZDMG 130 (1980), 217-225. Pellat datiert es zwischen 847 und 861; vgl. id., Introduction: Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (Le Livre de la couronne), Paris 1954, 14. Auch im Herrscherlob werden die Kalifen umstandslos mit sassanidischen Königen verglichen; so heißt es zum Kalifen al-Muʿtaḍid: „Er war für uns dem Ardaschir von Persien gleich" (Carl Lang [ed.], Muʿtaḍid als Prinz und Regent. Ein historisches Heldengedicht von Ibn el-Muʿtazz, ZDMG 40 [1886], Vers 49 [567. 605]).

[130] So gleich gegen Anfang des Vorwortesim „Buch der Krone": Die Etikette des Großkönigs habe sich vom ersten König an ununterbrochen bis in die Gegenwart weiterentwickelt und vervollständigt (Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ [33 Pellat]); vgl. Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 45.

[131] Vgl. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 320: „... the belief that the Arabs and their heritage occupied a special place in Islam. Its essence could be defined as puritan reformism."

Das Sassanidenreich blieb allerdings lebendige Erinnerung sowie kulturelle und ethische Norm für maßgebliche Teile der persischen Eliten. Daneben trat aber die arabische Sprache als wichtiges Medium islamischer Präsenz in Iran.[132] Die wachsende Bedeutung der arabischen Kultur führte dazu, daß wichtige Elemente der persischen Überlieferung ins Arabische übersetzt wurden, namentlich im Bereich der *adab*-Traditionen.[133] Aus islamischer Sicht blieb die ideologische Rechtfertigung dieses Rückbezugs freilich problematisch, wie die erwähnten zaghaften Versuche im „Buch der Krone" deutlich machen.[134] Trotz ihrer großen praktischen Bedeutung gehörten persische Traditionen – im Unterschied zur Rolle Roms bei den Karolingern – nicht zum religiös legitimierten Kapital des Abbasidenreiches.

Die Mehrheit der Perser nahm zwar den Islam an, ohne allerdings auf ihre eigenständige Tradition zu verzichten. Darüber hinaus kam es zu einem bedeutenden und folgenreichen Kulturtransfer, in dessen Verlauf wichtige Elemente der persischen Zivilisation in die islamische und arabische Kultur eingegliedert wurden.[135] Anders als die Christianisierung des *Imperium Romanum*, die von innen her erfolgte, ging die letztendliche Islamisierung des Irans nicht auf endogene Faktoren zurück, sondern auf die militärische Eroberung. Die exogene Islamisierung Persiens ließ die Aufwertung seiner kulturellen Traditionen zu einem spezifisch islamischen „Kapital" aber prinzipiell problematisch erscheinen. Andererseits ist unübersehbar, daß die tatsächliche, wenn auch nicht religiös legitimierte Rezeption verschiedener Hochkulturen dem islamischen intellektuellen Feld eine stärkere Dynamik verlieh als die Eroberung des dem Frankenreich kulturell in etwa vergleichbaren Langobardenreiches und die Unterwerfung der Sachsen durch die Karolinger.

Im Zuge der Genese des klassischen Islams in der frühen Abbasidenzeit wurde allerdings der Bruch mit der vorislamischen Vergangenheit immer stärker betont und zugleich die Bedeutung des Propheten zunehmend hervorgehoben;[136] so entstand eine

---

[132] Die Iuxtaposition sassanidischer und arabischer Kultur wird augenfällig auf einer singulären Münze aus Rayy, geprägt im Jahr 168 (784/85 n. Chr.; Miles, Nr. 68E). Auf der Vorderseite erscheint der Kopf Chosroes' II., umgeben von Beschriftungen in Pahlevi und in kufisch-arabischer Schrift; auf der Rückseite sieht man den zoroastrischen Feueraltar mit Kultpersonal, umgeben von einer Datierung in kufisch-arabischer Schrift.

[133] Vgl. Johannes Niehoff-Panagiotidis, Übersetzung und Rezeption. Die byzantinisch-neugriechischen und spanischen Adaptionen von Kalīla wa-Dimna (Serta Graeca 18), Wiesbaden 2003, 22-32; Inostranzew, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918, 37-41. Namentlich im Bereich der Fürstenspiegelliteratur ist der persische Einfluß unverkennbar; vgl. oben S. 217.

[134] Erst sehr spät findet sich hier erstmals eine koranische Begründung für eine Vorschrift der Etikette; vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (96 Pellat).

[135] Zur Übernahme persischer Kleidungsgewohnheiten durch abbasidische Eliten und Angehörige des Herrscherhauses Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 31.

[136] Vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 79f.

neue, religiös akzentuierte Kultur, die sich nur schwer explizit auf vorislamische Traditionen und Paradigmen rückbeziehen ließ,[137] obwohl es faktisch zu einer Verbindung islamischer und vorislamischer Traditionen kam,[138] nur wurde diese Verschmelzung – im Unterschied zum lateinischen Westen – niemals konzeptionell durchdrungen, gerechtfertigt und auf religiös konsensfähige Weise expliziert. Crone begründet die Tatsache, daß sich die Abbasiden nicht ausdrücklich in die Tradition der Sassaniden stellen konnten, mit dem Hinweis auf einen zentralen Wert des Islams, nämlich das Paradigma der Diskontinuität, des Bruchs.[139]

Als sich in mittelabbasidischer Zeit der Schulbetrieb in der neuen Organisationsform der Madrasas organisierte, wurden die nichtislamischen, „äußeren" Wissenschaften daher gerade nicht ins islamische Lehrprogramm integriert, sondern separat unterrichtet, in privaten Zirkeln oder am Hof liberaler Mäzene.[140] Es gab kein integrierendes Paradigma der Wissenschaften, das den Einschluß „nichtislamischer" Traditionen ins Wissenssystem legitimiert hätte;[141] grundsätzlich blieben sie etwas „Fremdes", Unislamisches.[142] Die bereits mehrfach angesprochene Zweiteilung in arabisch-koranische und griechische Wissenschaften wurde traditionell mit einem Ausspruch legitimiert, den man wahlweise Muḥammad, seinem Schwiegersohn ʿAlī oder dem bedeutenden Rechtsgelehrten al-Šāfiʿī in den Mund legte; er fehlt allerdings in den klassischen Ḥadīṯ-Sammlungen. Schon daß gerade diese drei Personen zu Urhebern erkoren wurden,

---

[137] Zur Schaffung einer neuen Kultur Shmuel N. Eisenstadt, Die Geschichtserfahrung des Islam, in: id. (ed.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik II/3, Frankfurt/M. 1992, 158. Vgl. auch van Ess, Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 233: „Islam engendered a civilization of its own by taking up the heritage of the ancient world."

[138] Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 168.

[139] Vgl. Crone, Slaves on Horses, Cambridge 1980, 62: „But since the moral identity of the empire was to be Islamic, a direct revival of the Sāsānid tradition was ruled out." Auch die spätere Verbreitung der Institution der Sklavensoldaten (Mamluken) führt sie auf die „Islamic deprivation of legitimating resources" zurück (ibid. 80).

[140] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 115. 360. Vgl. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 185: „Professional philosophers holding teaching posts at educational institutions never made their appearance in the medieval Islamic world." Zur institutionellen Trennung zwischen Madrasas und Bibliotheken, wo auch die „äußeren" Wissenschaften betrieben wurden, Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, München 2006, 551f.

[141] Vgl. George Makdisi, The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981; Georges C. Anawati, Classification des sciences et structures des Summae chez les auteurs musulmans, in: L'enseignement en Islam et en occident au moyen âge (RÉI Suppl. 13, 1976), Paris 1977, 61-70.

[142] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 166. Gerade für Philosophie galt dies auch noch in späterer Zeit: „What later philosophers had to accept ... was a society in which revealed religion was the only official truth and educated people cultivated philosophy in private." (Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 186; vgl. 312).

macht jedoch die eminente Bedeutung der bipolaren Konzeptualisierung des Wissens deutlich: „Es gibt zwei (Arten von) Wissen, das Wissen von den Körpern, und das Wissen von den Religionen."[143] Legitimation funktionierte dementsprechend grundsätzlich nur über Religion, und die islamischen Rechtsgelehrten bildeten zumindest seit mittelabbasidischer Zeit die oberste Stufe der intellektuellen Eliten.[144]

Diese Bipolarität veranschaulicht erneut ein bereits oben mehrfach erwähntes grundlegendes Muster frühislamischer Kulturgeschichte, das „Paradigma der Differenz": Nichtislamische Traditionen wurden nicht mit islamischen in einer Synthese zusammengeführt, sondern konzeptionell auf Abstand gehalten. Vorislamische Praktiken und Überlieferungen wurden keineswegs bewußt integriert, sondern allenfalls kaschiert übernommen und oberflächlich islamisiert, so daß ihre Herkunft verschleiert blieb.[145] Das solcherart islamisierte Material war nicht mehr als distinkte Einheit erkennbar, es stand daher nicht in Spannung zur eigenen religiösen Tradition, was eine geistige Auseinandersetzung um die Legitimität eines solcherart differenzierten, gleichwohl legitimierenden Referenzrahmens erfordert hätte, wie es in der mittelalterlichen europäischen Kultur durch die doppelte, nämlich antike und christliche Begrenzung des religiösen Feldes gegeben war. Das Paradigma der Differenz dürfte auch darauf beruhen, daß Muḥammad die koranische Botschaft seit seiner medinensischen Zeit als einzige legitime Religion verkündete, die mit dem ursprünglich Abraham offenbarten reinen Monotheismus identisch sei. Auf dieser Grundlage konnte alles „Richtige" als notwendigerweise identisch mit dem Islam angesehen werden, da dieser *per definitionem* keiner Ergänzung bedürfe.[146]

---

[143] Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 181.

[144] Zur „Diktatur der Gelehrten" Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 137.

[145] Vgl. Grunebaum, Islamic Studies and Cultural Research, The American Anthropologist 56/2 (1954), 5: „The ancient Arabic and the ancient oriental heritage in its Semitic or Iranian forms, the Hellenistic tradition, all were accepted by Islam but were only loosely Islamicized. In other words, they were not unequivocally integrated into the various phases and modes of expression of the specifically Islamic outlook." So räumen die ältesten Quellen den vorislamischen, persischen Ursprung der *ḫarāǧ*-Steuer zwar ein, doch Religionsgelehrte ließen nie nach bei ihrem – letztlich erfolglosen – Versuch, das tatsächlich praktizierte System aus der Religion, insbesondere dem Koran, heraus zu rechtfertigen; vgl. Ben Shemesh, Taxation in Islam 3, Leiden 1969, 19f. „... the early Muslim scholars had little success in their efforts to islamicize the pre-Islamic systems of taxation or to imbue them with some Muslim religious colour." (Ibid. 27).

[146] Zur Sicht der älteren Forschung auf die fehlende Synthese in der islamischen Kultur vgl. Paret, Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt, Kevelaer 1951, 31f.; Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, I: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie, Tübingen 1922, 726: „Ferner ist die Verschmelzung der islamischen Religion und der griechischen Kultur nicht entfernt so innerlich und wesenhaft, wie im Abendlande. Der Hellenismus ist vielmehr lediglich reines Kulturprinzip geblieben."

Die Voraussetzungen der karolingischen Reformpolitik ermöglichten hingegen ein gewisses Maß an Flexibilität, das anders mobilisierend wirkte als das Versprechen innerweltlicher Verwirklichung einer Heilsverheißung.[147] Herrschaft mußte sich an christlichen Normen und Werten orientieren, sie brauchte sich aber nicht emphatisch als Verkörperung christlicher „Rechtleitung" zu inszenieren, um gerade auf diese Weise ihre Legitimität unter Beweis zu stellen.[148] Hierzu könnte auch das Bewußtsein beigetragen haben, daß Christi Reich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nicht von dieser Welt ist,[149] zumal es seine innerweltliche Verwirklichung seit dem frühen Mittelalter ohnehin im Kloster finden konnte. Herrschaft war damit nur ein Mittel, im augustinischen Sinn womöglich ein Zeichen, christlicher Existenz.[150]

Im Islam war die „Urgemeinde", die Zeit des prophetischen Gemeinwesens in Medina, und die Epoche der „rechtgeleiteten" Kalifen nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisch normatives Ideal, was dadurch begünstigt wurde, daß sich die späteren Kalifen alle *expressis verbis* in der Nachfolge eben dieser frühen Kalifen sahen. Zudem war schon in der Herrscherbezeichnung „Kalif" nach der ab dem 9. Jahrhundert vorherrschenden Deutung impliziert, daß islamische Herrschaft prinzipiell die Praxis des Propheten in der Urgemeinde fortsetzen sollte.[151] Je stärker sich ein Kalif an diesem Ideal orientierte, desto höher wurde er in der religiösen Tradition geschätzt, wie das Beispiel ʿUmars II. besonders deutlich zeigt, der als einziger Umayyade auch in abbasidischer Zeit als in seiner Herrschaftspraxis im wesentlichen „rechtgeleitet" akzeptiert wurde. Letztendlich konnte allein die Herrschaftspraxis des Propheten in Medina als religiös sanktioniertes Muster islamischer Herrschaft dienen. Da Muḥammad den arabischen Raum in der Zeit seines Wirkens als Prophet (mit Ausnahme seiner wunderbaren Jenseitsreise von Jerusalem aus) nicht verlassen haben soll und er sich nicht ausdrück-

[147] Vgl. hierzu die Erläuterungen zum programmatischen Herrschernamen al-Riḍā oben S. 131f.

[148] Vgl. Brigitte Merta, Politische Theorie in den Königsurkunden Pippins I., MIÖG 100 (1992), 117-131; Garrison, The Franks as a New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Hen/Innes, Cambridge 2000, 114-161.

[149] Joh 18, 36. Vgl. insbesondere das bei Johannes direkt vor der Schilderung der Gefangennahme Jesu plazierte hohepriesterliche Gebet: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort, und die Welt (*kosmos*) haßte sie; denn sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin ... Sie sind nicht von der Welt, gleichwie ich auch nicht von der Welt bin" (Joh 17, 14. 16). Vgl. auch Joh 15, 19: „Weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, darum hasset euch die Welt."

[150] Im Sinn der augustinischen Theorie des Zeichens (*res et signum*) wäre zu fragen, ob das irdische *regnum* bzw. die *terrena civitas* nur ein Zeichen oder Gleichnis für das himmlische Reich ist; zur augustinischen Zeichentheorie vgl. Aug. ep. 196, 11 (CSEL 57, 225) sowie Eva Schulz-Flügel, The Latin Old Testament Tradition, in: Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, I/1, ed. Magne Sæbø, Göttingen 1996, 659f.; Nikolaus Staubach, *Signa utilia – signa inutilia.* Zur Theorie gesellschaftlicher und religiöser Symbolik bei Augustinus und im Mittelalter, FMSt 36 (2002), 19-49.

[151] Vgl. unten Kapitel 5.4.1.

lich mit nichtarabischen Kulturen auseinandergesetzt hatte, existierte kein durch Tradition legitimiertes Paradigma für die Übernahme nichtislamischer Überlieferungen; Ḥadīṯe wie das dem Propheten zugeschriebene Diktum, die Muslime sollten überall Weisheit suchen, und sei es in China, konnten daran nichts Grundlegendes ändern.

Während die Karolinger zur Legitimierung ihrer Herrschaft und zur Begründung einzelner Praktiken gezielt auf alttestamentliche Traditionen zurückgriffen, bestand eine analoge Möglichkeit im Islam nur sehr eingeschränkt. Muḥammad als Siegel der Prophetie machte es unmöglich, sich dogmatisch und typologisch auf vorislamische Propheten zu beziehen.[152] Als die Abbasiden die Macht übernahmen, fehlte daher eine übergreifende kulturelle „Norm" für das islamische, den arabischen Raum überschreitende Reich. Es existierten nur verschiedene historische Vorbilder aus vorislamischer Zeit, die aber alle nicht durch eine religiöse Tradition legitimiert waren. Das alttestamentliche Königtum spielte allenfalls in Gestalt der auch islamischen „Propheten" Salomo und David eine Rolle, die zwar in eine *culture sultanienne* Eingang fanden, aber im Prinzip durch Muḥammad als den letzten der Propheten „überwunden" waren.[153]

Die Abbasiden konnten sich demnach nicht auf ein integratives Paradigma stützen, das vor- und außerislamische Traditionen zu einer Art von religiös legitimiertem, allseits geschätztem „Kapital" aufgewertet hätte. Sie unternahmen den Versuch einer dynamischen Kultursynthese in der Gegenwart, hatten dabei aber eben nicht die Möglichkeit, auf eine legitimierende, durch allgemeinen Konsens gestützte religiöse Norm zurückzugreifen; die Rezeptionsbedingungen für erkennbar außerislamische Traditionen waren um so ungünstiger, je stärker die konkurrierenden Ersatzinstitutionen von der medinensischen Urgemeinde her definiert wurden. Die Betonung des arabischen Charakters des Korans führte zum Siegeszug der arabischen Sprache, aber dieses kulturelle Ideal ermöglichte es nicht, ein religiöses Konzept kultureller Integration zu entwickeln. Ein solches Konzept hätte sich womöglich an die Lehre vom Geschaffensein des Korans knüpfen lassen, denn nach dieser Theorie wäre der arabische Koran eben nicht ungeschaffen und ewig im transzendenten Bereich verortet gewesen, sondern lediglich „zufällig" Muḥammad in arabischer Sprache eingegeben worden; hätte der Prophet

[152] Gelegentlich dienen negativ konnotierte typologische Bezüge zur Herabsetzung angeblich illegitimer islamischer Herrschaft; so behauptet ein alidischer Rebell in seiner Kanzelrede, der abbasidische Kalif al-Manṣūr gleiche dem koranischen Pharao; vgl. Ṭabarī chron. 3, 1, 197. 209; 124. 136 Muth. Zum Propheten des Islams Annemarie Schimmel, And Muhammad is his Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety, Chapel Hill 1985; Carsten Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990.

[153] Vgl. Dakhlia, Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la „justice retenue" au Maghreb, Annales Islamologiques 27 (1993), 169-180; vgl. auch Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 341 Anm. 1208.

unter anderen Völkern gelebt, hätte Gott nach diesen Vorannahmen die Möglichkeit gehabt, den geschaffenen Koran auch in einer anderen Sprache zu offenbaren.[154]

Die beiden „Ereignisse" von 749/51 unterscheiden sich somit ganz erheblich in ihren kulturellen Rahmenbedingungen. Die Karolinger stellten den Zusammenhang mit der Antike explizit her; Anknüpfung und Rückbesinnung finden sich in verschiedenen Bereichen wie Schrift, Liturgie, bildender Kunst und Architektur; nur geringe Bedeutung kam hingegen dem weltlichen Recht zu, doch war gerade die legitimatorischen Zwecken dienende Anknüpfung an die biblische und die christianisierte Antike für den Erfolg der karolingischen Usurpation ganz entscheidend. Im Unterschied hierzu bezogen sich die Abbasiden nicht ausdrücklich auf die vorislamische Antike; sie regten vielmehr die Rezeption ausgewählter Wissensgebiete an, vornehmlich die Übersetzung griechischer Bildungsinhalte, die jedoch im Bereich der „äußeren", nichtislamischen Wissenschaften verblieben. Im Kontext der Übersetzungsbewegung entstand eine – formal womöglich an antike Vorbilder anknüpfende – fiktive Traditionskette, die zwar einen Überlieferungszusammenhang zwischen Alexandria und Bagdad postulierte, jedoch ohne Bedeutung für das religiöse und politische Feld blieb.[155] Unter diesen Voraussetzungen konnten die Usurpatoren legitimierendes Kapital nur aus der islamischen sowie der vorislamischen arabischen Überlieferung beziehen.

5.2. Stadien der Institutionalisierung und Kanonisierung der Tradition

Christentum und Islam befanden sich im 8. Jahrhundert in unterschiedlichen Phasen der Traditionsbildung, der „ursprünglichen Akkumulation religiösen Kapitals", wie Bourdieu im Anschluß an die Marxsche Terminologie formuliert hat.[156] Der so bezeichnete Prozeß hebt ab auf den „Entwicklungs- und Differenzierungsgrad der objektiv mit der Produktion, Reproduktion, Wahrung und Verbreitung der religiösen Güter betrauten Instanzen."[157] Im Christentum der Reichskirche hatte sich in der „formativen Periode"

[154] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 232f.

[155] Max Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1930, 389-429; Gotthard Strohmaier, „Von Alexandrien nach Bagdad" – eine fiktive Schultradition, in: Jürgen Wiesner (ed.), Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, Berlin 1987, II, 380-389; Joep Lameer, From Alexandria to Baghdad. Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition, in: Gerhard Endreß/Remke Kruk (eds.), The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. FS H. J. Drossaart Lulofs (CNWS Publications 50), Leiden 1997, 181-191.

[156] Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 78.

[157] Bourdieu, ibid. 58.

im Verlauf der Antike eine Orthodoxie herausgebildet,[158] die von bestimmten Institutionen garantiert und definiert wurde;[159] diese Institutionen normierten die religiöse Praxis und steckten auch einige Parameter des politischen Feldes ab, so daß in der Spätantike die „normative Periode" der Geschichte des Christentums begann, in die auch die karolingische Kirchenpolitik eingeordnet werden muß.[160] Während der vorausgehenden formativen Periode war ein gleichsam unerschöpflicher Vorrat an religiösem Kapital angelegt worden, resultierend aus der in der Spätantike geleisteten „religiösen Arbeit";[161] je größer das Reservoir an zur Verfügung stehender akkumulierter „Arbeit" aus vor- und außerchristlichen Epochen war, das gleichwohl zum christlichen Schatz religiöser Traditionen gehörte, desto vielfältiger waren auch die Möglichkeiten späterer Epochen, einzelne Elemente dieses Kapitals fruchtbringend einzusetzen, umzutauschen oder zu vermehren. Die offenkundige Pluralität in unterschiedlichen Bereichen frühchristlichen Lebens und altkirchlicher Theologie sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich schon in vorkonstantinischer Zeit unzweifelhaft so etwas wie eine gemeinsame Identität der Christen herausbildete, die sich eben gerade an bestimmten Institutionen festmachte.[162]

Im Christentum der Spätantike war die religiöse Bewegung der Anfangsphase dementsprechend in ausdifferenzierten Institutionen wie Ämtern,[163] Klöstern, *ordines* und

---

[158] Zur Problematik des Orthodoxiebegriffs Rowan Williams, Does it Make Sense To Speak of Pre-Nicene Orthodoxy?, in: id. (ed.), The Making of Orthodoxy. FS Henry Chadwick, Cambridge 1989, 1-23; Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 368 und passim.

[159] Zum Begriff „Institution" und seinem Gebrauch in der Geschichtswissenschaft vgl. folgende von Gert Melville herausgegebene Sammelbände: Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde (Norm und Struktur 1), Köln/Weimar 1992; Institutionalität und Geschichtlichkeit. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln/Weimar 2001; Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Köln/Weimar 2005. Zu Fragen frühchristlicher Institutionalisierung jetzt umfassend Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, zur Forschungsgeschichte und zu den Implikationen der Anwendung der Begriffe „Orthodoxie" und „Häresie" ibid. 337-383.

[160] Die Einschärfung der kanonischen Norm war eines der Hauptanliegen der Reformpolitik Karls des Großen; vgl. adm. gen. 82 (MGH Capit. 1, 61 Nr. 22): *Non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non secundum scripturas sacras fingere et praedicare populo.*

[161] Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 80.

[162] Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 337-383 („Identität und Pluralität des antiken Christentums"), insbesondere 379-383 („Die antike christliche Theologie als plurale Identität"). Vgl. auch Stephen G. Wilson, Dissidents and Defectors. The Limits of Pluralism, in: Ismo Dunderberg/Christopher Tuckett/Kari Syreeni (eds.), Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. FS Heikki Räisänen (Novum Testamentum Suppl. 103), Leiden/Boston/Köln 2002, 441-456.

[163] Vgl. Georg Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (JbAC Erg.-Bd. 26), Münster 1998; Wolfgang Spiekermann, Der Subdiakonat, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung, ZKG 111 (2000), 313-341; Hans v. Campen-

der eigenständigen, prinzipiell staatsunabhängigen Struktur einer religiösen Elite, die sich selbst ergänzt, kanalisiert.[164] Besonders in nachkonstantinischer Zeit kamen die Bischöfe zu Synoden zusammen, um Entscheidungen in Fragen der Glaubenslehre und der kirchlichen Praxis zu treffen; an diesen Synoden nahmen auch Laien teil.[165] Synodalbeschlüsse wurden gesammelt und überliefert, um in der Zukunft normierend wirken zu können. Für die Hoftheologen Karls des Großen hatten die sechs ökumenischen Konzilien der Antike die christliche Glaubenslehre für alle Zeit festgelegt, wie anhand der Argumentation in den *Libri Carolini* deutlich wird. Wer sich im Einklang mit der Tradition der Konzilien und der Kirchenväter befand, partizipierte an deren universaler Geltung,[166] was Karl zu einer grundlegenden Maxime seiner Religionspolitik erklärte. Zumindest in Ansätzen bestanden daneben ein eigenes kirchliches Recht und auch das Kirchengut als eigener Rechtsbereich, zumindest dem Anspruch nach seit Gelasius I.[167]

Das Bemühen um Einschärfung der traditionellen Unterscheidungen zeigt sich deutlich im Reformprogramm Karls des Großen:[168] Die *Admonitio generalis* wird durchzogen von der Überzeugung, die *norma rectitudinis* spiegele sich in der tradierten „rechten Ordnung", die auf vorgegebenen Strukturen beruht (*parrochiae, ecclesiae, monasteria, episcopi, abbates*). Auch für Ludwig den Frommen beruht der *status rectitudinis* auf den tradierten Institutionen, zu denen er auch *vassi* und *missi* zählt.[169] In der

hausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur historischen Theologie 14), Tübingen 1953.

[164] Zur Differenzierung (unter den Stichworten Strukturheterogenität und struktureller Pluralismus) auf verschiedenen Ebenen Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 63. 74f. 80. Weber sieht in den differenzierten hierarchischen Institutionen der okzidentalen Kirche „Organe zu rationaler Rechtsschöpfung, wie sie den sämtlichen anderen großen Religionen fehlen" (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 460f.). Zur Notwendigkeit, die traditionelle „Quaternität ‚Gottesdienst, Amt, Glaubensregel und Kanon'" institutionengeschichtlich zu ergänzen, Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 33.

[165] Die große Zeit fränkischer Synoden war das 6. Jahrhundert; zwischen 506 und 589 sind über 30 Synoden nachweisbar; vgl. Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, Berlin/New York 1975, 14. Seit Chlodwig nahmen die Merowinger das Recht in Anspruch, in ihrem Reich Synoden einzuberufen (ibid.). Hierzu grundlegend Odette Pontal, Die Synoden im Merowingerreich, Paderborn 1986. Letztmalig nahm ein merowingisches Reichskonzil in den Jahren 647/53 auf staatliche Gesetzgebung Einfluß; vgl. Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung, Frankfurt/M. 2000, 10. Das letzte merowingische Konzil, dessen *canones* handschriftlich überliefert sind, tagte um 670 in Autun; vgl. id., Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, 14 Anm. 57.

[166] Vgl. Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 44f. Vgl. adm. gen. 60 (MGH Capit. 1, 57 Nr. 22): ... *quam terribili anathematis censura feriuntur qui praesumptiose contra statuta universalium conciliorum venire audeant.*

[167] Hierzu Georg Klingenberg, Kirchengut, RAC 20 (2004), 1023-1099.

[168] Vgl. adm. gen. 73. 77 (MGH Capit. 1, 60 Nr. 22) u. ö.

[169] Vgl. die *Admonitio ad omnes regni ordines* von 823/25 (MGH Capit. 1, 303-307 Nr. 150).

Karolingerzeit war der Traditionsstrom somit bereits in Institutionen stillgestellt, die – im Vergleich zur zeitgleich noch andauernden formativen Phase des Islams – die normative Phase christlicher Traditionsbildung stabilisierten.[170]

Im frühen Christentum hatten Häresien im allgemeinen nicht Institutionen und Ämter betroffen,[171] sondern bestimmte theologische Lehren und Dogmen sowie den Kanon heiliger Schriften, in geringerem Maße auch religiöse Praktiken. Innerhalb der lateinischen Kirche gab es im Frühmittelalter keine bedeutenden heterodoxen Strömungen mehr. Die letzten breiter wirksamen Häresien waren in der Spätantike aufgetreten, noch vor dem Ende des römischen Kaisertums im Westen; hierzu zählten Arianismus, Priszillianismus und Pelagianismus. Im Unterschied zu den seit frühislamischer Zeit bestehenden religiös-politischen Gruppen handelte es sich hier nicht um „Parteien", die die religiöse oder staatliche Autorität in Frage stellten, sondern vornehmlich um Gruppierungen mit abweichenden dogmatischen und ethischen Positionen oder um bestimmte regionale Differenzen.

Für die Rekrutierung des Klerus entscheidend war die sakramentale Weihe, die den Kleriker heraushob aus der Gemeinschaft der Laien, der er seit seiner Taufe angehört hatte. Das Prinzip der Weihe stellte sicher, daß der Klerus sich durch Kooptation ergänzte; zwar war die Möglichkeit politischer Einflußnahme nicht ausgeschlossen, doch konnte die Mitwirkung eines Bischofs bei der personellen Ergänzung des höheren Klerus nie umgangen werden.[172] Im wesentlichen abgeschlossen war am Ausgang der Antike auch die Kanonisierung der christlichen Bibel, obwohl die endgültige Schließung

[170] Zum Begriff des Traditionsstroms Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

[171] Eine Ausnahme bildet das Auftreten von Prophetinnen (und Propheten) bei den als häretisch ausgegrenzten kleinasiatischen Montanisten im 2./3. Jahrhundert. Hierzu Christine Trevett, Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy, Cambridge 1996; Vera-Elisabeth Hirschmann, *Horrenda secta*. Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens (Historia Einzelschriften 179), Stuttgart 2005. Zur Problematik der Anwendung des Häresiebegriffs schon auf das 2. und 3. Jahrhundert Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 359f. Vgl. auch Norbert Brox, Häresie, RAC 13 (1986), 248-297; Martin Elze, Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1974), 389-409; Alain Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^{e} - III^{e} siècles), I/II, Paris 1985; id. Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente, in: Susanna Elm/Éric Rebillard/Antonella Romano (eds.), Orthodoxie, Christianisme, Histoire (Collection de l'École Française de Rome 270), Rom 2000, 303-319. Zur Abgrenzung von der Gnosis Johann Evangelist Hafner, Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg 2003.

[172] Bruno Kleinheyer, Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie (Trierer Theologische Studien 12), Trier 1962, 58-66; Johannes Straub, Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike. Ein Reformvorschlag der *Historia Augusta*?, in: Alfred Stuiber/Alfred Hermann (eds.), Mullus. FS Theodor Klauser (JbAC Erg.-Bd. 1), Münster 1964, 336-345; Octavian Bârlea, Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit (Acta Philosophica et Theologica 3), München 1969.

der Liste des Kanons der lateinischen Kirche erst im konfessionellen Zeitalter zu Beginn der Neuzeit erfolgte.[173] Kern der religiösen Überlieferung war die heilige Schrift beider Testamente; wie stark die Bibel in den Augen karolingischer Hoftheologen alle Bereiche der Gesellschaft durchdrang, lassen die *Libri Carolini*, das Hauptwerk karolingischer Theologie, erkennen: In der Bibel liege die *norma instituens* für alle Bereiche.[174] Eine charakteristische Erscheinung des spätantiken Christentums war nicht zuletzt das Mönchtum, in dem sich Aspekte der weltüberwindenden Askese mit Tendenzen zur Weltumgestaltung in einzigartiger Weise vermischten.[175] Lediglich in Ansätzen existierte in spätantiker Zeit eine Gemeindestruktur innerhalb der Diözesen, aber klar geregelt war die prinzipielle hierarchische Gliederung der Kirche mit der Möglichkeit, auf regionaler und u. U. sogar überregionaler Ebene dogmatisch bindende Entscheidungen zu fällen.[176]

Ein frühmittelalterlicher Herrscher konnte innerhalb des etablierten und konsolidierten Feldes Akzente setzen und die Tradition für seine Zwecke instrumentalisieren. Den aus der Spätantike überkommenen Rahmen konnte er je nach Möglichkeit mit neuen Inhalten füllen oder auch den Anwendungsradius einzelner Normen erweitern, wie im Fall der Benediktregel. Die epochalen Veränderungen im lateinischen Westen nach dem Zusammenbruch der kaiserlichen Zentrale hatten den innerkirchlichen Bereich weit weniger tangiert als die politischen Institutionen. Im letzteren Bereich hatte es im Laufe der Merowingerzeit zahlreiche Veränderungen gegeben, so daß man von einer formativen Phase des fränkischen politischen Systems sprechen könnte, in der auch die „Handlungs- und Rollenstilisierung des Bischofs wie des Königs", das Verhältnis zwischen lokalen und regionalen Herrschern, neu ausgehandelt werden mußte.[177] Die grundlegenden religiösen Parameter und Institutionen erwiesen sich jedoch als bemerkenswert stabil; die Karolinger und ihre Theologen waren sich bewußt, eine vorgefundene, existierende Ordnung fortzuführen, gegebenenfalls modifizierend zu erneuern, aber nicht revolutionär zu verändern.[178] Die Kirche war im Frühmittelalter unbestrittene Inhaberin

[173] Zum biblischen Kanon aus institutionengeschichtlicher Sicht jetzt Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 215-335.

[174] LC 2, 30 (MGH Conc. 2 Suppl. 1, 312): *In illis* (sc. *divinis scripturis*) *invenitur norma, per quam instituitur*; vgl. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 63.

[175] Zu den Deutungen bei Adolf von Harnack und Max Weber Oexle, Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers „Mittelalter", in: Hanke/Mommsen (eds.), Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 2001, 203-222.

[176] Vgl. Joseph A. Fischer/Adolf Lumpe, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums (Konziliengeschichte. A: Darstellungen), Paderborn 1997.

[177] Jussen, Wie die poströmischen Könige sich in Selbstdarstellung übten, in: id. (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 25.

[178] von den Steinen, Karolingische Kulturfragen, Die Welt als Geschichte 10 (1950), 158. Zwar ist die Rede vom „Cäsaropapismus" aus heutiger Sicht problematisch, doch benennt Weber ansonsten klar den Referenzrahmen okzidentaler Kirchenpolitik, den Karl der Große – in realistischer Einschät-

des „Monopol(s) auf das Kapital an sakramentaler oder Anstaltsgnade, das ein Objekt des Tausches mit den Laien sowie ein Machtinstrument über die Laien darstellt",[179] sie war aber ebenso eine einzigartige Legitimationsquelle für solche Laien, die sich der Unterstützung der Kirche versichern und dieser ihre unverzichtbaren Dienste anbieten, mithin der Kirche im Austausch für das von ihr zur Verfügung gestellte legitimierende Kapital an sakramentaler Gnade einen unentbehrlichen Schatz politischer Unterstützung gewähren konnten.

Die historische Kontinuität des Christentums reichte zurück in Zeiten und Räume außerhalb des Karolingerreiches; dieser Bezug wurde präsent gehalten durch Modelle wie die apostolische Sukzession oder durch die Propagierung römischer Traditionen in Kirchenrecht, Liturgie und biblischem Kanon.[180] Die Tatsache, daß die karolingischen Reformen von angelsächsischen Missionaren angestoßen wurden, die eine enge Orientierung an Rom propagierten, garantierte von vorn herein eine vergleichsweise universale Ausrichtung der Veränderungen.[181] Die Einpassung des Christentums in das römische Reich hatte zu einer „christlichen Selbstverständlichkeit"[182] geführt, die in den frühmittelalterlichen Nachfolgereichen Westeuropas als „Leitkultur" lebendig blieb. Diese Voraussetzungen begünstigten evolutionäre Veränderungen und traditionale Autoritätskonzepte. Die fränkische Kirchenreform konnte unter den geschilderten Voraussetzungen nur als Reform bestehender Institutionen durchgeführt werden, die sich an einem in der Vergangenheit verorteten allgemeinen Ideal, der *norma rectitudinis*, orientierte.[183]

---

zung seiner Möglichkeiten – lediglich graduell überschritt: „... der cäsaropapistische Herrscher konnte andererseits normalerweise Eingriffe in die Dogmenbildung nicht wagen und noch weit weniger als in diese in das Gebiet der heiligen Riten." (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 700).

[179] Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 78.

[180] Prinz, Die christliche Kirche und das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, in: Papsttum und Kirchenreform. FS Georg Schwaiger, ed. Weitlauff/Hausberger, Sankt Ottilien 1990, 37-55; Steck, *Secundum usum Romanum*. Liturgischer Anspruch und Wirklichkeit zur Karolingerzeit, in: Schäfer/Thurner (eds.), Mittelalterliches Denken, Darmstadt 2007, 15-30.

[181] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 9; zur römischen Mission Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe, Berlin/New York 1984, 148-152.

[182] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 33.

[183] Die Wendung *ad normam rectitudinis reformare* erscheint bereits bei Papst Zacharias, später auch bei Alkuin. Vgl. Reuter, „Kirchenreform" und „Kirchenpolitik" im Zeitalter Karl Martells. Begriffe und Wirklichkeit, in: Jarnut/Nonn/Richter (eds.), Karl Martell in seiner Zeit, Sigmaringen 1994, 35-59; Jarnut, Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743-748), in: id., Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter, ed. Becher, Münster 2002, 161-186. Die Deutung der *norma rectitudinis* als an der „richtig" verstandenen Vergangenheit orientiertes Ideal ersieht man aus einem an Kaiser Lothar I. gerichteten Widmungsschreiben des Mönches Angelom von 851/52, der erläutert, wie Theodosius II. die römische Justiz durch seine Rechtskodifikation (*mucrone quodammodo le-*

Das evolutionäre Moment führte dazu, daß die karolingischen Herrscher – im Vergleich zu den Abbasiden – stärker an institutionelle und kulturelle Voraussetzungen gebunden waren. Daher war auch die von ihnen betriebene Kirchenreform keine Umorientierung, sondern „nur" ein Bemühen um vertiefte Christianisierung und Erneuerung der Gesellschaft. In diesem Sinn spricht König Pippin 762 vom *populus catholicus* der Franken, für deren Wohlergehen die *secundum praecedentium patrum doctrinam* lebenden Mönche von Prüm beten sollen.[184] Das patristische Modell der *reformatio* bot die Möglichkeit, das Kontinuitätsproblem in der Gegenwart anzusprechen und sich dabei einerseits an den Ursprüngen, der formativen Periode, zu orientieren, aber andererseits gleichzeitig in der Gegenwart eigenständig regulierend wirksam zu werden.[185] Der evolutionäre Charakter der karolingischen *correctio* entspricht dem patristischen Gedanken der *reformatio in melius*, oder, um mit Karl Popper zu sprechen, dem Ideal des „piecemeal social engineering",[186] aber keineswegs einer durchgreifenden Umgestaltung der Gesellschaft nach einem vorgefaßten Plan. Eher ging es – analog zur *conversio* – um einen unendlichen Prozeß der Annäherung, einen Akt der *mimesis*, bei dem die Kenntnis der antiken Tradition, der *artes*, als Instrument zur Überbrückung des historischen und kulturellen Abstands zur normativen Vergangenheit diente.[187] Anders als bei der Gregorianischen Reform des Hochmittelalters zielten die karolingischen Reformen nicht auf die Wiederherstellung des verlorenen Urzustandes vermeintlich

gis) ad normam rectitudinis corrigeret (MGH Epp. 5, 629); vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 445f. In der *Epistola de litteris colendis* Karls des Großen ist einerseits von der *regularis norma*, andererseits von *recte vivere* und *recte loqui* die Rede (MGH Capit. 1, 79 Nr. 29). Obwohl die Sprache der Reform auch zu anderen Zeiten benutzt wurde, erscheint sie doch wegen des Zusammenspiels mit Konzepten von Gerechtigkeit, Ordnung und Herrschaft als „hallmark of the Carolingian political order, marking it off from other periods" (Airlie, The Aristocracy in the Service of the State in the Carolingian Period, in: id./Pohl/Reimitz [eds.], Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 94).

[184] MGH Dipl. Karol. 1, 22f. Nr. 16.

[185] Die Wendung *in melius reformare* findet sich wörtlich in Karls *epistola generalis* (MGH Capit. 1, 80f. Nr. 30); hierzu Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 49f. Zur christlichen Idee der *reformatio in melius*, die erstmals bei Tertullian greifbar ist, vgl. Gerhart B. Ladner, Erneuerung, RAC 6 (1966), 259ff.; Klaus M. Girardet, *Renovatio imperii* aus dem Geist des Christentums. Zu Herkunft und Umfeld des Begriffs, ZAC 4 (2000), 107. Grundlegend auch Ladner, The Idea of Reform, Cambridge/Mass. 1959. Zum zugrundeliegenden philosophischen Denkmuster Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, IX: „In the arts of thought and expression, the West embraced self-critical imitation as a means of change for the better."

[186] Vgl. Tamás Meleghy, Soziologie als Sozial-, Moral- und Kulturwissenschaft. Untersuchungen zum Gegenstandsbereich, zur Aufgabe und Methode der Soziologie auf Grundlage von Karl Poppers „Evolutionärer Erkenntnistheorie" (Soziologische Schriften 71), Berlin 2001.

[187] Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 139: „Hincmar accepted the arts as important – if not essential – tools in the mimetic work of salvation, reversing the primal fall into idolatry and thus into pluralism." Zur theologischen Bedeutung philologischer Bildung für Hinkmar ibid. 149.

vollkommener Reinheit der Kirche nach einer angeblichen Zeit des Verfalls, denn das Ziel bestand nicht in einer Rückkehr zum vermeintlich Alten, sondern in pragmatischer Korrektur des vorgefundenen Zustandes.[188] Es ging nicht um Wiederherstellung des Früheren, sondern – wie oben gezeigt – um die Herstellung des Richtigen, um die geschichtliche Verwirklichung einer übergeschichtlichen, göttlichen Forderung.[189] Das Richtige war nicht zeitlich-historisch, sondern werthaft bestimmt.[190] *Exempla* verpflichteten zwar zur *imitatio*, sie wiesen aber bloß die Richtung und wurden nicht mit dem Ziel identifiziert.

Anders als im frühislamischen Kalifat war die intellektuelle Energie der karolingischen Eliten nicht auf Polemik ausgerichtet, denn im eigenen Herrschaftsraum gab es kaum „ebenbürtige" intellektuelle und religiöse Gegner bzw. Rivalen. Im Vergleich zum Abbasidenreich bestand eine andere Problemkonstellation: Es handelte sich in erster Linie nicht wie dort um eine politische, religiöse oder soziale, sondern um eine kulturelle *renovatio*, verstanden als umfassende Erneuerung nach einer (vermeintlichen) Zeit des Niedergangs.[191] In dieser „normativen" Periode bestand das Ideal im Rückbezug auf den autoritativen Kanon, der den Rahmen vorgab für Regulierung, Institutionalisierung, Diversifizierung und Hierarchisierung. Das Handeln karolingischer Herrscher im Rahmen dieses in der normativen Periode bereits vorgegebenen Feldes zeigen beispielhaft die *Admonitio generalis* Karls des Großen von 789 und die unter Ludwig dem Frommen gefaßten Aachener Reformbeschlüsse von 816.[192]

---

[188] Zum Vergleich von Reform und *correctio* Morrison, ibid. 160; zur karolingischen Reform als Orientierung an einem die Geschichte übersteigenden Wertesystem Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 10.

[189] Fleckenstein, ibid. 11.

[190] Fleckenstein, ibid. 52.

[191] von den Steinen, Der Neubeginn, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 9-27; Wesley M. Stevens, Karolingische *renovatio* in Wissenschaften und Literatur, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 662-680. Zu den Anfängen schon unter dem ersten Karolingerkönig Riché, Le renouveau culturel à la cour de Pépin III, Francia 2 (1974), 59-70; zum allgemeinen kulturellen Kontext Richard E. Sullivan, The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age, in: id. (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 51-105; John J. Contreni, The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe, ibid. 106-141. Schon im spätmerowingischen Frankenreich kam es ab etwa 720 zu einer verstärkten Produktion liturgischer und kanonistischer Handschriften, deren Anfänge zuerst im Scriptorium von Corbie nachweisbar sind; Semmler spricht in diesem Zusammenhang ab ca. 725 von einer „vorkarolingischen Renaissance", womit er die Kontinuität betont, in der die Karolinger gesehen werden müssen; vgl. Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung, Düsseldorf 2003, 109f.

[192] Zur Orientierung sowohl des merowingischen als auch des karolingischen Königtums an einer biblischen, vornehmlich alttestamentlichen Norm vgl. Yitzhak Hen, The Christianization of Kingship, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 175; vgl. auch Nikolaus Staubach, *Cultus divinus* und karolingische Reform, FMSt 18 (1984), 546-581.

Der *renovatio*-Gedanke, der eher auf die nichtreligiöse Seite der antiken Kultur abhebt, findet sich deutlich bei Modoin von Autun, der in seiner Ecloga von Aachen als *nova Roma* spricht und fortfährt: *Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi.*[193] Mit Aachen wählte sich Karl der Große eine römische Villa als Residenz, an der er seinen Palast mit der höfischen Stiftskirche (oft fälschlich Pfalzkapelle genannt) errichtete, die durch Konzeption, Bauplan und Spolien auf antike Vorbilder Bezug nahm.[194] Auch die Translation des spätantiken Reiterstandbildes Theoderichs diente der Inszenierung einer intendierten historischen Typologie, die die *norma rectitudinis* in der herrscherlichen Selbstdarstellung visuell veranschaulichte. Aachen erschien als neues Rom, Athen oder Jerusalem, womit eine Vielzahl historisch-typologischer Bezüge zur Sinnstiftung zur Verfügung stand.[195] Die *sedes Davidica*[196] avancierte zum „virtuellen Rom der westlichen Welt";[197] Aachen wurde zum ideellen Ausdruck der Synthese biblischer und römischer Bezüge. Falls es sich beim Theoderichstandbild um eine umgearbeitete Statue des oströmischen Kaisers Zenon handeln sollte, bezöge sich Karl unbewußt sogar nicht nur

[193] MGH Poet. Lat. 1, 385, 27. Zum Aachener Rombezug insgesamt Modoin. Eclog. 1 (ibid. 1, 385, 24-27; 386, 40). Vgl. Christie, Charlemagne and the Renewal of Rome, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 167-182. Die doppelte Orientierung an antik-heidnischen wie frühchristlichen Vorbildern findet sich auch bei Smaragd von St. Mihiel, der in seinem *Liber in partibus Donati* heidnische und christliche Autoren als Modelle sprachlich-stilistischer Korrektheit empfiehlt; vgl. Georg Jenal, Smaragdus, LThK ^{3}9 (2000), 674.

[194] Zur Kontroverse über die „Pfalzkapelle" Falkenstein, Charlemagne et Aix-la-Chapelle, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 255-260; vgl. Mario D'Onofrio, Roma e Aquisgrana (Collana di studi di storia dell'arte 4), Rom 1983; Heinrich Fichtenau, Byzanz und die Pfalz zu Aachen, MIÖG 59 (1951), 1-54; Nelson, Aachen as a Place of Power, in: Topographies of Power, ed. de Jong/Theuws/van Rhijn, Leiden 2001, 217-242; ead., Warum es so viele Versionen von der Kaiserkrönung Karls des Großen gibt, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 53f.; Werner Jacobsen, Herrschaftliches Bauen in der Karolingerzeit. Karolingische Pfalzen zwischen germanischer Tradition und Antikenrezeption, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 91-94.

[195] Zu Aachen als neuem Jerusalem Alcuin. ep. 145 (MGH Epp. 4, 235: *in Hierusalem optatae patriae*); ep. 198 (ibid. 327); zu Aachen als „neuem Rom" (*Roma secunda*: Karolus Magnus et Leo Papa 94 [MGH Poet. Lat. 1, 368]), wo Karl einen „Lateran" errichtete, Kantorowicz, The King's two Bodies, Princeton 1957, 83; Ludwig Falkenstein, Der „Lateran" der karolingischen Pfalz zu Aachen (Kölner Historische Abhandlungen 13), Köln/Graz 1966; zu den Kontroversen über die Deutung des Aachener „Laterans" auch id., Charlemagne et Aix-la-Chapelle, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 250f.

[196] Modoin. Eclog. 1 (MGH Poet. Lat. 1, 385, 14f.).

[197] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 63. Zu Bedeutung und Wirkungen der Aachener Bauten Matthias Untermann, Karolingische Architektur als Vorbild, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 165-173; id., *Opere mirabili constructa*. Die Aachener „Residenz" Karls des Großen, ibid. 152-164.

auf das Ostgotenreich, sondern auch auf Byzanz.[198] Im Mittelpunkt des Rückbezugs stand zwar das christliche, nicht das heidnische Rom; doch bot gerade die Christianisierung der Antike wiederum die Möglichkeit, auch vorchristliche Autoren und Traditionen ohne ideologische Probleme zu nutzen.

Ein Konzept der „Wiedergeburt" war dem frühen Mittelalter fremd; eher handelte es sich um eine (eigenständige) Wiederanknüpfung an die „großen" Epochen der Vergangenheit.[199] Alkuin betont den Prozeßcharakter der „Erneuerung", die zwar am Ideal der Antike orientiert ist, aber nicht zwingend auf eine unselbständige, „originalgetreue Kopie" hinauslaufen muß: ... *totius sapientiae decus et salutaris eruditionis ornatus ... renovari incipit.*[200] Es ging also keineswegs um eine sklavische Imitation antiker Formen, wie besonders anhand der eindeutig innovativen Münzreform,[201] aber auch an der Einführung der karolingischen Minuskel deutlich wird, die eine neuartige Kombination wesentlicher Elemente vorhandener Schriftarten darstellt und trotzdem oder gerade

---

[198] Falkenstein, Charlemagne et Aix-la-Chapelle, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 247. Zum Weiterwirken historischer Bezüge in der Karolingerzeit Robert Melzak, Antiquarianism in the Time of Louis the Pious and its Influence on the Art of Metz, in: Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840), ed. Peter Godman/Roger Collins, Oxford 1990, 629-640.

[199] von den Steinen, Karolingische Kulturfragen, Die Welt als Geschichte 10 (1950), 157. Der irreführende Begriff der „karolingischen Renaissance" wurde erst im 19. Jahrhundert geprägt. Zum inflationären und daher letztlich inhaltsleeren Gebrauch des „Renaissance"-Begriffs Carol Heitz, Renaissances éphémères du haut moyen âge (VII[e] - XI[e] siècles), in: De Tertullien aux Mozarabes. FS Jacques Fontaine (Coll. des Etudes Augustiniennes. Sér. Moyen-âge et temps modernes 26), ed. Louis Holtz/Jean-Claude Fredouille/Marie Hélène Jullien, Paris 1992, II, 129-140. Vgl. auch Nelson, On the Limits of the Carolingian Renaissance, in: Renaissance and Renewal in Christian History (Studies in Church History 14), ed. Derek Baker, Oxford 1977, 51-69; ND: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe, London/Ronceverte 1986, 49-68. Percy Ernst Schramm schlug schon 1964 vor, den Begriff Renaissance durch den in den Quellen belegten Terminus *correctio* zu ersetzen; vgl. id., Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen. Die von ihm bewirkte *correctio* („Renaissance"), HZ 198 (1964), 306-345. Zur „allgemeinen *correctio*" als leitendem Herrschaftsgedanken der Karolingerzeit Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 410f. sowie oben Kapitel 4.2.2.

[200] Ep. 172 (MGH Epp. 4, 285).

[201] Karl stellte das königliche Münzmonopol wieder her; der einzige erhaltene Goldsolidus wurde in Arles geprägt. Zur reichsweiten Vereinheitlichung des Münzwesens vgl. Capit. Francf. 5 (MGH Capit. 1, 74 Nr. 28); Simon Coupland, Charlemagne's Coinage. Ideology and Economy, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 211-229; Philip Grierson/Mark A. S. Blackburn, Medieval European Coinage, I: The Early Middle Ages (5[th] - 10[th] centuries), Cambridge 1986; Wamers, Die Macht des Silbers. Karolingische Schätze im Norden, Regensburg 2005, 23; B. Kluge, Karolingisches Münzwesen, RGA [2]16 (2000), 314-317; zu Karls Vorläufern Jean Lafaurie, Numismatique. Des Mérovingiens aux Carolingiens. Les monnaies de Pépin le Bref, Francia 2 (1974), 26-48; Michael McCormick, Was der frühmittelalterliche König mit der Wirtschaft zu tun hatte, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 65.

deswegen als die „richtige" angesehen wurde.[202] Auch die karolingischen Bemühungen um korrektes Latein bezweckten keineswegs die Rückkehr zum (erst in der Sicht des Humanismus so erscheinenden) „klassischen" Latein, sondern die Beachtung existierender Regeln.[203] Ziel aller Reformen war die Entwicklung von Normen anhand klassischer Vorbilder; erneuert werden sollte nicht das Alte, sondern das Richtige.[204]

Zu bedenken ist dabei auch, daß die Gegenwart keineswegs als Verfallsstufe, als Zeit der Dekadenz vor dem Hintergrund einer klassischen, aber unerreichbaren Vergangenheit gedeutet wurde. In der Karolingerzeit existierte ein integratives Bildungs- und Kulturideal, das beanspruchte, die antiken Zentren zu übertreffen.[205] Die karolingischen Eliten waren selbstbewußt genug, ihren Anspruch auf Gleichrangigkeit nicht nur gegenüber Byzanz zu vertreten, sondern auch im Hinblick auf die im allgemeinen Sinn als normativ verstandene Antike. Bemerkenswert ist die Erwartung, das neue Rom werde das alte übertreffen; das Überlegenheitsgefühl bezog sich interessanterweise ebenso auf Athen.[206] Der Dichter Hibernicus Exul, der vielleicht mit dem Iren Dungal identisch ist, stellte die Gegenwart in einem panegyrischen Gedicht über die Vergangenheit.[207] Der Gedanke der eigenen Überlegenheit findet sich nicht nur in der Dichtung, sondern auch in den *Libri Carolini* und im Prolog der *Lex Salica*.[208] Motiv dieser selbstbewußten Haltung ist die Gewißheit, den rechten Glauben zu bekennen und somit den Alten automatisch überlegen zu sein, solange man sich an der *norma rectitudinis* orientiert.[209]

---

[202] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich [3]1990, 79; id., Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 78; David Ganz, The Preconditions for Caroline Minuscule, Viator 18 (1987), 23-43.

[203] *Rectitudo* verorteten die karolingischen Reformer sowohl in der Vulgata als auch bei den Kirchenvätern und klassischen Autoren (Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 77); der Schwerpunkt karolingischer *auctoritates* lag sowohl in der augusteischen Zeit als auch im 4./5. Jahrhundert (ibid. 84), alle wurden überzeitlich und unhistorisch als Zeugen der nicht fixierten *norma rectitudinis* angesehen.

[204] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich [3]1990, 81.

[205] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 99f. Für Alkuin war die *antiquitas* ein Vorbild, das übertroffen werden kann und muß; *antiquus* ist nur das, was richtig ist; somit handelt es sich nicht um einen Zeit-, sondern um einen Wertbegriff (vgl. ibid. 58).

[206] Alcuin. ep. 170 (MGH Epp. 4, 279): *Si, plurimis inclitum vestrae intentionis studium sequentibus, forsan Athenae nova perficeretur in Francia, immo multo excellentior. Quia haec Christi domini nobilitata magisterio omnem achademicae exercitationis superat sapientiam. Illa, tantummodo Platonicis erudita disciplinis, septenis informata claruit artibus; haec etiam insuper septiformi sancti Spiritus plenitudine ditata omnem saecularis sapientiae excellit dignitatem.*

[207] Hibern. carm. 5 (MGH Poet. Lat. 1, 400f., 9-13): *In quis Romuleum summa virtute gubernat / Imperium dominus pacificus Karolus /, Cui cedunt proceres et gloria celsa priorum.*

[208] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 96.

[209] Fleckenstein, ibid. 98.

Die Tatsache, daß das Karolingerreich bereits auf mehrere Jahrhunderte christlicher, und zwar römischer wie fränkischer, Geschichte zurückblicken konnte, gab den führenden Akteuren die Möglichkeit, sich im Hinblick auf etablierte Strukturen, Vorstellungen und Traditionen zu profilieren. Im fränkischen Frühmittelalter wurde die „Lehre der Väter" als abgeschlossen betrachtet; dies war gerade ein entscheidender Unterschied zur spanischen Theologie, und zwar sowohl der des Westgotenreiches als auch der sogenannten mozarabischen Kirche des 8. Jahrhunderts.[210] Das Feld der Autoritäten war für die Karolinger somit abgesteckt, was ihnen die Möglichkeit eröffnete, Gegner mit Hilfe der autoritativen Waffen der Tradition zu widerlegen. Im Gegensatz zu den spanischen Theologen waren die karolingischen Gelehrten davon überzeugt, daß der Zugang zu Christus nur im traditionsgeleiteten Glauben möglich ist. Auch das *filioque* war in diesem Sinn keine Neuerung, sondern lediglich ein Interpretament der altkirchlichen Lehre, die als verbindlicher Rahmen für theologische Handlungsoptionen des Herrschers fungierte. Im Gegensatz zum in Spanien noch präsenten altkirchlichen Paradigma lebendiger, eigenständig fortführbarer Kontinuität waren sich die karolingischen Theologen eines Bruchs bewußt, der sie von der spätantiken Tradition Galliens trennte. Bemerkenswert ist, daß nicht die autochthone, fränkische Tradition, sondern die römische als Bezugspunkt eigener theologischer Reflexion gewählt wurde. Ein ähnliches Muster des Rückbezugs findet sich auch bei den oben ausführlich erläuterten Strategien, die zur Rechtfertigung der Usurpation herangezogen wurden: Man knüpfte nicht an fränkische, sondern an „fremde" Traditionen an, die aber über seit alters etablierte kulturelle und religiöse Paradigmen anschluß- und konsensfähig waren.

Dieses theologisch und kulturell markierte und abgesteckte Feld bot dem König die Chance, existierende Ansätze zu entfalten und zu explizieren, ohne daß die Notwendigkeit bestand, dafür ein spezielles, charismatisch vermitteltes Wissen zu beanspruchen. Die Entwicklung der fränkischen Theologie im 8. Jahrhundert bot ideale Voraussetzungen dafür, die altkirchliche, mit der römischen identifizierte Tradition zu übernehmen und diese gleichzeitig selbstbewußt zu vereinnahmen. Die im Auftrag des Herrschers konzipierte Theologie erschien so als – gleichsam unvermeidliche – Fortsetzung der bewährten Lehrentwicklung; die karolingische Hoftheologie avancierte zu einer zeitgemäßen Verkörperung der Orthodoxie.[211]

---

[210] Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 95. Demgegenüber will Nagel die „retrospektive Grundhaltung" nicht nur bei den fränkischen Hoftheologen um Karl den Großen, sondern in der gesamten frühmittelalterlichen Theologie ausmachen; vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 105. Als Indiz hierfür kann etwa die Antwort Papst Hadrians auf das fränkische *Capitulare adversus synodum* dienen, das fast nur aus patristischen Zitaten bestand; der Papst könnte die Gestaltung als Florilegium allerdings bewußt gewählt haben, um Karl nicht zu verprellen.

