



Transkulturelle Verflechtungen Mediävistische Perspektiven

kollaborativ verfasst von
Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen

Georg Christ, Saskia Dönitz, Daniel G. König,
Şevket Küçükhüseyin, Margit Mersch, Britta
Müller-Schauenburg, Ulrike Ritterfeld,
Christian Vogel und Julia Zimmermann



Universitätsverlag Göttingen

Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen
Transkulturelle Verflechtungen

Dieses Werk ist lizenziert unter einer
[Creative Commons
Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen
4.0 International Lizenz.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



erschienen im Universitätsverlag Göttingen 2016

Transkulturelle Verflechtungen

Mediävistische Perspektiven

kollaborativ verfasst von

Netzwerk Transkulturelle
Verflechtungen

Georg Christ, Saskia Dönitz, Daniel
G. König, Şevket Küçük Hüseyin,
Margit Mersch, Britta Müller-
Schauenburg, Ulrike Ritzerfeld,
Christian Vogel und Julia
Zimmermann



Universitätsverlag Göttingen
2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Kontakt

Prof. Dr. Daniel König
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Karl Jaspers Centre for Advanced Transcultural Studies
Voßstraße 2, Gebäude 4400
69115 Heidelberg
daniel.koenig@asia-europe.uni-heidelberg.de

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den Göttinger Universitätskatalog (GUK) bei der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion.

Satz und Layout: Margit Mersch
Umschlaggestaltung: Margo Bargheer
Titelabbildung: © Julia Zimmermann

© 2016 Universitätsverlag Göttingen
<http://univerlag.uni-goettingen.de>
ISBN: 978-3-86395-277-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
---------------------	----------

1 Einleitung	11
---------------------------	-----------

1.1 Auf dem Jahrmarkt der Begrifflichkeiten: Ein Panorama der Verflechtung	12
1.2 Transkulturelle Verflechtung: Eine vorläufige Definition.....	22

2 Ideen zu Kulturen und Verflechtung	25
---	-----------

2.1 Kulturen (<i>civilisations</i>) in Interaktion.....	26
2.1.1 Von Völkern und Reichen zur Ost-West-Wanderung von Kultur	28
2.1.2 Stilgeschichtliche Impulse zur Ausformulierung organischer Kulturtheorien	33
2.1.3 Modelle des Werdens und Vergehens von Kulturen	38
2.1.4 Fokussierung auf Identitätsausbildung und Konflikt der Kulturen	47
2.2 Konzeptionalisierungen kultureller Interaktionsformen in der Forschung.....	51
2.2.1 Akkulturation.....	53
2.2.2 Inter- und Multikulturalität	56
2.2.3 Kulturtransfer	58
2.2.4 Passage	61
2.2.5 Entanglement, Histoire croisée.....	63
2.2.6 Netzwerke.....	65
2.2.7 Hybridisierung.....	68
2.2.8 Palimpsest.....	70
2.2.9 Transkulturalität	72
2.3 Fazit: Von den theoretischen Grundlagen <i>ad fontes</i>	77

3 Transkulturelle Verflechtung in den Quellen.....	81
---	-----------

3.1 Benennungen von Verflechtungsphänomenen	82
3.1.1 Ein Konzept: Korruption (<i>fasād</i>).....	82
3.1.2 Apostrophierungen: ‚Hybrider‘ Nachwuchs (<i>Turcopoli</i> , <i>Mixobarbaroi</i> u. a.)	84
3.1.3 Verflechtungsbefund: Zusammensetzungen (mhd. <i>parrieren</i> , <i>undersnîden</i>)	90

3.1.4	Konzeptuell aufgeladene Formulierung: Verpönte Interaktion (<i>cibus consociari gentilium</i>).....	92
3.2	Reflexionen über Verflechtung.....	94
3.2.1	Sinnstiftende Bewältigung von Integration: Orosius zu den Barbaren.....	94
3.2.2	Auseinandersetzung mit dem Anderen: Jüdisch-christliche Polemik.....	97
3.2.3	Beschreibung von Gruppengnese und Anpassung: Die Kreuzfahrer von innen und außen gesehen.....	99
3.2.4	Fiktion der Textgenese: Die Gralsgeschichte bei Wolfram von Eschenbach.....	103
3.2.5	Schaffung einer literarischen Figur: Die gescheckte Haut des Feirefiz.....	105
3.2.6	Gewinnbringende Kontakte: Eine Handelsliste aus Flandern.....	106
3.2.7	Identitätsstiftung durch Verflechtung von Ost und West: Der Fall Venedig.....	108
3.2.8	Relativierte Religionsgrenzen: Eine georgisch/christlich- türkisch/muslimische Auseinandersetzung.....	110
3.2.9	Religionsgemisch als Teil der Heilsgeschichte: Palamas’ Reisebericht.....	112
3.2.10	Entscheidung für den sozialen Frieden: Die Synode von Nikosia.....	115
3.2.11	Angst um den sozialen Frieden: Ein Dekret aus Candia.....	117
3.2.12	Bewältigung durch Abwehr: Felix Fabri über den lateinisch-griechischen Klerus in Zypern.....	119
3.3	Materialisierte Verflechtungen und ihre Deutung.....	122
3.3.1	Transreligiöser Objektgebrauch: Eklat um ein ,muslimisches‘ Tablett am Hofe Michaels VIII.	124
3.3.2	Kulturvielfalt als Merkmal schlechter Herrschaft: Illustrationen im ‚Liber ad honorem Augusti‘.....	130
3.3.3	Zwischen <i>pittura greca</i> und <i>pittura latina</i> : Transkulturelle Verflechtungen in der kretischen Malerei.....	133
3.3.4	Phänomen oder Interpretation? Das Akkon-Portal in Kairo ..	135
3.4	Fazit: Von der Benennung zur Interpretation.....	137
4	Verflechtungsmodelle.....	141
4.1	Prämissen der Verflechtung.....	141
4.1.1	Beziehungsräume: geographisch, zeitlich, sozial.....	142
4.1.2	Vektoren: Bewegung in Kraftfeldern.....	144

4.1.3	Agency: Die Wirkmächtigkeit von Akteuren und Aktanten....	145
4.1.4	Begegnung: Automatismen versus Prozessoffenheit	150
4.1.5	Austausch: Geben und Nehmen	151
4.1.6	Modelle: Netzwerke, Gewebe, rhizomatische Geflechte	152
4.2	Modell Netzwerke.....	153
4.2.1	Quellenarmut und Ideologie: Die jüdischen Fernhändler der Rādāniyya	154
4.2.2	Rekonstruktion angesichts von Quellenüberfluss: Das veneto-mediterrane Netzwerk	156
4.2.3	Organisationsstrukturen und multiple Vernetzung: Die Zisterzienser	159
4.2.4	Verschiedene Ebenen des Netzwerks: Templer und Johanniter	162
4.2.5	„Er wusste, wie man sich Freunde macht“: Roger de Flor und die Katalanische Kompanie	164
4.2.6	Modellanwendung: Zur Rekonstruktion von Netzwerken	166
4.3	Modell Gewebe/Textur (<i>textura</i>)	167
4.3.1	Texturen in Metall: Luxuswaren mamlukischer Tradition an mediterranen Höfen im 14. Jahrhundert.....	168
4.3.2	Religionsübergreifende Kategoriebildung und Themen-Muster-Variationen: Bücherverzeichnisse	170
4.3.3	Bilinguale Dichtung: ‚De Heinrico‘	173
4.3.4	Judäo-Griechische Texte: Hebräische Schrift – griechische Sprache.....	174
4.3.5	Die arabisch-romanische <i>ḥarḡa</i> : Zwei hierarchisierte Sprachen – eine Schrift	177
4.3.6	Modellanwendung: Zur Rekonstruktion von Geweben/Texturen.....	180
4.4	Modell Rhizomatisches Geflecht.....	183
4.4.1	Unorganisierte Verbreitung in Bild und Text: Der berittene Drachenkämpfer.....	185
4.4.2	Geflechte aus visuellen Konzepten: Wanderndes Formengut im Mittelmeerraum.....	188
4.4.3	Anzeichen untergründiger Verflechtungen: Lokale Materialisierungen in der Levante	192
4.4.4	Verflochtene ästhetische Erfahrungen: Venezianische Kriegsbeute für den Sultan.....	195
4.4.5	Produkt unorganisierter Expansion? Die Berber-Enklave Fraxinetum	197

