Monarchs and their Relationship with Religious Confraternities and Institutions

WOLFRAM DREWS

Der Dortmunder Totenbund Heinrichs II. und die Reform der *futuwwa* durch den Bagdader Kalifen al-Nāṣir Überlegungen zu einer vergleichenden Geschichte mittelalterlicher Institutionen

1. Einleitung, S. 163. – 2. Der Dortmunder Totenbund Heinrichs II., S. 165. – 3. Die Reorganisation der *futuwwa* durch den Kalifen al-Nāṣir, S. 175. – 4. Herrscherlich initiierte religiöse Sondergemeinschaften im Vergleich – a. Vorbemerkung, S. 187. – b. Religiöse Verbrüderung, Konsens und Beratung im lateinischen Christentum des frühen Mittelalters, S. 190. – c. Einheit und Differenzierung der *umma*, Beratung und Gehorsam in der formativen Periode des Islams, S. 201. – d. Visualisierungen des Herrschers in Relation zu Amtsträgern und zu Personen seiner Umgebung, S. 212. – e. Permanenz und Scheitern institutioneller Neuerungen, S. 218.

1. EINLEITUNG

Die Frage, welche institutionellen Ressourcen eine religiöse Tradition bereitstellt, um politische Machtansprüche in der gesellschaftlichen Praxis wirksam werden zu lassen, muss für jede Religion gesondert analysiert und beantwortet werden. Gleichwohl soll im Folgenden ein Vergleich zwischen einem christlichen und einem islamischen Beispiel unternommen werden¹, um herauszufinden, welche symbolischen Formen und

¹ Die folgenden Untersuchungen entstanden im Rahmen der Arbeit des Forschungsprojektes „Monarchische Herrschaft und religiöse Vergemeinschaftung“ am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der WWU Münster; in diesem Zusammenhang fand vom 6. bis 8. 11. 2014 eine Tagung statt, auf der die folgenden Beiträge diskutiert wurden. Im folgenden Aufsatz werden zwei ältere Münsteraner Forschungstraditionen aufgegriffen und zueinander in Beziehung gesetzt: Zum einen die langjährigen Forschungen zu Personen und Gemeinschaften, die unter anderem von den Mittelalterhistorikern Karl Schmid und Joachim Wollasch maßgeblich vorangetrieben wurden (vgl. KARL SCHMID – JOACHIM WOLLASCH, *Societas et Fraternitas*. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, in: *Frühmittelalterliche Studien* 9, 1975, S. 1–48; JOACHIM WOLLASCH, *Das Projekt Societas et Fraternitas*, in: DIETER GEUENICH – OTTO GERHARD OEXLE [Hgg.], *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111] Göttingen 1994, S. 11–31), sowie zum anderen die lebenslange Beschäftigung des Orientalisten und Islamwissenschaftlers Franz Taeschner mit den Futuwabünden, für die er sich unter anderem auch auf Arbeiten des Bonner Orientalisten Paul Kahle stützen konnte, der seine Forschungen nach seiner Vertreibung durch die Nationalsozialisten in Großbritannien fortsetzen musste, nach dem Zweiten Weltkrieg aber nach Deutschland

institutionellen Mechanismen hochmittelalterlichen Herrschern zur Verfügung standen, um ihre jeweilige Position im Gefüge unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen zu verorten. Besonders wird dabei auf Bedingungen institutioneller Stabilisierung geachtet, die die Verankerung monarchischer Herrschaftsansprüche in der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmten². Beide Vergleichsfälle werfen Licht auf das Problem, unter welchen Bedingungen religiös konstituierte beziehungsweise konnotierte Ordnungszusammenhänge instrumentalisiert werden können, um politische Ordnungen zu untermauern. Das *tertium comparationis* liegt darin, dass in beiden Fällen Untertanen und Amtsträger auf Initiative eines Herrschers mit dem Ziel stärkerer politischer Vernetzung zu besonderen sozialen Gemeinschaften zusammengeschlossen wurden.

Die folgenden Untersuchungen richten sich somit auf das Problem, welche Optionen eine bestimmte religiöse Tradition einem monarchischen Herrscher eröffnete, um über seine unmittelbare Umgebung und das etablierte Netzwerk ihm nahestehender Amtsträger hinaus auf Dauer angelegte Beziehungen zu Angehörigen der Eliten und von ihnen abhängigen Personen auch in entfernteren Regionen knüpfen zu können. Ich untersuche diese Frage am Beispiel solcher Beziehungen, die sich auf religiöse Verbrüderungen und Sondergruppen stützten, genauer: auf besondere religiöse Gemeinschaften, die von der Gesamtgesellschaft durch bestimmte institutionelle Mechanismen unterschieden waren. Damit wird die Frage aufgeworfen, wie politische Akteure unter konkreten historischen Bedingungen zur Stabilisierung ihrer Herrschaft Potentiale nutzten, die sie in der jeweiligen religiösen Tradition sowie in politischen und sozialen Strukturen vorfanden. Das von mir untersuchte Problem, unter welchen Bedingungen institutionelle Stabilisierungen gelingen können, ist eng verbunden mit der Frage danach, wie sich solche Stabilisierungen in gedanklichen Ordnungen verorten lassen, denn: „*Institutionelle* Stabilisierungen beruhen auf der Kraft des Imaginativen“³.

Die von mir untersuchten Beispielfälle fanden nicht zeitgleich statt; es handelt sich also um einen asynchronen Vergleich. Ein solcher Vergleich verfolgt nicht das Ziel, Beziehungen oder Transfers zu analysieren, sondern er will aufzeigen, welche Parameter das politische Denken und Handeln sowie die Interaktion politischer Amtsträger im jeweiligen Fall bestimmten. Der Vergleich stützt sich darauf, dass in beiden

zurückkehrte und seit 1953 auch als Honorarprofessor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster lehrte.

² Vgl. BERND SCHNEIDMÜLLER – STEFAN WEINFURTER, Ordnungskonfigurationen. Die Erprobung eines Forschungsdesigns, in: DIESS. (Hgg.), Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter (Vorträge und Forschungen 64) Ostfildern 2006, S. 7–18; KARL-SIEGBERT REHBERG, Die stabilisierende „Fiktionalität“ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: REINHARD BLÄNKNER – BERNHARD JUSSEN (Hgg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138) Göttingen 1998, S. 381–407, hier S. 386.

³ KARL-SIEGBERT REHBERG, Weltrepräsentanz und Verkörperung. Institutionelle Analyse und Symboltheorien – Eine Einführung in systematischer Absicht, in: GERT MELVILLE (Hg.), Institutionalität und Symbolisierung. Verfestigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln – Weimar – Wien 2001, S. 3–52, hier S. 11 (Hervorhebung im Original).

Fällen monarchische Herrscher zum ersten Mal auf eigene Initiative Beziehungen zu einer von ihnen selbst gegründeten beziehungsweise reformierten religiösen Sondergemeinschaft aufnahmen. Er soll das Verständnis dafür schärfen, welchen Handlungsspielraum die politischen Akteure jeweils hatten und wie dieser von der jeweiligen Phase der Ausdifferenzierung des politischen und religiösen 'Systems' bestimmt wurde. Der asynchrone Vergleich möchte also durch Rekurs auf einen Parallelfall die jeweiligen Handlungsoptionen plausibel machen und zeigen, welche Erfolgchancen politisches Handeln vor dem Hintergrund vorherrschender gedanklicher Ordnungszusammenhänge haben konnte und hatte.

Die Vergleichbarkeit der beiden Fälle ergibt sich somit durch ihre Rückführung auf religiöse und soziale Traditionsmuster, die als Bedingung der Möglichkeit politischen Handelns interpretiert werden. Das Ergebnis des Vergleichs – das sei vorausgeschickt – ist gleichwohl begrenzt, denn ich behandle lediglich eine spezielle Frage, die keinesfalls als Schlüssel zum generellen Verständnis des mittelalterlichen Königtums missverstanden werden sollte: Der von mir unternommene Vergleich konzentriert sich auf eine Frage, nämlich die Möglichkeit der Rückkopplung monarchischer Initiativen mit religiösen und sozialen Traditionen, ohne zu verkennen, dass zum Verständnis und zur Erklärung vormoderner monarchischer Herrschaftsformen auch andere Ansätze nötig und fruchtbar sind⁴.

2. DER DORTMUNDER TOTENBUND HEINRICHS II.

Die Herrschaft Heinrichs II., des letzten Liudolfingers auf dem deutschen Thron, ist in den letzten Jahren von der mediävistischen Forschung intensiv diskutiert worden. Im Folgenden soll danach gefragt werden, wie es ihm gelang, seine zu Beginn seiner Regierung gerade in Sachsen nicht unumstrittenen Herrschaftsansprüche durch Bezugnahme auf spezifisch christliche Praktiken zu untermauern. Welche institutionellen Formen also existierten im westlichen Christentum des beginnenden 11. Jahrhunderts, um sich der Loyalität gerade der Führungsschichten des Reiches zu versichern⁵?

Aus zahlreichen Quellen geht hervor, dass sich Heinrich II. in besonderer Weise auf geistliche Institutionen stützte; zahlreiche Stiftungen für Klöster und Bistümer sind bezeugt⁶. Thietmar von Merseburg berichtet darüber hinaus von einer Besonderheit, für die es in dieser Form trotz partieller früherer Parallelen keinen Präzedenzfall

⁴ Vgl. hierzu jetzt auch WOLFRAM DREWS – ANTJE FLÜCHTER u. a., *Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive* (Europa im Mittelalter 26) Berlin 2015.

⁵ Zum „Problem der ‚Institution ohne konkretisierbare Institutionen‘“ im 10. Jahrhundert bereits: HAGEN KELLER, *Reichsorganisation, Herrschaftsformen und Gesellschaftsstrukturen im Regnum Teutonicum*, in: *Il secolo di ferro. Mito e realtà del secolo X* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 38) Spoleto 1991, S. 159–195, hier S. 163. Keller definiert Institutionen (ebd. S. 167) als „System rechtlich definierter, einklagbarer Aufgaben und Amtspflichten einzelner Instanzen“.

⁶ Für Heinrich II. liegen mehr historiographische Zeugnisse für Stiftungen vor als für seine Vorgänger und Nachfolger; vgl. PERCY ERNST SCHRAMM – FLORENTINE MÜTHERICH, *Denkmale der deutschen*

gibt: Am 7. Juli 1005 schlossen sich König Heinrich und Königin Kunigunde mit Herzog Bernhard I. von Sachsen sowie mit 15 Erzbischöfen und Bischöfen zum Dortmunder Totenbund zusammen⁷. Besondere Hervorhebung verdient die Tatsache, dass sich Heinrich als einziger liudolfingischer Herrscher auf einer Synode mit Bischöfen zu einer Gebetsverbrüderung zusammenschloss⁸. Bemerkenswert ist auch, dass die den Bischöfen untergeordneten Kleriker ebenso in dieses Netzwerk einbezogen wurden. Hierbei handelt es sich um den umfangreichsten Akt der Verbrüderung nördlich der Alpen, der seit dem berühmten karolingischen Gebetsbund von Attigny vom Jahr 762 bekannt ist⁹. Auch auf der bayrischen Synode von Dingolfing hatten sich 770 nur

Könige und Kaiser I (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 2) München 1962, S. 96–98.

⁷ Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, hg. von ROBERT HOLTZMANN (MGH SS rer. Germ. N.S. 9) Berlin 1935, lib. 6, cap. 18, S. 294–296; vgl. Nationalsynode, Dortmund, 7. Juli 1005, in: THEODOR GRAFF (Hg.), Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich II. 1002–1024, Nr. 1597a (RI 2, 4) Wien 1971, S. 915. Zum historischen Kontext und den Voraussetzungen JOACHIM WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe der Dortmunder Versammlung des Jahres 1005, in: Westfalen 58, 1980, S. 55–69; STEFAN WEINFURTER, Authority and Legitimation of Royal Policy and Action: The Case of Henry II, in: GERD ALTHOFF – JOHANNES FRIED – PATRICK J. GEARY (Hgg.), Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography, Washington – Cambridge 2002, S. 19–37, S. 29 f. Zum Dortmunder Gebetsbund vgl. auch ERNST-DIETER HEHL, Herrscher, Kirche und Kirchenrecht im spätottonischen Reich, in: BERND SCHNEIDMÜLLER – STEFAN WEINFURTER (Hgg.), Otto III. – Heinrich II. Eine Wende? (Mittelalter-Forschungen 1) Sigmaringen 1997, S. 169–203, hier S. 184 f. Es handelt sich um die einzige inserierte Urkunde in Thietmars Geschichtswerk; vgl. HELMUT LIPPELT, Thietmar von Merseburg. Reichbischof und Chronist (Mitteldeutsche Forschungen 72) Köln – Wien 1973, S. 66. Zu Thietmars Herkunft und Amtsverständnis ebd. S. 46–137. Vgl. auch KERSTIN SCHULMEYER-AHL, Der Anfang vom Ende der Ottonen: Konstitutionsbedingungen historiographischer Nachrichten in der Chronik Thietmars von Merseburg (Millennium-Studien 26) Berlin 2009.

⁸ Für eine Definition vgl. WOLFGANG ERIC WAGNER, Die liturgische Gegenwart des abwesenden Königs. Gebetsverbrüderung und Herrscherbild im frühen Mittelalter (Brill's Series on the Early Middle Ages 19) Leiden – Boston 2010, S. 41: „Unter einer Gebetsverbrüderung versteht die Forschung im weitesten Sinn eine vertragsmäßige Vereinbarung zwischen Personen oder Personengruppen, einander brüderliche Hilfe in Form des Gebetes zu gewähren. [...] Eine solche Vereinbarung konnte zwischen geistlichen Gemeinschaften untereinander, zwischen geistlichen Kommunitäten und Einzelpersonen (Klerikern und Laien) oder zwischen den einzelnen Teilnehmern einer Synode abgeschlossen werden.“ Vgl. auch FRANZ NEISKE, Art. 'Gebetsverbrüderung', in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 42000, Sp. 513 f. Gebetsverbrüderungen sind nach Remling der erste (von drei) Bruderschaftstypen: „Die Gebetsverbrüderungen der Klöster untereinander und mit hochgestellten Klerikern und Laien. Das Schlüsselwort dabei ist die *participatio*, die Teilhabe an allen Messen, Gebeten, Vigilien, Fasten und Bußübungen und allen übrigen guten Werken, die im Kloster oder im ganzen Orden geschehen.“ (LUDWIG REMLING, Sozialgeschichtliche Aspekte des spätmittelalterlichen Bruderschaftswesens in Franken, in: PETER JOHANEK [Hg.], Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, Köln – Weimar – Wien 1993, S. 149–169, hier S. 151).

⁹ JOACHIM WOLLASCH, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung, in: KARL SCHMID – JOACHIM WOLLASCH (Hgg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48) München 1984, S. 215–232, hier S. 223. Vgl. WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe (wie Anm. 7) S. 56: „Zum ersten Mal in der auf uns gekommenen Überlieferung aber nehmen an einer Verbrüderung, an einem Totenbund, zusammen mit Bischöfen des Rei-

Bischöfe und Äbte verbrüder¹⁰; dieser Gebetsbund wurde auf späteren bayrischen Provinzialsynoden wiederholt erneuert, er erlangte also eine gewisse institutionelle Stabilität; ein wesentlicher Unterschied zum Dortmunder Gebetsbund besteht jedoch darin, dass sich in der Karolingerzeit lediglich Angehörige des fränkischen Klerus verbrüder¹¹. In Dortmund hingegen ging sogar die Initiative vom Herrscher selbst aus, der sich mit vornehmlich sächsischen und nordwestdeutschen Bischöfen sowie dem ihm eher feindlich gesinnten sächsischen Herzog verbrüder¹².

ches der König und die Königin teil.“ Zum Teilnehmerkreis der Synode von Attigny bereits ADALBERT EBNER, *Die klösterlichen Gebets-Verbrüderungen bis zum Ausgange des karolingischen Zeitalters*, Regensburg 1890, S. 51.

¹⁰ *Notitia de pacto fraternitatis episcoporum et abbatum Bavaricorum*, in: *Concilia aevi Karolini*, hg. von ALBERT WERMINGHOFF (MGH Conc. 2, 1) Hannover 1911, cap. 15 Concilium Dingolfingense, S. 93–97, S. 96 f.; vgl. KARL SCHMID, *Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen der Karolingerzeit*, in: KARL HAUCK u. a. (Hgg.), *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift Ruth-Schmidt-Wiegand*, 2 Bde., Berlin – New York 1986, 2, S. 693–710, hier S. 697; BURKHARD APSNER, *Vertrag und Konsens im frühen Mittelalter. Studien zur Gesellschaftsprogrammatik und Staatlichkeit im westfränkischen Reich* (Trierer Historische Forschungen 58) Trier 2006, S. 272. Das Grundanliegen der Gebetsbünde, *pax et concordia*, war auf die politische Ebene übertragbar; nach Schmid lassen bereits die Gebetsverbrüderungen von Attigny und Dingolfing erkennen, „daß sie auch Zeugnisse polit(ischer) und herrschaftl(icher) Integrationsbemühungen sein können.“ (KARL SCHMID, *Art. 'Gebetsverbrüderungen'*, in: LMA 4, 1989, Sp. 1161).

¹¹ Für 932 ist eine Synode in Regensburg bezeugt, auf der mehrere bayrische Bischöfe, Kleriker, Nonnen (und vermutlich auch Mönche, da ein Abt anwesend war) eine Gebetsverbrüderung eingingen: *Additio undecima. Synodus Ratisbonensis anni 932*, in: *Leges Baiuvariorum*, hg. von GEORG HEINRICH PERTZ (MGH LL 3) Hannover 1863, cap. 3, S. 482. Heinrich I. ließ sich mit seiner Familie in die Verbrüderungsbücher von St. Gallen, Pfäfers und der Reichenau eintragen; Gebetsverbrüderungen deutscher Herrscher mit Klöstern sind im 11. und 12. Jahrhundert mehrfach belegt; vgl. MANFRED GROTEN, *Von der Gebetsverbrüderung zum Königskanonikat. Zu Vorgeschichte und Entwicklung der Königskanonikate an den Dom- und Stiftskirchen des deutschen Reiches*, in: *Historisches Jahrbuch* 103, 1983, S. 1–34, hier S. 5. Heinrich II. verbrüder^{te} sich in Dortmund allerdings nicht mit Klöstern oder bestehenden Gemeinschaften, sondern mit individuellen, geistlichen und weltlichen Amtsträgern.

¹² Vgl. GERD ALTHOFF, *Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen* (Münstersche Mittelalter-Schriften 47) München 1984, S. 107. Bischöfe, die Heinrich II. bei der Wahl 1002 unterstützt hatten, fehlen im Dortmunder Totenbund, wohingegen „gerade Bischöfe der Stämme aufgeführt sind, deren Anerkennung Heinrich drei Jahre zuvor nur mit Mühe erlangt hatte.“ (ebd. S. 108) Zum anfänglichen Widerstand Herzog Bernhards und einiger sächsischer Bischöfe gegen die Königserhebung Heinrichs II. jetzt GERD ALTHOFF, *Kontrolle der Macht. Formen und Regeln politischer Beratung im Mittelalter*, Darmstadt 2016, S. 115–118. Besonders beachtlich ist Bernhards Widerstand vor dem Hintergrund der Tatsache, „daß es zu kaum einer anderen Zeit des Früh- und Hochmittelalters so mächtige Herzöge gegeben hat, wie um die Jahrtausendwende.“ (STEFAN WEINFURTER, *Die Zentralisierung der Herrschaftsgewalt im Reich durch Kaiser Heinrich II.*, in: *Historisches Jahrbuch* 106, 1986, S. 241–297, hier S. 243). Weinfurter spricht sogar von einer herausragenden vizeköniglichen Stellung des Herzogs (ebd. S. 253). Als König ging Heinrich II. allerdings gegen die königsgleiche Herzogsgewalt vor (ebd. S. 271–283); dies erfolgte auch in Sachsen, etwa durch die Verlegung der Pfalz von Werla nach Goslar (ebd. S. 281 f.). Eine Besonderheit in Sachsen bestand darin, dass hier die Bischofskirchen in spezieller Weise gestärkt wurden, indem der Herrscher ihnen Grafschaften und grafliche Funktionen übertrug (ebd. S. 285). Heinrich drängte

Damals standen maßgebliche Teile des sächsischen Adels der Polenpolitik Heinrichs II. kritisch, ja ablehnend gegenüber¹³. Indem sich der König unmittelbar vor seinem Polenfeldzug mit ihnen verbrüdete, versuchte er, sich ihrer Unterstützung zu versichern¹⁴. Er bemühte sich, mögliche Risikofaktoren, die die Stabilität seiner Herrschaft hätten untergraben können, beizeiten zu neutralisieren, indem er seine Kritiker auf wertorientiertes gemeinsames Handeln verpflichtete und einem solchen Handeln gleichzeitig einen religiös untermauerten institutionellen Rahmen gab; damit erfüllte die Gebetsverbrüderung eine wesentliche Leistung von Institutionen – sie zielte ab auf die Ausbalancierung und Stabilisierung von Spannungen¹⁵. Zugleich steht das Dortmunder Bündnis in der Tradition der karolingischen Verbrüderungsbünde, die – wie Arnold Angenendt gezeigt hat – die „horizontale Kompaternität“ zwischen geistlichen und leiblichen Eltern erweiterten und zur politischen Bündnisbildung nutzten¹⁶. Dieser Rahmen beruhte auf den seit karolingischer Zeit allmählich entstandenen Verbrüderungsbünden.

Im Verbrüderungsbund wurde folgendes vereinbart: ‚Beim Tode jedes der Genannten sollen die einzelnen Bischöfe innerhalb von 30 Tagen [...] eine Messe für den Verstorbenen feiern, und jeder Domherr (*presbiter in monasterio*) soll es ebenso halten. Die Landpfarrer (*presbiteri forenses*) sollen drei Messen lesen. Diakone und andere Geistliche niederer Weihen sollen zehn Psalterien singen. König und Königin sollen innerhalb von 30 Tagen 1500 Denare für die Lösung der Seele verteilen (*pro animae redemptione erogent*) und ebenso viele Arme speisen. Die einzelnen Bischöfe sollen 300

die Herzogsgewalt in Schwaben und Sachsen zurück, indem er dort jeweils 1004 beziehungsweise 1012 eine *pax* etablierte; vgl. WEINFURTER, *Authority and Legitimation* (wie Anm. 7) S. 31.

¹³ Zur radikalen Neuorientierung der Ostpolitik Heinrichs II., der sich mit den heidnischen Redariern und Liutizen gegen den christlichen Polenherrscher verband, ALTHOFF, *Adels- und Königsfamilien* (wie Anm. 12) S. 109. Gerade in Sachsen, insbesondere auch bei den Billungern, traf dieser Umsturz der Allianzen auf entschiedene Ablehnung.

¹⁴ Die Dortmunder Synode und der dort geschlossene Totenbund werden von Thietmari *chronicon* (wie Anm. 7) lib. 6, cap. 18, S. 294–296, behandelt, der Polenfeldzug im darauf folgenden Kapitel 6, 19. Heinrich versuchte unmittelbar vor dem Feldzug, die maßgeblichen Vertreter des sächsischen Adels und Episkopats persönlich an sich zu binden; Althoff weist in diesem Zusammenhang auf eine Parallele zu einer in der Trienter Überlieferung bezeugten Gebetsverbrüderung Heinrichs II. mit oberitalienischen Bischöfen von 1004 hin, in den auch zahlreiche laikale Teilnehmer einbezogen waren, bei denen es sich um die Anführer der jeweiligen Heereskontingente gehandelt haben dürfte; vgl. GERD ALTHOFF, *Gebetsgedenken für Teilnehmer an Italienzügen*. Ein bisher unbeachtetes Trienter Diptychon, in: *Frühmittelalterliche Studien* 15, 1981, S. 36–67, hier S. 48 und 52. Der Abschluss des Gebetsbundes war damit nicht nur Ausdruck einer „persönlichen Religiosität“ Heinrichs II. (GROTEN, *Gebetsverbrüderung* [wie Anm. 11] S. 14), denn neben den religiösen waren von Anfang an auch politische Zwecke damit verbunden, anders als es Groten im Hinblick auf die „Tendenz zur ‚Versachlichung‘ der Gebetsverbrüderungen“ erst in der Salierzeit annimmt (ebd. S. 19).

¹⁵ REHBERG, *Weltrepräsentanz* (wie Anm. 3) S. 18.

¹⁶ ARNOLD ANGENENDT, *Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte* (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung* 15) Berlin – New York 1984, S. 312.

Arme speisen, 30 Denare aufwenden und 30 Kerzen anzünden. Herzog Bernhard wird 500 Arme speisen und 15 Solidi aufwenden. An den Tagen vor den Festen Johannes des Täufers, der Apostel Petrus und Paulus, des heiligen Laurentius und Allerheiligen haben wir beschlossen, bei Brot, Salz und Wasser zu fasten.¹⁷ Es folgen weitere Fastenbestimmungen, zu deren Einhaltung sich die verbrüdereten Personen verpflichteten.

Wie bei manchen früheren Verbrüderungen nahmen in diesem Fall neben Klerikern auch Laien daran teil; auch waren untergeordnete Hierarchieebenen einbezogen, und neben die religiöse Dimension trat ein politisches Interesse. Der Unterschied des Dortmunder Totenbundes zu früheren Gebetsverbrüderungen besteht vor allem darin, dass er durch ein Dekret des Königs bekräftigt wird und dass das Königspaar (also auch eine Frau) und der Herzog daran teilnehmen; auffallend ist zudem das Fehlen von Äbten¹⁸. Anders als im karolingischen Bund von Attigny, wo nur liturgische Gedenkleistungen vorgesehen waren, wurden in Dortmund auch karitative Leistungen und darüber hinaus auch Fastenbestimmungen einbezogen: „[...] die liturgischen und die sozial-caritativen Gedenkleistungen, die 1005 in Dortmund vereinbart worden sind, (waren) erheblich umfangreicher als jene der karolinger- und ottonenzeitlichen Verbrüderungen.“¹⁹ Besonders die karitativen Bestimmungen waren für die erhoffte sozialintegrative Leistung entscheidend; Wollasch hebt dementsprechend „die integrierende Wirkung des mit sozialer Leistung verbundenen Totengedenkens im Bewusstsein der Zeitgenossen“ hervor²⁰.

¹⁷ Thietmari chronicon 6, 18 (Übersetzung nach: Thietmar von Merseburg, Chronik, nach der Edition von ROBERT HOLTZMANN wiederabgedruckt und neu übertragen von WERNER TRILLMICH [Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisgabe 9] Darmstadt 1957, S. 263).

¹⁸ Beim Totenbund von Attigny waren allein liturgische Leistungen vorgesehen; vgl. JOACHIM WOLLASCH, Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 9, 1975, S. 268–286, hier S. 273. Der von Heinrich II. 1008 zum Abt der Reichenau eingesetzte Bern ordnete in einem Brief für einen verstorbenen Mitbruder ein außerordentliches Totengedenken an, mit dem umfangreiche karitative Leistungen verbunden waren, die an die Bestimmungen des Dortmunder Totenbundes erinnern; vgl. ebd. S. 275. Im Hinblick auf die Bündnisse und Einungen Heinrichs I. ist hervorzuheben, dass hiermit keine „Intensivierung oder Installierung von Gebetsgedenken“ verbunden gewesen zu sein scheint; vgl. GERD ALTHOFF, Amicitiae und Pacta. Bündnis, Einung, Politik und Gebetsgedenken im beginnenden 10. Jahrhundert (MGH Schriften 37) Hannover 1992, S. 35. Eine mögliche Ausnahme ist in einer Abschrift der Fuldaer Totenannalen bezeugt, die eine Liste enthält, in der Heinrich I. und Mathilde (als einzige dort aufgenommene Frau) neben mehreren Bischöfen und Äbten aufgeführt sind (ebd. S. 50 f.).

¹⁹ WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe (wie Anm. 7) S. 61. Schon bei der Erneuerung der 770 in Dingolfing geschlossenen Gebetsverbrüderung auf dem *Concilium Baiuvaricum* von 805 wurden die liturgischen durch karitative Gedenkleistungen ergänzt (ebd.).

²⁰ WOLLASCH, Gemeinschaftsbewusstsein (wie Anm. 18) S. 275 f. Schon bei den Synodalverbrüderungen der Karolingerzeit waren sozial-karitative Leistungen mit dem gegenseitigen Gebetsgedenken verbunden; vgl. SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen (wie Anm. 10) S. 698. Schmid hebt im Übrigen hervor, „daß beim Aufbau der Karolingerherrschaft im Frankenreich der Gebetsbund von Attigny eine integrierende Wirkung hatte.“ (ebd. S. 700).

Besonders wichtig ist der Aspekt der zwar differenzierten, aber doch prinzipiellen Gleichrangigkeit zwischen den Partnern: König und Königin erscheinen auf einer Ebene mit Herzog und Bischöfen, sie erfüllen keine herausgehobenen Funktionen, sondern sie müssen – entsprechend ihren ökonomischen Möglichkeiten – besondere Anstrengungen zur Armenfürsorge leisten, wozu auch die übrigen Verbrüderten aufgerufen sind. Grundsätzlich sind alle Verbrüderten – je nach ihrem Stand innerhalb des gesellschaftlichen und kirchlichen *ordo* – zu ähnlich gearteten Leistungen verpflichtet, zudem sind sie auf gegenseitige Fürbitte angewiesen. Im Hinblick auf die im Dortmunder Dekret direkt genannten Personen kann also von einer „Reziprozität in ungleichen Pflichten“ gesprochen werden²¹.

In der Paderborner Kirche wurde das Dortmunder Totengedenken mit einer Stiftung versehen und so institutionalisiert; nach dem Zeugnis seiner im 12. Jahrhundert entstandenen Vita führte Bischof Meinwerk die von seinem Vorgänger in Dortmund eingegangenen Verpflichtungen weiter, indem er sie an das Gut Böckenförde band und dessen Nutznießern dauerhaft auferlegte²², was auch mindestens 100 Jahre lang eingehalten wurde²³. Dies allein schon dürfte es rechtfertigen, in der Dortmunder Verbrüderung mehr als eine bloße „Gelegenheitsvergesellschaftung“ zu sehen²⁴. Auch Thietmar von Merseburg selbst, der 1005 noch nicht Bischof war, aber im Gefolge des Magdeburger Erzbischofs an der Synode teilgenommen haben könnte²⁵, fühlte sich an das Totengedenken verstorbener Mitglieder gebunden, woraus zumindest eine gewisse Dauer der in Dortmund gestifteten Ordnung erkennbar wird²⁶: „Wenn zu die-

²¹ OTTO GERHARD OEXLE, Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: DERS. – ANDREA V. HÜLSEN-ESCH (Hgg.), Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141) Göttingen 1998, S. 9–44, hier S. 28; zur 'Gleichstellung' Heinrichs II. mit den bischöflichen Teilnehmern des Dortmunder Totenbundes auch WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe (wie Anm. 7) S. 68 Anm. 111. Reziproke Leistungen waren grundlegende Charakteristika hoch- und spätmittelalterlicher Bruderschaften Lateineuropas; vgl. MONIKA ESCHER-APSNER, Einleitung, in: DIES. (Hg.), Mittelalterliche Bruderschaften in europäischen Städten. Funktionen, Formen, Akteure (Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart 12) Frankfurt a. M. 2009, S. 9–27, hier S. 16. Verena Postel spricht im Hinblick auf den spätkarolingischen Vertrag von Coulaines von einer „doppelte(n) Selbstbindung“ von König und Getreuen; vgl. VERENA POSTEL, Herrschaft als Beratung, in: MARTIN KAUFHOLD (Hg.), Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in honour of Jürgen Miethke (Studies in Medieval and Reformation Traditions. History, Culture, Religion, Ideas 103) Leiden – Boston 2004, S. 1–25, hier S. 24 f.

²² Vgl. WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe (wie Anm. 7) S. 68: „Man könnte geradezu sagen, Meinwerk habe diese Verpflichtung zum Totengedenken ‚erblich‘ gemacht.“

²³ Ebd. S. 68 f. mit Bezug auf: Vita Meinweri episcopi Patherbrunnensis, hg. von FRANZ TENCKHOFF (MGH SS rer. Germ. 59) Hannover 1921, cap. 37, S. 36 f.; STEFAN WEINFURTER, Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten, Regensburg 1999, S. 157.

²⁴ MAX WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, S. 517.

²⁵ Vgl. LIPPELT, Thietmar von Merseburg (wie Anm. 7) S. 67.

²⁶ In Thietmari chronicon (wie Anm. 7) lib. 7, cap. 33, S. 438–440 findet sich der Bericht, wie ein verstorbener Mitbruder (*presbiter et spiritualis frater meus*) dem Bischof im Traum erscheint und ihn mahnend

sen Pflichten die *memoria in Throtmanni inventa* gehört, müssen wir hieraus folgern, dass die Form dieser Verbrüderung des Königs mit seinem Episkopat als Vorbild auch den Verbrüderungen auf niedrigerer Ebene diene; dass also das Magdeburger Domkapitel die Dortmunder Urkunde seiner eigenen Verbrüderung als Formular zugrunde legte. Thietmar inserierte jene Urkunde, weil sie für ihn eine aktuelle Bedeutung hatte.“²⁷

Wie hoch Thietmar selbst diese Bedeutung einschätzte, erklärt er im Anschluss an seinen Bericht über die nächtliche Erscheinung des verstorbenen Mitbruders, mit Bezug auf den Dortmunder Totenbund: [...] *pro certo sciens, communem iustorum institutionem sanctam esse ac salubrem, si custoditur; sin autem, grande periculum*²⁸. Der Billungerherzog allerdings scheint sich nicht an seine in Dortmund eingegangenen Verpflichtungen gehalten zu haben, denn das Herrscherpaar, Heinrich und Kunigunde, fehlen im Lüneburger Necrolog, „was angesichts der sonst ununterbrochenen Reihe der deutschen Könige und Kaiser besonders auffällig ist“²⁹. Andererseits fehlt im Merseburger Necrolog keiner der Teilnehmer des Dortmunder Totenbundes, der noch zu Thietmars Lebzeiten verstarb: „Demnach ist in Merseburg erst nach dem Tod Thietmars die Umsetzung der Dortmunder Beschlüsse von 1005 in die Praxis abgerissen.“³⁰

Die Einrichtung des Dortmunder Gebetsbundes zeigt Heinrich II. als konsens-orientierten Herrscher. Genau dies belegen die Formulierungen Thietmars am Beginn seines Berichts über die Dortmunder Synode, „auf der sich der König bei den Bischöfen (*coepiscopis*) und allen Anwesenden über gar viele Übelstände in der heiligen Kirche (*sanctae aeclesiae inconvenientia*) beklagte und in gemeinsamer Beratung (*communi eorundem consilio*) Beschlüsse zu ihrer künftigen Abstellung fassen ließ.“³¹ Die folgenden Regelungen werden von Thietmar ausdrücklich als Neuerung (*nova institutio*) bezeichnet, aber sie werden vom Herrscher nicht einfach dekretiert, sondern vorgeschlagen und dann gemeinsam beraten. Auch ein sakral legitimierter König musste also im Konsens mit maßgeblichen Führungsgruppen agieren³², was daran erinnert, „daß im Okzident offensichtlich Konsens- und Vertragsgruppen eine besondere Bedeutung hatten.“³³

fragt, warum er die Bestimmungen des Dortmunder Totenbundes nicht eingehalten habe: „*Quare*“, *dixit*, „*non visitastis me et psalterium non cantastis neque memoriam in Throtmanni inventam fecistis?*“ (ebd. S. 438/439).

²⁷ LIPPELT, Thietmar von Merseburg (wie Anm. 7) S. 67 f.