[211] Zur ostentativen Traditionsgebundenheit Karls vgl. seinen Brief an Elipand von Toledo und die spanischen Bischöfe: ... *apostolicae sedi et antiquis ab initio nascentis ecclesiae et catholicis tradi-*

Um zu einem vergleichbaren Ziel zu gelangen, benötigte der Kalif al-Ma'mūn wesentlich waghalsigere Operationen. Er mußte eine einzigartige Stellung für sich reklamieren, die eben nicht fest in einer unumstrittenen Tradition verankert war. Der Verweis auf die allgemeinmenschliche Vernunft war zwar ein Versuch, die Politik des Kalifen als Ausfluß einer allen Muslimen prinzipiell zugänglichen Glaubensgrundlage hinzustellen. Doch zeigte sich rasch, daß eben erstens nicht jeder bereit war, sich von der Vernunft leiten zu lassen, und daß zweitens auch bei ihrem Gebrauch keineswegs alle Gläubigen zum gleichen Schluß wie der Herrscher gelangten. Daher beanspruchte al-Ma'mūn in einem zweiten Schritt ein esoterisches Wissen für sich, das nur dem Imam zur Verfügung stehe und diesen zur Rechtleitung der Gemeinde befähige. Die Voraussetzungen für die Akzeptanz dieser Konzeption waren jedoch wesentlich schwächer als die traditionsgestützten Grundlagen der Religionspolitik Karls des Großen.

Die formative Periode, in der sich der Islam in frühabbasidischer Zeit noch befand, dürfte Tendenzen zu eher charismatischen Autoritätskonzepten begünstigt haben, wohingegen die normative Periode, die im Karolingerreich bereits erreicht war, eher traditionalen Autoritätskonzepten förderlich war; der fränkische Herrscher benötigte wegen der reklamierten altkirchlichen Tradition kein besonderes Charisma. Besonders günstig war für ihn, daß sich die Lehrtradition bereits gewissermaßen veralltäglicht hatte. Karl konnte überdies mit der Synode von Frankfurt auf die Institution der Konzilien zurückgreifen, um seine Religionspolitik in akzeptierten Bahnen zu verkünden und durchzusetzen. Seine Maßnahmen erschienen so nicht als bahnbrechende Neuerung – was sie auch nicht sein sollten –, sondern als Konsequenz der Einschärfung der *norma rectitudinis*. Mit dieser traditionsgeleiteten Politik ging der Herrscher kein großes Risiko ein. Etablierte theologische und historische Referenzpunkte bestimmten das Feld seines Agierens, so daß die Chancen für die Akzeptanz der Maßnahmen relativ groß waren.[212] Die Begrenzung der Machtausübung durch etablierte Paradigmen und Institutionen minimierte zudem die Gefahr der Selbstüberschätzung des Herrschers, was ihn zugleich verstärkt auf die Notwendigkeit verwies, die Aufrechterhaltung des Konsenses nicht zu vernachlässigen.

Wie das frühe Christentum war auch der frühe Islam durch Diversifikation gekennzeichnet. In der Antike hatten sich im christlichen Bereich allerdings allmählich die

---

tionibus tota me mentis intentione, tota cordis alacritate coniungo ... indubitanter teneo, hoc ad salutem animae meae sufficere credens, quod sacratissimae evangelicae veritatis pandit historia, quod apostolica in suis epistolis confirmat auctoritas, quod eximii sacrae scribturae (!) *tractatores et praecipui Christianae fidaei doctores ad perpetuam posteris scriptum* (!) *reliquerunt memoriam. Cum his quoque doctoribus et sanctae ecclesiae pastoribus veram praedico fidem* (MGH Conc. 2, 1, 160).

[212] Eine gewisse Flexibilität bei der Weiterentwicklung altkirchlicher liturgischer Praktiken gab es selbst in Rom, etwa bezogen auf die Erhebung von Heiligengebeinen oder auf die Ausdehnung liturgischer Salbungen auf Altäre und Bilder; vgl. Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 185.

oben genannten Institutionen herausgebildet, die normierend wirken konnten, was namentlich nach der sogenannten konstantinischen Wende der Fall war, als zusätzlich auch der römische Staat auf die Definition christlicher Normen Einfluß nahm. Angesichts der stark divergierenden religiös-politischen Parteien war eine vergleichbare Veralltäglichung der Lehre im Islam mit großen Schwierigkeiten behaftet. In der frühen Abbasidenzeit war die Sunna, die prophetische Tradition, noch nicht kodifiziert; der Prozeß der Kanonbildung dauerte noch an.[213] Der Prophet hatte keinerlei Regelung hinsichtlich seiner Nachfolge getroffen; daher mußten alle Ersatzinstitutionen versuchen, auf eine möglichst plausible Weise an ihn anzuknüpfen.[214] Verschiedene Gruppen innerhalb der Eliten beanspruchten jeweils die Deutungshoheit über das eine Ersatzinstitution legitimierende spezifische „Kapital". Am einfachsten war dies beim Koran, der dem Propheten nach allgemeinem Glauben durch den Erzengel Gabriel offenbart worden war; nachdem er einmal verschriftlicht vorlag und auch die Lesarten durch Festlegung der Vokalisation fixiert worden waren, stand der Wortlaut für die Zukunft fest, und am prophetischen Ursprung war ohnehin nicht zu zweifeln. Etwas anders verhielt es sich bei der Sunna, die bald als prophetische Tradition verstanden wurde, die zwar Muḥammad (und den Prophetengenossen) zugeschrieben wurde; doch war hier der angeblich prophetische Ursprung keineswegs unmittelbar ersichtlich, so daß zur Plausibilisierung des prophetischen Anspruchs Traditionsketten beigebracht und in zahlreichen Fällen erfunden wurden. Immerhin gab das Modell des *isnād* (der Überliefererkette) die Möglichkeit, den prophetischen Ursprung zu veranschaulichen und zu kodifizieren.[215]

Problematischer war der prophetische Rückbezug im Fall der dritten Ersatzinstitution, des Imamats. Im Unterschied zu ihren umayyadischen Vorgängern beanspruchten die Abbasiden hierfür das Kriterium der Verwandtschaft mit dem Propheten, das allerdings – wie oben gezeigt – recht unspezifisch war, da prinzipiell alle Angehörigen der Quraiš als Verwandte und somit als Prätendenten für das Imamat betrachtet werden konnten. Wie stark das Kriterium der Verwandtschaft umstritten war, zeigt das – vom jeweiligen politischen Standpunkt bedingte – Schwanken zwischen den „Nachkommen" und den

[213] Erste Versuche, die Sunna zu kodifizieren, sollen schon unter ʿUmar II. unternommen worden sein; im 8. und 9. Jahrhundert wurde das Ḥadīṯ dann in 6 kanonischen Sammlungen zusammengestellt; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 141. Zum für die Frühgeschichte des Islams wichtigen Übergang von der kalifalen zur prophetischen Sunna Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 58-96.

[214] Ernest Gellner, Die Besonderheit des muslimischen Staates, in: Shmuel N. Eisenstadt (ed.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik II/3, Frankfurt/M. 1992, 189-209; Hamilton Gibb, The Evolution of Government in Early Islam, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 34-46.

[215] Zur allmählichen Entwicklung der Sunna zu einer Quelle der Rechtleitung Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 79-82.

„Verwandten" des Propheten als Mitglieder der herrschaftsberechtigten *ahl al-bayt*.[216] Das allgemeine Kriterium der Verwandtschaft rekurrierte auf die Gemeinsamkeit des „Blutes", das spätere „Nachfahren" des Propheten angeblich mit ihm verband und ihnen somit eine besondere Gnadengabe, eben ein Charisma, sichern sollte. In besonderer Weise beanspruchten die Aliden und Abbasiden als „islamischer Adel" diese Qualität der Verwandtschaft, doch war es unmöglich, mit diesem Kriterium allein einen Kandidaten für das Imamat auszuwählen und zu legitimieren.[217]

Im Islam fehlte ein funktionales Äquivalent zur Institution „Kirche", das vom „Staat" strukturell und konzeptionell geschieden gewesen wäre. Zudem konnte zur Durchsetzung einer verbindlichen Lehre nicht – wie im analogen Fall der Reichskirche – auf eine vorislamische staatliche Institution zurückgegriffen werden; auch gab es kein funktionales Äquivalent zum christianisierten römischen Kaisertum. Die sich in abbasidischer Zeit allmählich herausbildende Orthodoxie war historisch sekundär im Verhältnis zu den anderen religiös-politischen Parteien, die aufgrund ihrer Minderheitensituation später als heterodox angesehen wurden.[218] Die formative Phase des Islams, die bis in die frühe Abbasidenzeit andauerte, war eine Zeit sich rapide entwickelnder Traditionen; erst allmählich konstituierte sich ein Proto-Sunnitentum neben den Ḫāriǧiten und den unterschiedlichen schiitischen Strömungen.

Im Abbasidenreich befand sich die religiöse Bewegung zunächst also noch in der aktiven, dynamischen Phase; akzentuiert wurde dies bereits durch die abbasidische Propaganda (*da'wa*) vor der Machtergreifung, die einen „Umschwung" (*daula*) herbeiführen wollte. Die Bedeutung des Wortes *daula* selbst nahm einen bezeichnenden Verlauf; der Begriff bezeichnete nicht mehr nur den Wechsel der Zeit, die Ablösung der Dynastie oder die neue Ära,[219] sondern in späterer Zeit schließlich den Staat.[220] In einer

---

[216] Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 70-87. Der in diesem Zusammenhang zentrale arabische Begriff *āl* bedeutet nicht „Nachkommen", sondern „Verwandte, Clan"; vgl. Madelung, The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shi'ism, Studia Islamica 70 (1989), 9 Anm. 20.

[217] Zu den Prophetennachkommen (*ašrāf*) als islamischer Adel Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 67f.; Noth, Schichten und Gruppen innerhalb der „Umma", in: id./Jürgen Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 147f., der auf die „Fortführung vorislamisch-tribalen Denkens und Einordnens nach genealogischen Kategorien (*nasab*)" verweist. Eben durch Verweis auf die Handlungsweise seiner Vorfahren wird al-Ma'mūn davon abgebracht, den ehemaligen Gegenkalifen Ibrāhīm b. al- Mahdī aus dem Haus der Abbasiden auszustoßen; vgl. Kitāb Baġdād 77b; die Abstammung vom Propheten konstituiert somit einen erblichen Adel, der nicht aberkannt werden kann.

[218] Vgl. Alexander Knysh, „Orthodoxy" and „Heresy" in Medieval Islam. An Essay in Reassessment, The Muslim World 83 (1993), 48-67.

[219] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 347; Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 9; Lassner, The 'Abbāsid *Dawla*. An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam, in: Clover (ed.), Tradition and Innovation in Late Antiquity, Madison 1989, 247-270; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near

bemerkenswerten Volte historischer Semantik verwandelte sich die Propaganda so in den Staat selbst, und gerade diese Verschiebung markiert präzise den historischen Wandel der abbasidischen Herrschaft: Sie wandte sich allmählich von ihren revolutionären Ursprüngen ab und identifizierte sich ab dem 9. Jahrhundert zunehmend mit dem sich herausbildenden Sunnitentum, der Mehrheitsmeinung im religiös-politischen Feld und symbolisierte so – entgegen dem tatsächlichen historischen Verlauf im 8. Jahrhundert – nach dem Eintritt in die „normative" Periode islamischer Geschichte die Kontinuität der historischen Entwicklung des muslimischen Gemeinwesens und der *umma*. Das politische und religiöse Scheitern der Kalifen im 9. Jahrhundert führte dazu, daß der Spielraum der Herrscher fortan stark eingeengt war; sie stützten sich in der Folge ideologisch weitgehend nur auf die sunnitische Orthodoxie. Gemäß dem sich in diesem Kontext herausbildenden sunnitischen Geschichtsbild verkörperten die Abbasiden jetzt nicht mehr den revolutionären Bruch, den sie selbst im Zuge ihrer Machtergreifung propagiert hatten, sondern die Kontinuität der legitimen islamischen Herrschaft seit der Zeit des Propheten.[221]

Ein entscheidender Unterschied zum Karolingerreich lag darin, daß es im Islam keine verbindliche „Lehre der Väter" gab, die als konsensfähige Grundlage nicht nur aller weiteren theologischen Reflexion, sondern auch der herrscherlichen Legitimation und Religionspolitik hätte dienen können. Noch nicht normativ geregelt waren die Hierarchie der Autoritätsquellen (der Ersatzinstitutionen), die Strukturen der Entscheidungsfindung und -durchsetzung sowie grundlegende Fragen der Glaubenslehre und das offizielle Geschichtsbild.[222] Grundlegende Parameter waren daher noch im Fluß, das religiös-kulturelle System war noch nicht ausdifferenziert. Zwischen den unterschiedlichen „Feldern" und Eliten sowie „Kapitalsorten" nahmen die Abbasiden zunächst wechselnde Positionen ein, bis sie sich nach dem Ende des Untersuchungszeitraums weitgehend mit der sunnitischen Mehrheit identifizierten.

Das Proto-Sunnitentum, der Kern der späteren „orthodoxen" Mehrheitsströmung, bildete sich im Verlauf des 9. Jahrhunderts erst heraus, gerade auch als Reaktion auf

East, 600-1800, Cambridge 2003, 105; vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 126. 132, der von „(Stil-)Wechsel" spricht. Angesichts der mit dem Dynastiewechsel verbundenen tiefgreifenden sozialen Umwälzungen dürfte es sich aber doch um mehr als einen (bloßen) Stilwechsel gehandelt haben, auch wenn der Begriff „Revolution" natürlich im Kontext des frühen Mittelalters und nicht der frühen Neuzeit verstanden und angewandt werden muß.

[220] Sharon, Black Banners from the East I, Jerusalem 1983, 23f. In einem hochmittelalterlichen panegyrischen Brief wird mit beiden Bedeutungen gespielt: Die abbasidische Dynastie (*daula*) sei der beste Umschwung (*daula*), der herbeigeführt wurde; vgl. Diem, Ehrendes Kleid und ehrendes Wort, Würzburg 2002, 203.

[221] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 244; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 129. 149.

[222] Vgl. Berkey, ibid. 83-90.

bereits existierende Parteiungen.[223] Institutionen zur Weitergabe der tradierten Lehre entstanden sogar erst im 10. und 11. Jahrhundert, als die ersten Madrasas als Stiftungen gegründet wurden.[224] In dieser Zeit erfolgte die institutionelle Zusammenfassung der mittlerweile professionalisierten Religionsgelehrten in Schulen und Lehranstalten.[225] Im Rückblick bezeichnend ist, daß diese Institutionen ausgerechnet aus den Kreisen hervorgingen, die der Kalif al-Ma'mūn mit seiner Religionspolitik hatte schwächen wollen. Neben dem Koran war es die Weitergabe der prophetischen Sunna und der Konsens (*iǧmāʿ*) der Gelehrten (*ʿulamāʾ*), die den Kern des sich entwickelnden sunnitischen Rechtsdenkens ausmachten.[226] Die Existenz der *ʿulamāʾ* wurde sogar zu einer Garantie für das Überleben der Gemeinschaft der Gläubigen stilisiert, in bemerkenswerter Analogie zur schiitischen Konzeption des Imams.[227] Der Kalif wurde dabei völlig marginalisiert, er konnte sich unter diesen Bedingungen theologisch höchstens als ein Gelehrter unter anderen an der Weitergabe der Lehre beteiligen, aber keine besondere Autorität mehr beanspruchen.[228] Dieses Kräfteverhältnis war auch ein Ergebnis des Scheiterns der von al-Ma'mūn initiierten *miḥna*. Natürlich war deren Ergebnis offen gewesen, doch angesichts des gegebenen Kräfteverhältnisses war das Risiko des Fehlschlages doch von Anfang an vergleichsweise groß. Der Kalif ignorierte, möglicherweise unbewußt, maßgebliche Strömungen der Volksreligiosität, die im Proto-Sunnitentum an Stärke gewannen.[229] Seine politischen und religiösen Neuerungen waren zudem nicht tendenziell in der proto-sunnitischen Tradition angelegt, ja sie erwuchsen zum großen Teil sogar aus alidischen und schiitischen Strömungen, die der überragenden Stellung des Imams wesentlich aufgeschlossener gegenüberstanden. Im Endeffekt wurde das Konzept des „Imamats der Rechtleitung" im andauernden Kampf der widerstreitenden religiös-politischen Parteien geschwächt.

Der Erfolg des abbasidischen Umsturzes beruhte auf einer von religiöser Erregung angetriebenen Propaganda, auf einer Sehnsucht nach charismatischer Präsenz, verbunden mit einer Hoffnung auf Wiederkehr und Verstetigung des ursprünglichen propheti-

---

[223] Nagel, Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam, Bonn 1973.

[224] Hierzu umfassend die Arbeiten von George Makdisi, besonders The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981 und id., The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh 1990.

[225] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 181 („the professionalisation and corporatisation of the *ʿulamāʾ* as a priestly sodality under caliphal control"). Zu fragen ist allerdings, wie weit die Kontrolle des Kalifen wirklich reichen konnte.

[226] Wael B. Hallaq, On the Authoritativeness of Sunni Consensus, IJMESt 18 (1986), 427-454.

[227] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 182.

[228] Berkey spricht in diesem Zusammenhang treffend vom „surrender of the caliphs to the religious authority of the ulama." (The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 150).

[229] Zur Basis der später gegen die Vertreter einer spekulativen Theologie gerichteten Politik in der öffentlichen Meinung van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya", Der Islam 44 (1968), 32; vgl. auch Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 131.

schen Charismas.[230] „Die Schöpfung einer charismatischen Herrschaft ... ist stets das Kind ungewöhnlicher äußerer, speziell politischer oder ökonomischer, oder innerer seelischer, namentlich religiöser Situationen, oder beider zusammen, und entsteht aus der, einer Menschengruppe gemeinsamen, aus dem Außerordentlichen geborenen Erregung und aus der Hingabe an das Heroentum."[231] Die Verstetigung der solcherart begründeten Herrschaft mußte zwangsläufig Probleme bereiten. Einen Versuch, das System der Ersatzinstitutionen neu auszutarieren, stellte die Herrschaftskonzeption des Kalifen al-Ma'mūn dar, der sich selbst zum Imam der Rechtleitung stilisierte und gleichzeitig auf die „rechtleitende" Funktion (*ǧa'alahu ... hudan*) des Korans verwies, um die Stellung der prophetischen Sunna und der sie tragenden Eliten zu relativieren, was auch dadurch erfolgte, daß sich der Kalif selbst als „Erbe des Prophetentums" bezeichnete.[232] Eine weitere Relativierung erfolgte dadurch, daß al-Ma'mūn die im Koran offenbarte Lehre als Richtschnur (*imām*) bezeichnete und so die Institutionen von Koran und Imamat (Kalifat) einander annäherte, was ihr kumulatives Gewicht gegenüber der auf die Sunna pochenden proto-sunnitischen Elite zusätzlich erhöhte.[233]

Die abbasidischen Kalifen hatten innerhalb dieses noch fließenden Feldes der Ersatzinstitutionen verschiedene Optionen und im Vergleich zu den Karolingern größere Handlungsspielräume. Das dynamische Potential barg aber auch die Gefahr der Instabilität in sich. Gerade in der formativen Periode stellte sich das Problem der Verstetigung und Veralltäglichung von Innovationen in besonderer Weise. Schon begrifflich ist es in einem solchen Kontext problematisch, das Konzept einer „Reform" zu begründen und zu vertreten, da noch keine etablierte Norm existiert, auf die man sich beziehen könnte. Darüber hinaus ist fraglich, ob sich im Islam überhaupt jemals ein semantisches oder funktionales Äquivalent zum patristischen Modell „Reform" herausgebildet hat. Wiederholt wurden zu verschiedenen Zeiten „Neuerungen" (*bida'*; Sg. *bid'a*) abgelehnt, die geradezu als Antithese zur Tradition (*sunna*) erschienen; daher ist es sehr zweifelhaft, ob der Rückbezug gradueller „Neuerungen" auf vergangene Idealzustände (im Sinn einer „Reform") prinzipiell möglich gewesen wäre.[234]

---

[230] Zum aus diesem Grund religiös begründeten Diskurs Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 105: „... the point is that their (sc. the 'Abbāsids') claim had to be articulated in religious form."

[231] Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ^{5}1980, 661.

[232] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1112f.; 250f. Uhrig.

[233] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1118; 258 Uhrig. Der Gedanke der „Bewahrung des Propheten" tritt im Brief al-Ma'mūns an die chorasanischen Truppen deutlich hervor; vgl. Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 53.

[234] Vgl. Gronke, „Alles Neue ist ein Irrweg." Zum mittelalterlichen arabischen Schrifttum über religiöse Mißbräuche, in: Islamstudien ohne Ende. FS Werner Ende, ed. Brunner/Gronke/Laut/Rebstock, Würzburg 2002, 127-138. Zum niemals unumstrittenen Konzept einer „guten bzw. lobenswerten Neuerung" ibid. 135ff. Vgl. auch Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near

5.3. Politische Leitvorstellungen und Orientierungspunkte

5.3.1. Konzeptualisierungen von Gemeinschaft und Herrschaft

Vergleicht man den semantischen Hintergrund der für die jeweilige Religionsgemeinschaft verwendeten Terminologie, richtet sich der Blick auf christlicher Seite auf das Konzept der *ekklēsia* („Herausrufung, Volksversammlung"), das durch den Bezug zum griechischen Verb *kalein* („rufen") das Moment der Öffentlichkeit und des Institutionellen, jedoch keinerlei Aspekte des „Natürlichen" enthält. Gemeinschaft wird aus dieser semantischen Perspektive durch einen institutionellen Gründungsakt immer wieder neu konstituiert, indem Menschen gerufen werden. Die Bedeutung des Rufens für den christlichen Glauben findet sich überdies auch in der paulinischen Formel von der *fides ex auditu* (Rom 10, 17). Im Islam ist die Gemeinschaft der Muslime, die *umma*, hingegen nicht im Sinn einer von Christus „gerufenen" Kirche institutionalisiert und so von der Gesellschaft differenziert; es gibt keinen rituellen Akt der Begründung und Initiation, der der christlichen Taufe vergleichbar wäre. Die Bezeichnung *umma* ist vielmehr etymologisch verwandt mit dem Wort „Mutter" (*umm*), was klar das natürliche Moment herausstreicht.[235]

Ein bedeutsamer Unterschied zwischen der christlichen und islamischen Gemeinschaftskonzeption besteht somit darin, daß im Christentum das Individuum durch die Taufe Mitglied der Religionsgemeinschaft wird, wohingegen die frühislamische *umma*, wie sie sich in Medina herausbildete, nicht aus Individuen bestand, sondern aus Verbänden, die sich kollektiv der Friedens- und Schutzgemeinschaft Allāhs anschlossen.[236] Die tiefgreifenden Veränderungen der frühislamischen Zeit führten allerdings dazu, daß

East, 600-1800, Cambridge 2003, 149. 197. 202. 252; Maribel Fierro, The Treatises against Innovations (*kutub al-bid'a*), Der Islam 69 (1992), 204-246.

[235] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 7. Zum Fehlen einer der Institution Kirche vergleichbaren, vom Staat konzeptionell getrennten Sphäre im frühen Islam ibid. 5. Zu den Bedeutungsverschiebungen des Wortes *umma* in frühislamischer Zeit Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 150. Zum „natürlichen" Ursprung der „Gemeinschaft" als Gegenpol zum „Gesatzten" der Gesellschaft Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Berlin ^{3}1920 (1887); Otto Gerhard Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber, in: Christian Meier (ed.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter (HZ Beih. 17), München 1994, 115-160; Lars Clausen/Carsten Schlüter (eds.), Hundert Jahre „Gemeinschaft und Gesellschaft". Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991.

[236] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 8. Vgl. bereits oben S. 116. In seiner anfänglichen, mekkanischen Periode war der Islam jedoch von Individuen angenommen worden; zum Umschwung hin zur Annahme durch Clans in Medina Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 145.

der Staat, die politische Gewalt, sich weitgehend von der muslimischen Gesellschaft löste, die in der Folge – allerdings erst nach Ende des Untersuchungszeitraums – den Charakter einer vom politischen Bereich distinkten Gemeinschaft der Gläubigen annahm.[237] Diese Dichotomie wurde jedoch nicht theoretisch, geschweige denn religiös, legitimiert, denn verbindliche Leitvorstellung blieb die in der Rückschau überhöhte und hypostasierte, alle Dimensionen integrierende prophetische Urgemeinde.[238]

Im lateinischen Westen hingegen entwickelte sich im Gefolge Gelasius' I. die Tradition einer begrifflichen Unterscheidung von *regnum* und *sacerdotium*, was in dieser Weise weder im griechischen Christentum noch im Islam gegeben war. Die politische Ordnung im Bereich der lateinischen Kirche beruhte auf einer Dualität von Königen und Bischöfen, die zum Wohl der Gemeinschaft zusammenwirken mußten.[239] Als Reaktion auf die krisenhafte Entwicklung im Westreich entstand die augustinische Theorie der „zwei Staaten", die zwar auf antike Konzepte zurückgriff, aber in gewisser Weise auch als eine Ausprägung des Paradigmas der Synthese verstanden werden kann, insbesondere im Hinblick auf die augustinische *civitas permixta*.[240] Daneben bestand namentlich im byzantinischen Reich die aus dem 4. Jahrhundert stammende Eusebianische Identifikation von christlicher Kirche und römischem Reich weiter. Für den hier beabsichtigten Vergleich ist jedoch entscheidend, daß die politische Theologie des Eusebius im lateinischen Christentum nicht die Oberhand behielt,[241] denn hier entstand der politische Augustinismus mit seinen Differenzierungsangeboten, der sich auch in der Gelasianischen Zweigewaltenlehre niederschlug. Der prinzipiell vorhandene Dualismus, sei es der von zwei *civitates*, sei es der zweier Gewalten, führte im lateinischen Westen zu einer anderen Konzeption des „Politischen" als in Byzanz und im islamischen Raum.

Im Unterschied zum Christentum bestand im frühen Islam – vor der Institutionalisierung von Sufi-Gemeinschaften und abgesehen von vorübergehenden Gemeinschaften

---

[237] In diesem Sinn Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 396f.

[238] An dieser „Utopie von einer Rückkehr zur idealisierten Vergangenheit" macht Diner seine These von der sakral versiegelten Zeit in der islamischen Kultur fest; vgl. id., Versiegelte Zeit, Berlin ^{3}2006, 21. Zum Modell der Rückkehr zum vermeintlich unverfälschten Islam der Frühzeit (*salafiya*) als grundlegendem Paradigma radikalislamischen Denkens im 20. Jahrhundert ibid. 89f. 101, auch 238. Vgl. auch Spuler, Islamische und abendländische Geschichtsschreibung, Saeculum 6 (1955), 125-137.

[239] de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 131.

[240] Klaus Thraede, Gottesstaat, RAC 12 (1983), 59-67; vgl. hierzu und zur Zweigewaltenlehre oben S. 249.

[241] Vgl. Klaus Martin Girardet, Das christliche Priestertum Konstantins des Großen. Ein Aspekt der Herrscheridee des Eusebius von Caesarea, Chiron 10 (1980), 569-592. Kontrastierend hierzu im Hinblick auf die lateinische Kirche Aloys Suntrup, Studien zur politischen Theologie im frühmittelalterlichen Okzident. Die Aussage konziliarer Texte des gallischen und iberischen Raumes (SFGG 36), Münster 2001.

freiwilliger Grenzkämpfer – nur die Möglichkeit, das religiöse Ideal im Kalifat zu verwirklichen, also auf der öffentlichen, politischen Ebene, während im Christentum mit der Institution des Mönchtums und der Klöster die Voraussetzung dafür gegeben war, theokratische Ideale in einer institutionalisierten Gegenwelt zu verorten. Angesichts des politischen Siegeszugs des frühen Islams wäre die Herausbildung einer solchen Gegenwelt sicher illusorisch gewesen; die Erfolge der Religion „in der Welt", d. h. auf der politisch-öffentlichen Ebene, ließen keine Notwendigkeit entstehen, andere Optionen für die Verwirklichung religiöser Utopien zu entwickeln. Das Modell der neutestamentlichen Urgemeinde war im Christentum nicht in erster Linie für die Gesamtgesellschaft, sondern in besonderem Maße für Klöster normativ. Sie boten die Möglichkeit, die Ideale der Urgemeinde in begrenztem Rahmen zu leben und zu verwirklichen; diese theokratischen „Zellen" waren aber zugleich in den Weltstaat integriert, und gerade unter den Karolingern avancierten sie zum Bestandteil von Herrschaftskonzeptionen.[242] Das Kloster als in das Gemeinwesen integrierte Gegenwelt ist ein Beispiel für die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Sphären im Christentum, die zur Stabilisierung des politischen Systems beitrug.[243]

Der Bereich der Politik war demgegenüber vergleichsweise in geringerem Maß religiös befrachtet und normierend überformt. Die karolingische Reformpolitik orientierte sich – wie oben erläutert – nicht an einem fest umrissenen religiösen Ideal der charismatischen Urzeit, sondern an der letztlich überhistorischen und konzeptionell allgemein bleibenden *norma rectitudinis* als göttlichem Maß aller Dinge, deren Wertmaßstab sich einerseits aus Bibel, *canones*, Dekretalen und Väterschriften sowie andererseits aus der antiken Überlieferung ergab, ohne daran im einzelnen festgemacht werden zu können. Dies eröffnete ein gewisses Maß an Flexibilität bei der *correctio* vorgefundener Gegebenheiten, die nicht nach einem historischen Muster umgestaltet werden mußten.

Nach dem Zusammenbruch des römischen Reiches im Westen trat als übergeordnete Größe der Sozialverband der *ecclesia* an seine Stelle, der alle politischen Gemeinwesen überwölbte. Im Selbstverständnis der lateinischen Christenheit blieben jedoch auch nach der Christianisierung verschiedene Völker bestehen;[244] *gentes* und *ecclesia* waren

---

[242] Schon der erste Karolingerkönig förderte Klöster in erheblichem Ausmaß, was die Merowinger so nicht getan hatten; vgl. oben S. 190.

[243] Oexle, Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers „Mittelalter", in: Hanke/Mommsen (eds.), Max Webers Herrschaftssoziologie, Tübingen 2001, 203-222.

[244] Johannes Fried, *Gens* und *regnum*. Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im frühen Mittelalter. Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, ed. Jürgen Miethke/Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994, 73-104; Benedykt Zientara, *Populus – Gens – Natio*. Einige Probleme aus dem Bereich der ethnischen Terminologie des frühen Mittelalters, in: Nationalismus in vorindustrieller Zeit (Studien zur Geschichte des 19. Jahrhunderts 14), ed. Otto Dann, München 1986, 11-20; Goetz, *Gentes*. Zur zeitgenössischen Terminologie und Wahrnehmung ostfränkischer Ethnogenese im 9. Jahrhundert, MIÖG 108 (2000), 85-116.

distinkte Kategorien, die konzeptionell nie zur Deckung kamen, trotz neutestamentlicher Ansätze, die dem hätten entgegenwirken können.[245] Die Pluralität politischer Herrschaft im lateinischen Christentum förderte ein differenziertes Gemeinschaftsverständnis: Während die *civitas Christi* als gleichsam überhistorische Größe konzeptualisiert wurde, die transzendental verankert war,[246] herrschte der jeweilige irdische König als *vicarius Christi* in seinem partikularen Gebiet.[247] Die der angesprochenen Differenzierung entsprechende Trennung ziviler und religiöser Funktionen wird anhand der topographischen Analyse karolingischer Palastbauten deutlich.[248] Auch die Tatsache, daß der Ritus der Salbung keinesfalls innerhalb des Palastes, sondern an einem davon getrennten Ort stattfand, der durch Weihe in den Bereich der Kirche gehörte,[249] markiert die konzeptionelle Trennung der beiden Sphären, was wiederum die Voraussetzung dafür bot, daß sich ein weltlicher Herrscher in besonderer Weise des symbolischen Kapitals eigenständiger religiöser Institutionen versichern konnte.

Zwischen den beiden Polen von *regnum* und *sacerdotium* gab es dennoch vielfältige Verbindungen; so wurde die alte Bischofsbezeichnung *vicarius Christi* auf Könige übertragen.[250] Für Cathwulf ist der König als *vicarius Dei* sogar dem Bischof als bloßem *vicarius Christi* überlegen: ... *quod tu* (sc. rex mi) *es in vice illius* (sc. Dei regis tui) *super omnia membra eius custodire et regere ... et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est.*[251] Während in der Karolingerzeit die Formel *vicarius Dei* überwogen zu haben scheint, wurde der Herrscher in der Ottonen- und Salierzeit häufiger als *vicarius Christi* bezeichnet, worin sich die zunehmende Klerikalisierung des Königsamtes niederschlug.[252] Wie sehr Karl der Große als König in die Nähe Christi gerückt würde, geht aus einem Brief Alkuins hervor, der den König mit den Worten des

---

[245] 1 Cor 12, 13: „Es gibt nicht Juden, nicht Griechen".

[246] Vgl. ep. ad Elip. Tolet. (MGH Conc. 2, 1, 160f.).

[247] Padberg, Zur Spannung von Gentilismus und christlichem Universalitätsideal im Reich Karls des Großen, in: Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 36-53.

[248] Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Kaplan, Paris 2001, 29.

[249] Barbier, ibid. 30.

[250] Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 574; Erkens, *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas*. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter, ZRG KA 89 (2003), 1-55; zum Herrscher als *vicarius Christi* bei Smaragd von St. Mihiel Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 178.

[251] MGH Epp. 4, 503. Zum Herrscher als *vicarius Dei* Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 61; Maccarrone, Il sovrano *vicarius Dei* nell'alto medio evo, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 581-594; Walter Dürig, Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als *vicarius Dei*, HJb 77 (1958), 174-187. Zum Gedanken der Stellvertretung Gottes durch den König im Brief Cathwulfs Anton a. O. 75f.; zur selben Vorstellung beim Ambrosiaster ibid. 373; zur möglichen Verbindung zwischen beiden Autoren vgl. auch Kantorowicz, The King's two Bodies, Princeton 1957, 77.

[252] Vgl. Kantorowicz, ibid. 90.

Evangeliums auffordert, als Herr der Ernte fähige Arbeiter auszusenden.[253] Visualisiert wurde die Sakralität des Herrschers in seiner Darstellung mit dem Nimbus.[254] Besonders prägnant wurde die (begrenzte) Synthese beider Gewalten in der Formel *rex et sacerdos* zum Ausdruck gebracht, die die Bischöfe auf der Synode von Frankfurt gegenüber dem König gebrauchten: *Sit dominus et pater, sit rex et sacerdos.*[255] Nagel spricht im Hinblick auf das Verhältnis beider Gewalten von einer „Sphären- und Pflichtenkorrelation".[256] Das sakrale Herrschaftsverständnis manifestiert sich auch in der Anrede *sancte imperator*.[257] Aus kirchlicher Sicht war diese Formel geeignet, den Herrscher an kirchliche Normen, an die Heilige Schrift sowie an die patristische Tradition zu binden, mithin ihn zu einer ethischen Amtsführung zu verpflichten.

Karl der Große schränkte die Eigenständigkeit des geistlichen Bereichs zwar stark ein, ohne diese jedoch prinzipiell aufheben zu können, zumal er auf die Mitwirkung der Bischöfe bei seinem Reformwerk, aber auch zur Durchsetzung anderer politischer Ziele angewiesen blieb.[258] Dies war keine Usurpation der geistlichen Gewalt, sondern eher eine Fortsetzung der antiken und auch barbarischen Praxis der herrscherlichen Kontrolle über die Religion. Die Tatsache, daß Karl versuchte, eine stärkere Integration beider Bereiche zu erreichen, machte einen Aspekt seines imperialen Anspruchs aus. Häufig tolerierte er die Eigenständigkeit der religiösen Sphäre nicht; in Ansätzen übte er auch eine gewisse Kontrolle über die religiöse Elite aus, was sich in der Wiedereinführung der Metropolitanstruktur und auch im Tenor der *Admonitio generalis* zeigt, wo allerdings auch an die Eigenverantwortung des Klerus appelliert wird, die zur Vollendung des Reformwerks unerläßlich war. Hier könnte – noch vor der Kaiserkrönung – ein Rückbezug auf das antike imperiale Modell gegeben sein: Der christliche römische Kaiser war Herr auch über die Kirche, die allerdings ihre eigenständigen Traditionen aus vorkonstantinischer Zeit bewahrte. Unter einem starken Herrscher wie Karl wurde die bestehende Institution Kirche vorübergehend der „weltlichen" Gewalt untergeord-

[253] Hierzu Padberg, Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule, in: Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum, Berlin/New York 2005, 207.

[254] Kantorowicz, The King's two Bodies, Princeton 1957, 81. Zu Darstellungen des 9. Jahrhunderts id., The Carolingian King in the Bible of San Paolo fuori le mura, in: id., Selected Studies, Locust Valley 1965 (1955), 82-94.

[255] MGH Conc. 2, 1, 142. Vgl. Angenendt, Karl der Große als *rex et sacerdos*, in: Berndt (ed.), Das Frankfurter Konzil von 794, Mainz 1997, I, 255-278; id., *Rex et sacerdos*. Zur Genesis der Königssalbung, in: Norbert Kamp/Joachim Wollasch (eds.), Tradition als historische Kraft. FS Karl Hauck, Berlin/New York 1982, 100-118; Franz Kampers, *Rex et sacerdos*, HJb 45 (1925), 495-515.

[256] Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 83. Zur Fortdauer ursprünglich heidnischer Sakralvorstellungen im christlichen Herrschertum Otto Hiltbrunner, Die Heiligkeit des Kaisers (Zur Geschichte des Begriffs *sacer*), FMSt 2 (1968), 1-30.

[257] Alcuin. ep. 257 (MGH Epp. 4, 414).

[258] Steffen Patzold, Die Bischöfe im karolingischen Staat. Praktisches Wissen über die politische Ordnung im Frankenreich des 9. Jahrhunderts, in: Airlie/Pohl/Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter, Wien 2006, 133-162.

net; Bischöfe, Metropoliten und Klöster wurden zeitweise – solange das Kräfteverhältnis es erlaubte – an Weisungen des Herrschers gebunden, das *sacerdotium* insoweit dem *regnum* teilweise unterworfen.[259] Diese Impulse, die auf eine theokratische Integration der verschiedenen Sphären hinauszulaufen schienen, konnten am grundsätzlichen Dualismus von geistlicher und weltlicher Gewalt aber nichts Grundlegendes ändern.[260] Das auf den zwei Gewalten wie auf zwei Polen beruhende politische System gewährleistete ein stabiles ideelles und institutionelles Fundament des Karolingerreiches. Die zwar (vorübergehend) untergeordnete, aber fortdauernde und distinkt erkennbare Existenz der „zweiten Gewalt" und ihrer gesonderten Traditionen stabilisierte die Herrschaft und gab den Rahmen für künftige Entwicklungen vor, so daß das politische und kulturelle Feld auch der karolingischen Nachfolgereiche *à la longue* von der Präsenz unterschiedlicher Machtzentren und ihrer je spezifischen Traditionen geprägt war.

In der Frühzeit des Islams, als die Muslime militärisch von Erfolg zu Erfolg eilten, bestand keine Veranlassung, differenzierte politische Vorstellungen, etwa von „zwei Staaten", zu entwickeln. Die formative Phase des Islams war vielmehr von gewissermaßen innerweltlichem Aufbruch gekennzeichnet, so daß für Reflexionen über eine mögliche Beschränkung des muslimischen Gemeinwesens oder der Gewalt seiner Herrscher kein Anlaß bestand. Im Gegenteil, das zumindest in der anfänglichen Zeit militärischer Expansion maßgebliche Gebot, alle „Ungläubigen" der Herrschaft des Islams zu unterwerfen (ohne sie zu bekehren), führte im Prinzip zu einem allumfassenden Anspruch politischer Herrschaft. Dementsprechend war die *umma* zur Herrschaft im *dār al-Islām* berufen,[261] was zu einer Identifikation von Religion und politischem Gemeinwesen führte, so wie es in ähnlicher Weise auch in Byzanz gegeben war. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß es später durchaus auch nichtreligiös legitimierte Herrschaftsbildungen im islamischen Bereich gegeben hat; die Schwierigkeit bestand nur darin, diese *culture sultanienne* vor dem Hintergrund des theokratischen Ideals zu rechtfertigen. Wie stark die Religion gerade in frühabbasidischer Zeit als Bestandteil politischer Konzepte aufgefaßt wurde,[262] zeigt sich an den bereits oben erläuterten Empfehlungen Ibn al-Muqaffa's, der dem Kalifen nahelegt, sich der Religion zu bedienen, um seine Trup-

[259] Zu Alkuins diesbezüglichem Brief an Leo III. oben S. 283. Zur partiellen Überlappung von *regnum* und *sacerdotium* im 9. Jahrhundert de Jong, The Empire as *ecclesia*. Hrabanus Maurus and Biblical *historia* for Rulers, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Hen/Innes, Cambridge 2000, 191-226.

[260] Vgl. etwa die Intitulatio des *Capitulare primum* Karls des Großen, wo er – über seine Vorgänger hinausgehend – erklärt, er übe durch die Gnade Gottes die Herrschaft über Reich und Kirche aus (*rector, defensor, adiutor*: MGH Capit. 1, 44 Nr. 19); vgl. Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 16.

[261] Vgl. Roy Parviz Mottahedeh/Ridwan al-Sayyid, The Idea of *Jihād* in Islam before the Crusades, in: Angeliki E. Laiou/Roy Parviz Mottahedeh (eds.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington 2001, 23-29.

[262] Hierzu grundlegend Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 208-213 und passim.

pen an sich zu binden und sie zu kontrollieren; diese Hinweise stehen bezeichnenderweise am Beginn seiner Ausführungen.[263] Ṭāhir betont in seinem Fürstenspiegel aus der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts, daß Gott die Religion als Zufluchtsort und „zur Macht" eingesetzt habe (*ǧaʿala d-dīna ḥirzan wa-ʿizzan*), womit er die politische Dimension des Islams auf dessen göttliche Stiftung zurückführt.[264]

Die Kalifen symbolisierten die historische Kontinuität des Islams und die Einheit der *umma*.[265] Im Zuge der Entwicklung der Ersatzinstitutionen kam es allmählich *de facto* zu Ausdifferenzierungen; hierzu zählten die genannten Parteiungen (die wichtigsten Gruppen stellten Ḫāriǧiten, Schiiten und Proto-Sunniten dar), sodann innersunnitisch später die Etablierung orthodoxer Rechtsschulen sowie die Verfestigung institutionalisierter Autoritäten, namentlich Kalifat und *ʿulamāʾ*, wobei sich letztere die Kontrolle über die religiöse Überlieferung (Koran und Sunna), sicherten und zudem auch zu Trägern des für die Tradition wichtigen Konsenses (*iǧmāʿ*) avancierten; schließlich etablierten sich auch weitere religiöse Bewegungen in Gestalt der Sufis. Der beginnenden Ausdifferenzierung von Parteiungen und Eliten stand aber unter den Abbasiden keine herrscherzentrierte Integration gegenüber; im Unterschied zu den Karolingern, die zumindest teilweise den Klerus kontrollieren konnten bzw. dies beanspruchten, gelang dies den Abbasiden auf Dauer nur unvollkommen, was sich nicht zuletzt im Scheitern der *miḥna* zeigte. Der von Wellhausen für das frühe abbasidische Kalifat benutzte Terminus Cäsareopapie ist insofern irreführend, als es sich nur um einen Herrschaftsanspruch handelte, der von unterschiedlichen religiös-politischen Gruppen stets bestritten wurde, anders etwa als im Fall des byzantinischen Kaisertums, für das der Begriff Cäsaropapismus ursprünglich geprägt wurde.[266] Die fehlende Integration der Eliten ließ den imperialen Machtanspruch der Dynastie verblassen.[267] Unter den Karolingern gab es

---

[263] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 106. Lassner äußert sogar die Vermutung, daß die wichtigsten Ereignisse des Rāwandīya-Aufstandes (vgl. oben S. 129f.) im selben Jahr stattgefunden haben könnten, in dem vermutlich Ibn al-Muqaffaʿ seinen fürstenspiegelartigen Brief für den Kalifen al-Manṣūr verfaßte; vgl. Lassner a. O. 111; Nagel, Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 160f. Es scheint geradezu die Hauptsorge Ibn al-Muqaffaʿs zu sein, den engen Zusammenhalt zwischen Herrscher und Truppen aufrechtzuerhalten; vgl. Pellat, Introduction: Risāla fī ṣ-ṣaḥāba („Conseilleur" du Calife), Paris 1976, 6.

[264] Kitāb Baġdād 16b.

[265] Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, IJMESt 6 (1975), 384; Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 203 (zur klassischen Theorie al-Māwardīs).

[266] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 352; Gilbert Dagron, Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme" byzantin, Paris 1996; Johannes Baptist Aufhauser, Die sakrale Kaiseridee in Byzanz, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 531-542; Antonio Carile, La sacralità rituale dei basileis bizantini, in: Franco Cardini (ed.), *Adveniat regnum*. La regalità sacra nell'Europa cristiana (I sentieri dell'uomo 1), Genua 2000, 65-117.

[267] Zum divergierenden Habitus und zu unterschiedlichen kulturellen Ausrichtungen bei verschiedenen islamischen Eliten Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, in: Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 135ff. Besonders deutlich wird

demgegenüber differenzierte Ämter, die in eine kirchliche und politische Hierarchie integriert waren und für die führende Repräsentanten der Eliten eine auf einheitlichen Grundsätzen beruhende Amts- und Laienethik entwarfen;[268] daneben darf auch nicht übersehen werden, daß am Karolingerhof und in den mit ihm in Verbindung stehenden Klöstern ein relativ einheitliches Geschichtsbild entworfen wurde, das nicht kontrovers war. Ein integriertes System von Eliten und ein auf deren Konsens gegründetes Bild der Vergangenheit verliehen der karolingischen Gesellschaft eine vergleichsweise große Stabilität.

Charakteristisch für den Islam ist die Überzeugung, die gesamte *umma* bilde eine charismatische Gemeinschaft, die den Weg zum Heil sichert.[269] Besonders die Ḫāriǧiten hatten diese Ansicht emphatisch verfochten, indem sie darauf bestanden, daß schwere Sünder nicht der *umma* angehören dürften. Der Sinn des Lebens bestand für sie in der Mitgliedschaft in der charismatischen Gruppe, die mit der Gemeinschaft des Paradieses gleichgesetzt wurde. Im Gegensatz hierzu entwickelten die Murǧi'iten die Auffassung, daß die Entscheidung über den Status des schweren Sünders im Ermessen Gottes liegt und somit aufgeschoben ist. Dieser Ansatz ermöglichte eine gewisse Flexibilität, die es erlaubte, Kritik an den vermeintlich sündhaften Umayyaden zu äußern, ohne sie auch praktisch bekämpfen zu müssen.[270] Aus dieser Strömung heraus entwickelte sich das spätere Sunnitentum, für das die Akzeptanz bestehender Herrschaft charakteristisch ist. Allerdings wurde die Herrschaft eben nicht aufgrund besonderer charismatischer Qualitäten des Kalifen oder anderer Machthaber akzeptiert; vielmehr erwuchs die charismatische Legitimation aus der rechtgeleiteten Gemeinschaft selbst, die aus ihrem Glauben die Heilsgewißheit bezog, aber nicht aus einer irgendwie gearteten aktiven „Rechtleitung" durch die oberste, politische Gewalt. Diese autoreferentielle Legitimation erschwerte auf lange Sicht die konsensorientierte Akzeptanz erkennbar nichtislamischer Traditionen.[271]

Anders als im Frankenreich existierte im Kalifat somit kein unumstrittener „weltlicher" bzw. nicht-religiöser Rahmen der Herrschaft, etwa analog zum *regnum Francorum*. Statt dessen gab es eine religiöse Bezugsgröße, die Gemeinschaft der Gläubigen,

---

der Unterschied zum Karolingerreich, wenn man die Übertragung von monastischen Idealen auf das Königtum unter Ludwig dem Frommen bedenkt.

[268] Zu Alkuins für Könige, Bischöfe und weltliche Große entworfenen ethischen Konzeptionen Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 84-107; zur Laienethik vgl. oben S. 200f. und unten S. 418f. Gerade in der westlichen Kirche rekurrierte die Hierarchie auf römische Amtstraditionen; vgl. Flaig, Wie im Westen des Imperiums ein neues politisches System entstand, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 13.

[269] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 59; prononciert hierzu auch Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 21ff.

[270] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 59f.

[271] Vgl. Rosenthal, Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie, Saeculum 23 (1972), 148-171.

die vom Propheten Muḥammad selbst in Medina begründet worden war. Diese Gemeinschaft gab einen überethnischen Rahmen für das islamische Reich vor, doch war in der Umayyadenzeit das Verhältnis zwischen islamischem Universalismus und arabischem Partikularismus noch ungeklärt, was Ursache für erhebliche Spannungen war, die nicht zuletzt auch zum Erfolg der abbasidischen Revolution beitrugen.[272] „Weltliche" Ordnungsrahmen entwickelten sich nur auf regionaler Ebene, beginnend in den Provinzen, etwa ab Anfang des 9. Jahrhunderts, doch blieb die Fiktion der Zugehörigkeit zum Kalifat, das die sunnitische islamische Gemeinschaft symbolisierte, immer gewahrt. Gerade diese allmählich entstehenden weltlichen Partikularherrschaften sicherten paradoxerweise langfristig das Überleben des später weitgehend machtlosen Abbasidenkalifats, das als einzig konsensfähige Legitimationsquelle jeglicher politischen Autorität fungierte. Die universalistische Konzeption des Islams entsprach in gewisser Weise dem ostentativen Bruch mit den vorislamischen Traditionen; denn die islamische Offenbarung wurde als vollkommen und allumfassend betrachtet, so daß nur begrenzt Raum blieb für vor- und außerislamische Überlieferungen; schon gar nicht hätten sich Herrschaftsträger zur eigenen Legitimation auf solche Traditionen stützen können. Der islamische Universalismus stellte daher nicht nur traditionelle arabische Eliten in Frage, sondern auch die bleibende Relevanz historisch früherer Gemeinwesen, die von der obersten islamischen Autorität nicht, wie etwa im christianisierten römischen Reich, fortgesetzt werden konnten.

5.3.2. Zentren und Öffentlichkeiten

Bezogen auf das Karolingerreich kann man von einem Pluralismus – in unterschiedlichem Grad relevanter – kultureller und politischer Referenzpunkte sprechen (Aachen, Rom, Byzanz, England und Spanien), was einen Zugriff des Herrschers auf alle Teile der Tradition von vornherein unmöglich machte.[273] Karolingische Versuche, die kirch-

[272] Vgl. oben S. 106f.

[273] Auch Jerusalem könnte hier erwähnt werden, zwar nicht als politisches, aber doch als religiöses Zentrum. Nach Einh. vit. Kar. 16, 4 wuchs unter Karl der fränkische Einfluß auf die dortige Kirche durch Gesandtenaustausch und Stiftungen. Die Anwesenheit fränkischer *peregrini* war von großer Bedeutung, was Auswirkungen auf den Verlauf der *filioque*-Kontroverse hatte. Wahrscheinlichster Zweck des karolingisch-abbasidischen Gesandtenaustauschs in den Jahren 764-768 war ein antiumayyadisches Bündnis, das Pippin in seinem Krieg gegen Waifar von Aquitanien hätte von Nutzen sein können. Bezeichnenderweise hatten die Merowinger nie Gesandtschaften mit dem Kalifenhof ausgetauscht. Aus abbasidischer Sicht war Spanien eine unruhige Grenzprovinz, vergleichbar mit Chorasan; daher hatte man von Bagdad aus 763 einen antiumayyadischen Aufstand angezettelt; vgl. McCormick, Pippin III, the Embassy of the Caliph al-Mansur, and the Mediterranean World, in: Becher/Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751, Münster 2004, 239. Schon der erste umayyadische Emir in Spanien erklärte seine faktische Unabhängigkeit vom abbasidischen Kalifat dadurch, daß er den Namen des Kalifen nicht mehr in der *ḫuṭba*, der Freitagspredigt, nennen ließ; den eigenen Herrschaftsanspruch dokumentierten die spanischen Umayyaden durch den Ge-

liche Lehre zu definieren, mußten daher in Abstimmung mit und in Abgrenzung zu theologischen Zentren wie Byzanz, Rom und auch Toledo erfolgen.[274] Im Zuge der von angelsächsischen Klerikern beförderten Kirchenreform hatten sich bereits karolingische Hausmeier an Päpste mit Bitte um Überstellung der maßgeblichen Tradition gewandt.[275] Aufgrund privater Initiativen waren bereits seit dem 7. Jahrhundert römische Bücher nach Gallien gelangt.[276] Es ist bemerkenswert, daß schon unter der Herrschaft Pippins III. Kontakte nicht nur zu Rom, sondern auch zum byzantinischen Reich in dogmatischen Fragen aufgenommen wurden, wie anhand der Synode von Gentilly aus dem Jahre 767 deutlich wird, als römische und byzantinische Gesandte am fränkischen Hof sowohl über die Bilderfrage als auch – vermutlich – über das *filioque* diskutierten.[277] Der fränkische Wille, sich gegenüber Rom und Byzanz zu behaupten und sich von diesen Zentren abzusetzen, drückte sich in der Stilisierung Aachens zu einem „neuen Rom" aus.[278] Von besonderer Bedeutung war die Existenz verschiedener christlicher Machtzentren auch im Vorfeld der Errichtung sowie im Zuge der Etablierung und Durchsetzung des westlichen Kaisertums.[279]

---

brauch des Titels „Sohn des Kalifen"; vgl. F. W. Buckler, Harunu'l-Rashid and Charles the Great, Cambridge/Mass. 1931, 14; Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 368. Zu den diplomatischen Beziehungen umfassend Michael Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem, München 1976.

[274] Zur Pluralität religiöser und politischer Bezugspunkte Aryeh Graboïs, Charlemagne, Rome and Jerusalem, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 59 (1981), 792-809.

[275] Vgl. den Brief des Papstes Zacharias an Pippin III., Bischöfe, Äbte und fränkische Große von 747 (MGH Epp. 3, 479-487 Nr. 3): *ut de omnibus capitulis, quibus innotuit, responsum demus* (480). Für über die Tradition hinausgehende Neuerungen beruft sich der Papst auf seine apostolische Autorität (*quod Deo inspirante apostolica auctoritate decernere potuimus*: ibid.); vgl. auch ibid. 485: *Nos autem, gracia divina suffragante, iuxta praedecessorum et antecessorum pontificum decreta multo amplius confirmantes dicimus* ... Zu den Beziehungen auch Mohr, Fränkische Kirche und Papsttum zwischen Karlmann und Pippin, Saarbrücken 1966.

[276] Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 217.

[277] ... *de sancta Trinitate vel de sanctorum imaginibus* (ARF ad a. 767); vgl. Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit, Frankfurt/M. 1998, 168; ein expliziter Hinweis darauf, daß es schon 767 auch um das *filioque* ging, stammt aber erst aus dem 9. Jahrhundert (Weltchronik Ados von Vienne; ibid. 209). Gemeinhardt ist allerdings skeptisch, ob 767 überhaupt die *filioque*-Frage und nicht vielmehr trinitarische Implikationen des Bilderstreits diskutiert wurden (Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Berlin 2002, 76-81).

[278] Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ^{2}1958, 63. Die Vorstellung von Aachen als „neuem Rom" (vgl. oben S. 374) könnte sich sowohl gegen das zeitgenössische „erste Rom" am Tiber als auch gegen das zweite am Bosporus gerichtet haben; vgl. id., The King's two Bodies, Princeton 1957, 83 Anm. 100.

[279] Rudolf Schieffer, Karl der Große, Eirene und der Ursprung des westlichen Kaisertums, in: Walter Pohl (ed.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters, Wien 2004, 151-158. Vgl. auch Peter Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums, Sigmaringen 1965, ^{2}1988; Hans-Hubert Anton, Beobachtun-

Stets mußten sich die fränkischen Herrscher also bewußt sein, daß es religiöse Autoritäten gab, die sich ihrem Zugriff zumindest teilweise entziehen konnten. Deutlich wurde dies unter Karl dem Großen eben daran, daß Leo III. Tafeln mit dem traditionellen Glaubensbekenntnis in griechischer und lateinischer Sprache öffentlich aufstellen ließ, die den vom Herrscher gewünschten dogmatischen Zusatz gerade nicht enthielten. Im Unterschied zu den frühen Abbasiden mußten karolingische Herrscher also stets mit der Möglichkeit auch „offiziellen" Widerspruchs rechnen, der sich unter Umständen öffentlichkeitswirksam auf die etablierte und kanonisierte Tradition stützen konnte. Andererseits erwuchsen aus der Existenz eigenständiger geistlicher Institutionen auch Chancen, denn sie konnten gegebenenfalls als Quellen symbolischen Kapitals dienen; König Pippin war der erste Herrscher in der lateinischen Christenheit überhaupt, der von einem Papst konsekriert wurde, und auch die in der Folge etablierten Beziehungen künstlicher Verwandtschaft verdeutlichten das legitimatorische Potential, das in der Existenz alternativer Machtzentren lag.

Die Existenz verschiedener christlicher Machtzentren auf dem Territorium der antiken Oikoumene eröffnete die Chance, sich innerhalb eines gemeinsamen Traditionsrahmens dennoch „nach außen" zu profilieren und entsprechende Distinktionsgewinne geltend zu machen.[280] Besonders deutlich wird dies bei der Selbststilisierung Karls des Großen als orthodoxer Herrscher, der die wahre christliche Lehre deklaratorisch im Frankenreich verortet, sie als Verkörperung der römischen Tradition ausgibt und sowohl gegenüber Byzanz als auch gegenüber Toledo und sogar dem Papst verteidigt. Anders als al-Ma'mūn mußte Karl kein neues Dogma erfinden, um sich als Verfechter und Propagator der wahren Lehre zu profilieren; weil er sich auf die verschriftlichte, kanonisierte Tradition berufen konnte, brauchte er sie lediglich interpretierend zum Zwecke der eigenen Stilisierung zu vereinnahmen und konnte dabei sogar damit rechnen, bei den Adressaten dieser Strategie auf Akzeptanz zu stoßen. Die Pluralität christlicher Zentren bedeutete somit zwar einerseits eine Beschränkung des herrscherlichen Einflusses und Machtanspruchs, aber sie bot geschickter Propaganda gute Chancen der synchronen Positionierung gegenüber rivalisierenden Machthabern.

Gerade die Differenzierung politischer Zentren eröffnete somit Optionen politischer Profilierung. Da der Schatz der antiken und christlichen Überlieferung nicht nur einer kirchlichen Elite zur Verfügung stand, ließ er sich auch zur Legitimierung und Inszenierung des Herrschers nutzen. Die Karolinger konnten auswählen, auf welche der *norma*

gen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolingischer Zeit, in: Beiträge zur Geschichte des *Regnum Francorum*. FS Eugen Ewig (Francia Beih. 22), ed. Rudolf Schieffer, Sigmaringen 1990, 97-119.