4.4.6	Komplexität kaufmännischer Beziehungen: Venezianer im spätmittelalterlichen Alexandria	203
4.4.7	Modellanwendung: Zur Rekonstruktion rhizomatischer Geflechte	205
4.5	Fusionen als Verflechtungsergebnis?	208
4.5.1	Fusionen in Metall: Luxuswaren mamlukischer Tradition in Europa im 15./16. Jahrhundert.....	209
4.5.2	Synkretismus/Fusion von Kultelementen: Christus Victor, Maria Regina.....	211
4.5.3	Ethnogenese: Die Goten in Thrakien.....	213
4.5.4	Integration und ihre Voraussetzung: Simeon der Armenier ...	216
4.5.5	Vollkommenheit durch Fusion: Das christliche Großreich im ‚Jüngeren Tituel‘	217
4.5.6	Fusionen als Verflechtungsprozess und -ergebnis.....	219
4.6	Fazit: Von der Begegnung zur Fusion?	220

5 Entflechtung als Teil von Verflechtungsprozessen..... 223

5.1	(Re-)Strukturierung – die ordnende Dimension von Entflechtung	225
5.1.1	Erklärung von Differenz: Diversifizierung der Menschheit... ..	226
5.1.2	Abgrenzende Identitätsschärfung: Der fränkische Troja-Mythos	233
5.1.3	Gruppen-Label im Bild: Höllendarstellungen und Herrschaftsillustrationen	236
5.1.4	<i>Unio in divisione</i> : Die ‚Ordinatio imperii‘ Ludwigs des Frommen	238
5.1.5	Forderung nach physischer Distanz: Jüdische und christliche Kritik am gemeinsamen Bad	243
5.1.6	Segregationspolitik: Assimilationsängste im östlichen Mittelmeer	246
5.1.7	Kontrollierte Kontakte: Zur Integration von Hansekaufleuten in Brügge	249
5.2	Destrukturierung – die auflösende Dimension von Entflechtung	251
5.2.1	Maßnahmen in und am Objekt: Von Zerstörung über Diffamierung bis Wertschätzung	251
5.2.2	Ritualisierte Abgrenzung: Das altsächsische Taufgelöbnis....	254
5.2.3	Inszenierung einer Auflösung: Ein christlich-heidnisches Heer im ‚Jüngeren Tituel‘	256
5.2.4	Vertreibung: Edikt zur Ausweisung der Muslime aus Kastilien	258

5.2.5	Reflektierte Desintegration: Gedanken zum Zerfall des Byzantinischen Reichs	260
5.3	Fazit: Ineinandergreifen von Verflechtung und Entflechtung	264
6	Zwischen Formel und <i>fuzzy</i> – Möglichkeiten und Grenzen der Komplexitätsreduktion.....	271
6.1	Von der Quelle zur Meta-Ebene	271
6.2	Formalisierung	272
6.3	Modellierung mit graphischer Darstellung	274
6.4	Narrative Modellierungen.....	285
6.5	Bilanz: Verlust- und Gewinnrechnungen	289
7	Fazit	293
	Methodischer Dekalog.....	301
	English Summary	305
	Transcultural Entanglement. Medievalist Perspectives.....	305
	Bibliographie	311
	Quellen	311
	Wissenschaftliche Literatur	317
	Index	361
	Personen- und Ortsnamen.....	361
	Abbildungen	375
	Abbildungsverzeichnis	375

Vorwort

Diese Studie stellt keine individuelle, also letztlich monoperspektivische Syntheseleistung dar. Vielmehr ist sie das Ergebnis eines kollaborativen Schreibaktes von neun MediävistInnen aus den Fachbereichen Germanistik, Geschichtswissenschaften, Islamwissenschaften, Judaistik, Kunst- und Architektur-, Wirtschafts- und Rechts-, Theologie- und Philosophiegeschichte. Besondere Schwerpunkte der Studie liegen auf der Auseinandersetzung mit den Quellen, den Herausforderungen ihrer Interpretation und der Entwicklung einer tragfähigen und operationalisierbaren Terminologie ihrer Beschreibung im Blick auf die Thematik.

Den Rahmen dieses kollaborativen Schreibaktes stellte ein von der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit großem Verständnis für unsere Arbeitsweise gefördertes ‚Netzwerk‘. Es konstituierte sich aus einem Kern ehemaliger MitarbeiterInnen des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘ sowie weiteren Interessierten – in alphabetischer Reihenfolge: Georg Christ, Saskia Dönitz, Daniel G. König, Şevket Küçük Hüseyin, Margit Mersch, Britta Müller-Schauenburg, Ulrike Ritterfeld, Christian Vogel und Julia Zimmermann.

Zwischen März 2012 und März 2016 wurden in insgesamt neun Arbeitstreffen, jeweils flankiert von intensiven, im digitalen Austausch erfolgten Überarbeitungsphasen, das Konzept und die Gliederung der Studie entworfen. Der Text wurde in großen Teilen gemeinsam formuliert sowie in seiner Gesamtheit und in seinen Einzelteilen diskutiert und redigiert.

Beim ersten Arbeitstreffen wurden zunächst Quellenbeispiele vorgestellt und besprochen, die den einzelnen Netzwerkmitgliedern als geeignete Ausgangsbasis für eine Beschäftigung mit dem Thema ‚transkulturelle Verflechtungen‘ erschienen. Während des zweiten Treffens stand die Auseinandersetzung mit Forschungskonzepten im Vordergrund, die in der einen oder anderen Weise versuchen, Verflechtungsphänomene konzeptionell zu fassen. Auf dieser

Grundlage wurde eine vorläufige Gliederung erstellt, die dann im Laufe des dritten Treffens ausführlich diskutiert wurde. Aus diesen Überlegungen heraus entstanden Entwürfe der ersten drei Kapitel, die sich mit dem Spektrum verflechtungsbezogener Begriffe, der bisherigen theoretischen Durchdringung des Themas sowie dem Niederschlag von Verflechtungsphänomenen in den Quellen befassen. Deren Diskussion auf dem vierten Arbeitstreffen bot die Basis für eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage, wie transkulturelle Verflechtungsprozesse in Modellen darzustellen seien. Im Rahmen des fünften Arbeitstreffens wurde deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit transkulturellen Verflechtungsphänomenen kaum möglich sein würde, ohne ein Verständnis für das Ineinandergreifen von Ver- und Entflechtungsprozessen zu entwickeln. Mit dem Ziel einer intensiveren Beschäftigung mit Entflechtungsphänomenen erfolgte nochmals eine Sichtung des Quellenmaterials. Daraufhin wurden einige Thesen zur Wechselwirkung beider Prozesse aufgestellt, die auf dem sechsten und siebten Arbeitstreffen weiterentwickelt wurden. Die nun schon weit bearbeiteten Kapitel wurden einzelnen Netzwerkmitgliedern zur Redaktion übergeben und dann zu einem ersten Manuskript zusammengeführt. Gegen die dabei erfolgten Änderungen konnte in einem festgelegten Zeitrahmen ein Veto eingelegt werden. Das Manuskript wurde zwei externen ‚Gutachtern‘ übergeben, die als Gäste zum achten Arbeitstreffen geladen wurden. In Reaktion auf die Kritik und die daran anschließende Diskussion wurden die Texte zur Redaktion neu verteilt und ein zweites, überarbeitetes Manuskript erstellt. Auf dem neunten Arbeitstreffen wurde der Text von zwei Netzwerkmitgliedern kommentiert, daraufhin nochmals ausführlich diskutiert, in Einzelheiten gemeinsam verändert und abschließend redigiert. Nach Ende dieser Phase wurde das Manuskript für den Druck vorbereitet.