²⁸ Thietmari chronicon (wie Anm. 7) lib. 7, cap. 33, S. 438/439.

²⁹ ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien (wie Anm. 12) S. 111; vgl. ebd. S. 115.

³⁰ WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe (wie Anm. 7) S. 67.

³¹ Thietmari chronicon (wie Anm. 7) lib. 6, cap. 18, S. 294–296.

³² Vgl. STEFFEN PATZOLD, Konsens und Konkurrenz. Überlegungen zu einem aktuellen Forschungskonzept der Mediävistik, in: Frühmittelalterliche Studien 41, 2007, S. 75–103; zur konsensualen Herrschaft und ihrem kompetitiven Unterbau jetzt auch ALTHOFF, Kontrolle der Macht (wie Anm. 12) S. 25 f.

³³ OTTO GERHARD OEXLE, Stände und Gruppen. Über das Europäische in der europäischen Geschichte, in: MICHAEL BORGOLTE (Hg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs (Europa im Mittelalter 1) Berlin 2001, S. 39–48, hier S. 46; vgl. STEFAN WEINFURTER, Konfliktverhalten und Individualität des Herrschers am Beispiel Kaiser Heinrichs II. (1002–1024), in: STEFAN ESDERS (Hg.), Rechtsverständnis und Konfliktbewältigung. Gerichtliche und außergerichtliche Strategien im Mittelalter, Köln – Weimar – Wien 2007, S. 291–311, hier S. 291.

Hierzu zählten sowohl weltliche als auch geistliche Magnaten, wobei letzteren, namentlich den Bischöfen, in der Ottonenzeit als Vermittlern und Beratern die größte Bedeutung zukam³⁴. Auch Heinrich II. war an die Herstellung von Konsens gebunden, wie schon die Umstände seiner „Nachwahl“ zum König durch die Sachsen in Merseburg gezeigt hatten³⁵.

Die Besonderheit des Dortmunder Totenbundes liegt in der königlichen Initiative, in der Mitgliedschaft von König und Königin sowie in der Bestätigung der Vereinbarung durch königliches Dekret. Der Herrscher verbrüdete sich nicht mit einer bestehenden kirchlichen Gemeinschaft, so dass ein gewichtiger Unterschied zu den anderweitig bezeugten Verbrüderungen von Herrschern mit bereits existenten monastischen oder kanonikalen Kommunitäten gegeben ist³⁶. Eher entspricht der Dortmunder Gebetsbund dem Typus der Synodalverbrüderung, wie sie sowohl im angelsächsischen als auch im fränkischen Kontext seit frühkarolingischer Zeit bezeugt sind³⁷. Allerdings sind auch in dieser Hinsicht einige Besonderheiten zu bemerken: Zunächst die Teilnahme einer Frau, der Königin, sowie des Herzogs; sodann auch die Tatsache, dass es sich von der personellen Zusammensetzung her um eine außergewöhnliche Synode handelte; weder war es, wie in der älteren Forschung behauptet, ein „Nationalkonzil“ oder eine Reichssynode (wie 762 in Attigny), noch eine Provinzial- oder Diözesansynode; vielmehr scheint der Teilnehmerkreis von den politischen Interessen des Königs her festgelegt worden zu sein³⁸. Die von Karl Schmid aufgeworfene Frage, „ob als Träger von Verbrüderungen Gruppen und/oder Einzelne in Frage kommen“³⁹, ist in diesem Fall also eindeutig in letzterem Sinn zu beantworten.

³⁴ Hierzu jetzt ALTHOFF, Kontrolle der Macht (wie Anm. 12) S. 110 f. Vgl. bereits RUDOLF SCHIEFFER, Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, S. 291–301.

³⁵ Vgl. ALTHOFF, Kontrolle der Macht (wie Anm. 12) S. 119.

³⁶ Typisch für Verbrüderungen ist allerdings der Vertragscharakter, auf den schon Adalbert Ebner hingewiesen hat; vgl. EBNER, Gebets-Verbrüderungen (wie Anm. 9) S. 8.

³⁷ Zwischen „rein klösterlichen Gebetsverbrüderungen“, „Synodal-Verbrüderungen“ und „gemischten“ Verbrüderungen unterschied bereits EBNER, Gebets-Verbrüderungen (wie Anm. 9) S. 3. Zur Kritik hieran SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen (wie Anm. 10) S. 695 f. Zu den frühen angelsächsischen Belegen vgl. ebd. S. 701: Um 747/49 schrieb König Aelbwald von Eastanglia „als Repräsentant seiner Klöster mit der ganzen Versammlung der Diener Gottes“ einen Brief an Bonifatius; hierzu auch EBNER, Gebets-Verbrüderungen (wie Anm. 9) S. 77: „Auf den britischen Inseln nahmen sogar die Könige wie auf den mit Reichsversammlungen verbundenen Synoden, so auch in den hiebei abgeschlossenen Gebetsverbrüderungen eine leitende Stelle ein, in Folge derer sie mitunter gleich den Bischöfen auch die Mitteilung der Namen von lebenden und verstorbenen Brüdern an die Kirchen ihres Gebietes besorgten.“ Zu Verbrüderungen des Bonifatius mit monastischen Gemeinschaften in seiner angelsächsischen Heimat ebd. S. 35–38.

³⁸ Die Initiative für die Einberufung einer derartigen Synode konnte nach Lage der Dinge nur vom König ausgehen; vgl. SCHIEFFER, Reichsepiskopat (wie Anm. 34) S. 300.

³⁹ SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen (wie Anm. 10) S. 695.

Von der Sache her scheint die größte Ähnlichkeit zu Beziehungen zu bestehen, die angelsächsische Könige zu synodalen Konfraternitäten knüpften⁴⁰.

An den Synoden der Karolingerzeit scheinen Könige nicht beteiligt gewesen zu sein⁴¹; zudem orientierten sie sich eher an der überkommenen Kirchenstruktur⁴². Allerdings übernahm der Dortmunder Gebetsbund ein wesentliches Moment der karolingischen Synodalverbrüderungen: So wie dort die den teilnehmenden Bischöfen und Äbten untergebenen Kleriker und Mönche mit einbezogen wurden⁴³, wurden auch in Dortmund die untergeordneten Hierarchieebenen in den Bund integriert. Besonders aufschlussreich ist ein Vergleich mit der Synodalverbrüderung von Savonnières von 859; nicht nur wurde sie in einer Krisensituation karolingischer Königsherrschaft abgeschlossen; wegen politischer Differenzen nahmen nur Bischöfe und Äbte aus dem West- und Mittelreich daran teil, weshalb Karl Schmid hier „eine gewiß merkwürdige, weil verkürzte, um nicht zu sagen: politische Verbrüderung“ erkennen wollte⁴⁴. Auch wenn man *mutatis mutandis* für die Vereinbarung von Savonnières wie für Dortmund konstatieren kann, „daß die Synodalverbrüderung [...] im Beisein der betreffenden Könige in ihrer Funktion als friedensstiftendes Unternehmen sowohl im kirchlichen als auch im politischen Bereich klar erkennbar wird“⁴⁵, so besteht ein charakteristischer Unterschied zwischen der Dortmunder Vereinbarung, an der der König als Initiator und Teilnehmer in maßgeblicher Funktion beteiligt war, und dem karolingischen Fall darin, dass die Rolle der beiden karolingischen Könige 859 völlig unbestimmt blieb: „Die Könige aber werden damals in irgendeiner Weise in diese Friedensbemühungen der Diener Gottes eingeschlossen worden sein. Auf welche Weise dies geschah, bleibt einstweilen verborgen.“⁴⁶ Ähnlich unklar war die Rolle des Königs Kenwulf

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 696. Zu angelsächsischen Synodalverbrüderungen vgl. EBNER, Gebets-Verbrüderungen (wie Anm. 9) S. 54: Die westsächsischen Bischöfe und der König von Wessex scheinen einen ursprünglich mit Bonifatius abgeschlossenen Gebetsbund mit dessen Nachfolger Lullus erneuert zu haben. Zur Teilnahme angelsächsischer Könige an synodalen Verbrüderungen ebd. S. 77.

⁴¹ In den Teilnehmerlisten von Synoden und von Synodalverbrüderungen erscheinen die Namen von Königen nicht; vgl. SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen (wie Anm. 10) S. 701: „Der König scheint nicht zu den verbrüderten Synodalen gehört, sondern als ihr Herr eine Sonderstellung unter ihnen eingenommen zu haben.“

⁴² Vgl. SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen (wie Anm. 10) S. 697: „Und was das Verbrüderungswesen angeht, so ist die bayerische Provinzialsynode (scil. von Dingolfing vom Jahr 770) mit ihrem Gebetsbund als Erweiterung oder gar Ergänzung des Gebetsbundes auf der Reichssynode von Attigny zu betrachten.“

⁴³ Schmid bemerkt zum Gebetsbund von Attigny: „[...] gehörten doch seine Mitglieder nachweislich nicht nur als Personen, sondern als Leiter ihrer geistlichen und monastischen Gemeinschaften und damit stellvertretend für diese selbst dem Gebetsbund an.“ (SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen [wie Anm. 10] S. 700).

⁴⁴ Ebd. S. 703.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

von Mercia bei der 816 auf der Synode von Celchyth geschlossenen Verbrüderung der Synodalen⁴⁷.

Heinrich II. machte sich das Modell der Synodalverbrüderung zunutze, indem er das institutionalisierte Modell der hierarchisch geordneten Gebetsbünde für politische Zwecke adaptierte⁴⁸. Der Gebetsbund wurde so zu einem Bestandteil des „Beziehungsnetzes“, das für die ottonische Königsherrschaft des 10. Jahrhunderts grundlegend war⁴⁹; er war eine Möglichkeit, dem Amt des Königs – nach Hagen Keller – einen „institutionellen Unterbau“ zu verschaffen. Einerseits brachte der Dortmunder Totenbund zum Ausdruck, dass der König und die Magnaten einander verpflichtet waren, dass also reziproke Bindungen bestanden, doch ist er gerade kein Beispiel „solcher nicht exakt beschriebener Verpflichtungen“⁵⁰, denn es wurden in diesem Fall eben sehr wohl genaue Regelungen hinsichtlich der jeweiligen Pflichten erlassen, auch wenn diese im Bereich der kirchlichen Praxis (Liturgie, Caritas, Fasten) lagen. Heinrich II. versuchte, seine sächsischen Kritiker (und Konkurrenten) durch ihre Verpflichtung auf gemeinsame religiöse Leitbilder einzubinden; der Gebetsbund entsprach somit einer Tendenz, die mit der strukturellen Verdichtung ottonischer Königsherrschaft einherging: „Die Konsolidierung scheint auf einer zwar vom König her zu formenden, aber Elemente der Reziprozität einschließenden Gemeinschaftsbildung zu beruhen“⁵¹. Die oben angesprochene Reziprozität in ungleichen Pflichten akzentuierte einerseits die erstrangige Position des Herrschers, aber sie brachte ebenso sehr die Hierarchie zwischen sächsischen Magnaten, ihren Untergebenen und dem König zum Ausdruck; das damit verbundene politische Ziel bestand darin, den beschriebenen Personenkreis auf das Königtum und die Politik Heinrichs zu verpflichten⁵². Der Gebetsbund bot

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 704: „Weil die Präsenz nicht nur des Königs, sondern auch seines Gefolges erwähnt wird, in dem die Totensorge der Synodalen betreffenden Kanon jedoch darauf kein Bezug genommen wird, ist anzunehmen, daß die Memoria des Königs und seines Gefolges in anderem Zusammenhang geregelt war. Und für die den Bischöfen unterstellten Kleriker und Mönche gilt offensichtlich das gleiche.“

⁴⁸ Dies schließt an die Bemerkung von Karl Schmid an, „daß die Synodalen auf Reichs- und Provinzialsynoden in einem Gebetsbund mit den von ihnen repräsentierten Kommunitäten standen, bevor sie sich mit ihren Partnern auf der Synode verbrüderten.“ (ebd. S. 708).

⁴⁹ Vgl. KELLER, Reichsorganisation (wie Anm. 5) S. 174: „An die Stelle solcher (scil. karolingischer) Organisationsformen tritt unter den Ottonen ein immer wieder neu zu knüpfendes und zu aktivierendes Beziehungsnetz, das dem König über sein Verhältnis zu Personen beziehungsweise Personengruppen Einfluß an möglichst vielen Orten im Reich verschafft und gleichzeitig Außenpositionen durch personale Vermittlung sehr direkt mit dem Königshof verbindet.“ Vgl. ebd. S. 179, zum „Geflecht personaler Bindungen“ als wichtigster Grundlage der Königsherrschaft.

⁵⁰ Ebd. S. 182 f.

⁵¹ HAGEN KELLER, Zur Einführung. Das Problem der Reichsintegration in ottonischer Zeit, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, S. 244–247, hier S. 246.

⁵² Vgl. ebd. S. 246 f.: „Das Reich scheint vorgegeben zu sein; aber es muß sich in der Gestaltung des personalen Gefüges immer wieder neu als auf den Herrscher orientierte Ordnung konstituieren, muß die Gemeinschaft seiner Träger als wechselseitiges, aber gestuftes Verhältnis stets neu verwirklichen.“

somit die Möglichkeit, das personale Beziehungsgeflecht, auf dem die Königsherrschaft beruhte, in einer konkreten Form situationsbezogen zu institutionalisieren⁵³.

3. DIE REORGANISATION DER FUTUWWA DURCH DEN KALIFEN AL-NĀṢIR

Gibt es Beispiele für die Einbindung des Herrschers in eine Gemeinschaft von Amtsträgern auch im islamischen Raum? Kann der Monarch auch hier in ein reziprok gestaltetes Austauschverhältnis eingebunden werden, das ihn sowohl zum Gebenden als auch zum Empfangenden macht? Traditionell wurde die symbolische Präsenz des Kalifen als des 'Vertreters Gottes beziehungsweise des Propheten' durch Nennung seines Namens im Freitagsgebet (*ḥuṭba*) und durch die Aufprägung seines Namens auf Münzen (*sikka*) aufrechterhalten. Hierdurch wurden jedoch keine Loyalitätsbindungen generiert, da beide Praktiken auf die Gesamtheit der Muslime ausgerichtet waren und keineswegs eine eigens konstituierte Sondergruppe in den Blick nahmen.

Nach einer langen Zeit des Machtverfalls des abbasidischen Kalifats unternahm der Kalif al-Nāṣir (reg. 1180–1225) den Versuch, den machtpolitischen Spielraum des Kalifats nach dem Ende der Herrschaft der türkischen Seldschuken zu erweitern⁵⁴. Zu diesem Zweck reorganisierte er die *futuwwa*-Bünde, bei denen es sich um gildeartige Korporationen handelte, die ihre Mitglieder zu einer den ethischen Prinzipien des Islams gemäßen Lebensführung verpflichteten und die eng mit dem aufkommenden Sufismus verbunden waren⁵⁵. Mitglieder dieser Bünde waren *fityān* (Sg. *fatā*), was

⁵³ Vgl. HAGEN KELLER, Zum Charakter der „Staatlichkeit“ zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichem Herrschaftsaufbau, in: Frühmittelalterliche Studien 23, 1989, S. 248–264, hier S. 259: „Die Verdichtung von Herrschaft und Gesellschaftsorganisation seit dem 11. und 12. Jahrhundert [...] setzt vielmehr punktuell in den einzelnen Lebensgemeinschaften an.“ Der Dortmunder Gebetsbund ist hierfür ein besonders frühes und *à la longue* auch instabiles Beispiel, das gleichwohl die allgemeine Tendenz zu veranschaulichen vermag.

⁵⁴ Zum wieder gewachsenen Prestige des abbasidischen Kalifats trug auch die Tatsache bei, dass das aus sunnitischer Sicht heterodoxe rivalisierende Fatimidenkalifat 1171 von Saladin beendet worden war; zu den politischen Initiativen al-Nāṣirs vgl. HEINZ HALM, Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge 1074–1171, München 2014, S. 337: „[...] der den Zerfall des Seldschuken-Reiches genutzt hatte, das Kalifat nicht nur als religiöse Autorität, sondern auch als politische Macht wieder ins Spiel zu bringen.“ Al-Nāṣir vermied es angesichts der Erfahrungen seiner Vorgänger, unter den Einfluss von Wesiren und Hofbeamten zu gelangen; vgl. HERBERT MASON, Two Statesmen of Medieval Islam. Vizir Ibn Hubayra (499–660AH/1105–1165AD) and Caliph al-Nāṣir li Dīn Allāh (553–622AH/1158–1225AD), Den Haag – Paris 1972, S. 87 f. Allerdings musste er sich nach dem Ende der Seldschuken mit den wachsenden Machtansprüchen des Ḥwārizmšāhs auseinandersetzen (ebd. S. 100–113). Zur Herrschaftszeit des Kalifen noch immer grundlegend ANGELIKA HARTMANN, An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbāsidenzeit (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF 8) Berlin – New York 1975.

⁵⁵ Vgl. JONATHAN P. BERKEY, The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600–1800 (Themes in Islamic History 2) Cambridge 2003, S. 241; TILMAN NAGEL, Die islamische Welt bis 1500 (Oldenbourg-Grundriß der Geschichte 24) München 1998, S. 215.

mit ‚junge Männer‘ übersetzt werden kann⁵⁶. Während *futuwwa* im Koran nicht belegt ist, kommt *fatā* dort in der Bedeutung ‚junger Mann, Diener, Sklave‘ weitgehend wertneutral vor, ebenso auch – wie Pollok zeigt – in der frühislamischen Dichtung. Systematisiert werden die verschiedenen Bedeutungen im *Kitāb al-futuwwa* des Ibn al-Mīṣmār (gest. 1244), der darüber hinaus auch den „speziellen Gebrauch als lobende Bezeichnung“ anführt. Auf einer dritten Stufe wird die Begrifflichkeit ausschließlich für sufische Zusammenhänge reserviert⁵⁷.

Die islamwissenschaftliche Forschung zur *futuwwa* begann im 19. Jahrhundert mit Joseph von Hammer-Purgstall, der nicht nur Parallelen zum lateineuropäischen Rittertum erkennen wollte, sondern auch „Einflüsse“ nachweisen zu können meinte; er verglich den Becher der *futuwwa* sogar mit dem Heiligen Gral⁵⁸. Robert Irwin möchte in der reformierten höfischen *futuwwa* sogar „a sort of Middle Eastern anticipation of the Burgundian Order of the Golden Fleece“ sehen⁵⁹. Taeschner behandelte die Parallelen in seinem Aufsatz „Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge“⁶⁰. Ein wichtiger Unterschied zum christlichen Rittertum besteht allerdings darin, dass bei der höfischen *futuwwa* der Aspekt des Glaubenskampfes völlig fehlt⁶¹. Die Parallelisierung von *futuwwa* und lateineuropäischem Rittertum wurde allerdings auch schon früh kritisch hinterfragt⁶².

Der Kalif al-Nāṣir ließ sich von einem Scheich, ʿAbd al-Ġabbār, im Jahr 1182/83 in die *futuwwa* aufnehmen⁶³. Von dem zurückgezogen lebenden Scheich, der noch dazu wenige Jahre später (1187) auf der Pilgerfahrt nach Mekka starb, leitete der Kalif eine besondere, charismatische Autorität ab: „Da ließ ihn der Imām an-Nāṣir li-Dīn Allāh kommen und setzte sich als *fatā* zu ihm in Beziehung (*tafattā ilaihi*) und zog von

⁵⁶ Zu den Anfängen der Begrifflichkeit CARMEN POLLOK, *Fatā – fityān – futūwa*. Studien zur Vorgeschichte der Männerbünde in vor- und frühislamischer Zeit, Diss. Bonn 1996.

⁵⁷ Vgl. Ebd. S. 4–7. Das Vorkommen in Koran und *ḥadīṭ* wird von Ibn al-Mīṣmār im 1. Kapitel behandelt (Übersetzung bei FRANZ TAESCHNER, *Zünfte und Bruderschaften im Islam*. Texte zur Geschichte der Futuwwa, Zürich – München 1979, S. 92–96).

⁵⁸ JOSEPH VON HAMMER-PURGSTALL, *La chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe*. Sur l'influence de la première sur la seconde, in: *Journal Asiatique* 4th series 13, 1849, S. 5–14, hier S. 11.

⁵⁹ ROBERT IRWIN, *Futuwwa*. Chivalry and Gangsterism in Medieval Cairo, in: DERS., *Mamluks and Crusaders. Men of the Sword and Men of the Pen*, Aldershot 2010, XXI, S. 161–170, hier S. 162.

⁶⁰ FRANZ TAESCHNER, *Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge*, in: *Welt als Geschichte* 4, 1938, S. 382–408.

⁶¹ Vgl. ebd. S. 402.

⁶² Vgl. kritisch GERARD SALINGER, *Was the futūwa an Oriental Form of Chivalry?*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 94, 1950, S. 481–493, sowie zusammenfassend MOHSEN ZAKERI, *Art. 'Chivalry'*, in: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, 2013, S. 91–94.

⁶³ FRANZ TAESCHNER, *Futuwwa*, eine gemeinschaftsbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedenen Erscheinungsformen, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 52, 1956, S. 122–158, S. 137; HARTMANN, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225)* (wie Anm. 54) S. 94. Über die Aufnahme des Kalifen durch den Scheich berichtet der zeitgenössische Autor Ibn Abī d-Dam (1187–1244): „Der Herrscher wurde mit den Hosen bekleidet, trank das Salzwasser und gab dem Scheich 500 Dinar“; vgl. FRANZ TAESCHNER, *Zünfte und Bruderschaften* (wie Anm. 57) S. 57.

ihm (das Gewand der *futuwwa*) an.⁶⁴ Schon bald darauf beanspruchte der Herrscher selbst die führende Position in der Organisation, indem er versuchte, ein Netzwerk von Klientelgemeinschaften in Bagdad, Mesopotamien und in der gesamten sunnitischen Welt zu etablieren, dessen Mitglieder ihm als dem Oberhaupt der *futuwwa* verpflichtet waren⁶⁵. Ein Erlass aus dem Jahr 1207, der vom Bagdader Geschichtsschreiber Ibn as-Sāʿī (1197–1275) überliefert wurde, markiert eine weitere Stufe der Reform der *futuwwa*: Der Kalif ließ alle existierenden Bünde auflösen und ersetzte sie durch eine auf ihn als *qibla* ausgerichtete, zentralisierte Organisation, die in der Forschung als höfische *futuwwa* bezeichnet wird. Die Beseitigung der früheren Futuwwabündnisse und die radikale Neuausrichtung auf den Kalifen wurde von Cahen als „coup d'état“ bezeichnet⁶⁶. Als Anlass der Reform wurde auf gewaltsame Parteikämpfe zwischen rivalisierenden Gruppen verwiesen, weshalb der Kalif die Häupter der Gruppen (*ruʿūs al-aḥzāb*) zusammenrufen ließ⁶⁷. Um weiteren Parteikämpfen vorzubeugen, erließ er detaillierte Regelungen über das ethische Verhalten der Mitglieder⁶⁸.

⁶⁴ Unmittelbar anschließend berichtet der Autor ad-Dahabī (1274–1348) vom Tod des Scheichs auf der Pilgerfahrt; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 59.

⁶⁵ Zum Zwischenstadium der Reform der *futuwwa* vgl. CLAUDE CAHEN, Note sur les débuts de la *futuwwa* d'an-Nāṣir, in: Oriens 6, 1953, S. 18–22, hier S. 19: „[...] le Calife n'est pas le chef direct des *fiṭyān* de Bagdad, d'autre part que la *futuwwa* est déjà pour lui le cadre de certaines réorganisations politiques et sociales.“

⁶⁶ Ebd. S. 21. Zakeri bezweifelt allerdings, dass der Herrscher tatsächlich in der Lage gewesen sei, die bisherigen Verbände rundweg aufzulösen und zu beseitigen; er habe nur ihre Eigenständigkeit begrenzt und sie seiner eigenen Aufsicht unterstellt. Der juristische Traktat Ibn al-Mīmārs sei vor diesem Hintergrund „an attempt at systematizing the legal and *sharīʿa* based rules of conduct for these antagonistic and turbulent urban armed bodies.“ (MOHSEN ZAKERI, The *futuwwa*-„Houses“ at the Time of Caliph al-Nāṣir. A few Notes, in: WALTER BELTZ – SEBASTIAN GÜNTHER [Hgg.] Erlesenes. Sonderheft der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabistes et Islamisants [Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 25] Halle 1998, S. 222–237, hier S. 225).

⁶⁷ Auch wenn in diesem Fall der Monarch sich der Verbände bedient, um die innere Ordnung zu stabilisieren, so verweisen doch ihre bereits andauernde Existenz, ebenso wie Belege aus dem 12. Jahrhundert für *ʿayyārīn* (etwa: Vagabunden) in Bagdad, auf die Schutzfunktion dieser Bruderschaften im Zusammenhang mit der – wenn auch prekären – Aufrechterhaltung innerer Ordnung. Funktional besteht in diesem Punkt eine Parallele zu spätantiken Bruderschaften an der Peripherie des Römischen Reiches: „[...] in the greatest number of attested cases, artificial brotherhoods were formed for purposes of protection, defense, and armed aggression in a disintegrated social order in which the threat of violence and physical force was a real and ever-present danger.“ (BRENT D. SHAW, Ritual Brotherhood in Roman and Post-Roman Societies, in: Traditio 52, 1997, S. 327–355, hier S. 354). Mit dem Erlass von 1207 könnte der Kalif durchaus die Absicht verfolgt haben, potentielle Unruhestifter zu neutralisieren, doch reichten seine Ziele wegen der Einbeziehung auswärtiger Herrscher weit darüber hinaus. Zur erstgenannten Zielsetzung vgl. SALINGER, Oriental Form (wie Anm. 62) S. 489: „Despairing of the possibility of rooting out these organisations, the authorities tried to penetrate into them in order to transform or destroy them from the inside.“

⁶⁸ Die folgende Übersetzung stammt weitgehend von PAUL KAHLE, Ein Futuwwa-Erlaß des Kalifen en-Nāṣir aus dem Jahre 604 (1207), in: ERNST F. WEIDNER (Hg.), Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur. Festschrift Max von Oppenheim (Archiv für Orientforschung, Beiheft 1) Berlin 1933,

,In diesem Jahre wurde die alte Futuwwa beseitigt, und der Beherrscher der Gläubigen al-Nāṣir li-Dīn-Allāh [...] wurde zur Qibla (scil. zum Orientierungspunkt⁶⁹) dafür gemacht und zu dem, nach dem man sich dabei zu richten hat [...]. Da traten darin ein die Leute insgesamt, Vornehme und Geringe, und die Könige der fernen Länder (*mulūk al-aṭrāf*) erbaten die Futuwwa. So gelangten zu ihnen die Boten und die, welche sie bekleiden sollten mit den Hosen der Futuwwa (*sarāwīlāt al-futuwwa*) auf Grund der erhabenen Stellvertretung. Und das verbreitete sich in Bagdad, und es wurden zu *fatās* gemacht (*yuftā*) die Einfachen zu den Vornehmen (*al-aṣṣāḡiru ilā l-akābir*).‘

Anschließend wird ‘Alī, der vierte Kalif und erste Imam der Schiiten, als Grundlage und Quelle der Futuwwa bezeichnet; von ihm werden die Stämme (*qabā’il*) und Gruppen (*aḥzāb*) abgeleitet: ‚[...] nach seiner erhabenen prophetischen Bruderschaft (da er Blutsverwandter des Propheten war) haben die Kameraden und die Brüder (*ar-rufaḡā’ wa-l-iḥwān*) gehandelt.‘⁷⁰

Im Folgenden wird die *futuwwa* einerseits als Genossenschaft (*riḡāḡa*) zwischen den Mitgliedern und dem Kalifen gedeutet. Am Schluss eines detaillierten Kanons von Bestimmungen zum korrekten Lebenswandel wird allerdings eindringlich Gehorsam eingeschärft⁷¹. Der Erlass wurde auf die nächst niedere Hierarchieebene der Organisation weitergegeben⁷²; jeder musste sich durch Unterschrift unter ein am Schluss des Dekrets angefügtes Formular zur Einhaltung der Bestimmungen verpflichten:

,Angenommen hat der Sklave, was dieser Befehl enthält, dem Gehorsam gebührt (*al-muṭā’a*), und er hat es angenommen mit dem, was ihm obliegt an Gehorsam und Folgsamkeit und Gehorchen (*mina-l-inḡiyādi wa-l-ittibā’i wa-l-imtiṭālī*), und zwar er, der danach zu handeln verpflichtet ist, nach Futuwwa und nach dem Gesetz (*futuwwatan wa-ṣar’an*). Und die Anerkenntnis gehört zur Lebensführung der Fityān (*min sirati-l-fityān*).

Der Kalif schrieb den Mitgliedern der *futuwwa* ein Ritual vor, in dem alle gemeinsam aus einem Becher mit Salzwasser tranken, was ihre Gemeinschaft bekräftigen

S. 52–58. Eine leicht abweichende Übersetzung präsentiert TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 73–78.

⁶⁹ Im einschlägigen Traktat des al-Hartabirtī, der für den Bund eines bereits 1216 verstorbenen Sohnes des Kalifen verfasst und noch vor dem Tode des Herrschers (1225) vollendet wurde, heißt es hingegen bezeichnenderweise, der Prophet sei die *qibla* der *futuwwa*; der Kalif wird erst wenig später erwähnt und dann ebenfalls als *qibla* adressiert, ebenso wie als ‚imamischer Stammbaum‘ und ‚prophetischer Baum‘; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 84 und 189 f.

⁷⁰ Ebd. S. 74.

⁷¹ Zur Bedeutung des Gehorsams für Sufiorden vgl. JOHANN CHRISTOPH BÜRGEL, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, S. 335: ‚[...] in vielen Orden war die Verpflichtung zu absolutem Gehorsam, Unterwerfung unter den Willen des Schaichs, ja das ‚Entwerden im Schaich‘ (*al-fanā’ fi ṣ-ṣaiḡ*) als Vorübung und Symbol für das Entwerden in Gott Bedingung des Eintritts und der Mitgliedschaft im Orden.‘

⁷² ‚[...] jedem einzelnen der Gruppenhäupter wurde ein Erlaß in dieser Weise übergeben; darin war die Bescheinigung von 30 Zeugen.‘ (TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 78).

sollte⁷³. Der Eid zwischen einem *kabīr* und einem *ṣaḡīr* wurde von einem Beauftragten des Kalifen besiegelt, der zu sprechen hatte: „Dies ist der Bund Allahs zwischen euch beiden zum Festhalten an den Bedingungen der Futuwwa.“ Darauf folgte der gemeinsame Trunk aus dem Becher⁷⁴. Da es im Islam keine Sakramente und somit kein Äquivalent zur christlichen Eucharistie gibt, konnte schon ein solches einfaches Trinkritual einer besonderen Gemeinschaft Distinktionsgewinne gegenüber der Gesamtgemeinschaft der *umma* verschaffen⁷⁵.

Zeichen der Aufnahme in die *futuwwa*-Bünde war, wie angesprochen, die Übersendung besonderer Hosen an die Mitglieder, die also vom Kalifen als dem Oberhaupt der Gemeinschaft eine Art Investitur empfangen. Institutionell erfolgte die Einbeziehung der weiteren islamischen Welt durch Boten, insbesondere durch solche, die mit der „Erhabenen Nāṣirischen Vollmacht“ ausgestattet waren, die ihnen das Recht verlieh, neu aufgenommenen Mitgliedern die *futuwwa*-Kennzeichen zu überreichen und ihnen zugleich das Treuegelöbnis auf den Kalifen abzunehmen⁷⁶. Bei der Aufnahmezeremonie wurden diejenigen Koranpassagen rezipiert, in denen das Wort *fatā* vorkommt (Sure 18, 10; 21, 60)⁷⁷.

Die Mitglieder gelobten einander wechselseitige Treue, doch dürfte der Kalif ein solches Gelöbnis nicht abgelegt haben. Das Moment der Reziprozität in Pflichten von Herrschern und Untertanen fehlt im Islam; Aziz al-Azmeh fasst dies folgendermaßen zusammen: „Kings and caliphs were, after all, not only beyond reciprocity, but beyond overlap; they were absolutely unique and, as far as subjects were concerned, [...] an epiphany of sublimity.“⁷⁸ Gerade weil der Kalif einzigartig ist, wird er im Rahmen des

⁷³ Zur symbolischen Rolle des Salzes TAESCHNER, *Futuwwa* (wie Anm. 63) S. 136.

⁷⁴ PAUL KAHLE, Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen en-Nāṣir (gest. 622/1225), in: THEODOR MENZEL (Hg.), Festschrift Georg Jacob zum siebzigsten Geburtstag. 26. Mai 1932, gewidmet von Freunden und Schülern, Leipzig 1932, S. 112–127, hier S. 125. Eine leicht überarbeitete Fassung erschien in PAUL KAHLE, *Opera Minora*, Leiden 1956, S. 215–246, das Zitat S. 240.

⁷⁵ Baldick deutet das Ritual des Trinkens als Ausdruck des Gehorsams; eine weitere Assoziation berührt das Erlangen mystischer Erfahrung und besonderen Wissens; vgl. JULIAN BALDICK, The Iranian origin of the *futuwwa*, in: *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 50, 1990, S. 345–361, hier S. 348 und S. 351. Weitergehende Assoziationen („the cup would stand for religious sovereignty“, ebd. S. 354) bleiben spekulativ. Zum Ritual des Trinkens aus einem gemeinsamen Becher vgl. SHAW, *Ritual Brotherhood* (wie Anm. 67) S. 341.

⁷⁶ HARTMANN, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225)* (wie Anm. 54) S. 120. Zum Eid auch KAHLE, *Die Futuwwa-Bündnisse* (wie Anm. 74) S. 215–246, das Zitat S. 230. Taeschner erklärt dementsprechend, dass die *futuwwa* zur Zeit des Kalifen „in fester, ordensartiger Form in das volle Licht der Geschichte“ trat (TAESCHNER, *Islamisches Ordensrittertum* [wie Anm. 60] S. 394).

⁷⁷ „Both passages call for a rejection of idolatry within oneself and a complete dependence on God – not in isolation, but in the company of others with whom one enters into a pure and just and wholly fraternal relationship.“ (MASON, *Two Statesmen* [wie Anm. 54] S. 121).

⁷⁸ AZIZ AL-AZMEH, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Politics*, London – New York 1997, S. 141. Das aus vorislamischen Reichen übernommene, mit imperialen Vorstellungen korrespondierende Herrscherzeremoniell stand freilich in Spannung zu frühislamischen Vorstellungen: „Es war daher eine logische Entwicklung, wenn auch eine Abkehr von frühislamischer

Futuwwarituals nur als Gebender, aber nicht als Empfangender konzeptualisiert; das einzige, was er entgegennimmt oder entgegennehmen lässt, sind Treueide. Er sendet Boten mit Vollmacht aus, und er ordnet das Ritual des Bechertrinkens an, aber er trinkt nicht selbst in Gemeinschaft mit anderen. Überdies sollten sich die Mitglieder durch asymmetrische Treuegelöbnisse dauerhaft an den Kalifen binden. Man kann vermuten, dass die Absicht des Herrschers darin bestand, die jeweilige Klientelgemeinschaft der in die *futuwwa* aufgenommenen Aristokraten mit in den Bund hineinzunehmen und so die sozialintegrative Dimension auf untergeordnete Hierarchieebenen auszuweiten⁷⁹.