[280] Klar wird dies in einem Brief Alkuins vom Juni 799, in dem er von Papst (*apostolica sublimitas*), (byzantinischem) Kaiser (*imperialis dignitas*, bezeichnenderweise qualifiziert als *saecularis potentia*) und König (*regalis dignitas*, diese aufgewertet als *rector populi Christiani*) als den drei höchsten Personen auf Erden spricht; bemerkenswerterweise erkennt er König Karl die Verantwortung für das ganze Heil der Christen (*tota salus ecclesiarum Christi*) zu (ep. 174 [MGH Epp. 4, 288]).

rectitudinis entsprechenden Traditionen sie sich stützen wollten oder zu welchen religiösen Referenz- und Erinnerungsorten sie eine besondere Verbindung eingehen wollten, kurz gesagt: Welchen Ort sie sich selbst innerhalb der christlichen Geschichte zuweisen wollten. Gerade weil die christliche Tradition bereits vielfältig verschriftlicht und kanonisiert war, erhöhte sich die Wahrscheinlichkeit, daß die Herrscher – bei geschickter Verankerung im akzeptierten Referenzsystem des religiösen Feldes – bei den Adressaten ihrer Selbststilisierung, den Angehörigen der Eliten, aber auch anderen Untertanen, auf Akzeptanz stoßen würden. Der solcherart begründete und reproduzierte Legitimitätsglaube bot gute Voraussetzungen dafür, den herrschaftsstabilisierenden Konsens zu bewahren und ein gewisses Vertrauen in die Rechtmäßigkeit auch usurpierter Herrschaft zu schaffen. Der Glaube an die amtscharismatische Legitimierung der Dynastie ließ sich auf diese Weise erhalten, wenn nicht verstärken.

Voraussetzung für die Chance, sich nach innen und außen, sowohl auf der synchronen als auch auf der diachronen Ebene, profilieren und entsprechende Distinktionsgewinne einfahren zu können, war das relativ differenzierte System von Institutionen und Traditionen, das sich im spätantiken Christentum des Mittelmeerraumes entwickelt hatte und das sich nach der Fragmentierung des römischen Reiches in der Etablierung unterschiedlicher regionaler Zentren fortentwickelte.[281] Diese Differenzierung der christlichen Tradition, die angesichts der seit neutestamentlicher Zeit dokumentierten Pluralität von Gemeinden, Strömungen und Richtungen nie als Verlust einer womöglich ursprünglich vorhandenen Einheit erscheinen konnte, setzte sich im frühmittelalterlichen Europa fort.[282] Diese differenzierte Tradition eröffnete die Option, durch gezielte Reformen die eigene Stellung in der Kirche und im politischen System punktuell zu stärken und gleichzeitig einen weitreichenden Konsens zu bewahren. Die dezentrale Strukturierung des politisch-religiösen Feldes erhöhte dessen Stabilität und vergrößerte die Chancen dafür, daß durch in der Tradition verankerte partikulare Veränderungen der Legitimitätsglaube nicht erschüttert wurde.

Das Kalifat blickte im Gegensatz hierzu nicht auf eine Frühzeit der Differenzierung einzelner Gemeinden und Traditionen zurück, sondern es blieb geprägt vom Ideal der Einheitsgemeinde, wie sie sich unter Führung Muḥammads in Medina konstituiert hatte. Auch die orientalischen Großreiche, namentlich das der Sassaniden, boten kaum Anknüpfungspunkte für eine Tradition differenzierter Herrschaftskonzeptionen. Sowohl im frühen Islam als auch im Perserreich war die Religion mehr oder weniger eng mit dem staatlichen System verknüpft, wenn nicht sogar verschmolzen. Im Islam machte es das

[281] Karl Hauck, Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa, FMSt 1 (1967), 3-93.

[282] Zur „Pluralität möglicher Lebensformen" innerhalb der Kirche Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung, Tübingen 2007, 511. Zum Begriff verschiedener „Christentümer" (Dieter Georgi) in Bezug auf die beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderte Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007, 381. Markschies spricht von einer „pluralen Identität" im antiken Christentum (ibid. 382).

Ideal der ursprünglichen Einheitsgemeinde sehr schwer, differenzierte Traditionen zuzulassen und als religiös legitim anzuerkennen.

Die islamische Gemeinde verbreitete sich im Zuge der militärischen Expansion über weite Gebiete des Vorderen Orients, ohne zunächst das Ziel der Mission zu verfolgen. Allerdings bildeten sich so keine differenzierten, auf charismatische Gründergestalten zurückgeführten lokalen Gemeindetraditionen heraus; zu vergleichen wären allenfalls unterschiedliche regionale Rechtsschulen, die aber nicht als Ursprungsmythen spezifischer Ortsgemeinden angesehen werden können. Das normative Ideal der islamischen Einheitsgemeinde bestimmte das religiös-politische Feld in ganz anderer Weise als im Christentum; daher eröffneten sich den Akteuren abbasidischer Machtpolitik auch ganz andere Handlungsoptionen und Chancen, um sich synchron und diachron zu positionieren. Da es keine Pluralität legitimer islamischer Machtzentren gab, konnte sich der Kalif nur schwer gegenüber anderen als rechtgläubig akzeptierten Strömungen profilieren. Wie oben dargestellt, versuchte der Kalif al-Mahdī, durch die Bekämpfung angeblich dualistisch beeinflußter „Häretiker" als Exponent einer islamischen Orthodoxie zu erscheinen. Zudem mußten sich alle Abbasiden mit dem Problem der alidischen Prätendenten und Rivalen auseinandersetzen; manche verfolgten Strategien der Abgrenzung und Verfolgung,[283] andere – wie al-Ma'mūn – solche der Integration. Schließlich erstarkten seit dem 8. Jahrhundert auch die philosophischen Strömungen und die sich entwickelnde rationale Theologie der Mu'tazila. Wollten die Kalifen sich auf diesem unübersichtlichen Feld behaupten und profilieren, so stellten sich ganz andere Schwierigkeiten als im Karolingerreich. Ein Indiz für diese Probleme sind wechselnde Strategien der einzelnen Kalifen, vornehmlich im Hinblick auf die Aliden und Schiiten, aber auch gegenüber philosophischen Richtungen. Diesen Schwierigkeiten synchroner Profilierung standen ebensolche diachroner Positionierung gegenüber, wie anhand der Versuche zur Dogmatisierung verschiedener Geschichtsbilder deutlich wird.

Beide hier verglichenen Großreiche bezogen sich auf unterschiedliche historisch-religiöse Legitimationsorte: das Kalifat auf Mekka und Medina, die Karolinger jedoch bezeichnenderweise nicht auf Jerusalem, sondern auf Rom. In den heiligen Städten des Islams waren allerdings keine Institutionen beheimatet, die in das Gesamtreich hinein gewirkt hätten; bezeichnenderweise war der Exponent der medinensischen Rechtstradition, Mālik b. Annas, im Irak, dem Zentrum des Abbasidenreiches, fast ohne Einfluß; obwohl er später als Begründer einer der vier orthodoxen Rechtsschulen des sunnitischen Islams betrachtet wurde, war seine Richtung im Kernland des Kalifats kaum verbreitet, sondern mehrheitlich auf Nordafrika und Spanien beschränkt. Medina wirkte in juristischer Hinsicht also kaum auf Bagdad ein, obwohl die „Stadt des Propheten", anders als Damaskus und Bagdad, auf dem Territorium angestammter „ethnischer" Überlieferung der Araber lag, im Herkunftsgebiet des „Volkes", in dessen Sprache der expli-

[283] So etwa al-Hādī und Hārūn al-Rašīd; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 166f.

zit arabische Koran offenbart worden war. Bezeichnend ist vor diesem Hintergrund auch, daß die Traditionen über Muḥammad letztendlich nicht auf der Arabischen Halbinsel, sondern in Bagdad kodifiziert wurden.[284] Während Medina unter den Umayyaden noch Zentrum der traditionellen arabischen Gesellschaft gewesen war, verlagerte sich das gesellschaftliche und religiöse Zentrum unter den Abbasiden nach Bagdad.[285] Das politische Gemeinwesen von Medina blieb eine vage Reminiszenz, die an die idealisierte „Urgemeinde" erinnerte.

Die neue abbasidische Hauptstadt Bagdad war weit entfernt von früheren islamischen Zentralorten, sowohl von der Arabischen Halbinsel als auch von Syrien, aber sie lag nahe am ehemaligen Herrschaftszentrum der Sassaniden, Seleukia/Ktesiphon. Bagdad stach hervor durch seine zentrale Lage am Schnittpunkt verschiedener Verkehrswege. Gegründet wurde es als Lagerstadt der chorasanischen Truppen, die die Syrer als tragende militärische Säule des Kalifats ablösten.[286] Die neue Hauptstadt war sowohl zentral gelegen als auch ausreichend weit entfernt vom unruhigen schiitischen Zentrum Kufa.[287] Die Gründungslegenden Bagdads wurden zwecks Steigerung der Legitimität des Kalifen stilisiert, etwa wenn auf die Erfüllung einer alten Prophetie hingewiesen wurde.[288]

Die runde Form der Hauptstadt verwies implizit auf Vorstellungen der im Kreis ausgedrückten formalen Vollkommenheit.[289] Allerdings ist für die runde Anlage kein direktes Vorbild nachweisbar.[290] Der offizielle Name („Stadt des Friedens": *madīnat al-salām*) spielt vielleicht auf die Verheißung eschatologischen Friedens an; womöglich ist auch ein etymologischer Bezug zur Wortwurzel *Islām* gegeben. Unsicher ist allerdings die Spekulation, die runde Anlage würde auf iranische Konzepte eines kosmischen Königtums anspielen. Lassner plädiert dezidiert für die praktische Funktion der runden Anlage: Indem der Kalif im Mittelpunkt eines Kreises verortet war, inszenierte er seine

[284] Rudolf Sellheim, Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq, Oriens 18/19 (1965/66), 33-91; vgl. oben S. 165.

[285] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, VI.

[286] Wellhausen, ibid. 348.

[287] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 139-162.

[288] Lassner, ibid. 164-168.

[289] Zu den antiken Voraussetzungen David E. Aune, Kreis, RAC 21 (2006), 1054ff.; zu kreisrunden Stadtgründungen ibid. 1058f. Vgl. al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 142: „... the earliest Abbasid palace in the Round City of early Baghdad, which might be interpreted as symbolically standing at the centre of the world as the personal space of the caliph from whence radiated absolute power." Zu mit der Figur des Kreises verbundenen symbolischen Ordnungsvorstellungen Schramm, Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen, HZ 198 (1964), 315-331. Speziell zur Stadtgründung Charles Wendell, Baghdad: *Imago Mundi* and other Foundation Lore, IJMESt 2 (1971), 99-128.

[290] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 286 Anm. 19. Zum möglichen Vorbild runder oder ovaler Stadtgrundrisse aus der Sassanidenzeit sowie aus dem Alten Orient Gronke, Geschichte Irans, München ^{2}2006, 27.

Äquidistanz zu allen Untertanen.[291] Dieser Herrschaftsanspruch bedurfte nicht des Rückgriffs auf vorislamische Vorstellungen, schon gar nicht im Kontext einer theologisch so stark exponierten Herrschaftsideologie wie unter den frühen Abbasiden. Es gibt keinerlei islamische Quellen für kosmologische Konzepte einer runden Stadt,[292] und der Kalif al-Manṣūr konnte kaum hoffen, bei seinen islamischen Untertanen, auf deren Unterstützung es in erster Linie ankam, gerade auch in der Auseinandersetzung mit den konkurrierenden Aliden, mit einer vermeintlich iranischen Kosmologie zu reüssieren.[293] Die frühabbasidische Herrschaftspropaganda rekurrierte, wie oben ausgeführt, programmatisch auf das Erbe des Propheten, nicht aber auf das der Sassaniden. Vor- und außerislamische Konzepte konnten somit allenfalls eine (zusätzliche) Argumentationshilfe zur Begründung der Herrschaft sein, jedoch niemals die ostentativ präsentierte Grundlage eines Regierungsprogramms. Zur Zeit der Gründung Bagdads mußte al-Manṣūr noch immer gegen Rivalen kämpfen; diese beriefen sich jedoch nicht auf sassanidische Vorbilder, sondern auf den Propheten Muḥammad. Gerade gegen seine Hauptkonkurrenten, die Aliden, konnte der Kalif mit kosmischen Konzepten nichts ausrichten.[294] Wegen der baulichen Parallelen zur umayyadischen Hauptstadt des Irak, Wāsiṭ, deren Stadttore nach Bagdad transferiert wurden, und wo ebenfalls eine größe grüne Kuppel die Stadt überragte, plädiert Lassner für eine Kontinuität umayyadischer Hauptstadtarchitektur von Syrien in den Irak, bis nach Bagdad.[295]

Anders als Mekka und Medina war Rom als der wichtigste religiöse und kulturelle Bezugspunkt der Karolinger ein etabliertes Zentrum überregional wirksamer Institutionen, die auch politisch in das Frankenreich zurückwirkten. Rom war für die Karolinger ein Ideal, das durch die in christlicher Tradition legitimierte Antike mit hohem Prestige ausgestattet war. Als Mittelpunkt eines ehemaligen Weltreichs bot die Stadt Orientierung in Glaubenslehre und -praxis, kirchlichem Recht und politischem Denken.[296] Während sich die Karolinger an dieser von ihrem Herrschaftszentrum aus gesehen geographisch peripheren, aber politisch, intellektuell und religiös zentralen Weltstadt orientierten, entstanden an unterschiedlichen Orten ihres Reiches in Klöstern dezentrale Institutionen der Kulturpflege und -überlieferung. Etwas Vergleichbares gelang den

---

[291] Lassner, The Caliph's Personal Domain. The City Plan of Baghdad Re-examined, in: Albert Habib Hourani/Samuel Miklos Stern (eds.), The Islamic City, Oxford 1970, 103-118.

[292] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 170-173. „... the proposed cosmic origins of the Round City seem at best a rationalization after the fact." (173).

[293] Lassner, ibid. 179.

[294] Lassner, ibid. 180: „This right to rule, derived from the earliest Islamic experience, was the only ideological position that the Caliph consciously understood and promoted on his own behalf."

[295] Lassner, ibid. 180ff.; Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats, Frankfurt/M. u. a. 1987, 391 Anm. 1699. Vgl. auch Keppel Archibald Cameron Creswell, Early Muslim Architecture. Early ʿAbbāsids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tūlūnids, and Samānids A. D. 751-905, Oxford 1940, repr. 1979.

[296] Vgl. Bernhard Kytzler (ed.), Rom als Idee (WdF 656), Darmstadt 1993.

Abbasiden nicht; in ihrem Reich waren die wesentlichen Machtfaktoren in Bagdad und den übrigen irakischen Städten konzentriert; politisch und kulturell tonangebend waren neben dem Hof zwar auch Privatpersonen, aber es wurden keine Institutionen von Dauer begründet. Das berühmte *bayt al-ḥikma* al-Ma'mūns setzte eine Tradition des persischen Hofs fort, blieb aber offenbar eine vorübergehende Einrichtung.[297]

In beiden Großreichen wurden, wie oben gezeigt, neue Zentralorte zu Herrschaftszentren ausgebaut, die jedoch in unterschiedlicher Weise genutzt wurden, was in der Folge auch eine gänzlich verschiedene Dauer der Residenzfunktion zur Folge hatte.[298] Das neue Machtzentrum der Karolinger lag nahe am alten Kernland des Frankenreiches, insbesondere an den karolingischen Familienbesitzungen. Unter den Karolingern war der Hof nicht ortsfest, und auch später, nach dem Bedeutungsgewinn Aachens, war das Zentrum nicht in einer Metropole lokalisiert.[299] Zunächst war Aachen auch nur als Winterresidenz gedacht gewesen; ständiger Sitz der Hofhaltung wurde der Ort erst in den letzten Lebensjahren Karls, wobei es sich möglicherweise auch nicht um die Verwirklichung eines vorgefaßten Plans handelte, zumal die Vernachlässigung des Reisekönigtums unter Ludwig dem Frommen zu einer empfindlichen Schwächung der Zentralgewalt führte.[300]

Im Unterschied zu Aachen verwandelte sich Bagdad in wenigen Jahren durch unkontrollierten Bevölkerungszustrom in eine Metropole, die eine große demographische, politische und kulturelle Dynamik entfaltete, was in gewisser Weise mit dem spätantiken Konstantinopel vergleichbar ist. Die Kalifen waren oft außerhalb ihrer Hauptstadt

---

[297] Vgl. oben S. 209.

[298] Zur Vorherrschaft ambulanter Herrschaftspraxis im europäischen Frühmittelalter Caspar Ehlers, Wie sich ambulante zu residenter Herrschaft entwickelt hat, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 106-124. Da auch Karl der Große nur wenige Jahre über einen festen Regierungssitz verfügte, konnte sich eine höfische Kultur nur in begrenztem Umfang entwickeln (ibid. 114). Zum Reisekönigtum auch Hans Conrad Peyer, Das Reisekönigtum des Mittelalters, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 51 (1964), 1-21; Falkenstein, Charlemagne et Aix-la-Chapelle, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 231f.

[299] Zur vorangehenden Hofhaltung Donald A. Bullough, *Aula renovata*. The Carolingian Court before the Aachen Palace, Proceedings of the British Academy 71 (1985), 267-301. Zur Frage des „Hoflebens" Nelson, Was Charlemagne's Court a Courtly Society?, in: Court Culture in the Middle Ages, ed. Catherine Cubitt, Leiden 2003, 39-57. Aachen behielt seine Bedeutung als Zentrum v. a. in den Jahren des Strebens nach einem starken Kaisertum unter Karl und Ludwig dem Frommen; vgl. Dierkens, Autour de la tombe de Charlemagne, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 164f.

[300] Falkenstein, Charlemagne et Aix-la-Chapelle, ibid. 277f. Zwar war das Reisekönigtum auch durch die begrenzten ökonomischen Ressourcen bedingt, die an einem Ort nur für eine bestimmte Zeit zur Verfügung standen, doch bestand eine wesentliche Funktion ambulanter Herrschaft in der Integration des „Reiches", das eben im wesentlichen noch nicht transpersonal verstanden, sondern mit der „Königsherrschaft" gleichgesetzt wurde; zur Bedeutung des Königsumritts Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972, 260f.

auf Feldzügen und Pilgerfahrten unterwegs, was dazu führte, daß die Gräber der ersten Abbasiden sämtlich außerhalb Bagdads an ihrem jeweiligen Sterbeort, oft in traditionell unscheinbarem Stil, angelegt wurden. Erst spätere Kalifen, die aufgrund ihrer Machtlosigkeit auf die Hauptstadt beschränkt waren, erhielten ihre Gräber in Bagdad, die dort entsprechend aufwendig gestaltet wurden. Das frühabbasidische Kalifat verfügte aber offenbar über so große Machtreserven, daß auf die „permanente Anwesenheit eines als transpersonal verstandenen Königtums“[301] verzichtet werden konnte.

Im Karolingerreich gab es keine breite überregionale Öffentlichkeit; *cum grano salis* könnte man davon sprechen, daß Karl eine (eingeschränkte) höfische Öffentlichkeit schuf, insbesondere durch die unter seiner Leitung abgehaltenen Synoden; die Absicht, durch die reichsweite Publikation der *Libri Carolini* eine – gleichsam noch über die Frankfurter Synode von 794 hinausgehende – öffentliche Orthodoxie herzustellen, scheiterte jedoch – wie oben erläutert – am päpstlichen Einspruch gegen zentrale Argumente des Werkes.[302] Auch um die Hofschule bildete sich eine eingeschränkte, auf den Herrscher zentrierte intellektuelle Öffentlichkeit, die durch die dezentral funktionierende sogenannte Akademie ergänzt wurde.[303] Die karolingische Elite konstituierte sich aber zum großen Teil an peripheren Orten, etwa in den Klöstern Fulda und Tours, die nur partiell an das Zentrum rückgekoppelt waren.[304] Immerhin entfaltete der karolingische Hof insofern eine integrierende Wirkung, als dort – wenn auch zu unterschiedlichen Zeiten – neben Franken auch Angelsachsen, Langobarden, Iren und Westgoten verkehrten, die dessen intellektuelles Milieu entscheidend prägten; die vom Zentrum ausgehenden kulturellen Impulse wurden vornehmlich im 9. Jahrhundert auch an anderen Orten des Reiches spürbar.

Auf der anderen Seite zeigt sich gerade im frühen Islam die große Bedeutung der breiten, überregionalen Öffentlichkeit; in der Abbasidenzeit gab es bereits eine lange Tradition von Kontroversen über Geschichtsbilder und Interpretationen vergangener politischer Konflikte, die aktuelle religiöse Positionen rechtfertigen sollten. Die Legiti-

---

[301] Caspar Ehlers, Wie sich ambulante zu residenter Herrschaft entwickelt hat, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 123.

[302] Zur ursprünglich intendierten Verbreitung der *Libri* Freeman, Einleitung zum *Opus Caroli Regis contra Synodum* (MGH Conc. 2 Suppl. 1), Hannover 1998, 8. Allgemein hierzu auch Staubach, *Quasi semper in publico*. Öffentlichkeit als Funktions- und Kommunikationsraum karolingischer Königsherrschaft, in: Melville/von Moos (eds.), Das Öffentliche und Private in der Vormoderne, Köln/Weimar/Wien 1998, 577-608.

[303] Brunhölzl, Der Bildungsauftrag der Hofschule, in: Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 28-41. Da sie Schüler aus dem ganzen Reich anzog, bezeichnet sie Fleckenstein sogar als Hochschule des Reiches (Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 27; id., Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 78).

[304] Zur weitgehenden Nivellierung des Unterschiedes zwischen Zentrum und Peripherie in hochkarolingischer Zeit Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 18.

mation der rivalisierenden religiös-politischen Gruppen beruhte auf ihrer Positionierung in offen ausgetragenen Kontroversen. Die islamische Öffentlichkeit war ein Forum, auf dem Meinungen ausgetauscht und bekämpft wurden, wobei insbesondere die Deutung der islamischen Frühgeschichte mobilisierend und polarisierend wirkte (und bis in die Gegenwart hinein wirkt).[305] Auch die Herrschaft des Kalifen mußte sich dementsprechend vor dem Forum der Öffentlichkeit mit religiösen Argumenten rechtfertigen, was zu einer politischen bzw. politisierten Religion führte. Im Zuge der *miḥna* trachtete der Kalif al-Ma'mūn dementsprechend danach, das Ansehen seiner Gegner in der Öffentlichkeit zu unterminieren; daher ermahnte er seine Untergebenen wiederholt, die Untersuchungsergebnisse hinsichtlich des Bekenntnisses seiner Kontrahenten zu veröffentlichen.[306] Indem sie sich entweder den Direktiven des Kalifen öffentlich unterwarfen oder aber als Unwissende diskreditiert wurden, die die Muslime angeblich in die Irre führten, sollten sie ihren sozialen Rückhalt verlieren. Demgegenüber ist im Karolingerreich vergleichsweise eine „Unterentwicklung" des öffentlichen Bereichs zu konstatieren; es gab keine Metropole und auch keine ideologischen Konflikte im Zentrum des Reiches, die vor dem Forum einer intellektuellen und auch darüber hinausgehenden Öffentlichkeit ausgetragen worden wären.[307] Diese Tatsachen stabilisierten das karolingische System, da so das Potential für öffentlich ausgetragene Polemik stark reduziert war.

5.4. Das Herrscheramt: Kontinuität und revolutionärer Bruch

5.4.1. Terminologie

Schon in der Zeit ihres Aufstiegs hatten die Arnulfinger Ämter traditionellen Zuschnitts übernommen.[308] Als Hausmeier standen sie an der Spitze der königlichen Gefolgschaft

[305] Die Gruppierungen sollten jedoch nicht anachronistisch nach modernem Verständnis als „politische Parteien" mißverstanden werden, die eine „organisierte Aktivität" entfaltet hätten, um ein „Regierungsprogramm" verwirklichen zu können; weder Organisationsgrad noch Selbstverständnis der frühislamischen Parteiungen entsprechen heutigen Parteien; ein Beispiel dieser verzerrten Sicht (ausgerechnet mit Bezug auf die spekulativen Theologen) liefert Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 118.

[306] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1130; 281 Uhrig: *ašhir ḏālika wa-aẓhirhu*. Vgl. Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 624. Zur Bedeutung der Öffentlichkeit für den Herrscher und zur Notwendigkeit, dort ein positives Bild zu hinterlassen, äußert sich Ibn al-Muqaffa' im Kitāb al-adab al-kabīr 31f. (Annales Islamologiques 27 [1993], 191).

[307] Bei Felix von Urgel, dem primären Kontrahenten Alkuins in seinem theologischen Hauptwerk *De trinitate*, handelte es sich bezeichnenderweise um eine Randfigur, die aus einer peripheren Region stammte, die erst seit kurzem fränkischer Herrschaft unterstand; vgl. oben S. 292.

[308] Heidrich, Titulatur und Urkunden der arnulfingischen Hausmeier, Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66), 71-278.

(*trustis dominica*), wodurch sie auf Politik und Verwaltung des jeweiligen Reichsteils bestimmenden Einfluß erlangten.[309] Machtgrundlage für den Aufstieg Karl Martells aus nahezu aussichtsloser Ausgangslage heraus war die traditionelle Gefolgschaft seiner mütterlichen Familie im Raum Maastricht-Lüttich.[310] Noch für mehrere Jahrzehnte bildeten diese Familienbesitzungen seine Machtbasis.[311]

Im Karolingerreich wurde die traditionelle Differenzierung der Ämter von König und Hausmeier aufgegeben; angesichts des Ende des 8. Jahrhunderts zur Rechtfertigung des Umsturzes herangezogenen Briefes des Papstes Zacharias, in dem die Trennung zwischen nomineller und tatsächlicher Herrschaft beklagt wird, wäre die Aufteilung der Gewalt im Bereich des *regnum* nicht mehr zu rechtfertigen gewesen. Interessant ist, daß es nach dem Ende des Untersuchungszeitraums, unter den späteren Abbasiden, zu einer Differenzierung der Ämter von Kalif und Sultan kam, die in gewisser Hinsicht an die Parallelität von König und Hausmeier in der Merowingerzeit erinnert. Im Unterschied zu den Merowingerkönigen hatte der Kalif jedoch ein explizit religiös begründetes und legitimiertes Amt inne, so daß er als unabdingbare und auch unersetzliche Quelle der Autorität fungierte, denn er symbolisierte die Herrschaft der Šarī'a und garantierte darüber hinaus die Fiktion der Einheit des Imperiums.[312]

Die im wesentlichen traditionale Herrschaft der Frankenkönige beruhte weitgehend auf traditionellen Ämtern. Vorchristliche Herrschertitel boten ihnen die Möglichkeit der Übernahme vorchristlicher Herrschaftskonzeptionen, die christlich adaptiert und unterfüttert werden konnten.[313] Odilbert von Mailand vergleicht Karl den Großen wegen seiner Rechtgläubigkeit mit den christlichen Kaisern Konstantin, Theodosius I., Marcian und Justinian, die er an Verdienst und Wissen übertreffe, während er dem „heiligen David" nachgeeifert habe.[314] Somit ist Karl den antiken christlichen Kaisern überlegen,

---

[309] Louis Dupraz, Le royaume des Francs et l'ascension politique des maires du palais au déclin du VII[e] siècle (656-680), Fribourg 1948.

[310] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 116ff. Zur in der älteren Forschung behaupteten „Friedelehe" seiner Eltern vgl. jetzt Ruth Mazo Karras, The History of Marriage and the Myth of Friedelehe, EME 14 (2006), 119-151.

[311] Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum*, Oxford 1987, 140.

[312] Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 150. Gänzlich anders gelagert war die ideologische Grundlage politischer Einheitsvorstellungen in der lateinischen Christenheit; vgl. Erkens, Einheit und Unteilbarkeit. Bemerkungen zu einem vielerörterten Problem der frühmittelalterlichen Geschichte, AKG 80 (1998), 269-295.

[313] Bemerkenswert ist, daß dies gelegentlich auch Anlaß zu innerchristlicher Kritik gab, etwa im Zuge der karolingischen Polemik gegen Aspekte der byzantinischen Herrschaftspraxis während des Bilderstreites; zur Kritik an den „göttlichen" Kaisertitulaturen vgl. LC 1, 3. Zur Herrschertitulatur grundlegend Herwig Wolfram, *Intitulatio*. Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts, Wien 1967; II: Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im 9. und 10. Jahrhundert, Wien 1973; III: Lateinische Herrschertitel und Herrschertitulaturen vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, Wien 1988.

[314] MGH Capit. 1, 247 Nr. 126.

die er als Antitypos überbietet, wohingegen er an seinen biblischen Typos nicht ganz heranreicht; hier zeigt sich ein theologisch klar akzentuiertes, hierarchisiertes Traditionsverständnis.[315] Obwohl von seinem Ursprung her ein heidnisches Amt, war das Kaisertum doch seit dem 4. Jahrhundert christlich vereinnahmt worden, gerade auch in der historischen Erinnerung, was für die Wiederanknüpfung in der Karolingerzeit besonders bedeutsam war.[316] Die Residenz Aachen könnte das Vorbild des kaiserlichen Ravenna (und des langobardischen Pavia) nachgeahmt haben; 801 wurde – wie oben erwähnt – die Statue Theoderichs aus Ravenna nach Aachen transferiert, womit sich Karl auf denjenigen Barbarenkönig berief, der den Zentralbereich des Westreichs beherrscht hatte.[317] Hauck interpretiert bereits die Errichtung der Pfalz zu Paderborn 776/77 als *imitatio Constantini*;[318] daneben finden sich auch andere Praktiken, die mit dem Begriff der *imitatio imperii* in Verbindung gebracht werden können.[319]

Als Könige führten die Karolinger ein traditionelles, in vorchristliche Zeit zurückreichendes Amt fort. Nach ihrer Thronbesteigung wurden sie vom Papst überdies noch wiederholt mit der Würde eines *patricius Romanorum* ausgestattet, bevor mit der Kai-

---

[315] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 437. Vgl. auch Nelson, Translating Images of Authority. The Christian Roman Emperors in the Carolingian World, in: Images of Authority. FS Joyce Reynolds, ed. MacKenzie/Roueché, Cambridge 1989, 194-205; Donald A. Bullough, Empire and Emperordom from Late Antiquity to 799, EME 12 (2004), 377-387; zu Annäherung und Überlappung der Konzepte von Königtum und Kaisertum in Spätantike und Frühmittelalter Sansterre, À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle, ed. Dierkens/Sansterre, Brüssel 1991, 15-43.

[316] Zur christlichen Akzeptanz des Kaisertums Johannes Straub, Des christlichen Kaisers *secunda maiestas*. Tertullian und die Konstantinische Wende, in: id., *Regeneratio Imperii*. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik II, Darmstadt 1986, 63-74; Ewig, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, HJb 75 (1956), 1-46. Zum karolingischen Kaisertum Hans-Hubert Anton, *Solium imperii* und *Principatus sacerdotum* in Rom, fränkische Hegemonie über den Okzident / Hesperien – Grundlagen, Entstehung und Wesen des karolingischen Kaisertums, in: Von *sacerdotium* und *regnum*. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. FS Egon Boshof, ed. Franz-Reiner Erkens/Hartmut Wolff, Köln/Weimar/Wien 2002, 203-274.

[317] Becher, Karl der Große, München [3]2002, 97.

[318] Vgl. Karl Hauck, Karl als neuer Konstantin 777, FMSt 20 (1986), 513-540; zu den mit *novus* gebildeten Herrschertiteln Kantorowicz, The King's two Bodies, Princeton 1957, 83. Zur Nutzung römischer Spolien David Peacock, Charlemagne's Black Stones. The Re-use of Roman Columns in Early Medieval Europe, Antiquity 71 (1997), 709-715; Arne Effenberger, Die Wiederverwendung römischer, spätantiker und byzantinischer Kunstwerke in der Karolingerzeit, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 643-661.

[319] Der Begriff wurde erst von der Forschung geprägt, er findet sich nicht in den Quellen; zur Kritik Jussen, Wie die poströmischen Könige sich in Selbstdarstellung übten, in: id. (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 17f. Vgl. Riché, Les représentations du palais dans les textes littéraires du haut moyen âge, Francia 4 (1976), 161-171.

serkrönung der Schlußpunkt karolingischer Ämterakkumulation erreicht war. Das Kaisertum wurde stets überethnisch verstanden; zwar war es in der Spätantike christianisiert worden, doch blieb die Erinnerung an seine vorchristlichen Ursprünge präsent.[320] Kein einziges dieser Ämter war spezifisch christlichen Zuschnitts, weder von der historischen Genese her noch im Hinblick auf Funktionen und die üblicherweise auf die Inhaber projizierten Erwartungshaltungen. Zwar verbanden Päpste und manche klerikale Autoren die Erwartung des Kirchenschutzes mit der Verleihung bestimmter Titel und Ämter, doch war dies stets eine sekundäre Erweiterung der mit dem jeweiligen Amt verbundenen Funktionen und niemals der Ausgangspunkt der historischen Entwicklung. Trotz der orientalisch-hellenistischen Einflüsse auf das spätantike Kaisertum ist es daher nicht gerechtfertigt, mit Oswald Spengler Diokletian als Kalifen zu bezeichnen; vielmehr setzten alle westlichen Herrscher, wenn auch mit Modifikationen, traditionelle lateinische Amtskonzeptionen fort, die nicht ursächlich mit der Religion zusammenhingen.[321]

Während christliche Herrscher weitgehend nichtreligiöse, vorchristliche Amtsbezeichnungen übernahmen und für sich reklamierten, führten die Kalifen keinerlei älteren Titulaturen fort. Sowohl ihr Titel als „(Stell)vertreter Gottes bzw. des Propheten" (*ḫalīfa [rasūl] llāh*) als auch die gebräuchliche Bezeichnung „Befehlshaber der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) bezogen sich auf ihre Position als Führer der Gemeinschaft der Muslime und Oberhaupt des islamischen Gemeinwesens, was ihrer Herrschaft schon terminologisch eine religionsbezogene, wenn nicht sakrale Komponente verlieh.[322]

Die schnelle Expansion des frühen Islam führte dazu, daß sich die neue Religion zunächst nur oberflächlich in vorgefundene Strukturen einpaßte; unter den ersten Kalifen bestand anfänglich eine bloße „Oberherrschaft" über Andersgläubige, zudem wurden die Traditionen der byzantinischen Verwaltung in Damaskus unter den Umayyaden

---

[320] Nelson, Kingship and Empire in the Carolingian World, in: McKitterick (ed.), Carolingian Culture. Emulation and Innovation, Cambridge 1994, 52-87; Becher, Die Kaiserkrönung im Jahr 800. Eine Streitfrage zwischen Karl dem Großen und Papst Leo III., Rheinische Vierteljahresblätter 66 (2002), 1-38; Donald A. Bullough, Die Kaiseridee zwischen Antike und Mittelalter, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn, ed. Stiegemann/Wemhoff, Mainz 1999, 36-46.

[321] Alexander Demandt, Spengler und die Spätantike, in: id., Geschichte der Geschichte. Wissenschaftshistorische Essays (Historica minora 1), Köln/Weimar/Wien 1997, 63 (mit Bezug auf Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, 96). Zum Vergleich des spätantiken Kaisertums unter Galerius mit „einer Art Kalifat" nach Franz Cumont al-Azmeh, Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./Bak (eds.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 23f.

[322] In der Einleitung des „Buches der Grundsteuer" heißt es dementsprechend, Gott habe die Machthaber als seine Vertreter auf Erden eingesetzt, die den Untertanen den rechten Weg weisen und sie erleuchten sollen (Abū Yūsuf Ya'qūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 3 [5 Fagnan]); vgl. Armand Abel, Le Khalife. Présence sacré, Studia Islamica 7 (1957), 29-45. Zur Machtfülle des Herrschers und seinen sakralen Attributen Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 66-69.

bruchlos fortgeführt. Neue Ämter mußten sich erst entwickeln, wobei im Vergleich zum Christentum das Problem bestand, daß dies unter Bedingungen „souveräner" Machtausübung geschah, die vielfältigen Erwartungen gerecht werden mußte. Letztendlich gelang es im Islam niemals, eine parteiübergreifende Einigung über Kriterien für „rechte" Herrschaft herbeizuführen.

Bei den Arabern der vorislamischen Zeit war die politische Führung nicht auf eine Person konzentriert gewesen. Das Stammesoberhaupt (*sayyid*; *šayḫ*) war lediglich *primus inter pares*;[323] der Anführer repräsentierte zwar den Stamm, doch hatte er im allgemeinen keinen entscheidenden Einfluß auf die gemeinschaftliche Willensbildung, eher folgte er der sich äußernden „öffentlichen Meinung".[324] Zudem war die militärische Führung oft unter einem *qā'id* hiervon getrennt. Auch die Rechtsprechung oblag nicht dem Stammesoberhaupt. Erst mit dem Islam entstand unter den Arabern die Vorstellung eines „obersten Herrn", nämlich Allāhs und seines Propheten.[325] Im Unterschied zum *sayyid* war der Kalif, wie auch schon Muḥammad seit seiner Ankunft in Medina, zumindest nominell Heerführer. Im frühabbasidischen „Buch der Grundsteuer" heißt es ausdrücklich, daß kein Feldzug ohne Autorisation und entsprechenden Befehl des Imams oder des von ihm ernannten Heerführers unternommen werden dürfe,[326] obwohl dies kaum der Realität frühislamischer Expansion entsprach. Das politische Erbe der arabischen Stämme wirkte in der späteren islamischen Geschichte jedoch wenig nach; vielmehr wurden die politischen Konzepte islamischer Staaten meist aus nichtislamischen Traditionen bezogen, vornehmlich aus Persien.[327]

Bemerkenswert ist, daß trotz des oben erläuterten, für die Ebene politisch-religiöser Legitimation maßgebenden „Paradigmas des Bruchs" ein strukturell analoges Konzept zur *imitatio imperii* auch bei den Abbasiden konstatiert werden kann; gerade der Kalif al-Ma'mūn übernahm iranische Konzeptionen einer religiösen Monarchie. Im „Buch der Krone" finden sich sassanidische Vorstellungen des Gottkönigtums;[328] Gott habe den Königen einen Teil der ihm gebührenden Verehrung eingeräumt und ihnen einen Teil seiner Macht überlassen.[329] Die Herrscher werden als Grundlage der Gesellschaft bezeichnet; die Untertanen sollen ihnen gehorchen, wie diese wiederum dem höchsten

[323] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 20; Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 167; Turner, Weber and Islam, London 1974, 83. Dieses Herrschaftsideal wurde auch in islamischer Zeit von den Ḫāriǧiten vertreten; vgl. Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 137.

[324] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 271.

[325] Levy, ibid. 275.

[326] Abū Yūsuf Ya'qūb, Kitāb al-Ḫarāǧ 123 (307 Fagnan).

[327] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 29.

[328] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (25. 27. 33 Pellat). Zum sassanidischen Königtum Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 29.

[329] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (26 Pellat); zur direkten Parallelisierung Gottes und des Königs ibid. 179.

Gott Gehorsam schulden.[330] Der König stehe zwischen Gott und den Menschen.[331] Eine der vom Religionsgesetz einem Untertanen auferlegten Hauptpflichten bestehe darin, Gott dafür zu danken, daß der Kalif (im konkreten Fall al-Ma'mūn) dem Betreffenden mit den Augen ein Zeichen gegeben und das Wort an ihn gerichtet hat.[332] Das Hauptanliegen des Autors des „Buches der Krone" besteht darin, die strenge Distinktion zwischen Herrscher und Untertanen aufrechtzuerhalten; daher dürfe es keinerlei *imitatio* des Königs seitens der Höflinge geben. Wegen seiner herausgehobenen Stellung zähle das Gebet des Herrschers am meisten, weshalb er keinerlei Fürbitte nötig habe; es gibt somit keine religiöse Reziprozität in der Beziehung des Herrschers zu seinen Untertanen.[333]

Eine solche Auffassung ist kompatibel mit der These, der Herrscher stehe unangefochten in der göttlichen Rechtleitung und sei auf keinerlei Mitwirkung oder Unterstützung seitens der Untertanen angewiesen, deren Pflicht nur darin besteht, seiner Führung zu folgen. Vermeintliche Unvollkommenheiten des Volkes werden sogar auf Einflüsterungen des Satans zurückgeführt, womit der Herrscher, einem dualistischen Denkmodell entsprechend, über alle niederen (und potentiell mit dem Satan verbundenen) Dinge emporgehoben wird.[334] Im Unterschied zum Kalifen hatte der sassanidische Großkönig nach Darstellung des „Buches der Krone" aber die Möglichkeit, Kultbeamte, etwa Vorsteher von Feuertempeln, abzusetzen.[335] Der Herrscher wird in dieser Quelle zur Verkörperung der gesellschaftlichen Ordnung stilisiert; seine Gegner stehen auch zu sich selbst in Gegnerschaft, womit der König als das einzige Wesen erscheint, mit dem alle anderen Glieder der Gesellschaft synchronisiert sind, ja er ist Maßstab von Gut und Böse.[336] Dieser Annahme entspringt die Behauptung, alle Handlungen des Herrschers seien gut.[337]

Neben eine derartige Übernahme persischer Herrschaftskonzeptionen im abbasidischen Kalifat trat aber auch die Nachahmung rein „weltlicher" Institutionen wie das wegen seiner Bedeutung für die Übersetzungsbewegung berühmte *bayt al-ḥikma*, das auf das Modell der persischen Hofbibliothek zurückgehen dürfte. Eine anders ausge-

---

[330] Ibid. 27.

[331] Ibid. 81.

[332] Ibid. 83.

[333] Ibid. 115; etwas anders ibid. 163, wo den Angehörigen der beiden oberen Klassen, im Unterschied zur untersten, eine Fürbitte für den Herrscher abverlangt wird.

[334] Ibid. 127.

[335] Vgl. ibid. 120; Gnoli, Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi, in: La Persia nel Medioevo, Rom 1971, 225-251; Widengren, The Sacral Kingship of Iran, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 242-257.

[336] Vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (149 Pellat).

[337] Ibid. 157. Dem widerspricht allerdings das – offenbar als Ausnahme betrachtete – Beispiel Yazdgards I., der als Tyrann geschildert wird, der die überkommene Ordnung umstürzte und dafür im Himmel bestraft wurde (ibid. 181f.).

richtete *imitatio imperii* praktizierten bereits die Umayyaden, wie aus der Übernahme byzantinischer Münzmodelle und aus der Nachahmung der Hagia Sophia beim Bau des Felsendoms in Jerusalem hervorgeht. Auf diese Weise propagierten sie ihren Anspruch auf das byzantinische „Erbe".[338] In der Forschung ist das umayyadische Syrien daher sogar als eine Provinz oströmischer Kultur bezeichnet worden, die mit dem Zeitalter des Ostgotenkönigs Theoderich in Italien verglichen wurde.[339] Entscheidend ist jedoch, daß derartige Nachahmungen vor- und außerislamischer Praktiken niemals im Bereich der Legitimation islamischer Herrschaft erfolgen, geschweige denn zu ihrer Bezeichnung dienen konnten.

Die genaue Bedeutung des Begriffs *ḫalīfa* im Koran ist unklar; daher dürfte die Herrscherbezeichnung eher aus dem allgemeinen Sprachgebrauch abgeleitet sein, wo sich das Wort auf einen „Stellvertreter" oder „Vizekönig" bezieht.[340] Diese vage Bedeutung entwickelte und modifizierte sich im Zuge eines historischen Wandels.[341] Muḥammad hatte während seiner von Medina aus unternommenen Feldzüge einen *ḫalīfa* zurückgelassen, der an seiner Stelle das rituelle Gebet leitete.[342] Diese Aufgabe erfüllte der erste „Kalif" Abū Bakr auch unmittelbar nach dem Tode des Propheten; aus der Vertretung Muḥammads in rituellen Angelegenheiten erwuchs bald eine Nachfolge in der politischen Führung der Gemeinde.[343] Der erste Kalif verstand sich lediglich in rein zeitlichem Sinn als „Nachfolger" des Propheten.[344] Nach Vermutungen von Crone und Madelung könnte erst der dritte Kalif ʿUṯmān ausdrücklich den Titel des „Stellvertreters Gottes" angenommen haben;[345] der „Kalif" stünde dementsprechend nicht unter,

---

[338] Bemerkenswert ist, daß al-Ma'mūn die Inschrift am Felsendom ändern ließ; vgl. Sourdel, La politique religieuse du calife ʿabbāside al-Ma'mūn, RÉI 30 (1962), 39f.

[339] Schaeder, Der Mensch in Orient und Okzident, München 1960, 184. Zur Inkorporation der Umayyadenzeit in eine „lange" Spätantike, was der Dekadenzthese nach Edward Gibbon entgegensteht, van Ess, Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 229.

[340] Noth verweist darauf, daß die Amtsbezeichnung, gerade weil sie neu war, zunächst weder einen Herrschaftsanspruch noch religiöse Entscheidungsautorität implizierte; vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 98.

[341] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 32f.; grundlegend zur Bedeutungsentwicklung Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 4-23.

[342] Die Leitung des rituellen Gebets ist die Kernaufgabe der obersten islamischen Regierungsgewalt, wie aus der Bezeichnung der Statthalterautorität in den Provinzen in frühislamischer Zeit hervorgeht, die als Gewalt „über das Gebet" (*ʿalā al-ṣalāt*) apostrophiert wurde; vgl. Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 463.

[343] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 38.

[344] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 33.

[345] Madelung, The Succession to Muḥammad, Cambridge 1997, 326; Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 113. Dieser Sicht widerspricht allerdings die unten S. 409 erwähnte Münze aus der Regierungszeit seines Vorgängers, des zweiten Kalifen ʿUmar.

sondern über dem Islam.[346] Im 7. Jahrhundert wurde der Begriff *ḫalīfa* eher als „Stellvertreter Gottes" verstanden.[347]

Die Umayyaden betrachteten sich dementsprechend als von Gott eingesetzte „Vizekönige", wobei sie sich auf Sure 38, 26 (Einsetzung Davids als „Nachfolger") beriefen.[348] Für ihre gottnahe Stellung, die sie über alle anderen Menschen erhebe, verwiesen sie insbesondere auf Sure 2, 30; sie interpretierten diesen Vers so, daß der *ḫalīfa* selbst den Engeln überlegen sei, obwohl die Stelle ursprünglich auf den Menschen als solchen bezogen war, dessen Überlegenheit über die Engel ausgedrückt werden sollte.[349] Nach der umayyadischen Hofdichtung vertraute Gott selbst den Kalifen die Herrschergewalt an, und zwar ohne Vermittlung des Propheten.[350] Der protokollarische Titel „Befehlshaber der Gläubigen" (sc. im Kampf; *amīr al-mu'minīn*) wurde erst vom zweiten Kalifen ʿUmar eingeführt, wobei auf Sure 4, 59 verwiesen wurde, wo von Gott, seinem Gesandten und den „Zuständigen" bzw. Sachwaltern der Angelegenheit (*awlā l-amr*) die Rede ist.[351] Anders als Muḥammad, der sich stets als erstes Glied der Gemeinde betrachtet hatte, das wie alle anderen dem Gesetz unterworfen war, gerierten sich die Umayyaden als „Stellvertreter Gottes", die an dessen Stelle und als Sachwalter der gesamten „Herde", der Untertanen, handelten.[352] Auch die Abbasiden verstanden sich später als „Schatten Gottes auf Erden", womit sie klar eine Beschützerfunktion beanspruchten.[353]

---

[346] Madelung, The Succession to Muḥammad, Cambridge 1997, 339 spricht in diesem Zusammenhang vom Triumph der römischen Staatsauffassung über den Islam und das arabische Stammesherkommen.

[347] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 5.

[348] „O David, wir haben dich zum Nachfolger (*ḫalīfa*) auf der Erde bestellt. So urteile zwischen den Menschen nach der Wahrheit ..." Nach dem Kommentar Khourys ist hier die Nachfolge der Propheten oder der irdischen Herrscher gemeint. David ist der einzige der vorislamischen Propheten, der im Koran als „Stellvertreter auf Erden" bezeichnet wird. Hervorzuheben ist aber auch, daß David nach koranischem Verständnis in erster Linie nicht Stellvertreter Gottes, sondern Beschützer der Menschen ist; vgl. Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 336.

[349] In der hochmittelalterlichen Mystik erscheint der vollkommene Mensch, d. h. der Mystiker, als *ḫalīfa* Muḥammads, etwa bei Ibn ʿArabī (gest. 1240); vgl. Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 325.

[350] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 42.

[351] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 34; Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 98. Zur Deutung der genannten Koranstellen in der politischen Theorie Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 26.

[352] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 45.

[353] Ṭabarī chron. 2, 1954: So wie die Erde nie ohne Schatten sein wird, wird sie auch nie einen Kalifen aus dem Hause ʿAbbās entbehren. Zum Vergleich des Imams mit einem Schutzschild vgl. Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 5 (12 Fagnan).

Anders als es spätere Religionsgelehrte behaupteten, wurde die Formel *ḫalīfat Allāh* nicht erst unter den Umayyaden, sondern schon unter den ersten, „rechtgeleiteten" Kalifen benutzt.[354] Die historische Abfolge bei der Verwendung der Titel *ḫalīfat Allāh* („Stellvertreter Gottes") und *ḫalīfa rasūl llāh* („Stellvertreter des Gottesgesandten") ist in den Quellen umstritten; die Forschung plädiert überwiegend – gegen die bei den späteren *ʿulamāʾ* vorherrschende Tendenz – für die historische Priorität des ersteren.[355] Eine außergewöhnliche Münze aus der Regierungszeit des zweiten Kalifen ʿUmar trägt diese Umschrift.[356] Unter den Umayyaden wurde der Titel *ḫalīfat Allāh* fortgeführt; daneben findet sich die Wendung „Treuhänder Gottes" (*amīn Allāh*).[357] Einige umayyadische Quellen stellen den Kalifen als Stellvertreter Gottes sogar über den Propheten, der lediglich Gottes Gesandter war.[358] Auch die Abbasiden bezeichneten sich ohne Scheu als Stellvertreter Gottes.[359] Bis ins 9. Jahrhundert wurde die Stellung des Kalifen demnach konzeptionell und begrifflich nicht vom Propheten hergeleitet;[360] vielmehr erscheint das frühe Kalifat als auf göttliche Stiftung zurückgehende „institutionalisierte Erlösung".[361]

Daß dieser Sprachgebrauch in späterer Zeit von Religionsgelehrten als anstößig empfunden wurde, geht daraus hervor, daß Aḥmad b. Ḥanbal, der bereits oben als führender Gegner theokratischer Kalifatsauffassungen begegnete, überliefert, der erste Kalif Abū Bakr habe den Titel *ḫalīfat Allāh* zurückgewiesen, da er nur *ḫalīfa* des Propheten habe sein wollen.[362] Hier wird vermutlich die herrschaftskritische Haltung der Traditionsgelehrten des 9. Jahrhunderts in die Anfangszeit zurückprojiziert, denn der *ḫalīfa* wurde ursprünglich keinesfalls so verstanden, als habe er Gott vertreten oder

---

[354] Goldziher, Umejjaden und ʿAbbâsiden, in: id., Muhammedanische Studien, Halle 1890, II, 61.

[355] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 111-115; vgl. Montgomery Watt, God's Caliph. Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims, in: Clifford Edmund Bosworth (ed.), Iran and Islam. In Memory of the late Vladimir Minorsky, Edinburgh 1971, 565-574.

[356] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 74.

[357] Ṭabarī chron. 2, 208, 15; Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 335. Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 21: „The Umayyads took the title (sc. *ḫalīfat Allāh*) very seriously. They saw themselves as representatives of God on earth in the most literal sense of the word."

[358] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 28f.

[359] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 74: „Standard documents of Abbasid caliphal appointment refer to the office as God's caliphate." Diese Auffassung entsprach schiitischen Imamatsvorstellungen; vgl. ibid. 76. Die Formel wurde später selbst auf den osmanischen Sultan und im 19. Jahrhundert auf den Khediven von Ägypten angewandt; vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 18.

[360] Crone/Hinds, ibid. 1. 25.

[361] So Crone/Hinds, ibid. 113 („the caliphate would seem to have originated as institutionalised redemption").

[362] Zum Unbehagen der Religionsgelehrten, die einen Bedeutungswandel des kalifalen Titels postulierten, wenn nicht erfanden, Crone/Hinds, ibid. 19-23 („one is inclined to suspect that it was the scholars rather than the caliphs who changed the original title" [22]).

ersetzt; vielmehr sollte durch diesen Sprachgebrauch – im Einklang mit der ebenso ausgedrückten Einsetzung Davids im Koran – zum Ausdruck gebracht werden, daß der Kalif von Gott eingesetzt wurde, womöglich als Nachfolger des Propheten.[363] Die Wendung „Stellvertreter des Propheten" (*ḫalīfa rasūl llāh*) ist in umayyadischer Zeit bezeichnenderweise nicht belegt.[364] Auch Abū Yūsuf erklärt zu Beginn des „Buches der Grundsteuer" gegenüber Hārūn al-Rašīd, der Kalif sei von Gott mit Macht ausgestattet worden.[365] Im Zuge der Etablierung seiner Alleinherrschaft bezeichnete al-Manṣūr den Architekten der abbasidischen Revolution, seinen einstigen Verbündeten und späteren Hauptkonkurrenten Abū Muslim, als „Feind Gottes", womit er die Interessen des Kalifen mit denen Gottes in eins setzte.[366] Die Stilisierung der abbasidischen Kalifen zu „Stellvertretern Gottes" bot zudem eine gewisse Garantie dafür, daß Gott weiterhin durch die Ersatzinstitution des Imamats in die Geschicke der Gemeinde eingriff; durch diese Interpretation avancierten die Kalifen zu Instrumenten der göttlichen Rechtleitung.[367]

In Auseinandersetzung mit den Umayyaden verwiesen die Abbasiden darüber hinaus jedoch ausdrücklich auch auf ihre Muḥammadnachfolge, die von der Vorgängerdynastie nicht in den Vordergrund gerückt worden war; gerade dies bot ihnen die Möglichkeit, sich als Verwandte des Propheten zu inszenieren und den ebenfalls quraišitischen Umayyaden dieses Prädikat abzusprechen; die Wendung *ḫalīfa rasūl llāh* taucht daher unter den Abbasiden zusätzlich auf, ohne den älteren Titel *ḫalīfat Allāh* zu verdrängen.[368] Die Umayyaden hatten es eben versäumt, aus der Prophetennachfolge und -verwandtschaft dynastisches Kapital zu schlagen, und gerade dies beraubte sie in den Augen breiter Bevölkerungskreise in der Endphase ihrer Herrschaft der Möglichkeit, als Mittler der Rechtleitung auftreten zu können.

Die Kalifenherrschaft definierte sich als Herrschaft über die islamische Gemeinde (*umma*), nicht über ein „Volk" oder ein „Reich"; daher mußte sich das herrschende Amt in Bezug auf die Gemeinde definieren und konnte keine vorislamischen Titulaturen

---

[363] Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 337.

[364] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 12.

[365] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 239 Anm. 33.

[366] Ṭabarī chron. 3, 1, 113; 28 Muth; ibid. 3, 1, 116 (32 Muth); ebenso 3, 1, 111 (33 Muth). Wie geläufig diese Argumentation war, zeigt die Kanzelrede eines alidischen Rebellen in Mekka, in der er den abbasidischen Prinzen und Heerführer des Kalifen, ʿĪsā b. Mūsā, als Feind Gottes bezeichnet; vgl. ibid. 229 (159 Muth). Hierzu auch Lewis, Usurpers and Tyrants. Notes on Some Islamic Political Terms, in: Savory/Agius (eds.), *Logos Islamikos*. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens, Toronto 1984, 262.

[367] Zur Kontinuität des „ursprünglichen" Kalifatsverständnisses („Stellvertreter Gottes") sogar bis in die spätabbasidische Zeit hinein Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 13-16 (mit historiographischen und numismatischen Belegen).

[368] Crone/Hinds, ibid. 16.

fortsetzen. Von den vier Hauptpflichten des islamischen Herrschers (Rechtsprechung, Besteuerung, Leitung des Freitagsgebets[369], *ǧihād*[370]) sind allerdings lediglich die beiden letzten spezifisch islamisch, auch wenn die beiden ersten ebenfalls an religiöse Normen gebunden wurden.[371] Der im Kern religiösen Natur des Amtes entspricht der Vergleich, den der Autor des „Buches der Grundsteuer" zwischen dem Herrscher und einem Hirten zieht, der gegenüber seinem Herrn über seine Amtsführung wird Rechenschaft ablegen müssen.[372] An der Spitze des islamischen Gemeinwesens gab es folglich keine außerislamischen Amtsbezeichnungen; die Ämter von König (*malik*) und Scheich wurden bezeichnenderweise nicht für die oberste islamische Gewalt beansprucht,[373] die Herrschaft in den Titulaturen wurde, wie eben erläutert, nur religiös begründet.

Für die Umayyaden selbst dürfte *mulk* („Königtum") noch eine positive Konnotation gehabt haben, weswegen sie den Begriff offenbar problemlos auf die eigene Herrschaft bezogen.[374] Dies geht insbesondere aus der zeitgenössischen Dichtung hervor, in der

---

[369] Es war das Vorrecht des Kalifen, in der Nachfolge des Propheten das rituelle Gebet zu leiten; vgl. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 277 Anm. 5. Wenn er selbst nicht anwesend war, mußte sein Name – wie bereits oben erwähnt – in der Predigt (*ḫuṭba*) genannt werden (ibid. 292).

[370] Zu den Aufgaben des Kalifen als „Imam" gehörte neben der Aufrechterhaltung der Religion auch die Gewährleistung der Gerechtigkeit und die Führung der Feldzüge gegen die „polytheistischen" Feinde. Zu einzelnen Aufgaben äußert sich al-Ma'mūn in seinem Brief an die chorasanischen Truppen; vgl. Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 67 (1988), 55, sowie im Brief zur Designation seines Nachfolgers (*qam' al-mušrikīn*: Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī ma'rifat al-a'imma 3, 125; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasā'il al-'arab 3, 342).

[371] Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 293f.

[372] Abū Yūsuf Ya'qūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 2 (1f. Fagnan). Die große Bedeutung der eschatologischen Rechenschaftslegung geht aus ihrer wiederholten Erwähnung hervor (ibid. 3 [3f.]). Der schlechte Hirte ist verantwortlich für Verluste, die der ihm anvertrauten Herde zugefügt werden (ibid. 3 [4]); vgl. auch Ben Shemesh, Taxation in Islam 3, Leiden 1969, 19. In derselben Quelle wird ein Bericht vom „vorbildlichen" Kalifen 'Umar II. überliefert, der sich selbst als Hirten bezeichnet (Kitāb al-Ḫarāǧ 68 [183 Fagnan]); vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 77. Für den Autor des „Buches der Krone" muß der König als Hirte Mitleid mit seiner Herde haben; ebenso auch der Imam mit den Gläubigen, die ihm folgen (Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ [160 Pellat]). Zur Metapher des Hirten für den idealen König in der Fürstenspiegelliteratur, die weit in die vorislamische Zeit zurückreicht, vgl. Khalifeh-Soltani, Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur dargestellt am Beispiel des Qābūs-Nāmé, Tübingen 1971, 123, zu weiteren Metaphern ibid. 122.