Vor dem Hintergrund einer Textgenese, die zum Teil großen interdisziplinären Verständnisherausforderungen ausgesetzt war, ist die Frage nach der Autorenschaft ausgenommen schwierig zu beantworten: Entwürfe zu Rahmentexten, vor allem aber die einzelnen Fallbeispiele, entstammen meist einer Feder. Sie sind, nicht von den ursprünglichen AutorInnen, freilich im Rahmen von Diskussionen und Überarbeitungen vielfach, in manchen Fällen durchaus massiv, verändert worden. Dabei wurde trotz mancherlei fachspezifischem Unbehagen von allen Mitgliedern des Netzwerkes Einiges an Kompromissbereitschaft gefordert, auch wenn sicher nicht in jedem Fall ein Konsens in ganzer Breite angestrebt wurde. Trotz aller individuellen Leistungen kann der Gesamttext letztlich nur als Resultat einer intensiven gemeinsamen Arbeit angesehen werden. Die Studie als Ganzes soll daher unter dem Namen des Netzwerkes bzw. aller Beteiligten stehen. Ihre Einzelbestandteile wiederum sind – in hierarchischer Reihenfolge – mit dem Namen derjenigen markiert, die die Hauptlast an ihrer Entstehung getragen haben. Auf diese Weise haben wir versucht, dem individuellen Geltungsbedürfnis und den Publikationsanforderungen

des akademischen Arbeitsmarktes wie auch der einzelnen Leistung und der gemeinsamen Arbeit gleichermaßen Rechnung zu tragen.

Im Arbeitsprozess selbst war die Regelung der Autorenfrage weitgehend irrelevant. Das akzeptierte und angestrebte Ziel war es, sowohl das Format einer individuell geprägten monolithischen Monographie zu durchbrechen als auch den oftmals eklektischen Charakter eines Sammelbandes zu vermeiden. Zudem ging es um die methodische Herausforderung, eine Alternative zu dem linearen historischen Narrativ zu entwickeln. Damit geht als unvermeidbarer, aber hier explizit erwünschter Effekt einher, dass der Text offene Enden bietet, die nicht forciert verbunden sind, sondern potenzielle Alternativen in den Aussagen und Deutungen betonen. Zur Diskussion gestellt wird also ein Text, der den verschiedenen Perspektiven seiner AutorInnen Rechnung trägt, auf diese Weise die – teilweise vehement geführten – internen Diskussionen abbildet, deshalb auch Widersprüche zulässt und dennoch als ein organisches Ganzes konzipiert ist.

Das Buch soll eine kompakte Einführung in das Themenfeld der ‚transkulturellen Verflechtung‘ inklusive ihres integralen ‚Gegenteils‘ – der Entflechtung – geben. Die Studie verfolgt zudem das Ziel, in ihrer thematischen und perspektivischen Vielfalt anregend für die zukünftige Forschung und das weitere Nachdenken über diesen Themenkomplex zu wirken.

Unser Zugriff ist interdisziplinär im Rahmen der im Netzwerk repräsentierten Fächer und auf mediävistische Themen konzentriert. Er baut – zum Teil auch epochenübergreifend – auf Quellenmaterial auf, das aus einem Raum stammt, den man heuristisch als ‚euromediterran‘ bezeichnen könnte. Diese Raumbestimmung erlaubt es, Perspektiven jenseits nationaler oder kulturalistischer (etwa ‚christlich-abendländischer‘, ‚byzantinischer‘ oder ‚islamischer‘) Schemata einzunehmen. Es soll allerdings nicht darum gehen, etwaige (vermeintliche) Spezifitäten eines euromediterranen Raumes herauszuarbeiten, sondern durch die Nutzung von Quellenmaterial aus diesem weiten Raum ein Verständnis für die Mechanismen transkultureller Verflechtung zu gewinnen. Dabei beabsichtigen unsere am mediävistischen Material entwickelten theoretischen Erwägungen keine holistische oder gar universalistische Transkulturalitätstheorie. Wir hoffen aber, dass unsere Befunde auch für WissenschaftlerInnen von Interesse sein werden, die aus anderen Wissenschaftstraditionen stammen oder sich mit anderen Zeiten und Räumen beschäftigen.

Mehreren ist zu verdanken, dass dieses Buch zustande kommen konnte: Organisatorisch durch Britta Müller-Schauenburg vorbereitet, hat die Hochschule Sankt-Georgen in Frankfurt am Main mehreren Arbeitstreffen eine temporäre Heimstatt in angenehmer Atmosphäre gegeben. Für die freundliche Aufnahme im Bildungshaus St. Ursula in Erfurt möchten wir uns auch herzlich bedanken. Kai Weide hat uns unverzichtbare Hilfe beim Aufbau einer Datenbank geleistet, die großzügigerweise von der Universität Kassel mit dem notwendigen Serverspace bedacht wurde. Großer Dank gilt auch Jan-Hendryk de

Boer und Walter Pohl, die den noch unfertigen Text einmal ganz lasen, auf dem achten Arbeitstreffen kommentierten und damit nochmals kritische Weichen stellten. Schließlich möchten wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft unseren großen Dank zollen, die mit ihrer Bereitstellung sowie ihrer flexiblen und entgegenkommenden Handhabung des Förderinstruments ‚Netzwerk‘ dieses Unterfangen überhaupt erst möglich gemacht hat.

(Georg Christ, Saskia Dönitz, Daniel G. König, Şevket Küçüküseyin, Margit Mersch, Britta Müller-Schauenburg, Ulrike Ritzerfeld, Christian Vogel und Julia Zimmermann)

1 Einleitung

Die vorliegende Studie ist aus dem Bedürfnis heraus entstanden, aus mediävistischer Perspektive ein Thema anzugehen, dem in zahlreichen Bereichen der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften seit einigen Jahren große Aufmerksamkeit zukommt und dem voraussichtlich auch weiterhin Beachtung geschenkt werden wird. Es wird hier unter dem Oberbegriff der ‚transkulturellen Verflechtung‘ behandelt.

Die wissenschaftliche Betrachtung dieses Themas baut auf der Prämisse auf, dass ‚Kulturen‘ als monolithische, unwandelbare Entitäten, die als solche ‚interkulturell‘ miteinander interagieren oder ‚multikulturell‘ nebeneinander stehen, gar nicht existieren. VertreterInnen dieser Prämisse gehen vielmehr davon aus, dass es sich bei ‚Kulturen‘ um situativ, also historisch bedingte Selbst- und Außenzuschreibungen handelt, die – je nach Position des Betrachters in einer komplexen gesellschaftlichen Konstellation – immer wieder neu und damit variantenreich definiert werden. Sie sind vielfältig, flexibel und wandelbar. Die Wirkungsmacht solcher kulturellen Konstruktionen wird damit nicht in Frage gestellt. Behandelt man Kulturen aber als situative Konstrukte, so gehören sie nicht mehr einer empirisch nachweisbaren ‚Realität‘ an, sondern werden zu einem Teil der menschlichen Vorstellungswelt, zu einer – in ihrer differenzierten und bewussten Nutzung durchaus auch sinnvollen – Ordnungskategorie. Diese soll zunächst dazu dienen, die Komplexität multipler menschlicher Gesellschaften verstehbar zu machen. Sie kann aber auch zur Schaffung von Grenzen, zur Ab- und Ausgrenzung genutzt werden und damit Gräben schaffen, die sich beim näheren Hinschauen als gar nicht so kategorisch und unüberwindbar erweisen, wie sie – oftmals mit klaren programmatischen Hintergedanken – dargestellt werden.

Das Aufbrechen der Entität ‚Kultur‘ durch die Begrifflichkeit des ‚Transkulturellen‘ wirft indes viele Fragen auf, die trotz einer schier unüberschaubaren Fülle an Publikationen aus verschiedenen Fachbereichen und einer überbor-

denden, noch im Fluss befindlichen neuen Terminologie bei Weitem nicht befriedigend geklärt scheinen. Nach wie vor ist unklar, wie verschiedene Akteure, Elemente, Vorstellungswelten und Ideen in ihrem Zusammenlauf eigentlich zu definieren sind, wenn man ihnen eine ‚kulturelle‘ Zuordnung verweigert. Darüber hinaus ist die Fülle der einzelnen Interaktionsmechanismen und ihrer Benennungen so groß, dass ein Überblick über diesen Variantenreichtum Not tut. Althergebrachtes ist abgelehnt worden, ohne dass bisher ein präzises und allgemein verständliches Fachvokabular sowie eine feingliedrigere, allgemeiner akzeptierte Modellbildung jenes transkulturellen Ineinandergreifens in seiner ganzen Vielfalt entwickelt worden wäre.

Das Anliegen der vorliegenden Studie ist es deshalb, eine Einführung in den genannten Themenkomplex, seine Forschungsgeschichte, die Vielfalt seiner Terminologien und Modelle, aber auch die Möglichkeiten und Grenzen seiner Erschließung zu geben.