Die Reorganisation der *futuwwa* war eng verbunden mit dem Aufkommen der islamischen Mystik, des Sufismus, der sich in dieser Zeit erstmals in voneinander unterscheidbaren Bruderschaften organisierte⁸⁰. Zu beachten ist also, dass es genau zu dieser Zeit zu einem neuen Schritt der Institutionalisierung religiöser Lebensentwürfe im Islam kam; sufische Futuwwabünde waren neue Organisationsformen, die für sich zwar eine alte Geschichte reklamierten; tatsächlich handelte es sich jedoch – zumindest

Observanz, daß man vor dem Kalifen oder Sultan niederzuknien, den Boden zu küssen, also eine Gebärde sakraler Verehrung zu verrichten hatte.“ (BÜRGELE, Allmacht [wie Anm. 71] S. 69). Zur historiographischen Fiktion einer vermeintlich paradigmatischen orientalischen Despotie vgl. JOCELYNE DAKHLIA, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam* (Aubier Collection historique) Paris 2005.

⁷⁹ TAESCHNER, *Futuwwa* (wie Anm. 63) S. 138. Zum „Umstand, daß mit dem Beitritt eines Fürsten zugleich auch seine Untertanen in die Futuwwa aufgenommen wurden“ vgl. HARTMANN, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh* (1180–1225) (wie Anm. 54) S. 99. Für Hartmann waren die Absichten des Kalifen sogar noch wesentlich umfassender: „Die reformierte Futuwwa stellte den Rahmen dar für ein neues Solidaritätsbewußtsein muslimischer Männer untereinander und zwar Männer aller islamischer Konfessionen und sozialen Schichten.“ (ANGELIKA HARTMANN, *Wollte der Kalif Šūfī werden? Amtstheorie und Abdankungspläne des Kalifen an-Nāṣir li-Dīn Allāh*, in: VERMEULEN / DE SMET [Hgg.], *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, 1, Leuven 1995, S. 175–206, S. 176). Vgl. auch MASON, *Two Statesmen* (wie Anm. 54) S. 122: „[...] by this extending of investiture from the Caliphate itself [...] an-Nāṣir was able to prevent invocations (with regard to *futuwwa*, cross-bow shooting and carrier pigeon raising) to anyone except himself.“

⁸⁰ ANNEMARIE SCHIMMEL, Art. 'Bruderschaft, religionsgeschichtlich', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1, 31957, Sp. 1427; vgl. TILMAN NAGEL, Art. 'Armenfürsorge IV. Islam', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1, 41998, Sp. 758, der darauf hinweist, dass in diesen Gemeinschaften der Dienst an den Armen als besonders gottgefälliges Werk galt; vgl. auch NAGEL, *Die islamische Welt* (wie Anm. 55) S. 215. Der bekannte Hoftheologe des Kalifen al-Nāṣir, der Sufischeich Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1145–1234), erklärte die *futuwwa* zu einem Teil des Sufismus und die Hosen der *futuwwa* zum Teil des Sufigewandes (*ḥirqa*); überdies setzte er sie auch zum Kalifat (*ḥilāfa*) in Beziehung; vgl. TAESCHNER, *Zünfte und Bruderschaften* (wie Anm. 57) S. 25, und die Übersetzung der *Risālat al-futuwwa* ebd. S. 246: ‚Was das Gewand der *ṭarīqat* anbetrifft, so ist das die *ḥirqa*, und das Gewand der *futuwwat* ist das Untergewand.‘ Nach dem Kitāb al-futuwwa 7, 11 (ebd. S. 153) ist die Praktizierung der *futuwwa* – insbesondere die Aufnahme in die Gemeinschaft – ‚dem Anziehen der *ḥirqa* gleichzustellen‘. Ähnlich ist die Assoziation bei al-Ḥartabīrī, der mehrfach vom ‚Derwischgewand (*ḥirqa*) der *futuwwa*‘ spricht, das dem Propheten Muḥammad als einzigem der Propheten vom Erzengel Gabriel verliehen worden sein soll (Kapitel 5, 3; ebd. S. 214).

in organisatorischer Hinsicht – um relativ rezente Erscheinungen⁸¹. Nach Hartmann kann ab dem 13. Jahrhundert aufgrund der vier organisatorischen Prinzipien (Aufnahmeritual, Hierarchie, Führung durch einen alleinigen Leiter und feste Nachfolgeregelung) von sufischen ‘Orden’ gesprochen werden⁸².

Nach Salinger ist die mystische *futuwwa* erstmals im 9. Jahrhundert belegt; im 10. Jahrhundert wurden Schriften über *futuwwa* verfasst, die allerdings rein asketisch und mystisch aufgefasst wurde, „unrelated to any question of organization“.⁸³ Möglicherweise finden sich Ansätze zur Entstehung bündischer Strukturen bereits bei Ġāhiz⁸⁴; die frühen Bünde des 9. Jahrhunderts weisen allerdings keinerlei sufische oder überhaupt religiöse Aspekte auf; Taeschner spricht vom „Fehlen jeglichen Zusammenhangs mit der Religion“⁸⁵. Bemerkenswert ist allerdings die Tatsache, dass das Wort *fatā* in islamischer Zeit fast ausschließlich auf Mitglieder von Verbänden angewandt wird⁸⁶. Womöglich wirkten in Syrien auch vorislamische Traditionen fort⁸⁷; die Analogie bezieht sich neben der Semantik der Bezeichnung auch auf Funktionen und die ebenfalls bei Prokopios von Caesarea erwähnten Hosen⁸⁸; zurückgewiesen wird diese Herleitung unter Verweis auf Alan Cameron von Julian Baldick⁸⁹. Später wurde die Existenz von *fityān*-Korporationen bereits in die frühislamische Zeit zurückprojiziert, um für die reformierte, höfische *futuwwa* eine lange Vorgeschichte zu konstruieren⁹⁰.

Durch den Rekurs auf erst in jüngerer Zeit entstandene Institutionen, genauer: durch deren Integration unter seiner Führung, gelang es al-Nāṣir, die schon seit Jahrhunderten andauernde institutionelle Schwächung des Kalifats zumindest vorübergehend auszugleichen und wettzumachen⁹¹. Sogar auswärtige islamische Herrscher, die nominell der Oberhoheit des Kalifen unterstanden und ihre Position von ihm legitimieren lassen mussten, ließen sich in die *futuwwa* aufnehmen, z. B. ein Bruder

⁸¹ Vgl. FRANZ TAESCHNER, Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals, in: Der Islam 24, 1937, S. 43–74, S. 43–68.

⁸² Vgl. HARTMANN, Wollte der Kalif Ṣūfī werden? (wie Anm. 79) S. 175.

⁸³ SALINGER, Oriental Form (wie Anm. 62) S. 484. Vgl. auch POLLOK, *Fatā – fityān – futūwa* (wie Anm. 56) S. 131: „Nicht-sufische futūwa-Bünde sind mit Sicherheit etwa ab dem 6./12. Jh. belegt.“

⁸⁴ Ebd. S. 153–164.

⁸⁵ FRANZ TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft NF 12, 1934, S. 6–49, hier S. 20; ebenso auch LOUIS POUZET, Évolution, régression et permanence d'un concept dans l'Orient arabo-musulman: la *futuwwa*, in: Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth 55, 1997/98 (2002), S. 35–58, hier S. 39.

⁸⁶ SALINGER, Oriental Form (wie Anm. 62) S. 482.

⁸⁷ Vgl. SPYROS VRYONIS JR., Byzantine Circus Factions and Islamic Futuwwa Organizations, in: Byzantinische Zeitschrift 58, 1965, S. 46–59; Vryonis verweist vor allem auf die unter anderem bei Prokop erwähnten *παραιαί* als „a sort of urban militia“ in Parallelität zu den *fityān* (ebd. 53).

⁸⁸ Ebd. S. 56.

⁸⁹ BALDICK, Iranian origin (wie Anm. 75) S. 347.

⁹⁰ TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 14.

⁹¹ Vgl. HARTMANN, An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225) (wie Anm. 54) S. 118. Vgl. auch CAHEN, Note sur les débuts (wie Anm. 65) S. 20: „[...] la *futuwwa* est pour an-Nāṣir principe de gouvernement.“

Saladins⁹². Der Sultan der Rum-Seldschuken bat 1214 von sich aus um Aufnahme in die *futuwwa*, und der Herrscher von Hamā wurde in Gegenwart der Gesandten des Kalifen vom Kadi der Stadt in den Bund aufgenommen⁹³. al-Nāṣir versuchte also, nicht nur sein unmittelbares Umfeld, sondern auch die weitere Welt des sunnitischen Islams erneut unter seine Kontrolle zu bringen⁹⁴.

Gefördert wurden die Bestrebungen des Kalifen durch das erstmals in dieser Zeit belegte *futuwwa*-Schrifttum, das auch im kleinasiatischen und iranischen Raum verbreitet wurde. Hierzu gehört das bereits erwähnte *Kitāb al-futuwwa* des Ibn al-Mīṣmār (gest. 1244)⁹⁵, in dem nicht nur der Aspekt der hierarchischen Unterordnung, sondern auch die Notwendigkeit der Befolgung ethischer Normen auf horizontaler Ebene betont wird: Die Genossen (*ahṣāb*) sollten einander beraten, sich trösten, helfen, füreinander Rache nehmen und während der Abwesenheit eines Genossen dessen Familie beschützen. Sie sollen einander bei Krankheit besuchen, dem Leichenzug eines Verstorbenen folgen, einander nicht hassen, beneiden, schmähen, betrügen oder gehässig gegeneinander sein⁹⁶. Die *futuwwa* förderte also auch gemeinwohlorientiertes Handeln, allerdings in erster Linie nach innen, unter den Genossen⁹⁷, auch wenn unter dem Einfluss

⁹² Vgl. die Übersicht bei HARTMANN, An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225) (wie Anm. 54) S. 107 f. Zur Einkleidung der Ayyubiden al-Malik al-Manṣūr Muḥammad von Ḥamāt (1191–1220) sowie al-Malik al-ʿAdil (1199–1218) und seiner Söhne im Jahr 1203, vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 60 f. und 71.

⁹³ Vgl. HEHL, Herrscher (wie Anm. 7) S. 394.

⁹⁴ Vgl. MASON, Two Statesmen (wie Anm. 54) S. 120: „[...] he was attempting to establish in relation to himself an *ʿaṣabiyya* and coherent polity through the *futuwwa* [...]“ Vgl. hierzu auch CARMEN POLLOK, *ʿAṣabiyya* und *qasf* – ‚Parteigeist‘ und ‚Vergnügen‘. Zwei Aspekte der *futuwwa*-Bünde, in: GISELA VÖLGER – KARIN WELCK (Hgg.), Männerbünde – Männerbände. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, 2 Bde., Köln 1990, 1, S. 225–228.

⁹⁵ Vollständige Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 89–187.

⁹⁶ Vgl. die Übersetzung von KAHLE, Die Futuwwa-Bündnisse (wie Anm. 74) S. 115 f.; DERS., Opera Minora (wie Anm. 74) S. 220–223.

⁹⁷ Dies gilt insbesondere für die Zeit vor der Verbindung der *fityān*-Verbände mit sufischem und überhaupt religiösem Gedankengut; vgl. TAESCHNER, Die islamischen Futuwabünde (wie Anm. 85) S. 18: „In den Fityānverbänden [...] machte der Gemeinschaftsgeist an den Mauern des Konventikels halt, konnte also in einer größeren Gemeinsamkeit nicht wirksam werden.“ Im *Kitāb al-futuwwa*, in dem bereits die höfisch reformierte sufische *futuwwa* vorausgesetzt wird, werden allerdings auch gute Taten im allgemeinen empfohlen, die über den Kreis der Mitbrüder hinausgehen: *Kitāb al-futuwwa* 9, 1 (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 165–167). Anekdoten über die Freigebigkeit und Altruismus der *fityān* enthält *Kitāb al-futuwwa* 10 A 1–26 (ebd. S. 168–183). Auch al-Ḥartabirtī empfiehlt Wohlverhalten gegenüber Nachbarn, Eltern und Angehörigen (ebd. S. 194 f.). Vgl. auch die *Risālat al-futuwwa* von as-Suhrawardī (ebd. S. 248 f.), wo unter anderem in allgemeiner Form Freigebigkeit und Edelmüt empfohlen werden; derselbe Autor mahnt in einer anderen einschlägigen Schrift zu Altruismus (ebd. S. 255). In einer persischen Schrift des Hamadānī (1314–1385) wird allerdings auf Arabisch ein angeblicher Ausspruch des Propheten zitiert, wonach Gottesdiener sich nur um das Anliegen muslimischer Mitbrüder kümmern sollen (ebd. S. 268). Ein extremes Beispiel für Altruismus, der bis zum Abhacken der eigenen Hand gegangen sein soll, bietet eine 1330/31 vollendete persische Geschichte, die von einem anatolischen *ahī* handelt, der bedingungslos für einen beschuldigten Mitbruder einsteht (ebd. S. 285).

des Sufismus tendenziell eine über die eigene Gruppe hinausweisende Ethik mit den Korporationen verbunden wurde: „Der Sufismus griff das altarabische Ideal des Fatā auf wegen seines ethischen Inhaltes, glich es einem Grundbegriff der sufischen Ethik, dem Altruismus (*itār*) an und schuf dadurch den neuen Begriff der *Futuwwa*, dessen Inhalt die mit sufischer Überspitzung versehenen alten Tugenden rückhaltlosen Einstehens für den Nächsten bilden, in erster Linie in Bezug auf Hilfsbereitschaft in jeglicher Hinsicht.“⁹⁸

Der Begriff *futuwwa* ist zwar schon in der älteren arabischen Literatur belegt, doch ist er hier noch nicht mit spezifischen Organisationen verknüpft, die unter anderem auch auf religiöse Ideale verpflichtet sind. Ein markanter Unterschied besteht auch zu Verbänden von *ʿayyārūn* („Vagabunden, Landstreichern, Banditen“), die zuweilen ebenfalls als *fityān* bezeichnet werden; bei ihnen handelte es sich nicht um überregionale Gemeinschaften, deren Mitglieder auf bestimmte ethische oder religiöse Normen verpflichtet gewesen wären; insbesondere existierten keine Verbindungen zu sufischen Praktiken⁹⁹. Gleichwohl gab es Parallelen zwischen den *ʿayyārūn* und bestimmten Aspekten der späteren, höfischen *futuwwa* al-Nāṣirs; so ist in Bezug auf Bagdader *ʿayyārūn* von 1138 von den „Hosen der *futuwwa*“ die Rede¹⁰⁰. Der Bagdader Theologe Ibn al-Ğauzī (1116–1200), ein älterer Zeitgenosse des Kalifen al-Nāṣir, kritisierte die *ʿayyārūn* – denen er insbesondere Libertinismus und Gewalttätigkeit vorwarf – dafür, bestimmte sufische Praktiken in heuchlerischer Weise zu übernehmen¹⁰¹.

Auch Ibn al-Mīṣmār berichtet in seinem *Kitāb al-futuwwa* von der Aufnahme des Kalifen sowie von der darauf folgenden Aufhebung bereits bestehender *futuwwa*-Korporationen; deutlich wird dabei, dass sich erst in jüngerer Zeit solche differenzierten Organisationsformen herausgebildet hatten: „Die *futuwwa* wurde immer wieder übertragen [...] bis in dieses unser Jahrhundert, bis sie sich verzweigte und zu ‚Häusern‘ (*bujūt*), ‚Scharen‘ (*aḫḫāb*) und ‚Sippen‘ (*qabāʾil*) wurde, wie die *Rabbāṣija*, die *Šuḥainija*,

⁹⁸ TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 23. Dem Altruismus als der „Zentral-tugend der Futuwwa“ entsprach die Freigebigkeit (ebd. 27).

⁹⁹ Vgl. HALM, Kalifen (wie Anm. 54) S. 1067: „In Großstädten wie Bagdad lassen sich Zusammenschlüsse der unteren sozialen Schichten zu bewaffneten Banden, die in Krisenzeiten als Ordnungsfaktor auftreten, als Vorstufen zur futuwwa-Organisation seit dem 9. Jahrhundert nachweisen.“ Ibn Kaṭīr (gest. 1373) spricht rückblickend für die Jahre 1080/81 in Bagdad von *fityān* als einer ‚organisierten Formation‘; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 47. Zu den *ʿayyārūn* vgl. ebd. S. 41–52: „Die Futuwwabünde als Kampfgruppen“; sowie DEBORAH G. TOR, Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period. The Role of the *mutaṭawwiʿa*, in: Iranian Studies 38, 2005, S. 555–574; DIES., Violent Order. Religious Warfare, Chivalry, and the *ʿayyār* Phenomenon in the Medieval Islamic World (Istanbuler Texte und Studien 11) Würzburg 2007.

¹⁰⁰ Ibn al-Āṭir 11, 24 und 41 (TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 48). Zur „Gründung einer Gaunergesellschaft in Bagdad unter der Devise der Futuwwa“ im Jahr 1140 TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 31 Anm. 3.

¹⁰¹ „Dabei aber enthalten sie sich nicht, die Güter der Leute zu nehmen [...] und ihren Orden (*ṭarīqa*) nennt man *al-futuwwa*. [...] Und sie bekleiden den, der in ihren Ritus (*maḍhab*) eintritt, mit Hosen (*sarāwīl*), so wie die Šūfīs den Novizen mit dem Flickengewand bekleiden.“ (TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 50).

die *Ḥalīlijja*, die *Maulidijja* und die *Nubuwijja*, wegen der Meinungsverschiedenheiten, die zwischen ihnen entstanden waren [...]. Nachdem dies schließlich zur der Zeit unseres Herrn und Patrons (*sajjīdīnā wa-maulānā*), des Imāms an-Nāṣir li-Dīn Allāh [...] gelangte, da richtete er seine ganze Aufmerksamkeit und seine vollkommene Untersuchung auf die Genealogie (scil. der *futuwwa*), und er wählte sich zum ‚Älteren‘ (*ḵabīr*) in der *futuwwa* den rechtschaffenen und der Askese ergebenen, den frommen und gottseligen ʿAbd al-Ġabbār [...] wegen seines in Wahrheit schönen Lebenswandels und Ordensweges (*ṭarīqa*).“¹⁰²

Die Reformmaßnahmen werden vom selben Autor als Reorganisation institutionalisierter Regelungen beschrieben, die sich zum einen auf weitere Territorien erstreckte und zum anderen mit der religiösen Rechtleitung assoziiert wird: „Er belebte ihre (scil. der *futuwwa*) Traditionsbräuche und ihre Merkmale [...]. So sammelte er, was zerstreut war von ihren Ordnungen, und festigte, was hinfällig war von ihren Regeln. Es folgten ihm darin die Führer (*zuʿamāʾ*) der Länder und die Vornehmen von den Menschen. Die Leute hörten nicht auf, wohlgeleitet zu sein auf seinem Wege und sich festzuhalten an seiner *futuwwa*.“¹⁰³

Der Kalif begründete eine neue, höfische Form der *futuwwa*, nachdem er sich zunächst in eine sufische Variante hatte aufnehmen lassen; hierauf deutet schon die Tatsache hin, dass seine Initiation von einem Sufischeich vorgenommen wurde¹⁰⁴. Für eine auf den Hoftheologen des Kalifen zurückgehende Richtung des Sufismus, die *Suhrawardīyya*, war die Einflussnahme auf die Politik charakteristisch; man „bemühte sich, durch Kontakte mit den Herrschenden die Welt zu verbessern.“¹⁰⁵ Spezifisch höfische Praktiken treten in anderen Quellen deutlicher hervor; der zeitgenössische Geschichtsschreiber Ibn al-Aṭīr (1160–1234) berichtet unter dem Todesjahr des Kalifen (1225), dass dieser nicht nur die Praxis des Versendens von Hosen für sich monopolisierte, sondern ebenso auch das Armbrustschießen („Kugelschießen“) und die Züchtung von Brieftauben; all dies hatte fortan im Namen des Herrschers zu erfolgen¹⁰⁶. Dem Armbrustschießen kam dabei neben dem sportlichen auch ein militäri-

¹⁰² Ebd. S. 63. Zu den einzelnen Untergliederungen vgl. auch die Übersetzung des gesamten Traktates, ebd. S. 99 f. Die Bezeichnungen der Futuwwabünde aus vorhöfischer Zeit sind, ähnlich wie bei Derwischorden, teilweise von Personennamen, d. h. Stiftern, abgeleitet; vgl. TAESCHNER, Islamisches Ordensritertum (wie Anm. 60) S. 395.

¹⁰³ TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 63) S. 64.

¹⁰⁴ Bei Ibn al-Mīfār wird die *ṭarīqa* (Ordensregel) der Sufis mit der *futuwwa* gleichgesetzt: Kitāb al-futuwwa 2, 14 (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 102). Zum „Aufgreifen des Begriffes der Futuwwa von seiten der Sufis“ vgl. DENS., Islamisches Ordensritertum (wie Anm. 60) S. 389.

¹⁰⁵ ANNEMARIE SCHIMMEL, Derwische, in: Männerbünde – Männerbande (wie Anm. 94) S. 199–204, hier S. 201. Zur in institutioneller Hinsicht grundlegenden Bedeutung der Suhrawardīyya vgl. GÜNTHER KETTERMANN, Atlas zur Geschichte des Islam, Darmstadt 2008, S. 48: „Ihre Tätigkeit in Baghdad ist grundlegend für die Erziehung der Sufis in Bruderschaften.“

¹⁰⁶ TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 55 f.

scher Aspekt zu¹⁰⁷, während die Brieftauben auf die angestrebte Kontrolle über ein wichtiges Kommunikationsmedium verweisen¹⁰⁸. Ibn al-Ṭiqṭaqā fasst die höfischen Praktiken und die politischen Ziele des Kalifen folgendermaßen zusammen: „Er zog das Gewand der *futuwwa* an und bekleidete (andere) damit; und es ließen sich von ihm viele Leute im Osten und Westen der Erde zum *fatā* machen (*tafattā labū*); und er schoss mit der Kugel-(Armbrust), und viele Leute schossen ihm zu Ehren (*labū*).“¹⁰⁹ In historiographischen Quellen erwähnte, spezifisch sportliche und höfische Aktivitäten wie das Armbrustschießen, aber auch die Brieftaubenzucht, treten in den Futuwwatraktaten allerdings vollkommen in den Hintergrund; hier dominiert sufisches Gedankengut¹¹⁰.

Im *Kitāb al-futuwwa* des Ibn al-Mīfār wird die Organisation als Genossenschaft beschrieben, wobei die Gefährten zueinander in hierarchischer Ordnung stehen, die durch die Position von Älterem und Jüngerem beziehungsweise Vater und Sohn gekennzeichnet ist¹¹¹; die dritte Ebene wird konsequenterweise durch den „Großvater“ markiert¹¹². „Diese in genealogischer Form ausgedrückte hierarchische Ordnung wurde schließlich, ähnlich wie bei den Derwischorden, zu einer ‚Kette‘ (*silsila*) zusammengefügt, die über ʿAlī bis auf den mythischen Begründer des futuwwa-Bundeswesens, den Propheten Muḥammad, zurückgeführt wurde.“¹¹³ Die kleinste Zelle der Gemeinschaft war die Schar beziehungsweise Gruppe (*ḥizb*), mehrere Scharen

¹⁰⁷ Taeschner sieht im Armbrustschießen ein „gepflegtes höfisches Sportwesen“, was gegenüber auswärtigen Herrschern als „Lockmittel zur Annahme des Futuwwakleides“ gedient habe; vgl. TAESCHNER, Islamisches Ordensrittertum (wie Anm. 60) S. 401.

¹⁰⁸ Für eine militärische Deutung aller mit der *futuwwa* verbundenen sportlichen Betätigungen plädiert BALDICK, Iranian origin (wie Anm. 75) S. 359.

¹⁰⁹ TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 60.

¹¹⁰ DERS., Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 34 f.; vgl. auch CLAUDE CAHEN, Art. 'Futuwwa', in: Encyclopaedia of Islam 2, 1965, S. 961–965, hier S. 964, der darauf hinweist, dass die Taubenzucht zuvor von den *fityān* betrieben, aber von der Aristokratie verachtet wurde.

¹¹¹ Bei al-Ḥartabirī wird die Übertragung der Bruderschaft vom Vater auf den Sohn (gemeint ist offenbar die natürliche Familie) ausdrücklich verboten; vgl. Kapitel 5, 1 (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 213). Aus diesem Grund wurde in die Traditionskette der kalifalen *futuwwa* zwischen al-Nāṣir und seinem Sohn ein Scheich als Zwischenglied eingeschaltet; vgl. TAESCHNER, Islamisches Ordensrittertum (wie Anm. 60) S. 397. Für al-Birūnī bestand der Unterschied zwischen *muruwwa* und *futuwwa* gerade darin, dass erstere sich auf natürliche Gruppen (Familien und Abstammungsgemeinschaften) bezog, während letztere sich gerade auf Außenstehende und Fremde erstreckte: „The latter implied an extension of hospitality, identification with and compassion for the other.“ (MASON, Two Statesmen [wie Anm. 54] S. 128). Zum Charakteristikum der islamischen *fityān*-Gruppen als „Wahlverbänden“ vgl. TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 17: „Die Gemeinschaft, für die die Futyān eintraten, beruhte nicht wie beim altarabischen Fatā auf den natürlichen Verbänden, Familie, Sippe und Stamm.“ Damit erfüllt die *futuwwa* eines der Kennzeichen von Bruderschaften, die eben „nicht auf der Grundlage familialer oder berufsständischer Gruppenbindungen entstehen.“ (REMLING, Sozialgeschichtliche Aspekte [wie Anm. 8] S. 151, 169).

¹¹² TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 79 f. Die Initiationskette macht das Kapitel 2, 10 des Traktates von Ibn Mīfār aus (ebd. S. 100).

¹¹³ Ebd. S. 80.

bildeten ein Haus (*bayt*). Jedes Haus unterstand einem „Mannschaftsführer“ (*ṣaʿīm al-qaum*), der wiederum einen Obmann (*naqīb*) über sich hatte¹¹⁴. Ibn al-Miʿmār beschreibt auch das eine Probezeit umfassende zweistufige Aufnahme ritual, an dessen Schluss der Novize mit dem Gewand der *futuwwa* bekleidet wird, bevor er aus dem Becher mit Salzwasser trinkt.

Nach der idealisierenden Darstellung des Traktats erschien die *futuwwa* den Zeitgenossen so attraktiv, dass sie sich freiwillig der Gemeinschaft des Kalifen anschlossen: „Da auf einmal begannen die Leute, die Gebildeten wie die Ungebildeten, herbeizuströmen, um die Ehre der Beziehung zu ihm [...] zu erlangen, wegen der prophetischen Charakterzüge, die ihm eignen, und der einen und lauterer Eigenschaften, so dass er die Bewohner des Landes durch seine Freigebigkeit für sich gewann und seine Liebe in die Herzen der Menschen einflößte. Sie reihten sich ein (*salakū*, scil. in den Weg der *futuwwa*), um durch ihn beehrt zu werden scharenweise, und traten in seine Schar (*ḥizb*) ein gruppenweise [...].“¹¹⁵

Bemerkenswert ist, dass Ibn al-Miʿmār im Zuge der Erörterung von *futuwwa* und *muruwwa* („Mannestum“) auch die „Bruderschaft“ (*uḥuwwa*) einführt und zum Verhältnis der „Genossen“ zueinander in Beziehung setzt: „Was aber die Bruderschaft betrifft, so ist sie eine gegenseitige Vereinbarung zwischen zwei Personen darauf, wie zwei Brüder in Bezug auf die Geburt (d. h. wie zwei leibliche Brüder) zu sein, indem jeder einzelne von ihnen seinem Gefährten nützlich ist im Diesseits wie im Jenseits. Der Ursprung dieser (scil. der Bruderschaft) ist die Verbrüderung, die der Prophet zwischen den Genossen herbeigeführt hat. Was aber das anbetrifft, was die Toren tun, nämlich, dass jeder einzelne von beiden das Blut seines Kameraden trinkt, so ist dies nicht erlaubt.“¹¹⁶ Gerade in diesem Abschnitt erfährt der sonst so häufig erwähnte Ka-

¹¹⁴ Beim *naqīb al-fityān* handelte es sich um ein neu geschaffenes Amt im Zuge der zentralisierenden Institutionalisierungsbemühungen des Kalifen; vgl. ZAKERI, Futuwwa-Houses (wie Anm. 66) S. 223. Die einzelnen Organisationseinheiten (*bayt*, *ḥizb*), die hierarchische Zugehörigkeit beziehungsweise Genealogie (*nisha*), die Positionen des Älteren und des Jüngeren sowie die Stellung des Gefährten (*rafiq*) werden im Kitāb al-futuwwa 6, 1–6 (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 127 f.) definiert und beschrieben. Bei al-Ḥartabirī wird die Reorganisation der *futuwwa* wie folgt beschrieben: ‚[...] es zeichneten sich die Gruppen (*aḥzāb*) der *futuwwa* von den anderen ab, nachdem sie Einzelgruppen (*firaq*) gewesen waren.‘ (ebd. S. 191).

¹¹⁵ Kitāb al-futuwwa 2, 11 (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 100 f.).

¹¹⁶ Kitāb al-futuwwa 2, 13 (Übersetzung ebd. S. 102). Zum Zusammenhang zwischen dem Trunk der *futuwwa* und der „Liebe zwischen den Brüdern (*iḥwān*)“ vgl. auch KAHLE, Die Futuwwa-Bündnisse (wie Anm. 74) S. 121; DERS., Opera Minora (wie Anm. 74) S. 215–246, das Zitat S. 229 f. Zum „Solidaritätsideal“ unter dem Schlagwort *uḥuwwa* vgl. TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 42. Zur Begrifflichkeit vgl. auch al-Ḥartabirī (Übersetzung ebd. S. 197): ‚Es ist die Grundlage der *futuwwa*, das Gebäude der Brüderlichkeit (*uḥuwwa*) und der Baum der *muruwwa*.‘ Zu Beginn des 4. Kapitels des Traktates werden die Mitglieder der *futuwwa* als Brüder (*iḥwān*) bezeichnet (ebd. S. 205). Am Schluss seiner Ausführungen über die Riten der *futuwwa* nennt der Verfasser neben einem ‚Trunk der Verpflichtung‘ auch einen ‚Bruderschaftstrunk‘ (*ṣarbat al-murāḍa*; Kapitel 4, 11, Übersetzung ebd. S. 212); interessant ist die Verwendung eines Begriffes, der auf Milchbruderschaft verweist. Bei al-

lif bezeichnenderweise keinerlei Beachtung. Nach diesem Traktat bezweckt die *futuwwa* die Verwirklichung der allgemeinen Grundsätze islamischer Ethik: „[...] dies ist eine Bundesschließung mit dem Ziel, das Gute zu tun und das Böse zu meiden.“¹¹⁷ Die *futuwwa* war damit keine „weltliche“ Organisation mehr – wie die *fiṭyān*-Korporationen früherer Jahrhunderte oder die Bündnisse von *‘ayyārūn* –, sondern sie wurde eng mit den theologischen Vorstellungen der islamischen Ethik verknüpft, die für jedes einzelne Mitglied verbindlich waren; für die höfische *futuwwa* war daneben auch das Konzept der durch den Kalifen als Oberhaupt der Gemeinschaft verbürgten Rechtleitung kennzeichnend.

Der Traktat des Ibn al-Miṣmār sollte offenkundig dem Ziel dienen, die höfische *futuwwa* zu systematisieren und zu legitimieren. Es ist denkbar, dass er daher eine „passende“ Vorgeschichte erfand oder zumindest die vermeintliche Notwendigkeit einer Reform entsprechend herausstellte. Die nach anderen Quellen im 12. Jahrhundert in Bagdad existierenden Vereinigungen junger Männer sowie die Gruppen von *‘ayyārūn* wurden aus dieser Perspektive nachträglich als Stufen eines Verfallsprozesses gekennzeichnet¹¹⁸, den der Kalif rückgängig gemacht habe. Die Neuerung des Herrschers erschien so nicht als politisch motivierter radikaler Einschnitt, sondern als Wiederherstellung der angeblich ursprünglichen, reinen *futuwwa*. Aus Sicht des Monarchen dürfte es attraktiv gewesen sein, sich solcher Organisationsformen zu bedienen, da sie im städtischen Milieu Bagdads und auch darüber hinaus verankert waren und ihm die Möglichkeit eröffneten, seiner Funktion als religiöses und politisches Oberhaupt in der städtischen Gesellschaft, aber auch im Irak und in der gesamten islamischen Welt neues Profil zu verleihen¹¹⁹.

4. HERRSCHERLICH INITIIERTE RELIGIÖSE SONDERGEMEINSCHAFTEN IM VERGLEICH

a. Vorbemerkung

Welche Schlüsse lassen sich aus einem Vergleich dieser beiden Fälle von Vergemeinschaftung für die Geschichte monarchischer Herrschaftsformen ziehen? Beide Herrscher gingen besondere Beziehungen zu partikularen religiösen Gemeinschaften ein, womit sie auch politische Ziele verfolgten. Kalif und König griffen dabei auf

Hartabirtū werden wiederholt Anredeformen wie ‚oh Mitbruder‘ beziehungsweise ‚meine Mitbrüder‘ erwähnt, die semantisch einen Brückenschlag zwischen dem arabischen *aḥī* (mein Bruder) und dem türkischen *aḫī* beziehungsweise *aqı* (ritterlich/edel/freigebig) ermöglicht haben könnten (vgl. ebd. S. 232).

¹¹⁷ Kitāb al-futuwwa 7, 1 (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 153). Vgl.: DERS., Islamisches Ordensrittertum (wie Anm. 60) S. 397: „Danach stellt sich die Futuwwa als derjenige Teil der sufischen Ethik dar, der die Beziehung zum Nächsten, zum Mitmenschen, zum Gegenstand hat; ihre Zentraltugend ist der Altruismus, die Selbstverleugnung, praktische Nächstenliebe bis zur Selbstentäußerung.“

¹¹⁸ Vgl. ZAKERI, Futuwwa-Houses (wie Anm. 66) S. 233.

¹¹⁹ Zum Integrationspotential vgl. POUZET, Évolution (wie Anm. 85) S. 46 („dimension populaire“).

institutionelle Mechanismen zurück, die sich in der jeweiligen kulturellen und religiösen Tradition herausgebildet hatten. Heinrich II. ergriff die Initiative zur Begründung einer neuen Gebetsgemeinschaft, wohingegen der Kalif sich einer bestehenden Organisation bemächtigte, die er allerdings nach seinen Direktiven umformte; explizit heißt es in der angeführten Quelle, die „alte“ *futuwwa* sei beseitigt worden. In der islamischen Geschichte gibt es keine vorangehende Tradition organisatorischer herrscherlicher „Verbrüderungen“ oder überhaupt partikularer herrscherlicher Vergemeinschaftung mit bestimmten Gruppen von Muslimen; allenfalls hatten einzelne Kalifen als Tradenten prophetischer Überlieferungen gewirkt, wodurch sie zu Gliedern innerhalb von Traditionsketten avancierten; hierbei handelte es sich allerdings nicht um institutionelle Verbünde.