[373] Bezeichnend ist, daß *malik* zwar in theoretischen Werken über die Herrschaft benutzt wird, aber nicht mit Bezug auf die konkrete islamische Herrschaftspraxis. Al-Fārābī verwendet – wie bereits oben ausgeführt – in seinen Fuṣūl al-Madanī 54 (137f. Dunlop) neben dem Ausdruck *malik 'alā l-ḥaqīqa* auch die Wendung *malik al-sunna*, was nach Dunlop (Introduction to Al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī. Aphorisms of the Statesman, Cambridge 1961, 18) auf einem platonischen Vorbild beruht, da es hierzu im Werk des Begründers der arabischen politischen Philosophie („perhaps the only system-builder in Islam", ibid. 8) sonst nirgends eine Parallele gibt.

[374] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 489.

etwa vom „Thron des Königtums" (*minbar al-mulk*) die Rede ist, der sogar direkt mit dem „Imam" in Verbindung gebracht wird.[375] In seinem Traktat über die Tugenden der Türken legt Ǧāḥiẓ den chorasanischen Truppen die Aussage in den Mund, sie seien diejenigen, die die schwarzen Standarten hissen, die Städte der Tyrannen zerstören und die Herrschaft (*mulk*) den Händen der umayyadischen Unterdrücker entreißen.[376] Hier spiegelt sich die Sicht der abbasidischen Eliten des 9. Jahrhunderts auf die umayyadische Zeit.[377]

Zu fragen ist aber, warum das „Königtum" (*mulk*) als so diskreditiert galt, daß es terminologisch nicht aufgegriffen wurde.[378] Plausibel ist die Annahme, daß die Beduinen, die bei der Expansion des Islams in seiner Frühzeit eine bedeutende Rolle spielten, einen Widerwillen gegen das eher südarabische Königtum hegten. Zudem war das arabische Königtum der vorislamischen Zeit weitgehend auf die Ränder der Arabischen Halbinsel beschränkt, wo es zumindest in bestimmten Perioden eine Tradition des göttlichen Königtums gab.[379] Die laḫmidischen Könige von Ḥīra standen in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Sassanidenreich; der Laḫmide Nuʿmān soll bei seiner Einsetzung als König über die im sassanidischen Einflußbereich lebenden Araber Mitte des 6. Jahrhunderts vom Großkönig eine kostbare Tiara erhalten haben.[380] Dies dürfte die Nachfolger Muḥammads davon abgehalten haben, sich nichtislamische Herrschertitel zuzulegen und Investitursymbole offenkundig nichtislamischer Provenienz zu benutzen. Angesichts der Konkurrenz der anderen, explizit religiösen Ersatzinstitutionen war

---

[375] Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 461.

[376] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 125 mit Bezug auf Ǧāḥiẓ, *Risāla fī manāqib al-Turk* 14ff.

[377] Vgl. auch Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 66: Für spätere Theoretiker, die die abbasidische Propaganda verinnerlicht haben (z. B. Ibn al-Ṭiqṭaqa im 14. Jahrhundert) hat Muʿāwiya die *imāma* in *mulk* verwandelt. Sowohl die Ḫāriǧiten als auch die Schiiten betrachteten die umayyadischen Kalifen als Gewaltherrscher (*ǧabbār*); vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 53. Zur Geschichtsschreibung vgl. Yücesoy, Ancient Imperial Heritage and Islamic Universal Historiography. al-Dīnawarī's Secular Perspective, Journal of Global History 2 (2007), 145.

[378] Anders als später wird der Begriff *malik* in frühislamischer Zeit nur auf nichtislamische Herrscher angewandt, sowohl im Hinblick auf vorislamische Araber als auch auf zeitgenössische Nichtmuslime; vgl. Lewis, Usurpers and Tyrants. Notes on Some Islamic Political Terms, in: Savory/Agius (eds.), *Logos Islamikos*. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens, Toronto 1984, 261f.

[379] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 44; Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam, Louvain 1951, 329f.; Gunnar Olinder, The Kings of Kinda (Lunds Universitets Årsskrift 23/6), Lund/Leipzig 1927; Turner, Weber and Islam, London 1974, 83.

[380] Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000, 44; al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 68. Zur Kronenverleihung vgl. oben S. 94f.

zudem der Rekurs auf erkennbar islamische Traditionen geboten, um die Legitimität und Autorität des „Befehlshabers der Gläubigen" nicht zu untergraben.

Die von al-Ma'mūn an seinen Bruder und Nachfolger gerichteten letzten Worte beginnen mit dem Hinweis auf die doppelte Herkunft des Herrscheramtes: „Auf dir liegt der Auftrag Gottes und die Treuepflicht ihm gegenüber (*ʿahdu llāhi wa-mīṯākuhu*) sowie die Verpflichtung (*ḏimma*) des Gesandten Gottes."[381] Zu den Pflichten des Herrschers gehört nach al-Ma'mūn der Schutz der Religion und des Gesetzes, der Kampf gegen Ungläubige, die Bewahrung der Einheit des Kalifats, die Überwindung innerer Spaltungen, die Aufrechterhaltung öffentlicher Ordnung und die Sicherung des Zugangs zu den heiligen Stätten.[382] Für seine Handlungen sei er Gott Rechenschaft schuldig. Schon in seinem Designationsbrief an ʿAlī al-Riḍā hatte al-Ma'mūn das Kalifat ausschließlich aus religiösen Quellen abgeleitet; nach dem Ende der Prophetie sei es Aufgabe des Kalifats, die Ordnung der Angelegenheiten der Muslime aufrechtzuerhalten, für die Aufrichtung des Gesetzes Gottes sowie für die Wahrung der Gebote und Traditionen des Islams zu sorgen; den Kalifen sei der Gehorsam gegenüber Gott aufgetragen.[383] Wiederholt wird in diesem Brief der Gehorsam gegenüber Gott mit dem gegenüber dem Kalifen verglichen. Bereits in dem für Hārūn al-Rašīd verfaßten „Buch der Grundsteuer" wird herausgestellt, daß es nirgends in der Sunna erlaubt werde, Waffen gegen den Imam zu erheben.[384] Nach einer anderen Überlieferung soll der Prophet erklärt haben, wer dem Imam mit aufrichtigem Handschlag den Treueid geleistet habe, schulde ihm absoluten Gehorsam.[385]

Die Bezeichnung „Imam" wurde, anders als die bereits genannten, von den Kalifen in der islamischen Frühzeit nur selten als Titel geführt, wie aus den oben analysierten Münzinschriften ersichtlich ist. In vorislamischer Zeit bezeichnete der Terminus einfach ein „Modell", ein Vorbild;[386] in frühislamischer Zeit wurde er dann in diesem Sinn nicht nur auf den koranischen Abraham bezogen, sondern es heißt außerdem auch, beim Jüngsten Gericht würden alle Menschen in Gruppen vor Gott treten, jede angeführt von ihrem „Imam" (Sure 17, 71). Schiiten und Ḫāriǧiten verstanden den Begriff dementsprechend als Bezeichnung des Anführers einer charismatisch konstituierten Gemein-

---

[381] Ṭabarī chron. 3, 2, 1138; 294 Uhrig.

[382] Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 620.

[383] Abū al-Ḥasan al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-a'imma 3, 124; Zakī Ṣafwat, Ǧamharat rasā'il al-ʿarab 3, 341.

[384] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 6 (13 Fagnan). Vgl. mit gleicher Tendenz, die Gehorsams- und Geduldspflicht einschärfend, ibid. 14. Verweisen ließe sich in diesem Zusammenhang auf Sure 4, 59; vgl. Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, 325.

[385] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 6 (15 Fagnan).

[386] Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 98; Norman Calder, The Significance of the Term *Imām* in Early Islamic Jurisprudence, ZGAIW 1 (1984), 253-264.

schaft, der angeblich einzig wahren Erbin der prophetischen Urgemeinde.[387] Schließlich wurde der Begriff in diesem Sinn auch von Proto-Sunniten für Autoritätspersonen wie Statthalter und Gouverneure verwandt, in der Umayyadenzeit auch für Kalifen; so erscheint der Herrscher als „Anführer der Sterblichen" bzw. „der Menschen" (*imām al-warā, imām al-nās*). In abbasidischer Zeit wird „Imam" zum Terminus für den religiösen Anführer der *umma* sowie später zum theokratischen Titel des Kalifen, der ihn von untergeordneten „weltlichen" Herrschern wie Sultanen und Emiren unterscheidet.[388] Offiziell geführt wurde dieser Titel erstmals von al-Ma'mūn;[389] allerdings dürften einige Anhänger der frühen Abbasiden die Kalifen als „Imame" gemäß unterschiedlichen zeitgenössischen schiitischen Vorstellungen betrachtet haben.[390] Bei den Schiiten war die theokratisch-charismatische Konzeption des Imamats stärker ausgeprägt; für sie trug der Imam „einen Kern prophetischen Wesens", ja er gewann „Züge eines Heilsvermittlers", da ʿAlī als erster der Imame aufgrund seiner Verwandtschaft mit dem Propheten wie dieser als in der göttlichen Rechtleitung stehend betrachtet wurde.[391]

Bemerkenswert ist der Sprachgebrauch Ibn al-Muqaffaʿs in seinem fürstenspiegelartigen Brief, in dem er die Kompetenzen des Herrschers, gerade auch in der über Koran und Sunna hinausgehenden Gesetzgebung, aus seiner religiösen Stellung ableitet; er verwendet 19mal die Bezeichnung *imām*, aber nur viermal das Wort *ḫalīfa*, und letzteres immer ohne Bezug auf die juristisch-religiösen Vorrechte des Herrschers.[392] Für ihn ist der Kalif herausgehoben aus der Masse der Muslime; er steht sowohl der Elite (*ḫāṣṣa*) als auch dem gemeinen Volk (*ʿāmma*) gegenüber; dieser Position entspringt seine Sorge (und Pflicht), die Gemeinde zu prüfen und einzuschätzen (*naẓaran wataqdīran*).[393] Vergleichbar ist die Herrschaftskonzeption im „Buch der Krone"; der Kalif erscheint hier – wie der persische Großkönig – herausgehoben aus allen sozialen und verwandtschaftlichen Bezügen; selbst der Sohn des Herrschers hat keinerlei Vorzug gegenüber einem Sklaven,[394] und alle Untertanen, einschließlich der Höflinge, schulden dem Herrscher absoluten Gehorsam.[395]

---

[387] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 58.

[388] Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 338.

[389] Vgl. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 136, der das hier zum Ausdruck kommende, islamisch akzentuierte Herrschaftskonzept in den Kontext der angestrebten Aussöhnung mit den Aliden rückt; hierzu oben S. 307.

[390] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 40.

[391] Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 59. 63.

[392] Pellat, Introduction: Risāla fī ṣ-ṣaḥāba („Conseilleur" du Calife), Paris 1976, 8.

[393] Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 9 (23 Pellat).

[394] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (147f. Pellat).

[395] Vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 29: „Zoroastrian doctrine affirmed the union of kingship and religion, and so enjoined universal obedience to the sacralized monarch."

Andererseits brachte es der religiöse Ursprung des kalifalen Amtes mit sich, daß eine Strömung des islamischen Denkens den Herrscher lediglich als Ersten unter Gleichen betrachtete, als liturgischen Vorbeter, als Nachfolger des Propheten in der Funktion des Leiters des rituellen Gebets. Die dieser Auffassung widersprechende hierarchische Konzeption, etwa des Kalifen al-Ma'mūn, beruhte demgegenüber u. a. auf persischem und schiitischem Gedankengut, das die einzigartige Stellung des Imams stärker betonte und ihn so aus der Gemeinschaft der Muslime heraushob;[396] die *umma* als ganze, und nicht etwa nur diejenigen, die nicht zu den Eliten gehörten, versank gegenüber einem derart unvergleichlichen Imam im Staub der Bedeutungslosigkeit.

Im Hinblick auf die Legitimation und Konzeptualisierung des obersten islamischen Amtes ist zu beachten, daß persische Traditionen allenfalls in Übersetzung in das arabischsprachige theologische System übernommen wurden. Selbst wo in der Šī'a womöglich Reminiszenzen an das sassanidische Gottkönigtum in Gestalt von Imam-Vorstellungen fortbestanden, wurden diese explizit islamisiert, ohne daß ihre Herkunft unmittelbar erkennbar war.[397] Ganz anders war dies beim römischen und byzantinischen Kaiser, aber auch beim Frankenkönig, wo es möglich war, ausdrücklich als nicht- und vorchristlich erkennbare Traditionen als solche weiter anzusprechen, zu tradieren und sogar zur Legitimation von Usurpationen zu nutzen. Die bereits in der Bibel angelegte Synthese vor- und außerchristlicher Überlieferungen mit dem Evangelium legte den Grundstein für die Möglichkeit einer flexiblen Handhabung der Tradition seitens der christlichen Eliten. Gerade im Karolingerreich war der Rekurs auf das Alte Testament und auf antike Traditionen – wie oben gezeigt – gängige Praxis, die von einem religiösen Standpunkt aus nur schwer hätte inkriminiert werden können.

5.4.2. Grundlagen und Erfolgschancen unterschiedlicher Amtskonzeptionen

Die Herrschaft der Karolinger hatte keinen religiösen Ursprung, sie wurde – wie oben ausgeführt – nur nachträglich (performativ und diskursiv) religiös legitimiert. Karl der Große titulierte sich selbst – im Unterschied zu seinem Vater – als Statthalter Christi

[396] Womöglich beruhte die Imamvorstellung der Šī'a auch auf gnostischen Traditionen, unter deren Einfluß ein neues, stark überformtes Muḥammadbild entstand; vgl. Becker, Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, Leipzig 1931, 15f. Zur Rezeption verschiedener nahöstlicher religiöser Traditionen im frühen Islam allgemein Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, z. B. 89f. und passim.

[397] Zum iranischen Königtum Widengren, The Sacral Kingship of Iran, in: La regalità sacra, Leiden 1959, 242-257; al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 32. Zur möglichen Fortdauer südarabischer Vorstellungen vom sakralen Königtum in islamischer Zeit Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 38.

Dei gratia.[398] Schon sein Vater Pippin bekannte sich in einer Urkunde für Prüm aus dem Jahre 762 zum aus seiner Salbung resultierenden Amtscharakter des Königtums.[399] Diese Konzeption bot weniger Angriffspunkte und potentielle Legitimitätsdefizite beim Aus-einanderfallen von Ideal und Herrschaftspraxis, denn im Vergleich zu den Abbasiden waren die von den Karolingern beanspruchten und ausgefüllten Ämter von relativ geringen Erwartungshaltungen „belastet"; so gab es bei ihnen auch keine messianische Konnotation, wie sie mit den oben erläuterten abbasidischen Thronnamen verbunden war.[400] Die Endkaiservorstellung spielte in karolingischer Zeit keine Rolle. Gerade im 9. Jahrhundert verstärkten sich zwar Tendenzen, die auf eine intensivere Verquickung religiöser Vorstellungen und herrscherlicher Machtausübung hinausliefen, doch waren diese Bemühungen niemals *a priori* mit den an den Herrscher gerichteten Erwartungen verknüpft, sie waren keine Bedingung für die Aufrechterhaltung des herrschaftsstabilisierenden Konsenses und somit auch nicht von Seiten der Beherrschten „einklagbar".[401] In Übereinstimmung mit seiner Herrschaftskonzeption beanspruchte Karl zwar die Rolle eines Stellvertreters Gottes,[402] doch stand dies – wie auch die ausdrückliche Selbstbezeichnung als *defensor ecclesiae* – in der Tradition der Lehre vom christlichen Königtum und erschien zum damaligen Zeitpunkt nicht als Überschreitung der herrscherlichen Kompetenzen; der Konsens hierüber zerbrach erst im Zuge der Gregorianischen Reform im Hochmittelalter.

Im lateinischen Westen hatte sich in der Spätantike die Königsherrschaft zum Königsamt objektiviert, insbesondere seit Isidor von Sevilla; dementsprechend wurde das Königtum als Amt aufgefaßt, das unabhängig von der Person des Amtsträgers fortbesteht.[403] Bei der Konzeptualisierung von Ämtern waren im Christentum immer auch die

---

[398] Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953, 67; von den Steinen, Karolingische Kulturfragen, Die Welt als Geschichte 10 (1950), 161; vgl. Fichtenau, *Dei gratia* und Königssalbung, in: Geschichte und ihre Quellen. FS Friedrich Hausmann, ed. Härtel, Graz 1987, 25-35. Vgl. bereits oben S. 91.

[399] MGH Dipl. Karol. 1, 22 Nr. 16: *Quia divina nobis providentia in solium regni unxisse manifestum est, oportet ea in dei nomine exercere.*

[400] Vgl. oben S. 148ff.

[401] Thomas F. X. Noble, The Monastic Ideal as a Model for Empire. The Case of Louis the Pious, Revue Bénédictine 86 (1976), 235-250; zur historiographischen Verbindung von Religion und Romidee Heinz Löwe, *Religio Christiana*. Rom und das Kaisertum in Einhards *Vita Karoli Magni*, in: Storiografia e Storia. FS Eugenio Dupré Theseider, ed. Massino Petrocchi, Rom 1974, 1-20; Rudolf Schieffer, Charlemagne and Rome, in: Julia M. H. Smith (ed.), Early Medieval Rome and the Christian West. FS Donald A. Bullough, Leiden 2000, 279-295.

[402] Vgl. oben S. 387.

[403] Zur Objektivierung der Königsherrschaft zum Königsamt bei Isidor Reydellet, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville, Rom 1981; Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 60. 405. Zur Differenzierung zwischen Amt und Amtsträger in den *Libri Carolini* – in der Tradition des Ambrosiaster – ibid. 83. Grundlegend hierzu Theodor Mayer, Staatsauffassung in der Karolingerzeit, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 169-183 sowie Helmut Beu-

historischen *exempla* des Alten Testaments potentielle Bezugspunkte und Argumentationslieferanten.[404] Augustin stellte explizit eine Analogie zwischen christlichem Herrschertum und alttestamentlichem Königtum her,[405] daneben diente aber auch das platonische Ideal des Philosophenkönigs als Referenz.[406]

Basierend auf antikem Rechtsdenken entwickelte sich zudem die Vorstellung von der *persona regalis* und das Konzept des *ministerium* als Instrument zu einem festgelegten (äußeren) Zweck.[407] Biblisch abgeleitete ethische Normen und römische Staatstradition verbanden sich im Denken kirchlicher Autoren zu einer konzeptionellen Synthese, die im Hinblick auf das Herrscheramt den „römisch-christlichen Idoneitätsgedanken" in den Vordergrund rückte.[408] Das Amt des Herrschers erschien so als ein von Gott verliehenes *ministerium*,[409] dessen objektiven Anforderungen der Inhaber durch subjektives Verhalten gerecht zu werden hatte. Aus dieser Perspektive hat der König die Aufgabe, die „Gottesordnung" in der Welt zu vollenden; er ist Sachwalter der gottgesetzten Ziele in der Welt.[410] Die isidorianische Definition des *rex*, dessen Name vom „rechten Handeln" abgeleitet sei, verpflichtete den Herrscher zu einer ethischen Amtsführung entsprechend den Grundsätzen christlicher Moral. Insbesondere wurde das antike, stoische Ideal der Selbstlenkung als Voraussetzung für die *correctio* und Leitung der Untertanen

mann, Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen, ibid. 185-224. Zum Problem des mittelalterlichen „Staates" Rees Davies, The Medieval State. The Tyranny of a Concept?, Journal of Historical Sociology 16 (2003), 280-300.

[404] Alkuin orientiert sich bei der Konzipierung seines Bildes vom christlichen Herrscher nicht an Melchisedek, dem *rex et sacerdos*, sondern an David, dem *rex et propheta*; vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 129. Vgl. auch Steger, *David Rex et Propheta*. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, Nürnberg 1961.

[405] Ep. 185, 5, 19f. (CSEL 57, 17f.); vgl. Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, 88.

[406] Ladner, The Idea of Reform, Cambridge/Mass. 1959, 109-114.

[407] Vgl. Hincm. reg. pers. 16 (PL 125, 844), mit explizitem Bezug auf Augustinus.

[408] Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 45; Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 411. Dieser Gedanke lieferte das Hauptargument für das Responsum des Papstes Zacharias in der Formulierung der Reichsannalen, in dem er die beabsichtigte Usurpation der Karolinger billigte, und er begegnet nochmals bei der Rechtfertigung des Kaisertums Karls des Großen in den Lorscher Annalen; vgl. Nelson, Warum es so viele Versionen von der Kaiserkrönung Karls des Großen gibt, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 44.

[409] So bei Cathwulf (MGH Epp. 4, 504: *minister Dei es in his omnibus*) und Smaragd von St. Mihiel; vgl. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 178. Die Bezeichnung der Herrschaft als *ministerium* geht zurück auf Gregor den Großen; vgl. ibid. 404. Im Frankenreich erscheint der Begriff *ministratio* erstmals 626/27 als königliche Fürsorge für die Kirche (ibid. 405).

[410] Anton, ibid. 369. Das Konzept des Sachwalters weist starke Parallelen auf zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes *ḫalīfa*; vgl. oben S. 407.

durch den Herrscher betrachtet.[411] Als Inhaber eines (objektiv aufgefaßten) Amtes ist der Herrscher an Gesetze gebunden; er übt seine Gewalt innerhalb der Kirche aus, in die er eingebunden ist. Diese Konzeption der Machtausübung setzte sich in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts durch, insbesondere im Zuge der Rezeption von in den aquitanischen Fürstenspiegeln entwickelten Gedankengängen.[412] Neben den allgemeinchristlichen Tugenden, die für alle Christen maßgeblich waren, wurden auch die Tugenden des Mönchtums auf das Königtum übertragen.[413]

Die zur Legitimierung der karolingischen Usurpatoren erfundene Salbung konnte so verstanden werden, daß der Herrscher sein Amt mit kirchlicher Billigung, wenn nicht in kirchlichem Auftrag, ausübte, als Beauftragter Gottes und als Inhaber eines von diesem verliehenen Ministeriums.[414] Dementsprechend wird die Herrschaft Ludwigs des Frommen auf Münzen und in Arengen programmatisch als *munus divinum* bezeichnet.[415] Im 9. Jahrhundert sah Lupus von Ferrières vorbildliches Herrschertum sowohl in der biblischen als auch in der griechisch-römischen Antike verwirklicht; neben alttestamentlichen Königen nennt er heidnische Kaiser wie Trajan und christliche wie Theodosius I.[416] Hier zeigt sich exemplarisch das leitende Paradigma der Synthese von Antike und Christentum, das nicht nur im Bereich der Herrschaftslegitimation, sondern auch für Herrschaftspraxis und Herrscherethik maßgeblich war. Die Fortführung traditioneller Amtsbezeichnungen ermöglichte den Karolingern zudem die Betonung der selbstgewählten Rolle als christliche Herrscher; zunächst galt dies für die Ideale des christlichen Königtums, doch verstärkte sich diese Tendenz nochmals unter dem karolingischen Kaisertum.[417]

Vor diesem antiken Hintergrund entstand die Vorstellung von einer Teilhabe der Großen, der politischen Elite, an der *res publica*; diese hätten dementsprechend eigene *ministeria* inne, die einen eigenständigen Verantwortungsbereich umreißen. Diese Annahme bildete die Grundlage für die Entwicklung einer eigenständigen Laienethik.[418] In

---

[411] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 401.

[412] Anton, ibid. 408f.

[413] Anton, ibid. 176.

[414] Zur Bedeutung der Salbung für die Amtskonzeption Anton, ibid. 407 sowie oben Anm. 399.

[415] Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 413.

[416] Anton, ibid. 443.

[417] Fleckenstein, Karl der Große, Göttingen/Zürich ^{3}1990, 65: Im Jahr 802 mußten alle Einwohner einen neuen Treueid auf den *imperator christianissimus* leisten; im Unterschied zu früheren Eidesformeln wurden jetzt – wie in den Arengen von Urkunden – auch religiöse Verpflichtungen angeführt; alle Untertanen waren gehalten, die Gebote Gottes zu erfüllen.

[418] Vgl. bereits oben S. 200f. Zur Konzeption einer Laienethik bei Paulinus von Aquileja und Alkuin Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit, Bonn 1968, 83-86. Vgl. auch Schmidt, Verfassungslehren im 9. Jahrhundert. Die Fürstenspiegel und politischen Schriften des Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Servatus Lupus von Ferrières und Agobard von Lyon, Mainz 1961; zum *Liber manualis* der Dhuoda aus den Jahren 841/43 ibid. 16. Im islamischen Raum vgl. den Fürstenspiegel des chorasanischen Statthalters Ṭāhir für seinen Sohn

spätkarolingischer Zeit entstanden dann aus Amtsträgern (*comites*) lokale Dynasten; gleichzeitig wurde in der Herrschertheorie der Vertragscharakter des Königtums betont. Während dem Herrscher als oberstem Amtsträger dementsprechend Koordination und Überwachung sowie ein Mahnrecht zukommen, obliegt den Magnaten die korrespondierende Pflicht zur Hilfeleistung.[419] Im Zuge fortschreitender gesellschaftlicher Differenzierung entwickelte sich so der Gedanke der Teilhabe der weltlichen und geistlichen Großen am königlichen *ministerium*; diese auf Kooperation und Solidarität abzielende Konzeption band weite Teile der Eliten in die Herrschaft ein. Beachtenswert ist, daß die funktionale Differenzierung der Machtausübung sowohl auf göttliche als auch auf menschliche Setzung zurückgeführt wurde.[420] Diese Differenzierung eröffnete gleichzeitig Möglichkeiten, einzelne Ämter der so konstituierten Hierarchie als Medien der Königsherrschaft, etwa als Kommunikationskanäle und Kontrollorgane, zu nutzen.[421]

Während im lateinischen Europa seit der Spätantike eine Verchristlichung des Königsgedankens erfolgte,[422] war etwas Analoges während der formativen Periode des Islams nicht möglich, weil die Funktion des Herrschers schon im Bereich des Terminologischen von vorn herein religiös begründet war. Grund hierfür war die theokratische Konzeption des Gemeinwesens seit der Konstituierung der Urgemeinde in Medina, woraus sich die Schwierigkeit ergab, die Funktion – und sei es in begrenztem Umfang – zu „säkularisieren" oder aber nichtislamische Elemente explizit zu integrieren; wann

(Kitāb Baġdād 15a-22a). Der Kalif al-Ma'mūn approbierte einen Standardbrief, der das Regierungsideal eines Statthalters ausdrückte, und schrieb ihn als allgemeinverbindliche Norm vor; vgl. Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 152. Die Entstehung einer eigenständigen Laienethik verweist auf die Herausbildung einer spezifischen sozialen Gruppe, die durch eine besondere Gesinnung und Lebensführung charakterisiert ist; vgl. Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 61.

[419] Anton, ibid. 414 mit Bezug auf das „Staatsgrundgesetz" Ludwigs des Frommen, die *Admonitio ad omnes regni ordines* von 823/25. Zum „'freien' Kontrakt" als Grundlage der spezifisch okzidentalen Lehensbeziehung Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M. 1987, 62. 67f.

[420] Adm. ad omn. regn. ord. 3 (MGH Capit. 1, 303 Nr. 150): *Sed quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere videatur, tamen et divina auctoritate et humana ordinatione ita per partes divisum esse cognoscitur, ut unusquisque vestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur.* Die Magnaten als Empfänger des Kapitulars sind verantwortlich für die *portio sibi commissa*. Die komplementären, aufeinander bezogenen Funktionen von Herrscher und Großen beschreibt der Kaiser einerseits als *admonitor*, andererseits als *adiutores*. Vgl. auch ibid. 14 (305): *unusquisque vestrum partem ministerii nostri per partes habere dinoscitur.*

[421] Adm. ad omn. regn. ord. 14 (305): Genannt werden *clamatores, missi, episcopi* und *comites*. Am Schluß des Kapitulars (26 [307]) wird ein regelrechter „Dienstweg" skizziert, über den die *auctoritas* des Herrschers mit Hilfe seiner *adiutores* durchgesetzt werden soll.

[422] Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 7-73.

immer dies in der Praxis geschah, boten sich Angriffspunkte, die geeignet waren, die Legitimation des Herrschers in Frage zu stellen. Muḥammad hatte seine Gemeinde in Medina gerade als Negation des *mulk*, des „heidnischen" Herrschertums, begründet. Seine Vorstellung vom monarchischen Prophetentum orientierte sich an der Leitung der Gemeinde durch den Propheten und durch das Recht Gottes.[423] Die Dualität von Religion und Herrschaft wird durch ein Muḥammad zugeschriebenes Ḥadīṯ illustriert: *dīn wa-daula* (oder: *dīn wa-mulk* bzw. *dīn wa-sulṭān*) – Religion und (weltliche) Herrschaft (sind Zwillinge).[424] Der Terminus *mulk* (Herrschaft, Königtum) wurde – wie bereits oben angedeutet – allenfalls generisch auf islamische Herrschaftssysteme der abbasidischen Zeit angewandt; niemals wurde damit der Kern der – allein religiösen – Herrschaftslegitimation der Dynastie bezeichnet. *Mulk* ist in der Wahrnehmung der muslimischen Theoretiker die vor- und außerislamische Herrschaft sowie das vermeintlich unislamische „Königtum" der Umayyaden, aber nicht das Proprium des von den Abbasiden beherrschten und symbolisierten „wahren" islamischen Gemeinwesens.

Religiös und traditionell legitimiert war nur eine einzige Quelle islamischer Herrschaft, und „offiziell" gab es nur ein einziges historisches Modell, nämlich die medinensische Urgemeinde; die gleichwohl verbreitete *culture sultanienne* blieb außerhalb dieses Legitimationsrahmens, da sie sich nicht auf die Kalifen bezog.[425] Versuche, den obersten islamischen Herrscher in die Tradition der sassanidischen Großkönige zu stellen, blieben auf der phänomenologischen Ebene, konnten aber nicht in den Bereich des Konzeptionellen und der ideologischen Verankerung durchdringen.[426] Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem abbasidischen und dem sassanidischen Herrschaftssystem bestand darin, daß der Kalif dem Gesetz unterworfen war, zumindest keine legislativ-normativen Befugnisse hatte, während der Großkönig das religiöse Feld umfassend beherrschte.[427]

---

[423] Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 5f.

[424] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 8. Im 14. Jahrhundert stellte Ibn Ḫaldūn – wie bereits oben angedeutet – dem islamischen Idealstaat (*imāma*) den rein diesseitigen, menschengemachten Staat als *mulk* gegenüber; vgl. ibid. 27. Letzterer entspricht der *culture sultanienne* (in Dakhlias Formulierung), die bereits von Nagel als Ansatz zu einer Säkularisierung der islamischen Herrschaft im 10./11. Jahrhundert gedeutet wurde: „Man kann eher sagen, daß die Machtausübung entgeistlicht bzw. von ihrem religiösen Charisma befreit wurde, um desto sicherer den Fortbestand der gottgewollten Ordnung glaubhaft zu machen. Es begann im Islam eine immer größere Lücke zu klaffen zwischen der pragmatisch geführten Herrschaft einerseits und ihrem im göttlichen Gesetz vorgegebenen Zweck andererseits." (Tilman Nagel, Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?, in: Hans R. Roemer/Albrecht Noth [eds.], Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. FS Bertold Spuler, Leiden 1981, 288).

[425] Zu dieser Problematik auch Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, IJMESt 6 (1975), 363-385.

[426] Zur islamischen Rezeption des iranischen Großkönigtums Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 169. 173.

[427] Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damaskus 1959/60, II, 719.

Wie oben gezeigt wurde, entwickelte sich im Islam eine religiös und kulturell spezifische Ämterterminologie, so daß – anders als in christlichen Gemeinwesen – keine Ämter und Titulaturen aus Zeiten vor der „religiösen Revolution" übernommen und fortentwickelt wurden.[428] In der frühen Abbasidenzeit gab es den „weltlichen" Titel des Sultans noch nicht, den die Herrscher sonst möglicherweise hätten verwenden können, wenn sie denn den verpönten Königstitel vermeiden wollten. In der formativen Phase des Islams gab es noch keine Kalifatstheorie, die den Bedingungen der Zeit nach dem Ende der idealisierten Frühzeit gerecht geworden wäre. Alle Herrscher wurden an den hohen Idealen der charismatischen Urzeit gemessen, aber die Kriterien dafür, wie diese Ideale in einem islamischen Großreich hätten aufrecht erhalten werden können, waren niemals im Konsens geregelt worden. Statt dessen versuchte al-Ma'mūn, sich durch historische Argumentation zu den „rechtgeleiteten" Kalifen in Beziehung zu setzen, indem er die Rangfolge unter diesen dogmatisch regelte.[429] Durch dieses historische Dogma sollte auch die Herrschaft der Familie des Propheten in der Gegenwart legitimiert werden, womöglich gerade deshalb, weil es kaum andere Wege gab, sich als rechtgläubiger und rechtgeleiteter Herrscher unter den Bedingungen der Gegenwart darzustellen.

Die später klassische Kalifatstheorie mit ihren abstrakten Idealen wurde erst in der Zeit des beginnenden Niedergangs im 9. bis 11. Jahrhundert entwickelt.[430] In der Sicht al-Māwardīs (gest. 1058) symbolisieren Kalif und *'ulamā'* gemeinsam die Herrschaft und das Primat der Šarī'a; in dieser Sicht spiegelte sich das Kräfteverhältnis, wie es sich nach dem Ende der Inquisition Mitte des 9. Jahrhunderts herausgebildet hatte.[431] Bezeichnend ist, daß eine Sultanatstheorie, die angesichts der tatsächlichen Machtverhältnisse erforderlich gewesen wäre, nicht entwickelt wurde. Die Legitimität des Emirs bzw. Sultans wurde entweder vom Kalifen hergeleitet oder einfach durch das Postulat faktisch gerechter Herrschaft beansprucht, ohne theoretisch plausibel begründet werden zu können. Die Unmöglichkeit, islamische Herrschaft anders als vom Kalifen legitim herzuleiten, beruht ganz wesentlich auf der Tatsache, daß im Islam keine Chance bestand, sich in religiös akzeptierter und konsensfähiger Weise durch typologische Analogie auf vor- oder außerislamische Herrscher zu beziehen.

Für al-Ġazālī (gest. 1111) ist dementsprechend der Sultan der tatsächliche Machthaber, der seine Autorität vom Imam empfängt, dem er (theoretisch) Gehorsam schuldet. Ausdruck findet diese Unterordnung lediglich in zwei traditionellen Ritualen, der Er-

[428] Vgl. Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 115: „There is no imperial model behind the office of *khalīfat Allāh* ... the Arabs may have invented their *khalīfat Allāh* on their own."

[429] Vgl. oben S. 156f.

[430] Hamilton Gibb, Some Considerations of the Sunni Theory of the Caliphate, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 141-150; id., Al-Māwardī's Theory of the Caliphate, ibid. 151-165; Hanne, Abbasid Politics and „The Classical Theory of the Caliphate", in: Writers and Rulers, ed. Gruendler/Marlow, Wiesbaden 2004, 49-71.

[431] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 102.

wähnung des Kalifen in der Predigt (*ḫuṭba*) während des Freitagsgebets und der Prägung von Münzen (*sikka*), die den Namen des obersten Herrschers tragen.[432] Für den Inhaber der tatsächlichen Gewalt, den „weltlichen" Herrscher, wird in mittelabbasidischer Zeit sogar der früher für rechtmäßige islamische Herrscher verpönte Königstitel gebraucht; nach dieser Theorie ist der Kalif verpflichtet, den tatsächlichen Machthaber (*malik*) mit der Regierung des ihm unterstehenden Territoriums zu betrauen und dessen Herrschaft so zu legitimieren.[433] Die rechtmäßige, oberste islamische Autorität bleibt aber auch hier *imāma*; allein in diesem Bereich geht es in der Theorie um Ursprung, Charakter und Zweck der Herrschaft. Nur der Kalif hat als Herrscher spezifische religiöse Pflichten wie Verteidigung des Glaubens, Bestrafung von Häretikern und Führung des *ǧihād*. Vermutlich ging die andauernde Vermeidung des Königstitels für die oberste, immer auch religiös verstandene Autorität auch darauf zurück, daß allein Gott als tatsächlicher Inhaber der Herrschaft (*mulk*) angesehen wurde, so daß islamisch legitime Herrscher nur als seine Stellvertreter und Beauftragten aufgefaßt werden konnten.[434] In herrschaftstheoretischen Überlegungen späterer Zeit, etwa bei Ibn Ḫaldūn, erscheint *mulk* noch immer als zweitbeste Herrschaft nach der *ḫilāfa*, die sich vollkommen an den Normen und Werten der Šarīʿa orientiert.[435]

In politischer Praxis und Herrscherethik gewannen jedoch im Zuge der islamischen Expansion Prinzipien des *mulk* allmählich immer stärkeres Gewicht, die meist (unerkanntermaßen, bzw. ohne dies einzuräumen) aus der vor- und außerislamischen Tradition stammten, zumal dem *malik* keine speziellen religiösen Verpflichtungen oblagen.[436] Solche ursprünglich nichtislamischen Konzepte waren nicht nur für die Umayyaden praktisch bedeutsam, die sich in Syrien auf die Traditionen der byzantinischen Verwaltung stützten, sondern auch für die frühen Abbasiden, an die schon in den ersten Jahrzehnten ihrer Herrschaft Erwartungen und Konzepte iranischer Provenienz herangetragen wurden, etwa von Seiten Ibn al-Muqaffaʿs und der Barmakiden. Allerdings geschah dies überwiegend auf der faktischen, performativen, nicht auf einer religiös fundierten, normativ-theoretischen Ebene.[437] Während die politische Praxis somit vom Paradigma der Differenz geprägt war, blieb für die theoretische Begründung legitimer islamischer Herrschaft das Paradigma des Bruchs bestimmend.

---

[432] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 43.

[433] Rosenthal, ibid. 46.

[434] Vgl. Rosenthal, ibid. 75. Zu Vorbehalten gegenüber dem Königtum bei der Muʿtazila Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 66-69.

[435] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 98. 266 Anm. 32. In seinem großen *Adab*-Buch unterscheidet Ibn al-Muqaffaʿ zwischen drei verschiedenen Arten von *mulk*; vgl. Rosenthal, ibid. 71. In seinem Brief an al-Manṣūr bezeichnet er auf diese Weise abstrakt die Herrschaft bzw. oberste Gewalt; vgl. Risāla fī ṣ-ṣaḥāba 43 (49 Pellat).

[436] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 64.

[437] Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980, 172.

Neben die ausschließlich islamische Terminologie der Bezeichnungen für den obersten Herrscher tritt somit ein zweiter Aspekt, in dem außerislamische Traditionen zur Geltung kommen. Hierzu zählen das Hofzeremoniell[438] und die seit der frühen Abbasidenzeit entstehenden Fürstenspiegel, die weitgehend auf persischen, z. T. auch hellenistischen Vorbildern beruhen.[439] Hier finden sich die Ideale der *culture sultanienne*, die ein oftmals innerweltliches Herrscherethos ohne religiöse Begründung zum Ausdruck bringt. Dies gilt insbesondere für die Hofkultur, aber auch für die körperliche Erziehung der Prinzen.[440] Losgelöst von einem religiösen Kontext werden sogar Könige und Kalifen in einem Atemzug genannt.[441] Selbst wo Ps.-Ǧāḥiẓ im „Buch der Krone" das zentrale islamische Ideal der Gerechtigkeit behandelt, das von späteren Theoretikern islamischer Herrschaft an erster Stelle unter den geforderten Herrscherqualitäten genannt wird,[442] bezieht er sich ausschließlich auf persische Könige. Er behandelt nicht die spezifisch islamische Herrschaft, sondern den in ungebrochener Kontinuität zur Vergangenheit stehenden *malik*, der auch islamischen Herrschern als Beispiel dienen kann. Selbst die auf den Thronfolger im Kalifat angewandte Terminologie (*walī al-ʿahd*) wird „säkularisiert" und auf den „bloß" königlichen Thronerben übertragen (*walī ʿahd al-mulk*).[443] Gerade im privaten Bereich zeigen Schilderungen des Hoflebens Kalifen in einem gänzlich säkularen Habitus, was interessanterweise gerade die Herrscher der Zeit

---

[438] Vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (26f. Pellat); Jenny Rahel Oesterle, Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad nach Hilāl al-Ṣābis Zeremonienbuch. Zur Rolle von Religion, Ehre und Rangordnungen in der Herrschaftsrepräsentation, in: Marion Steinicke/Stefan Weinfurter (eds.), Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich, Köln/Weimar/Wien 2005, 305-320.

[439] Richter, Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, Leipzig 1932; id., Über das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffaʿ, Der Islam 19 (1931), 278-281. Zur vorislamischen Tradition Knauth, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, Wiesbaden 1975.

[440] Khalifeh-Soltani, Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur dargestellt am Beispiel des Qābūs-Nāmé, Tübingen 1971, 84.

[441] Bezeichnend ist folgender Ausspruch des Kalifen al-Ma'mūn: „Ich wollte dich vielmehr zum Anstand erziehen für den, der nach mir kommt; denn Könige und Kalifen essen doch nicht mit ihren Dienern zusammen." (Kitāb Baġdād 122b) Vgl. auch Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (75 Pellat): Chosroes I. Anurschiwan, Muʿāwiya und Hārūn al-Rašīd werden hinsichtlich des Hofzeremoniells gemeinsam genannt, wodurch die Kalifen (beider Dynastien!) in direkte Parallelität zu den persischen Großkönigen gestellt werden. Für eine vergleichbare Kontinuitätslinie von Sassaniden über Umayyaden zu Abbasiden vgl. ibid. 83-87. 101. 139; ähnlich auch 108. Es heißt sogar gegen jede historische Wahrscheinlichkeit, ʿUmar I. habe nach Art des als Ideal eines sassanidischen Herrschers geschilderten Ardaschir I. regiert; Muʿāwiya seinerseits habe ʿUmar nachgeahmt (ibid. 185f.). Der Autor vereinnahmt überdies den Propheten des Islams für seine These der strikten Scheidung zwischen Elite und gemeinem Volk; Muḥammad habe die Araber Gesittung gelehrt, und seine Gefährten hätten sich – anders als das Volk – daran gehalten; auf diese Weise erscheinen die Kalifen, wenn sie einem elitären Hofzeremoniell folgen, gleichzeitig als Nachfolger des Propheten und der persischen Großkönige (ibid. 128. 145).

[442] Vgl. oben Kapitel 4.2.1.

[443] Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, 76f.

der *miḥna* betrifft (al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim und al-Wāṯiq), während ihre Vorgänger in einem stärker religiös akzentuierten Licht erscheinen.[444]

Der große Fürstenspiegel des Ibn al-Muqaffa' präsentiert „weltlich" verstandene Freundschaft als Hauptkapital, das bei Hof zu Erfolg verhelfen kann; fast könnte man von einem Primat der Beziehungen sprechen, der das Leben des Höflings und die *culture sultanienne*, in der er sich bewegt, bestimmt.[445] Das Menschenbild des Autors ist pessimistisch; er propagiert eine utilitaristisch-pragmatische Ethik ohne religiöse Fundierung.[446] Die Religion wird nur vereinzelt erwähnt, sicherlich auch, weil die religiösen Eliten am Hof keine prominente Stellung einnehmen. Gelegentlich gibt es Hinweise auf das Jenseits bzw. das kommende Leben. Das Ziel des Höflings besteht aber nicht im Erreichen des ewigen Lebens oder in der religiösen Durchdringung bzw. *correctio* der Gesellschaft, sondern es ist rein irdisch-pragmatisch bestimmt; es handelt sich um das diesseitige Überleben am Hof, im Fürstendienst. Dieser Dienst wird nur an wenigen Stellen relativiert oder in Frage gestellt, etwa durch Hinweise auf das Jenseits, auf Gefahren und andere Nachteile sowie Frustrationen. Wenn es überhaupt *correctio* gibt, dann bezieht sie sich nur auf das eigene Verhalten im Sinn von Selbsterziehung. Maßstab für diese Art von Erziehung sind die Maximen der vorislamischen höfischen Gesellschaft.

Außerislamische Traditionen kommen jedoch nicht nur in Fürstenspiegeln zur Geltung, sondern auch in der historischen Typologie, im Zuge der Herstellung analoger Bezüge zwischen Kalifen und vorislamischen Herrschern. Hier ist an erster Stelle Alexander der Große zu nennen, der mehrfach im Koran erwähnt wird; sodann dienen die Sassanidenkönige als Vorbilder, aber auch andere „Weltherrscher", wie sie etwa in den bildlichen Darstellungen des umayyadischen Schlosses Qūṣayr 'Amrah in der jordanischen Wüste begegnen.[447] Für den hier vorgenommenen Vergleich ist aber hervorzuheben, daß kein einziger dieser typologischen Bezüge den Kalifen eine besondere religiöse Legitimation verschaffen konnte, denn kein einziger dieser Könige hatte als im islamischen Sinn gerechter oder vollkommener Herrscher regiert, vielmehr hatten alle

---

[444] Vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (139 Pellat). Durch nichtreligiöse Verhaltensweisen bei der Verabschiedung der Höflinge stehen die Kalifen der Inquisitionszeit in der Tradition der vom Autor zuvor geschilderten Sassaniden.

[445] Vgl. Kitāb al-adab al-kabīr 100 (Annales Islamologiques 27 [1993], 206): Aufrichtige Freunde seien der größte Vorteil, den man in dieser Welt erlangen kann; Freundschaften sind somit das wertvollste Kapital. Das Primat der Beziehungen geht auch aus dem seinem Brief an den Kalifen beigelegten Titel hervor, *risāla fī ṣ-ṣaḥāba*.

[446] Es geht in erster Linie darum, als Höfling seine Position zu wahren, wobei oft der Schein das Sein überwiegt (vgl. ibid. 79 [202]). Einzig Religion und Ehre dürfen nicht kompromittiert werden (ibid. 74 [201]).

[447] Oleg Grabar, The Painting of the Six Kings at Qūṣayr 'Amrah, Ars Orientalis 1 (1954), 185-187. Zur „Solidarität" der Herrscher untereinander vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (131-135 Pellat), wo auf die Treuepflicht der Untertanen gegenüber ihrem legitimen Herrscher verwiesen wird.

vom islamischen Standpunkt aus defizitäre bzw. sogar falsche Religionen praktiziert, ganz anders als im Fall der für Christen auch weiterhin vorbildlichen Könige des Alten Testaments.

Da sich der islamische Herrschaftsanspruch am Ideal der Verwirklichung der Standards der als vollkommen imaginierten medinensischen Urgemeinde orientierte (vgl. Sure 3, 110: *ḫairu ummatin*), waren historisch frühere typologische Bezüge niemals ausreichend, um einen Herrschaftsanspruch über die *umma* ausreichend zu legitimieren.[448] Die ausschließlich islamische Begründung der Herrschaft des Kalifen zeigt sich auch in der in der Korrespondenz mit dem byzantinischen Kaiser beobachteten Etikette; al-Ma'mūn fordert Kaiser Theophilos auf, sich zum Islam zu bekehren, anderenfalls jedoch einen Tribut zu entrichten. Bemerkenswert ist, daß der Kalif ganz am Schluß nur denjenigen seinen Gruß entbietet, die der rechten Leitung folgen (*yattabi'u l-hudā*), also Nichtmuslime hiervon ausnimmt.[449] Grundsätzlich erkennt der Kalif also nur solche Personen als Gesprächspartner an, die sich entweder zum Islam bekennen oder sich ihm durch Steuern oder Tributzahlung unterordnen; allein der Islam ist somit Maßstab, Ursprung und Quelle seines universalen Herrschaftsanspruchs.

Anders als bei den Karolingern war der behauptete Ursprung der Herrschaft der Abbasiden religiöser Natur; dies entsprach sogar der historischen Wirklichkeit, wenn man die inhaltliche Ausrichtung der abbasidischen *da'wa* bedenkt, obwohl für den Erfolg der revolutionären Propaganda auch andere Faktoren ethnischer und sozialer Art eine Rolle spielten.[450] Alle Bezeichnungen und Titel des Kalifen verwiesen auf ein islamisches Proprium, jegliche vorislamische Terminologie wurde – wie oben erläutert – vermieden. Der Kalif hatte beim Gebet eine liturgische Funktion, und zu seinen vornehmsten Aufgaben gehörte des weiteren die Leitung der alljährlichen Pilgerfahrt, die später häufig auch Angehörigen seiner Familie übertragen wurde.[451] Die Bedeutung dieser religiösen Funktion geht auch daraus hervor, daß ein annalistisch arbeitender Geschichtsschreiber wie al-Ṭabarī am Ende seines Berichtes über die Ereignisse eines bestimmten Jahres in stereotyper Formulierung stets den Namen desjenigen nennt, der die Pilgerfahrt im betreffenden Jahr leitete.

Der Charakter der abbasidischen Revolution und der ihr vorausgehenden Propaganda machte es unumgänglich, den islamischen Charakter der Herrschaft der neuen Dynastie

---

[448] Zur Orientierung am medinensischen Ideal in al-Ma'mūns Brief an die chorasanischen Truppen Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 66 (1987), 50. Gleiches gilt bereits für die Antrittsrede des Kalifen al-Saffāḥ in Kufa; vgl. Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 94.

[449] Kitāb Baġdād 110a.

[450] Vgl. oben S. 109.

[451] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 54; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 97 Anm. 37. Nach dem Tod Hārūn al-Rašīds wurde die Tradition persönlicher Führung der Pilgerfahrt durch den Kalifen fallengelassen; vgl. al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 70.

zu betonen. Während der Revolution waren allerdings unrealistische Ideale propagiert worden, was auf die Dauer zu einer Hypothek für die Dynastie werden konnte. Die aus der außeralltäglichen Situation der Propaganda- und Revolutionszeit überkommenen Erwartungen führten zur Überforderung der Herrscher und letztendlich zum praktischen Scheitern aller Kalifatskonzepte. Schon die Herrschaft der Umayyaden, deren Legitimität nicht auf ihrer Abstammung vom Propheten beruhte, war an unrealistischen Erwartungen zerbrochen. Es gelang ihnen nicht, ihr Amt so zu konzeptualisieren und ihre Herrschaftspraxis so zu inszenieren, daß ihre Herrschaft auf Dauer als mit den Normen der sich historisch wandelnden islamischen Gemeinschaft übereinstimmend akzeptiert wurde. Noch viel stärker mußten daher die Abbasiden auf eine entsprechende Rechtfertigung ihrer Herrschaft bedacht sein.

Wie oben ausgeführt, betont der Autor des „Buches der Grundsteuer", daß es das Hauptanliegen Hārūn al-Rašīds sei, seinen Untertanen Gerechtigkeit zu verschaffen. Die Machtausübung des Kalifen wird, durchaus vergleichbar mit christlichen Konzepten vom Königtum, als ethische Verpflichtung aufgefaßt, die dem Herrscher von Gott höchsten Lohn, aber auch härteste Strafen einbringen kann.[452] Im Einklang mit dem theokratischen Ideal wird der Kalif ermahnt, im Hinblick auf die Gebote Gottes alle Untertanen, Hoch- wie Niedriggestellte, gleich zu behandeln.[453] Außerdem sei der gesellschaftliche Rang unsicher, die Welt vergänglich, und nur das künftige Leben ewig, das jedoch allein nach der persönlichen Rechenschaftslegung bemessen wird.[454] Während der Kalif oft als Imam stilisiert wird, der Quelle der Rechtleitung sein kann, erscheint der Herrscher im „Buch der Grundsteuer" zunächst als fehlbarer, rechenschaftspflichtiger Muslim, der ermahnt wird, den rechten Weg nicht zu verfehlen.[455] Wenig später jedoch wird die religiöse Überhöhung des von Gott erleuchteten Kalifen auch hier deutlich ausgesprochen: Gott habe die Machthaber zu seinen Vertretern auf Erden eingesetzt und sie mit einem Licht (gleichsam als Gnadengabe) ausgestattet, das in den Augen der Untertanen die unklaren Punkte in den sie betreffenden Angelegenheiten aufklärt und gleichzeitig die Unsicherheiten im Hinblick auf ihre Pflichten beseitigt.[456] Eingeschränkt wird diese charismatische Legitimation lediglich durch die Bindung an die koranischen Strafen, um willkürlicher Machtausübung vorzubeugen.

Bezeichnend ist, in welchem Kontext al-Ṭabarī gegen Ende des al-Ma'mūn gewidmeten Teils seiner Annalen die Verse einiger Dichter und diesbezügliche Interpretationen zitiert. Der Kalif hatte wie keiner seiner abbasidischen Vorgänger die religiöse Dimen-

[452] Abū Yūsuf Ya'qūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 2 (1 Fagnan).
[453] Ibid. prol. 2 (2 Fagnan).
[454] Ibid. prol. 3 (3 Fagnan).
[455] Ibid. prol. 3 (4 Fagnan). Ähnlich auch ibid. 8 (22 Fagnan), mit Warnung vor Irreführung der Untergebenen.
[456] Ibid. prol. 3 (5 Fagnan). Zu unterschiedlichen Aspekten der Beanspruchung einer charismatischen Erleuchtung durch einzelne Kalifen oben S. 262, 275 und 304.

sion seines Amtes betont. Nach der Darstellung al-Ṭabarīs war er jedoch nicht damit zufrieden, als nur religiösen Dingen zugeneigter Herrscher gepriesen zu werden. Vielmehr habe er – wie auch der als vorbildlich angesehene Umayyadenkalif ʿUmar II. – als Sachwalter sowohl der geistlichen als auch der weltlichen Angelegenheiten (*dunyā wadīn*) gesehen werden wollen.[457] Die in der Herrschaftspraxis zu konstatierende, unvermeidliche Kombination religiöser und politischer Pflichten mußte nachträglich notdürftig gerechtfertigt werden, indem versucht wurde, sie durch *exempla* in der – islamischen und außerislamischen – Tradition zu verankern. Dies zeigt sich auch in den wenigen Bemühungen im „Buch der Krone", das Hofzeremoniell der Kalifen als mit der Herrschaftspraxis sassanidischer Könige übereinstimmend zu charakterisieren.[458] Demgegenüber wird die Machtausübung des Kalifen in der fürstenspiegelartigen Einleitung des „Buches der Grundsteuer" konventionsgemäß allein in die Tradition des Propheten, der rechtgeleiteten Kalifen und ʿUmars II. gestellt, von denen entsprechende Ḥadīṯe angeführt werden.[459] Allein diese Strategie war auf Dauer geeignet, den Herrschaftsanspruch der Dynastie plausibel zu legitimieren. Die charismatisch begründete Herrschaft des Kalifen garantierte die Heilsordnung der Šarīʿa; daher konnten die tatsächlich auch außerislamischen Quellen der Herrschaft nicht expliziert werden, sondern allenfalls ein islamisches Gewand erhalten.[460]

Der Glaube an das Erbcharisma der Abbasiden scheint mit der Zeit zurückgegangen zu sein; insbesondere der blutige Bruderkrieg zwischen al-Amīn und al-Ma'mūn dürfte zur Zerstörung des dynastischen Mythos beigetragen haben.[461] Um seinen Herrschaftsanspruch gegen seinen Bruder, immerhin den rechtmäßigen Kalifen, durchsetzen zu können, mußte al-Ma'mūn sich zum einzig wahren Vorkämpfer der Religion stilisieren und seinem Gegner Religionsfrevel unterstellen.[462] Dieser Vorwurf entspricht zwar der von Ibn al-Muqaffaʿ als bester Grundlage stabiler Autorität geschätzten religionsgestützten Herrschaft, doch trug dieses Argument im Kontext innerdynastischen Streits geradezu zwangsläufig zur Entzauberung des abbasidischen Charismas bei, denn so wurde unmißverständlich unter Beweis gestellt, daß die „Verwandten des Propheten" eben nicht (alle) im unverbrüchlichen Besitz des die göttliche Rechtleitung garantieren-

[457] Ṭabarī chron. 3, 2, 1159; 335f. Uhrig.

[458] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (33 Pellat).

[459] Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ prol. 4-10 (6-26 Fagnan). Eine englische Übersetzung der Einleitung findet sich bei Ben Shemesh, Taxation in Islam 2, Leiden 1965, 70-74.

[460] Vgl. oben S. 207.

[461] Vgl. S. B. Samadi, The Struggle between the Two Brothers al-Amīn and al-Ma'mūn, Islamic Culture 32 (1958), 99-120. Gleichwohl versuchte al-Ma'mūn, den Glauben an das Erbcharisma aufrechtzuerhalten; vgl. seinen Brief an die chorasanischen Truppen: Arazi/Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 67 (1988), 53-56.

[462] al-Amīn soll nicht nur Neuerungen in der Religion eingeführt haben, sondern auch öffentlich zum Abfall vom Islam (*ridda*) aufgerufen und das Ziel verfolgt haben, die Spuren des Islams auszulöschen (*taʿfiyat āṯār*), was eine für die Legitimation der Dynastie verheerende Aussage bedeutet; vgl. Arazi/Elʿad, ibid. 66 (1987), 41; ibid. 67 (1988), 59.

den Offenbarungswissens waren.[463] Wie gravierend der Vorwurf des Religionsfrevels gegenüber einem abbasidischen Kalifen war, zeigt die direkte Parallelität zur vorausgehenden haschemitischen Polemik gegen die Umayyaden. Aus diesem Grund kann al-Ma'mūn den Krieg gegen seinen Bruder und Vorgänger auch als „zweite Revolution" (*da'wa ṯāniya*) bezeichnen, in Analogie zur ersten, die zum Sturz der Umayyaden führte. Gerade die Tatsache, daß der Begriff der „zweiten Revolution" nur sehr selten belegt ist, zeigt jedoch, daß dieses Argumentationsmuster der Legitimation der Dynastie abträglich war.[464] Nur die Verteidigung der Religion bildet aus dieser polemischen Perspektive die Grundlage für legitime Autorität; al-Ma'mūn stellt sich somit durch eine innerislamische historische Typologie in die Tradition der rechtgeleiteten Kalifen, besonders Abū Bakrs, der nach dem Tod Muḥammads gegen die aufständischen Apostaten vorgegangen war und sie zum Islam zurückgeführt hatte.[465]

Vielleicht war al-Ma'mūns Herrschaftskonzept des „Imamats der Rechtleitung" daher gerade ein Versuch, die im Bürgerkrieg untergrabene dynastische Position neu zu legitimieren, indem programmatisch nicht mehr die genealogische Abstammung und die Zugehörigkeit zur Prophetenfamilie in den Vordergrund gestellt wurde, sondern der letztlich theologische und normative Inhalt des kalifalen Amtes.[466] Das Imamat der Rechtleitung faßte den religiösen Herrschaftsanspruch weit präziser als die traditionellen Bezeichnungen für die oberste islamische Gewalt. Der Kalif wurde weit herausgehoben aus der Gemeinschaft der Gläubigen, er war weit mehr als ein simpler „Befehlshaber". Beim üblichen und traditionellen Titel „Befehlshaber der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) wurde die normative Position gegenüber ihren Adressaten, den Muslimen, schlicht konstatiert, und beim „Stellvertreter Gottes bzw. des Propheten" (*ḫalīfat Allāh* bzw. *ḫalīfa rasūl llāh*) wurde eine historisch-dogmatische Typologie postuliert, die jedoch nicht schärfer umrissen ist,[467] wohingegen beim „Imam der Rechtleitung" der normative Inhalt der Führungsposition direkt und ohne typologische Vermittlung mit dem zentralen theologischen Begriff der Rechtleitung charakterisiert wurde, der den Kalifen explizit als Inhaber einer Führungsgewalt ausweist, der jeder Gläubige Folge zu leisten hat, wenn er das Ziel muslimischer Existenz erreichen will. Noch zusätzlich

---

[463] Zur Polemik des siegreichen al-Ma'mūn gegen die angebliche religiöse „Abweichung" seines Bruders und Vorgängers Arazi/El'ad, ibid. 66 (1987), 40f.