(Plenum)

1.1 Auf dem Jahrmarkt der Begrifflichkeiten: Ein Panorama der Verflechtung

Es gilt in der Gegenwart als selbstverständlich, dass Individuen und Gesellschaften weltweit durch Interdependenzen unterschiedlichster Art, durch verdeckte und offene, mittelbare und unmittelbare Beziehungen miteinander verbunden sind. Das Schlagwort der Globalisierung lässt diese Erfahrungen als eine qualitativ neue Entwicklung der Moderne (bzw. Postmoderne) erscheinen. Kulturelle Verflechtungs- und Entflechtungsprozesse sind freilich zentrale Phänomene der Menschheitsgeschichte.

Von Globalisierung im engeren Wortsinn wird zwar erst bei Einbeziehung aller Kontinente in die gesellschaftlichen Kontakt- und Vermittlungsnetze gesprochen, gleichwohl weisen auch andere Epochen äußerst komplexe Verbindungsstrukturen über weite Distanzen und über politische wie kulturelle Grenzen hinweg auf. Kulturelle Verflechtungs- und Entflechtungsprozesse scheinen folglich wesentlicher Bestandteil menschlicher Gesellschaften zu sein, in denen es in regionalen Variationen immer wieder zu Phasen besonderer Verdichtung und Vermehrung von Kontakten wie auch zu Phasen des Zusammenbruchs überregionaler Konnektivität kommen kann.¹ Man denke in diesem Kontext

¹ Das Konzept der Konnektivität spiegelt sich vorwiegend in den Diskussionen der Medienwissenschaften und Cultural Studies über Prozesse der gegenwärtigen Globalisierung, die nach Tomlinson, *Globalization* (1999), S. 1–2, gefasst wird als „das sich rasant entfaltende und immer dichter werdende Netzwerk von Konnektivitäten und Interdependenzen, die das moderne soziale Leben charakterisieren“.

etwa an die elaborierten, weitreichenden Austauschprozesse im Europa der Bronzezeit, an die von Gewalt begleitete Änderung und Zersplitterung von Kontaktzonen an der Wende zur Eisenzeit, an die Zunahme von ökonomischen und kulturellen Austauschprozessen ausgerechnet in Zeiten der kriegerischen Auseinandersetzungen im Mittelmeerraum der Kreuzzugsperiode oder an die aktuellen Diskussionen zur Integration von Flüchtlingen in Europa.

Nachdem schon viele, nachgerade als ‚klassisch‘ geltende Historiker des 19. Jahrhunderts, etwa im Rahmen der Wirtschaftsgeschichte, komplexe Verflechtungsphänomene in großen Würfeln dargestellt haben,² nehmen die mediävistischen Disziplinen zu Beginn des 21. Jahrhunderts Verflechtungen stärker im Sinne multidirektionaler Beziehungen in den Blick. Dabei wurden sie zum einen wohl von Erfahrungen der Globalisierung motiviert. Zum anderen haben sie nach Rezeption diesbezüglicher Theorien und Ventilationen aus anderen Disziplinen das Verflechtungsthema als lohnenden Zugang entdeckt.

Die Verlagerung des Fokus auf transkulturelle Beziehungen bringt es mit sich, dass die Prozesshaftigkeit gesellschaftlicher Phänomene und Beziehungen heute wieder intensiv thematisiert wird.³ Allerdings erweist sich die Beschreibung von dynamischer Komplexität oftmals als große Herausforderung an die sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, die für mehrdimensionale Strukturen und Vorgänge wenig adäquate Begrifflichkeiten bieten.

Kurzum: Verflechtungsphänomene sind begrifflich schwer zu fassen. Dies zeigt bereits ein oberflächlicher Blick in die disziplinär unterschiedlichen Fachdiskurse.⁴ Uneinheitlich und in großer Variationsbreite wird mit einer Vielzahl von Begriffen operiert, welche – teilweise synonym, teilweise unter Hervorhebung bestimmter Nuancen, teilweise unter Beschreibung ganz unterschiedlicher Prozessabläufe – Verflechtungsphänomene zu beschreiben trachten. Um aus einer unübersehbaren Gemengelage diejenigen Begriffe auszuwählen, die sich als operationalisierbar, als Kategorien, als metaphorische Annäherungen oder eventuell auch als epistemologische Modelle zur Analyse transkultureller Verflechtungsphänomene eignen, soll zuallererst ein kursorischer Einblick in diese Vielfalt gewährt werden.

Zunächst ist festzustellen, dass das Spektrum vorhandener Begriffe durch die jeweilige Sprache bedingt ist, in der ein spezifischer Fachdiskurs stattfindet. Begriffe griechischen oder lateinischen Ursprungs lassen sich zumindest in den meisten westeuropäischen Sprachen nutzen: Termini wie Akkulturation, Assimilation, Hybridisierung, Transkulturalität etc. sind zwar in ihrer exakten wis-

² Siehe etwa Ranke, *Geschichten* (1824); Heyd, *Levantehandel* (1879).

³ In manchen Bereichen hinkt die heutige Forschung noch früheren Überlegungen hinterher. Die Verflechtung von römischen, islamischen, lateinischen und griechischen Rechtssystemen wird z. B. seit den 1930ern kaum mehr studiert, vgl. hierzu die Ausführungen von Crone, *Law* (1987), S. 1–17; Emilia, *Law* (1953).

⁴ Vgl. Burke, *Hybridity* (2009), S. 34–65, unter der Überschrift „Varieties of terminology“.

senschaftlichen Definition umstritten. Sie sind aber auf Englisch, Französisch, Italienisch, Portugiesisch, Schwedisch, Spanisch etc. gleichermaßen, meist auch mit denselben Definitionsproblemen und semantischen Zuspitzungen, nutzbar.

Anders verhält es sich indes mit Begriffen, die einer spezifischen (Wissenschafts-)Sprache oder Sprechergruppe eigen sind. Der französische Begriff *métissage* und der englische Begriff *hybridity* beschreiben zwar auf den ersten Blick ein ähnliches, wenn nicht gar identisches Phänomen. In ihrem historischen Gebrauch unterscheiden sie sich jedoch deutlich: Während *métissage* zunächst auf den karibischen Bereich angewandt wurde und damit einem kolonialen Kontext entstammt, in dem die Vermischung von ‚Rassen‘ eine Rolle spielte, ist der englische Begriff *hybridity* nach biologischen Anfängen in einen expliziten Positivbegriff postkolonialer Theorie umgedeutet worden und birgt aufgrund seiner weiteren Nutzung, etwa in der Technik (Bsp. Hybridmotor), neue Sinnzusammenhänge.⁵ ‚Verflechtung‘ wiederum, der zentrale Begriff der vorliegenden Studie, wird nicht unbedingt als gleichbedeutende Übersetzung des gebräuchlicheren englischen Begriffes *entanglement* verstanden.⁶ Noch schwieriger gestaltet sich die Übersetzung von in der westlichen Wissenschaftswelt genutzten Begriffen in Sprachen, die mit dieser Sphäre in geringem Maße in Berührung stehen. So lässt sich der vieldiskutierte deutsche Begriff des ‚Kulturtransfers‘ zwar problemlos als *cultural transfer* bzw. *transfert culturel* ins Englische bzw. Französische übertragen. Im zeitgenössischen arabischen Wissenschaftsdiskurs, um nur ein Beispiel zu nennen, scheint indes ein genaues, mit ähnlichen Diskursen verbundenes Begriffsäquivalent zu fehlen, wohl nicht zuletzt deswegen, weil kulturelle Austauschprozesse derzeit nicht in derselben Weise diskutiert werden wie etwa in Deutschland, Frankreich oder im anglophonen Bereich. Bei dem Versuch, ‚Kulturtransfer‘ ins Arabische zu übersetzen, kann der Nichtmuttersprachler also keinen etablierten Sprachgebrauch übernehmen, der alle Konnotationen des ‚westlichen‘ Forschungsdiskurses transportiert, sondern sieht sich mit einer Reihe von vieldeutigen Begriffen konfrontiert. Diese können zwar alle als ‚Transfer‘ übersetzt werden, weisen allerdings in verschiedene Richtungen und nötigen damit zur weiteren Differenzierung. Das Problem besteht darin zu entscheiden, ob ‚Transfer‘ im Sinne von ‚Transport‘ und ‚Versetzung‘ (*naql*), im Sinne von ‚Umzug‘ (*intiḳāl*), ‚Deportation‘ bzw. ‚Emigration‘ (*tarḥīl*), ‚Vermittlung‘ (*iḥāla*) oder im Sinne von ‚transformierende Transposition‘ (*tahwīl*) dem westlichen Forschungskonzept ‚Kulturtransfer‘ am nächsten kommt. Ferner ist zu berücksichtigen, dass man sich bei der Übersetzung des Attributs ‚kulturell‘ entweder für das Adjektiv *taqāfi* (kulturell) oder *ḥadārī* (zivilisatorisch) entscheiden muss, eine Unterscheidung,

⁵ Dakhliā, Métis (2012); Burkhardt/Mersch/Ritzerfeld/Schröder, Hybridisierung (2011); Burke, Hybridity (2009).