Zweifellos bestehen zwischen den beiden Fällen zahlreiche Unterschiede, doch kann der Vergleich gleichwohl bestimmte strukturelle Aspekte zueinander in Beziehung setzen, namentlich im Hinblick auf die Einbeziehung eines Herrschers in einen hierarchisch gegliederten genossenschaftlichen Verbund, der zum Zweck der Herrschaftsstabilisierung gestiftet beziehungsweise reformiert wurde¹²⁰. Die islamische *futuwwa* wurde in der bisherigen Forschung ausschließlich mit dem lateineuropäischen Rittertum oder den spätmittelalterlichen Hoforden in Verbindung gebracht¹²¹; hierfür können zwar einige Argumente in Anschlag gebracht werden, doch sind auch hier mehrere Unterschiede zu konstatieren, unter anderem die fehlende Einbeziehung untergeordneter Hierarchieebenen in das dortige Netzwerk (was beim Dortmunder Totenbund und bei der höfischen *futuwwa* der Fall war), aber auch das Fehlen des Motivs des Glaubenskampfes in der vom Kalifen reorganisierten Gemeinschaft, der bei allen Hoforden – dem ritterlichen Ethos entsprechend – zumindest rhetorisch und programmatisch präsent war. Wenn hier unter anderem darauf abgehoben wird, dass es sich beim Dortmunder Totenbund und der höfischen *futuwwa* um die frühesten derartigen, auf den Herrscher ausgerichteten beziehungsweise von ihm initiierten institutionellen Verbünde handelte, dann soll der Aspekt chronologischer Priorität gleichwohl keinesfalls überbetont werden; von wesentlich größerer Bedeutung ist die Erklärung ihres Entstehens und ihrer (relativen) Permanenz vor dem Hintergrund der jeweiligen politischen und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, die den Rahmen dafür vorgaben, welchen Erfolg derartige monarchisch initiierte Gemeinschaften haben konnten. Der Vergleich soll den Blick auf beide Seiten schärfen und charakteristische Unterschiede ebenso wie Gemeinsamkeiten verdeutlichen.

¹²⁰ Zu genossenschaftlichen Einungen weltlicher und geistlicher Magnaten in Sachsen zwischen dem 10. und 12. Jahrhundert, die sich häufig gegen den König richteten, GERD ALTHOFF, Königtum, Adel und Kirche in Ostsachsen. Gruppenbindung, Konfliktverhalten, Rechtsbewußtsein, in: WINFRIED SPEITKAMP – HANS-PETER ULLMANN (Hgg.), Konflikt und Reform. Festschrift für Helmut Berding, Göttingen 1995, S. 11–25.

¹²¹ Vgl. oben Anm. 85. Etwas kurios wirkt der rein zufällig wirkende Vergleich der höfischen *futuwwa* mit dem Ordre du Saint-Esprit Heinrichs III. von Frankreich aus dem 16. Jahrhundert, ohne Hinweis auf irgendwelche früheren Hoforden, bei POUZET, Évolution (wie Anm. 85) S. 48 Anm. 13.

Heinrich II. nutzte eine spezifische Form religiöser Vergemeinschaftung, um damit auch politische Ziele zu verfolgen, nämlich seine Herrschaft durch Einbindung lokaler Führungsschichten auf eine stabilere Grundlage zu stellen¹²². Das Ziel, durch Instrumentalisierung religiöser Vergemeinschaftung die eigene Herrschaft auf ein breiteres Fundament zu stellen, verfolgte auch al-Nāṣir¹²³, und auch in seinem Fall handelt es sich um den ersten bekannten Versuch dieser Art, wo ein Herrscher selbst eine derartige Initiative ergriff: Auch der Kalif ging besondere, religiös konnotierte Bindungen zu Angehörigen der Eliten ein. In beiden Fällen waren soziale Pflichten mit den religiösen Sondergemeinschaften verbunden: Im Fall der Dortmunder Verbrüderung karitative Leistungen, die Außenstehenden zugutekommen sollten, bei der *futuwwa* gemeinschaftsstiftende Praktiken, die in der höfischen, weniger stark sufisch beeinflussten Richtung überwiegend nach innen ausgerichtet waren; das politische Ziel bestand letztendlich wohl darin, möglichst viele Muslime in den Bund der *futuwwa* hineinzuziehen. In beiden Fällen handelte es sich um einen – durch die Einbeziehung weiterer Hierarchieebenen – offenen Prozess herrschaftlicher Integration, der von unterschiedlichen Voraussetzungen ausging und unter höchst unterschiedlichen Bedingungen ablief. Gerade deshalb eröffnet die problemorientierte komparative Untersuchung die Möglichkeit, die Funktionsweise institutioneller Mechanismen zu analysieren.

In beiden Fällen ging es um die Bewältigung historischer Krisensituationen: Heinrich II. bedurfte, drei Jahre nach Herrschaftsantritt, der Unterstützung auch derjenigen Bischöfe und Magnaten, die ihn bei der Auseinandersetzung um die Nachfolge Ottos III. zunächst nicht unterstützt hatten¹²⁴. Dies war insbesondere in Sachsen erforderlich, gerade auch vor dem Hintergrund der langwierigen, von 1002 bis 1018 mit kurzen Unterbrechungen andauernden militärischen Auseinandersetzungen mit Polen. Auch der Kalif versuchte, nach dem Ende der Herrschaft der Seldschuken seine Macht über die Hauptstadt Bagdad und den Irak hinaus geltend zu machen. Beide Monarchen waren bestrebt, ihre politische Machtstellung zu festigen und zu erweitern¹²⁵.

¹²² Insofern bietet der Dortmunder Totenbund ein Beispiel für Überlegungen, „inwieweit die Konsensherstellung nicht auch oder sogar vorrangig eine Möglichkeit der Herrschaftsintensivierung durch Beteiligung wichtiger Kräfte aus Adel und Kirche schuf.“ (ALTHOFF, Kontrolle der Macht [wie Anm. 12] S. 31).

¹²³ Vgl. CAHEN, *Futuwwa* (wie Anm. 110) S. 964.

¹²⁴ Vgl. ALTHOFF, Gebetsgedenken (wie Anm. 14) S. 53: „Stellt man den gemeinschaftsstiftenden Charakter der Gebetsverbrüderung im Mittelalter in Rechnung, erhellt sich auch die Funktion dieser Gebetsbünde: Sie festigten, gerade in Zeiten der Not und Bedrohung, das Gemeinschaftsbewußtsein und die Bindung der königstreuen Kräfte.“ Vgl. auch HUBERTUS SEIBERT, Herrscher und Mönchtum im spätottonischen Reich, Vorstellung – Funktion – Interaktion, in: SCHNEIDMÜLLER – WEINFURTER (Hgg.), *Wende* (wie Anm. 7) S. 205–266, hier S. 242, der – mit Althoff – darauf verweist, dass Heinrich II. „vornehmlich in Krisenzeiten dem Gedenkwesen besondere Aufmerksamkeit widmete.“

¹²⁵ Insofern entspricht dies dem Befund von Shaw: „These basic observations suggest a social context for ritual brotherhood in which central political power was weak.“ (SHAW, *Ritual Brotherhood* [wie Anm. 67] S. 332).

Die Krisensituation, in der der Kalif agierte, schien dem lange nach dem Untergang des Bagdader Kalifats schreibenden Historiographen Ibn Ḥaldūn (1332–1406) daran erkennbar zu sein, dass der Herrscher wie die „*ʿayyarūn* von den Bewohnern Bagdads“ vorgegangen sei: „Dies alles war ein Anzeichen dafür, daß die Dynastie (*ad-daula*) altersschwach geworden war, und daß das Königtum von ihren Leuten wegging, weil ihre Basis von ihnen geschwunden war.“¹²⁶

Im Unterschied zu Heinrich II. bezog der Kalif auch auswärtige Herrscher in die von ihm dominierte religiöse Sondergemeinschaft mit ein. In beiden Fällen ging es letztlich um die Einbeziehung von Rivalen, Konkurrenten und allgemein hoffernen Kreisen in ein an religiösen Normen ausgerichtetes, institutionalisiertes Subsystem. Hierzu griffen beide Herrscher auf institutionelle Mechanismen zurück, die sich in der vorausgehenden Zeit in der jeweiligen religiösen Tradition herausgebildet hatten.

b. Religiöse Verbrüderung, Konsens und Beratung im lateinischen Christentum des frühen Mittelalters

Der Dortmunder Totenbund geht letztlich auf das Modell religiöser Verbrüderungen zurück, die sich erstmals in frühkarolingischer Zeit nachweisen lassen, zunächst aber auf den Klerus und Klöster beschränkt waren¹²⁷. Ein wesentliches Ziel solcher Gebetsverbrüderungen war die Sorge um die Totenmemoria. Karolingische und ottonische Herrscher hatten sich an derartigen Bundesschlüssen nicht selbst beteiligt, wohl aber hatten sie Verträge mit weltlichen und geistlichen Magnaten abgeschlossen, um ihre Herrschaft zu stabilisieren. Ein paradigmatisches Beispiel hierfür ist der Vertrag von Coulaines aus dem Jahr 843, durch den Karl der Kahle gezwungen wurde, die westfränkischen Eliten als gleichberechtigte Partner an seiner Herrschaft zu beteiligen; die Großen nötigten den König, sich einem von ihnen bereits geschlossenen Bündnis (*amicitia*) anzuschließen¹²⁸. Die Magnaten erschienen hier als Teilhaber an der Herr-

¹²⁶ TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 56.

¹²⁷ Dilcher sieht den Ursprung mittelalterlicher Brüdergemeinschaften im langobardisch-germanischen Recht, das einen stärkeren Akzent auf genossenschaftliche Verbände setzte, wohingegen das römische Recht „wegen der zentralen Rechtsmacht des *paterfamilias*“ solche horizontalen, bruderschaftlichen Verbindungen nicht hervorbrachte; vgl. GERHARD DILCHER, An den Ursprüngen der Normbildung – Verwandtschaft und Bruderschaft als Modelle gewillkürter Rechtsformen, in: GERHARD KRIEGER (Hg.), Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft. Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter, Berlin 2009, S. 37–55, hier S. 41. Dies entspricht dem Befund von Shaw, der die Entstehungsbedingungen für rituelle Verbrüderungen weniger in Gemeinwesen gegeben sieht, die durch formalisierte oder durchrationalisierte Strukturen gekennzeichnet sind, als vielmehr „in the context of less formally organized and less centralized power relationships“ (SHAW, Ritual Brotherhood [wie Anm. 67] S. 329). Nach römischem Recht war es überdies unmöglich, sich durch Adoption einen Bruder zu verschaffen (ebd. S. 330).

¹²⁸ Zur Genese der „*pax-concordia-unanimitas*-Programmatik“ in der Kapitulariengesetzgebung Karls des Großen und Ludwigs des Frommen vgl. JÜRGEN HANNIG, *Consensus fidelium*. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches (Monographien zur

schaft und als Mitträger des königlichen Amtes; es handelte sich somit nicht um religiös qualifizierte Beziehungen einzelner Personen zum Herrscher, durch die ein besonderes Gruppenbewusstsein konstituiert worden wäre. Der Vertrag bestand zwischen dem Herrscher und der Gesamtheit seiner *fideles*¹²⁹. Während bei den Straßburger Eiden Karls des Kahlen und Ludwigs 'des Deutschen' die beiderseitigen Großen 842 als Vertragspartner einbezogen waren, wird Karl der Große in den nach 883 entstandenen 'Gesta Karoli' Notkers von St. Gallen als *episcopus episcoporum* den Bischöfen übergeordnet: „Unmißverständlich gibt Notker zu erkennen, daß der König von den Bischöfen weder ermahnt noch gerichtet werden dürfe.“¹³⁰ Die großen ostfränkischen Synoden des 9. Jahrhunderts wiederum übernehmen mit dem westfränkischen *convenientia*-Begriff den Gedanken der gegenseitigen Unterstützung von Königtum, weltlichem Adel und Kirche, allerdings ohne dass der Vertragsgedanke hervortritt¹³¹. Der Vertrag von Coulaines und die diesem Typ folgenden *pacta*, die vornehmlich im Westfrankenreich bezeugt sind¹³², galten für alle Angehörigen einer sozialen Gruppe¹³³: „[...] das Ideal der *concordia pacis*, die König und Genossenschaft des geistlichen und weltlichen Adels als Garanten und Hüter der gottgewollten Ordnung gleichermaßen umfaßt.“¹³⁴

Geschichte des Mittelalters 27) Stuttgart 1982, S. 239–244 (Zitat 239). Zum Vertrag von Coulaines vgl. ALTHOFF, Kontrolle der Macht (wie Anm. 12) S. 85, sowie JANET NELSON, Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims, in: English Historical Review 92, 1977, S. 241–279, hier 255.

¹²⁹ Vgl. POSTEL, Herrschaft (wie Anm. 21) S. 1: „Der König war einer Einung (im Text *amicitia*) seiner Getreuen beigetreten.“ Vgl. auch HANNIG, Consensus fidelium (wie Anm. 128) S. 300: „Consensus fidelium ist der propagandistisch eingesetzte und in den Kapitularien des 9. Jhts. programmatisch ausgeweitete Gedanke von politisch-legitimiertem Mitspracherecht des Adels, gleichzeitig bedeutet er die Aufforderung zur Mitarbeit am zentralen karolingischen Königsstaat.“ Zur „Rezeption des Vertragsgedankens im ostfränkisch-frühdeutschen Reich“ vgl. APSNER, Vertrag und Konsens (wie Anm. 10) S. 177–181.

¹³⁰ Ebd. S. 179. Zur maßgeblichen Rolle geistlicher wie weltlicher Großer bei den Beratungen 842 vgl. ALTHOFF, Kontrolle der Macht (wie Anm. 12) S. 84 f.

¹³¹ Zu westfränkischen Ordines vgl. APSNER, Vertrag und Konsens (wie Anm. 10) S. 239–244. 858 leistete ein karolingischer König erstmals selbst einen Eid (ebd. S. 276). Zu den Aspekten von Partnerschaft, Konsens und Treue s. JOSEPH CANNING, A History of Medieval Political Thought 300–1450, London – New York 1996, S. 62 f.: „Reciprocity, cooperation and partnership within a form of community of the realm were established as aspects of what amounted to a fundamental law for the kingdom.“ (S. 63). In hellenistischen Königreichen der Antike wurde das politische Übergewicht des Herrschers durch „demonstrative Egalität, den 'König zum Anfassen', im höfischen Zeremoniell“ kaschiert; vgl. POSTEL, Herrschaft (wie Anm. 21) S. 4. Die für die hellenistische Herrschaftspraxis bedeutsamen Freundschaftsverhältnisse waren als wechselseitige Verpflichtung von Herrschern und *philoi* konzeptualisiert.

¹³² APSNER, Vertrag und Konsens (wie Anm. 10) S. 181.

¹³³ Vgl. HANNIG, Consensus fidelium (wie Anm. 128) S. 243: „Dieser in *pax* und *concordia* für den Erhalt des Reiches begründeten Genossenschaft, die mit dem ausdrücklichen Ziel der Erhaltung des Friedens und der Eintracht dem König als Partner gegenübertritt, hat sich der König angeschlossen [...]“ „Der Pakt diente gerade der Vermeidung von Sondergruppen: „Durch die Freundschaft mit allen sollte dem König eine Bevorzugung einzelner Gruppen unmöglich gemacht und so eine gerechte Amtsführung gewährleistet werden.“ (ALTHOFF, Amicitiae [wie Anm. 18] S. 18).

¹³⁴ HANNIG, Consensus fidelium (wie Anm. 128) S. 243 f.

Im Ostfrankenreich war die Stabilisierung der Königsherrschaft durch Bündnis und Einung im Anschluss an Vorstufen der Karolingerzeit vor allem unter Heinrich I. von großer Bedeutung, allerdings vornehmlich mit anderen Königen und Herzögen, weniger mit Bischöfen und Grafen¹³⁵. Den von Thietmar auf den Dortmunder Gebetsbund bezogenen Ausdruck der ‚gemeinsamen Beratung‘ gebraucht er bemerkenswerterweise auch im Hinblick auf die Wahl und Erhebung Heinrichs I.: [...] *et ad omnia, quae communi consilio expetissent, se assensurum promisit*¹³⁶. Bedeutsam für den hier interessierenden Zusammenhang ist die Einsicht, dass Heinrich I. „über seine Politik von Bündnis und *amicitia* die Großen des Reiches an das Königtum gebunden und Gleichheit durch eine *amicitia* evoziert (hatte), die ihrerseits durch die liturgische Memoria im sakralen Bereich verwurzelt war.“¹³⁷

Beim Dortmunder Gebetsbund handelte es sich im Unterschied zu den genannten Vergemeinschaftungen um die Bildung einer religiösen Sondergemeinschaft mit bestimmten Magnaten, die ihrerseits alle ihnen untergebenen Personen in diese Gemeinschaft mit einbezogen und somit in ein besonderes religiöses Nahverhältnis zum Herrscher brachten. Der Gebetsbund diente als Mechanismus der Ordnungsstabilisierung in einer bisher von der Herrschaft Heinrichs II. kaum erfassten Region. Dies scheint zumindest vorübergehend funktioniert zu haben, denn die Voraussetzungen für den geplanten Polenfeldzug waren anschließend offenbar zumindest vorübergehend gegeben, auch wenn der sächsische Widerstand gegen Heinrichs Ostpolitik grundsätzlich bestehen blieb¹³⁸. Neben Thietmars eigenem Hinweis darauf, dass dem

¹³⁵ ALTHOFF, *Amicitiae* (wie Anm. 18) S. 16–36. Althoff betont als „entscheidende Neuerung“, dass Heinrich I. „herrschaftliche und freundschaftliche Bindung zu vermischen bereit war“ (ebd. S. 34). Zu *amicitiae* Heinrichs I. mit Bischöfen, Herzögen und Grafen des Ostfrankenreiches STEFAN WEINFURTER, Idee und Funktion des „Sakralkönigtums“ bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert), in: ROLF GUNDLACH – HERMANN WEBER (Hgg.), *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharaos zum neuzeitlichen Diktator* (Schriften der Mainzer Philosophischen Fakultätsgesellschaft 13) Stuttgart 1992, S. 99–127, hier S. 102 sowie STEFAN WEINFURTER, Sakralkönigtum und Herrschaftsbegründung um die Jahrtausendwende. Die Kaiser Otto III. und Heinrich II. in ihren Bildern, in: HELMUT ALTRICHTER (Hg.), *Bilder erzählen Geschichte* (Historiae 6) Freiburg 1995, S. 47–104, hier S. 69 f. Der 921 zwischen Karl dem Einfältigen und Heinrich I. geschlossene Bonner Vertrag (*convenientia, pactum unanimatis, amicitia societatis*) wurde allerdings durch die beiderseitigen geistlichen und weltlichen Großen bekräftigt, was belegt, „daß die Bedeutung der Mitarbeit und des Konsenses aller Großen nach wie vor lebendig geblieben war“ (APSNER, *Vertrag und Konsens* [wie Anm. 10] S. 264); zum Bonner Vertrag jetzt ALTHOFF, *Kontrolle der Macht* (wie Anm. 12) S. 86 f.

¹³⁶ Thietmari *chronicon* (wie Anm. 7) lib. 1, cap. 8, S. 12–14.

¹³⁷ ERNST-DIETER HEHL, Maria und das ottonisch-salische Königtum. Urkunden, Liturgie, Bilder, in: *Historisches Jahrbuch* 117, 1997, S. 271–310, hier S. 285.

¹³⁸ Vgl. ALTHOFF, *Adels- und Königsfamilien* (wie Anm. 12) S. 112. Die Billunger waren an diesem Widerstand maßgeblich beteiligt, was auch aus der Tatsache hervorgeht, dass sie mit dem vom König bekämpften Polenherzog eine Gebetsverbrüderung eingingen, die insoweit der politischen Tendenz des Dortmunder Totenbundes widersprach; zum Eintrag Bolesław Chrobrys im Totengedenken der Billunger ebd. S. 114; S. 116: „Der Kontrast, der sich durch die Berücksichtigung Boleslaws und das Fehlen Heinrichs II. im billungischen Totengedenken zeigt, könnte stärker kaum sein.“ Aus der Memo-

Gebetsbund im Bewusstsein der Beteiligten längere Dauer beschieden war, spricht noch das erwähnte Paderborner Zeugnis dafür, dass zumindest eine gewisse Institutionalisierung durch eine materielle Stiftung erreicht wurde. Das Modell der Bildung einer religiösen Sondergemeinschaft mit bestimmten ausgewählten Personen war allerdings nicht geeignet, herrschaftsferne Regionen dauerhaft fester an eine herrscherliche Zentrale zu binden. Immerhin wurde im Jahr 1007 nochmals eine Gebetsverbrüderung im ebenfalls sächsischen Pöhlde abgeschlossen, die ebenfalls von erheblicher Reichweite gewesen sein dürfte¹³⁹. Aus der Tatsache, dass Heinrich II. während seiner Regierungszeit insgesamt vier Gebetsbünde mit Bischöfen und Laien abschloss, geht hervor, dass er dieser Form der Vergemeinschaftung eine über den Einzelfall hinausgehende politische Bedeutung beimaß¹⁴⁰. Insgesamt sorgte Heinrich II. durch Stiftungen und Gebetsbünde besonders intensiv für die Sicherung seines Gebetsgedenkens, und daher wird sein Name häufiger als der anderer deutscher Herrscher in Memorialzeugnissen genannt¹⁴¹.

Der Dortmunder Totenbund ist Indiz für eine momentane Verdichtung von Handlungszusammenhängen in einer konkreten historischen Situation¹⁴². Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Heinrich II. die Absicht verfolgt haben könnte, seine Herrschaft in Sachsen längerfristig auf das Modell der Gebetsverbrüderung zu stützen, obwohl an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert zumindest vorübergehend von einem „allgemeinen Aufschwung des Verbrüderungswesens“ gesprochen werden kann¹⁴³. Gleiches gilt auch für die Sorge des kinderlosen Herrschers für seine

rialüberlieferung geht überdies hervor, dass die Beziehungen der Billunger zu sächsischen Bischöfen nie so intensiv waren wie zu Heinrichs Regierungszeit.

¹³⁹ WEINFURTER, Konfliktverhalten (wie Anm. 33) S. 306. Zur strukturellen Bedeutung von Gebetsverbrüderungen für die ottonische Königsherrschaft vgl. WEINFURTER, Sakralkönigtum (wie Anm. 135) S. 74.

¹⁴⁰ Vgl. ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien (wie Anm. 12) S. 195.

¹⁴¹ Ebd. S. 115. Vgl. auch SEIBERT, Herrscher und Mönchtum (wie Anm. 124) S. 238–241, mit Hinweis darauf, dass in zahlreichen Necrologien Heinrich II. als einziger mittelalterlicher Herrscher eingetragen ist.

¹⁴² Der Gebetsbund diene somit der Integration herrschaftsferner Regionen; zum steigenden Bedürfnis der späten Ottonenzeit, das Königtum möge eine solche Integrationsfunktion erfüllen, vgl. WEINFURTER, Authority and Legitimation (wie Anm. 7) S. 21. Bezeichnenderweise vollzog Heinrich II. erstmals den „Reichsumritt“; vgl. WEINFURTER, Sakralkönigtum (wie Anm. 135) S. 83.

¹⁴³ ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien (wie Anm. 12) S. 132. Für die Zeit zu Anfang des 11. Jahrhunderts hebt Wollasch die Tatsache hervor, „daß Verbrüderungen in den Augen der Zeitgenossen meßbar an Bedeutung wuchsen.“ (WOLLASCH, Geschichtliche Hintergründe [wie Anm. 7] S. 61). Vgl. auch SEIBERT, Herrscher und Mönchtum (wie Anm. 124) S. 213. Von längerfristiger Wirkung dürften die Versuche Heinrichs II. gewesen sein, die von ihm propagierte Klosterreform auch in sächsischen Klöstern zur Geltung zu bringen, etwa in Corvey, wohin 1015 Reformer aus Lorsch kamen. Im Duktus der älteren verfassungsgeschichtlichen Forschung resümiert WEINFURTER, Zentralisierung der Herrschaftsgewalt (wie Anm. 12) S. 292 f.: „Das Charakteristische an der Herrschaft Heinrichs II. [...] war die an seine Herzogsherrschaft anknüpfende und das gesamte Reich erfassende konsequente Umsetzung eines intensivierten christlichen Herrschergedankens in die Verfassungswirklichkeit und der darauf beruhende amtsrechtliche Umbau der Reichsverfassung.“

memoria: Diese wurde nicht etwa einzelnen Dortmunder oder anderen Bundesbrüdern anvertraut, sondern der von Heinrich gestifteten Bamberger Bischofskirche, die sich aufgrund materieller Dotation und durch ihre Verankerung in der flächendeckenden Diözesanstruktur tatsächlich als eine Institution von langer Dauer erwies. Seine Memorialstiftung für Hildesheim von 1013 folgte karolingischen Vorbildern insofern, als dass er verfügte, das feierliche Gedächtnis nach seinem Tod vom Krönungs- auf den Todestag zu verlegen¹⁴⁴.

Christliche Herrscher bedienten sich in der Folge anderer institutioneller Mechanismen, um besondere Beziehungen zu Strukturen der Reichskirche zu knüpfen¹⁴⁵. Hierzu zählen Stiftungen und Königskanonikate, die es jedoch in wesentlich geringerer Zahl gegeben haben dürfte als früher angenommen¹⁴⁶. Als Mitglied eines Kapitels war der Herrscher erneut Mitglied einer religiösen Sondergemeinschaft. Die im 14. und 15. Jahrhundert gegründeten zahlreichen weltlichen Ritterorden (Hoforden) folgten dem Modell der geistlichen Militärorden¹⁴⁷; auch hier handelte es sich um durch bruderschaftliche Beziehungen charakterisierte geistliche Gemeinschaften, die in Ein-

¹⁴⁴ HEHL, Maria (wie Anm. 137) S. 289. Die Stiftungen Heinrichs II. begünstigten solche Gemeinschaften, die eine *vita regularis* befolgten; vgl. (mit Bezugnahme auf Michael Borgolte) JOACHIM EHLERS, Magdeburg – Rom – Aachen – Bamberg. Grablege des Königs und Herrschaftsverständnis in ottonischer Zeit, in: SCHNEIDMÜLLER – WEINFURTER (Hgg.), Wende (wie Anm. 7) S. 47–76, hier S. 66 f. Anm. 132.

¹⁴⁵ Zum spätottonischen Königtum vgl. zusammenfassend KELLER, Reichsorganisation (wie Anm. 5) S. 175: „Königskanonikate, Verbrüderungen des Herrschers mit geistlichen Gemeinschaften sowie Gebetsbündnisse mit Großen des Reiches oder ähnliche Zusammenschlüsse der Großen untereinander tragen zusätzlich zur Verdichtung des personalen Beziehungsgefüges bei.“ Unter Heinrichs Nachfolger Konrad II. wurden etwa keine Gebetsbünde mit italienischen Bischöfen mehr abgeschlossen; vgl. ALTHOFF, Gebetsgedenken (wie Anm. 14) S. 50.

¹⁴⁶ GROTEN, Gebetsverbrüderung (wie Anm. 11) S. 23–34. Während die ältere Forschung die Entstehung des Königskanonikats in die Zeit Heinrichs II. oder sogar Ottos III. datieren wollte, ist es nach Groten erst in staufischer Zeit belegt, erstmals Ende des 12. Jahrhunderts in Utrecht. Vgl. auch MICHAEL BORGOLTE, Über Typologie und Chronologie des Königskanonikats im europäischen Mittelalter, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 47, 1991, S. 19–44, der eine direkte Kontinuität zwischen Gebetsverbrüderung und Königskanonikat verneint und zum Schluss kommt, dass nicht nur im Reich, sondern auch in Frankreich und England um 1200 Herrscherkanonikate als feste Einrichtungen nachweisbar sind.

¹⁴⁷ Hierzu umfassend D'ARCY JONATHAN DACRE BOULTON, *The Knights of the Crown. The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe 1325–1520*, London 1987; zum Vergleich mit den geistlichen Ritterorden ebd. S. XVII. Gerade bei den „monarchical orders“ waren trotz der auf Gegenseitigkeit ausgerichteten Verpflichtungen asymmetrische Treueide gegenüber dem Oberhaupt charakteristisch (S. XVIII): „The founders of the monarchical orders borrowed the general constitutional format of their orders from the lay devotional confraternity.“ Alfons XI. von Kastilien stiftete 1332 den Orden de la Banda und schlug bei dieser Gelegenheit zahlreiche *ricos omnes* zu Rittern; vgl. BARBARA SCHLIEBEN, *Verspielte Macht. Politik und Wissen am Hof Alfons' X. (1252–1284)* (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 32) Berlin 2009, S. 101. Vgl. auch JESÚS D. RODRÍGUEZ-VELASCO, *Order and Chivalry. Knighthood and Citizenship in Late Medieval Castile*, Philadelphia (PA) 2010, S. 115–159. Sowohl die hier belegte Bezeichnung 'Orden' für eine Laiengemeinschaft als auch die Benennung nach einem Abzeichen könnten als Vorbild für den englischen Hosenbandorden gedient haben; vgl. BOULTON, *The Knights* (wie Anm. 147) S. 123.

zelfallen – etwa beim Orden des Goldenen Vlieses in Burgund – der Integration der Eliten eines heterogenen Großterritoriums dienen konnten¹⁴⁸. Auch wenn die Position des Herrschers innerhalb dieser Gemeinschaften unterschiedlich war – als Kanoniker stand er auf gleicher Stufe wie die übrigen Chorherren, innerhalb des Hofordens war er in der Regel der Souverän –, handelte es sich immer um Manifestationen des gemeinschaftlich verankerten christlichen Herrschertums. Über unterschiedlich gestaltete bruderschaftliche Vergemeinschaftungen gelangen christlichen Herrschern in unterschiedlichen historischen Situationen institutionelle Stabilisierungsleistungen, die die Akzeptanz ihrer Herrschaft steigern, den gesellschaftlichen Konsens festigen und ihnen zugleich auch Distinktionsgewinne innerhalb der Eliten verschaffen konnten. In der konkreten Situation des Jahres 1005, unmittelbar vor seinem Polenzug, bediente sich Heinrich II. des seit spätkarolingischer und frühottonischer Zeit etablierten, religiös begründeten Modells der Gebetsbünde, die er freilich um das bedeutsame Moment der herrscherlichen Initiative und Teilhabe erweiterte und so stärker als zuvor mit einer zusätzlichen politischen Ausrichtung versah¹⁴⁹.

Die Akzeptanz von Modellen bruderschaftlicher Herrschaftsstabilisierung im lateinischen Christentum resultierte aus verschiedenen Voraussetzungen. Im Hinblick auf den Vergleich mit dem Islam sei auf zwei besonders hingewiesen: Zum einen kann das Christentum – wie das Judentum – als eine Religion angesehen werden, die die Bildung besonderer Gemeinden und Gemeinschaften keineswegs diskriminiert, sondern fördert; schon im Neuen Testament ist von verschiedenen christlichen Ortsgemeinden die Rede. Im Vergleich zum islamischen Ideal der Einheitsgemeinde (*umma*) ist es besonders bemerkenswert, dass der Apostel Paulus im 1. Korintherbrief (11, 19) ausdrücklich schreibt: „Es müssen ja wohl Spaltungen unter euch sein (*oportet et haereses esse*), auf dass die, die rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden.“ Die frohe Botschaft Jesu Christi, das Evangelium, ist in vier verschiedenen kanonischen (und noch zahlreichen apokryphen) Evangelientexten bezeugt, liegt also offenkundig in einem differenzierten Kanon vor. Auch die organologische Metapher des *corpus Christi* für die Kirche war geeignet, die Differenzierung unterschiedlicher Organe zu veranschaulichen, die als wenn nicht eigenständige, dann doch eigenverantwortliche Teile zusammenwirken mussten, wie es im Römerbrief (12, 4 f.) heißt: „Denn gleicherweise wie wir an einem Leibe viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder einerlei Geschäft haben, so sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist eines des anderen Glied.“¹⁵⁰ Im frühen Christentum hatte sich somit die Konzeption einer spirituellen

¹⁴⁸ Vgl. hierzu die Beiträge von Tobias Hoffmann und Mark Ormrod in diesem Band.

¹⁴⁹ Insofern entspricht der Dortmunder Gebetsbund dem Befund Kellers: „Erst in einer bestimmten Situation ermöglicht dann die religiöse Meta-Ebene, aus der durch soziale Leitbilder und Zwänge bestimmten Prestigeekfrontation herauszutreten und eine neue Gemeinsamkeit begründende Verständigung unter religiösem Vorzeichen, ‚gemäß der gottgewollten Ordnung‘, herbeizuführen.“ (KELLER, Charakter der „Staatlichkeit“ [wie Anm. 53] S. 257).

¹⁵⁰ Gleichwohl ist in den neutestamentlichen Schriften der Gedanke der Bruderschaft aller Christen prominent, aus der sich ethische Verpflichtungen ergeben. Nach Tertullian (De baptismo 20, 5) erwirbt man

Einheit der Kirche herausgebildet, die keine sichtbare Einheitsgemeinde voraussetzte. Dies bildete die Voraussetzung für die Entstehung differenzierter kirchlicher Ämter, von Diözesen, Kirchenprovinzen, Klöstern, Bruderschaften und Gebetsbünden, und schließlich auch für die Konzeptualisierung zweier komplementärer Gewalten innerhalb der Kirche, *regnum* und *sacerdotium*, oder wie es Gelasius I. formulierte, der *auctoritas sacra pontificum* und der *regalis potestas*.¹⁵¹ Heinrich II. verstand es im Verlauf seiner Herrschaft geschickt, sich unterschiedlicher institutioneller Formen aus dieser differenzierten kirchlichen Tradition zu bedienen, um seine eigene Herrschaft zu festigen und auch seine individuelle *memoria* zu gewährleisten.

Zum anderen waren für das christliche Herrschertum auch die Ideale des biblischen Königtums maßgeblich. Im Alten Testament findet sich eine Vielzahl unterschiedlicher Traditionen, wozu auch solche zählen, die den Herrscher in das Gefüge anderer Amtsträger wie Priester und Propheten einordnen, die seine Herrschaft beschränken. Nach dem alttestamentlichen Königsgesetz wird der König ermahnt, sich nicht über seine Brüder zu erheben; die Israeliten sollen einen aus ihren Brüdern zum König erheben, dessen Herrschaft sich am levitischen Gesetz orientieren soll (Dt 17, 15–20)¹⁵². Der biblische König bleibt somit in eine horizontale Gemeinschaft eingebettet, und aus diesem Grund kann seine Herrschaft auch Gegenstand radikaler prophetischer Kritik werden¹⁵³.

Autoren von Fürstenspiegeln wie Jonas von Orléans in der Karolingerzeit und Johannes von Salisbury im 12. Jahrhundert zitieren aus diesem Gesetz, wenn sie im

die Bruderschaft in der Taufe, vgl. Tertullian, *De baptismo*, hg. JAN WILLEM PHILIP BORLEFFS, in: Quintus Septimius Tertullianus, *Opera I* (CC 1) Turnhout 1954, S. 275–295, S. 295. Aus der Nächstenliebe ergibt sich andererseits die Folgerung, dass die Bruderschaft sich auf alle Menschen erstreckt; vgl. KARL HERMANN SCHEKLE, Art. 'Bruder', in: RAC 2, 1954, Sp. 631–640, hier Sp. 637–640. Aus der allgemeinen, d. h. im ursprünglichen Sinn 'katholischen', *fraternitas* erwachsen im Verlauf der Kirchengeschichte „innerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft kleinere Gemeinschaften von gesteigerter Religiosität“ (WOLFGANG SCHIEDER, Art. 'Brüderlichkeit [Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe]', in: OTTO BRUNNER u. a. [Hgg.], *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland I*, Stuttgart 1972, S. 552–581, hier S. 554). Die Institutionalisierung der Gebetsverbrüderungen lässt sich insbesondere in den Verbrüderungsbüchern (*libri vitae*) fassen; zum diesbezüglichen Münsteraner Langzeitforschungsprojekt vgl. unter anderem SCHMID – WOLLASCH, *Societas et Fraternitas* (wie Anm. 1) S. 1–48.