[464] Vgl. Arazi/El'ad, ibid. 67 (1988), 39f. Die Erinnerung an den Bruderkrieg sollte später soweit als möglich verdrängt werden; zum Schweigen der Historiographie ibid. 42.

[465] Arazi/El'ad, ibid. 66 (1987), 43.

[466] Zur schwankenden Legitimationsgrundlage Tayeb El-Hibri, The Reign of the 'Abbāsid Caliph al-Ma'mūn (811-833). The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy, Ph. D. diss. Columbia University 1992.

[467] Zum bereits oben ausführlich erläuterten Wandel der Deutung des Kalifentitels Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, passim; Paret, *Ḫalīfat Allāh – Vicarius Dei.* Ein differenzierender Vergleich, in: Mélanges d'Islamologie. Gedenkschrift Armand Abel, ed. Pierre Salmon, Leiden 1974, 224-232.

betont wird dieser Aspekt durch die erstmals von al-Ma'mūn beanspruchte absolute Führung des Imam-Titels, der den Kalifen klar in eine religiöse Beziehung zu seinen Untertanen setzt, anders als dies beim eher allgemeinen „Befehlshaber" (*amīr*) der Fall ist.[468] Der Kalif wird so nicht nur als Vorbeter der Gemeinschaft der Gläubigen und Leiter des rituellen Freitagsgebets angesprochen, was ihn zu einer Art „Vertreter" der Gemeinde vor Gott macht; auch umgekehrt wird er zu einem Vertreter, nämlich zum Organ Gottes, in dessen Auftrag er die Gemeinde leitet und dem Ideal der Rechtleitung zum Durchbruch verhilft. al-Ma'mūn formulierte damit einen umfassenden Herrschaftsanspruch, der ihn zu einer Art Mittler zwischen Gott und Gemeinde machen sollte. Wenn diese Politik zu einer dauerhaften Sicherung des Primats der Ersatzinstitution des Imamats geführt hätte, wäre diese „amtscharismatische" Stellung geeignet gewesen, das traditionell von den Abbasiden beanspruchte Erbcharisma zu ersetzen, dessen Plausibilität im Verlauf des verheerenden Bürger- und Bruderkrieges Schaden genommen hatte.

Das von al-Ma'mūn postulierte Charisma schloß die Notwendigkeit konstitutiver Einsetzungsrituale aus. Das einzige dynamische Element der Herrschaftsübernahme und -weitergabe war der Kalif selbst, weder Eliten noch die breite Masse wirken daran mit, wie aus dem Designationsbrief an ʿAlī al-Riḍā hervorgeht. Ein Konsens zwischen Herrscher und Beherrschten wird dort zwar postuliert, aber nicht – wie in späterer sunnitischer Theorie – durch Einholung der Approbation der Inhaber der Binde- und Lösegewalt festgestellt.[469] Für al-Ma'mūns Imamat der Rechtleitung gab es keinerlei Legitimationsquelle im Inneren der Gemeinschaft oder in der verfügbaren performativen Tradition; nach seinem Sieg im Bürgerkrieg sah er sich angesichts seiner Stärke auch jeder Notwendigkeit enthoben, solche Quellen ausfindig zu machen oder neu zu schaffen.

Weil al-Ma'mūn sich stärker den Aliden und Schiiten annähern wollte, nahm er davon Abstand, seine eigene Zugehörigkeit zur Prophetenfamilie herauszustellen, und machte statt des Erbcharismas ein emphatisch gesteigertes Amtscharisma geltend. Zwar handelte es sich hier um eine Weiterentwicklung und emphatische Steigerung vorhandener Traditionen, aber es gelang auf Dauer nicht, das postulierte Amtscharisma in ein stabiles Verhältnis zu den übrigen Ersatzinstitutionen zu bringen. Ein gewisses funktionales Äquivalent zum Imamat der Rechtleitung ist im karolingischen Gottesgnadentum gegeben, bei dem es sich ebenfalls um eine Form emphatisch gesteigerten, religiös begründeten Herrschertums handelte, das auf vorhandenen Ansätzen beruhte.[470] Allerdings wurden die religiösen Eliten hierdurch nicht in ihrem Selbstverständnis in Frage gestellt; das differenzierte religiöse und politische System blieb letztendlich stabil.

---

[468] Zum Gebrauch des Imamtitels mit einem qualifizierenden Objekt in der Zeit schon vor al-Ma'mūn Crone/Hinds, God's Caliph, Cambridge 1986, 80f. Zum absoluten Imam-Titel al-Ma'mūns oben S. 301.

[469] Arazi/El'ad, „L'Épître à l'armée". Al-Ma'mūn et la seconde *da'wa*, Studia Islamica 66 (1987), 48.

[470] Vgl. oben S. 91 und 415f.

Das – mutmaßliche – Amtscharisma, das aus dem von al-Ma'mūn gleichfalls angenommenen absoluten Titel „Imam" erwachsen sollte, blieb offenbar zu schwach, um Widerstände gerade aus dem Bereich volkstümlicher Religiosität zu überwinden.[471] Die neu akzentuierte Rolle des Kalifen wurde von maßgeblichen Teilen der Bevölkerung, auch der Eliten, nicht akzeptiert. Womöglich war der opportune Zeitpunkt für die Konzeption eines „Imamats der Rechtleitung" bereits verstrichen; seit dem Tod Muḥammads waren annähernd zwei Jahrhunderte vergangen, in deren Verlauf konkurrierende Ersatzinstitutionen, namentlich die Überlieferung der Traditionen des Propheten und der Prophetengenossen, ein immer stärkeres Gewicht gewonnen hatten; zu Beginn des 9. Jahrhunderts dürfte dieser Prozeß innerhalb des Proto-Sunnitentums bereits so weit fortgeschritten gewesen sein, daß die Relativierung der Ḥadīṯe durch das schiitisch anmutende Konzept eines alles überragenden Imams schon nicht mehr möglich war. Das System der Ersatzinstitutionen konnte nicht mehr grundlegend neu austariert werden. Mit Bourdieu ließe sich sagen, daß das neue Herrschaftskonzept des Kalifen nicht durch eine solche Kapitalsorte legitimiert wurde, die von maßgeblichen Teilen der Bevölkerung besonders nachgefragt wurde.[472]

Bedenkt man die Stoßrichtung der Reformempfehlungen Ibn al-Muqaffa's an den Kalifen al-Manṣūr ungefähr 80 Jahre zuvor, drängt sich die Vermutung auf, daß in jener Zeit, kurz nach der abbasidischen Revolution, das Konzept der Herrschaft eines amtscharismatisch legitimierten Imams womöglich größere Chancen auf Akzeptanz gehabt haben könnte.[473] In dieser Zeit waren die Abbasiden aber noch ganz auf das erbcharismatische Prinzip fixiert, das während ihres antiumayyadischen Propagandafeldzugs im Vordergrund gestanden hatte. Erst zu Beginn des 9. Jahrhunderts wurde die Schwäche des nur auf der Zugehörigkeit zur Prophetenfamilie beruhenden erbcharismatischen Konzepts offenkundig; aber auch das neue, eher amtscharismatisch gestützte Programm des „Imamats der Rechtleitung" traf bei breiten Sektoren der Eliten auf Widerspruch. Innerhalb des Proto-Sunnitentums gewann das Corpus der prophetischen Sunna an Gewicht, und diese war gerade nicht geeignet, die Herrschaftsansprüche des Kalifats – seien diese erb- oder eher amtscharismatisch ausgerichtet – zu stützen. Vielmehr waren die proto-sunnitischen Kreise schon durch ihre Selbstbezeichnung als „Leute der Über-

[471] Vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 248-257.

[472] Vgl. Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 73: „Die religiöse Botschaft, die am ehesten die religiöse Nachfrage einer bestimmten Gruppe von Laien befriedigen kann, auf sie also auch eine spezifisch symbolische Mobilisierungswirkung erzielt, ist auch diejenige, die ihr ein (quasi) System an Rechtfertigungen für die Eigenschaften bietet, die ihr objektiv anhaften ... und im Falle der herrschenden Gruppen auch diejenige, die am besten die besondere Kapitalsorte legitimiert, auf der ihre Macht beruht."

[473] Vgl. Shlomo Dov Goitein, A Turning Point in the History of the Muslim State. Apropos of the Kitāb al-Ṣaḥāba of Ibn al-Muqaffa', in: id., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966, 149-167.

lieferung und der Gemeinschaft" (*ahl al-sunna wa-l-ğamāʿa*) nicht auf ein personales Amt politischer und religiöser Führung fixiert, sondern auf die im emphatischen Sinn charismatisch konzipierte islamische Gemeinschaft,[474] in deren Überlieferung man Orientierung und Rechtleitung zu finden glaubte.

Daneben fehlte es an einer differenzierten religiösen und politischen Tradition, aus der sich für al-Ma'mūns Herrschaftskonzept Argumentationshilfen hätten beziehen lassen. Eine denkbare Alternative wäre die Erfindung entsprechender Ḥadīṯe gewesen, die als Bestandteil der prophetischen Sunna hätten ausgegeben werden können. Als Koran- und Sunnagelehrter konnte der Kalif eigenständig zu Entscheidungen kommen, also *iğtihād* praktizieren, doch bedurfte sein diesbezügliches Wirken nach späterer sunnitischer Lehre der Ratifikation durch den Konsens der übrigen Gelehrten (*iğmāʿ*). Immerhin traten spätere Abbasidenkalifen vereinzelt als Traditionarier auf, womit sie ihren Anspruch propagierten, zur Elite der *ʿulamāʾ* zu gehören.[475] al-Ma'mūn wäre dies aber vermutlich völlig absurd erschienen, da er sich allein auf die philosophisch interessierten Teile der Eliten stützte, was jedoch den Machtverhältnissen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nicht ausreichend Rechnung trug. Spätestens zu Beginn des 9. Jahrhunderts wurde eine strukturelle Schwäche der Abbasidenherrschaft deutlich: Die Kalifen verbanden mit den revolutionären Ursprüngen ihrer Herrschaft einen erbcharismatischen Ballast, der nach dem verheerenden Bürger- und Bruderkrieg immer weniger zur Legitimation geeignet war. Doch erwies es sich als nahezu unmöglich, hierfür funktionalen Ersatz zu finden. Die legitimatorische Instrumentalisierung der sich entwickelnden Sunna etwa war mit Schwierigkeiten behaftet, zumal sich zahlreiche Traditionarier von den Machtzentren bewußt fern hielten.

In jedem Fall war es problematisch, angesichts der von mehreren Bürgerkriegen geprägten Geschichte des ersten islamischen Jahrhunderts aus eben dieser Geschichte des frühen Kalifats „einfach" die Legitimation von Herrschaft abzuleiten. Historisch ließ sich eine konsensfähige islamische Herrschaftskonzeption daher bei genauer Betrach-

---

[474] Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, 84.

[475] Hierzu Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 120-147; zum diesbezüglich umfassenden Programm des Kalifen al-Nāṣir in der Endphase des Bagdader Kalifats zu Beginn des 13. Jahrhunderts Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 185. Im „Buch der Krone" erscheint al-Manṣūr als Rezipient prophetischer Traditionen, aber nicht als Übermittler; die Darstellung zielt im übrigen lediglich auf die Idealisierung seines Gedächtnisses; vgl. Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (137 Pellat). Vereinzelt tritt al-Manṣūr freilich auch als Tradent prophetischer Überlieferungen auf, die Muḥammad dem abbasidischen Stammvater ʿAbbās anvertraut haben soll; vgl. Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 72. Zaman hat gezeigt, wie die Kalifen auch nach dem Ende der *miḥna* aktiv am religiösen Leben teilnahmen und religionsgesetzliche Fragen klärten; vgl. Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 70ff.; seine Grundthese postuliert „a certain continuity in the caliph's religious functions", auch nach dem Ende der Inquisition (ibid. 97).

tung überhaupt nicht begründen, da es immer historische Präzedenzfälle für Gegenpositionen und -argumente gegeben hätte. Für das „Imamat der Rechtleitung" war es zu Beginn des 9. Jahrhunderts vermutlich schon zu spät, da es im Widerspruch zum normativen Anspruch der im erstarkenden Proto-Sunnitentum am meisten geschätzten „Kapitalsorte" stand, eben der prophetischen Überlieferung. Als sich der Kalif al-Mu'taḍid Ende des 9. Jahrhunderts erneut zum Imam der Rechtleitung aufschwingen wollte, dessen Pflicht es sei, die Verführten wieder auf den rechten Weg zurückzuleiten,[476] und als er sich in diesem Zusammenhang überdies mu'tazilitischen Positionen annäherte und Mu'āwiya nach dem Vorbild al-Ma'mūns von den Kanzeln herab verfluchen lassen wollte, scheiterte er recht bald am Widerstand der in der Zwischenzeit weiter erstarkten sunnitischen Orthodoxie, die nach wie vor über wesentlich größeren Rückhalt unter der Bevölkerung verfügte.[477]

Die Tendenz der sich allmählich entwickelnden Herrschaftskonzeption al-Ma'mūns lief darauf hinaus, von den spätestens seit dem Bruderkrieg erodierten erbcharismatischen zu amtscharismatischen Legitimationsstrategien überzugehen. Letztere erschienen ihm womöglich besonders geeignet, um die Position des Herrschers sakral zu überhöhen, denn sie ermöglichten eine präzise Fassung des Macht- und Gehorsamsanspruchs, anders als ein eher allgemeiner Rekurs auf vage Abstammungsmythen, die zunehmend weniger auf Akzeptanz stießen und zudem auch den Vorstellungen des Kalifen von einer rationalen Begründung seiner Herrschaft widersprachen. Das Problem bestand freilich darin, daß der Herrschaftsanspruch eines emphatisch überhöhten Imams der Rechtleitung nicht – wie etwa die traditionale Position der Merowinger – durch unumstrittenes Herkommen legitimiert war, denn die Position der abbasidischen Dynastie beruhte historisch eben doch auf Abstammungsbehauptungen. Auch gab es keine islamische Tradition eines auf mehreren historischen Pfeilern ruhenden Amtscharismas, die etwa dem Konzept des verchristlichten Königtums vergleichbar gewesen wäre. Aus diesem Grund blieb al-Ma'mūn letztendlich doch „Gefangener" des dynastischen Charismas.

Frühere Kalifen hatten in erster Linie die Rolle des Befehlshabers (*amīr*) beansprucht, die sich praktisch in erster Linie auf „weltliche" Angelegenheiten wie Militär, Steuern und Verwaltung erstreckte, weniger jedoch auf religiöse Komponenten rekurrierte, mit Ausnahme der regelmäßigen Leitung des Freitagsgebets (und der Pilgerfahrt). Diese allwöchentliche liturgische Funktion war die wichtigste regelmäßige religiöse Aufgabe

[476] Zaman, ibid. 115; der Kalif stilisierte die Abbasiden erneut zu Instrumenten der göttlichen Rechtleitung, zu Erben des Propheten und Imamen der Rechtleitung. Vgl. auch Dominique Sourdel, La politique religieuse des successeurs d'al-Mutawakkil, Studia Islamica 13 (1960), 5-22; Christopher Melchert, Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A. H. 232-295/ A. D. 847-908, Islamic Law and Society 3 (1996), 316-342.

[477] Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch, Bonn 2000, 267ff.; Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 132f.

des Kalifen. Der Verfasser des „Buches der Krone" sieht hierin die Stellung des Kalifen als „Imam" und Lenker des Volkes paradigmatisch verkörpert.[478] Die Umayyaden hatten sich darüber hinaus zeitweise am Rollenmodell des byzantinischen Kaisers orientiert.[479] Die Abbasiden beanspruchten hingegen von Anfang an eine besondere Autorität auch in religiösen Angelegenheiten, wie bereits aus der „Thronbesteigungsrede" des ersten Kalifen al-Saffāḥ (und seines Onkels) hervorgeht, in der klar eschatologische Bezüge erkennbar sind.[480] Die Rolle des Vorkämpfers des Islams, und zwar nicht nur nach außen (im *ǧihād*),[481] sondern auch nach innen, trat im Verlauf der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts noch stärker in den Vordergrund; so bekämpfte der Kalif al-Mahdī, wie oben dargestellt, Häretiker (oder Personen bzw. Gruppen, die dazu gemacht wurden).[482]

al-Ma'mūn erweiterte das Rollenmodell des religiösen Führers um einen weiteren Aspekt: Er bekämpfte nicht nur Abweichler, sondern er beanspruchte überdies auch die Kompetenz, den Inhalt des wahren Glaubens festlegen und für diese dogmatischen Entscheidungen Gehorsam einfordern zu können. Problematisch war dabei, daß es in der islamischen Tradition hierfür keine Vorbilder gab. Ob statt dessen persische Wurzeln dieser Konzeption anzunehmen sind, ist unklar; zwar beanspruchten auch die Sassaniden die Rolle der Restauratoren der wahren Religion Zarathustras, doch dürften sie kaum den Versuch unternommen haben, neue Dogmen zu etablieren und durchzusetzen. al-Ma'mūns Vorgehen bedeutete ein klares Abweichen vom Rollenmodell seiner Vorgänger; dies war sicher auch dadurch bedingt, daß er die Position des Kalifen nach dem verheerenden Bürgerkrieg neu etablieren, wenn nicht erfinden mußte. Zunächst hoffte er offenbar, die Einigung der Parteien durch Streitgespräche und rationale Überwindung der Zweifler herbeiführen zu können, obwohl er gemäß einer Überlieferung prinzipiell eingeräumt haben soll, daß Gegner nur durch Gewalt überwunden werden können.[483]

---

[478] Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (105 Pellat).

[479] Dies geht deutlich aus der ikonographischen Gestaltung ihrer Münzen hervor; vgl. John Walker, A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyad Coins, London 1956.

[480] Ṭabarī chron. 3, 1, 29ff.; vgl. oben S. 113.

[481] Am intensivsten wurde der Kampf gegen Byzanz von Mu'āwiya betrieben, dem in dieser Hinsicht keiner seiner Nachfolger gleichkam; vgl. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902, 71. Hārūn al-Rašīd bekundete sein auf den Islam gegründetes Herrschaftsverständnis nicht nur dadurch, daß er häufiger als jeder andere Abbasidenkalif die jährliche Pilgerfahrt leitete, sondern auch durch sein persönliches Engagement im Kampf gegen Byzanz, der allerdings wenig Erfolg zeitigte: „The purpose was mostly propaganda for internal consumption." (Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 131).

[482] Vgl. oben S. 297f.; Lewis, Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam, Studia Islamica 1 (1953), 43-64.

[483] Vgl. Kitāb Baġdād 32a: „Ich hoffe nun fürwahr, daß diese unsere Versammlung (*maǧlisunā*) durch Gottes Gnade, durch seine Hilfe und seinen vollkommenen Beistand ein Mittel sei zur Einigung dieser Parteien (*sababan li-ǧtimā'i hāḏihī ṭ-ṭawā'ifi*) gemäß dem, was für die Religion gut und heilsam ist. Was aber einen Zweifler betrifft, so werde er aufgeklärt und befestigt (*yatabayyana wa-*

Allerdings zeigten sich noch während seiner Regierungszeit die Grenzen einer solchen Herrschaftskonzeption, die in der islamischen Vergangenheit nicht hinreichend verankert war und bei Volk wie Eliten nicht auf ausreichende Akzeptanz stieß. Möglicherweise hätte ein Konsens auf der Grundlage der neuen Rolle des „Imams der Rechtleitung" dennoch hergestellt werden können, wenn al-Ma'mūn die Erwartungen und den Vorstellungshorizont der Mehrheit der Gläubigen stärker berücksichtigt hätte, die für einen abstrakten philosophischen Gottesbegriff eben nicht empfänglich waren. Wenn der Kalif stärker Impulse aus der breiteren Masse (*ʿāmma*) aufgenommen und seine Herrschaft als Verkörperung der Sehnsüchte der Mehrzahl der Gläubigen (welcher religiös-politischen Richtungen auch immer) inszeniert hätte, wäre dem Rollenmodell des „Imamats der Rechtleitung" womöglich mehr Erfolg beschieden gewesen.[484]

Der Hauptunterschied zur Religionspolitik der Karolinger bestand genau darin, daß al-Ma'mūn die Grenzen etablierter und akzeptierter Paradigmen zu sehr überschritt und damit seinen Autoritätsanspruch überdehnte. Ursache hierfür war sicherlich auch die unübersichtliche Lage nach dem Bruderkrieg und die Isolierung al-Ma'mūns von der Bevölkerung Bagdads, die während des Bürgerkriegs seinen Bruder und nach dessen Ermordung den Gegenkalifen Ibrāhīm unterstützt hatte. Seit der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts hatten sich neue Eliten entwickelt, die philosophische und theologisch-spekulative Interessen kultivierten und prägend wurden für den intellektuellen Glanz des Bagdader Hofes sowie für die von privaten Mäzenen geförderte Übersetzungsbewegung.[485] Diese Eliten gehörten kulturell und mental zu einem völlig anderen Sektor als die politisch gewichtigen Bagdader Unterschichten, die sich nicht zuletzt während des Bürgerkrieges nachhaltigen politischen Einfluß verschafft hatten.[486] Auch wenn die Bagdader Opposition von den Generälen al-Ma'mūns besiegt worden war, so blieb doch das von ihr repräsentierte Milieu weiter prägend für einen nicht zu vernachlässigenden Teil des politischen und kulturellen Lebens der Hauptstadt. Trotzdem nahm al-Ma'mūn auf den Horizont dieser Bevölkerungskreise nach seinem militärischen Sieg keinerlei

yataṭabbata), damit er willig gehorche; ein hartnäckiger Gegner jedoch wird durch die Gerechtigkeit auf unsere Seite gebracht, auch unter Zwang (*karhan*)."

[484] Interessanterweise werden ihm auch allgemeinere Formulierungen einer religionsbezogenen Herrscherethik zugeschrieben, die nicht mit der Propagierung eines philosophischen Gottesbildes verbunden sind; so soll er seinem Sohn ʿAbbās gegenüber ausgeführt haben, die Aufgabe des Herrschers bestehe u. a. darin, frevelhafte Abweichung abzuschaffen und gesunde Traditionen zu beleben (*ǧaurun yadfinuhu wa-sunnatun ṣāliḥatun yuḥayyiyuhā*) sowie löbliche Spuren zur Nachfolge zu hinterlassen (*aṯarun muḥammadun yataba'ahu*; Kitāb Baġdād 36b).

[485] Zunächst, bis ins 9. Jahrhundert, konnte sich die spekulative Theologie noch ohne Behinderung durch die Experten der Prophetenüberlieferung entfalten; vgl. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994, 87; zur Differenzierung der Eliten auch Chase F. Robinson, Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia, Cambridge 2000. Zur Pluralität kultureller Zentren und Stimuli Borgolte, Christen, Juden, Muselmanen, München 2006, 550.

[486] Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, 146f. 156f.

Rücksicht; er war völlig der vom Erbe der Barmakiden geprägten Hofkultur verhaftet und ignorierte bei seiner Religionspolitik die Erwartungen maßgeblicher Teile der Bagdader Bevölkerung.[487] Ein Herrschaftskonzept mußte jedoch – so es Aussicht auf Akzeptanz und Erfolg hätte haben wollen – die Mentalität der Untertanen zumindest ansatzweise mit in Betracht ziehen, wollte es nicht von vorn herein die Wahrscheinlichkeit des Scheiterns in sich tragen.

An diesem Punkt zeigen sich die Gefahren der außerordentlichen kulturellen Dynamik, die sich im frühislamischen Reich entfaltete: Verschiedene Teile der Bevölkerung – gerade auch an ein und demselben Ort, besonders in den großen Städten des Irak – entwickelten extrem unterschiedliche kulturelle, mentale und intellektuelle Profile; mit Pierre Bourdieu ließe sich sagen, daß sie extrem unterschiedliche Kapitalsorten schätzten und erwarben.[488] Die große Diskrepanz zwischen dem philosophischen, philhellenischen und philopersischen Ideal der Hofkultur einerseits, wie sie von den Barmakiden im 8. und vom Zirkel um al-Ma'mūn im 9. Jahrhundert geprägt wurde, und die stark von der Verehrung „heiliger Männer" und sich entwickelnden mystischen Strömungen geprägte volkstümliche Religiosität andererseits[489] dürfte sogar so weit gegangen sein, daß ein „Umtausch" der entsprechenden Kapitalsorten zwischen den verschiedenen Teilgesellschaften nur noch schwer möglich war.

Kontrafaktisch ließe sich fragen, ob eine für die gesamte Gemeinschaft der Muslime akzeptable aktive Religionspolitik zur Zeit al-Ma'mūns überhaupt noch denkbar gewesen wäre. Die starken Diskrepanzen zwischen den unterschiedlichen religiös-politischen Strömungen lassen hieran zumindest starke Zweifel aufkommen. Die Durchsetzung einer einheitlichen Doktrin als Grundlage des kalifalen Herrschaftssystems hätte angesichts der tatsächlich vorhandenen starken Divergenzen überdies ganz andere infrastrukturelle Voraussetzungen erfordert.[490] Das Scheitern der *miḥna* zeigt jedoch, daß die Kalifen nicht über ausreichende Mittel zur praktischen Durchsetzung ihres Herrschaftsanspruchs in den relevanten gesellschaftlichen Gruppen verfügten.[491] al-Ma'mūn unternahm immerhin den letzten Versuch, eine Annäherung an die Schiiten und Aliden her-

[487] Die elitären Ideale der Hofkultur gehen insbesondere aus den am Hof vorgetragenen Gedichten hervor; vgl. z. B. Kitāb Baġdād 117b: „Wer da will, sage was er will, wenn er gebildet ist (*adīban*)." Zur dichterischen Kritik an vermeintlich parteiischer Rechtsprechung und homoerotischen Ausschweifungen in der Oberschicht ibid. 118a/b: „Ich glaube nicht, daß die Gewalttätigkeit aufhören wird, solange ein Fürst aus der Familie ʿAbbās (*āl ʿAbbās*) über die Menschen herrscht." (118a) Zum elitären Anspruch muʿtazilitisch beeinflußter Kreise vgl. auch das Buch der Krone (Ps.-Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ [28 Pellat]).

[488] Vgl. Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 73.

[489] Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 248-257.

[490] Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids, Leiden/New York/Köln 1997, 202ff.

[491] Vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 150.

beizuführen, um den Graben zwischen den bedeutendsten Parteien zu überbrücken; die Ermahnung, sich mit den Aliden gut zu stellen, zählt zu seinen letzten Hinweisen für seinen Bruder und Nachfolger, die er ihm auf seinem Sterbebett gibt.[492] Zusätzlich zur Ernennung des alidischen Thronfolgers und zu dynastischen Heiraten (zwei Töchter des Kalifen heirateten den Thronfolger und dessen Sohn, also den nach späterer Zählung achten und neunten Imam der Zwölfer-Schiiten[493]) stützte sich al-Ma'mūns Integrationspolitik gerade auch auf das Konzept des „Imamats der Rechtleitung", das er allerdings fatalerweise auf ein nicht konsensfähiges Theologoumenon gründete. Aus diesem Grund war der emphatisch gesteigerten Amtsauffassung keine lange Dauer beschieden; das Amt des Kalifen wurde in der Folge in den Rahmen der sich entwickelnden sunnitischen Orthodoxie eingepaßt.

Je stärker sich die Sunna als leitende Norm des Rechts und des Alltagslebens durchsetzte und verfestigte, desto stärker wurde auch der Kalif in die *umma* eingebunden; er erschien als einer, und nicht einmal als erster der Rechtsgelehrten, also als Angehöriger einer intellektuellen Elite, was seine besondere Abstammung aus dem Hause des Propheten stark relativierte. Das Charisma des Kalifen verlor jede Strahlkraft, er wurde zum Garanten sunnitischer Kontinuität und Orthodoxie, zu einer historisch-juristischen Legitimationsquelle, die ihr Ansehen allein aus dem Herkommen bezog, aber nicht aus der prophetischen Abstammung wie in der Anfangszeit des abbasidischen Kalifats. In seinem Handeln konnte der Kalif fortan keinerlei besondere Erleuchtung mehr beanspruchen; wie alle anderen Muslime war er an die Sunna gebunden und an die von ihr normierte Šarī'a. Dies galt prinzipiell auch für die seiner Entscheidung vorbehaltene Reservatsphäre der herrscherlichen Gerichtsbarkeit, obwohl deren Entscheidungsspielraum weit größer war als bei den einem gewöhnlichen Qāḍī zur Entscheidung überantworteten Fällen;[494] auch diese Appellationsgerichtsbarkeit wurde aber später weniger vom Kalifen als von Sultanen als seinen nominellen Vertretern ausgeübt.[495]

---

[492] Vgl. Ṭabarī chron. 3, 2, 1139; 296 Uhrig: „Pflege jedoch mit diesen Nachkommen deines Onkels ... guten Umgang und sieh davon ab, sie zu schädigen! Sei bereit, ihnen Wohltaten zu erweisen und Geschenke zu geben ... denn ihre Rechte sind aus (verschiedenen) Gründen verbindlich (*ḥuqūquhum taǧibu min wuǧūhin*)!"

[493] Kitāb Baġdād 101b; Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn, Frankfurt/M. 1988, 110. 230.

[494] Die Praxis herrscherlicher Gerichtsbarkeit wurde aus vorislamischer Zeit übernommen; sie orientierte sich an lokalem Brauch oder generellen Erwägungen von Gerechtigkeit und Billigkeit und im 11. Jahrhundert durch al-Māwardī dem Kalifen oder Imam vorbehalten; vgl. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge 2003, 222.

[495] Nach Levy saßen sowohl die späten Umayyaden als auch die ersten Abbasiden noch bis in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts selbst über Mißstände (*maẓālim*) zu Gericht; vgl. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957, 348.

6. Fazit

Die im Verlauf der vorangehenden Untersuchungen postulierten und auf ihre Validität hin überprüften Paradigmen sind als theoretische Modelle zu verstehen, die das eingangs formulierte Problem reflektieren, welche Optionen und Chancen sich aus den kulturellen und politischen Voraussetzungen für Herrschaftslegitimation und Herrschaftspraxis in den beiden analysierten Gemeinwesen ergaben. Die aufgestellten Thesen haben dabei durch komparative Perspektivierung an Profil und Trennschärfe gewonnen, wodurch sie hoffentlich zum Verständnis längerfristigen kulturellen und politischen Wandels im lateinisch-christlichen sowie im arabisch-islamischen Bereich beitragen können. In diesem Sinn leisten die Untersuchungen einen Beitrag zur Anwendung und Erprobung der Methoden historischer Komparatistik im Rahmen der mediävistischen Geschichtswissenschaft.[1]

Wie in der Einleitung dargelegt, befaßte sich diese Arbeit nicht mit Prozessen des Kulturtransfers, sondern mit einem systematischen Vergleich ausgewählter Problembereiche. Zwar können einzelne Fälle kultureller Entlehnung im Untersuchungszeitraum nicht kategorisch ausgeschlossen werden, doch dürften sie in ihrer Wirkung eher gering zu veranschlagen sein.[2] Um die Spezifik der kulturellen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des jeweiligen Dynastiewechsels herausarbeiten, vergleichen und verstehen zu können, war in erster Linie eine Analyse des Verhältnisses der jeweiligen Eliten zur (eigenen und fremden) Vergangenheit erforderlich, denn die Legitimation der Usurpation mußte – implizit oder explizit – auf die wirklichen oder vermeintlichen Defizite der Vorgänger verweisen, um den eigenen Herrschaftsanspruch plausibilisieren zu können. Welche vermeintlichen Versäumnisse hier namhaft gemacht, welche Rituale zur

---

[1] Vgl. Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 140: „Der historische Vergleich gewinnt dort an Aussagekraft, wo er an Einzelfallbeispielen allgemeine Aussagen über Bewegungen, Strukturen oder Entwicklungen überprüft und diese Hypothesen dann ihrerseits als Ergebnis der empirischen Arbeit auf eine höhere Plausibilitätsstufe stellen kann."

[2] Vgl. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, 434: „Die tiefgreifenden Ähnlichkeiten zwischen mittelalterlichem Islam und mittelalterlichem Christentum lateinischer wie byzantinischer Prägung aber, obzwar sie durch politische Beziehungen und intensiven Gedankenaustausch gesteigert wurden, sind letzten Endes eher auf gemeinsamen Ursprung denn auf Anpassung einer der drei Einheiten an von außen andrängende Einflüsse zurückzuführen."

eigenen Inszenierung genutzt oder erfunden werden konnten und durch welche konkreten Praktiken der Machtausübung die eigene Herrschaft als „richtig" und damit legitim ausgewiesen werden konnte, hing entscheidend von der jeweiligen Phase der religiösen Traditionsbildung und den dadurch eröffneten Handlungsoptionen auf dem jeweiligen politischen und religiösen Feld ab. Die im Ereignis der doppelten Usurpation wie in einem Knotenpunkt zusammenlaufenden diskursiven Strategien und symbolischen Formen veranschaulichen die durch die jeweilige religiöse und kulturelle Tradition bedingten Möglichkeiten politischer Akteure, ihrem Handeln bei den Adressaten ihres Herrschaftsanspruchs Akzeptanz und Geltung zu verschaffen.[3]

Kein Usurpator konnte politisches oder religiöses Kapital *ex nihilo* erschaffen, wie es in seltenen Fällen einem charismatischen Propheten oder Religionsstifter zumindest partiell möglich sein kann, der freilich auch niemals unabhängig von seinen Voraussetzungen agiert.[4] Karolinger und Abbasiden mußten das zur Legitimation ihrer Herrschaft nötige Kapital aus bereits existierenden Quellen beziehen, wobei die Herleitung besonders dann plausibel und erfolgversprechend war, wenn der Anspruch von einer möglichst allseits akzeptierten, über entsprechende Autorität verfügenden Instanz sanktioniert wurde. Von Bedeutung für den Erfolg der Usurpation waren zudem Umfang und Grad der Differenziertheit des Reservoirs symbolischer Formen als eines „Zeichensystems, das via Kommunikation politische Wirklichkeiten konstruiert".[5]

Kirche und Papsttum verfügten über einen unermeßlichen Schatz institutionalisierten Charismas, aus dem sie politische und religiöse Unterstützung für die karolingischen Usurpatoren zu generieren vermochten. Diese amtscharismatische Begründung der karolingischen Usurpation war in der politischen Praxis erfolgreicher als das im Grunde erbcharismatische Konzept der Abbasiden, das ihnen aber andererseits immerhin mehrere Jahrhunderte weitgehend machtloser Fortexistenz als „Dynastie" ermöglichte. Die Abbasiden konnten sich bei der Begründung eines unter ihnen nun prononciert islamischen Reiches nicht auf ein traditionelles Machtgefüge stützen. Ergebnis der abbasidischen Revolution war daher ein neues Herrschaftssystem, das zwar die religiöse Funktion und das entsprechende Charisma des Kalifen stärker herausstellte, aber durch den

---

[3] Die kausale Rückführung diskursiver und symbolischer Legitimationsstrategien auf politische und religiöse Kräfteverhältnisse sowie die jeweilige Phase religiöser Traditionsbildung leistet einen Beitrag zur von Heinz-Gerhard Haupt als Potential historischer Komparatistik namhaft gemachten Ursachenanalyse; vgl. Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichtsschreibung, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 139 sowie oben S. 23 Anm. 40. Zum Verhältnis historischer „Ereignisse" zu kulturellen Ordnungen auch Sahlins, The Return of the Event, Again, in: id., Culture in Practice, New York 2000 (1991), 293. 342.

[4] Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 102.

[5] Frevert, Neue Politikgeschichte. Konzepte und Herausforderungen, in: ead./Haupt (eds.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung, Frankfurt/M. 2005, 20.

im Vergleich zum Karolingerreich geringeren Grad institutioneller Diversifizierung und kultureller Integration weniger stabil war.

Das von den Abbasiden veranschlagte erbcharismatische Postulat sollte begründen, warum sich die außeralltäglichen Qualitäten des Propheten angeblich in seinen „Verwandten" verstetigt hatten; die vermeintlich vollkommenen Zustände der islamischen Urgemeinde sollten ihres auf der damals imaginierten Situation andauernder göttlicher Offenbarung beruhenden außeralltäglichen Charakters gewissermaßen entkleidet werden, indem die wie auch immer geartete Fortdauer der charismatischen Bedingungen innerhalb der Prophetenfamilie postuliert wurde. Die Unmöglichkeit dieses Anspruchs resultierte daraus, daß eine außeralltägliche Situation perpetuiert werden sollte,[6] aber nicht durch Rekurs auf Institutionen und dort verwaltete differenzierte Gnadengaben, deren Geltung allseits akzeptiert gewesen wäre, sondern durch die von keinem institutionellen oder theoretischen Fundament gestützte Reklamation esoterischen Wissens.[7] Da dieses Wissen und sein behaupteter Besitz keineswegs unumstritten waren, und da es zudem nicht im Symbolreservoir des Islams verankert oder repräsentierbar bzw. kommunizierbar war, scheiterte die Plausibilisierung des abbasidischen Erbcharismas,[8] denn letzteres war ein Konstrukt zur Vorbereitung und Legitimierung eines politischen Umsturzes gewesen, das aber nicht verstetigt und in eine adäquate, Akzeptanz verheißende Symbolsprache übersetzt werden konnte, die allein den postulierten Herrscherqualitäten bei den Zielgruppen dauerhafte Geltung hätte verschaffen können.[9] Erbcharisma allein ist dann unzureichend für die Legitimation politischer Herrschaft, wenn die Herrschaftsberechtigung umstritten ist und zusätzlicher Legitimationsgründe bedarf; letztere sind wesentlich plausibler, wenn sie erstens aus dem Symbolreservoir einer Kultur bezogen und zweitens von bereits legitimierten Institutionen vermittelt werden können; auf doppeltem Wege kann eine Usurpation unter diesen Voraussetzungen die

---

6 Bourdieu macht zu Recht darauf aufmerksam, daß der außeralltägliche Mensch aus der Sicht Webers eher als Mensch außeralltäglicher Situationen begriffen werden sollte; vgl. Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 106.

7 Ranke verkannte den Unterschied zwischen den unterschiedlich differenzierten Legitimationsquellen, die Karolingern und Abbasiden zur Verfügung standen; nur daher konnte er Untergang der Umayyaden und Erhebung Pippins gleichsam voraussetzungslos miteinander vergleichen: „In beiden wirkte die geistliche Macht auf die höchste Gewalt ein." (Weltgeschichte 5, 2, 69; zitiert nach Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen 1958, 222 Anm. 200).

8 Zur unumgänglichen Notwendigkeit, auch moderne islamische Reformansätze in traditionellem Vokabular zu formulieren, mithin das eigene kulturelle Symbolreservoir zu nutzen, Turner, Weber and Islam, London 1974, 150.

9 Vgl. Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 109: „Wenn es zweifelsfrei keine symbolische Revolution gibt, die nicht eine politische Revolution zur Voraussetzung hätte, genügt die politische Revolution für sich genommen jedoch nicht, die symbolische Revolution hervorzubringen, die nötig ist, um ihr eine adäquate Sprache zu geben."

eigene Legitimität im Rahmen einer „Ökonomie der symbolischen Güter" hervorbringen.[10]

Die Abbasiden bemühten sich zwar in unterschiedlichen Phasen der Etablierung ihrer Herrschaft, verschiedene Gruppen von Konkurrenten durch diskursive Strategien auszuschalten, doch konnten sie sich gegen ihre gefährlichsten Gegner, die Aliden, letztlich nur bis zu einer bestimmten Grenze durchsetzen. Den Aliden gelang es, ihren Anspruch auf das prestigeträchtigste symbolische Kapital nicht nur unter Schiiten, sondern bis in weite Kreise der (proto-)sunnitischen Gesellschaft hinein aufrechtzuerhalten. Der konfliktträchtige Diskurs über die genealogischen Grenzen der „Familie des Propheten" berührte das wertvollste symbolische Kapital im frühen Islam; im Zuge dieser Auseinandersetzungen kam es zwar zu einem partiellen semantischen Wandel, aufgrund dessen einzelne Zweige der „Verwandten" einbezogen bzw. ausgeschlossen wurden, doch wurde das widersprüchliche Ergebnis dieser Entwicklung niemals allgemein konsensfähig, allenfalls in einzelnen Teilgruppen. Die vorliegenden Untersuchungen haben somit das Potential politischer Semantik in zwei unterschiedlichen Gesellschaften des Frühmittelalters aufgezeigt: Erfolgsbedingung für den argumentativen Rekurs auf legitimatorische Konzepte und Praktiken war die Möglichkeit der Anknüpfung an etablierte, akzeptierte, ausreichend differenzierte und plausible Traditionen aus dem Symbolhaushalt der jeweiligen Kultur bzw. Religion.

Die Karolinger konnten explizit auf Grundlagen aufbauen, die in einem trotz zeitweiliger Rückschläge kontinuierlichen Prozeß seit ihrer Zeit als Hausmeier gelegt worden waren. Auf religiöser Seite wurde dieses – im Vergleich zur Situation im frühen Islam – konservative Element dadurch verstärkt, daß „klassische", antike und christliche Autoritäten bereits in ein etabliertes religiöses „System" integriert worden waren. Aus diesem Grund bestand keine Notwendigkeit, die karolingische *reformatio* am Ideal des religiösen Urzustandes, der Jerusalemer Urgemeinde, auszurichten. Die Orientierung an einer letztlich unkonkreten *norma rectitudinis* bot einen gewissen Spielraum für herrscherliche Kreativität; bedeutsam aber war vor allem, daß dieses flexible Potential in der christlichen Tradition verankert war, nämlich in der Synthese von Antike und Christentum, die zu einer religiös legitimierten Anpassung des Christentums an seine ursprünglich „fremde" Umgebung (die „Welt") geführt hatte.[11] Eine puristische Lösung des christlichen Propriums aus seinem antiken Kontext und seinen Überlieferungszusammenhängen wäre nicht mehr möglich gewesen. Die enge Verbindung von Christentum und „Kultur" hatte die griechischen und römischen Traditionen eng an den Kern der Religion herangerückt, so daß sich ein relativ stabiles Gleichgewicht beider Pole erge-

[10] Zu diesem bourdieuschen Begriff Stephan Egger/Andreas Pfeuffer/Franz Schultheis, Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu, in: Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 164.

[11] Zum „vielschichtigen Prozeß der ‚Adaptierung' (sc. des Christentums) an die hellenistisch-römische Umwelt" Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 (1978), 57.

ben hatte. Die Karolinger fanden diesen religiös-kulturellen Referenzrahmen bereits vor; die antike Kultur zählte somit seit langem zum prestigeträchtigen Kapital im Christentum. Dieses Kapital wurde im Zuge der karolingischen Erneuerung neu aufgewertet, so daß es in andere Kapitalsorten umgetauscht werden konnte; gerade dies lag in der Absicht Karls des Großen, dessen sogenannte Bildungsreform das Ziel verfolgte, in christlicher und antiker Tradition geschulte Kleriker und Laien an den Schaltstellen des Reiches zu positionieren.

Die abbasidische Revolution war Ausdruck der durch rapide Expansion und den damit einhergehenden tiefgreifenden sozialen und religiösen Wandel ausgelösten gesellschaftlichen Spannungen. In der noch jungen islamischen Tradition standen nichtislamische, in anderen Kulturen womöglich als „klassisch" eingestufte Überlieferungen, seien sie persischer, indischer oder griechischer Provenienz, neben den islamischen Quellen, aber im Unterschied zur Situation im Christentum gehörten sie nicht zum religiös sanktionierten System selbst dazu. Obwohl der Islam sich noch in seiner formativen Phase befand, der Prozeß der Kanonbildung also noch nicht abgeschlossen war, läßt sich sagen, daß die nichtislamischen kulturellen Traditionen einschließlich der *culture sultanienne* nicht zum religiös legitimierten Kapital gehörten, und auch nach der Etablierung des Madrasa-Systems in späterer Zeit war dies nicht der Fall, jedenfalls nie in dem Maße, wie analoge, funktional äquivalente Institutionen und Phänomene seit der Spätantike im Christentum verankert waren.[12] Selbst wenn Philosophen wie Avicenna politisch einflußreiche Positionen errangen, gründeten sie keine Institutionen zur Pflege der Philosophie, sondern Krankenhäuser, denn so konnten sie sich viel eher der Unterstützung des Volkes sowie der politisch und religiös maßgeblichen Eliten versichern und ihr politisches Kapital erhöhen, was sie mit philosophischen Schulen nicht hätten erreichen können.[13]

Im frühislamischen Kalifat kam es zu verschiedenen „Revolutionen", womit grundlegende Zäsuren und (intendierte) Neuausrichtungen der politischen oder religiösen Entwicklung gemeint sind.[14] Hierzu zählen nicht nur die sogenannte abbasidische Revolution, der Dynastiewechsel von 749, sondern auch die wiederholte Verlegung der Hauptstadt von einer Großregion in eine andere, was mit einem grundlegenden Wandel

---

[12] Vgl. Endreß, The Defense of Reason, ZGAIW 6 (1990), 35: „The orthodox institutions ... would not tolerate the Inner City of intellectuals who pretended to a superior way to truth and felicity, uncontrolled by the strictures of authorized exegesis."

[13] Vgl. Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 310; vgl. ibid. 313: „ ... only the elite found at courts appreciated the services of philosophers and *mutakallims*."

[14] Lewis, On the Revolutions in Early Islam, Studia Islamica 32 (1970), 215-232; Lassner, Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of ʿAbbāsid Apologetics, New Haven 1986; id., The ʿAbbāsid *Dawla*. An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam, in: Clover (ed.), Tradition and Innovation in Late Antiquity, Madison 1989, 247-270; vgl. jetzt Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 125-157.

der Eliten verbunden war. Revolutionär war nicht zuletzt auch der am Ende gescheiterte Versuch al-Ma'mūns, die Stellung des Kalifen nochmals religiös zu überhöhen und ihm eine maßgebliche Funktion bei der Definition des Islams zuzuschreiben. Alle diese „Revolutionen", deren Aufzählung nicht erschöpfend ist, insbesondere ihre strukturellen Ursachen, sind Indikatoren für die erhebliche Dynamik der frühislamischen Gesellschaft. Im Unterschied hierzu verlief die Entwicklung im Frankenreich vergleichsweise eher kontinuierlich. Auch die Konfliktlinien, an denen sich die karolingischen Herrscher profilierten, verliefen – anders als im Kalifat – nicht im sozialen und religiösen Zentrum der Gesellschaft, sondern an deren – auch geographischer – Peripherie.

Ein Grund für die Unterschiede zwischen Franken- und Abbasidenreich liegt in der Phasenverschiebung im Hinblick auf ihre historische Situation. Während sich die Karolinger auf eine mehrhundertjährige Tradition christlicher Geschichte stützen konnten, in deren Verlauf zahlreiche antike, vor- und außerchristliche Elemente in die religiöse Überlieferung inkorporiert worden waren, bestand im Abbasidenreich nicht die Möglichkeit, eine bereits etablierte Tradition kultureller Entlehnung, Anverwandlung und Adaption fortzusetzen. Diese Diskrepanz zwischen revolutionärer und evolutionärer Dynamik kann als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bezeichnet werden.[15] Dieses Axiom – nach Reinhart Koselleck „eines der aufschlußreichsten historischen Phänomene"[16] – ermöglicht es, trotz der Phasenverschiebung in der historischen „Entwicklung" von Religionen und Kulturen Zeitgenossenschaft zu denken; aus dieser Perspektive ist es nicht entscheidend, daß die beiden Vergleichsobjekte sich auf einer Zeitachse im gleichen „Entwicklungsstadium" befinden, sondern daß sie auf räumlicher Ebene als Zeitgenossen „verortet" sind.[17]

Gerade das hierdurch mitbedingte Ungleichgewicht hinsichtlich des politischen Handlungsspielraums der Herrscher war eine der primären Ursachen für die festgestellten Unterschiede zwischen karolingischer und abbasidischer Herrschaftspraxis. Im Unterschied zum Islam erlebte das Christentum eine mehrhundertjährige „Inkubations-

[15] Zur Problematik des „denial of coevalness" bereits oben S. 22 Anm. 37.

[16] Koselleck, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/M. 2003, 9.

[17] Vgl. Ernst Bloch, Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, philosophisch, in: id., Erbschaft dieser Zeit (1935), Frankfurt/M. 1973, 111-126; Bernd Hausberger, Wann und wo passiert Globalgeschichte?, Zeitschrift für Weltgeschichte 8, 1 (2007), 14; zum „synchrone(n) staging of the world" Conrad/Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte, Frankfurt/M. - New York 2007, 27. Zur Notwendigkeit, die „Asymmetrien gleichzeitiger Ungleichzeitigkeiten" zu bedenken, um zu einer Weltgeschichte universellen Zuschnitts gelangen zu können, Diner, Versiegelte Zeit, Berlin ^{3}2006, 233. Zum vergleichbaren Konzept der „heterotemporality" (im Anschluß an Chakrabarty) Natalie Zemon Davis, What is Universal about History?, in: Transnationale Geschichte. FS Jürgen Kocka, ed. Budde/Conrad/Janz, Göttingen 2006, 16: „... a muting of the sense of anachronism ... and its replacement with ‚heterotemporality', that is, the absolute contemporaneity of different ways of being in the world." Vgl. auch Sahlins (im Anschluß an Ricoeur): „History unfolds as a synthesis of the heterogeneous" (The Return of the Event, Again, in: id., Culture in Practice, New York 2000 [1991], 303).

zeit", bevor es unter Kaiser Konstantin politische Unterstützung und die Möglichkeit politischer Einflußnahme erhielt. In der vorangehenden Periode weitgehend „politikferner" Existenz bildeten sich die wesentlichen Parameter des religiösen und kulturellen Feldes heraus, auf dem spätere Christen (einschließlich christlicher Herrscher) agieren konnten. Hierzu zählen erstens maßgebliche Institutionen wie Hierarchie, Kirchenorganisation und Weihesakrament, zweitens die Tradition der Weltverneinung bzw. der asketisch motivierten Gegenwelt in der Welt und drittens die produktive Auseinandersetzung mit der antiken Kultur, die zur Rezeption und Adaption nichtchristlicher Überlieferungen führte, die für immer mit dem christlichen Proprium verschmolzen. Die Tradition institutioneller und kultureller Differenzierung innerhalb des (lateinischen) Christentums gewährte ein erhöhtes Maß an Stabilität und Flexibilität. Die antike Akkomodation des Christentums wurde im allgemeinen als legitim angesehen und bot – von Ausnahmen abgesehen – von der Spätantike an keinen Anlaß für religiöse Anfeindung und innerkirchliche Auseinandersetzungen.

Die Karolinger konnten daher bruchlos an das etablierte Paradigma der Synthese anknüpfen und eine integrierte *renovatio* von Antike und Christentum in Angriff nehmen. Neue Akzente setzten sie – gerade im Vergleich zur zeitgenössischen spanischen, aber auch zur byzantinischen Theologie – durch das Postulat einer grundlegenden formalen Zäsur gegenüber der Alten Kirche sowie durch die explizite Berufung auf Rom als Quelle und Garant der authentischen Überlieferung.[18] Ein weiterer struktureller Vorteil der Karolinger bestand darin, daß zwar einerseits das kulturelle Paradigma der Synthese weiterwirkte, daß es aber andererseits daneben seit der Antike durchaus strukturelle Veränderungen auf politischer Ebene gegeben hatte, die die Stabilität des religiös-kulturellen Systems jedoch nicht grundlegend tangierten.[19] Entscheidend war nicht die Kontinuität zum merowingischen Königtum – wobei die Kontinuität zur merowingischen Epoche gerade in der karolingischen Historiographie durchaus betont wurde, die keine durch die Usurpation hervorgerufene Zäsur kennt –, sondern die demonstrative Anknüpfung an das symbolische Kapital „kanonisierter" älterer Epochen mit Hilfe etablierter Paradigmen.[20]

Die abbasidische Traditionsbildung betonte – schon aufgrund der revolutionären Propaganda, die dem Erfolg der Usurpation voranging – stark das Moment der Abstammung, die Zugehörigkeit zur Familie des Propheten. Auch in der karolingischen und in

[18] Rudolf Schieffer, *Redeamus ad fontem.* Rom als Hort authentischer Überlieferung im frühen Mittelalter, in: Roma - Caput et Fons. Zwei Vorträge über das päpstliche Rom zwischen Altertum und Mittelalter (Gerda Henkel-Vorlesung), Opladen 1989, 45-70.

[19] Zu politischen Strukturveränderungen Egon Flaig, Wie im Westen des Imperiums ein neues politisches System entstand, in: Jussen (ed.), Die Macht des Königs, München 2005, 1-13.

[20] Vgl. Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), 501: „In dieser Perspektive erscheint der bei dem Dynastiewechsel von 751 aufgekommene Akt der Herrscherweihe als gelungener Versuch der Traditionswahrung, nämlich der Betonung, im Besitz der göttlichen Gnade zu sein."

der späteren europäischen Tradition spielte Abstammung eine Rolle, aber daneben trat stets die Möglichkeit ideellen Rückbezugs bei fehlender Abstammung; ein größerer Teil der mittelalterlichen Herrschaftsinsignien – sowohl in Frankreich als auch im Reich – wurde bezeichnenderweise nicht unmittelbar auf Karl den Großen zurückgeführt. Christliche Herrscher mußten sich nicht zwingend als „natürliche" Nachfolger einer religiösen Urgestalt inszenieren und ausweisen, oft genügte der typologische oder auf andere Art, etwa durch Performanz, plausibilisierte ideelle Rückbezug. Letzterer wurde ganz entscheidend von der Institution Kirche ermöglicht, die in besonderer Weise als Verwalterin des religiösen Wissens und Charismas agierte. Im Fall der Karolinger gewährte sie charismatische „Gnadengaben" in Gestalt eines Responsums der angesehensten religiösen Autorität des Westens, durch erneuerte bzw. neue Rituale (Salbung und *laudes*) sowie durch die Schaffung künstlicher Verwandtschaftsbeziehungen zu römischen Päpsten. Voraussetzung hierfür war die Existenz institutionalisierter, konsensfähiger Kanäle für die Kommunizierung der Gnade Gottes, die zur Erfüllung herausragender Funktionen – und zur Legitimierung einer Usurpation – in besonderer Weise nötig war.

Entscheidend für den langfristigen Erfolg der beiden hier analysierten Usurpationen war die Gewährleistung gerade auch symbolischer Kontinuität zur kanonischen Vergangenheit. Das religiös kanonisierte Symbolreservoir des Christentums war dabei durch die explizite Integration antiker und alttestamentlicher Traditionen differenzierter als im Fall des Islams; den Abbasiden blieb im wesentlichen nur die Option, den Rückbezug zur kanonischen Epoche auf „natürlichem" Wege herzustellen, da für diesen Brückenschlag ansonsten kein Reservoir an islamisch-legitimer Symbolik zur Verfügung stand; es gab keine der Kirche vergleichbaren, zugleich unumstrittenen und flexiblen Institutionen, die den Herrschern die göttliche Rechtleitung als „Gnadengabe" hätten vermitteln können. Muḥammad und die Prophetengenossen hatten keine islamische Symbolik generiert, die es erlaubt hätte, eine performative Verbindung zum Propheten zu schlagen; dieser hatte keine auf ihn zugeschnittenen oder ihn repräsentierenden rituellen Handlungen institutionalisiert, in denen etwas von seinem Charisma hätte „veralltäglicht" überdauern können. Andererseits gab es neben Muḥammad, der nach dem Glauben der Muslime alle früheren Propheten übertroffen hatte, keine anderen islamischen Typoi für Herrscher, auf die sich die Kalifen explizit zur religiösen Legitimation ihrer Herrschaft hätten beziehen können. In frühabbasidischer Zeit bestand daher – neben der umstrittenen Kategorie der „Verwandtschaft" und des angeblich darauf beruhenden esoterischen Wissens – nur die Möglichkeit, vermittelt über angebliche Reliquien eine gleichsam sekundäre symbolische Kontinuität zum Propheten zu konstruieren, deren Plausibilität und Operationalität aber weit geringer war als im Fall einer primären symbolischen Kontinuität, die einerseits über etablierte Rituale an eine kanonische Vergangenheit anknüpft und andererseits das in legitimen religiösen Institutionen akkumulierte symbolische Kapital für sich zu nutzen versteht.

Im lateinischen Christentum gab es in der Tradition verankerte und legitimierte, differenzierte Möglichkeiten vielfältigen Rückbezugs auf eine konsensfähige Vergangenheit. Das Paradigma von Antike und Christentum gab einen relativ flexiblen und doch stabilen Rahmen vor, der den politischen Akteuren den nötigen Spielraum für eine Kombination konservativer und innovativer Elemente bot. Dies war die kulturelle Voraussetzung für die Akzeptanz der karolingischen Reformen und für die Sicherung eines gesellschaftlichen Konsenses auf der Basis im Grunde evolutionärer Veränderungen.[21] Christliche Theologen hatten hiermit ein Muster hermeneutischen Rückbezugs zur Verfügung, mit dessen Hilfe sie sich auch auf vor- und außerchristliche Denker und Traditionen beziehen konnten, ohne ihre christliche Identität zu kompromittieren.[22] Die Notwendigkeit, sich zur eigenen Legitimation auf von der eigenen Gruppe konzeptuell unterschiedene Einheiten beziehen zu müssen, war im Christentum durch den interpretierenden Rückgriff auf das Alte Testament von Anfang an angelegt. Das Denkmodell des historischen Rückbezugs ermöglichte eine gewisse Flexibilität bei der Anverwandlung „fremder" Traditionen, die durch Herstellung analoger Bezüge in die geltenden kulturellen und religiösen Paradigmen eingeordnet werden konnten. Die Möglichkeit des flexiblen Rückbezugs auf das von den Polen „Antike" und „Christentum" konstituierte religiös-kulturelle Feld eröffnete Chancen für unterschiedliche Strategien, Veränderungen in der Gegenwart auf konsensfähige Muster und Vorbilder aus der kanonischen Vergangenheit zurückzuführen. Das etablierte Feld historischer Tradition eröffnete Herrschern und Eliten anschlußfähige Potentiale für akzeptanzorientiertes Handeln.[23] Die Karolinger brauchten sich daher nicht – wie die Abbasiden – auf den Religionsstifter zu berufen oder auf dessen engste Anhänger oder Familienangehörige; zur Legitimation ihrer Herrschaft konnten sie auf einen ausreichend differenzierten, kanonisierten Zeichenvorrat zurückgreifen, der neben dem Alten Testament auch die christianisierte Antike umfaßte.