⁶ Krämer, Kommentar (2012), S. 187.

die auch in europäischen Sprachen, u. a. im Deutschen, bekanntermaßen nicht ganz unproblematisch ist.⁷ Wendet man sich nun arabischen Begriffen zu, die Phänomene der transkulturellen Verflechtung beschreiben könnten, so wird deutlich, dass in der arabischen Forschungsliteratur andere Themen diskutiert und andere Schwerpunkte gesetzt werden. Der Begriff *tabādul taqāfī* (,gegenseitiger kultureller Austausch‘) ist zwar durchaus gebräuchlich, impliziert aber nicht dieselbe Intensität des kulturellen Ineinandergreifens wie das Konzept der ,transkulturellen Verflechtung‘. Im Begriff *tarābuṭ* (,gegenseitige Verbindung und Verbindungsherstellung‘) könnte man allerdings ein ziemlich exaktes Äquivalent zu ,Verflechtung‘ erkennen.⁸ Dies gilt auch für den Begriff *taṭāquf* (,gegenseitige Akkulturation‘), der eigentlich problemlos mit dem Konzept der ,Transkulturation‘ gleichgesetzt werden könnte.⁹ Greift man allerdings auf die Definition eines online verfügbaren arabisch-arabischen Wörterbuches zurück, so stellt sich die Frage, inwieweit im letztgenannten Begriff wirklich dieselben Assoziationen mitschwingen wie im westlichen Forschungsdiskurs geprägten Paradigma der Transkulturation. Der Begriff *taṭāquf* wird hier auf das Verb *taṭāqafa* zurückgeführt. Dieses bezeichnet Prozesse, bei denen [1] ein Akteur dank eines Autoritätsgewinns die Massen kulturell beeinflusst, [2] sich zwei Akteure durch Austausch gegenseitig kulturell bereichern, [3] sich eine Gruppe im Widerstreit befindet oder sich zwei Akteure gegenseitig an Geistesschärfe und Bildung zu übertrumpfen suchen.¹⁰ In der Literatur wiederum wird der Begriff u. a. als Teil eines Globalisierungsdiskurses verwendet, in dem es um die Begriffshegemonie des Westens geht¹¹, vor allem aber auch diskutiert wird, inwieweit eine als arabisch und islamisch definierte kulturelle Identität durch die Globalisierung und hegemoniale Kulturkräfte bedroht ist.¹² Eine oberflächliche Auseinandersetzung mit dem semantischen Spektrum dieses arabischen Begriffes impliziert also zunächst, dass er – anscheinend anders als sein ,westliches‘ Äquivalent ,Transkulturation‘ – nicht vornehmlich zur (oftmals positiv konnotierten) Beschreibung der kreativen Fusion verschiedener kultureller Elemente als Konsequenz der Aktivitäten von Grenzgängern, kulturellen Mediatoren etc. genutzt wird. Vielmehr scheint er Teil eines Diskurses zu sein, in dem es vor allem um die Auseinandersetzung mit bestehenden Macht-Asymmetrien und daraus entstehenden kulturellen Identitätskonflikten geht. Es wäre

⁷ Vgl. Huntington, Clash (1996), S. 41–44.

⁸ Vgl. Galyūn, taqāfa (2002), S. 16; al-Aẓm, al-‘awlama (2002), S. 79.

⁹ Siehe die anthropologisch fundierte arabische Definition bei Galyūn, taqāfa (2002), S. 44–45.

¹⁰ <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/-تتاقف/> (11.11.2015), darin: “[1] taṭāquf al-ṣaḥṣ: innahu yata‘ālā wa-yataṭāqaf ‘alā l-ḡamāhīr”, “[2] taṭāquf al-ṣaḥṣān: tabādālā al-taqāfa: amr yadull ‘alā taṭāquf ḥaḍārī”, “[3] taṭāqafa al-qawm: taḥṣamū, taqāṭalū; taṭāqafa al-ṣaḥṣān: taḡālabā fī l-mahāra wa-l-taqāfa”.

¹¹ Ḥanafī, al-‘awlama (2002), S. 11–12, 22.

¹² Galyūn, taqāfa, S. 44–45.

wissenschaftlich nicht sauber, aus diesen selektiven Beobachtungen abzuleiten, arabischsprachige Intellektuelle würden kulturelle Synthesphänomene nur negativ beurteilen. Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit zeitgenössischer arabischer Wissenschaftsprosa aus Themenfeldern jenseits des Globalisierungsdiskurses wäre notwendig, um diesbezüglich zu validen Aussagen zu kommen, die wohl viel differenzierter ausfallen würden. Das Vorangegangene macht jedoch exemplarisch deutlich, dass Forschungsbegriffe mit ihren vielfältigen Konnotationen an die Prämissen und Wertigkeiten verschiedener, auch politisch und kulturell geprägter Wissenschaftsdiskurse gebunden sind. Wollte man bei der Untersuchung transkultureller Verflechtungsphänomene von Anfang an mehrsprachig operieren, müsste man daher jede Sprachvariante diskursiv rückbinden und damit enorme Definitionsleistungen erbringen, die nur allzu leicht in simplifizierende, kulturalistische Erklärungsmuster ableiten könnten. Eine präzise mehrsprachige Aufarbeitung des Begriffsfeldes transkultureller Verflechtung ist daher in diesem Rahmen nicht zu leisten. Wie im Folgenden zu zeigen ist, gilt dies nicht zuletzt auch deswegen, weil allein die deutsche Sprache eine enorm hohe Vielfalt an Begriffen liefert, die zur Beschreibung von Verflechtungsphänomenen genutzt werden können.

Verflechtung beruht auf Dynamiken, die weniger von Unilateralität als von komplexen Mustern geprägt sind, die auf verschiedenen, etwa der physischen oder semiotischen Ebene angesiedelt werden können. Mobilität, Sequenzen von Aktion und Reaktion, Vorgänge des Gebens und Nehmens sind mögliche Prämissen von Verflechtungsprozessen. Das aus der Informationstechnik und der Semiotik bekannte Sender-Empfänger-Modell beschreibt solche Vorgänge nur unzureichend.¹³ Vorzuziehen sind daher Begriffe wie ‚Interaktion‘, ‚Wechselwirkung‘, ‚Austausch‘, ‚Kommunikation‘, ‚Akkulturation‘ etc., die nicht nur den bi- oder gar multilateralen Charakter solcher Vorgänge des Gebens und Nehmens einfangen, sondern auch die Frequenz, d. h. die Mehrzahl des Hin und Her einbeziehen. Damit erscheinen sie besser geeignet, komplexe Formen des Aufeinandertreffens und Zusammenspiels zu beschreiben, als etwa der in der Einzahl benutzte und eher unidirektional wirkende Begriff ‚Transfer‘, der nur in einer erweiterten Definition auf multidirektionale Austauschprozesse hoher Frequenz verweisen kann.

Einige Termini suchen Abläufe des Gebens und Nehmens zu nuancieren, etwa indem sie sich auf die gebende oder nehmende Seite konzentrieren. Die gebende Seite kann etwa im Rahmen einer ‚Diffusion‘ zur Verbreitung von Objekten oder Abstrakta beitragen oder diese im Rahmen einer ‚Übertragung‘, ‚Übersetzung‘ oder eines ‚Transportaktes‘ von einer (konkret oder abstrakt verstandenen) Stelle an die andere bringen. In Form einer ‚Penetration‘ drängt sie in einen anderen Bereich hinein und provoziert hierdurch Austauschprozes-

¹³ FranceMed, Introduction (2012), S. 42.

se. Die nehmende Seite wiederum führt Objekte und Abstrakta im Rahmen von ‚Import‘, ‚Rezeption‘, ‚Entlehnung‘, ‚Übersetzung‘ etc. zu sich heran, sammelt sie durch ‚Akkumulation‘, ergreift durch ‚Aneignung‘ bzw. ‚Appropriation‘ von ihnen Besitz, nutzt sie, verwertet sie durch ‚Recycling‘ oder macht sie durch ‚Assimilierung‘ bzw. ‚Assimilation‘ zu einem integralen Bestandteil ihrer selbst.