¹⁵¹ Zur Konkurrenz zwischen herrscherlicher und geistlicher Gewalt vgl. PETER STOCKMEIER, Art. 'Herrschaft', in: RAC 14, 1988, Sp. 877–936, hier Sp. 930–934 (zu Gelasius ebd. Sp. 933); WILHELM ENSSLIN, *Auctoritas und potestas*. Zur Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius I., in: *Historisches Jahrbuch* 74, 1955, S. 661–668.

¹⁵² Die Wahl wird bezeichnenderweise sogar Gott selbst vorbehalten: [...] *quem dominus deus tuus elegerit de numero fratrum tuorum* (Dt 17, 15).

¹⁵³ Zur Notwendigkeit der Beratung vgl. auch Prv 11, 14; 15, 22, allerdings ohne ausdrücklichen Hinweis auf einen König. Zum Rekurs auf zahlreiche alttestamentliche Bibelstellen auf der Pariser Bischofssynode von 829 vgl. ALTHOFF, *Kontrolle der Macht* (wie Anm. 12) S. 50, unter anderem mit Hinweis auf das Zitat aus Sir 32, 1: 'Zum Fürsten haben sie dich eingesetzt. Erhebe dich nicht über sie, sondern sei unter ihnen wie einer von ihnen.'

Zuge ihrer Ausführungen die Machtausübung des Herrschers an die Beachtung religiöser Normen und an die Bewahrung des Konsenses mit den Beherrschten binden¹⁵⁴. Auch wenn man das Herrschaftsverständnis Heinrichs II. mit Stefan Weinfurter als Mose-Königtum charakterisieren möchte, wird dieses Moment deutlich¹⁵⁵: Die Texte des Alten Testaments schildern Mose nicht nur als Propheten, sondern auch als Vermittler, Anführer, Gesetzgeber, Richter und (an einer Stelle – Ps. 98, 6 – auch) Priester, dem von Gott das beratende Gremium der 70 Ältesten zur Seite gestellt wird. Im Buch Numeri (11, 25) wird geschildert, wie der Geist Gottes nicht nur auf Mose ruhte, sondern auch auf den 70 Ältesten, die wie Propheten in Verzückung gerieten. Zwar ist Mose aus dieser Gemeinschaft klar herausgehoben, doch besteht kein prinzipieller, qualitativer Unterschied zwischen ihm und den übrigen 70 auserwählten Anführern des Volkes¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Zu Jonas vgl. HANNIG, *Consensus fidelium* (wie Anm. 128) S. 270 f. In seinem Werk 'De institutione laicali' betont Jonas „die Ratspflicht der Bischöfe gegenüber den Laien ganz allgemein.“ (ebd. S. 271). In der Ottonenzeit sind die karolingischen Fürstenspiegel allerdings sehr schwach bezeugt; vgl. RUDOLF SCHIEFFER, *Mediator cleri et plebis*. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums, in: GERD ALTHOFF – ERNST SCHUBERT (Hgg.), *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen* (Vorträge und Forschungen 46) Sigmaringen 1998, S. 345–361, S. 346 f. Allerdings ist in der Forschung die ikonographische Verbindung zwischen der zweiten Darstellung Heinrichs II. im Regensburger Sakramentar als thronender Herrscher zum vergleichbaren Thronbild Karls des Kahlen im Codex aureus von St. Emmeram als „ein wichtiger Beleg für Heinrichs II. Bezug auf eben die karolingische Tradition“ hervorgehoben worden; vgl. BORGOLTE – EHLERS, Magdeburg (wie Anm. 144) S. 66 Anm. 128. Zur Bedeutung des politischen Ratgebers (*consiliarius*) im politischen Schrifttum der Karolingerzeit APSNER, *Vertrag und Konsens* (wie Anm. 10) S. 274. Bezeichnenderweise forderte noch Wilhelm von Ockham unter Verweis auf das biblische Vorbild die Fürsten und seinen Schutzherrn Ludwig den Bayern auf, sie sollten gelehrte Ratgeber um sich scharen (*plures consiliarios secum habeat sapientes*); vgl. JÜRGEN MIETHKE, *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2008, S. 304.

¹⁵⁵ WEINFURTER, *Authority and Legitimation* (wie Anm. 7) S. 35; STEFAN WEINFURTER, Otto III. und Heinrich II. im Vergleich. Ein Resümee, in: SCHNEIDMÜLLER – WEINFURTER (Hgg.), *Wende* (wie Anm. 7) S. 387–413, hier S. 395; WEINFURTER, *Sakralkönigtum* (wie Anm. 135) S. 91, 96, 102. Die Mosetypologie wird im Krönungsbild des Regensburger Sakramentars bekanntlich besonders augenfällig; vgl. ebd. S. 26 f.; JUTTA HELD, *Das Krönungsbild im Sakramentar Kaiser Heinrichs II.*, in: *Aachener Kunstblätter* 59, 1991/93, S. 88–91. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht das Zeugnis der Krönungsordines, wo in den Gebeten vor der Herrschersalbung dreimal das Vorbild des Mose erwähnt und Gott darum gebeten wird, den neuen Herrscher mit dessen Gaben auszurüsten; vgl. PERCY ERNST SCHRAMM, *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des Salischen Hauses*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 24, 1935, S. 184–332, mit Hinweis auf den Mainzer Ordo, ebd. § 10 f. (S. 313–315).

¹⁵⁶ Zu den unterschiedlichen, Mose in der patristischen Tradition zugeschriebenen Rollen (politischer und religiöser Anführer, fürbittender Vermittler, religiöser Erzieher, Stifter des Gesetzes und Gesetzgeber, Gesandter Gottes, Prophet und Priester, Freund Gottes, Vorläufer und Vorbild Christi) vgl. AUGUSTE LUNEAU, *Moses und die lateinischen Väter*, in: HENRI CAZELLES – FRIDOLIN STIER (Hgg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, S. 307–330. Zur Rezeption alttestamentlicher Typen in Krönungsordines seit dem 9. Jahrhundert (Abraham, Mose, Josua, David, Salomo) vgl. APSNER, *Vertrag und Konsens* (wie Anm. 10) S. 240. Mose als Gesetzgeber beziehungsweise als schreibender

In karolingischen Fürstenspiegeln wird das Ideal der Beratung aus dem biblischen – und monastischen – in den politischen Bereich übertragen: So führt Smaragd von St. Mihiel (ca. 750–826) in der ‘Via regia’ aus, dass der Herrscher nach biblischem Vorbild in allen Angelegenheiten stets Rat suchen soll: *Et ut haec omnia cum consilio agas, Scriptura te divina per Salomonem admonet, dicens: Astutus omnia agit cum consilio* (Prv 13, 16) [...] *Magna etenim res est consilium, et regibus valde necessarium, et non parvipendendum, sed super aurum et argentum constituendum.* [...] *Et tu ergo, rex, omnia quae agis, cum consilio age*¹⁵⁷. Das leitende Prinzip der Beratung findet sich in der Folge nicht nur im Text des Vertrages von Coulaines, sondern auch in den *pacta* Heinrichs I. im ostfränkischen Reich¹⁵⁸.

Das aus karolingischer Zeit überkommene Ideal der Beratung¹⁵⁹ wurde auch unter Heinrich II. trotz aller verstärkt gegenläufigen Tendenzen nicht aufgegeben¹⁶⁰. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht, dass auch Thietmar im Zuge seines Berichts über die Begründung des Dortmunder Gebetsbundes von der gemeinsamen Beratung des Königs mit den Magnaten berichtet; der Herrscher berät sich also mit seinen Brüdern, bevor nicht näher spezifizierte Beschlüsse zur Kirchenreform gefasst werden. An zahlreichen Stellen seiner Chronik betont Thietmar, dass Heinrich Beschlüsse fasst, nachdem er sich beraten hat¹⁶¹. Stefan Weinfurter hat darauf hingewiesen, dass Heinrich

Vermittler des göttlichen Gesetzes wird vom kastilischen König Alfons X. in seiner ‘General Estoria’ als Vorbild angeführt; vgl. SCHLIEBEN, Verspielte Macht (wie Anm. 147) S. 119 und 122. Bezeichnenderweise illustriert das Beispiel der ‘General Estoria’ ebenso die „Verwiesenheit von Herrscher und ‘Mitarbeitern’“ sowie die „gegenseitige Abhängigkeit von Herrscher und Hof“ (ebd. S. 123), die sich auch anhand anderer am alfonsinischen Hof entstandener Werke belegen lässt; Schlieben verweist auf „eine [...] mehrfach beobachtete Facette der Herrschafts- und Wissenskonzeption: die Reziprozität von Herrscher und Hof“ (ebd. S. 155).

¹⁵⁷ Smaragd von St. Mihiel, *Via regia*, MIGNE PL 102, Sp. 931–970, hier: cap. 20, Sp. 959 f.

¹⁵⁸ Vgl. GERD ALTHOFF, *Colloquium familiare – colloquium secretum – colloquium publicum*. Beratung im politischen Leben des früheren Mittelalters, in: DERS., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, S. 157–184 (zuerst in: *Frühmittelalterliche Studien* 24, 1990, S. 145–167). Unter Karl dem Großen wurden die Reichsversammlungen „lediglich als beratendes Gremium der *adiutores* des Herrschers betrachtet oder als ein Forum, das den *populus christianus* repräsentierte.“ (ebd. S. 273). Seit Ludwig dem Frommen kam es zu einer „Ablösung der Reichsversammlungen von ihrer ursprünglichen militärischen Funktion und eine(r) strukturelle(n) Anreicherung mit administrativen Aufgaben“ (ebd. S. 274). Die spätkarolingische Praxis engerer und erweiterter Reichsversammlungen schildert Hinkmar von Reims in seinem Traktat ‘De ordine palatii’; vgl. DENS., *Kontrolle der Macht* (wie Anm. 12) S. 74 f.

¹⁵⁹ Vgl. POSTEL, *Herrschaft* (wie Anm. 21); zur Sicht Hinkmars von Reims PATZOLD, *Konsens* (wie Anm. 32) S. 88: „Zugleich pochte er darauf, dass ein König besonders den guten – und das hieß: alten – Ratgebern sein Ohr leihe; dass er gleichwohl aber möglichst alle Großen in die Beratungen mit einbeziehe und ihre Zustimmung suche.“

¹⁶⁰ Vgl. HANNIG, *Consensus fidelium* (wie Anm. 128) S. 273 f.

¹⁶¹ Vgl. Thietmari *chronicon* (wie Anm. 7) lib. 5, cap. 14, S. 236 (bezeichnenderweise wird das Heinrich II. selbst in den Mund gelegt, an die Adresse Heinrichs von Schweinfurt): [...] *cum communi consilio principum eorumdem ac voluntate sibi libenter in hoc satisfacerem*. Bei der Entscheidung über die Nachfolge des verstorbenen Erzbischofs Tagino von Magdeburg ließ Heinrich II. nach Angaben Thietmars durch einen Boten ausrichten, die Bischöfe sollten keine Wahl vornehmen, sondern ihm einen einmütigen Vorschlag

häufig von der Herrschaftspraxis seiner Vorgänger abwich, indem er seinen Willen stärker zur Geltung brachte und durchsetzte. Zumindest Thietmar ist jedoch bemüht, das Handeln des Königs so zu präsentieren, als sei es im Anschluss an die Konsultation der Betroffenen erfolgt. Dass auch der König selbst zumindest punktuell diesem Ideal folgte, zeigt die *nova institutio* des auf herrscherliche Initiative hin abgeschlossenen Gebetsbundes. Letztendlich war der Gebetsbund lediglich ein Element der Herrschaftskonzeption Heinrichs II., die darauf abzielte, in seinem Reich das „Haus Gottes“ zu verwirklichen, in dem Klerus und Volk unter seiner Führung vereint sein sollten¹⁶².

Anders als es ein häufig von ihm gezeichnetes Bild suggeriert, bemühte sich auch Heinrich II. um die Aufrechterhaltung einer konsensualen Herrschaft, auch wenn er wesentlich konfliktfreudiger agierte als manche seiner ottonischen Vorgänger. Wie Stefan Weinfurter gezeigt hat, hielt sich Heinrich häufig nicht an die „traditionellen Formen und Vorgaben der Konfliktführung“¹⁶³, doch bediente er sich eben vielleicht gerade aus diesem Grund auch neuer Formen konsensualer Herrschaftspraxis, die ebenso wie die Fälle offenen Konflikts als „individuelle Momente seiner Herrscherpersönlichkeit“ anzusehen sind¹⁶⁴. Niemals sonst in der ostfränkisch-deutschen Geschichte wurde die Gehorsamsforderung aus dem Römerbrief (13, 1–2) so häufig zitiert wie unter Heinrich II.: „‘Gehorsam’ kann als ein Schlüsselwort seiner Herrschaft bezeichnet werden.“¹⁶⁵ Doch zusätzlich bediente sich Heinrich offenkundig in Gebieten, in denen er weniger offensiv auftreten konnte, auch stärker konsensualer Formen, um seinen Willen durchzusetzen. Der Gebetsbund von Dortmund ebenso wie die drei weiteren unter seiner Herrschaft abgeschlossenen Verbrüderungsbünde können als „institutionelle Stabilisierungsleistungen“¹⁶⁶ charakterisiert werden. Bezeichnenderweise betraf sowohl der Dortmunder Totenbund als auch der Trienter Gebetsbund von 1004 solche Regionen, die sich in größerer Entfernung von den süddeutschen

unterbreiten: [...] *ut electio a nobis non fiat, sed tantum consensus unanimes et hic indicetur ei* (ebd. lib. 6, cap. 62, S. 350–352). Anlässlich der Schilderung über die Stiftung des Bistums Bobbio berichtet Thietmar, dass der Kaiser „auf gemeinsame Empfehlung und mit Genehmigung aller dortigen Bischöfe“ handelte (*communi consilio et licencia comprovincialium episcoporum*, ebd. lib. 7, cap. 2 [3], S. 400). Schließlich erklärte der Herrscher gegenüber Boleslaw von Polen, er wolle ihn „auf gemeinsame Empfehlung seiner Fürsten“ zufriedenstellen (*cum communi principum consilio suorum*, ebd. lib. 7, cap. 11, S. 410).

¹⁶² WEINFURTER, Konfliktverhalten (wie Anm. 33) S. 310.

¹⁶³ Ebd. S. 292; zu Konflikten Heinrichs II. namentlich mit weltlichen Herrschaftsträgern GERD ALTHOFF, Ein idealer Herrscher? Heinrich II. im Kontakt mit Adel und Kirche, in: NORBERT JUNG (Hg.), Ge krönt auf Erden und im Himmel. Das heilige Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 26) Münsterschwarzach 2014, S. 28–36, hier S. 33–35.

¹⁶⁴ WEINFURTER, Konfliktverhalten (wie Anm. 33) S. 299.

¹⁶⁵ Ebd. S. 302; zum Zitat aus Rm 13 bei Bischof Arnold von Halberstadt im Gefolge der Frankfurter Synode von 1007 vgl. auch WEINFURTER, Authority and Legitimation (wie Anm. 7) S. 37. Zur Deutung der Römerbriefpassage im Hinblick auf ottonische Herrscherdarstellungen vgl. STEFFEN PATZOLD, *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Zum Herrscherbild im Aachener Otto-Evangeliar, in: Frühmittelalterliche Studien 35, 2001, S. 243–272.

¹⁶⁶ REHBERG, Fiktionalität (wie Anm. 2) S. 385.

Kernlandschaften der Königsherrschaft Heinrichs II. befanden, wo also aus Sicht des Monarchen ein Bedarf nach stabilen persönlichen Bindungen zu lokalen Eliten gegeben war. Auf beide Gebetsbünde lässt sich Althoffs Schlussfolgerung im Hinblick auf die Ziele des Trienter Gebetsbundes beziehen: „Seine Funktion der festen und dauerhaften Verpflichtung der Teilnehmer zu gegenseitiger Hilfe über den Tod hinaus wirft ein bezeichnendes Licht auf die persönliche Gestaltung der Bindung zwischen dem König und seinen wichtigsten Herrschaftsträgern, den Bischöfen.“¹⁶⁷

Der frühmittelalterliche christliche König repräsentierte eine sakrale Dimension auf Erden, aber zugleich war er eingebunden in die irdische (und himmlische) Gemeinschaft der Gläubigen. Daher war auch die Gehorsamsverpflichtung der Bischöfe nicht unbegrenzt¹⁶⁸; in der zur Zeit Heinrichs II. entstandenen Kirchenrechtssammlung des Bischofs Burchard von Worms heißt es, dass Eingriffe des Königs innerhalb der Kirche, hinsichtlich der kirchlichen Ordnung, nicht erforderlich seien¹⁶⁹. Dieser doppelten Verantwortung wollte Heinrich II. im Dortmunder Gebetsbund gerecht werden: Als *vicarius Christi* sorgte er auf der Synode für die Abstellung innerkirchlicher Missstände, aber er versicherte sich zugleich auch geistlicher Unterstützung, die sich in der Armenfürsorge materiell konkretisierte. In dieser doppelten Ausrichtung herrscherlichen Handelns kann man vielleicht – mit Worten Otto Gerhard Oexles – eine spezifische „Dialogik“ erkennen, „die das ‘entscheidende Charakteristikum der kulturellen Identität Europas’ darstellt.“¹⁷⁰ Diese Tendenz prägte sich im frühen Mittelalter besonders aus, doch lagen die Voraussetzungen hierfür bereits in der Antike¹⁷¹.

Wie gezeigt, gab es in der christlichen Tradition durchaus Ansätze, monarchische Herrschaft an den Konsens der Betroffenen zu binden. Schon in merowingischer Zeit hatten Bischöfe gegenüber den Königen den Konsensgedanken betont¹⁷², und in spät-

¹⁶⁷ ALTHOFF, Gebetsgedenken (wie Anm. 14) S. 48.

¹⁶⁸ Dies wurde gerade durch die prophetische Kritik am alttestamentlichen Königtum substantiiert; vgl. KARL SUSO FRANK, Art. 'Gehorsam', in: RAC 9, 1976, Sp. 390–430, hier Sp. 402: „Vergißt eine menschliche Autorität ihren bloßen Instrumentalcharakter und verabsolutiert sich, so kann die gehorsame Unterordnung aufgelöst werden. Der Untertan darf sich zu mahnender, die rechte Ordnung wiederherstellender Rede gegen die Autorität erheben.“

¹⁶⁹ WEINFURTER, Konfliktverhalten (wie Anm. 33) S. 307.

¹⁷⁰ OEXLE, Stände und Gruppen (wie Anm. 33) S. 41. Vgl. ebd. S. 45 zum „spezifischen Profil der okzidentalen Kultur und ihren ‘Dialogiken’“. Vgl. auch WEINFURTER, Idee und Funktion (wie Anm. 135) S. 106: „Die Herrschaft der ottonischen ‘Sakralkönige’ war [...] im ‘Regelsystem’ des Reichsverbunds auf das Zusammenwirken mit dem Adel und in zunehmendem Maße auf die Bischöfe angewiesen.“ Zum Fortwirken dieser Vorstellungen bei Juristen späterer Zeit CANNING, A History (wie Anm. 131) S. 163: „The elements of contract, consent, and mutual rights and duties inherent in feudal relationships were accepted by jurists as axiomatic and therefore severely limiting the exercise of the ruler’s will.“ Nach Baldus de Ubaldis hat Gott dem Kaiser die Gesetze anvertraut (*subiecit ei leges*), aber nicht die Verträge (*non subiecit ei contractus*; ebd. S. 163 mit Anm. 93).

¹⁷¹ Vgl. POSTEL, Herrschaft (wie Anm. 21) S. 3: „Der dialogische Charakter von Herrschaft als eines auf Konsens, wenn auch nicht Gleichrangigkeit beruhenden Verhältnisses von Herrschern und Beherrschten war in der Antike angelegt.“

¹⁷² Vgl. HANNIG, Consensus fidelium (wie Anm. 128) S. 300 f.

merowingischer Zeit hatte der Autor des ‘*Liber historiae Francorum*’ das Ideal der Eintracht von König und Franken beschworen. Auch für den Bonner Vertrag von 921 ist die „strenge Gegenseitigkeit der Verpflichtungen“ kennzeichnend¹⁷³. Dieser Befund steht in der Kontinuität zur vorangehenden Entwicklung unter Karl dem Kahlen (Vertrag von Coulaines 843, Eidesleistung von 858 und Krönungseid von 869): „Fidelity, which in its pre-Carolingian origins seems to have imposed a unilateral obligation on the Frankish *fidelis*, had become a bilateral bond involving rights and duties for both ruler and ruled.“¹⁷⁴

Für die Herrschaftspraxis seit karolingischer Zeit bestimmend war jedoch weit- aus stärker die Konzeptualisierung des Königtums als *ministerium*, als Amt, das an die Befolgung überzeitlicher Normen gebunden und gleichzeitig durch die eigenständige Teilhabe des Adels an diesem herrscherlichen *ministerium* eingeschränkt wurde¹⁷⁵. Zwar sind aus dem Ottonenreich keine Fürstenspiegel überliefert, doch können visuelle Quellen wie die unten erläuterte Darstellung aus dem Regensburger Sakramentar ebenso wie der historiographische Bericht über den Dortmunder Gebetsbund, bei dem neben dem Aspekt der Verbrüderung auch die gemeinsame Beratung betont wird, als Indizien dafür gewertet werden, dass das Ideal konsensualer Herrschaft auch unter den teilweise gegenläufigen Tendenzen der Herrschaftspraxis Heinrichs II. weiterhin beachtet wurde¹⁷⁶. Das Ideal der Reziprozität blieb, wie Hagen Keller festgestellt hat, im gesamten lateinischen Westen bestimmend¹⁷⁷.

c. Einheit und Differenzierung der *umma*,

Beratung und Gehorsam in der formativen Periode des Islams

Die Bedingungen für die Etablierung religiöser Sondergemeinschaften im Islam waren prinzipiell anders geartet, denn im ersten islamischen Jahrhundert hatte sich das Ideal der allumfassenden Einheitsgemeinde, der *umma*, durchgesetzt, vor dessen Hin-

¹⁷³ ALTHOFF, *Amicitiae* (wie Anm. 18) S. 24. Vgl. auch WEINFURTER, *Authority and Legitimation* (wie Anm. 7) S. 22.

¹⁷⁴ CANNING, *A History* (wie Anm. 131) S. 63. Zu einschlägigen Beispielen aus dem spanischen Hochmittelalter vgl. SCHLIEBEN, *Verspielte Macht* (wie Anm. 147) S. 70, 83 und 154: „Alfons X. bedarf des Rates gleichermaßen in geistlicher wie weltlicher Hinsicht.“

¹⁷⁵ Der wohl früheste Beleg hierfür ist die ‘*Admonitio ad omnes regni ordines*’ Ludwigs des Frommen von 823/25; hierzu ALTHOFF, *Kontrolle der Macht* (wie Anm. 12) S. 43 f. Zum westfränkischen Königtum als *ministerium Dei* und der Bindung des Adels nicht so sehr an die Person eines einzelnen Königs, sondern an die *regalis potestas* – im Anschluss an Theodor Mayer – BERND SCHNEIDMÜLLER, *Karolingische Tradition und frühes französisches Königtum. Untersuchungen zur Herrschaftslegitimation der westfränkisch-französischen Monarchie im 10. Jahrhundert* (Frankfurter Historische Abhandlungen 22) Wiesbaden 1979, S. 187.

¹⁷⁶ Zum „konsensualen Ordnungsprinzip“ WEINFURTER, *Konfliktverhalten* (wie Anm. 33) S. 291.

¹⁷⁷ KELLER, *Reichsorganisation* (wie Anm. 5) S. 168. Den Verpflichtungen liegt nach Keller „ein ganz personal zu verstehendes Prinzip der Gegenseitigkeit zugrunde, das in archaischeren, nicht formalisierten Rechtsauffassungen wurzelt.“ (Ebd. S. 189).

tergrund die Bildung von Sondergruppen als *fitna*, als Spaltung und Bürgerkrieg, interpretiert wurde¹⁷⁸. Kritiker warfen dem Kalifen al-Nāṣir dementsprechend vor, er habe sich nicht von Männern der Religion, sondern von seinen Trinkkumpanen zu seiner Reform der *futuwwa* inspirieren lassen¹⁷⁹. Einige Gelehrte der Mamlukenzeit wie Ibn al-Wardī (gest. 1349) kritisierten die *futuwwa* wegen verschiedener (vermeintlicher) Missstände, unter anderem wegen der Absonderung von der großen islamischen Gemeinschaft, bei der es sich um eine unerlaubte Neuerung handele¹⁸⁰. Aus dem Mamlukenreich sind die schärfsten Proteste von Rechtsgelehrten gegen die *futuwwa* erhalten, die sich gegen die damit verbundenen Absonderungstendenzen richteten¹⁸¹. Einer der größten Kritiker war Ibn Taimīya¹⁸²; er kritisiert nicht nur den über den Kalifen al-Nāṣir laufenden *isnād*, sondern auch die Verbrüderung als solche; Allāh und der Prophet hätten das Bilden einer ‚Eidgenossenschaft‘ verboten, dies komme nur unter den Heiden vor, die einander in Recht und Unrecht unterstützen würden; es handele sich um unzulässige und überflüssige Neuerungen; Absonderung und Spaltung seien verboten, und die vermeintliche ‚Teilhaberschaft an den guten Taten‘ sei nichtig, denn die Entscheidung über jeden Einzelnen stehe allein Gott zu. „Selbst wenn sie nicht verbotene Ziele verfolgten, seien die *Fityān* nicht berechtigt, besondere Verträge und Verpflichtungen einzuführen; um so weniger, wenn mit der *Futūwa* Parteilichkeit im Schlechten für ihre Mitglieder und Feindschaft gegen die, die nicht zu ihren Gruppen gehören, verbunden sei.“¹⁸³

Patricia Crone hat im Hinblick auf die Konzeptualisierung der frühen islamischen Gemeinschaft die Metapher der Karawane verwendet, die unter der Führung ihres Leiters, des Kalifen oder Imams, den rechten Weg durch die Gefährdungen der Wüste findet¹⁸⁴. Der Anführer erscheint in diesem Bild als der Rechtgeleitete und Rechtleitende, der den Muslimen den Weg zum Ziel ihres Lebens weist. Für die Herausbildung besonderer Gemeinschaften war unter diesen Umständen wenig Raum, zumindest konnten diese nicht als religiös gerechtfertigt gelten. Jede Differenzierung innerhalb der *umma* konnte somit als verdächtig erscheinen; nach Sure 49, 10 („die Gläubigen sind ja Brü-

¹⁷⁸ Zur Warnung vor Spaltungen vgl. Sure 3, 105; 19, 37.

¹⁷⁹ Vgl. BALDICK, Iranian origin (wie Anm. 75) S. 357.

¹⁸⁰ Vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 225.

¹⁸¹ Vgl. DENS., Die islamischen Futuwabünde (wie Anm. 85) S. 40.

¹⁸² Vgl. JOSEPH SCHACHT, Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futūwa, in: MENZEL (Hg.), Festschrift Jacob (wie Anm. 74) S. 276–287.

¹⁸³ Die genannten Zitate ebd. S. 279, 281 und 286. Zur Kritik an der *futuwwa* als unzulässiger Neuerung vgl. auch IRWIN, Futuwwa (wie Anm. 59) S. 164. Zum Reformprojekt al-Nāṣirs vgl. MASON, Two Statesmen (wie Anm. 54) S. 120: „[...] it was as if he conceived of his *futuwwa* as a microcosmic Muslim community within the macrocosmic *Umma*.“ Zum Problem der Absonderung der *fityān* in der Adabliteratur vgl. TAESCHNER, Die islamischen Futuwabünde (wie Anm. 85) S. 12: „[...] vielmehr bezeichnet es (scil. das Wort *fityān*) hier offenbar eine Sondergruppe von Menschen, die nicht das gesellschaftliche Ideal dieser Zeit verkörpern, sondern sich durch irgendwelche Besonderheiten von dem Gros der Durchschnittsmenschen unterscheiden.“

¹⁸⁴ Vgl. PATRICIA CRONE, Medieval Islamic Political Thought, Edinburgh 2004, S. 21–23 und 141.

der [*ibwa*]“) sind eben alle Muslime in Bruderschaft miteinander verbunden. Immerhin bildeten sich im Verlauf des 8. und 9. Jahrhunderts innerhalb des sunnitischen Islams verschiedene, als orthodox anerkannte Rechtsschulen heraus, was darauf hindeutet, dass es auch im islamischen Raum zu Differenzierungsprozessen kam¹⁸⁵. Im Christentum war allerdings die politische Gewalt mit der Unterscheidung von *regnum* und *sacerdotium* in diese Differenzierungsprozesse einbezogen; gewissermaßen mussten beide Gewalten zusammenwirken und unter den jeweils vorherrschenden historischen Bedingungen einen wie auch immer gearteten Konsens finden.

Im Unterschied zum Ideal konsensualer Herrschaft im frühmittelalterlichen Lateineuropa blieb das sunnitische Kalifat aus dem Bereich der Konsensfindung ausgeschlossen; Konsens (*iğmāʿ*) ist im sunnitischen Islam eines der vier Grundprinzipien des islamischen Rechts, aber es handelt sich in erster Linie um den Konsens der Gelehrten, der *ʿulamāʾ*¹⁸⁶. Der Kalif war hieran nicht qua Amt beteiligt; er fungierte lediglich als Garant der Herrschaft der Scharia; er verkörperte gewissermaßen als Präsenzsymbolsymbol das islamische Recht, doch war er in die Rechts- und Konsensfindung nicht einbezogen¹⁸⁷.

Erst im Verlauf des 11. Jahrhunderts bildete die islamische Gemeinschaft auf Dauer partikuläre religiöse Institutionen aus, wie mit Stiftungen verbundene Lehranstalten (Madrasas) sowie mystische Sufigemeinschaften¹⁸⁸. Die Emergenz dieser

¹⁸⁵ Zur Differenzierung der Rechtsschulen und zur „Gnade der Meinungsverschiedenheit“ vgl. THOMAS BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, S. 159–181, zum „Geschenk der Pluralität“ ebd. S. 181–191; zum bekannten Ḥadīṭ *wa-iḥtilāfu aṣḥābī lakum raḥmatun* (wobei die Meinungsverschiedenheit meiner Gefährten eine Barmherzigkeit für euch ist) ebd. S. 184. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch, dass Mālik ibn Anas, dem Exponenten der medinensischen Rechtstradition, keineswegs ein Vorrang eingeräumt wird; vielmehr wird „eine Vaterfigur des islamischen Rechts als Kronzeuge für die bewusste und gewollte Pluralität der Rechtsmeinungen zitiert“ (ebd. S. 186). Zu diesem ḥadīṭ vgl. auch RUDI PARET, *Innerislamischer Pluralismus*, in: ULRICH HAARMANN – PETER BACHMANN (Hgg.), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag* (Beiruter Texte und Studien 22) Beirut 1979, S. 523–529.

¹⁸⁶ Vgl. MARIE BERNARD, Art. *ʿIdjmāʿ*, in: *Encyclopaedia of Islam* 3, 1971, S. 1023–1026: „The unanimous doctrine and opinion of the recognized religious authorities at any given time“ (S. 1023). Die Positionen der einzelnen Rechtsschulen hierzu sind durchaus unterschiedlich, doch kommt den Rechtsgelehrten generell die entscheidende Rolle zu: „From all the solutions put forward, it is possible to extract a constant of Sunnī thought; *iğmāʿ* is the agreement of all the believers in general, and in particular that of those qualified, to whom was entrusted the task of taking the decisions in juridical matters.“ (Ebd. S. 1024).

¹⁸⁷ Konsequenterweise fehlt bei as-Suhrawardī, dem Hoftheologen al-Nāṣirs, der Hinweis auf das Prinzip des Konsenses (*iğmāʿ*); stattdessen stilisiert er den Kalifen zum Vermittler (*wāṣiṭa*) zwischen dem absolut Einen und dem Volk, womit er schiitischen Imamatsvorstellungen nahe kommt; vgl. HARTMANN, *Wollte der Kalif Šūfi werden?* (wie Anm. 79) S. 180 f.

¹⁸⁸ Vgl. ÉRIC GEOFFROY, Art. *Ṭarīqa*. 1. The nature and development of the term in Sufism, in: *Encyclopaedia of Islam* 10, 1998, S. 243–246, hier S. 244; SCHIMMEL, *Derwische* (wie Anm. 105) S. 200: „Die eigentlichen großen Bruderschaften entstanden im 12. Jahrhundert (wobei politische Umschichtungen in der islamischen Welt sicher eine Rolle spielten).“ Speziell zu Bagdad vgl. JACQUELINE CHABBI, *La fonction du ribāʿ à Bagdad du Ve siècle au début du VIIe siècle*, in: *Revue des études islamiques* 42, 1974,

Subsysteme bildete die Voraussetzung dafür, dass der Kalif al-Nāṣir nach dem Zusammenbruch der Herrschaft der Seldschuken erneut einen Versuch unternehmen konnte, die Herrschaft des Kalifen auch im politischen Bereich durch Instrumentalisierung religiöser Sondergemeinschaften erneut zur Geltung zu bringen, und zwar sowohl unmittelbar im abbasidischen Herrschaftsbereich als auch in den davon nominell abhängigen sunnitischen Sultanaten¹⁸⁹.

Bei der religiös konnotierten *futuwwa* handelte es sich um eine relativ junge Form der Vergemeinschaftung, die somit vom Kalifen nicht neu begründet, sondern der eigenen Kontrolle unterworfen wurde: Der Herrscher usurpierte die Führung verschiedener Futuw汪gemeinschaften. Bei den solcherart reformierten Futuw汪abünden handelte es sich um hierarchisch auf den Kalifen ausgerichtete, also asymmetrische Institutionen¹⁹⁰. Da die Mitgliederzahl offenbar unbegrenzt war – anders als bei den spätmittelalterlichen lateinischen Hoforden –, bestand prinzipiell die Möglichkeit, Beziehungen zwischen dem Kalifen und Muslimen in nah und fern zu knüpfen. Im Unterschied zum Dortmunder Gebetsbund waren diese Beziehungen nicht auf den Kreis der zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort Anwesenden (und ihre Untergebenen) begrenzt, denn es konnten stets neue Mitglieder in die *futuwwa* aufgenommen werden. Außerdem brachte der Kalif die in Bagdad seit dem 12. Jahrhundert zahlreicher gewordenen Ribāṭe (Häuser von Asketen) unter seine Kontrolle; zudem stiftete der Herrscher selbst, ebenso wie seine Mutter Zummurud und seine Frau Salḡuqī Ḥātūn, mindestens sechs weitere Ribāṭe¹⁹¹.

Die existierenden Bruderschaften wurden vom Kalifen gewissermaßen 'übernommen'; aus den 'Brüdern' beziehungsweise jungen Männern wurden auf den

S. 101–121, hier 121: „Dans quelle mesure la politique du calife al-Nāṣir a-t-elle été novatrice? [...] Il reste que [...] cette politique va dans le sens de l'évolution générale en cours, celle de la prise en charge sociale d'un mouvement mystique en passe de se transformer en mouvement confrérique.“

¹⁸⁹ Die Tatsache, dass sich der Herrschaftsbereich der Kalifen seit mittelabbasidischer Zeit, also seit Mitte/Ende des 9. Jahrhunderts, weitgehend auf den Irak, wenn nicht sogar auf die Residenzstädte Bagdad und Samarra, beschränkte, geht daraus hervor, dass es seit dem Ende der Herrschaft al-Ma'mūns (833) fast keine Zeugnisse mehr aus den Provinzen über Huldigungen und Treuegelöbnisse gegenüber dem Kalifen gibt; sogar Quellen aus den Provinzen selbst erwähnen solche in früherer Zeit üblichen Huldigungen nicht mehr; vgl. ANDREW MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh 2009, S. 256.