Eng verwandt mit dem inhaltlich bestimmten Paradigma „Antike und Christentum" ist das zweite für das Karolingerreich prägende, formal ausgerichtete Paradigma, dasjenige der Synthese und Integration. Diese Synthese findet sich nicht nur auf kulturellem

---

[21] Zum zugrundeliegenden philosophischen Denkmuster Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982, IX: „In the arts of thought and expression, the West embraced self-critical imitation as a means of change for the better."

[22] Vgl. Morrison, ibid. XVI: „... the programmatic strategy of mimesis persisted ... serving as a primary means by which the West understood and continually reformed itself." Die – hier sehr weit gefaßte – Denkfigur der *mimesis* eröffnete vielfältige Möglichkeiten kultureller Inkorporation und Adaption („a basic principle in the adaptive evolution of Western culture": ibid. XVIII).

[23] Wie sehr dieses Paradigma ins Mittelalter weiterwirkte, ohne einer „Renaissance" zu bedürfen (wie man an der Schwelle zur Neuzeit propagierte), wird an herausragenden hochmittelalterlichen Autoren deutlich; vgl. beispielsweise Joachim Ehlers, *Ab errorum tenebris ad veram lucem* – Otto von Freising entdeckt den Ursprung seiner Zeit in der christlichen Spätantike, in: Walter Pohl (ed.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters, Wien 2004, 307-315.

Gebiet, sondern ebenso im politischen Bereich und gerade auch bei den karolingischen Eliten, die alle am Hof bzw. in von dort ausgehenden kulturellen Strömungen und Impulsen ein Zentrum fanden, das unterschiedliche Bereiche und Interessen integrieren konnte.[24] Im 9. Jahrhundert beschrieb Papst Sergius II. die Leistung Karls des Großen mit folgenden Worten: *Romanorum Francorumque concorporavit imperium.*[25] Das Paradigma der Synthese kommt hier im Begriff der *concorporatio* treffend zum Ausdruck. Nicht zuletzt ist zu beachten, daß der Herrscher selbst und seine Dynastie traditioneller Bestandteil dieser Eliten waren, so daß die Voraussetzungen für eine auf Akzeptanz und Konsens orientierte Politik zumindest schon im Ansatz gegeben waren.

Für den Rückbezug auf den Religionsstifter, die maßgebliche Quelle religiösen Kapitals, bot sich im Christentum zum einen der symbolische und rituelle Weg über die Sakramente an, der in unterschiedlicher Weise allen Gläubigen offenstand; zum anderen gab es die Möglichkeit des „wörtlichen" Rückbezugs auf die Ideale der Urgemeinde, die einer Elite, dem Mönchtum, vorbehalten blieb. Indem die Verwirklichung der *vita apostolica* keineswegs allen Christen normativ auferlegt wurde, institutionalisierte das Christentum eine innerkirchliche Ständeordnung, die das Gesamtsystem stabilisierte und in der Regel vor idealistischer Überspannung bewahrte. Eine traditionalisierte, differenzierte und konsensfähige Hermeneutik der religiösen Quellentexte erleichterte den flexiblen Rückbezug auf den normativen Zeichenvorrat der Vergangenheit.

Die Alte Kirche entwickelte mit den genannten Paradigmen ein Modell, wie nichtchristliche Traditionen in das „eigene" religiös-kulturelle Feld integriert werden konnten; dieses Modell diente als konzeptionelle bzw. theoretische Begründung einer Praxis, die im islamischen Bereich ohne ein solcherart legitimierendes Modell auskommen mußte.[26] Das Paradigma der Synthese und Integration kann als ein Grundmuster der

---

[24] Zur Vereinigung der widersprüchlichen Pole von *Regnum Davidicum* und *Imperium Romanum* Kantorowicz, *Laudes regiae*, Berkeley/Los Angeles ²1958, 58.

[25] Ep. 1 (MGH Epp. 5, 583).

[26] Da sich diese Arbeit auf den karolingisch-abbasidischen Vergleich beschränkt, soll hier nur ein flüchtiger Blick auf die byzantinischen Verhältnisse geworfen werden, deren genaue Analyse anderenorts zu leisten wäre. Anders als im Frankenreich und im Kalifat, wo es zum Zeitpunkt der untersuchten Usurpationen eine dynastische Kontinuität gab, hatte sich in der früh- und mittelbyzantinischen Zeit keine wirkliche dynastische Tradition herausbilden können, und selbst als sich mit den Makedonen im 10. Jahrhundert erstmals eine ein Jahrhundert überdauernde Dynastie etablieren konnte, kam es immer wieder zur Assoziation dynastiefremder Kaiser mit dem Herrscherhaus, die den jeweiligen Hauptkaiser in den Hintergrund drängten. Wie im römischen Reich fehlte im byzantinischen Frühmittelalter ein wirkliches dynastisches Prinzip, was aber zur Folge hatte, daß es angesichts fehlender Kontinuität im Fall von Usurpationen auch kein ausgeprägtes Legitimationsdefizit gab. Dieses Fehlen dynastischer Legitimität könnte dazu geführt haben, daß offenbar kein Bedürfnis bestand, aus dem tradierten kulturellen Zeichenvorrat legitimierende Paradigmen und Argumente abzuleiten. Die byzantinistische Forschung datiert die Entstehung eines dynastischen Legitimitätsgefühls in die 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts, als sich die Kaiserinnen Zoe und Theodora gegen dynastiefremde männliche Konkurrenten behaupten konnten; vgl. Georg Ostrogorsky, Ge-

europäischen Geschichte betrachtet werden, in deren Verlauf – seit der Übernahme orientalischer Kulte im antiken Griechenland, der Integration unterschiedlichster Kulturen und Religionen im *Imperium Romanum* bis hin zum spannungsreichen Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen im europäischen Mittelalter – das Verhältnis von Vielfalt und Einheit immer neu ausgehandelt und austariert werden mußte. In diesem Zusammenhang wurde das Bewußtsein für interne Differenzen geschärft, die trotz aller Verschiedenheit als Bestandteil des eigenen Lebensumfeldes, wenn nicht sogar der eigenen Kultur aufgefaßt werden konnten. Das genannte Paradigma entspricht einem seit der Spätantike etablierten Grundmuster okzidentalen Denkens, das sich durch eine Verbindung klar unterschiedener Phänomene auszeichnet (nach Jan Assmann ein „sowohl ... als auch" bei klar gezogener Grenze).[27]

Im Islam hingegen war der religiöse und kulturelle Rahmen für die Kanonisierung der Tradition und die Konstituierung der Eliten bis ins 9. Jahrhundert umstritten, und auch danach gelang eine Integration nur im Bereich der dann entstehenden sunnitischen Orthodoxie. Erst nach Abschluß des hier analysierten Zeitraums, in mittel- und spätabbasidischer Zeit, näherte man sich nach Endreß einer „final integration of mediaeval Islamic civilization"[28], doch bleibt zu fragen, ob eine religiös legitimierte und akzeptierte Synthese gelang, wenn derselbe Autor später im Hinblick auf die islamischen und antiken Wissenschaften feststellt: „Their ways parted, severing in their teaching traditions, in method, and in scope. The ‚foreign', Hellenistic sciences *versus* the Arabic-Islamic disciplines became the leading concepts in the divisions and systems of learning."[29] Das Projekt einer Synthese blieb daher prekär: „The case was more difficult for those who wanted ... to establish philosophy in the Islamic community while acknowledging the tenets of revealed religion."[30] Bezeichnend ist in diesem Sinn gerade, daß al-Fārābīs Versuch einer Verbindung von Philosophie und Religion (über den Nachweis, sie seien „complementary parts of the same hierarchical system of cognition and interpretation") auf den Vorarbeiten seiner christlichen Lehrer beruhte.[31] Der bereits oben als Gründer von Krankenhäusern statt Schulen erwähnte Avicenna hatte ausgerechnet in Bagdad große Schwierigkeiten, doch gerade er war es, dem die Synthese einer islamischen Philosophie gelang.[32] Ein prekäres Nebeneinander von hellenisierter Theologie (*kalām*)

schichte des byzantinischen Staates (Handbuch der Altertumswissenschaft 12, 1, 2), München [3]1963, 269; Peter Schreiner, Michael V., LexMA 6 (1993) 598.

[27] Vortrag in Köln am 16.01.2007.

[28] Endreß, The Defense of Reason, ZGAIW 6 (1990), 1; vgl. ibid. 30.

[29] Endreß, ibid. 14.

[30] Endreß, ibid. 15.

[31] Endreß, ibid. 16.

[32] Endreß, ibid. 23. 33. Zum Hochmittelalter grundlegend Iysa A. Bello, The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. *Ijmā'* and *ta'wīl* in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd (Islamic Philosophy and Theology 3), Leiden 1989. Zur Originalität arabischer Phi-

und Philosophie („though never undisputed") gelang erst nach dem Ende der formativen Periode des Islams.[33]

Die vorangehende Epoche war durch eine sehr vielfältige Dynamik gekennzeichnet, für die auf kulturellem Gebiet nicht zuletzt Ibn al-Muqaffa', die Barmakiden und die Übersetzungsbewegung herausragende Beispiele sind. Die formative Phase war gekennzeichnet durch eine anfangs relativ große Flexibilität bei der Entwicklung und Konstituierung der Eliten und identitätsstiftender *canones*; das noch relativ offene Feld miteinander konkurrierender Ersatzinstitutionen machte allerdings den expliziten und problembewußten Rückbezug auf vor- und außerislamische Überlieferungen schwierig, da die einzelnen Ersatzinstitutionen – eben um sich behaupten und auf Dauer durchsetzen zu können – nicht ostentativ solche Traditionen zur Begründung ihres jeweiligen religiös ausgerichteten Geltungsanspruchs heranziehen konnten. Der Kalif al-Ma'mūn versuchte vergeblich, eine Synthese verschiedener Parteiungen herbeizuführen, indem er den Rekurs auf die Vernunft als einigendes Prinzip postulierte und als „Imam der Rechtleitung" die rivalisierenden Ersatzinstitutionen seiner Kontrolle zu unterwerfen trachtete. Der Gebrauch der Vernunft sollte vom Anspruch her allen Muslimen möglich sein, wie aus dem Brief an die chorasanischen Truppen hervorgeht, doch verallgemeinerte der Kalif in politisch fataler Weise seinen elitären Standpunkt, der den Werten und Idealen der Hofkultur verpflichtet war. Im Nebeneinander von elitärem *adab* und allgemeinverbindlichem Vernunftgebrauch – beides dem Bereich des exoterischen Wissens zugehörig und somit vom esoterischen Herrschaftswissen des „Imams der Rechtleitung" getrennt – zeigte sich die additive Struktur frühislamischer Traditionsbildung. Das Paradigma der Differenz wird nicht nur in der andauernden Pluralität von Wissensbeständen deutlich, die von unterschiedlichen Sektoren der Eliten als identitätsstiftendes Kapital geschätzt wurden, sondern auch im Fortbestand der religiös-politischen Parteiungen und der Ersatzinstitutionen, die erst nach Ende des Untersuchungszeitraums – und auch nur innerhalb des dann sunnitischen Mehrheitsislams – in einer annähernden Synthese zusammengeführt werden konnten.

Das hier postulierte frühislamische Paradigma der Differenz ist in Ansätzen vergleichbar mit Phänomenen in der gegenwärtigen arabischen Welt, auch wenn der lokale und globale Kontext ein gänzlich anderer ist, was bei der Übertragung des Paradigmas zur Vorsicht mahnt.[34] Allerdings dürften die Autoren des UN-Reports die frühislami-

losophie, die weit über eine bloße „Übersetzungsbewegung" hinausging, van Ess, Islam and the Axial Age, in: Arnason/Salvatore/Stauth (eds.), Islam in Process, Bielefeld 2006, 228.

[33] Endreß, The Defense of Reason, ZGAIW 6 (1990), 48.

[34] Vgl. Diner, Versiegelte Zeit, Berlin ^{3}2006, 43. Nichtsdestotrotz ist zu konstatieren, daß auch an der Wende zum 21. Jahrhundert eine Integration des modernen technologischen Wissens in die lebendige, sich eigenständig weiterentwickelnde kulturelle Tradition der arabischen Gesellschaften mit erheblichen Problemen zu kämpfen hat. Unter Hinweis auf den „Arab Human Development Report" der Vereinten Nationen, dessen Autoren konstatierten, daß „Wissen eingeführt und mechanisch übertragen, nicht aber den eigenen Erfordernissen angepaßt worden (sei), um sich weiter im

sche „Wissenskultur" zu stark idealisieren, wenn sie behaupten, in abbasidischer Zeit seien die Wissenschaften „nicht abstrakt abgehoben, sondern als Teil der populären Kultur lebensweltliche Praxis gewesen."[35] Die Förderung der im Bericht ebenfalls erwähnten Übersetzungsbewegung blieb Anliegen eines Teils (!) der Eliten; die davon ausgehende Dynamik, die „Entfesselung der Lehre" (Gotthard Strohmaier) erfaßte Teile der Gesellschaft und regte zur Wissensproduktion an, doch traf dieser Trend durchaus auch auf Widerspruch, zumal schon bald ein Nachlassen der Übersetzungstätigkeit zu konstatieren war. Die Ablehnung spekulativer Theologie, griechischer Philosophie und „äußerer Wissenschaften" durch maßgebliche Teile der abbasidischen Eliten findet in anderem Kontext ihre Fortsetzung bei salafitischen und islamistischen Denkern der Moderne; so lehnt Sayyid Quṭb jede Assimilation griechischen Gedankenguts, etwa der neuplatonischen Philosophie, ab.[36]

Im Hinblick auf den Ausgangspunkt der vorangehenden Untersuchungen, den doppelten Dynastiewechsel von 749/51, bedeutet dieser Befund, daß die Karolinger zur Rechtfertigung ihrer Usurpation und zur Etablierung ihrer Herrschaft auf Institutionen zurückgreifen konnten, die auf die eine oder andere Weise bereits christianisiert waren; hierzu zählten einerseits – aus dem Bereich vorchristlicher, aber in die christliche Bibel integrierter religiöser Überlieferung – alttestamentliche Rituale sowie andererseits das christianisierte römische Kaisertum der Spätantike. Ein funktionales Äquivalent hierzu existierte im islamischen Bereich nicht. Da in der Frühzeit des Islams kein Konsens über die Sukzession legitimer islamischer Herrschaft hatte hergestellt werden können, konnten sich die Abbasiden zur Rechtfertigung ihrer Usurpation daher lediglich auf arabische Traditionen stützen, die nicht explizit oder durch Herkommen islamisiert worden waren. Dabei handelte es sich letztlich um unspezifische, hinsichtlich Ausdehnung und Geltungsbereich umstrittene Kategorien wie „Verwandtschaft" und „Nähe" zum Propheten.

Bis zum Ende der formativen Periode des Islams etablierte sich das auf dem Postulat der im Koran erfolgten abschließenden und vollkommenen Offenbarung beruhende Paradigma des Bruchs im Hinblick auf vor- und außerislamische Kulturen. Daneben setzte sich das Konzept der prophetischen Sunna durch, das eine innerislamische Kontinuität begründete und mit dessen Hilfe auch außerislamische Traditionen unter der Hand, also verdeckt, islamisiert werden konnten, indem man sie (fälschlicherweise) auf den Propheten zurückführte. Überlieferungen, die als außerislamisch kenntlich waren, bildeten daneben einen distinkten Bereich, der vom islamischen Integralismus konzep-

Land reproduzieren zu können", schließt Diner: „Eine solche unmittelbare Wissensübertragung mag zwar kurzfristige Erfolge zeitigen, ist aber wenig geeignet, einen Prozeß notwendiger, sich beständig fortsetzender Innovation zu erzeugen." (Diner a. O.).

[35] Diner, ibid. 44.

[36] Vgl. Diner, ibid. 97. Zu Quṭb bereits oben S. 28f.

tuell geschieden blieb.[37] Aus diesen Paradigmen der Differenz und des Bruchs, die auf einen Mangel an politischer und kultureller Integration hinauslaufen, ergab sich, daß die Abbasiden zur Rechtfertigung ihrer Usurpation nur auf Überlieferungen zurückgreifen konnten, die aus dem inneren Bereich der islamischen Religion selbst oder aus arabischem Herkommen stammten. In diesen Kontext gehört die Ersatzinstitution des Imamats und besonders das Imamat der Rechtleitung, aber auch die Konstruktion verwandtschaftlicher Nähe zum Propheten des Islams.

Der Kalif al-Ma'mūn versuchte vergeblich, sich als Imam (im emphatischen Sinn) die Berechtigung zu grundlegenden religiösen und kulturellen Weichenstellungen zuzulegen. Ein allseits akzeptierter „Imam der Rechtleitung" hätte aus dem postulierten Besitz esoterischen, göttlichen Wissens die Berechtigung ableiten können, die Integration nichtmuslimischer Traditionen in das System islamischen Glaubens und Lebens zu verfügen. Gerade die Lehre von der Geschaffenheit des Korans hätte die Akkomodation auch nichtkoranischer Traditionen ins religiöse System erleichtert und deren Rezeption auch religiös legitimieren können, denn als „geschaffen" wäre der explizit arabische Koran insoweit relativiert worden, daß sich durch Nutzung hermeneutischer Methoden nichtislamische Traditionen mit der im Koran offenbarten Botschaft Muḥammads hätten vereinbaren lassen.

In der frühen Abbasidenzeit waren die Voraussetzungen für eine akzeptanzorientierte Synthese nicht gegeben, weder im Bereich der Kanonisierung der Tradition noch bei der Integration der Eliten. Auf verschiedenen Gebieten herrschte ein bemerkenswerter Pluralismus, verbunden mit einem additiv gegliederten politischen und kulturellen Feld, das aufgrund seiner Unübersichtlichkeit keine optimalen Voraussetzungen für akzeptanzorientierte Politik bot. Die Herrscherfamilie vermochte es nicht, sich als integrativer Bestandteil der Eliten zu profilieren, möglicherweise gerade darum, weil die Eliten (noch) zu sehr zersplittert waren. Hierfür sollte der Anspruch auf ein besonderes Erbcharisma einen Ausgleich bieten, doch zeigte sich nach dem verheerenden innerabbasidischen Bruder- und Bürgerkrieg, daß weder ein erb- noch ein amtscharismatisch gestützter Herrschaftsanspruch plausibel kommunizierbar oder konsensfähig war.

Auch fehlte im Islam eine den innerkirchlichen *ordines* vergleichbare Ständeordnung innerhalb der *umma*, die differenzierte Möglichkeiten des Rückbezugs auf die Ideale der Urgemeinde geboten hätte. Die Koran- und Sunnagelehrten wollten die Theokratie Muḥammads in der Gegenwart wiederbeleben, aber nicht nur für eine Elite wie im Fall

[37] Zu den Schwierigkeiten einer Synthese mit vor- und außerislamischen Inhalten auch Karl Lehmann, der darauf verweist, daß nach islamischem Verständnis die wahre Religion schon dem ersten Menschen vollständig offenbart worden ist (was dann von Muḥammad lediglich nochmals bekräftigt wurde): „Man darf nämlich vermuten, daß die muslimische Deutung von Geschichte eine produktive Auseinandersetzung des Islam mit der modernen Welt und die Herausbildung einer Synthese zwischen der Moderne und den traditionellen Orientierungen in den islamisch geprägten Ländern jedenfalls erschwert." (Kampf der Kulturen?, in: FAZ vom 20.09.2006).

des christlichen Mönchtums, sondern für die Gesamtgemeinde. Auch das Handeln des Herrschers sollte sich an diesem Ideal orientieren, wie es in Koran und Sunna niedergelegt gedacht wurde. Das gescheiterte Konzept des Imamats der Rechtleitung kann als Projekt einer relativierenden Umdeutung des auf Koran und Sunna gestützten theokratischen Anspruchs interpretiert werden. Im Ergebnis führte das Scheitern der Inquisition (*miḥna*) letztlich dazu, daß sich keine konsensfähigen Wege eines flexiblen Rückbezugs auf die religiösen Quellentexte entwickeln konnten; die einzige akzeptierte hermeneutische Operation, der Analogieschluß (*qiyās*), blieb relativ eng am Duktus der Quellen, zumal seine Ergebnisse stets durch den Konsens der Gelehrten (*iǧmāʿ*) abgesichert werden mußten. Der allgemein akzeptierte, legitimierte und legitimierende kulturelle Zeichenvorrat blieb somit begrenzt, da sich nur wenige Optionen für eine Weiterentwicklung boten.

Die normative Phase christlicher Traditionsbildung, die die kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen des Karolingerreiches wesentlich mitbestimmte, ermöglichte demgegenüber einen relativ flexiblen, auch expliziten Rückbezug auf vor- und nichtchristliche Überlieferungen. Die Nutzung des trotz aller Verluste immer noch großen Reservoirs antiker Traditionen war relativ gefahrlos möglich, da der bereits abgeschlossene christliche Kanon dem Handeln und Entscheiden von Herrscher und Eliten einen relativ stabilen, durch Konsens abgesicherten und legitimierten Rahmen vorgab. Die Synthese antik-„profaner" und christlicher Bildungsinhalte steckte nicht nur den Rahmen für die kulturelle Erneuerung der Karolingerzeit ab, sondern auch für die sukzessiven Rangerhöhungen der karolingischen Herrscher. Die Eliten des Karolingerreiches hatten einen wesentlichen Anteil an der Verstetigung politischer und kultureller Parameter, die für das lateinische Mittelalter bestimmend sein sollten.[38]

Im Christentum gab es keine Ersatzinstitutionen, deren Legitimität *eo ipso* gegenüber dem „Eigentlichen" immer sekundär bleiben muß; daher konnten christliche Gemeinwesen, wenn die Voraussetzungen hierfür gegeben waren, über ein größeres Maß an Stabilität und Legitimität verfügen, und es ergab sich vor allem ein viel geringeres Frustrationspotential. Die mit dem Christentum verschmolzene antike Tradition garantierte die politische und religiöse Legitimität der traditionalen Herrschaft, indem sie als abstrakte, überhistorische *norma rectitudinis* präsent war, ohne das politische, religiöse oder kulturelle Feld im einzelnen allzusehr einzuschränken. Stabilität wurde sowohl durch Differenzierung als auch durch Integration von Institutionen und Traditionen erreicht. Indem die Antike als allgemein akzeptierter und konsensfähiger kultureller

[38] Mechthild von Hackeborn überliefert im 13. Jahrhundert von ihrer Schwester Gertrud eine Maxime, die klar die Verschränkung des Christentums mit „profanen" Studien als Ideal zum Ausdruck bringt: ... *ut puellae in liberalibus artibus proficerent, ita dicens, si studium scientiae deperierit, religionis simul cultus interibit* (Liber specialis gratiae 6, 1, in: Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae II, Paris/Poitiers 1877, 375; zit. nach Helmut Feld, Frauen des Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 2000, 377 Anm. 2).

Orientierungspunkt weiter präsent war, konnte auf vielfältige Weise in Form einer *renovatio* hieran angeknüpft werden. Das islamische „Paradigma des Bruchs" machte vergleichbare historische Rückbezüge schwierig.[39]

Die Frage, welche der beiden Usurpationen auf längere Sicht „erfolgreicher" war, ist schwer zu beantworten und möglicherweise auch falsch gestellt.[40] Die Abbasiden vermochten ihre formale Stellung jedenfalls mehrere Jahrhunderte länger zu bewahren als die Karolinger, auch wenn sie in politischer Hinsicht – zumal unter den ägyptischen Mamluken – zunehmend bedeutungslos wurden.[41] Die Tatsache jedoch, daß in allen hochmittelalterlichen Kalifatstheorien die Notwendigkeit betont wird, der Imam müsse aus dem Stamm der Quraiš hervorgehen, belegt eindrücklich, daß das wesentliche symbolische Kapital der Abbasiden, ihre prophetische Abstammung, sein Prestige auch im Hoch- und Spätmittelalter noch nicht eingebüßt hatte. Gerade weil im sich vom 9. Jahrhundert an konstituierenden Sunnitentum die Ersatzinstitution der Sunna neben dem Koran im Vordergrund stand, während das Imamat in den Hintergrund gedrängt wurde, ist es um so auffälliger, welches Element der dritten Ersatzinstitution „Imamat" schließlich auch im Sunnitentum bewahrt wurde: Es handelte sich um die Verehrung der Familie des Propheten,[42] also das Moment, das das symbolische Kapital der Abbasiden begründete und das bereits die chorasanische Hāšimīya-Bewegung motiviert hatte. Die Abbasiden wurden dementsprechend nicht mehr als eine arabische Familie wahrgenommen, sondern als eine überethnische Verkörperung der sunnitischen *umma*, zu deren identitätsstiftendem Orientierungspunkt sie avancierten.[43]

---

[39] Vgl. Cahen, The Body Politic, in: Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 158: „... the general historical circumstances which brought it about that, until recently, there have not been within the Muslim world the forces of general renewal which we have had in Europe."

[40] Der in dieser Arbeit verfolgte Ansatz entspricht in dieser Hinsicht dem Jörg Kraemers (Das Problem der islamischen Kulturgeschichte, Tübingen 1959), der durch die Praxis forschender Kulturgeschichte in einen Dialog mit der islamischen Welt treten wollte, der „nicht von vornhinein durch Positionen westlicher Über- und orientalischer Unterlegenheit" bestimmt sein sollte; vgl. Haridi, Das Paradigma der „islamischen Zivilisation", Würzburg 2005, 139.

[41] Zum im islamischen Bereich unvergleichlichen Langzeiterfolg der Abbasiden al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 167. Bemerkenswert ist, daß die Mamluken, die ebenfalls ursprünglich als Usurpatoren an die Macht kamen, neben der Berufung auf ein ihre Herrschaft legitimierendes abbasidisches Schattenkalifat auch besonders ihre sunnitische Rechtgläubigkeit betonten, was u. a. zu ihrem erfolgreichen Streben nach einer Vertreibung der christlichen Kreuzfahrer aus Palästina beigetragen haben dürfte. Vergleichbar war in beiden Punkten bereits die Politik Saladins gewesen, der ebenfalls durch Usurpation die Macht errang und seiner Herrschaft durch die Hinwendung zum sunnitischen Abbasidenkalifat und durch aktives militärisches Vorgehen gegen die Kreuzfahrerstaaten islamische Legitimität zu verschaffen verstand.

[42] Nagel, Rechtleitung und Kalifat, Bonn 1975, 483.

[43] Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, 96f.

Erst als die Kernländer des Islams in osmanische Hand gefallen waren, zeigte sich, daß das Argument der Verwandtschaft mit dem Propheten unter nichtarabischen Muslimen nicht mehr zur Herrschaftslegitimation taugte.[44] Auch wenn sich die Osmanen ab dem 18. Jahrhundert erneut verstärkt auf das Amt des Kalifen beriefen, so konnten sie doch zur Plausibilisierung dieses Herrschaftsanspruches lediglich auf die normative Macht des Faktischen verweisen, allenfalls auf den Besitz von Reliquien des Propheten und einige sich daran knüpfende höfische Rituale.[45] Wie virulent die Frage nach legitimer islamischer Herrschaft war, zeigte sich nach dem Ersten Weltkrieg, noch vor dem Ende des Osmanischen Reiches, in der vornehmlich indischen Kalifatsbewegung.[46] Die Frage legitimer Herrschaft ist im islamischen Raum nach dem Scheitern des arabischen Nationalismus und Sozialismus, aber auch des „neo-sassanidischen" bzw. „neo-achämenidischen" Kaiserreichs der Pahlevi-Dynastie in Iran (1925-1979), die ihre Herrschaft auffälligerweise nicht im Einklang mit der religiösen Tradition zu legitimieren verstand,[47] auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch immer umstritten.

---

[44] Vgl. Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, 97, der darauf verweist, daß die „Osmanen-Kalifen ... durch das Quraiš-Prinzip in ernsthafte Legitimationsschwierigkeiten" kamen. Trotzdem gerierten sich die osmanischen Sultane schon seit dem 15. Jahrhundert als Kalifen (ibid. 112). Bezeichnenderweise war die postulierte alidische Genealogie aber das Hauptargument, mit dem in der frühen Neuzeit die iranischen Safawiden ihre Herrschaft legitimierten: Sie beanspruchten, vom siebten Imam Mūsā al-Kāẓim abzustammen; vgl. Gronke, Geschichte Irans, München ^{2}2006, 73. Gerade dieses genealogisch-religiöse Argument fehlte den nachfolgenden iranischen Dynastien, die sich daher zunächst noch safawidischer Prinzen als Marionetten bedienten (vgl. ibid. 74), ähnlich wie es die ägyptischen Mamluken mit dem machtlosen abbasidischen Schattenkalifat praktiziert hatten.

[45] al-Azmeh, Muslim Kingship, London/New York 1997, 136; id., Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./Bak (eds.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 26 (zur „Entdeckung" des prophetischen Banners auf einem Markt in Damaskus im 16. Jahrhundert).

[46] Sylvia Haim, The Abolition of the Caliphate and its Aftermath, in: Thomas W. Arnold (ed.), The Caliphate, London 1965, 205-244; Albert Christiaan Niemeyer, The Khilafat Movement in India 1919-1924 (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 62), Den Haag 1972; Gail Minault, The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India (Studies in Oriental Culture 16), New York 1982; Jamal Malik, Islam in Südasien, in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 526f.

[47] Schon der Name der Dynastie griff auf die Sprache des Sassanidenreiches zurück. Zu seiner Krönung ließ der erste Schah eine Krone in sassanidischem Stil anfertigen, und sein Sohn inszenierte 1971 anläßlich des 2500jährigen Bestehens der iranischen Monarchie pompöse Feiern in der achämenidischen Hauptstadt Persepolis; vgl. Gronke, Geschichte Irans, München ^{2}2006, 98f. 101. 104. Zudem führte der letzte Schah im Jahr 1976 eine vorislamische Zeitrechung ein, die als „Epoche des Königs der Könige" an die Reichsgründung durch den Achämeniden Kyrus anknüpfte. In den Augen der schiitischen Geistlichkeit war dies eine ungeheure Provokation, denn der Schah bezog sich ostentativ auf eine Vergangenheit, die vor der Zeit des Islam lag, er rekurrierte also auf eine nicht religiös legitimierte, vor- und außerislamische Tradition.

Der Erfolg der karolingischen Usurpation beruhte im wesentlichen auf zwei Faktoren, die ein Erbe der Spätantike darstellten. Zunächst ist eine spezifische historische Hermeneutik zu nennen, die die Möglichkeit eröffnete, auch allochthone Traditionen und Erfahrungen explizit nutzbar machen und adaptieren zu können, ohne Gefahr zu laufen, den gesellschaftlichen Konsens der Eliten zu durchbrechen. Ein zweiter Erfolgsfaktor war die institutionelle Differenzierung, die Existenz einer autonomen kirchlichen Sphäre, die zwar durchaus mit „staatlichen" Institutionen verquickt war, aber doch als distinkter Organismus erkennbar blieb und eigene Traditionen entfalten konnte. Die Kirche hatte die Möglichkeit, Usurpatoren legitimierende Distinktionsgewinne zu verschaffen, da sie als Institution eine Art Amtscharisma verwaltete, das sie propagandistisch wirksam einsetzen konnte, wenn es ihren Interessen entsprach.[48] Indem die Karolinger sich zu Exponenten des christlichen Königtums stilisierten, dokumentierten sie einerseits durch Performanz ihre Legitimität als „rechte", nämlich im Sinn christlicher Ethik gerechte Herrscher, und andererseits konnten sie kirchliche Amtsträger dazu motivieren, ihre Herrschaft in Wort und Tat zu unterstützen.

Gerade weil die Karolinger sich auf verschiedene Weise in die aus der Spätantike überkommenen Paradigmen einzufügen vermochten, sicherten sie ihre Herrschaft durch Bezugnahme auf unterschiedliche Sorten symbolischen Kapitals ab. Andererseits bestand nach ihrem Aussterben, aber im Westfrankenreich auch bereits vorübergehend zuvor zu Lebzeiten schwacher karolingischer Thronprätendenten, keine zwingende Notwendigkeit, zur Aufrechterhaltung legitimer und konsensfähiger Herrschaft unbedingt einen dynastischen Kandidaten zu präsentieren, wie dies noch jahrhundertelang im abbasidischen Kalifat der Fall war. Im lateinischen Europa konnten sich auch andere, nicht mit den Karolingern verwandte Herrscher etablierter Paradigmen bedienen, um die Rechtmäßigkeit eigener Machtausübung postulieren und ihren Herrschaftsanspruch durchsetzen zu können. Dies gewährleistete eine vergleichsweise größere Flexibilität bei der Begründung legitimer Herrschaft, die je nach historischem Kontext wechselnde, in der religiösen und kulturellen Tradition verwurzelte Plausibilisierungsangebote nutzen konnte.

[48] Vgl. Peter v. Moos, Kritik und Krise der Institutionalität. Die mittelalterliche Kirche als „Anstalt" und „Himmelreich auf Erden", in: Gert Melville (ed.), Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln/Weimar/Wien 2001, 293-340.

7. Anhang

7.1. Abkürzungsverzeichnis

AKG	Archiv für Kulturgeschichte, Berlin/Köln/Graz 1903ff.
ARF	Annales regni Francorum, ed. Georg Heinrich Pertz/Friedrich Kurze (MGH SS rer. germ. 6), Hannover 1895
BÉCh	Bibliothèque de l'École des Chartes, Paris 1839ff.
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ff.
CCCM	Corpus Christianorum, Series Latina, Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1966ff.
CNWS	Centrum voor Niet-Westerse Studies, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies, Leiden
CS	Variorum Collected Studies Series, Aldershot 1970ff.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866ff.
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Köln/Weimar/Wien 1951ff.
EME	Early Medieval Europe, London 1992ff.
FMSt	Frühmittelalterliche Studien, Berlin 1967ff.
GG	Geschichte und Gesellschaft, Göttingen 1975ff.
GGG	Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Göttingen 1995ff.
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Seelze 1950ff.
HJb	Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, München/Freiburg 1880ff.
HRG	Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Berlin 1971-1998
HZ	Historische Zeitschrift, München 1859ff.
IJMESt	International Journal of Middle East Studies, Cambridge 1970ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958ff.
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam, Jerusalem 1979ff.
LC	Libri Carolini (Opus Caroli regis contra synodum), ed. Ann Freeman (MGH Conc. 2, Suppl. 1), Hannover 1998
LexMA	Lexikon des Mittelalters, München/Zürich 1980-1999
LHF	Liber Historiae Francorum, ed. Bruno Krusch (MGH SRM 2), Hannover 1888, 238-328

MGH AA	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Auctores Antiquissimi
MGH LL	Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio
MGH SRM	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores
MGM	Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart 1970ff.
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, München 1880ff., Innsbruck 1948ff.
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Berlin 1876-1934
PL	Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologiae cursus completus, series Latina, Paris 1844-1855, ND Paris 1878-1890, Turnhout 1959ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.
RÉI	Revue des Études Islamiques, Paris 1927-1993/94
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Berlin ^{2}1973ff.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen ^{4}1998-2005
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris 1880ff.
SFGG	Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, Münster 1928ff.
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977-2004
TRW	The Transformation of the Roman World, Leiden/Köln 1997-2004
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin (Leipzig) 1882ff.
VuF	Vorträge und Forschungen, ed. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, Lindau/Ostfildern 1955ff.
VIÖG	Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Graz/Köln (Baden) 1939ff.
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen 1958ff.
WdF	Wege der Forschung
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum, Berlin 1997ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden 1847ff.
ZGAIW	Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, Frankfurt/M. 1984ff.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (Gotha) 1876ff.
ZRG KA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Wien/Köln/Weimar 1911ff.

7.2. Quellenverzeichnis

Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn ʿĪsā ibn Abī al-Fataḥ al-Irbilī, Kašf al-ġumma fī maʿrifat al-aʾimma, ed. Hāšim al-Rusūlī, I/III, Qum 1961/62.

Abū Yūsuf Yaʿqūb, Kitāb al-Ḫarāǧ. Livre de l'impot foncier (Bibliothèque archéologique et historique 1), trad. Edmond Fagnan, Paris 1921.

Agobardus Lugdunensis, Adversum dogma Felicis, ed. L. van Acker (CCCM 52), Turnhout 1981, 73-111.

Agobardus Lugdunensis, De antiphonario, ed. L. van Acker (CCCM 52), Turnhout 1981, 337-351.

Aḫbār ad-Dawla al-ʿAbbāsiyya, wa-fīhi Aḫbār al-ʿAbbās wa-Waladihi, ed. ʿA. ʿA. Dūrī/ʿA. J. Muṭṭalibī, Beirut 1971.

Alcuinus, Adversus Elipandum, PL 101, 83-300.

Alcuinus, Carmina, ed. Ernst Dümmler (MGH Poet. Lat. 1), Berlin 1881, 160-351.

Alcuinus, Epistulae, ed. Ernst Dümmler (MGH Epp. 4), Berlin 1895, 1-481.

Alcuinus, De virtutibus et vitiis, PL 101, 613-638.

Angilbertus, Carmina, ed. Ernst Dümmler (MGH Poet. Lat. 1), Berlin 1881, 355-366.

Angilbertus (?), Karolus Magnus et Leo Papa, ed. Ernst Dümmler (MGH Poet. Lat. 1), Berlin 1881, 366-379.

Annales s. Amandi, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 1), Hannover 1826, 6-14.

Annales Laureshammenses, ed. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 1), Hannover 1826, 22-39.

Annales Mettenses Priores, ed. Bernhard v. Simson (MGH SS rer. Germ. 10), Hannover/Leipzig 1905, 1-98.

Annales regni Francorum, ed. Georg Heinrich Pertz/Friedrich Kurze (MGH SS rer. germ. 6), Hannover 1895.

Albert Arazi/ʿAmikam Elʿad, „L'Épître à l'armée". Al-Maʾmūn et la seconde *daʿwa*, Studia Islamica 66 (1987), 27-70; 67 (1988), 29-73.

Augustinus Hipponensis, De civitate Dei, ed. Bernhard Dombart/Alfons Kalb (CCL 47/48), Turnhout 1955.

Augustinus Hipponensis, Epistulae, ed. Alois Goldbacher (CSEL 34/44/57), Prag/Wien/Leipzig 1895/98, 1904, 1911.

Avitus Viennensis, Epistulae, ed. Rudolf Peiper (MGH AA 6, 2), Berlin 1883, 29-103.

Bonifatius, Epistulae, ed. Ernst Dümmler (MGH Epp. 3), Berlin 1892, 215-433.

Candidus, Epistula, ed. Ernst Dümmler (MGH Epp. 4), Berlin 1895, 557-561.

Capitularia regum Francorum 1, ed. Alfred Boretius (MGH LL 2, 1), Hannover 1883.

Capitularia regum Francorum 2, ed. Alfred Boretius/Victor Krause (MGH LL 2, 2), Hannover 1897.

Cathwulf, Epistula, ed. Ernst Dümmler (MGH Epp. 4), Berlin 1895, 501-505.

Claudius Claudianus, Carmina, ed. Theodor Birt (MGH AA 10), Berlin 1892.

Clausula de unctione Pippini regis, ed. Alain J. Stoclet, Francia 8 (1980), 2f.

Codex Carolinus, ed. Wilhelm Gundlach (MGH Epp. 3), Berlin ^{2}1957, 469-657.

Concilia aevi Karolini, ed. Albert Werminghoff (MGH LL 3 Conc. 2, 1-2), Hannover/Leipzig 1906/08.

Concilia aevi Merovingici, ed. Friedrich Maassen (MGH LL 3 Conc. 1), Hannover 1893.

Ps.-Cyprianus, De duodecim abusivis saeculi, ed. Siegmund Hellmann (TU 34, 1), Leipzig 1909.

Diplomata Pippini, Carlomanni, Caroli Magni, ed. Engelbert Mühlbacher (MGH Dipl. Karol. 1), Hannover 1906.

Diplomata regum Francorum e stirpe Merovingica, ed. Theo Kölzer (MGH Dipl. 1, 1-2), Hannover 2001.

Einhart, Vita Karoli, ed. Georg Heinrich Pertz/Georg Waitz (MGH SS rer. Germ. 25), Hannover 1880.

Einhart, Epistolae, ed. Karl Hampe (MGH Epp. 5), Berlin 1899, 105-145.

Epistolae aevi Merowingici Collectae, ed. Wilhelm Gundlach (MGH Epp. 3), Berlin ^{2}1957, 434-468.

Epistolae selectae pontificum Romanorum, ed. Karl Hampe/Adolf v. Hirsch-Goreuth (MGH Epp. 5), Berlin 1899, 1-84. 581-614.

al-Fārābī, Fuṣūl al-Madanī. Aphorisms of the Statesman, ed. Douglas Morton Dunlop (University of Cambridge Oriental Publications 5), Cambridge 1961.

Fragmenta Historicorum Arabicorum, Bd. 1, ed. M. J. de Goeje/P. de Jong, Leiden 1869.

(Ps.-)Fredegar, Chronik, ed. Bruno Krusch (MGH SRM 2), Hannover 1888, 18-193.

(Ps.-)Ǧāḥiẓ, Kitāb al-Tāǧ (Le Livre de la couronne), trad. Charles Pellat, Paris 1954.

Genealogiae Karolorum, ed. Georg Waitz (MGH SS 13), Hannover 1881, 245-248.

Gregorius Magnus, Dialogorum libri quattuor, ed. Adalbert de Vogüé (SC 251/260/265), Paris 1978/80.

Gregorius Magnus, Moralia sive Expositio in Iob, ed. Marcus Adriaen (CCL 143/143 A/143 B), Turnhout 1979-1985.

Gregorius Magnus, Registrum epistolarum, ed. Dag Norberg (CCL 140/140 A), Turnhout 1982.

Gregorius Turonensis, Historiarum libri decem (Historia Francorum), ed. Bruno Krusch/Wilhelm Levison (MGH SRM 1, 1), Hannover ^{2}1951.

Hibernicus Exul, Carmina, ed. Ernst Dümmler (MGH Poet. Lat. 1), Berlin 1881, 393-413.

Hieronymus Stridonensis, Epistulae, ed. Isidor Hilberg (CSEL 54/55/56), Wien 1910/18.

Hincmarus Remensis, De regis persona et regio ministerio, PL 125, 833-856.

Hincmarus Remensis, De praedestinatione Dei et libero arbitrio, PL 125, 65-474.

Hrabanus Maurus, De institutione clericorum, ed. Detlev Zimpel (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 7), Frankfurt/M. u. a. 1996, 281-521.

Hrabanus Maurus, In honorem sanctae crucis, ed. M. Perrin (CCCM 100), Turnhout 1997.

Ibn al-Muqaffaʿ, Kitāb al-adab al-kabīr, trad. Jean Tardy, Annales Islamologiques 27 (1993), 181-223.

Ibn al-Muqaffaʿ, Kitāb al-adab al-ṣaġīr, in: Rasāʾil al-bulaġāʾ, ed. Muḥammad Kurd ʿAlī, Kairo ^{2}1913, 17-45.

Ibn al-Muqaffaʿ, Risāla fī ṣ-ṣaḥāba („Conseilleur" du Calife), ed. Charles Pellat (Publications du Département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne 11), Paris 1976; ebenso: Rasāʾil al-bulaġāʾ, ed. Muḥammad Kurd ʿAlī, Kairo ^{2}1913, 120-131.

Ibn-Ḫaldūn, The Muqaddimah, transl. Franz Rosenthal, Princeton ^{2}1967.

Ibn an-Nadīm, Kitāb al-Fihrist, ed. Gustav Flügel, Leipzig 1871/72.

Isidorus Hispalensis, Sententiae, ed. Pierre Cazier (CCL 111), Turnhout 1998.

Der Koran, Arabisch-deutsch, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004.

Carl Lang (ed.), Muʿtaḍid als Prinz und Regent. Ein historisches Heldengedicht von Ibn el-Muʿtazz, ZDMG 40 (1886), 563-611.

Lex Salica, ed. Karl August Eckhardt (MGH LL nat. germ. 4, 2), Hannover 1969.

Liber Historiae Francorum, ed. Bruno Krusch (MGH SRM 2), Hannover 1888, 238-328.

Liber Pontificalis, ed. Louis Duchesne (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 2, 3, 1/2) Paris 1886/92.

George C. Miles, The Numismatic History of Rayy (Numismatic Studies 2), New York 1938.

Muaduuinus (Modoin v. Autun), Ecloga, ed. Ernst Dümmler (MGH Poet. Lat. 1), Berlin 1881, 382-391.

Franz-Christoph Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats (136/754 bis 145/762) (nach den Annalen von al-Ṭabarī übersetzt) (Heidelberger Orientalistische Studien 8), Frankfurt/M. u. a. 1987.

Hilāl al-Ṣābī, Rusūm dār al-Ḫilāfa. The Rules and Regulations of the ʿAbbāsid Court, übers. Elie A. Salem, Beirut 1977.

Aḥmad Zakī Ṣafwat (ed.), Ǧamharat rasā'il al-ʿarab fī ʿuṣūr al-ʿarabiya al-zāhira, I/III, Kairo 1937.

Smaragdus (v. St. Mihiel), Via regia, PL 102, 933-970.

Muḥammad b. Ǧarīr al-Ṭabarī, Annales (Ta'rīḫ al-rusul wa-l-mulūk), ed. M. J. de Goeje, Leiden 1879-1901.

Aḥmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr, Kitāb Baġdād, ed. Hans Keller, Leipzig 1908.

Theodulfus Aurelianensis, Carmina, ed. Ernst Dümmler (MGH Poet. Lat. 1), Berlin 1881, 437-569.

Theodulfus Aurelianensis, Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini), ed. Ann Freeman (MGH Conc. 2, Suppl. 1), Hannover 1998.

Theophanes Confessor, Chronikon, ed. Carl de Boor, Leipzig 1883/85; The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, ed. Cyril Mango/Roger Scott, Oxford 1997.

Wladimir G. Tiesenhausen, Münzen des östlichen Kalifats (Monety wostotschnago kalifata), St. Petersburg 1873.

Hans Ferdinand Uhrig, Das Kalifat von al-Ma'mūn (nach den Annalen von al-Ṭabarī übersetzt) (Heidelberger Orientalistische Studien 10), Frankfurt/M. u. a. 1988.

Venantius Fortunatus, Carmina, ed. Friedrich Leo (MGH AA 4, 1), Berlin 1881, 7-292.

Vitae sanctorum generis regii, ed. Bruno Krusch (MGH SRM 2), Hannover 1888, 329-524.

John Walker, A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umaiyad Coins, London 1956.

Willibald, Vita Bonifatii, ed. Wilhelm Levison (MGH SS rer. Germ. 57), Hannover/Leipzig 1905, 1-58.

7.3. Literaturverzeichnis

(Verzeichnet ist nur die mehrfach zitierte Literatur)

Armand Abel, Le Khalife. Présence sacré, Studia Islamica 7 (1957), 29-45.

Werner Affeldt, Das Problem der Mitwirkung des Adels an politischen Entscheidungsprozessen im Frankenreich vornehmlich des 8. Jahrhunderts, in: Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. FS Hans Herzfeld (Veröff. der Hist. Komm. zu Berlin 37), ed. Dietrich Kurze, Berlin/New York 1972, 404-423.

Werner Affeldt, Untersuchungen zur Königserhebung Pippins. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751, FMSt 14 (1980), 95-187.

Stuart Airlie, The Aristocracy in the Service of the State in the Carolingian Period, in: id./Walter Pohl/Helmut Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 93-111.

Stuart Airlie, Charlemagne and the Aristocracy. Captains and Kings, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 90-102.

Stuart Airlie, *Semper fideles*? Loyauté envers les Carolingiens comme constituant de l'identité aristocratique, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e siècle aux environs de 920), ed. Régine Le Jan (Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest 17), Villeneuve d'Ascq 1998, 129-143.

Stuart Airlie, Towards a Carolingian Aristocracy, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 109-127.

Ludwig Ammann, Geschichtsdenken und Geschichtsschreibung von Muslimen im Mittelalter, in: Jörn Rüsen/Michael Gottlob/Achim Mittag (eds.), Die Vielfalt der Kulturen (Erinnerung, Geschichte, Identität 4), Frankfurt/M. 1998, 191-216.

Aziz al-Azmeh, Monotheistic Kingship. The Medieval Variants, in: id./János M. Bak (eds.), Monotheistic Kingship, Budapest 2004, 9-30.

Aziz al-Azmeh, Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities, London/New York 1997.

Carl Andresen, Antike und Christentum, TRE 3 (1978), 50-99.

Arnold Angenendt, Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern (754-796), HJb 100 (1980), 1-94.

Arnold Angenendt, Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15), Berlin/New York 1984.

Arnold Angenendt, Karl der Große als *rex et sacerdos*, in: Das Frankfurter Konzil von 794, ed. Rainer Berndt (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, I, 255-278.

Arnold Angenendt, Pippins Königserhebung und Salbung, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 179-209.

Arnold Angenendt, *Rex et sacerdos*. Zur Genesis der Königssalbung, in: Norbert Kamp/Joachim Wollasch (eds.), Tradition als historische Kraft. FS Karl Hauck zum 65. Geburtstag, Berlin/New York 1982, 100-118.

Arnold Angenendt, Der römische und gallisch-fränkische Anti-Ikonoklasmus, FMSt 35 (2001), 201-225.

Hans-Hubert Anton, Beobachtungen zum fränkisch-byzantinischen Verhältnis in karolingischer Zeit, in: Beiträge zur Geschichte des *Regnum Francorum*. FS Eugen Ewig (Francia Beih. 22), ed. Rudolf Schieffer, Sigmaringen 1990, 97-119.

Hans-Hubert Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner Historische Forschungen 32), Bonn 1968.

Hans-Hubert Anton, Königsvorstellungen bei Iren und Franken im Vergleich, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 270-330.

Marc-Aeilko Aris, Cicero: „Der Traum des Hieronymus und das Trauma der Christen", in: Christian Schäfer/Martin Thurner (eds.), Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext, Darmstadt 2007, 1-13.

Saïd Amir Arjomand, Revolution in Early Islam. The Rise of Islam as a Constitutive Revolution, in: Johann P. Arnason/Armando Salvatore/Georg Stauth (eds.), Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7), Bielefeld 2006, 125-157.

Doris Bachmann-Medick, Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek 2006.

Bernard S. Bachrach, Pirenne and Charlemagne, in: After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart, ed. Alexander Callandar Murray, Toronto/Buffalo/London 1998, 214-231.

Marie-Geneviève Balty-Guesdon, Le *Bayt al-ḥikma* de Baghdad, Arabica 39 (1992), 131-159.

Josiane Barbier, Le sacré dans le palais franc, in: Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident, ed. Michel Kaplan (Byzantina Sorbonensia 18), Paris 2001, 25-41.

Josiane Barbier, Le système palatial franc. Genèse et fonctionnement dans le nord-ouest du *regnum*, BÉCh 148 (1990), 245-299.

Hans Barion, Der kirchenrechtliche Charakter des Konzils von Frankfurt 794, ZRG Kan. Abt. 19 (1930), 139-170.

Matthias Becher, Eid und Herrschaft. Untersuchungen zum Herrscherethos Karls des Großen (VuF Sonder-Bd. 39), Sigmaringen 1993.

Matthias Becher, Die Kaiserkrönung im Jahr 800. Eine Streitfrage zwischen Karl dem Großen und Papst Leo III., Rheinische Vierteljahresblätter 66 (2002), 1-38.

Matthias Becher, Karl der Große, München ^{3}2002.

Matthias Becher, Der sogenannte Staatsstreich Grimoalds. Versuch einer Neubewertung, in: Karl Martell in seiner Zeit (Francia Beih. 37), ed. Jörg Jarnut/Ulrich Nonn/Michael Richter, Sigmaringen 1994, 119-147.

Matthias Becher, Die *subiectio principum*. Zum Charakter der Huldigung im Franken- und Ostfrankenreich bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts, in: Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 163-178.

Matthias Becher, Eine verschleierte Krise. Die Nachfolge Karl Martells und die Anfänge der karolingischen Hofgeschichtsschreibung, in: Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung, ed. Johannes Laudage, Köln/Weimar/Wien 2003, 95-133.

Carl Heinrich Becker, Das Erbe der Antike im Orient und Okzident, Leipzig 1931.

Carl Heinrich Becker, Die Kanzel im Kultus des alten Islam, in: id., Islamstudien I, Leipzig 1924, 450-471.

Aharon Ben Shemesh, Taxation in Islam 1-3, Leiden 1958/65/69.

Jonathan P. Berkey, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800 (Themes in Islamic History 2), Cambridge 2003.

Hans Dieter Betz, Antike und Christentum, RGG ^{4}1 (1998), 542-546.

Helmut Beumann, Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND Darmstadt 1965, 185-224.

Bernhard Bischoff, Die Hofbibliothek Karls des Großen, in: id. (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 42-62.

Franz Bittner, Studien zum Herrscherlob in der mittellateinischen Dichtung, Diss. Würzburg 1962.

Marita Blattmann, „Ein Unglück für sein Volk". Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.-12. Jahrhunderts, FMSt 30 (1996), 80-102.

Peter Bloch, Das Apsismosaik von Germigny-des-Prés. Karl und der alte Bund, in: Wolfgang Braunfels/Hermann Schnitzler (eds.), Karolingische Kunst (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 3), Düsseldorf 1965, 234-261.

Michael Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem (Münchner Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 25), München 1976.

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

Michael Borgolte, Mediävistik als vergleichende Geschichte Europas, in: Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung (Mittelalterstudien 1), ed. Hans-Werner Goetz/Jörg Jarnut, München 2003, 313-323.

Michael Borgolte, Papst Leo III., Karl der Große und der *Filioque*-Streit von Jerusalem, Byzantina 10 (1980), 401-427.

Arno Borst, Die karolingische Kalenderreform (MGH Schriften 46), Hannover 1998.

Egon Boshof, Die Vorstellung vom sakralen Königtum in karolingisch-ottonischer Zeit, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 331-358.

Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (ed.), Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonder-Bd. 2), Göttingen 1983, 183-198.

Pierre Bourdieu, Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft (Édition discours 29), Konstanz 2001.

Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens (Édition discours 11), Konstanz 2000.

Pierre Bourdieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt/M. 1970.

Pierre Bourdieu, Soziologische Fragen, Frankfurt/M. 1993.

Pierre Bourdieu, Strukturen, Habitusformen, Praktiken, in: id., Sozialer Sinn, Frankfurt/M. 1987, 97-121.

Carlrichard Brühl, Kronen- und Krönungsbrauch im Frühen und Hohen Mittelalter, HZ 234 (1982), 1-31.

Franz Brunhölzl, Der Bildungsauftrag der Hofschule, in: Bernhard Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 28-41.

Karl Brunner, Oppositionelle Gruppen im Karolingerreich (VIÖG 25), Wien/Köln/Graz 1979.

Philippe Buc, The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory, Princeton 2001.

Philippe Buc, Warum weniger die Handelnden selbst als eher die Chronisten das politische Ritual erzeugten – und warum es niemandem auf die wahre Geschichte ankam, in: Bernhard Jussen (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, 27-37.

Rudolf Buchner, Das merowingische Königtum, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 143-154.

Francis William Buckler, Harunu'l-Rashid and Charles the Great (The Medieval Academy of America. Monographs 2), Cambridge/Mass. 1931.

Ron P. Buckley, The Imām Ja'far al-Ṣādiq, Abū 'l-Khaṭṭāb and the Abbasids, Der Islam 79 (2002), 118-140.

Johann Christoph Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991

Johann Christoph Bürgel, Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters, Saeculum 23 (1972), 30-46.

Heinrich Büttner, Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens. Die Königserhebung Pippins, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 155-167.

Donald A. Bullough, The Age of Charlemagne, London 1965 (Karl der Große und seine Zeit, Wiesbaden 1966).

Donald A. Bullough, *Albuinus deliciosus regis*. Alcuin of York and the Shaping of the Early Carolingian Court, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. FS Josef Fleckenstein, ed. Lutz Fenske/Werner Rösener/Thomas Zotz, Sigmaringen 1984, 73-92.

Donald A. Bullough, Alcuin. Achievement and Reputation (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 16), Leiden 2002.

Donald A. Bullough, *Aula renovata*. The Carolingian Court before the Aachen Palace, Proceedings of the British Academy 71 (1985), 267-301; repr. in id., Carolingian Renewal. Sources and Heritage, Manchester 1991, 124-136.

Donald A. Bullough, Charlemagne's Court Library Revisited, EME 12 (2004), 339-363.

Donald A. Bullough, Charlemagne's „Men of God". Alcuin, Hildebald, Arn, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 136-150.

Donald A. Bullough, Empire and Emperordom from Late Antiquity to 799, EME 12 (2004), 377-387.

Donald A. Bullough, *Europae Pater*. Charlemagne and his Achievements in the Light of Recent Scholarship, English Historical Review 85 (1970), 59-105.

Donald A. Bullough, Die Kaiseridee zwischen Antike und Mittelalter, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Ausstellungskatalog Paderborn 1999, ed. Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff, Mainz 1999, 36-46.

Donald A. Bullough, Roman Books and Carolingian *renovatio*, in: Renaissance and Renewal in Christian History (Studies in Church History 14), ed. Derek Baker, Oxford 1977, 23-50; repr. in: id., Carolingian Renewal. Sources and Heritage, Manchester/New York 1991, 1-33.

Konrad Bund, Thronsturz und Herrscherabsetzung im Frühmittelalter (Bonner Historische Forschungen 44), Bonn 1979.

Claude Cahen, The Body Politic, in: Gustave E. v. Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 132-163.

Claude Cahen, Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers ʿAbbāsides, d'après Denys de Tell-Mahré, Arabica 1 (1954), 136-152.

Claude Cahen, Points de vue sur la „Révolution ʿabbāside", Revue historique 230 (1963), 295-338.

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

Neil Christie, Charlemagne and the Renewal of Rome, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 167-182.

Peter Classen, Karl der Große, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 9), Sigmaringen 1965, [2]1988.

Roger Collins, Pippin III as Mayor of the Palace. The Evidence, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 75-91.

Sebastian Conrad/Andreas Eckert, Globalgeschichte, Globalisierung, multiple Modernen. Zur Geschichtsschreibung der modernen Welt, in: iid./Ulrike Freitag (eds.), Globalgeschichte. Theorien, Ansätze, Themen (Globalgeschichte 1), Frankfurt/M. - New York 2007, 7-49.

John J. Contreni, The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe, in: Richard E. Sullivan (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 106-141.

Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000.

Simon Coupland, Charlemagne's Coinage. Ideology and Economy, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 211-229.

Keppel Archibald Cameron Creswell, Early Muslim Architecture. Early ʿAbbāsids, Umayyads of Cordova, Aghlabids, Tūlūnids, and Samānids A.D. 751 - 905, Oxford 1940, repr. 1979.

Patricia Crone, Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus, in: Wolfgang Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1987, 294-333.

Patricia Crone, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004.

Patricia Crone, Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity, Cambridge 1980.

Patricia Crone/Martin Hinds, God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam, Cambridge 1986.

Jocelyne Dakhlia, Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam, Paris 1998.

Jocelyne Dakhlia, Les miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?, Annales HSS Sept./Okt. 2002, 1191-1206.

Jocelyne Dakhlia, Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la „justice retenue" au Maghreb, Annales Islamo-logiques 27 (1993), 169-180.