Die unter den Schlagworten ‚Geben‘ und ‚Nehmen‘ zusammengefasste Mobilität von Objekten und Abstrakta beinhaltet oft deren Veränderung. Verschiedene Kräfte wirken dabei auf ihre Transformation hin. Letztere kann sich allgemein in der ‚Verwandlung‘ äußern, chemisch etwa in der ‚Kristallisation‘, linguistisch-semiotisch in der ‚Übersetzung‘, ‚Transkription‘, ‚Umdeutung‘ und ‚Interpretation‘, wertend in der ‚Verfremdung‘ oder ‚Verzerrung‘, kulturell in der ‚Akkulturation‘, systemisch in der ‚Rekonfiguration‘. Begriffe wie ‚Anpassung‘ oder ‚Adaption‘ erläutern dabei nicht unbedingt, ob die gebende oder nehmende Seite vornehmlich für Mutationen verantwortlich ist; ohne präzisierende Ergänzung lassen sie die Bewegungsrichtung offen. Anders verhält es sich mit den Begriffen der ‚Akkommodation‘ und ‚Appropriation‘: Ersterer fungiert gemeinhin als Oberbegriff für Transformationsleistungen von Gebenden und Nehmenden, bezeichnet in einigen Studien allerdings nur die Veränderung eines mobilen Kulturgutes durch den Gebenden.¹⁴ Letzterer wiederum bezieht sich nur auf die Transformation eines mobilen Kulturgutes durch den Nehmenden,¹⁵ während ‚Transkulturation‘ die reziproke Veränderung durch alle beteiligten Akteure anspricht.¹⁶ Hierbei sollte hervorgehoben werden, dass Austauschprozesse bzw. die Verbreitung oder Aufnahme von Objekten und Abstrakta nicht zwangsläufig zu offenkundigen Veränderungen führen: In *imitatio*, ‚Mimikry‘, ‚Plagiat‘ und ‚Fälschung‘ manifestieren sich Vorgänge des Nachahmens, gar des möglichst exakten Kopierens, bei dem Abweichungen gegenüber dem Original nicht mehr erkennbar sein sollten.

Die in einen Austauschprozess involvierten Seiten können in einem Machtverhältnis stehen, bei dem die eine Seite die jeweils andere dominieren kann. Die gebende Seite ‚oktroziert‘ oder ‚propft auf‘, wenn sie dominiert, sie kann aber unter umgekehrten Machtverhältnissen in einem Akt unfreiwilligen Gebens auch ‚eingemeindet‘, ‚annektiert‘, ‚enteignet‘ werden. Wenn sie dominant ist, kann die nehmende Seite sich durch ‚Annexion‘, ‚Absorption‘ oder ‚Do-

¹⁴ Ebd., S. 38–39, 44.

¹⁵ Ashley/Plesh, *Processes* (2002).

¹⁶ Der Begriff *transculturación* wurde maßgeblich von Ortiz, *Contrapunto* (2002 [1940]), S. 254–255, geprägt und steht als Metabegriff für die Summe und Synthese von Ver- und Entflechtungsphänomenen im Kontext (post)kolonialer Migration: Ak-/Inkulturation und De-/Exkulturation: „Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra [...]. Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos [...] por las complejísimas transmutaciones de culturas.“

mestizierung‘ bisher Nichtzugehöriges einverleiben und zu eigen machen, im Fall eines gleichsam passiven, weil unfreiwilligen Nehmens aber auch etwas auferlegt, übergestülpt oder zugeschrieben bekommen. Die nehmende Seite kann von der dominanten Seite im Rahmen von ‚Imitation‘ aber auch freiwillig Elemente übernehmen – nicht immer mit Zustimmung der Dominierenden.¹⁷

Aus dem Vorangestellten wird deutlich, dass Verflechtung sich nicht nur in mehr oder weniger geordneten Mustern des Gebens und Nehmens manifestiert, sondern auch in der Zusammenführung und Kombination verschiedener Elemente, die im Extremfall sogar miteinander fusionieren können. Diese Phänomene können mit Begriffen aus verschiedenen Wissenschafts- und Denktraditionen zum Ausdruck gebracht werden: Die Mathematik stellt den Begriff der zur ‚Summe‘ führenden ‚Addition‘ zur Verfügung. Kunst und Literatur bedienen sich des Konzeptes der ‚Komposition‘ oder ‚Adaptation‘. Aus der Metallurgie sind die Begriffe ‚Amalgamierung‘, ‚Legierung‘, ‚Verschmelzung‘ oder ‚Verschweißung‘ als Prozesse bekannt, in der Metallteile oder unterschiedliche Metalle fest und teilweise untrennbar miteinander verbunden werden. Begriffe wie ‚Hybridisierung‘ mit seinem französischen Äquivalent *métissage*, ‚Kreolisierung‘ oder auch das Konzept der ‚Ethnogenese‘ beschreiben soziale Vermischungs- und Fusionsprozesse mit einer biologischen oder, im Fall der Ethnogenese, zumindest einer konstruierten biologischen Komponente. ‚Inklusion‘, ‚Assimilation‘ und ‚Imperialisierung‘ wiederum stammen eher aus dem Bereich der Sozial- und Gesellschaftswissenschaften und bezeichnen soziopolitisch verstandene Integrationsprozesse, bei denen der Machtfaktor stärker in den Vordergrund tritt. Der Assimilationsbegriff ist dabei allerdings zweideutig, weil er nicht nur den Einverleibungsprozess, sondern auch den Anpassungsprozess der kleineren bzw. schwächeren an die größere bzw. dominantere soziale Entität bezeichnet.

Einige Begriffe lassen sich aufgrund des sie verbindenden Präfixes zu Gruppen zusammenfassen. Die deutschen Präfixe ‚Ver-‘ und ‚Über-‘ können selbstverständlich nicht auf das semantische Spektrum von Verflechtungsphänomenen begrenzt werden, liefern aber viele Begriffe, die in diesem Kontext relevant erscheinen, weil sie zum einen die Dimension des Zusammengeführtseins, eben des ‚Ver-bindens‘, zum anderen des Machtverhältnisses, des ‚Über-

¹⁷ Pierre Bourdieu hat in mehreren Studien empirisch und theoretisch herausgearbeitet, wie und unter welchen Bedingungen in den unterschiedlichen sozialen Schichten kapitalistischer europäischer Gesellschaften ästhetische Vorlieben herausgebildet werden. Als zentrales Movens beschreibt er den Prozess der Distinktion als eine (durch schichtenspezifische Sozialisation vorgeprägte) soziale Strategie von Individuen, sich gegenüber der sozial nächst niedrigeren Schicht abzusetzen und innerhalb oder ‚oberhalb‘ der eigenen Schicht Prestige und anderes soziales Kapital anzusammeln. Dabei werden in einem fortwährenden Prozess von niedrigeren Schichten Moden und Praktiken aus gehobeneren Schichten durch Imitation übernommen, woraufhin dort neue Moden und Praktiken entworfen werden, um sich erneut absetzen zu können. Vgl. insbesondere Bourdieu, *Unterschiede* (1982).

formens‘, ansprechen. Mit seinem Präfix ‚Ver-‘ ist der Begriff Verflechtung in unserem Zusammenhang Teil einer großen Gruppe semantisch ähnlich gelagerter Termini, die im Einzelnen allerdings bedeutende Nuancen aufweisen: Bei einer ‚Verbindung‘ und ‚Vernetzung‘ geht es vor allem um das mehr oder weniger komplex ausgestaltete Aufeinanderbezogenensein verschiedener Elemente. ‚Verschachtelung‘, ‚Verzahnung‘, ‚Verschmelzung‘ und ‚Verflechtung‘ verweisen präzisierend auf das Ineinandergreifen bzw. den konkreten Beziehungscharakter verschiedener Elemente. ‚Verfilzung‘ oder ‚Verstrickung‘ sind zusätzlich noch mit einem pejorativen Werturteil belegt, da sie chaotische Undurchdringlichkeit und die mangelnde Möglichkeit der Loslösung aus der eingegangenen Beziehung in den Vordergrund stellen und damit auch als Metaphern für soziale Verhältnisse und die Implikation von Individuen und Gruppen in größeren sozialen Gefügen dienen können. Einige Begriffe mit dem Präfix ‚Über-‘ beschreiben hingegen Situationen, in denen beim Eingehen einer Verbindung zwischen zwei oder mehreren Elementen eines so dominant ist, dass es im Rahmen einer ‚Überlagerung‘, ‚Überwucherung‘ oder ‚Überformung‘ andere Elemente in den Schatten stellt und durch Stratifizierung einer Transformation unterwirft.¹⁸