¹⁹⁰ Vgl. TAESCHNER, *Islamisches Ordensrittertum* (wie Anm. 60) S. 393 f.: „Er hat dann die Futuw汪 reformiert und auf seine Person konzentriert, insofern er es durchsetzte, daß fortan nur mehr diejenige Futuw汪 galt, die er selbst verliehen hatte oder die durch Zwischenglieder auf ihn zurückging. Er stellte also eine neue, in seiner Person zusammenlaufende Traditionskette in der Futuw汪 auf, wodurch alle Bundesmitglieder in ein festes Gefolgschaftsverhältnis zu ihm traten.“ Der Anspruch manifestierte sich in der Titulatur des Kalifen als *qibla* (Gebetsrichtung); dies „entsprach der Rolle eines obersten *ṣaiḥ* oder *pīr* in den ṣūfischen Orden.“ (HARTMANN, *Wollte der Kalif Ṣūfi werden?* [wie Anm. 79] S. 177).

¹⁹¹ Vgl. CHABBI, *La fonction du ribāṭ* (wie Anm. 188) S. 116 f.: „Le calife al-Nāṣir, très préoccupé de contrôle idéologique, retournera la situation en sa faveur en pratiquant directement ou par personne interposée ce qu'il faut bien appeler une politique de fondation à outrance. [...] le calife al-Nāṣir était parvenu [...] à contrôler l'ensemble des fondations ribatiques.“

Herrscher verpflichtete Mitglieder eines zentralistisch ausgerichteten Netzwerkes¹⁹²: „Al-Nāṣir’s step followed a twofold intention: to unify in order to control; and to reform the heretofore radical fundamentals of these groups in ways more palatable to an aristocratic taste and orient their belligerent potential towards his own political ambitions.“¹⁹³ Anders als der liudolfingische König war der Kalif mit der sozialen Dynamik einer sowohl urbanen als auch von nichtarabischen militärischen Machteliten geprägten Gesellschaft konfrontiert, innerhalb derer er die Autorität seines Amtes neu zu profilieren wusste¹⁹⁴. Anders als Heinrich II. konnte er das Potential urbaner Jugendbünde nutzen, die er unter seiner Leitung vereinigte und in der Folge unabhängig von jeglichem urbanen Kontext auf weit entfernte Regionen der islamischen Welt ausweitete.

Allerdings lagen in der islamischen politischen Theorie keine Ansätze für die Legitimierung solcher religiösen Sondergemeinschaften unter der Leitung des Kalifen vor. Die Religionsgelehrten, die maßgeblichen Konkurrenten des Herrschers, beobachteten die Herausbildung von Bruderschaften und Sondergemeinschaften generell mit Argwohn. Anders als in der christlichen Bibel, wo im Alten Testament – wie oben gezeigt – die Interaktion des Herrschers mit Ratgebern, ja sogar seine relative Positionierung gegenüber ‚Brüdern‘ explizit angesprochen wird, existieren im Koran kaum diesbezügliche Hinweise; allerdings wird in Sure 42 Vers 38 auf Muslime angespielt, „die ihre Angelegenheiten durch Beratung (*šūrā*) regeln.“¹⁹⁵ In Korankomentaren, im

¹⁹² Im Futuwwaerlass von 1207 wird der Kalif mehrfach als Herr der Gruppe (*ṣāhib al-ḥizb*) bezeichnet; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 77 f. Der Aspekt der funktionalen Umgestaltung von Bruderschaften im Zuge ihrer Indienstnahme für politische Zwecke lässt sich auch bei städtischen Bruderschaften Lateineuropas beobachten; vgl. ESCHER-APSNER, Einleitung (wie Anm. 21) S. 18.

¹⁹³ ZAKERI, Futuwwa-Houses (wie Anm. 66) S. 222.

¹⁹⁴ Insofern war die höfische Reform dieser urbanen Jugendbünde nicht ungeschickt, brachte sie doch das Kalifat in Verbindung zu einem dynamischen, durchaus auch schlagkräftigen Element der städtischen Gesellschaft, das jetzt mit aristokratischen Praktiken (wie Bogenschießen) verbunden wurde. Zur vorangehenden Bedeutung der *futuwwa* vgl. CAHEN, Futuwwa (wie Anm. 110) S. 962 f.: „Consequently the *futuwwa* must apparently be considered [...] as a general and fundamental structural element of urban society in the medieval East.“ Die kalifale Reform zielte darauf ab, die Verbände zu einem Instrument politischer Integration zu machen: „[...] encouraging the ruling circles of religious, military and administrative society to belong to it with the aim of converting into an instrument of social education and general solidarity what had previously been a source of disturbance and discord.“ (Ebd. S. 964).

¹⁹⁵ Vgl. auch Sure 3, 159: „So verzeihe ihnen und bitte für sie um Vergebung und ziehe sie zu Rate in den Angelegenheiten (*ṣawirhum fi ’l-amri*).“ Zur *šūrā* vgl. CLIFFORD EDMUND BOSWORTH, Art. ‘Shūrā. 1. In early Islamic history’, in: *Encyclopaedia of Islam* 9, 21995, S. 504 f., mit Hinweis auf die vorislamische Praxis der Beratung eines Scheichs mit den angesehensten Angehörigen eines Stammes; hieran dürfte sich die Versammlung orientiert haben, die nach der Ermordung des zweiten Kalifen ‘Umar dessen Nachfolger wählte; zu dieser Versammlung – deren Teilnehmerkreis nicht exakt feststeht und womöglich nachträglich stilisiert wurde – gehörten angesehene Mekkaner, die früh zum Islam konvertiert und durch Verwandtschaft oder Ehebündnisse mit dem Propheten sowie untereinander verbunden waren. Die Wertschätzung späterer Herrscher für die Praxis der *šūrā* könnte allerdings reduziert gewesen sein: „The idea of *shūrā* as a means of selecting caliphs and other great men in the state, i. e. the principle

Ḥadīṭ und in der Adabliteratur wird das Ideal der Beratung weiter ausgeführt, besonders Religionsgelehrte und Verwaltungsbeamte werden in diesem Zusammenhang als zu konsultierende Gruppen genannt. Unter den Kalifen wurde das Ideal der Beratung allerdings in der Praxis nie formalisiert; erst nach der Mongolenzeit wurden beratende Gremien offiziell eingesetzt; im Safawidenreich trug diese Institution bezeichnenderweise einen Namen mongolischen Ursprungs (*ḡānqī*)¹⁹⁶.

Im Kontext der Begründung des Totenbundes beriet sich der König mit den beteiligten Magnaten; er entsprach damit dem seit der karolingischen Zeit etablierten Idealbild eines lateineuropäischen Herrschers, der die Repräsentanten der geistlichen und weltlichen Eliten vor seinen Entscheidungen zu konsultieren hat. Die Begründung dieser religiösen Sondergemeinschaft war also eingebettet in den erwartungs- und regelkonformen Vollzug monarchischer Herrschaft, die die Eliten in die Machtausübung einbezieht. Dieses Element fehlt bei der höfischen *futuwwa* vollkommen; weder war es Bestandteil des altarabischen *fityān*-Ideals, noch war es in den frühen, nichtreligiösen *fityān*-Korporationen praktiziert worden, ebensowenig in den sufischen Ausprägungen; für den Kalifen bestand somit kein Anlass, es in die reformierte höfische *futuwwa* einzuführen, zumal die altarabische und frühislamische Praxis der Beratung in den kalifalen Herrschaftskonzeptionen keine Rolle spielte.

Zwar wird in den schriftlichen Dokumenten, die die Treueverpflichtung der Muslime gegenüber den Kalifen einschärfen, seit frühabbasidischer Zeit auch auf ihre Verpflichtung zu aufrichtigem Rat (*naṣiḥa*) und Hilfe (*muwālāt*) verwiesen¹⁹⁷, doch ist dieses Element in der praktischen Inszenierung der Herrschaft wesentlich weniger ausgeprägt als die Gehorsamsforderung. Auch die von Andrew Marsham herausgearbeitete Parallelität von Herrscherhuldigung und frühislamischen Handelskontrakten, die ein Element der Reziprozität enthalten, erstreckt sich nur auf die terminologische Ebene, nicht auf die Konzeptualisierung politischer Herrschaft¹⁹⁸. Das früheste erhaltene Zeugnis für den Text eines dem Kalifen bei Herrschaftsantritt geleisteten Treueschwurs stammt aus dem Jahr 861; es zeichnet sich durch den Primat der Gehorsamsverpflichtung aus: „[...] setting out the obligation of obedience to al-Muntaṣir in both thought and deed, under God's covenant and the oaths of the *bayʿa*. Disobedience to the caliph, it is stated, amounts to ceasing to be a Muslim.“¹⁹⁹ Diese Ausformulierung

of election, seems to have been especially attractive during the Umayyad period for zealots, rebels and dissidents.“ (Ebd. S. 505).

¹⁹⁶ BERNARD LEWIS, Art. 'Mashwara', in: *Encyclopaedia of Islam* 6, ²1986, S. 724 f.

¹⁹⁷ Vgl. MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* (wie Anm. 189) S. 236.

¹⁹⁸ Vgl. ebd. S. 236 und 303: „Thus the agreement is a contractual and reciprocal one, which parallels the development of commercial law in Abbasid times. However, the caliph is the representative of God [...] so, in practice, the agreement asserts the absolute authority of the caliph over his followers – a point that is reiterated in the constant invocation of the obligation of obedience.“

¹⁹⁹ Ebd. S. 285. Vgl. auch die englische Übersetzung des gesamten Textes ebd. S. 295 ff., wo in § 2 deutlich wird, dass die zweimal erwähnte Verpflichtung zu aufrichtigem Ratschlag in jedem Fall auf die direkt vorher erwähnte Gehorsamkeitsverpflichtung folgt; hervorzuheben ist insbesondere die seit abbasidischer Zeit konstant eingeschärfte Gleichsetzung des Gehorsams gegenüber dem Kalifen mit dem

der Treueverpflichtung blieb für die verbleibenden Jahrhunderte des abbasidischen Kalifats maßgeblich²⁰⁰. Vornehmlich iranische Traditionen imperialer monarchischer Herrschaft hatten die eher auf Beratschlagung und Konsultation fußenden vorislamischen arabischen Herrschaftstraditionen verdrängt, die im ersten islamischen Jahrhundert unter den frühen Umayyaden und den ‚rechtgeleiteten‘ Kalifen noch präsent gewesen waren, was aus der Begründung des Widerstandes gegen den dritten Kalifen ‘Utmān hervorgeht²⁰¹. Bezeichnenderweise wurde in diesem Zusammenhang auch noch auf das reziproke Verhältnis von Kalif und Muslimen verwiesen: „The reciprocal dimension of the covenant between the faithful and the caliph was invoked to justify resistance to the third caliph.“²⁰²

Wichtig ist die Beobachtung, dass es sich bei der *futuwwa* nicht um ein reziprokes Verhältnis handelt. Der Befehlshaber der Gläubigen und Vertreter Gottes auf Erden bedarf in keiner Weise der Fürbitte der Muslime oder ihrer demonstrativen Unterstützung²⁰³. Er erscheint nicht eingebunden, sondern herausgehoben aus den irdischen Bezügen²⁰⁴; daher verbrüdet er sich auch nicht mit den Mitgliedern der Futuwwabünde, vielmehr agiert er als hierarchisches Oberhaupt des Netzwerks. Die Mitgliedschaft darin entspricht im Wesentlichen dem Untertanenstatus, wie er im Hinblick auf die Bewohner islamisch geprägter Städte herausgearbeitet worden ist²⁰⁵. Es könnte sich hier um ein Fortwirken vorislamischer Anschauungen eines vermeint-

Gehorsam gegenüber Gott (§ 4). Diese Gehorsamsverpflichtung war keine Neuerung, denn sie findet sich schon im ersten Jahrzehnt abbasidischer Herrschaft in der *Risāla fi ’l-ṣaḥāba* des Ibn al-Muqaffa’ (ebd. S. 304).

²⁰⁰ MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* (wie Anm. 189) S. 302.

²⁰¹ Hierzu zusammenfassend ebd. S. 312 f.

²⁰² Ebd. S. 312.

²⁰³ Zur im Vergleich zum lateinischen Christentum ganz anderen Entwicklung des Herrschergedankens im Islam und zum Fehlen der Fürbitte für den Herrscher vgl. WOLFRAM DREWS, Herrschergedanken bei den Karolingern und Abbasiden, in: SEBASTIAN SCHOLZ – GERALD SCHWEDLER – KAI-MICHAEL SPRENGER (Hgg.), *Damnatio in Memoria*. Deformation und Gegenkonstruktionen in der Geschichte (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft 4) Köln – Weimar – Wien 2014, S. 243–264. Zur Fürbitte im Islam ARENT JAN WENSINCK – ANNEMARIE SCHIMMEL, Art. ‘Shafā’a’, in: *Encyclopaedia of Islam* 9, 21995, S. 177–179; Fürbitte wird vor allem mit eschatologischen Kontexten assoziiert, mit dem Propheten Muḥammad als wichtigstem Interzessor; nach dem Ḥadīṭ kommt nur die *umma* als ganze in den Genuss der Fürbitte, nicht aber einzelne Muslime. Im Unterschied zum Christentum ist das gemeinschaftliche Totengedenken im Islam nicht institutionalisiert: „The *post-mortem* fate of man is no longer dependent on the solidarity of the group, but on the action of the individual and the mercy of God.“ (MOHAMMED ABDESSELEM, Art. ‘Mawt’, in: *Encyclopaedia of Islam* 6, 21986, S. 910 f., hier S. 911).

²⁰⁴ Bezeichnend ist in dieser Hinsicht das Unverständnis der Gesandten des Kalifen von Córdoba angesichts der „Schwäche“ Ottos I. (Vita Iohannis abbatis Gorziensis, hg. und übersetzt von PETER CHRISTIAN JACOBSEN, in: *Die Geschichte vom Leben des Johannes, Abt des Klosters Gorze* [MGH SS rer. Germ. 81] Wiesbaden 2016, cap. 136, S. 464 f.); hierzu KELLER, Charakter der „Staatlichkeit“ (wie Anm. 53) S. 262.

²⁰⁵ Vgl. GUSTAVE EDMUND VON GRUNEBaum, Die islamische Stadt, in: *Saeculum* 6, 1955, S. 138–153; CLAUDE CAHEN, Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters, in: *Saeculum* 9, 1958, S. 59–76.

lichen Gottkönigtums iranischer Provenienz handeln; auffallend ist, dass sich vor allem Exponenten des Kalifats selbst eine herausgehobene, einzigartige Stellung zuschrieben, während einige Vertreter der mit ihnen über lange Zeit hinweg konkurrierenden Religionsgelehrten auch bereit gewesen zu sein scheinen, reziprok konzeptualisierte Beziehungen zwischen Herrschern und Untertanen anzunehmen, vor allem nach dem Muster eines Vertrages (*‘ahd*)²⁰⁶.

Eine Voraussetzung für die vergleichsweise schwache Ausprägung beratender Institutionen im Islam dürfte die Tatsache sein, dass im Koran hierzu wenige Anhaltspunkte vorliegen, im Unterschied zu einzelnen Passagen des Alten Testaments. Während im europäischen Frühmittelalter mit der Gelasianischen Zweigewaltenlehre ein Ordnungsmodell²⁰⁷ zur Verfügung stand, in dem *regnum* und *sacerdotium* zwar miteinander konkurrierten, aber einander doch komplementär zugeordnet wurden²⁰⁸, existierte im zeitgenössischen Islam kein vergleichbares konsensfähiges Ordnungsmodell; vielmehr gab es innerhalb des Feldes der miteinander konkurrierenden Ersatzinstitutionen (Tilman Nagel) und Elitengruppen verschiedene, einander teilweise ausschließende Modelle islamischer Herrschaft. Jeder Versuch eines Monarchen, die eigene Position gegenüber konkurrierenden Eliten, namentlich den Religionsgelehrten, aufzuwerten, musste also mit deren Widerspruch rechnen. Da auch das Konzept des Konsenses auf den Bereich der islamischen Rechtsfindung beschränkt war, in den politische Autoritäten nicht einbezogen waren, existierte auch kein Äquivalent zum Konzept einer konsensualen Herrschaft. Der islamische Herrscher verstand sich als direkt von Gott eingesetzter Machthaber, ohne jedwede Vermittlung menschlicher Institutionen oder Instanzen; einem solchen gottgewollten Herrscher schuldete man Gehorsam²⁰⁹, und es existierte kein Widerstandsrecht, wie Jenny Oesterle kürzlich deutlich gemacht hat²¹⁰.

Die Herrschertitel *ḫalīfat Allāh* beziehungsweise *ḫalīfat rasūl Allāh* (Stellvertreter Gottes beziehungsweise des Gottesgesandten) leiteten die oberste Autorität im islami-

²⁰⁶ Vgl. CRONE, *Medieval Islamic Political Thought* (wie Anm. 184) S. 332–338.

²⁰⁷ Vgl. SCHNEIDMÜLLER – WEINFURTER, *Ordnungskonfigurationen* (wie Anm. 2) S. 12.

²⁰⁸ Die Gelasianische Theorie wurde erstmals im Mittelalter auf der Pariser Bischofssynode von 829 angeführt und später auch von Hinkmar von Reims rezipiert, zuletzt auch in seinem Traktat *‘De ordine palatii’*; vgl. ALTHOFF, *Kontrolle der Macht* (wie Anm. 12) S. 48, 59–64 und S. 72 f.

²⁰⁹ Die Formel vom „Hören und Gehorchen“ erscheint sowohl im Koran als auch in der frühen Tradition mit Bezug auf die dem Propheten und frühen Kalifen geleisteten Treueide (*bay‘a*); vgl. MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* (wie Anm. 189) S. 74. Zum Gehorsam als Pflicht des Gläubigen vgl. Sure 4, 59.

²¹⁰ JENNY OESTERLE, *Darf man den Herrscher bekämpfen? Christentum und Islam im Vergleich*, in: MARTIN KINTZINGER – FRANK REXROTH – JÖRG ROGGE (Hgg.), *Gewalt und Widerstand in der politischen Kultur des späten Mittelalters* (Vorträge und Forschungen 80) Ostfildern 2015, S. 183–210. Die Gehorsamsforderung galt allerdings nur so lange, wie der Herrscher den gottgegebenen Vorschriften treu blieb: „[...] if the ruler does not abide by these prescriptions those who have performed the *bay‘a* in his favour are thereby released from their obligations.“ (EMILE TYAN, Art. *‘Bay‘a’*, in: *Encyclopaedia of Islam* 1, 1960, S. 1113 f., hier S. 1114).

schen Gemeinwesen direkt von einer religiösen Wirklichkeit höherer Ordnung ab, der seitens der Untertanen unmittelbar Gehorsam zu leisten war²¹¹. Anders verhielt es sich mit den lateinischen Herrschertiteln *rex Francorum* oder *rex Romanorum* (erstmalig für Heinrich II. gebraucht), die terminologisch auf eine menschliche Gemeinschaft, nicht aber auf eine transzendente Wirklichkeit bezogen waren. Das Kalifat wurde als umfassende Stellvertretung einer transzendenten religiösen Autorität aufgefasst, so dass auch der theoretisch immerhin zwischen Kalif und muslimischer Gemeinschaft bestehende Herrschaftsvertrag streng asymmetrisch gestaltet war²¹²: Bei der Huldigung (*bay'a*) versprachen die Untertanen Gehorsam; niemals wurde von Seiten der Untertanen der Versuch unternommen, einen Kalifen wegen Verstoßes gegen irgendwelche Vertragspflichten abzusetzen; wegen der umfassenden Verkörperung der göttlichen Weltordnung in der Person des Kalifen, der den Geltungsanspruch der Scharia garantierte, war eine solche Option unvorstellbar²¹³. Zudem gab es wegen dieser transzendenten Ableitung eines umfassenden Herrschaftsanspruchs keine Möglichkeit, eine eigenständige Teilhabe von Amtsträgern am Kalifat oder dessen horizontale Einbindung in ein Gefüge mehrerer Ämter ideell zu begründen²¹⁴.

Die gleichsam einseitige 'Souveränität' des Kalifen beziehungsweise Imams korrespondiert der Souveränität des islamischen Gottes: „Kerngedanke des Gottesbegriffes ist die uneingeschränkte, bis zur Willkür gesteigerte Souveränität des Schöpfergottes, dessen Handeln an seinen Geschöpfen nicht durchschaut werden kann. Der Prophet ist der von Gott berufene Sprecher; diesem werden von den Gläubigen Unfehlbarkeit, Sündlosigkeit und die Möglichkeit der Fürbitte bei Gott zugeschrieben.“²¹⁵ Schon

²¹¹ Vgl. MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* (wie Anm. 189) S. 176: „The covenant with the caliph is in some sense the ‚fulfilment‘ or ‚completion‘ of God’s covenant – one of the gifts by which God obliges Humanity’s obedience.“

²¹² Vgl. HENNING OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens, II: Römer und Mittelalter, 2: Das Mittelalter*, Stuttgart – Weimar 2002, S. 143 (mit Hinweis auf ANN LAMBTON, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, S. 90): „Der vertragliche Aspekt des Treueides, die Wechselseitigkeit der Abmachung, tritt in den Hintergrund. Die *bay'a* beschränkt sich auf eine einseitige Anerkennung des Herrschers durch seine ‚Wähler‘.“ Vgl. auch TYAN, *Bay'a* (wie Anm. 210) S. 1114: „It is in favour of the latter notion (i. e. that it is simply confirmatory) that the doctrine has generally become established, the ruler being held to receive his investiture from God.“

²¹³ Als der Kalif al-Mutawakkil Mitte des 9. Jahrhunderts letztmalig den Versuch unternahm, die Thronfolge durch schriftliche Verfügungen vorab zu regeln, wurde allein die Entscheidungsgewalt des Kalifen betont, den Muslimen wurde keinerlei aktive Mitwirkung zugestanden: „This may also account for the absence of the ‚oaths of the *bay'a*‘ [...] the caliph’s witnessed covenant has determined the succession, and all the Muslims are obliged to respect the contract. This interpretation of the law of succession anticipates the ‚classical‘ interpretation of the caliph’s right to nominate his successor by covenant (‘*abd*‘), which is found in much later Sunni treatises on the subject.“ (MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* [wie Anm. 189] S. 278).

²¹⁴ Die hierarchische Konzeptualisierung des idealen islamischen Gesellschaftsgefüges bezeichnet Bürgel mit dem Begriff „Teilhabe durch Unterwerfung“; vgl. BÜRCEL, *Allmacht* (wie Anm. 71) S. 69.

²¹⁵ NAGEL, *Die islamische Welt* (wie Anm. 55) S. 150.

in umayyadischer Zeit wurde die Autorität des Kalifen mit der Gottes durch Benutzung koranischer Formeln parallelisiert: „al-Walid’s covenant for himself and his sons sought to bring about a direct association between his own authority and that of God through language that would have had great allusive force to an audience composed largely of Arabic-speaking monotheists, familiar with the cadences and vocabulary of the Qur’ān.“²¹⁶

al-Nāṣir’s Begründung einer höfischen *futuwwa* kann als ein Versuch gewertet werden, ein neues Ordnungsmodell zu etablieren, bei dem die einzelnen Hierarchieebenen durch Treuegelöbnisse an den obersten Herrscher gebunden wurden²¹⁷; spezielle rituelle Praktiken sollten die vorher nur theoretische Unterordnung unter den Kalifen in alltäglichen Formen sichtbar machen und dadurch ständig präsent halten; es ging – mit Rehberg – um die „Sichtbarkeit einer sozialen Beziehung durch deren symbolische *Verkörperung* und *Präsenz*“²¹⁸, also um einen intendierten Prozess der Institutionalisierung. Gesellschaftlich konsensfähig sollte dieses Unterfangen dadurch gemacht werden, dass der Kalif bestrebt war, die Anfänge der *futuwwa* über das Modell der Traditionsketten auf den vierten Kalifen ʿAlī und bis in die Zeit des Propheten selbst zurückzuführen²¹⁹. Die Etablierung von Kanälen praktischer Interaktion durch symbolische Kommunikation mit gesellschaftlichen Gruppen war in diesem Fall aber, wie gezeigt, nicht reziprok, sondern lediglich eine Explizierung und Bekräftigung der theoretisch bereits bestehenden Gehorsamsverpflichtung mit Hilfe eines neuen institutionellen Mechanismus.

Der islamische Herrscher verstand sich als direkt von Gott eingesetzter Machthaber, ohne jedwede Vermittlung menschlicher Institutionen; einem solchen gottgewoll-

²¹⁶ MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* (wie Anm. 189) S. 172.

²¹⁷ Die Einbeziehung der Amtsträger und Untertanen wird von al-Maqrīzī (1364–1442) in seinem Bericht zum Jahr 1210 hervorgehoben: „In diesem (Jahre) tranken die Könige der Länder den Becher der *futuwwa* zu Ehren (*li-*) des Kalifen an-Nāṣir; auch zogen sie die Hosen der *futuwwa* an. Und es kamen zu ihnen deswegen die Gesandten, damit sie sich zu ihm (dem Kalifen) in Verbindung setzten. Er befahl jedem Könige, dass er seine Untertanen trinken lasse und sie bekleide und dass alle Untertanen sich zu ihrem Könige in Beziehung setzten. Und sie taten dies. Jeder König ließ die Kadis, die Faqīhs und die Emire seines Landes kommen und bekleidete sie alle und ließ sie den Becher der *futuwwa* trinken.“ (Übersetzung bei TAESCHNER, *Zünfte und Bruderschaften* [wie Anm. 57] S. 60). Die Leitung der jeweiligen lokalen *futuwwa* durch den jeweiligen Fürsten konnte zudem den Anreiz für diesen erhöhen, sich der Organisation anzuschließen, denn sie war geeignet, die Autorität lokaler Machthaber zu befestigen; vgl. CAHEN, *Note sur les débuts* (wie Anm. 65) S. 21.

²¹⁸ REHBERG, *Weltrepräsentanz* (wie Anm. 3) S. 10 f. (Hervorhebung im Original).

²¹⁹ Vgl. KAHLE, *Die Futuwwa-Bündnisse* (wie Anm. 74) S. 114; DERS., *Opera Minora* (wie Anm. 74) S. 215–246, hier S. 218. Dies wird vom Zeitgenossen Ibn Abī d-Dam im Zuge seines Berichts über die Aufnahme des Kalifen im Jahr 1182 ausdrücklich erwähnt: „Die Herren der *futuwwa* berufen sich bezüglich ihrer Tradition auf den Fürsten der Gläubigen ʿAlī b. Abī Ṭālib – auf ihm sei das Heil!“ (Übersetzung bei TAESCHNER, *Zünfte und Bruderschaften* [wie Anm. 57] S. 57). Cahen schreibt die Übernahme des Modells der Traditionskette (*isnād*) sufischem Einfluss zu; vgl. CAHEN, *Futuwwa* (wie Anm. 110) S. 964.

ten Herrscher schuldete man Gehorsam²²⁰. Allah ist nach islamischem Verständnis analogielos; kein irdischer Herrscher, auch nicht der Kalif als sein irdischer Stellvertreter, ragt in die transzendente Wirklichkeit Gottes hinein. Dementsprechend wird der Kalif selbst im irdischen Kontext ebenfalls analogielos konzeptualisiert; Aziz al-Azmeh spricht ausdrücklich von der Unmöglichkeit, den obersten islamischen Herrscher nachzuahmen: „The inimitability and inviolability that underline the sanctity of the caliphal person“²²¹. Die prinzipielle Überhöhung des islamischen Herrschers hatte auch Auswirkungen auf Fälle, wo genossenschaftliche Verbände die Herrschaft übernahmen, etwa Sufi-Gemeinschaften: Hier schwächte sich das genossenschaftliche Element bald ab, und die trotzdem weiterbestehende Bruderschaft verwandelte sich allmählich in eine erbliche Dynastie, wie im Fall der Safawiden. Das Oberhaupt der Genossenschaft wurde dann zum ‚erhabenen‘ Herrscher, der – und das ist für den hier angestellten Vergleich entscheidend – nicht in reziprok vorgestellte Bindungen eingegliedert war.

Die Religionsgelehrten waren – wie erwähnt – aus dem System der *futuwwa* ausgeschlossen. Anders als bei Heinrich II. blieben also maßgebliche Kreise der religiösen Eliten bei den Bemühungen des Kalifen unberücksichtigt, seine Macht zusätzlich auf besondere religiöse Vergemeinschaftungen zu stützen. Erst die Entstehung der islamischen Mystik, insbesondere ihrer institutionellen Formen, bot die Möglichkeit, alternative, konkurrierende religiöse Ressourcen zur Stabilisierung der sozialen und politischen Ordnung zu nutzen. Die Leistung des Kalifen al-Nāṣir bestand darin, genau dies erkannt zu haben.

Insofern bedarf die Feststellung Otto Gerhard Oexles einer ergänzenden Korrektur, wonach im Islam „die örtliche Gemeinde völlig“ fehle; hier gebe es „nur die *umma* als die Gesamtheit *aller* Gläubigen.“²²² Nicht nur die verschiedenen Rechtsschulen, sondern gerade auch die Sufi-Gemeinschaften und die sich daraus entwickelnden Derwischorden haben gegen die Kritik von Seiten der Religionsgelehrten zur inneren Differenzierung der islamischen Gesellschaft beigetragen²²³. Welche Auswirkungen dies auf das Handeln politischer und religiöser Akteure und die Konzeptualisierung politischer Entwürfe hatte, bedarf eingehender historischer Forschung. Revisionsbedürftig ist auch die gängige Annahme, im Islam seien die Bereiche von Politik und Religion untrennbar miteinander verbunden; vielmehr gilt es anzuerkennen, dass sie –

²²⁰ Zur diesbezüglichen Deutung der Huldigung vgl. TYAN, Bayʿa (wie Anm. 210) S. 1114: „[...] the obligations undertaken towards the ruler are considered as being, in reality, obligations undertaken towards Allāh.“

²²¹ AL-AZMEH, Muslim Kingship (wie Anm. 78) S. 141; vgl. auch CRONE, Medieval Islamic Political Thought (wie Anm. 184) S. 96 f.: „(The Abbasids) rapidly came to be seen as endowed with personal sanctity; they were more closely linked with the sanctuary too.“ Zu „caliphal sanctity“ auch ebd. S. 162 ff.

²²² OEXLE, Stände und Gruppen (wie Anm. 33) S. 48.

²²³ Zum Vergleich der *futuwwa* mit Rechtsschulen MASON, Two Statesmen (wie Anm. 54) S. 129: „[...] one regards it as having a quasi-*madhhab esprit de corps*.“

wie immer man sie konkret definieren will – anders aufeinander bezogen sind als im lateinischen Christentum²²⁴.

d. Visualisierungen des Herrschers in Relation zu Amtsträgern
und zu Personen seiner Umgebung

Die relative Positionierung des Herrschers innerhalb politisch relevanter Personen und Personengruppen soll zusätzlich anhand zweier bildlicher Darstellungen veranschaulicht werden. Das Krönungsbild (Abb. 3) im Regensburger Sakramentar²²⁵ – entstanden bald nach Regierungsantritt, wahrscheinlich noch vor dem Dortmunder Totenbund – scheint Heinrich II. aus der irdischen Sphäre heraus in den Bereich der himmlischen Wirklichkeit Christi zu heben²²⁶: Der Kopf des Königs reicht in die Mandorla des Weltenherrschers hinein. Während Heinrich – wie auch seine Umgebung – flächig und zweidimensional dargestellt ist, erscheint um Christus herum – was in der bisherigen Forschung so noch nicht gesehen worden ist – die Andeutung einer Tiefendimension; die Füße Christi stehen auf einem perspektivisch gemalten Untergrund, und die räumliche Dimension wird noch dadurch unterstrichen, dass der linke Fuß nach hinten versetzt erscheint, während der rechte genau auf der Schulter des Herrschers ruht. Heinrich II. richtet den Blick nach oben, in die himmlische Wirklichkeit. Von dort reichen ihm Engel ein Schwert und die heilige Lanze. Gestützt wird er von zwei heiligen Bischöfen. Die vielschichtigen Bezüge des Bildes können hier keinesfalls erschöpfend ausgelotet werden; für die hier verfolgte Fragestellung interessiert vorrangig die – eben nur kurz umrissene – Verortung des Königs im Gefüge der dargestellten Personen.

²²⁴ Vgl. JOCELYNE DAKHLIA, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris 1998, die unter anderem von einer „culture sultanienne“ spricht.

²²⁵ Das Kloster St. Emmeram, in dem die Handschrift mit dem Krönungsbild entstand, war zur damaligen Zeit ein Zentrum der Gorzischen Reformbewegung, die von Heinrich II. gefördert wurde; vgl. SUSANNE KÜNZEL, *Denkmale der Herrschaftstheologie Kaiser Heinrichs II.* (Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München 43) München 1989, S. 23.

²²⁶ Vgl. SCHRAMM – MÜTHERICH, *Denkmale* (wie Anm. 6) S. 157 Nr. 111; LUDGER KÖRNTGEN, *Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Bedeutung sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit* (Orbis Mediaevalis 2) Berlin 2001, S. 212–235; HAGEN KELLER, *Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19, 1985, S. 290–311, hier S. 306 f.; WEINFURTER, *Authority and Legitimation* (wie Anm. 7) S. 24–28; HELD, *Krönungsbild* (wie Anm. 155) S. 85–97; WEINFURTER, *Sakralkönigtum* (wie Anm. 135) S. 84–96 (mit Datierung in die Zeit „um 1003“, ebd. S. 96); ebenso DERS., *Otto III. und Heinrich II.* (wie Anm. 155) S. 393: „das wohl ganz in die Anfangszeit Heinrichs gehört“. Schieffer datiert das Bild auf „etwa 1010“ (SCHIEFFER, *Mediator* [wie Anm. 154] S. 357), Schneidmüller auf „vor 1014“ (BERND SCHNEIDMÜLLER, *Otto III. – Heinrich II. Wende der Königsherrschaft oder Wende der Mediävistik?*, in: DERS. – WEINFURTER [Hgg.], *Wende* [wie Anm. 7] S. 9–46, hier S. 14 Anm. 16). Zur Funktion der Herrscherbilder vgl. auch JOACHIM WOLLASCH, *Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 40, 1984, S. 1–20.