Étienne Delaruelle, L'église romaine et ses relations avec l'église franque jusqu'en 800, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimane di studio 7 (1960), 143-184.

Paolo Delogu, Reading Pirenne Again, in: Richard Hodges/William Bowden (eds.), The Sixth Century. Production, Distribution and Demand (TRW 3), Leiden/Boston/Köln 1998, 15-40.

Stefanie Dick, Zu den Grundlagen des sogenannten germanischen Königtums, in: Akkulturation. Probleme einer romanisch-germanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter, ed. Dieter Hägermann/Wolfgang Haubrichs/Jörg Jarnut (RGA Erg.-Bd. 41), Berlin/New York 2004, 510-527.

Werner Diem, Ehrendes Kleid und ehrendes Wort. Studien zu *tašrīf* in mamlūkischer und vormamlūkischer Zeit (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 54, 2), Würzburg 2002.

Dan Diner, Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2005, ^{3}2006.

Alain Dierkens, Autour de la tombe de Charlemagne. Considérations sur les sépultures des souverains carolingiens et des membres de leur famille, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII^{e} au X^{e} siècle. Hommage à Maurice Leroy (Byzantion 61), ed. Alain Dierkens/Jean-Marie Sansterre, Brüssel 1991, 156-180.

Alain Dierkens, Krönung, Salbung und Königsherrschaft im karolingischen Staat und in den auf ihn folgenden Staaten, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos. Ausstellungskatalog
Aachen 2000, ed. Mario Kramp, Mainz 2000, 131-138.

Max Diesenberger, Hair, Sacrality and Symbolic Capital in the Frankish Kingdoms, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (TRW 12), ed. Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz, Leiden/Boston 2003, 173-212.

Maximilian Diesenberger/Helmut Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 214-269.

Albert Dietrich, Das politische Testament des zweiten ʿAbbāsidenkalifen al-Manṣūr, Der Islam 30 (1952), 133-165.

Wolfram Drews, Die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" als Problem transkultureller historischer Komparatistik am Beispiel frühmittelalterlicher Herrschaftslegitimation, in: id./Jenny Rahel Oesterle (eds.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne = Comparativ 18/3 (2008), 40-55.

Louis Dupraz, Le royaume des Francs et l'ascension politique des maires du palais au déclin du VII[e] siècle (656-680), Fribourg 1948.

Emile Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt/M. 1980, [4]1999.

Günter Dux, Die Genese der Sakralität von Herrschaft. Zur Struktur religiösen Weltverständnisses, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 9-21.

Arne Effenberger, Die Wiederverwendung römischer, spätantiker und byzantinischer Kunstwerke in der Karolingerzeit, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Ausstellungskatalog Paderborn 1999, ed. Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff, Mainz 1999, 643-661.

Stephan Egger/Andreas Pfeuffer/Franz Schultheis, Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu, in: Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld, Konstanz 2000, 131-176.

Joachim Ehlers, Grundlagen der europäischen Monarchie in Spätantike und Mittelalter, Majestas 8/9 (2000/2001), 49-80.

Joachim Ehlers, Karolingische Tradition und frühes Nationalbewußtsein in Frankreich, Francia 4 (1976), 213-235.

Joachim Ehlers, Der wundertätige König in der monarchischen Theorie des Früh- und Hochmittelalters, in: Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. FS Peter Moraw, ed. Paul-Joachim Heinig et al. (Historische Forschungen 67), Berlin 2000, 3-19.

Shmuel N. Eisenstadt, Die Geschichtserfahrung des Islam, in: id. (ed.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik II/3, Frankfurt/M. 1992, 153-160.

Shmuel N. Eisenstadt, Weber's Analysis of Islam and the Specific Pattern of Islamic Civilization, in: Toby E. Huff/Wolfgang Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 281-294 (dt.: Webers Analyse des Islams und die Gestalt der islamischen Zivilisation, in: Wolfgang Schluchter [ed.], Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1987, 342-359).

Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Frankfurt/M. 1997.

Reinhard Elze, Le consacrazioni regie, in: Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. Settimane di studio 33 (1987), 41-61.

Reinhard Elze, Die Herrscherlaudes im Mittelalter, ZRG KA 40 (1954), 201-223.

Gerhard Endreß, The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy, in: id./Remke Kruk (eds.), The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday (CNWS Publications 50), Leiden 1997, 43-76.

Gerhard Endreß, The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in the Religious Community, ZGAIW 6 (1990), 1-49.

Gerhard Endreß, Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte, München 1991.

Gerhard Endreß, Wissen und Gesellschaft in der islamischen Philosophie des Mittelalters, in: Herbert Stachowiak/Claus Baldus (eds.), Pragmatik I. Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert, Hamburg 1986, 219-245.

Pius Engelbert, Papstreisen ins Frankenreich, Römische Quartalschrift 88 (1993), 77-113.

Odilo Engels, Zum päpstlich-fränkischen Bündnis im 8. Jahrhundert, in: *Ecclesia et regnum*. FS Franz-Josef Schmale, ed. Dieter Berg/Hans-Werner Goetz, Bochum 1989, 21-38.

Franz-Reiner Erkens, Auf der Suche nach den Anfängen. Neue Überlegungen zu den Ursprüngen der fränkischen Königssalbung, ZRG KA 90 (2004), 494-509.

Franz-Reiner Erkens, *Divisio legitima* und *unitas imperii*. Teilungspraxis und Einheitsstreben im Frankenreich, DA 52 (1996), 423-485.

Franz-Reiner Erkens, Einheit und Unteilbarkeit. Bemerkungen zu einem vielerörterten Problem der frühmittelalterlichen Geschichte, AKG 80 (1998), 269-295.

Franz-Reiner Erkens, Der Herrscher als Gottes drút. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs, HJb 118 (1998), 1-39.

Franz-Reiner Erkens, Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit, Stuttgart 2006.

Franz-Reiner Erkens, Sakralkönigtum und sakrales Königtum. Anmerkungen und Hinweise, in: id. (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 1-8.

Franz-Reiner Erkens, Sakralkönigtum III. Sakrale Elemente, RGA ^{2}26 (2004), 219-234; Ergebnisse, ibid. 304f.

Franz-Reiner Erkens, Sakral legitimierte Herrschaft im Wechsel der Zeiten und Räume. Versuch eines Überblicks, in: id. (ed.), Die Sakralität von Herrschaft. Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume, Berlin 2002, 7-32.

Franz-Reiner Erkens, *Vicarius Christi – sacratissimus legislator – sacra majestas*. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter, ZRG KA 89 (2003), 1-55.

Josef van Ess, The Beginnings of Islamic Theology, in: The Cultural Context of Medieval Learning (Boston Studies in the Philosophy of Science 26), ed. John Emery Murdoch/Edith Dudley Sylla, Dordrecht/Boston 1975, 87-104.

Josef van Ess, Ḍirār b. ʿAmr und die „Cahmīya". Biographie einer vergessenen Schule, Der Islam 43 (1967), 241-279; 44 (1968), 1-70.

Josef van Ess, From Wellhausen to Becker. The Emergence of *Kulturgeschichte* in Islamic Studies, in: Islamic Studies. A Tradition and ist Problems, ed. Malcolm H. Kerr, Malibu 1980, 27-51.

Josef van Ess, Ibn Kullāb und die Miḥna, Oriens 18/19 (1965/66), 92-142.

Josef van Ess, Islam and the Axial Age, in: Johann P. Arnason/Armando Salvatore/Georg Stauth (eds.), Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7), Bielefeld 2006, 220-237.

Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, I/VI, Berlin/New York 1991/97.

Josef van Ess, Umar II. and his Epistle against the Qadarīya, Abr-Nahrain 12 (1971/72), 19-26.

Eugen Ewig, Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz, FMSt 2 (1968), 67-77; ND: id., Spätantikes und fränkisches Gallien (Francia Beih. 3), München 1976/79, II, 220-231.

Eugen Ewig, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, HJb 75 (1956), 1-46; ND: id., Spätantikes und fränkisches Gallien (Francia Beih. 3), München 1976/79, I, 72-113.

Eugen Ewig, Die fränkischen Königskataloge und der Aufstieg der Karolinger, DA 51 (1995), 1-28.

Eugen Ewig, Die Gebetsklausel für König und Reich in den merowingischen Königsurkunden, in: Tradition als historische Kraft. FS Karl Hauck, ed. Norbert Kamp/Joachim Wollasch, Berlin 1982, 87-99.

Eugen Ewig, Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus, Francia 18 (1991), 21-69.

Eugen Ewig, Noch einmal zum „Staatsstreich" Grimoalds, in: *Speculum historiale*. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. FS Johannes Spörl, ed. Clemens Bauer et al., Freiburg/München 1965, 454-457.

Eugen Ewig, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 7-73; repr.: id., Spätantikes und fränkisches Gallien (Francia Beih. 3), München 1976/79, I, 3-71.

Eugen Ewig, Zum Geschichtsbild der Franken und den Anfängen der Merowinger, in: Jürgen Petersohn (ed.), *Mediaevalia Augiensia.* Forschungen zur Geschichte des Mittelalters (VuF 54), Stuttgart 2001, 43-58.

Ludwig Falkenstein, Charlemagne et Aix-la-Chapelle, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle. Hommage à Maurice Leroy (Byzantion 61), ed. Alain Dierkens/Jean-Marie Sansterre, Brüssel 1991, 231-289.

Heinrich Fichtenau, *Dei gratia* und Königssalbung, in: Geschichte und ihre Quellen. FS Friedrich Hausmann, ed. Reinhard Härtel, Graz 1987, 25-35.

Heinrich Fichtenau, Karl der Große und das Kaisertum, MIÖG 61 (1953), 257-334.

Egon Flaig, Wie im Westen des Imperiums ein neues politisches System entstand, in: Bernhard Jussen (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, 1-13.

Josef Fleckenstein, Bemerkungen zu den Bildungserlassen Karls des Großen und zum Verhältnis von Reform und Renaissance, in: Società, Istituzioni, Spiritualità. FS Cinzio Violante (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Collectanea 1), Spoleto 1994, 345-360.

Josef Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*, Freiburg 1953.

Josef Fleckenstein, Das großfränkische Reich. Möglichkeiten und Grenzen der Großreichsbildung im Mittelalter, HZ 233 (1981), 265-294.

Josef Fleckenstein, Die Hofkapelle der deutschen Könige, I: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle (MGH Schriften 16/1), Stuttgart 1959.

Josef Fleckenstein, Karl der Große (Persönlichkeit und Geschichte 28), Göttingen/Zürich 1962, [3]1990.

Josef Fleckenstein, Karl der Große und sein Hof, in: Helmut Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 24-50.

Jacques Fontaine, Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, JbAC 25 (1982), 5-21.

Paul Fouracre, The Age of Charles Martel, Harlow/München 2000.

Paul Fouracre, The Long Shadow of the Merovingians, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 5-21.

Paul Fouracre, Merovingian History and Merovingian Hagiography, Past and Present 127 (1990), 3-38.

Paul Fouracre, The Nature of Frankish Political Institutions in the Seventh Century, in: Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective, ed. Ian Wood (Studies in Historical Archaeoethnology 3), Woodbridge 1998, 285-301.

Paul Fouracre, Observations on the Outgrowth of Pippinid Influence in the *Regnum Francorum* after the Battle of Tertry (687-715), Medieval Prosopography 5/2 (1984), 1-31.

Paul Fouracre, The Origins of the Carolingian Attempt to Regulate the Cult of Saints, in: James Howard-Johnston/Paul Antony Hayward (eds.), The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown, Oxford 1999, 143-165.

Ann Freeman, Carolingian Orthodoxy and the Fate of the *Libri Carolini*, Viator 16 (1985), 65-108.

Ute Frevert, Neue Politikgeschichte. Konzepte und Herausforderungen, in: ead./Heinz-Gerhard Haupt (eds.), Neue Politikgeschichte. Perspektiven einer historischen Politikforschung (Historische Politikforschung 1), Frankfurt/M. 2005, 7-26.

Johannes Fried, Elite und Ideologie oder die Nachfolgeordnung Karls des Großen vom Jahre 813, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX[e] siècle aux environs de 920), ed. Régine Le Jan (Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest 17), Villeneuve d'Ascq 1998, 70-109.

Johannes Fried, Karl der Große, die *Artes liberales* und die karolingische Renaissance, in: Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, I: Wissen und Weltbild, ed. Paul Leo Butzer/Max Kerner/Werner Oberschelp, Turnhout 1997, 25-43.

Johannes Fried, Karl der Große in Frankfurt am Main. Ein König bei der Arbeit, in: id. et al. (eds.), 794 – Karl der Große in Frankfurt am Main. Ausstellunsgkatalog Frankfurt 1994, Sigmaringen 1994, 25-34.

Johannes Fried, Der karolingische Herrschaftsverband zwischen „Kirche" und „Königshaus", HZ 235 (1982), 1-43.

Johannes Fried, Warum es das Reich der Franken nie gegeben hat, in: Bernhard Jussen (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, 83-89.

Horst Fuhrmann, Das Papsttum und das kirchliche Leben im Frankenreich, in: Nascita dell'Europa ed Europa carolingia. Un'equazione da verificare. Settimane di studio 27 (1981), 419-458.

Francesco Gabrieli, Literary Tendencies, in: Gustave E. v. Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 87-106.

Francesco Gabrieli, Al-Ma'mūn e gli ʿAlidi, Leipzig 1929.

François Louis Ganshof, Charlemagne et les institutions de la monarchie franque, in: Helmut Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 349-393.

François Louis Ganshof, L'église et le pouvoir royal dans la monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne, in: Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimane di studio 7 (1960), 95-141.

François Louis Ganshof, L'historiographie dans la monarchie franque sous les Mérovingiens et les Carolingiens, in: La storiografia altomedievale. Settimane di studio 17 (1970), 631-685.

David Ganz, Einhard's Charlemagne. The Characterisation of Greatness, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 38-51.

Mary Garrison, Letters to a King and Biblical Exempla. The Examples of Cathuulf and Clemens Peregrinus, EME 7 (1998), 305-328.

Mary Garrison, The Franks as a New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Yitzhak Hen/Matthew Innes, Cambridge 2000, 114-161.

Patrick J. Geary, Die Merowinger. Europa vor Karl dem Großen, München 1996.

Clifford Geertz, Centers, Kings, and Charisma. Reflections on the Symbolics of Power, in: Culture and its Creators. FS Edward Shils, ed. Joseph Ben-David/Terry Nicholas Clark, London/Chicago 1977, 150-171; ND: Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology, New York 1983, 121-146.

Peter Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung (Studien und Texte zu Antike und Christentum 41), Tübingen 2007.

Peter Gemeinhardt, Die *Filioque*-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter (Arbeiten zur Kirchengeschichte 82), Berlin 2002.

Richard A. Gerberding, The Rise of the Carolingians and the *Liber Historiae Francorum* (Oxford Historical Monographs), Oxford 1987.

Dieter Geuenich, ... *noluerunt obtemperare ducibus Francorum*. Zur bayerisch-alemannischen Opposition gegen die karolingischen Hausmeier, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastie-

wechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 129-143.

Hamilton Gibb, The Evolution of Government in Early Islam, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 34-46.

Hamilton Gibb, Al-Māwardī's Theory of the Caliphate, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 151-165.

Hamilton Gibb, The Social Significance of Shuʿūbīya, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 62-73.

Hamilton Gibb, Some Considerations of the Sunni Theory of the Caliphate, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 141-150.

Hamilton Gibb, The Structure of Religious Thought in Islam, in: Studies on the Civilization of Islam, ed. Stanford J. Shaw/William R. Polk, London/Boston 1962, 176-218.

Gherardo Gnoli, Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi, in: La Persia nel Medioevo (Problemi attuali di scienza e di cultura 160), Rom 1971, 225-251.

Hans-Werner Goetz, Der Dynastiewechsel von 751 im Spiegel der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 321-367.

Hans-Werner Goetz, Historiographisches Zeitbewußtsein im frühen Mittelalter. Zum Umgang mit der Zeit in der karolingischen Geschichtsschreibung, in: Historiographie im frühen Mittelalter (VIÖG 32), ed. Anton Scharer/Georg Scheibelreiter, Wien/München 1994, 158-178.

Hans-Werner Goetz, *Nobilis*. Der Adel im Selbstverständnis der Karolingerzeit, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 70 (1983), 153-191.

Hans-Werner Goetz, Vergangenheitswahrnehmung, Vergangenheitsgebrauch und Geschichtssymbolismus in der Geschichtsschreibung der Karolingerzeit, in: Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo. Settimane di studio 46 (1999), 177-225.

Shlomo Dov Goitein, Between Hellenism and Renaissance. Islam, the Intermediate Civilization, in: id., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966, 54-70.

Shlomo Dov Goitein, The Bourgeosie in Early Islamic Times, in: id., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966, 217-241.

Shlomo Dov Goitein, A Turning Point in the History of the Muslim State. Apropos of the Kitāb al-Ṣaḥāba of Ibn al-Muqaffaʿ, in: id., Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966, 149-167.

Yeshayahu Goldfeld, The Development of Theory on Qur'ānic Exegesis in Islamic Scholarship, Studia Islamica 67 (1988), 5-27.

Ignaz Goldziher, Hellenistischer Einfluß auf muʿtazilitische Chalifats-Theorien, Der Islam 6 (1916), 173-177.

Ignaz Goldziher, Islamisme et parsisme, RHR 43 (1901), 1-29.

Ignaz Goldziher, Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith, Zeitschrift für Assyriologie 22 (1908), 311-324.

Ignaz Goldziher, Du sens propre des expressions *Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* pour désigner les chefs dans l'Islam, RHR 35 (1897), 331-338.

Ignaz Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften (Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Nr. 8/1915), Berlin 1916.

Ignaz Goldziher, Umejjaden und ʿAbbâsiden, in: id., Muhammedanische Studien, Halle 1890, II, 28-87.

Aryeh Graboïs, Charlemagne, Rome and Jerusalem, Revue Belge de Philologie et d'Histoire 59 (1981), 792-809.

Heike Grahn-Hoek, Gundulfus subregulus – eine genealogische Brücke zwischen Merowingern und Karolingern?, DA 59 (2003), 1-48.

Valentin Groebner, Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen, München 2008.

Monika Gronke, „Alles Neue ist ein Irrweg." Zum mittelalterlichen arabischen Schrifttum über religiöse Mißbräuche, in: Islamstudien ohne Ende. FS Werner Ende (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 54/1), ed. Rainer Brunner/Monika Gronke/Jens Peter Laut/Ulrich Rebstock, Würzburg 2002, 127-138.

Monika Gronke, Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart, München ^{2}2006.

Andreas Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999.

Gustave E. v. Grunebaum, Der Islam im Mittelalter (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich/Stuttgart 1963.

Gustave E. v. Grunebaum, Der Islam in seiner klassischen Epoche (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich/Stuttgart 1966.

Gustave E. v. Grunebaum, Islamic Studies and Cultural Research, in: id. (ed.), Studies in Islamic Cultural History = The American Anthropologist 56/2 (1954), 1-22.

Gustave E. v. Grunebaum, The Sources of Islamic Civilization, Der Islam 46 (1970), 1-54.

Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2^{nd}-4^{th}/8^{th}-10^{th} centuries), London/New York 1998.

Achim Thomas Hack, Zur Herkunft der karolingischen Königssalbung, ZKG 110 (1999), 170-190.

Stefanie Hamann, Zur Chronologie des Staatsstreichs Grimoalds, DA 59 (2003), 49-96.

Eric J. Hanne, Abbasid Politics and „The Classical Theory of the Caliphate", in: Writers and Rulers. Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times, ed. Beatrice Gruendler/Louise Marlow (Literaturen im Kontext 16), Wiesbaden 2004, 49-71.

Jürgen Hannig, *Consensus fidelium*. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches (MGM 27), Stuttgart 1982.

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.

Wilfried Hartmann, Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien, Paderborn 1989.

Wilfried Hartmann, Zur Autorität des Papsttums im karolingischen Frankenreich, in: Dieter R. Bauer et al. (eds.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000. FS Josef Semmler, Sigmaringen 1998, 113-132.

Irene Haselbach, Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten *Annales Mettenses Priores*. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im Reiche Karls des Großen (Historische Studien 412), Lübeck/Hamburg 1970.

Mohammed Al Hashash, Zwischen Tradition und Aufbruch. Die Ablehnung und Verleumdung der spekulativen Theologie (*Ḏamm al-Kalām wa-ahlih*) in der Frühzeit des Islam. Ursachen und Folgen, Diss. Bonn 2000.

Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1900/04.

Karl Hauck, Geblütsheiligkeit, in: Liber Floridus. FS Paul Lehmann, ed. Bernhard Bischoff/Suso Brechter, St. Ottilien 1950, 187-240.

Karl Hauck, Karl als neuer Konstantin 777, FMSt 20 (1986), 513-540.

Karl Hauck, Der Missionsauftrag Christi und das Kaisertum Ludwigs des Frommen, in: Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840), ed. Peter Godman/Roger Collins, Oxford 1990, 275-296.

Karl Hauck, Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa, FMSt 1 (1967), 3-93.

Heinz-Gerhard Haupt, Comparative History, International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences 4 (2001), 2397-2403.

Heinz-Gerhard Haupt, Historische Komparatistik in der internationalen Geschichts-schreibung, in: Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien. FS Jürgen Kocka, ed. Gunilla Budde/Sebastian Conrad/Oliver Janz, Göttingen 2006, 137-149.

R. G. Heath, The Western Schism of the Franks and the *filioque*, Journal of Ecclesiastical History 23 (1972), 97-113.

Werner Hechberger, Die Theorie vom Adelsheil im früheren Mittelalter, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 427-445.

Ingrid Heidrich, Titulatur und Urkunden der arnulfingischen Hausmeier, Archiv für Diplomatik 11/12 (1965/66), 71-278.

Wilhelm Heil, Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien, in: Bernhard Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 95-155.

Friedrich Heiler, Fortleben und Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 543-580.

Martin Heinzelmann, Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen, in: Friedrich Prinz (ed.), Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen (MGM 33), Stuttgart 1988, 23-82.

Yitzhak Hen, The Christianization of Kingship, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 163-177.

Yitzhak Hen, The Royal Patronage of Liturgy in Frankish Gaul to the Death of Charles the Bald (877) (Henry Bradshaw Society Subs. 3), London 2001.

Yitzhak Hen, The Uses of the Bible and the Perception of Kingship in Merovingian Gaul, EME 7 (1998), 277-289.

Tayeb El-Hibri, Coinage Reform under the ʿAbbāsid Caliph al-Ma'mūn, Journal of the Economic and Social History of the Orient 36 (1993), 58-83.

Tayeb El-Hibri, Hārūn al-Rašīd and the Mecca Protocol of 802. A Plan for Division or Succession?, IJMESt 24 (1992), 461-480.

Tayeb El-Hibri, Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rašīd and the Narrative of the ʿAbbāsid Cali-phate, Cambridge 1999.

Otto Hiltbrunner, Die Heiligkeit des Kaisers (Zur Geschichte des Begriffs *sacer*), FMSt 2 (1968), 1-30.

Eduard Hlawitschka, Adoptionen im mittelalterlichen Königshaus, in: Knut Schulz (ed.), Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. FS Herbert Helbig, Köln/Wien 1976, 1-32.

Eduard Hlawitschka, Merowingerblut bei den Karolingern?, in: Adel und Kirche. FS Gerd Tellenbach, ed. Josef Fleckenstein/Karl Schmid, Freiburg 1968, 68-91.

Eduard Hlawitschka, Studien zur Genealogie und Geschichte der Merowinger und der frühen Karolinger, Rheinische Vierteljahresblätter 43 (1979), 32-55.

Eduard Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, in: Helmut Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 51-82.

Eduard Hlawitschka, Zu den Grundlagen des Aufstiegs der Karolinger, Rheinische Vierteljahresblätter 49 (1985), 1-61

Arthur M. Hocart, Kingship, London 1927, repr. Oxford 1969.

Richard Hodges, Henri Pirenne and the Question of Demand in the Sixth Century, in: Richard Hodges/William Bowden (eds.), The Sixth Century. Production, Distribution and Demand (TRW 3), Leiden/Boston/Köln 1998, 3-14.

Richard Hodges/David Whitehouse, Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe. Archaeology and the Pirenne Thesis, London 1983.

Almut Höfert, Anmerkungen zum Konzept einer „transkulturellen" Geschichte in der deutschsprachigen Forschung, in: Wolfram Drews/Jenny Rahel Oesterle (eds.), Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne = Comparativ 18/3 (2008), 14-26.

Almut Höfert, Europa und der Nahe Osten: Der transkulturelle Vergleich in der Vormoderne und die Meistererzählungen über den Islam, HZ 287 (2008), 561-597.

Otto Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 664-701; repr. in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 75-104.

Toby E. Huff, Introduction, in: id./Wolfgang Schluchter (eds.), Max Weber & Islam, New Brunswick/London 1999, 1-52.

Matthew Innes, Charlemagne's Government, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 71-89.

Matthew Innes, Teutons or Trojans? The Carolingians and the Germanic Past, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Yitzhak Hen/Matthew Innes, Cambridge 2000, 227-249.

Konstantin Inostranzew, Iranian Influence on Moslem Literature, Bombay 1918.

Franz Irsigler, Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels (Rheinisches Archiv 70), Bonn 1969, ^{2}1981.

Werner Jacobsen, Herrschaftliches Bauen in der Karolingerzeit. Karolingische Pfalzen zwischen germanischer Tradition und Antikenrezeption, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Ausstellungskatalog Paderborn 1999, ed. Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff, Mainz 1999, 91-94.

Werner Jacobsen, Die Renaissance der frühchristlichen Architektur in der Karolingerzeit, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Ausstellungskatalog Paderborn 1999, ed. Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff, Mainz 1999, 623-642.

Paul A. Jacobson, *Sicut Samuhel unxit David.* Early Carolingian Royal Anointings Reconsidered, in: Medieval Liturgy, ed. Lizette Larson-Miller (Garland Reference Library of the Humanities 1884; Garland Medieval Casebooks 18), New York/London 1997, 267-303.

Kurt-Ulrich Jäschke, Bonifatius und die Königssalbung Pippins des Jüngeren, Archiv für Diplomatik 23 (1977), 25-34 bzw. in: Hermann Bannasch/Hans-Peter Lachmann (eds.), Aus Geschichte und ihren Hilfswissenschaften. FS Walter Heinemeyer (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 40), Marburg 1979, 25-54.

Kurt-Ulrich Jäschke, Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus, Rheinische Vierteljahresblätter 34 (1970), 190-218.

Jörg Jarnut, Die Adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells, in: Karl Martell in seiner Zeit (Francia Beih. 37), ed. Jörg Jarnut/Ulrich Nonn/Michael Richter, Sigmaringen 1994, 217-226.

Jörg Jarnut, Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743-748), in: id., Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter. Gesammelte Aufsätze. Festgabe zum 60. Geburtstag, ed. Matthias Becher, Münster 2002, 161-186.

Jörg Jarnut, Chlodwig und Chlothar. Anmerkungen zu den Namen zweier Söhne Karls des Großen, in: id., Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter. Gesammelte Aufsätze. Festgabe zum 60. Geburtstag, ed. Matthias Becher, Münster 2002, 247-253.

Jörg Jarnut, Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?, in: id., Herrschaft und Ethnogenese im Frühmittelalter. Gesammelte Aufsätze. Festgabe zum 60. Geburtstag, ed. Matthias Becher, Münster 2002, 187-199.

Georg Jenal, *Italia ascetica atque monastica.* Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250 - 604) (MGM 39/1-2), Stuttgart 1995.

Mayke de Jong, Charlemagne's Church, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 103-135.

Mayke de Jong, *Ecclesia* and the Early Medieval Polity, in: Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 113-132.

Jamal Juda, Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī in frühislamischer Zeit, Diss. Tübingen 1983.

Bruno Judic, La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^{e} siècle aux environs de 920), ed. Régine Le Jan (Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest 17), Villeneuve d'Ascq 1998, 17-57.

Bernhard Jussen, Diskutieren über Könige im vormodernen Europa, in: id. (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, XI-XXIV

Bernhard Jussen, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis (VMPIG 98), Göttingen 1991.

Bernhard Jussen, Wie die poströmischen Könige sich in Selbstdarstellung übten, in: id. (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, 14-26.

Bernice M. Kaczynski, Edition, Translation, and Exegesis. The Carolingians and the Bible, in: Richard E. Sullivan (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 171-185.

Hartmut Kaelble, Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer, in: id./Jürgen Schriewer (eds.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2003, 469-493.

Reinhold Kaiser, Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter (Pariser Historische Studien 17), Bonn 1981.

Ernst H. Kantorowicz, The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957.

Ernst H. Kantorowicz, *Laudes regiae.* A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship (University of California Publications in History 33), Berkeley/Los Angeles 1946, ^{2}1958.

Brigitte Kasten, Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit (MGH Schriften 44), Hannover 1997.

Brigitte Kasten, Laikale Mittelgewalten. Beobachtungen zur Herrschaftspraxis der Karolinger, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 54-66.

Hugh Kennedy, The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State, London 2001.

Hugh Kennedy, The Early Abbasid Caliphate. A Political History, London 1981.

Hugh Kennedy, From *Polis* to *Madina*. Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria, Past and Present 106 (1985), 3-27.

Hugh Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century, London/New York 1986.

Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge 1994.

Iradj Khalifeh-Soltani, Das Bild des idealen Herrschers in der iranischen Fürstenspiegelliteratur dargestellt am Beispiel des Qābūs-Nāmé, Diss. Tübingen 1971.

Theodor Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, HJb 53 (1933), 169-189, ND: id., Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie (JbAC Erg.-Bd. 3), ed. Ernst Dassmann, Münster 1974, 139-154.

Hans Martin Klinkenberg, Über karolingische Fürstenspiegel, GWU 7 (1956), 82-98.

Wolfgang Knauth, Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi, Wiesbaden 1975.

Theo Kölzer, Die letzten Merowinger: rois fainéants?, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 33-60.

Reinhart Koselleck, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/M. 2003.

Raymund Kottje, Studien zum Einfluß des Alten Testamentes auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert) (Bonner Historische Forschungen 23), Bonn 1964.

Adelheid Krah, Absetzungsverfahren als Spiegelbild von Königsmacht. Untersuchungen zum Kräfteverhältnis zwischen Königtum und Adel im Karolingerreich und seinen Nachfolgestaaten (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 26), Aalen 1987.

Richard Krautheimer, The Carolingian Revival of Early Christian Architecture, Art Bulletin 24 (1942), 1-38; repr. with appendix in id., Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Architecture, New York 1969, 203-256.

Bruno Krusch, Der Staatsstreich des fränkischen Hausmeiers Grimoald I., in: Festgabe für Karl Zeumer, Weimar 1910, 411-438.

Gerhart B. Ladner, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Cambridge/Mass. 1959.

Ann K. S. Lambton, Islamic Mirrors for Princes, in: La Persia nel Medioevo (Problemi attuali di scienza e di cultura 160), Rom 1971, 419-442.

Ann K. S. Lambton, Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship, Studia Islamica 17 (1962), 91-119.

Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists (London Oriental Series 36), Oxford 1981.

Ira M. Lapidus, Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, in: Wolfgang Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1987, 125-151.

Ira M. Lapidus, The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society, IJMESt 6 (1975), 363-385.

Jacob Lassner, The ʿAbbāsid *Dawla*. An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam, in: Frank M. Clover (ed.), Tradition and Innovation in Late Antiquity, Madison 1989, 247-270.

Jacob Lassner, Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of ʿAbbāsid Apologetics (American Oriental Series 66), New Haven 1986.

Jacob Lassner, Propaganda in Early Islam. The ʿAbbāsids in the Post-Revolutionary Age, Israel Oriental Studies 10 (1980), 74-85.

Jacob Lassner, The Shaping of ʿAbbāsid Rule, Princeton 1980.

Stefan Leder, Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel. Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft, in: Specula principum (Ius commune. Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 117), ed. Angela De Benedictis/Annamaria Pisapia, Frankfurt/M. 1999, 21-50.

Jacques Le Goff, Le roi dans l'Occident médiéval. Caractères originaux, in: Anne J. Duggan (ed.), Kings and Kingship in Medieval Europe, London 1993, 1-40.

Régine Le Jan, Famille et pouvoir dans le monde franc (VII[e] - X[e] siècle). Essai d'anthropologie sociale (Histoire ancienne et médiévale 33), Paris 1995.

Régine Le Jan, Die Sakralität der Merowinger oder: Mehrdeutigkeiten der Geschichtsschreibung, in: Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 73-92.

Nehemia Levtzion, Aspekte der Islamisierung. Eine kritische Würdigung der Beobachtungen Max Webers, in: Wolfgang Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1987, 142-155.

Reuben Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1957.

Bernard Lewis, On the Revolutions in Early Islam, Studia Islamica 32 (1970), 215-232.

Bernard Lewis, Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam, Studia Islamica 1 (1953), 43-64.

Bernard Lewis, The Regnal Titles of the First ʿAbbāsid Caliphs, in: Dr Zakir Husain Presentation Volume, New Delhi 1968, 13-22.

Bernard Lewis, Usurpers and Tyrants. Notes on Some Islamic Political Terms, in: Roger M. Savory/Dionisius A. Agius (eds.), *Logos Islamikos*. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens (Papers in Mediaeval Studies 6), Toronto 1984, 259-267.

Lester Little, Cypress Beams, Kufic Script, and Cut Stone. Rebuilding the Master Narrative of European History, Speculum 79 (2004), 909-928.

Heinz Löwe, *Religio Christiana*. Rom und das Kaisertum in Einhards *Vita Karoli Magni*, in: Storiografia e Storia. FS Eugenio Dupré Theseider, ed. Massino Petrocchi, Rom 1974, 1-20.

Heinz Löwe, Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit, DA 14 (1958), 345-374.

Michele Maccarrone, Il sovrano *vicarius Dei* nell'alto medio evo, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 581-594.

Wilferd Madelung, The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shiʿism, Studia Islamica 70 (1989), 5-26.

Wilferd Madelung, Imāmism and Muʿtazilite Theology, in: Robert Brunschvig/Toufic Fahd (eds.), Le Shiʿisme Imâmite. Colloque de Strasbourg, Paris 1970, 13-30.

Wilferd Madelung, New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and ʿAlī al-Riḍā, in: Studia Arabica et Islamica. FS Iḥsān ʿAbbās, ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1981, 333-346.

Wilferd Madelung, The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran, in: Orientalia Hispanica. FS Félix María Pareja, ed. J. M. Barral, Leiden 1974, I, 504-525.

Wilferd Madelung, The Succession to Muḥammad. A Study of the Early Caliphate, Cambridge 1997.

Elisabeth Magnou-Nortier, Foi et fidélité. Recherches sur l'évolution des liens personnels chez les Francs du VII[e] au IX[e] siècle (Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail A 28), Toulouse 1976.

George Makdisi, The Juridical Theology of Shāfiʿī. Origins and Significance of *ʾuṣūl al-fiqh*, Studia Islamica 59 (1984), 5-47.

George Makdisi, The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981.

George Makdisi, The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, Edinburgh 1990.

Christoph Markschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.

Henri-Irénée Marrou, L'idée de Dieu et la divinité du Roi, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 478-480.

Joachim Matthes, The Operation Called „Vergleichen", in: id. (ed.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, 75-99.

Theodor Mayer, Staatsauffassung in der Karolingerzeit, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 169-183.

Michael McCormick, Pippin III, the Embassy of the Caliph al-Mansur, and the Mediterranean World, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 221-241.

Rosamond McKitterick, *Akkulturation* and the Writing of History in the Early Middle Ages, in: Akkulturation. Probleme einer romanisch-germanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter, ed. Dieter Hägermann/Wolfgang Haubrichs/Jörg Jarnut (RGA Erg.-Bd. 41), Berlin/New York 2004, 381-395.

Rosamond McKitterick, Die Anfänge des karolingischen Königtums und die *Annales regni Francorum*, in: Walter Pohl/Maximilian Diesenberger (eds.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 3), Wien 2002, 151-168.

Rosamond McKitterick, The Carolingian Renaissance of Culture and Learning, in: Joanna Story (ed.), Charlemagne. Empire and Society, Manchester/New York 2005, 151-166.

Rosamond McKitterick, Constructing the Past in the Early Middle Ages. The Case of the Royal Frankish Annals, Transactions of the Royal Historical Society, 6th series 7 (1997), 101-129.

Rosamond McKitterick, The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987, London/New York 1983.

Rosamond McKitterick, History and Memory in the Carolingian World, Cambridge 2004.

Rosamond McKitterick, L'idéologie politique dans l'historiographie carolingienne, in: La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe siècle aux environs de 920), ed. Régine Le Jan (Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest 17), Villeneuve d'Ascq 1998, 59-70.

Rosamond McKitterick, The Illusion of Royal Power in the Carolingian Annals, English Historical Review 115 (2000), 1-20.

Rosamond McKitterick, Political Ideology in Carolingian Historiography, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. Yitzhak Hen/Matthew Innes, Cambridge 2000, 162-174.

Julie S. Meisami, Rulers and the Writing of History, in: Writers and Rulers. Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times, ed. Beatrice Gruendler/Louise Marlow (Literaturen im Kontext 16), Wiesbaden 2004, 73-95.

Thomas Mergel, Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Politik, GG 28 (2002), 574-606.

Brigitte Merta, Politische Theorie in den Königsurkunden Pippins I., MIÖG 100 (1992), 117-131.

Michael Mitterauer, Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003.

Walter Mohr, Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Miscellanea Mediaevalia 4), ed. Paul Wilpert, Berlin 1966, 382-409.

Walter Mohr, Fränkische Kirche und Papsttum zwischen Karlmann und Pippin, Saarbrücken 1966.

Hubert Mordek, Fränkische Kapitularien und Kapitulariensammlungen, in: id., Studien zur fränkischen Herrschergesetzgebung. Aufsätze über Kapitularien und Kapitulariensammlungen, Frankfurt/M. u. a. 2000, 1-53.

Hubert Mordek, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die *Collectio Vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1), Berlin/New York 1975.

Hubert Mordek, Kirchenrechtliche Autoritäten im Frühmittelalter, in: Recht und Schrift im Mittelalter (VuF 23), ed. Peter Classen, Sigmaringen 1977, 237-255.

Karl F. Morrison, The Mimetic Tradition of Reform in the West, Princeton 1982.

Karl F. Morrison, The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought, Princeton 1964.

Roy Mottahedeh, The ʿAbbāsid Caliphate in Iran, in: The Cambridge History of Iran IV. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs, ed. Richard N. Frye, Cambridge 1975, 57-89.

Harald Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 50/2), Stuttgart 1991.

Harald Motzki, The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in the Light of Recent Methodological Developments, Der Islam 78 (2001), 1-34.

Alexander Callander Murray, *Post vocantur Merohingii*. Fredegar, Merovech, and „Sacral Kingship", in: id. (ed.), After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart, Toronto/Buffalo/London 1998, 121-152.

Helmut Nagel, Karl der Große und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit. Zur Wechselwirkung von Theologie und Politik im Zeitalter des großen Frankenherrschers (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 12), Frankfurt/M. 1998.

Tilman Nagel, Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988.

Tilman Nagel, Ein früher Bericht über den Aufstand von Muḥammad b. ʿAbdallāh im Jahre 145 h, Der Islam 46 (1970), 227-262.

Tilman Nagel, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.

Tilman Nagel, Das Kalifat der Abbasiden, in: Geschichte der arabischen Welt, ed. Ulrich Haarmann/Heinz Halm, München 1987, ^{3}1994, ^{5}2004, 101-165.

Tilman Nagel, Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1; Bonner Orientalistische Studien 27/1), Bonn 1973.

Tilman Nagel, Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2; Bonner Orientalistische Studien 27/2), Bonn 1975.

Tilman Nagel, aš-Šāfiʿīs Konzept des Wissens, in: Islamstudien ohne Ende. FS Werner Ende (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 54/1), ed. Rainer Brunner/Monika Gronke/Jens Peter Laut/Ulrich Rebstock, Würzburg 2002, 307-314.

Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, I: Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert, Zürich/München 1981.

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

Tilman Nagel, Von Ibn Ruschd zum Averroismus. Überlegungen zur Teilhabe der islamischen Welt an der Geschichte Europas im Mittelalter, in: Michael Borgolte (ed.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa (HZ Beih. 32), München 2001, 41-48.

John A. Nawas, A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūns Introduction of the Miḥna, IJMESt 26 (1994), 615-629.

Janet L. Nelson, Aachen as a Place of Power, in: Topographies of Power (TRW 6), ed. Mayke de Jong/Frans Theuws/Carine van Rhijn, Leiden 2001, 217-242.

Janet L. Nelson, Bertrada, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 93-108.

Janet L. Nelson, Inauguration Rituals, in: Peter H. Sawyer/Ian N. Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 50-71, ND: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe (History Series 42), London/Ronceverte 1986, 283-307.

Janet L. Nelson, Kingship and Empire in the Carolingian World, in: Rosamond McKitterick (ed.), Carolingian Culture. Emulation and Innovation, Cambridge 1994, 52-87.

Janet L. Nelson, Literacy in Carolingian Government, in: Rosamond McKitterick (ed.), The Uses of Literacy in Early Medieval Europe, Cambridge 1990, 258-296.

Janet L. Nelson, The Lord's Anointed and the People's Choice. Carolingian Royal Ritual, in: Rituals of Royalty. Power and Ceremonials in Traditional Societies, ed. David Connadine/Simon Price, Cambridge 1987, 137-180; ND: ead., The Frankish World, 750-900, London/Rio Grande 1996, 99-131.

Janet L. Nelson, National Synods, Kingship as Office, and Royal Anointing: an Early Medieval Syndrome, Studies in Church History 7 (1971), 41-59, ND: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe (History Series 42), London/Ronceverte 1986, 239-257.

Janet L. Nelson, Symbols in Context. Rulers' Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages, Studies in Church History 13 (1976), 97-119; ND: ead., Politics and Ritual in Early Medieval Europe (History Series 42), London/Ronceverte 1986, 259-281.

Janet L. Nelson, Translating Images of Authority. The Christian Roman Emperors in the Carolingian World, in: Images of Authority. FS Joyce Reynolds (Cambridge Philological Society Suppl. 16), ed. Mary Margaret MacKenzie/Charlotte Roueché, Cambridge 1989, 194-205.

Janet L. Nelson, Warum es so viele Versionen von der Kaiserkrönung Karls des Großen gibt, in: Bernhard Jussen (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, 38-54.

Janet L. Nelson, Was Charlemagne's Court a Courtly Society?, in: Court Culture in the Middle Ages, ed. Catherine Cubitt, Leiden 2003, 39-57.

Thomas F. X. Noble, The Monastic Ideal as a Model for Empire. The Case of Louis the Pious, Revue Bénédictine 86 (1976), 235-250.

Thomas F. X. Noble, Tradition and Learning in Search of Ideology. The *Libri Carolini*, in: Richard E. Sullivan (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 227-260.

Ulrich Nonn, Beobachtungen zur „Herrschaft" der fränkischen Hausmeier, in: Von *sacerdotium* und *regnum*. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. FS Egon Boshof (Passauer Historische Forschungen 12), ed. Franz-Reiner Erkens/Hartmut Wolff, Köln/Weimar/Wien 2002, 27-46.

Ulrich Nonn, Die Nachfolge Karl Martells und die Teilung von Vieux-Poitiers, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 61-73.

Albrecht Noth, Früher Islam, in: Geschichte der arabischen Welt, ed. Ulrich Haarmann/Heinz Halm, München 1987, [3]1994, [5]2004, 11-100.

Albrecht Noth, Schichten und Gruppen innerhalb der „Umma", in: id./Jürgen Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 135-149.

Albrecht Noth, Von der medinensischen „Umma" zu einer muslimischen Ökumene, in: id./Jürgen Paul (eds.), Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 1), Würzburg 1998, 81-132.

Jenny Rahel Oesterle, Eine Investitur durch den Kalifen von Bagdad nach Hilāl al-Ṣābis Zeremonienbuch. Zur Rolle von Religion, Ehre und Rangordnungen in der Herrschaftsrepräsentation, in: Marion Steinicke/Stefan Weinfurter (eds.), Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich, Köln/Weimar/Wien 2005, 305-320.

Otto Gerhard Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, FMSt 1 (1967), 250-364.

Otto Gerhard Oexle, Priester – Krieger – Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers „Mittelalter", in: Edith Hanke/Wolfgang J. Mommsen (eds.), Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung, Tübingen 2001, 203-222.

Thilo Offergeld, *Reges pueri*. Das Königtum Minderjähriger im frühen Mittelalter (MGH Schriften 50), Hannover 2001.

Werner Ohnsorge, *Orthodoxus Imperator*. Von religiösen Motiven für das Kaisertum Karls des Großen, in: id., Abendland und Byzanz, Darmstadt 1958, 64-78.

Farouk Omar, The ʿAbbāsid Caliphate, 132-170/750-786, Bagdad 1969.

Farouk Omar, Some Observations on the Reign of the ʿAbbāsid Caliph al-Mahdī, Arabica 21 (1974), 139-150.

Jürgen Osterhammel, Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich. Zu künftigen Möglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft, GG 22 (1996), 143-164.

Jürgen Osterhammel, Transnationale Gesellschaftsgeschichte. Erweiterung oder Alternative?, GG 27 (2001), 464-479.

Jürgen Osterhammel, Die Vielfalt der Kulturen und die Methoden des Kulturvergleichs, in: Handbuch der Kulturwissenschaften II, ed. Friedrich Jaeger et al., Stuttgart 2004, 50-65.

Joachim Ott, Die Frühgeschichte von Krone und Krönung, in: Krönungen. Könige in Aachen – Geschichte und Mythos. Ausstellungskatalog Aachen 2000, ed. Mario Kramp, Mainz 2000, 122-129.

Lutz E. v. Padberg, Das christliche Königtum aus der Sicht der angelsächsischen Missionsschule, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 190-213.

Lutz E. v. Padberg, Zur Spannung von Gentilismus und christlichem Universalitätsideal im Reich Karls des Großen, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Karl der Große und das Erbe der Kulturen, Berlin 2001, 36-53.

Rudi Paret, Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt, Kevelaer 1951.

Rudi Paret, *Ḫalīfat Allāh – Vicarius Dei*. Ein differenzierender Vergleich, in: Mélanges d'Islamologie. Gedenkschrift Armand Abel, ed. Pierre Salmon, Leiden 1974, 224-232.

Rudi Paret, Der Islam und das griechische Bildungsgut (Philosophie und Geschichte 70), Tübingen 1950.

Rudi Paret, Signification coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḫalafa, Studia Islamica 32 (1970), 211-218.

Walter M. Patton, Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna, Leiden 1897.

Edward Peters, The Shadow King. *Rex inutilis* in Medieval Law and Literature 751-1327, New Haven/London 1970.

Henri Pirenne, Mahomet et Charlemagne, Paris/Brüssel 1937.

Walter Pohl, Herrschaft, RGA ^{2}14 (1999), 443-457.

Odette Pontal, Die Synoden im Merowingerreich (Konziliengeschichte, A: Darstellungen), Paderborn 1986.

Friedrich Prinz, Die christliche Kirche und das Problem der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, in: Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. FS Georg Schwaiger, ed. Manfred Weitlauff/Karl Hausberger, Sankt Ottilien 1990, 37-55.

Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München 1965, Darmstadt [2]1988.

Karl-Siegbert Rehberg, Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht. Anmerkungen zur „Außeralltäglichkeit" im Rahmen der institutionellen Analyse, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter (Vita regularis 26), ed. Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville, Münster 2005, 3-23.

Helmut Reimitz, Anleitung zur Interpretation. Schrift und Genealogie in der Karolingerzeit, in: Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 5), ed. Walter Pohl/Paul Herold, Wien 2002, 167-191.

Helmut Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, in: Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 9), ed. Walter Pohl, Wien 2004, 191-209.

Helmut Reimitz, Der Weg zum Königtum in den historiographischen Kompendien der Karolingerzeit, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 277-320.

Kevin Reinhart, Transcendence and Social Practice. Muftīs and Qāḍīs as Religious Interpreters, Annales Islamologiques 27 (1993), 5-28.

Timothy Reuter, The End of Carolingian Expansion, in: Peter Godman/Roger Collins (eds.), Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious, Oxford 1990, 391-405.

Timothy Reuter, „Kirchenreform" und „Kirchenpolitik" im Zeitalter Karl Martells. Begriffe und Wirklichkeit, in: Jörg Jarnut/Ulrich Nonn/Michael Richter (eds.), Karl Martell in seiner Zeit (Francia Beih. 37), Sigmaringen 1994, 35-59.

Frank Rexroth, Der Vergleich in der Erforschung des europäischen Mittelalters. Versuch eines Resümees, in: Michael Borgolte (ed.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001, 371-380.

Marc Reydellet, La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 243), Rom 1981.

Pierre Riché, Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du V[e] siècle au milieu du XI[e] siècle, Paris 1979.

Pierre Riché, Les représentations du palais dans les textes littéraires du haut moyen âge, Francia 4 (1976), 161-171.

Gustav Richter, Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel (Leipziger Semitistische Studien NF 3), Leipzig 1932.

Gustav Richter, Über das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa', Der Islam 19 (1931), 278-281.

Michael Richter, Die „lange Machtergreifung" der Karolinger. Der Staatsstreich gegen die Merowinger in den Jahren 747-771, in: Uwe Schulz (ed.), Große Verschwörungen. Staatsstreich und Tyrannensturz von der Antike bis zur Gegenwart, München 1998, 48-59.

Helmer Ringgren, Some Religious Aspects of the Caliphate, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 737-748.

Werner Rösener, Strukturformen der adeligen Grundherrschaft in der Karolingerzeit, in: id. (ed.), Strukturen der Grundherrschaft im frühen Mittelalter (VMPIG 92), Göttingen 1989, 126-180.

Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline, Cambridge 1958.

Erwin I. J. Rosenthal, Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie, Saeculum 23 (1972), 148-171.

Franz Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam (Bibliothek des Morgenlandes), Zürich/Stuttgart 1965.

Franz Rosenthal, Political Justice and the Just Ruler, Israel Oriental Studies 10 (1980), 92-101.

Louis Rougier, Le caractère sacré de la royauté en France, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 609-619.

Jacques Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam (Bibliothèque du Muséon 28), Louvain 1951.

Marshall Sahlins, The Return of the Event, Again, in: id., Culture in Practice. Selected Essays, New York 2000 (1991), 293-351.

Saleh Said Agha, The Revolution which Toppled the Umayyads. Neither Arab nor ʿAbbāsid (Islamic History and Civilization 50), Leiden/Boston 2003.

S. B. Samadi, The Struggle between the Two Brothers al-Amīn and al-Ma'mūn, Islamic Culture 32 (1958), 99-120.

Jean-Marie Sansterre, À propos des titres d'empereur et de roi dans le Haut Moyen Âge, in: Le souverain à Byzance et en Occident du VIII[e] au X[e] siècle. Hommage à Maurice Leroy (Byzantion 61), ed. Alain Dierkens/Jean-Marie Sansterre, Brüssel 1991, 15-43.

Joseph Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic Law, Journal of Comparative Legislation and International Law 32 (1950), 9-17.

Joseph Schacht, The Law, in: Gustave E. v. Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 65-86.

Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.

Joseph Schacht, Über den Hellenismus in Baghdad und Cairo im 11. Jahrhundert, ZDMG 90 (1936), 536-545.

Hans Heinrich Schaeder, Der Eintritt der Araber in die Weltgeschichte, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 188-215.

Hans Heinrich Schaeder, Imperium und Kalifat, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 216-238.

Hans Heinrich Schaeder, Der Orient und das abendländische Geschichtsbild, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 397-423.

Hans Heinrich Schaeder, Der Orient und das griechische Erbe, in: id., Der Mensch in Orient und Okzident, Tübingen 1960, 107-160.

Friedrich-Carl Scheibe, Alcuin und die *Admonitio generalis*, DA 14 (1958), 221-229.

Rudolf Schieffer, Charlemagne and Rome, in: Julia M. H. Smith (ed.), Early Medieval Rome and the Christian West. FS Donald A. Bullough, Leiden 2000, 279-295.

Rudolf Schieffer, „Die folgenschwerste Tat des ganzen Mittelalters"? Aspekte des wissenschaftlichen Urteils über den Dynastiewechsel von 751, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 1-13.

Rudolf Schieffer, Karl der Große und die Einsetzung der Bischöfe im Frankenreich, DA 63 (2007), 451-468.

Rudolf Schieffer, Karl der Große, Eirene und der Ursprung des westlichen Kaisertums, in: Walter Pohl (ed.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 8), Wien 2004, 151-158.

Rudolf Schieffer, Die Karolinger, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, [3]2000.

Rudolf Schieffer, Karolingische und ottonische Kirchenpolitik, in: Dieter R. Bauer et al. (eds.), Mönchtum – Kirche – Herrschaft 750-1000. FS Josef Semmler, Sigmaringen 1998, 311-326.

Rudolf Schieffer, Vor 1200 Jahren. Karl der Große läßt sich in Aachen nieder, in: Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, I: Wissen und Weltbild, ed. Paul Leo Butzer/Max Kerner/Werner Oberschelp, Turnhout 1997, 3-21.

Walter Schlesinger, Karlingische Königswahlen, in: Eduard Hlawitschka (ed.), Königswahl und Thronfolge in fränkisch-karolingischer Zeit (WdF 247), Darmstadt 1975, 190-266.

Walter Schlesinger, Über germanisches Heerkönigtum, in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen (VuF 3), Sigmaringen 1954, ND: Darmstadt 1965, 105-141.

Wolfgang Schluchter, Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: id. (ed.), Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/M. 1987, 11-124.

Walther Schmandt, Studien zu den *Libri Carolini*, Diss. Mainz 1966.

Werner Andreas Schmidt, Verfassungslehren im 9. Jahrhundert. Die Fürstenspiegel und politischen Schriften des Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Servatus Lupus von Ferrières und Agobard von Lyon, Diss. Mainz 1961.

Olaf Schneider, Die Königserhebung Pippins 751 in der Erinnerung der karolingischen Quellen. Die Glaubwürdigkeit der Reichsannalen und die Verformung der Vergangenheit, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 243-275.

Reinhard Schneider, König und Königsherrschaft bei den Franken, in: Von *sacerdotium* und *regnum*. Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter. FS Egon Boshof (Passauer Historische Forschungen 12), ed. Franz-Reiner Erkens/Hartmut Wolff, Köln/Weimar/Wien 2002, 11-26.

Reinhard Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern (MGM 3), Stuttgart 1972.

Bernd Schneidmüller, Investitur- und Krönungsrituale. Mediaevistische Ein- und Ausblicke, in: Marion Steinicke/Stefan Weinfurter (eds.), Investitur- und Krönungsrituale. Herrschaftseinsetzungen im kulturellen Vergleich, Köln/Weimar/Wien 2005, 475-488.

Bernd Schneidmüller, Sehnsucht nach Karl dem Großen. Vom Nutzen eines toten Kaisers für die Nachgeborenen, GWU 51 (2000), 284-301.

Bernd Schneidmüller, Zwischen Gott und den Getreuen. Vier Skizzen zu den Fundamenten der mittelalterlichen Monarchie, FMSt 36 (2002), 193-224.

Gregor Schoeler, Verfasser und Titel des dem Ǧāḥiẓ zugeschriebenen sogenannten *Kitāb al-Tāǧ*, ZDMG 130 (1980), 217-225.

Marco Schöller, Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft, Wiesbaden 2000.

Percy Ernst Schramm, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum 16. Jahrhundert (MGH Schriften 13, 1-3), Stuttgart 1954/56.

Percy Ernst Schramm, Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen. Die von ihm bewirkte *correctio* („Renaissance"), HZ 198 (1964), 306-345.

Percy Ernst Schramm, Karl der Große als Kaiser (800-814) im Lichte der Staatssymbolik, in: id., Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, I, Stuttgart 1968, 264-302.

Ernst Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke (VMPIG 2), Göttingen 1958.

Rudolf Sellheim, Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq, Oriens 18/19 (1965/66), 33-91.

Josef Semmler, Der Dynastiewechsel von 751 und die fränkische Königssalbung (Studia h.umaniora, series minor 6), Düsseldorf 2003.

Josef Semmler, *Episcopi potestas* und karolingische Klosterpolitik, in: Arno Borst (ed.), Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau (VuF 20), Sigmaringen 1974, 305-396.

Josef Semmler, Pippin und die fränkischen Klöster, Francia 3 (1975), 87-146.

Josef Semmler, *Renovatio Regni Francorum*. Die Herrschaft Ludwigs des Frommen im Frankenreich 814-829/30, in: Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840), ed. Peter Godman/Roger Collins, Oxford 1990, 125-146.

Josef Semmler, Spätmerowingische Herrscher. Theuderich III. und Dagobert II., DA 55 (1999), 1-28.

Josef Semmler, Zeitgeschichtsschreibung und Hofhistoriographie unter den frühen Karolingern, in: Johannes Laudage (ed.), Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung (Europäische Geschichtsdarstellungen 1), Köln 2003, 135-164.

Muhammad A. Shaban, The ʿAbbāsid Revolution, Cambridge 1970.

Miyan Muhammad Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, Wiesbaden 1963.

Moshe Sharon, *Ahl al-bayt*, People of the House. A Study of the Transformation of a Term from *Jāhiliyyah* to Islam, JSAI 8 (1986), 169-184.

Moshe Sharon, Black Banners from the East, I: The Establishment of the ʿAbbāsid State. Incubation of a Revolt (Max Schloessinger Memorial Series. Monographs 2), Jerusalem 1983.

Moshe Sharon, Black Banners from the East, II: Revolt. The Social and Military Aspects of the ʿAbbāsid Revolution (Max Schloessinger Memorial Series. Monographs 5), Jerusalem 1990.

Moshe Sharon, The Umayyads as *ahl al-bayt*, JSAI 14 (1991), 115-152.

Edward Shils, Charisma, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology (Selected Papers of Edward Shils 3), Chicago/London 1975, 127-134.

Edward Shils, Charisma, Order, and Status, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology (Selected Papers of Edward Shils 3), Chicago/London 1975, 256-275.

Edward Shils, Consensus, in: id., Center and Periphery. Essays in Macrosociology (Selected Papers of Edward Shils 3), Chicago/London 1975, 164-181.

Dominique Sourdel, The ʿAbbāsid Caliphate, in: Peter M. Holt (ed.), The Cambridge History of Islam I: The Central Islamic Lands, Cambridge 1970, 104-139.

Dominique Sourdel, La biographie d'Ibn al-Muqaffaʿ d'après les sources anciennes, Arabica 1 (1954), 307-323.

Dominique Sourdel, L'état impérial des califes ʿabbāsides (VIII^{e} - X^{e} s.), Paris 1999.

Dominique Sourdel, La politique religieuse du calife ʿabbāside al-Maʾmūn, RÉI 30 (1962), 27-48

Dominique Sourdel, Questions de cérémonial ʿabbāside, RÉI 28 (1960), 121-148.

Dominique Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire), I/II, Damaskus 1959/60.

Stefan Sperl, Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century, Journal of Arabic Literature 8 (1977), 20-35.

Rolf Sprandel, Struktur und Geschichte des merowingischen Adels, HZ 193 (1961), 33-71.