Die genannten Prozesse führen in der einen oder anderen Form zu Konstellationen, die wir hier vorläufig als Verflechtungsergebnisse bezeichnen können. Zwischen den Begriffen des ‚Chaos‘, im Sinne eines weitestgehend bindungs- und damit systemlosen Zustandes, und einer metaphysisch, physikalisch, ökonomisch oder sonstwie verstandenen ‚Ordnung‘ im Sinne eines ‚Weltsystems‘ liegt eine kaum einzugrenzende Masse begrifflich gefasster Beziehungskonstellationen. An einem Ende der Skala findet sich das scheinbar willkürliche Nebeneinander unterschiedlicher Elemente, die noch kein geordnetes Beziehungsgeflecht bilden. Demgegenüber steht die begrifflich als ‚Konstellation‘, ‚Beziehung‘, ‚Kombination‘, ‚Konfiguration‘ oder ‚System‘ gefasste Ordnung, in der sich einzelne Elemente in teils hierarchischer Beziehung zueinander befinden. Am anderen Ende der Skala kann im Begriff ‚Weltsystem‘ das Konzept der Ordnung sogar eine globale oder kosmische Dimension erfahren.

Zahlreiche Disziplinen haben Begriffe hervorgebracht, die das geordnete Zusammenspiel unterschiedlicher Elemente in einem neuen Ganzen thematisieren. Beispiele liefert u. a. die Musik(wissenschaft): Mit dem Terminus ‚Akkord‘ wird der Zusammenklang verschiedener Töne benannt. Auf einer abstrakteren Ebene bezeichnen ‚Harmonie‘ und ‚Dissonanz‘ das Zusammen- bzw. Gegenspiel klanglicher Elemente. Die ‚Polyphonie‘ definiert sich durch das Nebeneinander melodischer Linien, die z. B. durch die Technik des Kontrapunktes voneinander abgesetzt werden, dennoch aber in ihrer Gesamtheit in einer harmonischen Ordnung zusammenstehen, die zu einem einzigen Klangerlebnis führt.

¹⁸ Fleischer/Barz, Wortbildung (2012), S. 389 (ver-), S. 413 (über-).

Die Zusammenstellung verschiedener Elemente in einem Werk bezeichnet man – nicht nur in der Musik oder der bildenden Kunst – als ‚Komposition‘, die hier nicht mehr als Prozess, sondern als Prozessergebnis verstanden wird. Auch die Mathematik liefert zahlreiche Begriffe: Neben der schon erwähnten ‚Summe‘ als Produkt eines Additionsprozesses beschreibt der in der Mengenlehre gebräuchliche Begriff der ‚Schnittmenge‘ den Überlappungsraum zweier Mengen, der in der ‚Kontaktzone‘, dem ‚Transit-, oder ‚Grenzraum‘ oder im so genannten *third space* sein gesellschaftswissenschaftliches Äquivalent findet. Die Geometrie wiederum bietet mit ‚Symmetrie‘ und ‚Asymmetrie‘ ein auch im technischen und ästhetischen Bereich gebräuchliches Gegensatzpaar, das ein bestimmtes Verhältnis charakterisiert. Die Linguistik bietet mit den Begriffen ‚Adstrat‘, ‚Substrat‘ und ‚Superstrat‘ verschiedene Termini für das Zusammenspiel linguistischer Elemente, während die Architekturgeschichte in der ‚Spolie‘ ein aus seinem ursprünglichen architektonischen Verbund gelöstes und in einen anderen baulichen Zusammenhang gesetztes architektonisches Element sieht. Die Gesellschaftswissenschaften verfügen über ein weites Repertoire an Begriffen zur Definition unterschiedlichster sozialer Beziehungen: ‚Partnerschaft‘ und ‚Allianz‘ bezeichnen menschliche Zusammenschlüsse, die durch die zweckgerichtete Bündelung von Kräften zur ‚Synergie‘ führen. Diese Zusammenführung kann sich biologisch in der ‚Verwandtschaft‘, rein sozial im ‚Netzwerk‘ manifestieren. Hierbei sind die Einzelbeziehungen häufig in einer Hierarchie geordnet und bauen auf einer vielfältig gearteten Infrastruktur auf. Jeglicher Zusammenschluss aus Innen- oder Außenperspektive bezeichnet eine ‚Gemeinschaft‘ oder ‚Gruppe‘, die Herrschaft über andere und damit ‚Hegemonie‘ ausüben kann. Im Rahmen ethnischer Prozesse entsteht die *gens* bzw. das ‚Volk‘, jenseits des Mittelalters die ‚Nation‘, die im ‚Imperium‘, in der ‚Ökumene‘, der *koinē*, aufgehen können.

‚Transkulturalität‘, sowohl im Sinne eines Kulturen übergreifenden Miteinanders als auch im Sinne eines durch Aufeinandertreffen und Vermischung verschiedener kultureller Elemente entstehenden ‚Synkretismus‘, ist charakteristisch für eine ‚Ökumene‘.¹⁹ Hier werden verschiedene Erbmassen und Traditionen unter einer politisch, religiös oder kulturell gefassten ‚Superstruktur‘ zusammengefasst und finden teilweise zu Hybridformen zusammen.

Die damit hergestellte Verbindung zwischen Ökumene und Transkulturalität soll nicht implizieren, dass Phänomene transkultureller Verflechtung nur im Rahmen von Superstrukturen, also auf makrohistorischer Ebene, angesiedelt sind. Transkulturelle Verflechtungsphänomene finden sich, das zeigt die vorliegende Studie, grundsätzlich auf mehreren Ebenen – der räumlich-geographischen, der sozialen, der zeitlichen und nicht zuletzt auch der ideologischen. Die

¹⁹ Zur Problematik des Synkretismusbegriffes, u. a. aus der Sicht der theologischen Wissenschaften, siehe Kap. 4.5.2.

überaus komplexe Verbundenheit und die Überlagerungen der Ebenen bedürfen freilich der Differenzierung.

Gerade Publikationen zur Netzwerkforschung haben vielfältige Erkenntnisse zu räumlich-sozial strukturierten personalen Beziehungssystemen erarbeitet und damit maßgeblich die Untersuchung transkultureller Verflechtungsprozesse vorbereitet. Bisher scheint allerdings vornehmlich das über die Quellen meist leichter fassbare, weil zumindest zum Teil bewusst konstruierte Netzwerk als mehr oder weniger ausgereiftes Ergebnis von Verflechtungsprozessen im Vordergrund zu stehen und weniger die systematische Untersuchung der zur Entstehung oder zum Zerfall von Netzwerken beitragenden Prozesse und Dynamiken.

Verflechtungen, die zeitliche Distanzen übergreifen, gründen nur dann auf unmittelbaren menschlichen Kontakten, wenn sie von direkt aufeinanderfolgenden Generationen getragen werden. Ansonsten entstehen sie über bewusste wie auch unreflektierte Rückgriffe auf konkrete oder abstrakte Wissensbestände, die einen Zugang zur Vergangenheit ermöglichen. Die lang etablierte Forschung zu Rezeptionsprozessen mit zeitlicher Komponente hat bereits zur Entwicklung mehrerer Konzepte geführt, die für verschiedene Formen des Ineinandergreifens von Vergangenheit und Gegenwart stehen. Stichwörter wie der ‚Schatten‘, die ‚Autorität‘, die ‚Nutzung‘ oder die ‚Manipulation‘ der Vergangenheit stehen für solche Formen, ebenso wie die Termini ‚Filiationsverhältnisse‘, ‚Memoria‘, ‚Renaissancen‘, ‚Archaismen‘, ‚Tradition‘, ‚Rezeption‘ etc. weitere Aspekte des Variantenreichtums diachroner Verflechtungstypen beleuchten.²⁰

Allerdings bereitet die historische Konzeptualisierung räumlicher, sozialer und zeitlicher Verflechtungsphänomene in ihrer Komplexität immer noch sprachliche (und nicht nur im engeren Sinne terminologische) Schwierigkeiten. Es fehlen Begriffe, die diese vielfältigen Verknüpfungsformen und Dynamiken als integrales Phänomen beschreiben können. Die noch im Einzelnen zu diskutierenden epistemologischen Modelle wie ‚Palimpsest‘, ‚Rhizom/rhizomatisch‘, ‚Hybridität/métissage‘ etc. stellen bisher nur vorläufige Hilfsmittel dar, um die Multidimensionalität und Multidirektionalität ebenso wie das historisch gewachsene und die permanente Dynamik menschlicher Beziehungen auszudrücken.²¹ Die im Rahmen dieser Studie systematisch geführte Diskussion existierender Begriffe und Konzepte unter dem Oberbegriff der ‚Verflechtung‘ soll deswegen den Weg zu einer operationalisierbaren Konzeptualisierung ebnen.