Die Handschrift, die dieses Bild enthält, lag während der Messe auf dem Altar; sie gehört in den Kontext der Fürbitte, der Memoria²²⁷. Der zelebrierende Priester, ja die versammelte christliche Gemeinde als Ganze soll für den Herrscher darum beten, dass dieser seiner Erwählung gerecht werden und in der Lage sein möge, seinen königlichen Pflichten nachzukommen; hierum scheint auch Heinrich selbst auf dem Bild zu bitten, denn wir sehen ihn in einer typischen Gebetshaltung. Den Gebetscharakter der ottonischen Herrscherbilder hat Hagen Keller folgendermaßen umrissen: Demnach „[...] zeigt die Bildschöpfung die Erhabenheit des Kaisers nicht einfach als Faktum, das der Herrscher als bleibenden Besitz festhalten kann. Sie wird Realität nur, soweit in seiner Herrschaft Christus wirkt. Aus der menschlichen Perspektive erscheint hier eine Möglichkeit, ein Ziel, das der Herrscher mit Gottes Hilfe durch gerechtes Walten erreichen soll, ein als Gebet vorgetragener Wunsch – den Bitten vergleichbar, die in der Krönungsliturgie immer wieder ausgesprochen werden.“²²⁸

Überdies bedarf der König zur Erfüllung seiner Aufgaben augenscheinlich himmlischer und irdischer Hilfe: „Obwohl Heinrichs bildliche Position durch den Kontakt zu Christus in der zentralen Mittelachse gesteigert ist und er größtmäßig [...] die Miniatur dominiert, ist es eigentlich er, der in das sakrale Bildsystem eingebaut ist. Er ist bildlich und faktisch in gleichem Maße von der Stützung der Bischöfe abhängig wie von der Investitur, die durch die Kirche in Vertretung Gottes vorgenommen wurde.“²²⁹ Die neben ihm dargestellten heiligen Bischöfe, Ulrich und Emmeram, waren zum Zeitpunkt der Herstellung der Handschrift nach dem Glauben der Zeitgenossen bereits in die himmlische Herrlichkeit eingegangen; hier im Bild erscheinen sie jedoch gerade nicht dort, sondern in der irdischen Sphäre, zweidimensional wie

²²⁷ Im Hinblick auf den Zusammenhang von Herrscherbildern und liturgischer Fürbitte hat Otto Gerhard Oexle den Begriff Memorialbild geprägt; hierzu zuletzt WAGNER, Die liturgische Gegenwart (wie Anm. 8) S. 27–40; KÖRNTGEN, Königsherrschaft (wie Anm. 226) S. 28 und 168, sowie ebd. S. 167 zur Memorial- und Gebetsverpflichtung und der „Praxis der Liturgie“. Vgl. bereits KELLER, Herrscherbild (wie Anm. 226) S. 299: „Unverzichtbar ist die Berücksichtigung des liturgischen Zusammenhangs.“ Zum pragmatischen Kontext der Herrscherbilder in gestifteten liturgischen Handschriften bereits WOLLASCH, Kaiser und Könige (wie Anm. 226) S. 19: „Und gerade aus diesem Grund der Gebetsfürbitte sei auch auf diesem Blatt der König gemalt worden“ (mit Bezug auf die Verse im Evangelium Kaiser Lothars I. für Tours); hierzu auch KELLER, Herrscherbild (wie Anm. 226) S. 291, sowie zur Memorialfunktion des Bildes aus dem Regensburger Sakramentar SCHIEFFER, Mediator (wie Anm. 154) S. 357.

²²⁸ KELLER, Herrscherbild (wie Anm. 226) S. 305; zum Gebetscharakter der Herrscherbilder auch ebd. S. 309. Zum Gebetsgestus Heinrichs im Regensburger Bild vgl. KÖRNTGEN, Königsherrschaft (wie Anm. 226) S. 229 f. Zum berühmten Liutharbild Ottos III. im Aachener Codex s. PATZOLD, Omnis anima (wie Anm. 165) S. 272: „Das Werk wandte sich – geradeso wie die Beischrift – an den Herrscher selbst. Ihm führten die Mönche der Reichenau die göttliche Ordnung und die Bedingtheit irdischer Gewalt vor Augen.“

²²⁹ KÜNZEL, Denkmale der Herrschaftstheologie (wie Anm. 225) S. 18. Zum paränetischen Charakter der ottonischen Herrscherbilder auch KELLER, Herrscherbild (wie Anm. 226) S. 311, sowie PATZOLD, Omnis anima (wie Anm. 165) S. 268–272.

Heinrich selbst. Die beiden Bischöfe repräsentieren diejenigen Kräfte, auf die sich der Herrscher stützen soll, um seinen Aufgaben gerecht werden zu können²³⁰.

Der christliche Herrscher erscheint nicht nur auf dem analysierten Bild, sondern auch in historiographischen Quellen als eingebunden in das Gefüge von Amtsträgern. Der König vermittelt überdies zwischen Menschen und Gott, aber auch zwischen Bischöfen und weltlichen Großen, etwa wenn er sich mit ihnen verbrüdert. Der Herrscher gibt, wenn er Stiftungen tätigt oder Arme unterstützt; daneben empfängt er aber auch – wie wir auf dem Bild sehen –, insbesondere bedarf er der Fürbitte, sowohl der Gemeinde als auch der mit ihm Verbrüdeten. Der König steht – auch auf dem Bild – gleichsam im Zentrum, zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, aber auch zwischen Diesseits und Jenseits. Andererseits interagiert er gewissermaßen auf Augenhöhe mit Bischöfen; charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Bezeichnung Heinrichs II. als *simpnista* des Magdeburger Erzbischofs Tagino²³¹: Das griechische Lehnwort (*symmystēs*) bezieht sich auf die Einweihung in göttliche Geheimnisse, in übertragener Bedeutung im lateinischen Frühmittelalter auf den sakralen Rang des Herrschers, den er in der Herrscherweihe erhalten hatte und der ihn zum „Kollegen“ der Bischöfe machte²³²; im Fall Heinrichs II. kam noch seine Ausbildung an verschiedenen Domschulen hinzu, die ihn auch in theologischer Hinsicht den Bischöfen mindestens ebenbürtig erscheinen ließ; nach Joachim Ehlers handelte Heinrich II. „aus dem Bewußtsein, zur Teilhabe an den Aufgaben der Bischöfe und ([...] mindestens nach Ansicht Thietmars) zu ihrer Lenkung berechtigt zu sein.“²³³ Insgesamt zeigen die

²³⁰ Zum Geleitgestus der beiden Bischöfe, der sich sowohl auf die Krönungszeremonie nach dem Mainzer Ordo, aber auch auf einen anderen liturgischen Anlass beziehen kann, KÖRNTGEN, Königsherrschaft (wie Anm. 226) S. 221 f. Allerdings erscheint der König nicht aus allen realen Bindungen gelöst, wie von Körntgen postuliert, sondern es wird gerade vor Augen geführt, dass der Herrscher auch auf geistlichen Beistand angewiesen ist. Auch Jutta Held bringt die Darstellung mit der „Einholung des Königs durch zwei Bischöfe bei der Königskrönung oder bei seinem feierlichen Einzug in die Kirche an Festtagen“ in Verbindung (HELD, Krönungsbild [wie Anm. 155] S. 88). Vgl. auch KÜNZEL, Denkmale der Herrschaftstheologie (wie Anm. 225) S. 18.

²³¹ Thietmari chronicon (wie Anm. 7) lib. 6, cap. 38, S. 321–323; vgl. WEINFURTER, Authority and Legitimation (wie Anm. 7) S. 35.

²³² Vgl. WEINFURTER, Otto III. und Heinrich II. (wie Anm. 155) S. 396 und 401. Aus der Parallelität zu Mose – im Hinblick auf die „Verantwortung für das auserwählte Volk“ – leitet Weinfurter eine Art Suprematie im Rahmen der Reichskirche ab: „Dieser Auftrag stellte ihn an die Seite der Bischöfe und gleichzeitig über sie.“ (Ebd. S. 409) Wenn Hoffmann das Wort *simpnista* als „Miteingeweihter“ oder „Ratgeber“ übersetzen will, dann dürfte letzterer Vorschlag viel zu unspezifisch für das durchaus ungewöhnliche griechische Fremdwort sein (HARTMUT HOFFMANN, Mönchskönig und *rex idiota*. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. [MGH Studien und Texte 8] Hannover 1993, S. 124 Anm. 341). Vgl. zuletzt ALTHOFF, Ein idealer Herrscher (wie Anm. 163) S. 30, der die Übersetzungen Kollege, Freund und Kumpan vorschlägt. Zur „Gemeinsamkeit der Aufgaben von sakraler Königsherrschaft und geistlichem Hirtenamt“ auch KELLER, Reichsorganisation (wie Anm. 5) S. 181.

²³³ BORGOLTE – EHLERS, Magdeburg (wie Anm. 144) S. 67 Anm. 133. Ehlers spricht darüber hinaus von einer „neu definierten sakralen Position [...]“, die ihn (scil. den König) zum Amtsbruder der Bischöfe mit entsprechenden Befugnissen machte.“ Vgl. auch SCHNEIDMÜLLER, Otto III. – Heinrich II. (wie Anm. 226) S. 36, der im Hinblick auf den Terminus *simpnista* für Heinrich II. von „einem neuen Ver-

mit der Dortmunder Verbrüderung verbundenen Bestimmungen die „institutionelle Einbindung jeglicher brüderlicher Ideengemeinschaft“²³⁴, im Fall Heinrichs II. insbesondere die enge Interaktion des Königs mit Bischöfen, die auch auf dem Regensburger Krönungsbild augenfällig hervorgehoben wird²³⁵.

Aufschlussreich ist ein Vergleich dieser Darstellung mit byzantinischen Parallelen. Zwar ist auch hier das Motiv der Himmelsinvestitur des Herrschers verbreitet²³⁶, doch wird anhand eines Vergleichs mit einer Darstellung Basileios' II. (Psalter in der Marciana, Venedig, Cod. Gr. 17) deutlich, dass der Kaiser zwar von himmlischen Boten Insignien empfängt und gekrönt wird, dabei aber gerade nicht mit irdischen Amtsträgern interagiert (Abb. 5). Vielmehr scheint der Monarch auf einem Podest zu schweben, während ihm Engel die Symbole seiner Herrschaft überreichen; er ist umringt von Ikonen, die er aber nicht berührt, und schon gar nicht wird er von Menschen gestützt. Die Ikonen verweisen auf die religiöse Ableitung und Stützung seiner Herrschaft, aber gerade nicht auf irdische Amtsträger, auch nicht auf Geistliche. Die Darstellung gemahnt eher an eine himmlische Epiphanie, die losgelöst ist von allen irdischen Bezügen. In diesem Punkt liegt der bedeutsame, geradezu charakteristische Unterschied zur Darstellung Heinrichs II.: Weder der oströmische Kaiser noch der islamische Kalif – wie gleich zu zeigen sein wird – stützen sich ostentativ auf irgendwelche Amtsträger, beide sind – in der oben zitierten Terminologie von Aziz al-Azmeh – „an epiphany of sublimity.“²³⁷

Zum Vergleich soll eine bildliche Darstellung der Prophetenfamilie dienen, eine Illustration des 'Buches der Könige' (*Shahnāme*), des um das Jahr 1000 entstandenen iranischen Nationalepos des Dichters Firdawsī. Thema des Bildes ist die Veranschaulichung der Rechtleitung der *umma* durch die Prophetenfamilie mit Hilfe des Motivs des Glaubensschiffs. Die Thematik ist klar schiitischen Vorstellungen verpflichtet; insofern könnte deren Projizierung auf das sunnitische Kalifat der Abbasiden zu methodischen Vorbehalten Anlass geben. Doch ist an dieser Stelle daran zu erinnern,

ständnis herrscherlicher Kollegialität mit seinen Bischöfen“ spricht; vgl. auch WEINFURTER, Konfliktverhalten (wie Anm. 33) S. 305. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht bereits der Sprachgebrauch des Mainzer Ordos, wonach der Herrscher zum *mediator cleri et plebis* avanciert; hierzu SCHIEFFER, *Mediator* (wie Anm. 154) S. 354, der auf Walter Ullmanns Formulierung verweist, „daß ‚sich der König als Sprachorgan der ihm das Amt vermittelnden Bischöfe gegenüber der *plebs* erweisen‘ solle.“ Zur Figur des *mediator* auch HEHL, Herrscher (wie Anm. 7) S. 186 Anm. 56, der zugleich auf Vita Godehardi prior, cap. 24, verweist, wo die Herrschaft Heinrichs II. folgendermaßen charakterisiert wird: *sanctam Dei ecclesiam [...] tam clericaliter quam et populariter gubernavit*, hg. von GEORG HEINRICH PERTZ (MGH SS 11) Hannover 1854, S. 167–196, hier S. 185.

²³⁴ DILCHER, An den Ursprüngen der Normbildung (wie Anm. 127) S. 37–55, hier S. 39.

²³⁵ Hierzu jetzt ALTHOFF, Ein idealer Herrscher (wie Anm. 163) S. 30, sowie ALTHOFF, Kontrolle der Macht (wie Anm. 12) S. 125–132.

²³⁶ Vgl. KARL HAUCK, Erzbischof Adalbert von Magdeburg als Geschichtsschreiber. Mit der Mitteilung der mikrochemischen Analyse der Heiligen Lanze in Wien von HANS MALISSA, in: HELMUT BEUMANN (Hg.), Festschrift für Walter Schlesinger, 2 Bde. (Mitteldeutsche Forschungen 74) Köln – Wien 1974, 2, S. 276–353, hier S. 307–310; KÜNZEL, Denkmale der Herrschaftstheologie (wie Anm. 225) S. 20.

²³⁷ Vgl. KÜNZEL, Denkmale der Herrschaftstheologie (wie Anm. 225) S. 21: „Die universale Hervorhebung des Basileios ist Sinnbild der universalen Stellung des byzantinischen Kaisers.“

dass gerade die Herrschaftskonzeption des Kalifen al-Nāṣir eindeutig auch schiitischen Traditionen verpflichtet war, die er zur Überhöhung der eigenen Person und zur Steigerung seines Machtanspruchs zu nutzen suchte²³⁸. Publikumswirksam dokumentiert wurden die schiitischen Neigungen des Kalifen durch seine Bauten in Samarra, wo sich zahlreiche schiitische Heiligtümer befanden; besonders hervorzuheben ist seine Bautätigkeit an der Stelle, wo 874 der letzte, zwölfte Imam ‚verschwunden‘ sein soll: Indem er am Heiligtum *Ġaibat al-Mahdī* als Bauherr hervortrat, setzte er sich in direkte Beziehung zum ‚verborgenen Imam‘, und er könnte damit zumindest impliziert haben, dass er als dessen irdischer Vertreter zu betrachten sei; von einigen soll der Kalif sogar selbst als Mahdī angesehen worden sein²³⁹. Nach einigen Berichten soll al-Nāṣir sich bemüht haben, die Aliden in die reorganisierte *futuwwa* einzubeziehen²⁴⁰, und sein Hoftheologe as-Suhrawardī propagierte eine engere Verbindung von Sufismus, *futuwwa* und imamitischer Schia (in Abgrenzung von ismailitischen Vorstellungen)²⁴¹.

Die heute in der British Library verwahrte Shahnāme-Handschrift²⁴² entstand 1536 in Iran, also in der Frühzeit der Herrschaft der Safawiden²⁴³. Raya Shani hat in

²³⁸ HARTMANN, An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225) (wie Anm. 54) S. 97, 102, 111–122. Bezeichnenderweise ist die Rolle ʿAlīs im Futuwwaerlass des Kalifen erheblich größer als in sonstigen Futuwwaschriften; vgl. POLLOK, Fatā – fityān – futūwa (wie Anm. 56) S. 99–101. „Eine wirklich entwickelte Rolle ʿAlī’s in futūwa-Traditionen und -Riten lässt sich erst in den nachabbasidischen Schriften feststellen.“ (Ebd. S. 106 f.). In einem Bericht bei Sibṭ ibn al-Ġauzī über die Reform der Brieftaubenzucht durch den Kalifen im Jahr 1194 werden dem Herrscher im Hinblick auf die zwölf Stammbäume der Brieftauben zwölfschiitische Vorstellungen zugeschrieben: „Er (scil. der Kalif) teilte sie (scil. die Brieftauben) in zwölf Klassen nach den Namen der zwölf Imame.“ Es folgen elf Namen, wobei die Namen der schiitischen Imame, in gestörter Ordnung, vermischt sind mit Namen aus der Familie des Propheten, die auch für die Sunniten annehmbar sind.“ (Übersetzung bei TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften [wie Anm. 57] S. 66 f.); hierzu bereits CAHEN, Note sur les débuts (wie Anm. 65) S. 19. Im Futuwwaerlass des Kalifen aus dem Jahr 1207 wird der Rang des Kalifen eindeutig von ʿAlī abgeleitet; das Amt des Herrschers wird als prophetischer und imamischer Dienst bezeichnet; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 75 f.

²³⁹ Zum Vorhergehenden ebd. S. 67, mit Hinweis auf ERNST HERZFELD, Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra, Berlin 1912, S. 49.

²⁴⁰ TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 32 f.

²⁴¹ „Er entwickelte eine Theorie, die die Begriffe *futuwwa*, *ṭaṣawwuf* und *ḫilāfa* in aufsteigendem Verhältnis koordiniert.“ (HARTMANN, Wollte der Kalif Šūfī werden? [wie Anm. 79] S. 181). Vgl. auch TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 68 f. und 88. Im Futuwwaerlass von 1207 wird beispielsweise auf die ‚hohen geheiligten prophetischen imamischen Verordnungen‘ verwiesen (ebd. S. 76). Irwin vermutet, der Kalif habe sunnitische und schiitische Untertanen „in a broadly tolerant umbrella organization“ vereinen wollen; vgl. IRWIN, Futuwwa (wie Anm. 59) S. 162. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass das Oberhaupt der Ismailiten von Alamūt in seiner Regierungszeit den sunnitischen Islam annahm; vgl. MASON, Two Statesmen (wie Anm. 54) S. 121.

²⁴² London, British Library, Add. ms. 15531, fol. 12r.

²⁴³ Vgl. BARBARA BREND – CHARLES MELVILLE, Epic of the Persian Kings. The Art of Ferdowsi’s *Shahnameh*, London – New York 2010, S. 59; vgl. NORAH M. TITLEY, Miniatures from Persian Manuscripts, London 1977, S. 43 Nr. 109. Bei der Miniatur handelt es sich um die einzige Darstellung mit spezifisch islamischer Thematik unter den insgesamt 48 Miniaturen, die ansonsten allgemeine höfische Szenen oder Episoden aus dem Epos illustrieren.

einem Aufsatz über das ‚Schiff des Schiitentums‘ ausgeführt, dass dieses Motiv gerade unter den frühen Safawiden auch politisch instrumentalisiert wurde: „It is further meant to substantiate the linkage of the Safavid dynasty to personages from the past, and to elevate its ruler, who pilots the ship of both the internal and external state of his people.“²⁴⁴ Nach Shani wurde gerade das Motiv des Glaubensschiffes von verschiedenen Dynastien wiederholt genutzt, um ihren Anspruch auf legitime Herrschaft sowie deren islamischen Charakter wirksam zu unterstreichen²⁴⁵.

Zwar handelt es sich um eine safawidische, also frühneuzeitliche Darstellung (Abb. 6), doch sind aus der Zeit des Bagdader Kalifats keine vergleichbaren ikonographischen Quellen erhalten, falls es sie denn je gegeben hat²⁴⁶. Die Zeitdifferenz zur Epoche des Kalifen al-Nāṣir stellt zwar eine methodische Schwierigkeit dar, doch dürfte sich das Gefüge grundlegender Ordnungsvorstellungen hinsichtlich der heilsvermittelnden Rolle der Prophetenfamilie in der Zwischenzeit kaum wesentlich geändert haben. Die genealogische Abstammung aus der Familie des Propheten bildete das wesentliche symbolische Kapital sowohl der Bagdader Kalifen als auch der schiitischen Imame, auf die sich die Safawiden zu ihrer eigenen Legitimation bezogen. Die Darstellung trägt angeblich den Titel ‚Die Familie des Propheten als Schiff der Erlösung‘²⁴⁷; wahrscheinlicher dürfte eine Veranschaulichung des zentralen theologischen Konzepts der Rechtleitung sein.

Für die vorliegende Argumentation ist dies jedoch nicht entscheidend: Wir sehen vorne den Propheten, zu seinen mit roten Schuhen bekleideten Füßen ihm gegenüber das aktuelle Oberhaupt der Prophetenfamilie, den Imam. Beide sind durch Verhüllung ihres Gesichts aus der Gemeinschaft ihrer Familie herausgehoben und in eine besondere sakrale Sphäre versetzt. Unter Deck befinden sich die Vertreter der muslimischen Gemeinschaft, die sich der Leitung der Prophetenfamilie anvertrauen, die oben hinter ihrem Oberhaupt versammelt ist.

Zwar ist einzuräumen, dass die Miniatur nach dem Muster mehrerer Darstellungen der Arche Noah gestaltet und den damit verbundenen ikonographischen Traditionen verpflichtet ist; gleichwohl kann man festzuhalten, dass die Personen unter Deck nicht mit denen darüber interagieren: Die Muslime müssen sich der Rechtleitung

²⁴⁴ RAYA Y. SHANI, Illustrations of the Parable of the Ship of Faith in Firdausi's Prologue to the *Shahnama*, in: CHARLES MELVILLE (Hg.), *Shahnama Studies I* (Pembroke Papers 5) Cambridge 2006, S. 1–39, hier S. 28.

²⁴⁵ Ebd. S. 30. Firdawsī Prolog, dessen Textfassung in den überlieferten Handschriften stark schwankt, bot somit auch für die Safawiden die Möglichkeit, ihren Anspruch auf legitime islamische Herrschaft an einzelnen Motiven und Versen assoziativ festzumachen, etwa an Vers 114 (in der Übersetzung ebd. S. 35): ‚Who moreover will be a help for me? The Lord of the crown, the banner and the throne.‘

²⁴⁶ Höfische Malerei entwickelte sich erst nach der Mongolenzeit; insbesondere timuridische ikonographische Traditionen wirkten im Safawiden- und im Osmanenreich nach; vgl. PRISCILLA P. SOUCEK, Art. „Ṭaṣwīr. 1. In painting and other representational arts“, in: *Encyclopaedia of Islam* 10, 2000, S. 361–363, hier S. 363.

²⁴⁷ So der Klappentext bei CRONE, *Medieval Islamic Political Thought* (wie Anm. 184) („the Prophet's family as a ship of salvation“).

anvertrauen, sie sind zum Gehorsam gegenüber der von Gott eingesetzten Autorität – der Trägerin des Göttlichen Lichtes – verpflichtet, daher sind die Gläubigen auch keine Stützen der Herrschaft, und schon gar nicht haben sie einen irgendwie gearteten Anteil am herrscherlichen Amt.

e. Permanenz und Scheitern institutioneller Neuerungen

Der Vergleich der zwei unterschiedlichen Versuche, die monarchische Herrschaft durch den Rekurs auf genossenschaftliche Organisationsformen zu stabilisieren, hat eine institutionelle Differenz deutlich werden lassen: Der christliche Herrscher war darauf angewiesen, im Einvernehmen mit geistlichen und weltlichen Amtsträgern zu regieren²⁴⁸. Stefan Weinfurter spricht im Hinblick auf Heinrich II. von einer „Funktionsgemeinschaft“ zwischen König und Bischöfen, die es in dieser Intensität bei keinem anderen Herrscher des Mittelalters gegeben hat.²⁴⁹ Im Konfliktfall konnte dies trotzdem dazu führen, dass einzelne Bischöfe dem Herrscher Widerstand leisteten, wie etwa bei seinem Plan, bestehende Diözesen zu beschneiden, um das von ihm geplante neue Bistum Bamberg gründen zu können. Diesen Widerstand konnte Heinrich II. nur brechen, indem er sich auf der Synode von Frankfurt 1007 mehrfach demonstrativ vor den Bischöfen niederwarf; erst durch diese ostentative Demutsgeste zwang er sie dazu, seinem Willen zu folgen. Vergleichbare Foren zur Interaktion des Herrschers mit religiösen Amtsträgern existierten im islamischen Bereich nicht. Auch sahen die islamischen Religionsgelehrten den Herrscher nicht als zu ihrer eigenen Korporation gehörig an, und genau aus diesem Grund griff der Kalif alternativ auf die Futuwagemeinschaften zurück, und zwar recht bald, nachdem diese mit religiösen Wertvorstellungen des Islams assoziiert worden waren und größere Verbreitung gefunden hatten.

Für die vergleichsweise geringe Prominenz des Dortmunder Gebetsbundes dürfte unter anderem die Tatsache verantwortlich sein, dass Heinrich II. eine größere Zahl von Alternativen zur Verfügung stand, durch die er seine Herrschaft institutionell absichern konnte, wie durch Bistumsgründung, Stiftungen und Verbrüderung

²⁴⁸ Zu Beginn seines Berichts über die Dortmunder Synode spricht Thietmar von ‚Mitbischöfen‘; es bleibt jedoch unentschieden, ob er hiermit die anwesenden Bischöfe (gleichsam als Kollegium) meint oder auch den Herrscher als ‚Mitbischof‘ anspricht; vgl. Thietmari chronicon (wie Anm. 7) lib. 6, cap. 18, S. 294–296: [...] *magna sinodus, ubi rex coepiscopis praesentibusque cunctis plurima questus est sanctae aeclesiae inconvenientia* [...]. Vgl. hierzu HOFFMANN, Mönchskönig (wie Anm. 232) S. 124 Anm. 341, der annimmt, dass hier „die Bischöfe als Kollektiv“ gemeint seien. Vgl. Thietmari chronicon, lib. 1, cap. 26, S. 32–34: [...] unsere Könige und Kaiser [...], die auf unserer Pilgerfahrt als Stellvertreter für den höchsten Lenker (*summi rectoris vice*) bestellt sind; und nur sie stehen zu Recht über allen Hirten, denn es wäre sehr unpassend, wenn Männer, die Christus um seinetwillen als die Ersten auf Erden eingesetzt hat (*quos Christus sui memores huius terrae principes constituit*), einer anderen Herrschaft unterständen als derer, die wie der Herr durch den Glanz der Weihe und der Krone alle Sterblichen überragen.“ (Übersetzung bei TRILLMICH [wie Anm. 17] S. 31). Vgl. hierzu auch HEHL, Herrscher (wie Anm. 7) S. 184 f.

²⁴⁹ WEINFURTER, Heinrich II. (wie Anm. 23) S. 127 und S. 145.

mit bedeutenden Klöstern. Als erster König verlieh er einem Reichskloster (Fulda) Grafschaftsrechte. „[...] kein ottonischer Herrscher hat sich so wie Heinrich II. bemüht, sich des Gebets der Mönche zu versichern.“²⁵⁰ Im Jahr 1022 könnte er auf der Rückreise aus Rom in die Gebetsgemeinschaft des bedeutenden monastischen Reformzentrums Cluny aufgenommen worden sein, auch wenn diese Rekonstruktion des Itinerars in der Forschung umstritten ist²⁵¹. Auch unabhängig hiervon sind zahlreiche wertvolle Stiftungen des Kaisers für Cluny bezeugt. Im Vergleich zu seinen Vorgängern stiftete Heinrich II. denjenigen Gemeinschaften, mit denen er sich verbrüderung hatte, eine besonders hohe Zahl liturgischer Handschriften²⁵². Zudem ließ er sich in vier Fällen als *frater* in einzelne Domkapitel kooptieren, nicht nur in seiner Gründung Bamberg, sondern auch in Magdeburg, Paderborn und Hildesheim²⁵³. Die lateinische Kirche war zu seiner Zeit bereits stärker institutionell differenziert, was dem Herrscher eine größere Bandbreite an verfügbaren Optionen bereitstellte, darunter auch solche, die die Bekräftigung und Inszenierung konsensualer Herrschaft ermöglichten²⁵⁴. Zwar handelte es sich beim Dortmunder Gebetsbund insofern um eine Neuerung, als dass erstmals ein Herrscher (und eine Herrscherin) an einer Gebetsverbrüderung teilnahmen, und es wurde eine solche ja auch neu begründet, doch folgte Heinrich einem etablierten Modell religiöser Vergemeinschaftung, der *confraternitas*²⁵⁵.

²⁵⁰ SEIBERT, Herrscher und Mönchtum (wie Anm. 124) S. 239.

²⁵¹ Erstmals rekonstruiert von JOACHIM WOLLASCH, Kaiser Heinrich II. in Cluny, in: Frühmittelalterliche Studien 3, 1969, S. 327–342. KARL JOSEF BENZ, Heinrich II. in Cluny?, in: Frühmittelalterliche Studien 8, 1974, S. 155–178, zweifelt die Schlussfolgerungen Wollaschs an und hält die Angaben der Heinrichsvita hinsichtlich eines Herrscherbesuchs in Cluny im Jahr 1014, die von Wollasch in das Jahr 1022 datiert werden, für eine Erfindung des im 12. Jahrhundert schreibenden Autors. Wollaschs Argumente werden in der neueren Forschung teilweise akzeptiert; vgl. etwa SEIBERT, Herrscher und Mönchtum (wie Anm. 124) S. 221–223 mit Anm. 91. Anders allerdings WAGNER, Die liturgische Gegenwart (wie Anm. 8) S. 86–111, der die These von Benz stützt und darauf verweist, dass es kein zeitgenössisches Zeugnis für Heinrichs Clunybesuch gibt.

²⁵² Vgl. WOLLASCH, Kaiser und Könige (wie Anm. 226) S. 18.

²⁵³ Vgl. WEINFURTER, Konfliktverhalten (wie Anm. 33) S. 306 f.; BORGOLTE, Typologie und Chronologie (wie Anm. 146) S. 24; GROTEN, Gebetsverbrüderung (wie Anm. 11) S. 8–15. In Hildesheim, wo er erzogen worden war, schloss Heinrich 1003 eine Gebetsverbrüderung mit dem Domklerus, die 1013 als bestehend vorausgesetzt wurde; vgl. ebd. S. 8.

²⁵⁴ Zur im Wesentlichen harmonischen Zusammenarbeit Heinrichs II., mit den Bischöfen ALTHOFF, Ein idealer Herrscher (wie Anm. 163) S. 32.

²⁵⁵ Neu war in der Zeit Heinrichs II. auch, dass erstmals neben dem Herrscher auch seine Gemahlin in die Gebetsverbrüderung einer Kathedrale aufgenommen wurde, wie im Fall von Paderborn. Heinrich II. hat „als erster Gebetsverbrüderungen mit Domkapiteln so intensiv gepflegt, daß diese seit seiner Zeit unbedingt zum Bild des ‘frommen’ Herrschers gehörten.“ (GROTEN, Gebetsverbrüderung [wie Anm. 11] S. 14). Zu beachten ist jedoch, dass sich Herrscher nach Ausweis der überlieferten Einträge in Verbrüderungsbüchern und Necrologien häufiger mit klösterlichen Gemeinschaften verbanden als mit Kollegiats- und Domkapiteln; vgl. WOLLASCH, Kaiser und Könige (wie Anm. 226) S. 2. Die Praxis der Verbrüderung von Herrschern mit monastischen Gemeinschaften ging der Entstehung des Ehrenkanonikats an Kathedralen chronologisch voraus, ebd. S. 6.

Seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert sind Quellen und Berichte aus mehreren Jahrzehnten überliefert, die auf die Aufnahme auswärtiger Machthaber in Futuwwabünde unter Leitung des Kalifen hinweisen. Somit könnte es scheinen, als wäre diesem Versuch, monarchische Herrschaft auf eine besondere Form religiöser Vergemeinschaftung zu stützen, mehr Erfolg beschieden gewesen als dem bloß regional ausgerichteten Gebetsbund Heinrichs II. Zumindest wird man konstatieren dürfen, dass al-Nāṣir die Institutionalisierung und Ausweitung seiner entsprechenden Bemühungen wesentlich langfristiger betrieb als der letzte Liudolfinger. Indiz für die stärkere Institutionalisierung dieser Form religiöser Vergemeinschaftung ist überdies die Tatsache, dass der Kalif – anders als der König – symbolisch-expressive Handlungen damit verband; insbesondere die Übersendung der Hosen kann als präsenzschaffende Symbolisierung verstanden werden, die womöglich als Reflex der traditionellen Praxis der Übersendung von Ehrenkleidern aufzufassen ist, die in diesem Fall mit einem spezifischen, gemeinschaftsbezogenen Sinn aufgeladen wurde²⁵⁶. Die regionale Ausweitung der Futuwwabünde ließ sich überdies mit der Vorstellung in Verbindung bringen, „daß der Souverän mit seiner Macht das Gemeinwesen durchdringt.“²⁵⁷

Bei der Begründung der höfischen *futuwwa* durch al-Nāṣir handelte es sich um eine wirkliche Neuerung, wobei vorerst unklar bleiben muss, ob ihr ohne die mongolische Invasion von 1258 eine längere Dauer beschieden gewesen wäre²⁵⁸. Weder al-Nāṣir noch sein Enkel al-Mustaṣir stützten sich jedoch ausschließlich auf die *futuwwa*; der letztgenannte Herrscher setzte nicht nur die proshiitische Politik seines Großvaters fort, indem er in Samarra die Schreine des 10. und 11. Imams restaurieren ließ; er gründete auch die berühmte Mustanṣiriyya Madrasa, in der alle vier sunnitischen

²⁵⁶ Vgl. TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 36, sowie MONIKA SPRINGBERG-HINSEN, Die *Ḥilʿa*. Studien zur Geschichte des geschenkten Gewandes im islamischen Kulturkreis (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt 7) Würzburg 2000. Sowohl Ehrenkleider als auch Futuwwahosen lassen sich als „Ausdruck intendierter Allgegenwart“ deuten (BÜRGELE, Allmacht [wie Anm. 71] S. 70).

²⁵⁷ Ebd. S. 69.

²⁵⁸ Dies wird von Baldick bezweifelt: „Finally, the un-Islamic character of the institution will be demonstrated by its failure in Islam generally.“ (BALDICK, Iranian origin [wie Anm. 75] S. 357). Immerhin unternahm der Enkel und zweite Nachfolger al-Nāṣirs, der Kalif al-Mustaṣir, dessen Herrschernamen in vermutlich programmatischer Absicht eng mit dem seines Großvaters verbunden ist, eine weitere Reform der *futuwwa*, indem er die Organisation unmittelbar auf ʿAlī zurückführte: Er begab sich nach Nağaf und zog dort am Grab ʿAlis die „Hosen der *futuwwa*“ an. Über diese spezifisch alidische *futuwwa* existieren allerdings keine weiteren Zeugnisse, so dass man annehmen muss, dass sie sich nicht durchgesetzt hat; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 69 f. Unter diesem Kalifen wurde allerdings in den Jahren vor 1231 nochmals ein auswärtiger Herrscher in die *futuwwa* aufgenommen, und zwar der von den Mongolen bedrängte Ḥwārizmšāh, der zuvor als scharfer Gegner des abbasidischen Kalifats aufgetreten war, aber nun gegen Dschingis Khan jede nur denkbare Hilfe benötigte, weshalb er sich die Hosen der *futuwwa* verleihen ließ (ebd. S. 71). Zur Fortführung der *futuwwa* unter al-Nāṣirs Enkel auch MASON, Two Statesmen (wie Anm. 54) S. 131.

Rechtsschulen vertreten waren, was ebenfalls als Fortsetzung der Politik seines Großvaters gegenüber den vier Schulen verstanden werden kann²⁵⁹.

Die Adaption der Form religiöser Verbrüderung durch Heinrich II. war demgegenüber eine *nova institutio* geringerer Reichweite, sowohl hinsichtlich der anvisierten Mitgliederzahl als auch im Hinblick auf das institutionelle Innovationspotential. Gleichwohl ist an die oben getroffene Feststellung zu erinnern, dass der König sich eben nicht, wie frühere Herrscher, mit einer bestimmten, bereits bestehenden Gemeinschaft verbrüdete, dass er ebenso wenig bloßer Zeuge einer von anderen abgeschlossenen synodalen Gebetsverbrüderung war und auch nicht einer 'regulären' Provinzial- oder Reichssynode beitrug; „Provinzial- und Landessynoden“ aber hatten nach Ebner in karolingischer Zeit typischerweise das Forum für den Abschluss synodaler Verbrüderungen geboten²⁶⁰. Heinrich II. hingegen rief einen von ihm ausgewählten Kreis geistlicher und weltlicher Magnaten zu einer Art außerordentlicher Synode zusammen, deren Teilnehmer er zur Verbrüderung drängte. Hierbei bediente er sich des Modells der „vor allem wohl von den Bischöfen hierarchisch geordneten Gebetsbünde(n)“.²⁶¹

Heinrich II. erscheint sowohl auf dem Krönungsbild im Regensburger Sakramentar als auch bei seiner Initiative zur Gründung des Dortmunder Totenbundes eingebunden in ein komplexes Gefüge kirchlicher Amtsbeziehungen; al-Nāṣir hingegen agierte unabhängig von den etablierten Religionsgelehrten, den *ʿulamā*. Hier ist anzumerken, dass die *ʿulamā* den oft volkstümlichen und mit verschiedenen Praktiken der Volksfrömmigkeit verbundenen Sufigemeinschaften mit Skepsis und Argwohn begegneten²⁶², was nicht überraschen kann, da maßgebliche Vertreter muslimischer Rechtsschulen nicht nur mystische Praktiken, sondern auch die Bildung besonderer Gruppen innerhalb der *umma* ablehnten. al-Nāṣir hatte sich von einem Rivalen der Religionsgelehrten, einem Sufischeich, in die *futuwwa* aufnehmen lassen, gerade um seine Autorität unabhängig von den Gelehrten zu etablieren. Sein Versuch, die islamische Gesellschaft neu auf sich und sein Amt auszurichten, bediente sich einer alternativen Organisationsform, die nicht in das etablierte Gefüge islamischer Ämter eingebunden war.