Monika Springberg-Hinsen, Die Ḫilʿa. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis, Würzburg 2000.

Matthias Springer, Jährliche Wiederkehr oder ganz anderes: Märzfeld oder Maifeld?, in: Rhythmus und Saisonalität (Kongreßakten des 5. Symposions des Mediävistenverbandes), ed. Peter Dilg et al., Sigmaringen 1995, 297-324.

Bertold Spuler, Hellenistisches Denken im Islam, Saeculum 5 (1954), 179-193.

Bertold Spuler, Iran and Islam, in: Studies in Islamic Cultural History = The American Anthropologist 56/2 (1954), 47-56.

Bertold Spuler, Iran. The Persistent Heritage, in: Gustave E. v. Grunebaum (ed.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago 1955, 167-182.

Bertold Spuler, Iranische Einflüsse auf das abbasidische Kalifat, in: id., Gesammelte Aufsätze, Leiden 1980, 280-285.

Bertold Spuler, Islamische und abendländische Geschichtsschreibung, Saeculum 6 (1955), 125-137.

Nikolaus Staubach, *Cultus divinus* und karolingische Reform, FMSt 18 (1984), 546-581.

Nikolaus Staubach, Germanisches Königtum und lateinische Literatur vom 5. bis zum 7. Jahrhundert. Bemerkungen zum Buch von Marc Reydellet „La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville", FMSt 17 (1983), 1-54.

Nikolaus Staubach, *Quasi semper in publico*. Öffentlichkeit als Funktions- und Kommunikationsraum karolingischer Königsherrschaft, in: Gert Melville/Peter von Moos (eds.), Das Öffentliche und Private in der Vormoderne (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 577-608.

Wolfgang Steck, *Secundum usum Romanum*. Liturgischer Anspruch und Wirklichkeit zur Karolingerzeit, in: Christian Schäfer/Martin Thurner (eds.), Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext, Darmstadt 2007, 15-30.

Hugo Steger, *David Rex et Propheta*. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des 8. bis 12. Jahrhunderts (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 6), Nürnberg 1961.

Wolfram v. den Steinen, Karolingische Kulturfragen, Die Welt als Geschichte 10 (1950), 156-167.

Wolfram v. den Steinen, Der Neubeginn, in: Bernhard Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 9-27.

Fritz Steppat, From *ʿAhd Ardašir* to al-Ma'mūn. A Persian Element in the Policy of the *Miḥna*, in: Studia Arabica et Islamica. FS Iḥsān ʿAbbās, ed. Wadād al-Qāḍī Beirut 1981, 451-454.

Wesley M. Stevens, Karolingische *renovatio* in Wissenschaften und Literatur, in: 799. Kunst und Kultur in der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III. in Paderborn. Ausstellungskatalog Paderborn 1999, ed. Christoph Stiegemann/Matthias Wemhoff, Mainz 1999, 662-680.

Joanna Story, Cathwulf, Kingship and the Royal Abbey of Saint-Denis, Speculum 74 (1999), 1-21

Richard E. Sullivan, The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age, in: Richard E. Sullivan (ed.), „The Gentle Voices of Teachers". Aspects of Learning in the Carolingian Age, Columbus 1995, 51-105.

Arpad Szakolczai, Identity Formation in World Religions. A Comparative Analysis of Christianity and Islam, in: Johann P. Arnason/Armando Salvatore/Georg Stauth (eds.), Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives (Yearbook of the Sociology of Islam 7), Bielefeld 2006, 68-94.

Klaus Tanner, Die Macht des Unverfügbaren. Charisma als Gnadengabe in der Thematisierung von Institutionalisierungsprozessen im Christentum, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter (Vita regularis 26), ed. Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville, Münster 2005, 25-44.

Gerd Tellenbach, Die geistigen und politischen Grundlagen der karolingischen Thronfolge. Zugleich eine Studie über kollektive Willensbildung und kollektives Handeln im neunten Jahrhundert, FMSt 13 (1979), 184-302.

Matthias M. Tischler, Einharts *Vita Karoli*. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption (MGH Schriften 48), Hannover 2001.

Deborah G. Tor, An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of ʿAlī al-Riḍā, Der Islam 78 (2001), 103-128.

Deborah G. Tor, Violent Order. Religious Warfare, Chivalry, and the *ʿAyyār* Phenomenon in the Medieval Islamic World (Istanbuler Texte und Studien 11), Würzburg 2007.

Bryan S. Turner, Weber and Islam. A Critical Study, London 1974.

Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, I/II, Paris 1938/43.

Walther Ullmann, The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship, London 1969.

Georges Vajda, Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période ʿAbbâside, Rivista degli Studi Orientali 17 (1937), 173-229.

G. van Vloten, Zur Abbasidengeschichte, ZDMG 52 (1898), 213-226.

Cyrille Vogel, Les échanges liturgiques entre Rome et les pays francs jusqu'à l'époque de Charlemagne, in: Le chiese nei regni dall'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800. Settimane di studio 7 (1960), 185-295.

Cyrille Vogel, Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814), in: Culto Cristiano. Politica imperiale carolingia (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 18), Todi 1979, 13-41.

Cyrille Vogel, La réforme liturgique sous Charlemagne, in: Bernhard Bischoff (ed.), Das geistige Leben (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 2), Düsseldorf 1965, 217-232.

Wolfgang Eric Wagner, Zum Abtswahlprivileg König Pippins für das Kloster Prüm von 762, DA 57 (2001), 149-156.

John M. Wallace-Hadrill, The Barbarian West 400 - 1000, Oxford - Cambridge/Mass. 1952, ^{4}1985, repr. 1996.

John M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, Oxford 1983.

John M. Wallace-Hadrill, The Long-Haired Kings and other Studies in Frankish History, London 1962.

Luitpold Wallach, Charlemagne's *De litteris colendis* and Alcuin. A Diplomatic-Historical Study, Speculum 26 (1951), 288-305.

Luitpold Wallach, The *Libri Carolini* and Patristics, Latin and Greek. Prolegomena to a Critical Edition, in: The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan, ed. Luitpold Wallach, Ithaca 1966, 451-498.

Alan Walmsley, Production, Exchange and Regional Trade in the Islamic East Mediterranean. Old Structure, New Systems?, in: The Long Eighth Century (TRW 11), ed. Inge Lyse Hansen/Chris Wickham, Leiden/Boston/Köln 2000, 265-343.

Egon Wamers, Die Macht des Silbers. Karolingische Schätze im Norden. Ausstellungskatalog Frankfurt 2005, Regensburg 2005, 21-34.

William Montgomery Watt, The Beginnings of the Islamic Theological Schools, in: L'enseignement en Islam et en occident au moyen âge (Colloques Internationaux de la Napoule; RÉI Suppl. 13, 1976), Paris 1977, 15-22.

William Montgomery Watt, The Conception of the Charismatic Community in Islam, Numen 7 (1960), 77-90.

William Montgomery Watt, Early Discussions about the Qur'ān, The Muslim World 40 (1950), 27-40. 96-105.

William Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973.

William Montgomery Watt, God's Caliph. Qur'ānic Interpretations and Umayyad Claims, in: Clifford Edmund Bosworth (ed.), Iran and Islam. In Memory of the late Vladimir Minorsky, Edinburgh 1971, 565-574.

William Montgomery Watt, Islamic Political Thought. The Basic Concepts (Islamic Surveys 6), Edinburgh 1968.

William Montgomery Watt, The Political Attitudes of the Muʿtazilah, Journal of the Royal Asiatic Society, April 1963, 38-57.

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ^{9}1988; II ^{7}1988; III ^{8}1988.

Max Weber, Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: id., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ^{7}1988, 146-214.

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1921/22, ^{5}1980.

Julius Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902.

Karl Ferdinand Werner, Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Großen, in: Helmut Beumann (ed.), Persönlichkeit und Geschichte (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 83-142.

Karl Ferdinand Werner, La place du VII^{e} siècle dans l'évolution politique et institutionelle de la Gaule franque, in: Le septième siècle. Changements et continuités, ed. Jacques Fontaine/Jocelyne N. Hillgarth, London 1992, 173-211.

Karl Ferdinand Werner, Les principautés périphériques dans le monde franc du VIII^{e} siècle, in: I Problemi dell'Occidente nel secolo VIII. Settimane di studio 20 (1973), 483-514.

Geo Widengren, The Sacral Kingship of Iran, in: La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Numen Suppl. 4), Leiden 1959, 242-257.

Herwig Wolfram, Frühes Königtum, in: Franz-Reiner Erkens (ed.), Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen (RGA Erg.-Bd. 49), Berlin/New York 2005, 42-64.

Herwig Wolfram, *Intitulatio.* Lateinische Königs- und Fürstentitel bis zum Ende des 8. Jahrhunderts (MIÖG Erg.-Bd. 21), Wien 1967; II: Lateinische Herrscher- und Fürstentitel im 9. und 10. Jahrhundert (MIÖG Erg.-Bd. 24), Wien 1973; III: Lateinische Herrschertitel und Herrschertitulaturen vom 7. bis zum 13. Jahrhundert (MIÖG Erg.-Bd. 29), Wien 1988.

Herwig Wolfram, Methodische Fragen zur Kritik am „sakralen Königtum" germanischer Stämme, in: FS Otto Höfler, ed. Helmut Birkhan, Wien 1968, 473-490.

Ian N. Wood, Deconstructing the Merovingian Family, in: Richard Corradini/Max Diesenberger/Helmut Reimitz (eds.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (TRW 12), Leiden/Boston 2003, 149-171.

Ian N. Wood, Kings, Kingdoms and Consent, in: Peter H. Sawyer/Ian N. Wood (eds.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 6-29.

Ian N. Wood, The Merovingian Kingdoms 450 - 751, London/New York 1994.

Ian N. Wood, Royal Succession and Legitimation in the Roman West, 419-536, in: Stuart Airlie/Walter Pohl/Helmut Reimitz (eds.), Staat im frühen Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 11), Wien 2006, 59-72.

Ian N. Wood, Usurpers and Merovingian Kingship, in: Matthias Becher/Jörg Jarnut (eds.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung, Münster 2004, 15-31.

Hayrettin Yücesoy, Ancient Imperial Heritage and Islamic Universal Historiography. al-Dīnawarī's Secular Perspective, Journal of Global History 2 (2007), 135-155.

Muhammad Qasim Zaman, Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite (Islamic History and Civilization 16), Leiden/New York/Köln 1997.

Thomas Zotz, Wie der Typ des Allein-Herrschers (*monarchus*) durchgesetzt wurde, in: Bernhard Jussen (ed.), Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, München 2005, 90-105.

8. Register

Aachen 11, 238, 373-374, 393, 399, 403
  Synode v. J. 799 292
  Synode v. J. 809 296
ʿAbbās 123, 126, 155, 157, 165, 172, 259
ʿAbd al-Malik 59, 121, 212-213, 231
ʿAbd Manāf 59, 121, 124
ʿAbdallāh b. ʿAbbās 156, 165, 265
ʿAbdallāh b. Muʿāwiya 110, 122, 127
Abraham (im Koran) 249, 257, 363, 413
Abū l-ʿAbbās 97
Abū l-Aʿlā Maudūdī 28
Abū Bakr 58, 98, 117-118, 154-155, 407, 409, 428
Abū Ḥanīfa 155, 215, 245
Abū Hāšim 122, 259-260
Abū Muslim 105, 107, 109-110, 135-136, 233, 260, 410
Abū Salama 104-105, 108, 223-224
Abū Ṭālib 125
Abū Yūsuf Yaʿqūb 218
adab 207-208, 216, 268-269, 276, 346, 361
Adaloald 355
Adam
  biblisch 261
  im Islam 257, 261, 300
Adel
  Amtsverständnis 419
  Erbcharisma 140-141, 222
  Laienethik 200-201, 391, 418-419
  Seelenadel 141
  Tugendadel 48, 141-142, 198
Admonitio generalis 147, 239, 254, 270, 274, 288-289, 368, 373, 388
Adoptianismus 285, 287-288, 292-295, 321-322, 324
Adoption 44, 46, 118, 134-136, 143-146, 169, 182
Agde (Synode v. J. 506) 279
Agilolfinger 195
Agobard v. Lyon 294, 320, 328
ahl al-bayt 100, 102, 104-105, 112, 121, 123, 127-128, 130, 136, 138, 264, 380
Aḥmad b. Ḥanbal 312-313, 327, 409
ʿĀʾiša 307
Akklamation 86
  fränkisch 69, 86
  islamisch 58
Alarich II. 48
Alchemie 347
Alemannen 45, 186, 238
Alexander d. Gr. 220, 424
ʿAlī 57, 59, 100, 154, 258, 362, 414
  historischer Primat 155-157
  Legitimationsquelle 105, 113, 121, 125, 130, 152, 260
  Nachkommen 104, 122, 124, 129
  Thron 101
  Verfluchung 213
ʿAlī al-Riḍā 99, 131, 133, 138, 150, 152, 155, 210, 267, 307, 413
Aliden 93, 100, 105, 111-112, 118, 120, 122-127, 131, 138, 152, 155, 157, 165, 171, 213, 219, 222, 224, 234, 260, 307, 380, 396, 398, 429, 435-436, 440
Alkuin 88, 191, 199
  Admonito generalis 289
  zum Adoptianismus 293
  zu *artes liberales* 356, 357
  Bibelrezension 277
  zu *correctio* 251, 253
  zu Dialektik 290
  zu Herrscherethik 146
  zum Kaisertum 283
  zu kirchlicher Lehrentwicklung 294, 321
  zum Klerus 254

zum Königtum 142, 190, 251, 273, 287, 387
zu Laienethik 201
zu Missionspraxis 194
zu *regnum* und *sacerdotium* 283, 288
Religionsgespräch v. Pavia 209
zu *renovatio* 375
zum Vehältnis von Kaiser und Papst 255
Altes Testament
Gen 1, 28 257
Ex 12, 35f. 331
Dtn 21, 11 331
1 Sam 16, 13 82, 147
2 Sam 2, 4 147
1 Chron 11, 3 147
Ps 45, 8 82
Ps 89, 21 82
Legitimationsreservoir 332, 415-416, 425, 445
Ambrosiaster 387, 416
Ambrosius 274, 357
al-Amīn 127-128, 152, 223, 226-227, 233, 427
amīr 432
amīr al-mu'minīn 158, 301, 404, 408, 428
Amt, kirchlich 75-78, 82, 170, 333
Anastasius, byz. Ksr. 53
Anastasius Bibliothecarius 87
Angelsachsen 145-146, 400
Heiligenlitanei 86
Kirchenreform 279, 393
Königtum 142
Missionare 160, 371
Rombezug 237, 281-282
Angilram v. Metz 139
Annales s. Amandi 70, 76
Annales Laureshamenses 238, 284, 417
Annales Mettenses Priores 45, 73, 252
Annales regni Francorum s. Reichsannalen
Anṣār 203, 205, 234
Anthropomorphismus 317, 325, 359
Apuleius 357
Aquitanien 45, 179, 181, 279
Fürstenspiegel 418
Ardaschir I. 94, 275, 423
Aristoteles 220, 255, 269, 357
im Islam 354
in der Scholastik 354
Arn v. Salzburg 291
Arnulf v. Metz 139-140, 178, 181
Aš'ariten 345
Astrologie 231, 347, 353
Astronomie 231, 347, 348, 353
Atatürk 13
Athen 374, 376
Augustinus 68, 256, 272, 290, 357, 364
zu *civitates* 174, 249, 385
zu Königtum 417
Lektüre Karls d. Gr. 273
Paradigma der Synthese 336, 338
Augustus 164
Austrasien 65, 178-180
Autun (Konzil v. J. 670) 368
Averroes 208, 347-348, 351
Averroismus 354
Avicenna 256, 441, 447
Avitus v. Vienne 48-49, 54, 284
Awaren 195, 283

Badr 100
Bagdad 13, 208, 214, 216, 221, 225, 229, 231, 306-307, 322, 366, 397-400, 434-435
Balthild 180, 187
Banner
gelb 307
schwarz 96, 260, 306
Banū Hāšim 62, 99, 104, 117, 120, 123, 125, 127
Banū Kinda 121
Barmakiden 157, 219, 225-227, 231, 317, 422, 435, 448
basileus 158, 279
Basra 63, 107, 206
Bayern 45, 186, 195, 238
bayt al-ḥikma 209, 277, 399, 406
Beatus v. Liébana 321
Benedikt v. Nursia 282
Benediktregel 189, 192, 238, 282, 289, 370
Berny 83
Bertrada 56, 140-141, 180
bid'a 312, 383
Bilderstreit 285, 287, 295-296, 320, 323-324, 393
Blut
Erbcharisma 50, 112, 115, 117, 130, 141, 169, 380

Integrationskriterium 114-115
Blutrache 57, 59, 62, 64, 105, 112, 127
Boethius 272, 336, 356-357
Bonifatius 70, 73-74, 143, 160-161, 188, 250, 281-282
Breviarium Erchanberti 75
Brunichild 187
Buddhisten 225
Bundeslade 101, 323
Burgund 42, 178, 180
Burkhard v. Würzburg 73-74
Buyiden 94-95, 207, 227, 328
Byzanz 194, 288, 296-297, 375-376, 389, 393-394
Fortwirken im Kalifat 206-207, 212, 224
Hofzeremoniell 185
Kontakte zum Kalifat 277
Krönung 96
merowingische Rezeption? 280
politische Theorie 385
umayyadische Rezeption 96, 404, 407, 433
Wahrnehmung des Kalifats 64, 306

Candidus 359
Cappa Martini 187, 189
Cassiodor 256, 349, 356
Cathwulf 12, 142, 146, 253, 272, 387, 417
Chalcedon (Konzil v. J. 451) 282, 294
Chalpaida 180
Charibert I. 42, 84
Charisma
abbasidisch 92, 93, 105, 130, 149, 218, 312-314, 380, 383, 427, 429, 432, 438-439
altkirchlich 76, 82
alttestamentlich 81, 184
arnulfingisch 91-92, 185
genealogisch 38, 113, 115, 118, 121, 128-129, 141-142, 171, 264, 278, 439, 450
des Imams 62
institutionell 42, 77, 81, 83, 139, 290, 430, 444
intellektuell 171, 258, 260-268, 275-276, 310
karolingisch 93, 184-187, 395
kirchlich 438, 454
Leerstelle 46
Legitimationsgrund 78-80, 84, 89-90, 132, 391, 438
merowingisch 44, 46-47, 55, 91, 176, 186
neutestamentlich 76
päpstlich 145, 186
pippinidisch 181, 185
prophetisch 444
Reinkarnation 130
relational 78, 80
sakramental 76-77
Veralltäglichung 36, 43, 77, 79, 278, 302, 436
Verchristlichung 41
Childebert I. 237
Childebert II. 44
Childebert III. 44, 177
Childebertus adoptivus 44, 46, 56, 145-146, 185
Childebrand 70, 72, 161
Childerich II. 50, 180
Childerich III. 45, 50, 69, 86, 147, 182
Childerichgrab 140
Chilperich I. 280
Chilperich II. 182-184
Chlodoald 188
Chlodwig I. 279, 284, 368
Abstammung 39
angeblicher Ahne der Karolinger 140
imitator imperatorum 237
Königshaar 49
Königtum 42, 48, 50, 53-54
römischer Konsul 53
Salbung 148
Chlodwig II. 55, 163, 188
Chlothar I. 42, 148
Chlothar II. 40, 54, 84, 146, 178, 187, 236
Chlothar IV. 56, 182, 184
Chorasan 65, 97, 105-106, 109-110, 131, 136, 157, 203, 207, 216, 226-228, 232, 259-260, 298, 301-302, 306, 343, 392
Chosroes I. 423
Chosroes II. 361
Chrodegang v. Metz 188-189
Claudius Claudianus 140, 142
Clausula de unctione Pippini 68-70, 76, 92, 141, 144, 172, 187, 201
Clichy 188, 236
Compiègne 83, 161, 178

consensus 70, 183
im Islam 246, 382
patrum 321
correctio 239, 250-254, 270, 288, 326, 372, 386, 417, 424
culture sultanienne 244, 268, 365, 389, 420, 423-424, 441
Ps.-Cyprian 68, 246, 250

Dagobert I. 163, 178, 184, 188
Dagobert II. 50
Damaskus 57, 59, 100, 105, 202, 212, 214, 217, 224, 396, 404
daula 105, 109, 219, 221, 380, 381
David
im Islam 244, 347, 365
im Koran 117, 133, 257-258, 408-409
Karl d. Gr. 146, 273
Pippin III. 146
Salbung 147, 184
sedes Davidica 374
Typos 84, 146, 184, 252, 273, 286, 402
Usurpator 147
da'wa 120, 380, 425, 428
Dāwūd b. ʿAlī 97, 112-113, 248, 433
Designation 58, 99, 121, 123, 129, 132, 135-136, 154
Dialektik 290
Dionysio-Hadriana 237, 282
Dionysius Areopagita 339
Dreikapitelstreit 280
Dungal 199, 376

Eanwulf 254
Ebroin 56, 66, 180
ecclesia 386
defensor ecclesiae 288, 416
und *gentes* 386
rector ecclesiae 251
Echternach 189, 190
Egbert v. Mercia 142
Egila, fränkischer Wanderbischof 291
Einhardsannalen 74
Einhart 56, 72, 162-163, 178, 181, 183, 191, 199, 273, 321
Vita Karoli 144, 161, 164, 356
Elipand v. Toledo 273, 285, 292-293, 295, 321
emendatio 239, 253, 271, 322
England 284
Ephesos 294
Epistola de litteris colendis 253, 270, 289, 340, 372
Erbe
der Abbasiden 259, 302
der Aliden 123
der Haschemiten 122
der Hausmeier 181
des Kalifats 64
der Umayyaden 299
biblischer Propheten 101, 117, 258
des Propheten 60, 111-112, 117, 124, 126-127, 155, 167, 172, 218, 260, 342, 398
des Prophetentums 303-304, 383
Eriugena 340
Ersatzinstitution 62-63, 96, 111-112, 120, 127, 149, 154, 164, 171, 203, 210, 213, 249, 258-259, 267, 278, 300, 314, 319, 328, 345, 359, 365, 379, 381, 383, 390, 410, 412, 429-430, 448-452
Eusebius v. Caesarea 143, 339, 385

al-Faḍl b. al-Rabīʿ 223, 227
al-Faḍl b. Sahl 226-227, 231, 301
falāsifa 354
al-Fārābī 247, 264-265, 344-346, 447
Farazdak 100
Fāṭima 124
Fatimiden 171
Felix v. Urgel 292, 320, 401
Filioque-Streit 282, 287, 289, 295-296, 308, 322, 324, 329, 334, 377, 393
fiqh 225
Firmung 83, 143, 186
Flavius Josephus 355
Florus v. Lyon 191
Franci 175, 177-178, 183, 236
Franken, trojanischer Ursprung 158
Frankfurt (Synode v. J. 794) 193, 282, 284-285, 289, 292, 295-296, 378, 388
Ps.-Fredegar 39, 41, 45, 54, 66-67, 70-71, 73, 88, 158, 160-161, 183-184
Freitagsgebet 85, 150, 173, 411, 421, 429, 432
Friedrich I. Barbarossa 12

Friesen 238
Fürstenspiegel
abbasidisch 244, 262, 269, 301, 306, 326, 414, 423-424, 427
islamisch 201, 216, 247
karolingisch 142, 146, 192, 272, 418
persisch 268
spätantik 140
Fulda 282, 400
Fulrad v. St. Denis 73-74

Ǧa'far al-Ṣādiq 309
ǧāhilīya 258, 334
Ǧāḥiẓ 166, 412
Ps.-Ǧāḥiẓ 423
al-Ġazālī 259, 352, 421
ġazw 297
Geblütsheiligkeit 38
Gefolgschaft 58, 80, 175-176, 181, 194, 401
Gelasius I. 368, 385
Genealogia domni Arnulfi 163
Genealogie
abbasidisch 121, 123, 165, 260, 379, 452
alidisch 152
haschemitisch 102, 104, 120, 126, 171, 440
karolingisch 139, 160, 163, 180
merowingisch 40, 87
Gentilly (Synode v. J. 767) 393
Gerard v. Paris 201
Gerichtsbarkeit (s. auch Richter)
altarabisch 257, 405
fränkisch 197
frühislamisch 215
islamisch 225, 240, 410
kalifale Appellationsgerichtsbarkeit 216, 226, 241-243, 246, 436
karolingisch 285
kirchlich 188
Qāḍī 436
Gertrud v. Nivelles 181, 185
Gesta Dagoberti 163
Gibichungen 45
ǧihād 411, 422, 433
Gisela, Tochter Pippins III. 145
ǧizja 207
Gondischapur 356
Gottesgnadentum 85, 91, 113, 415, 429
Graf 195-197, 234
Gregor d. Gr. 187, 192, 256, 357
Bilderverehrung 323
Sakramentar 282
Gregor v. Tours 49, 51, 82, 237
zu Chilperich I. 280
zu Guntram 51
Gregor VII. 179
Grifo 199
Grimoald I. 44-45, 55, 145, 185, 189
Grimoald II. 181, 189
Gundowald 47
Guntram 44, 47, 51, 253
Heilkraft 51
Königtum 85

al-Hādī 151
Ḥadīṯ 101, 120, 232, 240-241, 249, 278, 312-314, 328, 351, 362, 365, 420, 427, 430-431
Ḥadīṯgelehrte (s. auch Traditionarier) 208, 215
Hadrian I. 278-279, 285, 288, 295, 377
karolingischer Verwandter 144
Salbung 53, 83, 88
Häresie
adoptianisch 285, 287
altkirchlich 369
islamisch 232, 243, 319
markionitisch 332
ḫalīfa 407-409, 414
ḫalīfat Allāh 404, 408-410, 428
ḫalīfa rasūl llāh 410, 428
Ḥanafiten 215, 311
Ḥanbaliten 327, 344
ḫarāǧ 207
Hardrad 199
Ḫāriǧiten 65, 107-108, 116, 120-121, 202, 213, 258, 380, 390-391, 405, 412-413
Haschemiten 59-60, 99, 104, 108, 121, 124-125, 127, 131, 222, 227
Hāšim 59, 124
Hāšimiyyāt 166
Hāšimīya 130
Hāšimīya-Bewegung 104-110, 113, 121-124, 129, 136, 172, 259-260, 452
Hausmeier 45, 56, 65, 160-161, 163, 173, 175, 178-181, 184-185, 190-191, 402

im Islam? 227
Legitimität 186
Religionspolitik 291
Heinrich II. 329
Herstal (Kapitular v. J. 779) 193
Herzog 43, 186, 195
Hibernicus Exul 376
Hidschra 119, 340-341, 343, 359
Hieronymus 139, 256, 274, 315, 331, 333, 335, 337, 357
Hieronymus, Karolinger 181
Hiğāz 213
ḫil'a 101
ḫilāfa 422
Hilduin v. St. Denis 339
Hinkmar v. Reims 140, 148, 193, 255-256, 289, 337, 372
Ḥīra 412
Hišām 99, 204, 213, 226
Historiographie
abbasidisch 105, 108
karolingisch 160-161, 163, 443
merowingisch 159
Hofkapelle 67, 178, 187, 191-192, 200
Huldigung
abbasidisch 109, 227
bay'a 58, 98-99
fränkisch 69-70, 72
umayyadisch 214
Ḫumayma 96, 122
Ḥusain, schiitischer Imam 113
al-Ḫwārizmī 347

Ibn 'Arabī 408
Ibn Ğamā'a 99
Ibn Ḫaldūn 262, 420, 422
Ibn al-Ḥanafīya 122, 260
Ibn Isḥāq v. Medina 165
Ibn al-Muqaffa' 448
adab 268-269
Bedeutung des Konsenses 326
Bedeutung des Wissens 262, 276
zu Eliten 218, 230
zu Hofleben 424
Identität 119
Imamatskonzeption 243, 274, 306, 325, 414
Karriere 119, 219
zu Militär 221, 389-390
politische Konzeption 203, 214, 216, 222-223, 228, 240, 242, 306, 326-327, 401, 422, 430
politische Theorie 244, 310, 427
Übersetzer 231, 247
Ibn al-Mu'tazz 350
Ibn Taymīya 348
Ibn al-Ṭiqṭaqa 412
Ibn Ṭufayl 351
Ibrāhīm
Gegenkalif 99, 167, 226, 434
Imam 108, 110, 135-136, 260
iğmā' 390, 431, 451
iğtihād 243, 431
Il-Khane 353
Imam 151, 153, 301, 314, 411, 413-414, 429-430, 433
der Rechtleitung 122, 137
Imamat 62, 94, 96, 108, 111-112, 120, 129, 164, 249, 259, 266, 278, 298, 300, 306, 310, 327, 379, 383, 410, 414, 429, 450, 452
imitatio imperii
abbasidisch 405
karolingisch 403
umayyadisch 407, 433
Imperator 194
Imperator Christianissimus 197
Imperium
fränkisch 320
islamisch 221, 225-226, 277, 343, 402
Romanum 335, 361, 447
Inquisition (*miḥna*) 131, 165, 207, 216, 229, 232, 234, 267, 276, 278, 299, 303, 305, 310, 312, 315, 317-318, 359, 451
Inquisition (gegen *zandaqa*) 298
Irak 64-65, 106, 119, 165, 206, 214, 219, 221, 226, 230, 232-233, 396, 398, 435
haschemitische Propaganda 108, 259
Iren 146
Irland
Königtum 246, 250
Ritus 86, 187
'Īsā b. Mūsā 98, 123, 126, 410
Isidor v. Sevilla 68, 87, 246, 250, 293, 339, 355, 416, 417
isnād 241-242, 312, 379

Istanbul 13
Italien 279, 284, 407

Jakobus, Herrenbruder 138
Jerusalem 59, 138, 194, 296, 364, 374, 396, 407
Jesus v. Nazareth 82, 138-139, 332
  im Islam 113, 130
  Präexistenz 325
Johannes v. Damaskus 332
Johannes der Täufer 82
Juda 81
Judas, Herrenbruder 138
Julian v. Toledo 279
Juristen (s. auch *'ulamā'*) 208, 215-216, 229, 240
Justinian 280, 402

Ka'ba 96
Kämmerer 223, 230
Kairo 13
Kaiserswerth 189
Kaisertum 37, 164, 166, 194, 282, 329, 333, 380, 393, 404, 418, 449
kalām 164, 209, 354, 447
Kalif (s. auch *ḫalīfa*) 425
  Amtskonzeption 60, 63-64, 111-212, 258, 263, 268, 300-305, 315, 317-318, 383, 407-410, 413-414, 426, 436
  Herrschaftsideal 385
  Hofzeremoniell 217, 297, 427
  Inauguration 93, 96, 98-99, 429
  Insignien 100, 277, 327
  islamische Typologie 428
  Kalifatstheorien 120, 128, 302, 409, 421-422, 452
  Kleidung 95
  Kompetenzen 240, 242-243, 245, 249, 263, 267, 275, 278, 310, 314, 319, 328, 382, 402, 405, 411, 420, 422, 431, 433
  Legitimation 59, 62, 97, 112, 126, 262, 265, 278, 410, 431
  Legitimationsgrund 421
  liturgische Präsenz 85, 173
  Machtfülle 228-229, 241
  Nachfolgeregelungen 135
  neuzeitlich 453
  Panegyrik 167
  Symbolfarben 306-307
  Titel 158, 301, 364, 404, 407, 410, 413-414, 428
  Verhältnis zu Eliten 210
  vorislamische Typologie 420, 424
  Vorrechte 150, 421
Kalīla wa-Dimna 247
Kanon
  biblisch 138, 369, 371
  christlich 373, 451
  islamisch 240, 313, 359, 379, 441, 447, 450
  karolingisch 339
  kirchlich 281
Kanzel 138
  bei Freitagspredigt 94
  des Propheten 59, 297
  Herleitung vom Herrscherthron 94
  im Zeremoniell 212, 297
  Kanzelgebet 213
Kanzlei 176, 191, 223
Kapitularien 170, 193, 198, 238-239
Karl d. Gr. 192
  Abstammung 139
  Beisetzung 185
  Bildungsreformen 271, 277, 441
  christliches Herrschertum 251-255, 273, 283, 288-292, 320, 374, 387, 394, 402, 415-416
  Ethik 238
  Familie 144
  Gesetzgeber 193, 239, 253
  Herrschaftslegitimation 88, 98, 148
  Herrschaftspraxis 270, 378, 388, 394, 446
  Herrschaftsverständnis 142, 146, 252, 285
  Historiographie 160, 183
  Hofkapelle 67
  Kaiserkrönung 72
  Kaisertum 164, 194, 238, 283, 374, 388
  Militärpolitik 233
  Rechtskodifikation 238
  Religionspolitik 192-193, 200, 279-288, 292, 295-296, 320, 322, 325, 334, 368
  Rezeption vorchristlicher Traditionen 357
  Rombezug 237, 239, 276-277, 282, 289, 389
  Salbung 69, 84
  Sammler vorchristlicher Traditionen 358

Verhältnis zu Eliten 195, 196-197, 288, 400
Karl d. Kahle 56, 72, 75, 88, 140
Karl Martell 45, 85, 87, 161, 182, 184-185, 188-191, 198, 402
Karlmann d. Ä. 56, 69, 181-182, 198, 281
Karlmann d. J. 69
Karolus Magnus et Leo Papa 284
Khedive 409
al-Kindī 352
Kirchenreform 145, 161, 187-189, 279, 281, 371-372, 393
Gregorianische Reform 372, 416
Klerus 71, 187, 200, 237, 252, 284, 390
Fehlen im Islam 211
Kriegsdienst 194
als *ordo* 76, 254
Rekrutierung 191, 369
Verantwortung 388
Köln 281
Königsboten 195-196, 222, 234
Königsglück 50, 185
Königshaar (s. auch *reges criniti*) 49-50, 86-87, 90, 191
Königsheil 38, 41, 50, 52, 69, 90, 185, 191
Königtum (s. auch *mulk*) 31-32
alttestamentlich 81-82, 84, 90, 333, 358, 365, 417
Amtsverständnis 255, 416-419
christlich 68, 89, 186, 189, 191, 198, 237, 283, 416, 418
davidisch 251
germanisch 333
islamisch 420, 422
karolingisch 11, 66, 74, 85-92, 418, 443, 454
Klerikalisierung 387
kosmisch 397
merowingisch 42-43, 48, 56, 82, 87, 177, 187, 236
ordo 254
persisch 264, 405, 415
Reisekönigtum 399
südarabisch 119, 412
umayyadisch 411, 420
unislamisch 163, 411-412
Verchristlichung 43, 54, 71, 73, 82, 85, 87, 91, 170, 186, 419, 432
Kompaternität 48, 143-145
Konstantin d. Gr. 402, 443
Konstantinopel 86, 276-277, 280, 399
Koran 110, 214-215, 245, 249, 258, 276, 299, 302, 313, 324, 341, 382-383, 390, 451-452
arabische Sprache 342, 349, 358-359, 365, 397
Endgültigkeit 343, 352, 359, 449
Erschaffenheit 131, 156, 266, 304, 309, 310-311, 314, 316, 318, 324-325, 345, 450
zur Familie des Propheten 117
Offenbarung 379
zu Schutzbefohlenen 245, 351
Transzendenz 277, 309, 311, 324, 345, 359
des ʿUṯmān 100, 277-278, 327-328
Verehrung 327
Verschriftlichung 313
zu Verwandtschaft 116
Vollkommenheit 259
Sure 2, 30 408
Sure 2, 31ff. 257
Sure 2, 178f. 57
Sure 2, 251 257
Sure 3, 104 300
Sure 3, 110 300, 425
Sure 4, 54 257
Sure 4, 59 408, 413
Sure 4, 163 258
Sure 6, 80 249
Sure 6, 88 249
Sure 6, 90 249
Sure 8, 41 117
Sure 8, 75 116
Sure 11, 73 103
Sure 12, 2 342
Sure 12, 76 257
Sure 13, 37 342
Sure 16, 90 116
Sure 16, 103 342
Sure 17, 33 57
Sure 17, 55 258
Sure 17, 71 413
Sure 20, 113 342
Sure 26, 195 342
Sure 27, 15 258
Sure 27, 16 117

Sure 28, 12 103
Sure 28, 56 267
Sure 33, 4 134
Sure 33, 5 118, 205
Sure 33, 33 103
Sure 33, 40 352
Sure 38, 20 257
Sure 38, 26 133, 408
Sure 39, 28 342
Sure 41, 3 342
Sure 42, 7 342
Sure 42, 23 116, 121
Sure 42, 38 58
Sure 43, 3 342
Sure 43, 84 257
Sure 60, 3 114
Sure 96, 4f. 257
Korandogma 304, 309, 314, 319
Koranexegese 156
Koranexegeten 208
Kosmologie 348, 398
Kronen
bei Franken 53
bei Germanen 53
im Islam 94-95
Krönung
im Kalifat 94-96
in Iran 96
bei Karl d. Gr. 72, 84, 239
bei Ludwig d. Fr. 163
Künste, freie 256, 337, 348-349, 355-357, 372
Kufa 104, 107-108, 111, 113, 125, 129, 206, 215, 223-224, 397
haschemitische Propaganda 105, 108
Kumayt 166
Kyrill v. Alexandria 293

Laḫmiden 412
Langobarden 195, 361, 400
laudes regiae 68, 85, 169, 173, 186, 444
Legitimität
abbasidisch 111, 164-165, 169, 172, 263, 397
arnulfingisch? 93
christlich 451
islamisch 97, 119, 154, 202, 206, 412, 421, 426
karolingisch 36, 76, 88-90, 184, 271, 454
Legitimitätsglaube 78
merowingisch 41, 43, 46, 49
persisch 103
rituell begründet 168
nach Max Weber 90
Lehen 195, 206, 234, 419
Leo III. 72, 88, 283-284, 295-296, 320, 322, 394
Lex Baiuwariorum 236
Lex Ribuaria 236, 238
Lex Salica 68, 72, 175, 237, 238, 254, 286, 376
Liber Historiae Francorum 41, 44, 46, 55, 71, 82, 158, 177-178, 183-185, 236
Libri Carolini 282, 284-286, 290, 295, 320-321, 323, 357, 376, 400
Liutprand, Langobardenkönig 182
Lothar I. 75, 371
Ludwig d. Deutsche 75
Ludwig d. Fromme 75, 148, 163, 180, 192, 272, 320, 368, 373, 399, 418
Ludwig XI. 13
Lullus, Jude 209
Lupus v. Ferrières 418
Luqmān 347

Madrasa 362, 382, 441
Magenhar v. Sens 201
Mahdī 122, 148
al-Mahdī 97, 149-151, 157, 207, 223-224, 297, 299-300
Herrschaftslegitimation 123, 130, 275
Herrschaftspraxis 228, 230, 243
Nachfolgeregelung 124
Religionspolitik 297-298, 396, 433
Verhältnis zu Aliden 224
al-Mahdī, Gegenkalif 124
Mainz (Konzil v. J. 813) 272
Mālik b. Annas 396
Mamluken 13, 362, 452, 453
al-Ma'mūn 16, 128, 151-153, 167, 210, 216-217, 226-227, 233, 302, 306-307, 345, 413, 424-428
Charisma 131, 429-430, 432
Geschichtsbild 154-157, 421

Herrschaftslegitimation 114, 127, 130, 133, 137, 171, 242, 263, 266-267, 300, 405
Herrschaftspraxis 327, 378, 426, 436, 448
Imamatsverständnis 36, 244, 248, 254, 263-267, 274, 299-312, 316-317, 345, 383, 413-415, 429, 450
Machtbasis 219
Münzreform 231
Nachfolgeregelung 99, 131-138
Rechtsprechung 216
Religionspolitik 232, 310, 312, 314-315, 319, 324-325, 327, 427-428, 433, 435
Ergebnis der Religionspolitik 329
Verhältnis zu Aliden 157, 264, 429
Verhältnis zu Eliten 318, 328, 382, 401, 431, 434
Wissenschaftsförderer 209, 270, 276
Manichäismus 297
al-Manṣūr 96-97, 109, 124-125, 128-129, 149, 157, 165, 215-216, 260, 300, 328, 398, 410, 430
Charisma 130
Herrschaftslegitimation 100, 123, 125, 126-127, 261, 275, 398
Herrschaftspraxis 111, 224, 242
Interesse an Astrologie 231
Machtbasis 221-222
Nachfolgeregelung 109
Religionspolitik 242
als Tradent 431
Mantel (s. auch *cappa Martini*)
burda 100-102
Herrschaftszeichen 53
Marcian 402
Martin v. Braga 142, 200
Martin v. Tours 50
Marwān I. 119
Marwān II. 65, 110, 121, 204, 213, 261
Märzfeld 178, 192, 197-198
mawālī 106-107, 114, 118, 204-206, 208, 219, 222-223, 225, 230, 232
al-Māwardī 421, 436
mawlā 135, 223-224
Mechthild v. Hackeborn 451
Medina 59, 114, 128, 203, 212-214, 221, 297, 364, 384, 391, 395-397, 405, 407, 419
Medizin 347-349, 354, 356
Mekka 120, 126, 221, 396
Mekkanisches Abkommen 151
memoria (karolingisch) 160, 180, 190
Merowinger
Abstammung 39-40
Bezugspunkt für Karolinger 148, 160, 163
Herrschaftspraxis 179, 196-197, 236
Inauguration 52
Legitimation 38, 41, 43-44, 46, 176, 432
leyenda negra 160, 162, 186, 193, 320
Nachfolgeregelung 47, 56, 179
politisches System 56, 175-176, 178, 183
Religionspolitik 187, 280
Verchristlichung der Herrschaft 50, 54, 85, 87, 237
Viten 188
Merw 228, 344
Metz 160, 163, 178, 180
Michael Synkellos 296
Migetius 292
Militär
Abbasidenzeit 216, 219, 233-234, 397
altarabisch 257, 405
frühislamisch 204, 229
Karolingerzeit 194, 233
Merowingerzeit 175-176
Umayyadenzeit 204
mimesis 89, 147, 332, 339, 372
Minuskel, karolingische 375
Mission
abbasidisch 112, 317
angelsächsisch 160, 188, 279
christlich 198, 254, 358
karolingisch 286
römisch 371
Sachsenmission 194
Mōbad 96, 274
Modoin v. Autun 374
Mönchtum 192, 364, 370, 386, 418, 446, 451
Monophysitismus 293
Montanismus 76, 369
Mose, Pippin III. als 146
Muʿāwiya 57-59, 63-64, 100, 117, 134, 154, 155-156, 165, 217, 260, 326, 432
leyenda negra 412
Münzprägung (islamisches Herrscherprivileg) 150, 421

Münzreform
islamisch 212, 231
karolingisch 375
Muhāğirūn 203, 205, 234
Muḥammad 93, 96, 114-115, 203, 340-341, 344, 358, 362, 364, 391, 395, 397, 405, 407-408, 419, 444
Ethik 247
Familie 36, 59-60, 117, 125, 155
Legitimationsquelle 60, 93, 100-111, 113, 129, 150, 153, 244, 257, 265, 313, 327, 379, 398, 410, 412, 444
Nachfolge 103
Offenbarungsempfänger 351, 363, 365
Offenbarungsquelle 309
Prophetenmedizin 348
Muḥammad b. ʿAbdallāh 126
Muḥammad b. ʿAlī 108, 124
Muḫtār 101, 109, 122-123, 129, 206, 299
mulk 257, 326, 412, 419-420, 422
umayyadisch 163, 411-412
Murǧiʾiten 391
Mūsā al-Kāẓim 453
al-Muʿtaḍid 167, 360, 432
al-Muʿtaṣim 95, 153, 204, 228, 424
al-Mutawakkil 165, 231, 310, 329
al-Mutawakkil III. 13
Muʿtazila 106, 208, 300, 309-310, 328, 354, 359, 396, 422, 432

al-Nāṣir 431
Naubakht 231
Nestorianismus 293, 340, 356
Nestorius 293
Neues Testament 138
Mt 16, 18 294
Joh 15, 19 364
Joh 17, 14-16 364
Joh 18, 36 364
Act 10, 38 82
Rom 10, 17 384
1 Cor 1, 18-25 256
1 Cor 12, 12-31 141
1 Cor 12, 13 387
Gal 3, 28 141
Neustrien 65, 176, 180, 183
Nicaea (Konzil v. J. 787) 284, 287-288, 295
Nicaeno-Constantinopolitanum 295, 322
Nisibis 356
norma rectitudinis 170, 199, 252, 271, 277, 290, 294, 313, 316, 320-321, 354, 358, 368, 371, 374, 376, 378, 386, 395, 440, 451

Odilbert v. Mailand 252, 273, 402
Öffentlichkeit
abbasidisch 327, 359, 400-401
christlich 384
fränkisch 179
islamisch 61
karolingisch 271, 400-401
Origenes 315, 335
Orléans 75
Synode v. J. 511 279
Osmanen 13, 409, 453
Otto I. 11
Ovid, Verchristlichung 357

Pactus Alamannorum 236
Paderborn 403
Pahlevi (Dynastie) 453
Panegyrik
abbasidisch 156, 167, 299
islamisch 166
karolingisch 284, 376
spätantik 140
umayyadisch 299, 408
Papsttum 67, 255, 279, 281, 283, 285
Kompetenzen 285, 287, 290, 294, 296, 323
Legitimationsquelle 66, 67, 70, 73-75, 82, 86, 89-92, 109, 141-145, 170, 394, 403, 438
Paradigma
des Bruchs 341-343, 348, 354, 362, 365, 422, 449-450, 452
der Differenz 211, 269, 346, 349, 352-353, 363, 422, 441, 448
der Kontinuität 332, 341
der Synthese 36, 86, 330, 336, 338-339, 355, 357, 385, 418, 441-447
des traditionsgeleiteten Glaubens 290, 377-378
Paris (Konzil v. J. 614) 193
Patenschaft 143-144, 169, 186

Patricius 158
Romanorum 158, 403
Paul I. 68, 145, 340
Paulinus v. Aquileja 199-200, 290-292, 418
Paulus, Apostel 77, 147
Paulus Diaconus 139, 199
Pavia 209, 403
Petronilla 145
Petrus, Apostel 83, 145, 284
Petrus v. Pisa 209
Philon v. Alexandria 147, 355
Philosophie
aristotelisch 248, 255, 290, 350, 354, 357
christlich 335
christliche Rezeption 332, 337
islamisch 208-209, 247, 256, 264, 349, 351-354, 441, 447
islamische Rezeption 259, 344-348, 449
karolingische Rezeption 272
neuplatonisch 332, 336, 353, 449
platonisch 264
Pilgerfahrt (islamisch) 107-108, 138, 400, 425, 433
Pippin I. 178
Pippin II. 45, 180-181, 183, 189
Pippin III. 69, 161, 182, 393
Begründung dynastischer Tradition 144
Beziehungen zum Papsttum 145-146, 186, 281, 283, 393-394
consecratio 54
Klosterpolitik 190
Königsboten 196
Königserhebung 67, 68
Krönung? 84
laudes regiae 85
Publikation von Synodaldekreten 192
Reformpolitik 252, 281
Salbung 69, 72, 147
Verchristlichung des Königtums 161, 198, 372, 415
Verhältnis zu Eliten 196
placitum 177
Platon
im Islam 411
zu Philosophenkönig 273, 346, 417
Plektrudis 179-180, 190
Poesie
karolingische Sammlung 358
vorislamisch 166, 342, 358, 360
Ponthion 83
Post 221, 228
Predigt
Erwähnung des Kalifen in der Freitagspredigt 421
Freitagspredigt der Emire 230
Freitagspredigt des Kalifen 94, 98, 111
in karolingischer Reform 274
Karls d. Gr. 273
princeps 181
Christianus 40
Francorum 181, 192
Proto-Sunniten 121, 210-211, 259, 278, 299, 309, 312, 318, 380-383, 390-391, 413, 430, 432, 440
Prüm 186, 190, 372, 415

Qadariten 213
al-Qādir 328
Qādirīya 328
Qalansuwa 95
qiyās 240, 313, 451
Qudāma 350
Quinotaurus 39-40, 162
Quraiš 59, 64, 103, 114, 116, 118, 128-129, 131, 379, 410, 452
Qūṣayr ʿAmrah 424

Radegundis 188
Rāfiḍiten 111
al-Rašīd 149, 151, 317
Herrschaftslegitimation 127, 275, 410
Herrschaftspraxis 207, 215, 226-227, 240, 248, 426
Imamatsverständnis 137, 300
Nachfolgeregelung 128
Religionspolitik 298
Verhältnis zu Aliden 157
Verhältnis zu Religionsgelehrten 231
Rāwandīya 129, 390
Rat
fränkisch 177, 184
islamisch 58, 64, 135, 212, 216, 218, 220-221
Ravenna 276, 403
raʾy 240, 242
Rayy 150-151

Rechtleitung 111-114, 149, 171, 210, 249-252, 255, 258-259, 261, 266, 268, 275, 297, 299-304, 308, 313, 317, 341, 359, 360, 364, 378, 391, 406, 410, 414, 426-431, 444
Imamat der 36, 165, 171, 242, 244, 254, 263, 265, 274-275, 299-302, 308-319, 345, 382-383, 428-436, 448-451
rectitudo 252, 376
Referendar 176, 178
reformatio 252, 271, 330, 372, 440
in melius 372
Regensburg (Synode v. J. 792) 292
reges criniti (s. auch Königshaar) 49
regnum 402
Francorum 177, 201, 391
imperial 284
und *sacerdotium* 174, 283-389
Reichsannalen 68, 73, 183
zu Dynastiewechsel 66, 68, 74, 161, 165
zu Herrschaftslegitimation 73
Reims 163
Reliquien
Arnulfs v. Metz 181
Karls d. Gr. 11
karolingisch 197
merowingisch 47, 53
des Propheten 101, 444, 453
Remigius 164
Renaissance 340, 375, 445
renovatio 71, 184, 254, 270-271, 294, 320, 330, 373-374, 443, 452
reparatio 270, 356
rex et propheta 146, 417
rex et sacerdos 388, 417
Richter (s. auch Gerichtsbarkeit) 208, 211, 213-217, 225, 234, 243, 318
al-Riḍā min Āl-Muḥammad 110
Ring (Herrschaftszeichen) 99-100
rois fainéants 162, 179
Rom
kirchlicher Primat 188, 294
Legitimationsreferenz 145, 158, 237, 339, 375, 392, 396, 398, 443
nova Roma 374, 376, 393
Quelle von Normen 239, 274, 276, 279, 281, 294, 371
Sabaiten 129
sacerdotium 252
und *regnum* 174, 283, 385, 387, 389
Sachsen 148, 179, 194-195, 238, 361
Safawiden 130, 453
al-Ṣaffāḥ 100, 108, 125, 128, 148, 261
Antrittspredigt 94, 111, 261, 433
al-Šāfiʿī 258, 341, 343, 351, 362
Sakralkönigtum, germanisches 140, 185
Sakrament 50, 69, 77-78, 80, 98, 174, 250, 274, 369, 446
Sakramentar 282
salafīya 385, 449
Salbung 67
im Alten Testament 78, 82, 147, 184
der Königin Bertrada 56
Firmsalbung 67, 83-84, 143
Herleitung 83-84
historiographisch 88, 141
Karolinger 68-76, 83, 86, 88-89, 148
Legitimationsstrategie 126, 169-170, 387, 416, 418
liturgisch 75, 84
im Neuen Testament 82
Ritualkette 84
sakramental 80-82
Salomo 81
im Islam 244, 261, 365
im Koran 117, 258
Pippin III. 146
Samarra 229
Šarīʿa 156, 241, 243, 245, 300-311, 352, 402, 421, 427, 436
Sassanidenreich
Fortwirken 94-95, 101, 206-210, 224, 228, 230, 241-244, 276, 298-299, 307, 360-362, 398-399, 405, 414, 420-424, 427
Gottkönigtum 405, 415
Religionspolitik 297, 406, 420, 433
Saul 114, 147
Sayyid Quṭb 28, 449
Schiiten (s. auch *Šīʿa*) 65, 108, 111, 118, 122-123, 131, 154-157, 210, 258, 266, 307-309, 325, 328, 380, 390, 396, 412-414, 429, 435, 440
Schilderhebung 52-53

Schwert
Karls d. Gr. 13
des Propheten 100
Zweischwerterlehre 283
Seelenwanderung 129-130
Sekretäre (*kuttāb*) 106, 208, 210-211, 216, 223-231, 347
Seleukia/Ktesiphon 397
Sens 75
Septuaginta 332, 355
Serenus v. Marseille 323
Sergius II. 446
Šīʿa (s. auch Schiiten) 122, 310, 415
abbasidische 300
Ṣiffīn 57
Sigebert v. Gembloux 44
Sigibert III. 44, 55, 187
Sisebut 355
Smaragd v. St. Mihiel 142, 147, 192, 272, 374, 387, 417
Söldner 233
Soissons 67, 69
Kapitular v. J. 744 193
Synode v. J. 744 192
Spanien 95, 229, 279, 288, 291-293, 377, 396
St. Denis 12, 69, 182, 187, 189, 201
St. Maurice d'Agaune 188
Stab (kalifale Insignie) 99-100
Stablot-Malmédy 189
Stephan II. 69, 72, 74, 172, 186, 201
Firmung 143-144
Salbung 83-84
Steuer
abbasidisch 207, 230, 248
fränkisch 176
islamisch 245, 411
umayyadisch 204, 206, 213
Sueton 164
Sufismus 327, 390
Sufyān al-Ṯawrī 120
Sulaymān 121, 213
Sultan 243, 402, 414, 421, 436
Sunna 62, 100, 110-111, 120, 126, 130, 156, 210, 214-215, 240-244, 249, 264, 275, 278, 297, 299, 302, 312-314, 328, 379, 382-383, 390, 414, 430-431, 436, 449, 451-452
Kanonbildung 379
Verschriftlichung 313
Sunnagelehrte (s. auch Traditionarier) 96, 210, 214, 265, 318, 431, 450
šuʿūbīya 225, 360
Syagrius 48
Syrien 65, 106, 122, 149, 232, 397-398, 407, 422

al-Ṭāhir 201, 247, 390
Tarasios v. Konstantinopel 295
Tassilo III. v. Bayern 73, 83, 197
Taufe 50, 54, 76, 81-82, 148, 251, 280, 369, 384
Tertry 161
Tertullian 372
Testament (s. auch *waṣīya*)
des Abū Hāšim 122
Legitimationsquelle 123, 171-172
Thegan 75
Theoderich 374, 403, 407
Theodo 83
Theodosius I. 402, 418
Theodosius II. 371
Theodulf v. Orléans 88, 199, 293
Bibelrezension 277
zu Dialektik 290
zu kirchlicher Lehrentwicklung 293
zum Königtum 283
Ovidrezeption 357
Rezeption vorchristlicher Traditionen 357
Rombezug 145, 321
Verhältnis zu Bilderverehrung 323-324, 332
zum Verhältnis von Papst und Kaiser 284
Theophanes 87, 306
Theophilos, byz. Ksr. 425
Theudebert I. 40, 237
Theuderich III. 50, 189
Theuderich IV. 182
Theudoald, Enkel Pippins II. 181
Thomas v. Jerusalem 297
Thron
fränkisch 12, 53, 181
islamisch 98-99, 101, 228
sassanidisch 95
Thronnamen (abbasidisch) 97, 131-132, 134, 148-153, 172, 249, 416
Thronsetzung 52-53, 71-72

Thüringer 238
Toledo 393-394
Tournai 140
Tours 53, 400
Traditionarier (s. auch Ḥadīṯgelehrte; Sunnagelehrte; *'ulamā'*) 156, 165, 208, 278, 313-314, 318, 322, 409, 431
Trajan 84, 418
Transoxanien 343
Treueid
  abbasidisch 227
  fränkisch 52, 71, 179, 197
  islamisch 413
  karolingisch 196-197, 200
  umayyadisch 64

Übersetzung
  abbasidisch 247, 340
  islamisch 415
  karolingisch 238
Übersetzungsbewegung, abbasidische 225, 270, 354, 366, 406, 434, 448-449
'ulamā' (s. auch Juristen; Traditionarier) 106, 164, 234, 277-278, 311, 327-328, 382, 390, 409, 421, 431
'Umar I. 58, 115, 121, 130, 133, 155, 204, 213, 215, 230, 269, 408-409
'Umar II. 62, 118, 121, 130, 203, 205, 212-214, 364, 427
Umayya 57, 59, 61
Umayyaden 105, 149, 164, 317, 391
  Genealogie 171
  imitatio imperii 404, 407, 433
  Inauguration 99
  Königtum 163, 411, 420, 422
  Legitimationsstrategien 57-63, 121, 165-166, 408, 410, 426
  leyenda negra 105, 108, 112, 159, 163, 412
  Nachfolgeregelung 58, 121
  politisches System 63, 106, 119, 202-206, 211-212, 217, 229
  Religionspolitik 59, 213
  soziales Kapital 218
  Titulatur 409, 414
umma 102, 116, 133, 205, 218, 258, 266, 319-320, 349, 381, 384, 389-391, 410, 414-415, 425, 436, 450, 452
Urgemeinde
  christlich 321, 333, 386, 440, 446
  islamisch 109, 314, 360, 364-365, 384-385, 397, 413, 419-420, 425, 439, 450
'Uṯmān 57, 62, 112, 155, 277, 327-328, 407

Vasallität 95, 195-196
Venantius Fortunatus 84
Ver (Synode v. J. 755) 282
Verfluchung
  antialidisch 213
  antiumayyadisch 105, 154, 156-157, 326, 432
Vernunft
  Herrschaftskonzept 242, 270, 289, 308, 310, 315-316, 319, 378, 448
  im Islam 309-310, 316, 345
  platonische politische Philosophie 264
Verwandtschaft, künstliche 44, 86, 134-136, 143, 145-146, 444
vicarius
  Christi 387
  Dei 387

Wahl
  fränkisch 69-70, 141
  islamisch 58, 99, 113, 132, 135, 137, 302, 308
Waifar v. Aquitanien 392
walā' (Klientelverhältnis) 135, 205
Walīd I. 212-213
Walīd II. 60-62, 100, 213
waqf 241
al-Waqīdī 317
Wāṣiṭ 398
waṣīya (Testament) 118, 122-124, 154, 156, 310
al-Wāṯiq 228, 424
Wazīr Āl-Muḥammad 108
Wesir 152, 216, 220, 223-228, 231, 269, 301
Whitby (Synode v. J. 664) 187, 281
Wilchar v. Sens 188
Willibrord 188, 190
Wissen (*'ilm*) 137, 249, 257, 259, 262, 267, 303-304
Wotan 51, 140

Ya'qūb b. Dāwūd 157, 223

Yazīd b. Muffariġ 63
Yazīd I. 64
Yazīd III. 62, 119, 213

Zacharias, Papst 74, 189, 201, 252, 281
Reform der fränkischen Kirche 188, 291, 371, 393
Responsum 66-67, 73, 141, 170, 402, 417
zum christlichen Königtum 283
Zaiditen 154, 157, 303
zandaqa 297-298
Zarathustra 433
Zayd b. ʿAlī 109
Zenon, byz. Ksr. 374
Ziyād, "Stiefbruder" Muʿāwiyas 63, 118, 134
Zoroastrier 225-226, 245, 298
Zweigewaltenlehre 250, 252, 254, 385