Während dem Dortmunder Gebetsbund in der Herrschaftskonzeption Heinrichs II. vermutlich eher eine untergeordnete Bedeutung zukam – wir haben kein Zeugnis dafür, dass er selbst sich in späterer Zeit noch einmal darauf bezog oder seinen daraus resultierenden Verpflichtungen nachkam²⁶³ –, kam der *futuwwa* während der Herrschaft al-Nāṣirs geradezu programmatische Bedeutung zu, wie aus mehreren

²⁵⁹ Vgl. ebd. S. 132.

²⁶⁰ Vgl. EBNER, Gebets-Verbrüderungen (wie Anm. 9) S. 49.

²⁶¹ SCHMID, Bemerkungen zu Synodalverbrüderungen (wie Anm. 10) S. 710.

²⁶² Vgl. GEOFFROY, *Ṭarīqa* (wie Anm. 188) S. 244. Zur Kritik an der Religionspolitik al-Nāṣirs HARTMANN, *An-Nāṣir li-Dīn Allāh* (1180–1225) (wie Anm. 54) S. 117.

²⁶³ Trotzdem dürfte Groten zu weit gehen, wenn er generell davon ausgeht, Gebetsverbrüderungen sagten grundsätzlich nichts über das Herrschaftsverständnis eines Monarchen aus; vgl. GROTEN, Gebetsverbrüderung (wie Anm. 11) S. 6.

verschiedenen diesbezüglichen Quellen hervorgeht. Seinen Versuchen, unterschiedliche Ebenen der islamischen Gemeinschaft auf diese Weise erneut an das Amt des Kalifen zurück zu koppeln, war jedoch kein dauerhafter Erfolg beschieden. Im Rahmen des politischen Systems des sunnitischen Islams stellte das von ihm favorisierte Modell eine radikale Neuerung dar, die von manchen Religionsgelehrten als Versuch einer Spaltung der islamischen Gemeinschaft abgelehnt wurde. Demgegenüber eröffnete die frühmittelalterliche Konzeption des christlichen Herrschertums als von Gott verliehenes Amt, das dem kirchlichen Amtsverständnis nachgebildet war, differenziertere Möglichkeiten der Interaktion mit anderen Amtsträgern sowie Untergebenen; der christliche Herrscher hatte die Pflicht, sich mit anderen abzustimmen, doch die hierfür vorhandenen institutionellen Mechanismen und symbolischen Formen gaben ihm gleichzeitig die Chance, die eigene Herrschaft differenziert auch in herrschaftsfernen Regionen zur Geltung zu bringen. Die Vertreter der eigenverantwortlich handelnden „Mittelgewalten“²⁶⁴ dienten dabei auch als Repräsentanten des Königs vor Ort²⁶⁵. Der Dortmunder Gebetsbund ergänzte gewissermaßen das – mit den Worten Hagen Kellers – polyzentrische, vielpolige Kräftefeld, das durch Netzwerke wechselseitiger Beziehungen stabilisiert wurde. Die Einheit der Reichskirche unter der Leitung des Herrschers konnte sich zusätzlich auch auf andere Mechanismen stützen, nicht zuletzt auf Synoden und die Einflussnahme auf die Auswahl von Bischöfen als leitenden Amtsträgern.

Der unterschiedliche Erfolg und die unterschiedliche Dauer der Versuche genossenschaftlicher und bruderschaftlicher Herrschaftsintegration verweist auf unterschiedliche Strukturmerkmale politischer Herrschaft, insbesondere hinsichtlich der Positionierung eines Monarchen gegenüber Amtsträgern und Untertanen. Der jeweils erreichte Grad an Ausdifferenzierung des Gesellschaftssystems erweist sich als Bedingung der Möglichkeit für die Integration eines politischen Gemeinwesens mit Hilfe religiöser Sondergemeinschaften. Im karolingischen Frankenreich hatte sich eine erbliche Schicht von Amtsträgern herausgebildet, die sich als eigenverantwortliche Teilhaber des herrscherlichen Amtes verstanden²⁶⁶. Monarchische Herrscher mussten mit ihnen interagieren, was der Herrschaft andererseits aber auch ein höheres Maß politischer Stabilität verschaffen konnte²⁶⁷. Die Beziehungen zwischen Herrscher und

²⁶⁴ KELLER, Zur Einführung (wie Anm. 51) S. 246.

²⁶⁵ Vgl. DENS., Reichsorganisation (wie Anm. 5) S. 185: „Darin liegt einerseits ein Problem für die Durchsetzung der Königsgewalt, andererseits garantiert diese Repräsentanz durch die Großen auch eine Präsenz des Königtums im Reich.“

²⁶⁶ Zur *‘Admonitio ad omnes regni ordines’* von 823/25 vgl. HANNIG, Consensus fidelium (wie Anm. 128) S. 269: „Hierin liegt eindeutig der Schwerpunkt und das Ziel der Konstruktion eines gemeinschaftlichen Funktionskörpers des Reiches, in dem König und weltliche wie geistliche Große in der Erfüllung ihrer *ministeria* aufeinander angewiesen sind.“

²⁶⁷ Hierauf wird im Vertrag von Coulaines explizit hingewiesen: Die Getreuen des Königs bezeichnen es als ihr Ziel *in dei voluntate ac sanctae ecclesiae competenti veneratione seu nostra fidelitate servanda atque debito honore et regia potestate stabilienda et conservanda, quin etiam sese in pacis concordia et vera amicitia copularent, quatenus divinae clementiae placerent obnixius et de regis ac regni stabilitate et utilitate possent tractare sublimius et suum atque*

Eliten konnten durch die Etablierung religiöser Sondergemeinschaften zusätzlich gestützt werden. Für den grundsätzlich reziproken Charakter dieser Beziehungen, die sich an dem im Verlauf der frühmittelalterlichen Geschichte konstituierten Machtgefüge orientierten²⁶⁸, konnten zusätzlich auch biblische Exempla wie das für das christliche Herrscheramt vorbildliche alttestamentliche Königtum herangezogen werden. Die kanonischen Texte der religiösen Tradition fungierten als ein Symbol- und Typenreservoir, aus dem politische Akteure zusätzlich legitimierende Distinktionsgewinne mobilisieren konnten. Die lange Tradition christlicher Gruppenbildung erleichterte die Rückkopplung einer monarchischen Herrschaftspraxis an partikulare institutionelle Mechanismen, die die Interaktion des Herrschers mit einzelnen sozialen Gruppen normativ konfigurierten.

Dem obersten islamischen Herrscher eröffnete sich eine vergleichbare Möglichkeit erst zu dem Zeitpunkt, als er einerseits von der Vorherrschaft der Seldschuken befreit war und andererseits zu den in jüngerer Vergangenheit erstmals entstandenen religiösen Sondergemeinschaften der *fityān* und der Sufis besondere Beziehungen knüpfen konnte. Bezeichnenderweise waren – wie ausgeführt – seit dem 9. Jahrhundert in den Provinzen kaum noch Treuegelöbnisse gegenüber dem Kalifen abgelegt worden; die Unterordnung unter den theoretisch obersten islamischen Herrscher blieb ohne verpflichtenden Aspekt, denn die Nennung des Namens des Kalifen im Freitagsgebet oder auf Münzen implizierte keinerlei Verpflichtungen seitens der Muslime, die kaum noch als Untertanen zu bezeichnen waren, jedenfalls nicht im praktischen Sinn: „Pledges and vows in non-monarchic contexts – notably to local imams and teachers – were more important than the remote ceremonial of monarchs and their armies.“²⁶⁹ al-Nāṣir versuchte erstmals wieder, eine direkte Beziehung zwischen dem Kalifen und den Muslimen zu etablieren, diese also erneut in eine deutlich wahrnehmbare, d. h. durch symbolische Formen sichtbar gemachte Position von Untertanen zu bringen, indem er die Herrschaftsansprüche und Herrschaftspraktiken eines Sufischeichs für sich übernahm²⁷⁰. Person und Amt des Kalifen wurden so seit Jahrhunderten erstmals wieder auch im Alltag individueller Muslime erfahrbar, indem man entsprechende, auf ihn ausgerichtete Rituale praktizierte. Anders als im Fall der zirkulierenden Münzen,

totius populi communem profectum et tranquillitatem obtinerent propensius. (Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, hg. von WILFRIED HARTMANN [MGH Conc. 3] Hannover 1984, 3. Coulaines, November 843, S. 10–17, Praefatio, S. 15).

²⁶⁸ Vgl. zum Vertrag von Coulaines HANNIG, *Consensus fidelium* (wie Anm. 128) S. 243: „Das Ergebnis sind die *communitas inito consilio* beratenen und *manuum omnium nostrorum* unterschriebenen sechs Kapitula, die das Verhältnis von König, Geistlichkeit und Laienadel in einer Art Gegenseigkeitsprinzip mit drei eigenberechtigten Größen regelt: ‚in einer wechselseitigen Hilfe bei der öffentlichen und privaten Ordnung im Reich‘.“

²⁶⁹ MARSHAM, *Rituals of Islamic Monarchy* (wie Anm. 189) S. 316, wo ausdrücklich auf Sufischeichs verwiesen wird, denen man ebenfalls Treueide leistete, denn „wie Kalifen“ verliehen sie Kronen und erteilten ihren Segen (ebd. Anm. 12).

²⁷⁰ Zum alternativen Charisma von Derwischen, das sogar stärker gewichtet werden konnte als das sakral legitimer Herrscher, vgl. BÜRGELE, *Allmacht* (wie Anm. 71) S. 68.

auf denen der Name des Herrschers ebenfalls erschien, waren die Hosen der *futuwwa* direkt von ihm ausgesandt worden, der Fiktion nach vermutlich an einen konkreten Empfänger, zu dem der Kalif in eine spezifische Beziehung trat, die den Einzelnen an den obersten Herrscher zurückband.

Dass diesen Bemühungen kein langfristiger Erfolg beschieden war, könnte darauf zurückzuführen sein, dass das abbasidische Kalifat von Bagdad nur noch wenige Jahrzehnte Bestand hatte. Nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 setzte der Mamlukensultan Baibars 1261 in Kairo erneut einen abbasidischen Kalifen ein, von dem er sich noch im selben Jahr in die *futuwwa* aufnehmen ließ; als al-Mustanşir II. bald danach ums Leben kam, investierte der Sultan selbst 1263 den noch nicht in die *futuwwa* aufgenommenen neuen Kalifen al-Ḥākim mit dem Gewand der Gemeinschaft²⁷¹. In der Folge nahmen Mamlukensultane Emire und auch auswärtige Herrscher in die *futuwwa* auf; der Sultan ersetzte also den Kalifen als Zentrum der höfischen *futuwwa*. Anders als in der Zeit der Bagdader *futuwwa* wurden neu aufgenommene Mitglieder jetzt zum „Kampf auf dem Wege Gottes“, d. h. zum *ğihād*, verpflichtet²⁷². Überdies wiesen die in die *futuwwa* aufgenommenen Mamlukenemire auch in ihren Wappen auf diesen Status hin. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurden die Hosen der *futuwwa* noch an Berke Khan, den Herrscher der Goldenen Horde, sowie an einen Anführer der Kurden im Irak übersandt²⁷³.

Anschließend nahm das Interesse an der *futuwwa* im Laufe der Mamlukenzeit ab, insbesondere bei den Eliten, so dass die Begrifflichkeit – wie schon in früheren Jahrhunderten – wieder in städtischen Banden und „Gaunerkreisen“ aufgenommen wurde²⁷⁴. Städtische Banden, die unter der Bezeichnung *futuwwa* operierten, agierten bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein als Selbstschutzorganisationen, die Polizeiaufgaben wahrnahmen²⁷⁵. Andererseits sind in persischen Enzyklopädien der nachmongolischen Zeit noch immer Kapitel über die höfische *futuwwa* enthalten²⁷⁶. Womöglich war die reformierte höfische *futuwwa* Vorbild für die Reorganisation städtischer armenischer Jugendverbände in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts²⁷⁷. Medien des Transfers könnten die Futuwwatraktate gewesen sein, die in Kleinasien in arabischer, persischer

²⁷¹ TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 219 f.

²⁷² Ebd. S. 223.

²⁷³ IRWIN, Futuwwa (wie Anm. 59) S. 162.

²⁷⁴ TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 225.

²⁷⁵ SAWSAN EL-MESSIRI, The changing role of the *futuwwa* in the social structure of Cairo, in: ERNEST GELLNER – JOHN WATERBURY (Hgg.), Patrons and Clients in Mediterranean Societies, London 1977, S. 239–253. Diese volkstümliche *futuwwa* könnte wiederum Anregungen aus dem Reiche der Ilkhane aufgenommen haben (IRWIN, Futuwwa [wie Anm. 59] S. 164).

²⁷⁶ TAESCHNER, Die islamischen Futuwwabünde (wie Anm. 85) S. 37.

²⁷⁷ Dies ist zumindest die These von SETA B. DADOYAN, The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Yovhannēs Erznkač'i (d. 1293). An Armenization of the Futuwwa Reform Project and Literature of Abbasid Caliph al-Nāşir li-Dīn Allāh (d. 1225), in: Revue des études arméniennes 29, 2003/04, S. 117–165.

und türkischer Sprache verbreitet waren²⁷⁸. Die Hauptparallele sieht Dadoyan in der Reform und Zentralisierung bestehender Verbände: „In the manner of al-Nāṣir, by legalizing a single organization with an official Constitution, the church/state of Erzincan was depriving the other coalitions of their legitimacy.“²⁷⁹

In der Neuzeit lebten Traditionen der höfischen *futuwwa* in den anatolischen Achi-Verbänden vornehmlich städtischer Handwerker fort, die teilweise mit sufischen Gemeinschaften assoziiert waren²⁸⁰. Phänomenologisch erinnert die Fortsetzung sufischer Futuwwaideale im urbanen Kontext an den „Zusammenhang zwischen den klösterlichen Verbrüderungen vor 1200 und den städtischen Bruderschaften nach 1200“²⁸¹. Der Osmane Murad I. ließ sich im Jahr 1366 nach der Inbesitznahme der Stadt Ankara in die Gemeinschaft der dort zuvor herrschenden Achis aufnehmen; dies ist Taeschners Deutung einer dortigen Inschrift²⁸². Murad I. ließ sich von Achis gürten, und er verlieh seinerseits anderen den Gürtel als Zeichen der Aufnahme in den Bund. Der osmanische Herrscher instrumentalisierte die existierende religiöse Bruderschaft für seine politischen Ziele, doch verlor er angesichts der weiteren territorialen Expansion das Interesse, so dass die Parallelen zum Kalifen al-Nāṣir allenfalls punktuell sind²⁸³.

Wahrscheinlicher ist jedoch die Vermutung, dass der baldige Fehlschlag der mit umfassendem Anspruch aufgeladenen höfischen *futuwwa* (auch) damit zusammenhängt, dass es hierfür in der religiösen Tradition des Islams keine analogen, legitimationsstiftenden Vorbilder gab; der oberste islamische Herrscher, das alleinige irdische Oberhaupt der *umma*, konnte nur schwer als Oberhaupt einer religiösen Sondergemeinschaft imaginiert werden²⁸⁴. Zudem widersprach die grundsätzliche Asymmetrie der im Rahmen der höfischen *futuwwa* geknüpften Beziehungen dem ursprünglich bruderschaftlichen Charakter der *fityān*-Gemeinschaften²⁸⁵; bruderschaftliche Herrschaftsverbünde waren im islamisch geprägten politischen System jedoch nicht plausibel²⁸⁶.

²⁷⁸ Ebd. S. 133.

²⁷⁹ Ebd. S. 135.

²⁸⁰ Vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 57) S. 277–590.

²⁸¹ WOLLASCH, Gemeinschaftsbewusstsein (wie Anm. 18) S. 286.

²⁸² Vgl. FRANZ TAESCHNER, War Murad I. Großmeister oder Mitglied des Achibundes?, in: Oriens 6, 1953, S. 23–31.

²⁸³ Vgl. ebd. S. 30. Zur Parallelität der beiden Fälle auch HEINZ HALM, Die islamischen *futuwwa*-Bünde, in: Männerbünde – Männerbande (wie Anm. 94) S. 221–224, hier S. 224.

²⁸⁴ Taeschner sieht die Ursache für das baldige Scheitern der *futuwwa* weniger präzise darin begründet, dass der umfassende Herrschaftsanspruch des Kalifats im Widerspruch zur realen Macht der Sultane stand; doch dann müsste erklärt werden, warum nicht Sultane wie die Mamlukenherrscher sich längerfristig dieses Legitimations- und Machtinstrumentes bedienten. Vgl. TAESCHNER, Islamisches Ordensritertum (wie Anm. 60) S. 407: „[...] seine Chalifatspolitik war reine Restaurationspolitik, der die geschichtliche Logik fehlte; Nāṣir suchte einen Zustand wiederherzustellen, über den die Geschichte bereits zur Tagesordnung übergegangen war.“

²⁸⁵ Vgl. NAGEL, Die islamische Welt (wie Anm. 55) S. 215.

²⁸⁶ Zwar war in der islamischen Tradition des Treueschwurs (*bayʿa*) das Element der Gegenseitigkeit ursprünglich angelegt gewesen, doch war dies gerade in abbasidischer Zeit immer stärker zugunsten der Forderung bedingungslosen Gehorsams zurückgedrängt worden; vgl. MARSHAM, Rituals of Islamic

Daher wird die höfische *futuwwa* in historiographischen Quellen auch oft mit Unverständnis behandelt²⁸⁷. Den Widerspruch zwischen der Sondergruppe der *futuwwa* und der umfassenden *umma* der Muslime kennzeichnet Salinger folgendermaßen: „We may concede that the *futūwa* bonds could perhaps furnish the moral and ideological basis of a particular group and bind its members to each other and to their chief, but the *futūwa* could never furnish a strong basis for the reinvigoration of the caliphate which rested on the idea of the universal community of all Moslems under the command of Muḥammads successor.“²⁸⁸

In Fortsetzung der sakral konnotierten Herrschaftsformen der Spätantike, namentlich in Rom und Iran, kann – bemerkenswerterweise schon seit umayyadischer Zeit – eine markante Steigerung der sakral abgeleiteten und somit nicht-reziproken Stellung des Kalifen konstatiert werden: „In prose as in poetry and material culture the Marwanid caliphs propounded a distinctive ideology of monotheist, Arabic-Islamic monarchy, in which they, perhaps even more unambiguously than the Roman and Sasanian rulers before them, claimed to be God’s sole representatives on earth.“²⁸⁹ Vielleicht war sich auch al-Nāṣir selbst der Spannungen und Probleme bewusst, die mit seinem Futuwwaprojekt verbunden waren; aus diesem Grund könnte er zusätzlich auch andere Wege bemüht haben, um die eigene Position in der gesamten islamischen Welt wieder stärker zur Geltung zu bringen. Hierzu zählten die Adaption schiitischer Vorstellungen wie die öffentlichkeitswirksame Assoziation mit dem verborgenen Imam, seine Selbstinszenierung als Überlieferer prophetischer Traditionen und Meister im *ḥadīṭ*, seine Bemühungen, die Einrichtung der Marktpolizei (*ḥisba*) im gesamten islamischen Orient voranzutreiben und nicht zuletzt auch die Identifizierung von *futuwwa* und *ṣarīʿa*; konsequenterweise richtete der Herrscher einen Brief an

Monarchy (wie Anm. 189) S. 75: „[...] the potential for a caliph to claim unquestioning obedience on the basis of a pact guaranteed by God and made with His representative.“ Zur analogen Schwerpunktverlagerung von „Bündnis“ zu „Gehorsam/Gefolgschaft“ in der Überlieferung prophetischer Traditionen ebd. S. 78 Anm. 89. Das frühislamische Ideal der Konsultation (*šūrā*), als dessen Exemplum die Wahl des dritten Kalifen ʿUtmān gilt (vgl. ebd. S. 115), trat in der Praxis seit der Etablierung des abbasidischen Kalifats im Irak immer stärker in den Hintergrund, als sich Züge eines stärker autokratischen Herrschaft verstärkten. Ansätze hierzu gibt es bereits in späturnmayyadischer Zeit: Dem angeblichen Tyrannen Walid II. wird in der Überlieferung unterstellt, er habe einseitig auf seine Einsetzung durch Gott gepocht, wohingegen sein „frommer“ Nachfolger (und Mörder) Yazīd III. sich durch wechselseitige Verpflichtung an die Muslime bindet; vgl. hierzu ausführlich ebd. S. 150 f. Dies sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass in allen überlieferten Texten strikter Gehorsam eingefordert wird: „Indeed, that the caliphs are the rightful representatives of God’s covenant on earth, to whom obedience is owed by believers, is a recurrent theme of all the texts.“ (Ebd. S. 153). Walid II. reservierte sich 743 das Recht, die Thronfolge nach Belieben zu ändern: „The language of the agreement is distinctly quranic [...] it makes a powerful claim for the absolute authority of al-Walid II.“ (Ebd. S. 169).

²⁸⁷ Vgl. BALDICK, Iranian origin (wie Anm. 75) S. 357: „Moreover, the un-Islamic nature of the institution is illustrated by the surprise and disapproval with which the Muslim historians treat al-Nāṣir’s reform.“

²⁸⁸ SALINGER, Oriental Form (wie Anm. 62) S. 488.

²⁸⁹ MARSHAM, Rituals of Islamic Monarchy (wie Anm. 189) S. 178.

die vier sunnitischen Rechtsschulen²⁹⁰ und er tradierte Ḥadīṭ an Vertreter aller vier Richtungen²⁹¹; zudem stieß er eine umfassende Reform des Bildungswesens in Bagdad an²⁹², und er ließ eine Ḥadīṭ-Sammlung in Form einer Enzyklika systematisch verbreiten²⁹³. Für die keineswegs ausschließliche Position der Futuwagemeinschaften in der Politik des Kalifen und für deren nur begrenzte Erfassung durch die kalifale Reform spricht zudem die Tatsache, dass neben der höfischen *futuwwa* auch sufisch orientierte Gemeinschaften bestehen blieben, die offenbar nur lose oder auch überhaupt nicht in das höfische Netzwerk integriert waren; diese sufischen Gemeinschaften bildeten die Grundlage für das Überleben der *futuwwa* in Derwischgemeinschaften während der Mongolenzeit im Iran und in Anatolien²⁹⁴.

Wenn man Institutionen mit Karl-Siegbert Rehberg als „Vermittlungsinstanzen kultureller Sinnproduktion“²⁹⁵ auffasst, dann erklärt sich das Scheitern der politischen Instrumentalisierung der Futuwabünde zum Zweck der Durchsetzung kalifaler Herrschaftsansprüche daraus, dass der Kalif nach der im 12. und 13. Jahrhundert bereits etablierten sunnitischen Kalifatstheorie eben weder als Mitglied horizontaler, bruderschaftlicher Netzwerke noch als Oberhaupt einer religiösen Sondergemeinschaft imaginierbar war²⁹⁶. Ein solches neuartiges politisches Ordnungsmodell widersprach der

²⁹⁰ Vgl. CAHEN, Note sur les débuts (wie Anm. 65) S. 21: „[...] le Calife se pose [...] comme autorité pour la détermination, la précision, l'interprétation même de cette Loi. La *futuwwa* [...] ne suffisait que pour ceux qui profondément y adhéraient, et il fallait prendre une position parallèle pour ceux qui s'en tenaient à l'ordinaire *ṣaṭī'a*.“ Vor allem sein Hoftheologe as-Suhrawardī soll propagiert haben, dass prophetische Überlieferungen fortan nur nach einer Lizenz (*iğāza*) des Herrschers weitergegeben werden sollten; vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 63) S. 68. as-Suhrawardī zitiert den Kalifen gelegentlich als Autorität im Ḥadīṭ (CAHEN, Note sur les débuts [wie Anm. 65] S. 21 Anm. 1).

²⁹¹ HARTMANN, Wollte der Kalif Šūfī werden? (wie Anm. 79) S. 196 Anm. 81; MASON, Two Statesmen (wie Anm. 54) S. 120.

²⁹² Hierzu HARTMANN, Wollte der Kalif Šūfī werden? (wie Anm. 79) S. 182–185: In Konkurrenz zu den Medresen wurden die sufischen Ribāṭe als Predigtinstitute und Lehrstätten des Rechts etabliert, die Paränese als offizieller Wissenszweig anerkannt.

²⁹³ Ebd. S. 179.

²⁹⁴ Vgl. TAESCHNER, Zünfte und Bruderschaften (wie Anm. 63) S. 229–237. Bemerkenswert ist, dass sich auch Traditionen des Hoftheologen al-Suhrawardī in solchen Derwischgemeinschaften fortsetzten; vgl. seine *Risālat al-futuwwa* in der Übersetzung, ebd. S. 242–254, und eine weitere seiner diesbezüglichen Schriften, ebd. S. 254–256.

²⁹⁵ Zitiert nach REINHARD BLÄNKNER – BERNHARD JUSSEN, Institutionen und Ereignis. Anfragen an zwei alt gewordene geschichtswissenschaftliche Kategorien, in: DIESS. (Hgg.), Institutionen und Ereignis (wie Anm. 2) S. 9–16, hier S. 13.

²⁹⁶ Letztlich waren auch die Sufigemeinschaften, trotz aller horizontalen Bindungen zwischen den *ihwān*, vertikal orientiert; der sufische „Weg“ war auf ein transzendental verortetes Ziel hin ausgerichtet: „In the final analysis, *ṭarīqa* has meaning for the Šūfīs only in terms of the relationship which it establishes with the prophet.“ (GEOFFROY, *Ṭarīqa* [wie Anm. 188] S. 246). Wenn Herrscher, wie noch die osmanischen Sultane der Neuzeit, sich mit (sogar mehreren) sufischen Orden assoziierten, dann bedienten sie sich dieser Mechanismen, doch konnten diese religiösen Gemeinschaften damals schon auf eine jahrhundertelange Tradition als hierarchisch strukturierte Orden zurückblicken, während sie zur Zeit des Kalifen al-Nāṣir gerade im Entstehen begriffen waren, während die horizontalen, bruderschaft-

Logik des islamischen politischen Systems und einigen grundlegenden, für das Kalifatsverständnis normativen Wertvorstellungen. Die in den reorganisierten Futuwwabünden formal regulierten Interaktionsformen innerhalb einer partikularen Gruppe erfüllten daher nicht den Zweck, die „Sichtbarkeit der Ordnung“ zu veranschaulichen, was nach Rehberg eine Funktion institutioneller Mechanismen darstellt²⁹⁷. Es kam zu einem Missverhältnis von „Geltungsbehauptungen und Durchsetzungsansprüchen einerseits und den je zur Verfügung stehenden Legitimationsreserven andererseits.“²⁹⁸

Die Interaktion eines christlichen Herrschers mit gesellschaftlichen Gruppen und religiösen Gemeinschaften ließ sich demgegenüber leichter mit grundlegenden, biblisch fundierten Modellen und Vorbildern in Übereinstimmung bringen. Wenn man Institutionen mit Blänkner und Jussen als „kollektive, eingeübte oder einverleibte Handlungs- und Deutungsmuster“ versteht, wird deutlich, dass Heinrich II. bei der Begründung des Dortmunder Gebetsbundes, ebenso wie bei der Interaktion mit Bischöfen auf Synoden oder der Verbrüderung mit Domkapiteln und monastischen Gemeinschaften auf eben solche institutionellen Vorbilder zurückgreifen konnte. Auch nach dem Investiturstreit blieben diese institutionellen Muster unter geänderten Rahmenbedingungen prinzipiell bestehen, wie sich an der Entwicklung des Königskanonikats sowie den verschiedenen weltlichen Ritter- und Hoforden zeigen lässt, die bei allen Unterschieden zu frühmittelalterlichen Verbrüderungen die Tradition der Einbindung des christlichen Herrschers in ein Gefüge unterschiedlicher Ämter und Netzwerke fortführten. Die trotz aller gleichwohl vorhandenen hierarchischen Unterscheidungen als reziprok gestalteten Beziehungen innerhalb der Dortmunder Gebetsverbrüderung belegen damit folgende von Rehberg für einige religiöse Vergemeinschaftungen getroffene Einschätzung: „Entscheidend ist also nicht in allen Fällen die Steigerung einer einseitigen Machtbeziehung als Kriterium des Institutionellen, sondern die legitimationsfördernde Selbstverstärkung einer Ordnung.“²⁹⁹

In den folgenden Jahrhunderten entwickelten sich die verschiedenen Futuwwabünde offenbar unabhängig von politischer Einflussnahme zu zunft- und gildeartigen, berufsständischen Genossenschaften. Eine zumindest vorübergehende genossenschaftliche Verankerung islamischer politischer Herrschaft gelang in der Folge nur noch, wenn existierende Bruderschaften die Macht – gewissermaßen von unten – für sich eroberten³⁰⁰. Wie sich der Charakter dieser Bruderschaften im Zuge der Herrschaftsübernahme änderte und welche Strategien die Genossenschaften gegebenen-

lichen Elemente der *fiṭyān*-Gemeinschaften und der städtischen *ʿayyārūn* damals noch wesentlich stärker ausgeprägt waren als die vertikalen Strukturen.

²⁹⁷ Vgl. REHBERG, Fiktionalität (wie Anm. 2) S. 391.

²⁹⁸ Ebd. S. 398.

²⁹⁹ Ebd. S. 399.

³⁰⁰ Verwiesen sei neben den frühneuzeitlichen Safawiden auch auf die Sufibruderschaft der Sanūsīya, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im späteren Libyen großen Einfluss ausübte und aus der der 1969 gestürzte libysche König Idris I. hervorging.

falls zur Perpetuierung des bruderschaftlichen Gedankens unter veränderten Bedingungen verfolgt, muss in jedem Einzelfall gesondert untersucht werden.

Der hier unternommene Vergleich politischer und religiöser Ordnungszusammenhänge aus zwei unterschiedlichen religiösen und kulturellen Kontexten war – im Sinn Emile Durkheims – ein geisteswissenschaftliches Experiment. Es hat sich entsprechend der eingangs skizzierten Problemstellung anhand ausgewählter Beispiele mit der Frage der Formierung, Funktionsweise und Transformation sozialer Institutionen beschäftigt, worunter mit Blänkner und Jussen „relativ auf Dauer gestellte, durch Internalisierung verfestigte Verhaltensmuster und Sinngebilde mit regulierender und orientierender Funktion“ verstanden wurden³⁰¹. Die Anwendung der Methode des diachronen Vergleichs war zugleich ein Beitrag zu einer Problemgeschichte im Sinne Max Webers, der schon 1904 mahnte, die Aufmerksamkeit der Forschung solle sich nicht auf die sachlichen Zusammenhänge der Dinge, sondern auf die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme richten³⁰². Eine Problemgeschichte im weberschen Sinn konstruiert ihren Gegenstand, bildet ihn aber nicht ab, sie sieht ihr Ziel nicht darin, zu schildern, „wie es eigentlich gewesen ist“, sondern sie bemüht sich darum, zu analysieren, unter welchen konkreten historischen Bedingungen Akteure ihre Entscheidungen trafen, welche Handlungsspielräume ihnen zur Verfügung standen und durch welche kontingenten, insbesondere aber durch welche voraussetzungsreichen oder gar systembedingten Faktoren der Erfolg ihres Handelns mitbedingt wurde.

Entsprechend der von Bernd Schneidmüller charakterisierten Wendung der mediävistischen Geschichtswissenschaft von der Verfassungsgeschichte zur Geschichte politischer Ordnungen und Identitäten³⁰³ kann eine vergleichende Geschichte politischer Institutionen den Blick für die jeweiligen Ordnungszusammenhänge schärfen und zeigen, welche kulturellen und religiösen Voraussetzungen sowie welche institutionellen Mechanismen jeweils den Rahmen für politische Handlungen vorgaben, welchen Spielraum also historische Akteure jeweils hatten, um bestimmte politische Ziele zu erreichen. Ein solcher Ansatz kann fachliche Traditionen wie die Geschichte von Institutionen und sozialen Gruppen, die Erforschung des Verhältnisses von Herrschaft und Genossenschaft³⁰⁴ sowie die Untersuchung unterschiedlicher Formen der Memoria fortführen und dabei gleichzeitig durch komparatistische Perspektivierung den Blick für funktionale Äquivalente, aber auch Alternativen (oder deren Fehlen) in anderen religiösen und kulturellen Traditionen öffnen. Problemorientierte For-

³⁰¹ BLÄNKNER – JUSSEN, Institutionen und Ereignis (wie Anm. 295) S. 12.

³⁰² MAX WEBER, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 166.

³⁰³ BERND SCHNEIDMÜLLER, Von der deutschen Verfassungsgeschichte zur Geschichte politischer Ordnungen und Identitäten im europäischen Mittelalter, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 53, 2005, S. 485–500.

³⁰⁴ Zu den Problemen einer idealtypischen Kategorisierung von „Herrschaft“ versus „Genossenschaft“ ESCHER-APSNER, Einleitung (wie Anm. 21) S. 12 (mit Rückblick auf die ältere Forschung).

schung – die sich beispielsweise mit Aspekten der kontrovers diskutierten Frage des Verhältnisses von Politik und Religion in Christentum und Islam beschäftigt – kann darüber hinaus die Entschlussfähigkeit der mediävistischen Geschichtswissenschaft für Historikerinnen und Historiker anderer Epochen, aber auch für Spezialistinnen und Spezialisten anderer historisch arbeitender Disziplinen gewährleisten.

Die umfassendere Frage, wie sich politische Herrschaft unter solchen Voraussetzungen ideell begründen ließ, wie Machtansprüche in sozialen Gruppen funktional verankert werden konnten und unter welchen Bedingungen sich aus solchen partikularen religiösen Organisationsformen politische Gemeinwesen entwickelten³⁰⁵, kann nur in inter- und transdisziplinärer Zusammenarbeit untersucht werden, um im Hinblick auf die politische Operationalisierbarkeit religiöser Symbolsysteme im mittelalterlichen Christentum und Islam die Frage zu beantworten, welche Strukturen längerer Dauer das Handeln politischer Akteure als komplexe Erfolgsbedingungen beeinflussten.

³⁰⁵ Erinnert sei an die aus religiösen Bruderschaften beziehungsweise Bewegungen hervorgehenden islamischen Dynastien der Almoraviden, Almohaden, Osmanen und Safawiden, aber auch an die Etablierung christlicher Ritterorden in Ungarn und Preußen (Deutscher Orden) sowie auf Rhodos und Malta (Johanniter); auch die Gründungslegende des spanischen Ritterordens von Calatrava, der von einem kämpfenden Zisterzienserbruder gegründet wurde, könnte in diesem Zusammenhang angeführt werden (Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, hg. von JUAN FERNÁNDEZ VALVERDE [CC Cont. Med. 72] Turnhout 1987, lib. 7, cap. 14, S. 234–236).