(Daniel König, Plenum, Julia Zimmermann)

²⁰ Brauer/Cecini/Dücker/König/Küçükhüseyin, Rückblickend (2011).

²¹ Vgl. Mersch, Transkulturalität (2016).

1.2 Transkulturelle Verflechtung: Eine vorläufige Definition

Der Terminus ‚Verflechtung‘ eignet sich aufgrund seiner definitorischen Weite und seines Facettenreichtums als Oberbegriff für unterschiedliche Ausprägungen von Zusammenfügungen, Zusammenhängen oder Verbindungen. Während der Duden die Bedeutung mit „1. das [Sich]Verflechten“ und „2. [enger] Zusammenhang“ angibt,²² unterscheidet Grimms Deutsches Wörterbuch noch weitere Sinnebenen: ‚Verflechtung‘ meint hier eine „Verbindung, Verknüpfung mittels Flechtens“; darüber hinaus spielt der Begriff übertragen auch auf eine mögliche „geistige Vereinigung, Berührung“ an.²³ Die mit dem Verbum ‚verflechten‘ implizierte Aktion zielt zum einen auf einen Akt des Zusammenfügens, das zu einem Ergebnis führt. Zum anderen bezieht es sich im übertragenen Sinn auf das enge Verbinden, Verwickeln, in Verbindung treten oder auf das schwer bzw. unauflösbar Machen. Grimms Definition ist vor allem auf das menschliche Tun, Modifizieren und Produzieren ausgerichtet. Für den gesellschaftswissenschaftlichen Begriff der Verflechtung sind neben diesem aktorszentrierten Aspekt des Flechtens der prozessuale Aspekt des ‚Sich-Verflechtens‘ und der strukturelle Aspekt des ‚Verflochtenseins‘ besonders wichtig. Verflechtung meint dann also eine Entwicklung hin zu komplexen gesellschaftlichen Zusammenhängen und Interdependenzen sowie die etwaigen Ergebnisse solcher Prozesse.

Eine luzide Definition des engl. Begriffs *entanglement*, der auch in der deutschsprachigen Wissenschaft immer wieder als Interpretament für den Verflechtungsbegriff herangezogen wird, bietet die Studie zu Migrationen im frühmittelalterlichen Europa von Rosamund McKitterick:

In the particular meaning assigned to it in quantum mechanics, the word [entanglement] is used to express the degree of interaction on the part of any one article that could not be fully described without considering those with which it interacted; nothing within a system can be regarded as fully independent. Borrowed back into the social sciences, ‚entanglement‘ has become a convenient portmanteau word to express the complex network of interdependence of many human activities and the material objects they create in the process.²⁴

Im Blick auf die Zuspitzung unseres Forschungsinteresses auf ‚transkulturelle Verflechtungen‘ ist zu betonen, dass der erste Teil des Kompositums, das Adjektiv ‚transkulturell‘, eine explizite Absetzung von der Vorstellung eines statisch-monolithischen Charakters von Kulturen beabsichtigt,²⁵ die, wie unten in

²² Duden, Universalwörterbuch (31996), S. 1642.

²³ Wülcker, Verflechtung (1895), Sp. 336.

²⁴ McKitterick, Migrations (2012), S. 72.

²⁵ Vgl. Welsch, Mensch (2011), S. 294–322.

den Abschnitten zu wissenschaftlichen Kulturkonzepten ausgeführt, zumindest teilweise von der älteren Kulturphilosophie und -wissenschaft gepflegt wurden. Der Begriff der ‚Transkulturalität‘ betont damit einerseits Kompositcharakter und Abgrenzungsprobleme jeglicher Kultur und trägt jenen dynamischen Aspekt in sich, demzufolge eine „jede spezifische Kultur ein historisch-kulturelles Konstrukt und eine prozessual sich konstituierende Einheit ist, die sich in ständiger Veränderungsbewegung befindet.“²⁶ Mit der Betonung dieser zeitlich-dynamischen Aspekte von Kultur könnten sich die durch permanente Grenzüberschreitungen charakterisierten kulturellen Praktiken der Gegenwart wie auch der Vergangenheit adäquater beschreiben lassen.²⁷

In den historischen Wissenschaften und insbesondere in der historischen Migrationsforschung hat das Thema der transkulturellen Verflechtungen Konjunktur, ohne dass – wie bereits betont – dabei immer ein einheitlich-definitiv-rischer Blick auf das Begriffskompositum selbst geworfen wird. Entsprechend können die mit dem Kompositum verbundenen Sinngehalte durchaus differieren. In dem entsprechend betitelten Band zu ‚Transkulturellen Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend‘²⁸ wird der Begriff u. a. mit Walter Benjamins Begriff der ‚Passagen‘ in Verbindung gebracht (→ Kap. 2.2.4). Die rezenten Studien zur historischen Migrationsforschung fassen den Bewegungsbegriff der ‚Migration‘ wiederum als „wahlverwandt“ mit dem Konzept der Transkulturalität, da dieses Kultur nicht mit „Einheit“ und „Identität“ in Verbindung bringe, sondern als unaufhörlichen Prozess des Wandels erfassen solle.²⁹ Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen werden folglich auch Migrationen als transkulturelle Verflechtungen begriffen. In anderem Kontext können ‚transkulturelle Verflechtungen‘ als ein Beisteuern von zwei oder mehreren kulturell verschiedenen Seiten verstanden werden; über die Stufe hybrider Vermischung könne dann zu neuen kulturellen Formationen vorgestoßen werden, was neue Kulturen hervorbringe, die Elemente beider Provenienzen additiv vereinen.³⁰ Kritisch anzumerken ist in diesem Zusammenhang, dass eine solche Zusammenstellung von ‚Hybridbildung‘ und ‚Verflechtung‘ unstimmig ist im Blick auf die potenzielle Reversibilität von ‚Verflechtungen‘ (in Gestalt von ‚Entflechtungen‘ etwa) und die wohl grundsätzliche Irreversibilität von ‚Hybridbildungen‘.

Erst jüngst haben Wolfram Drews und Christian Scholl eine Definition des Begriffes ‚transkulturelle Verflechtung‘ in einem solchermaßen betitelten Band geliefert, die auf den vorher genannten Überlegungen fußt und dabei versucht, alle Aspekte dieses Begriffsfeldes zu erfassen. Drews und Scholl zufolge ist

²⁶ Ryozo, *Transkulturalität* (2012), S. 13.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Borgolte/Tischler, *Verflechtungen* (2012).

²⁹ Borgolte, *Migrationen* (2009), S. 284.

³⁰ Borgolte, *Mythos* (2010), S. 30.

Verflechtung [...] ein nichtzielgerichteter, wechselseitiger, zeitlich begrenzter Prozess, der zu einer rekontextualisierenden Übernahme von Vorstellungen, Praktiken und materiellen Gütern führt und als dessen Folge zumindest vorübergehend Einheiten höherer Komplexität entstehen. Als Resultat liegen ursprünglich differente Entitäten in einem Hybrid verflochten vor, wobei unter Umständen trotzdem eine interne Differenz institutionalisiert ist bzw. weiter wahrgenommen wird [...]. Solche internen Differenzen können später Anknüpfungspunkte für Entflechtungsprozesse sein.³¹

Obwohl Drews und Scholl in ihrer Definition so komplexe Themenbereiche wie den Zusammenhang von Rezeption und Verflechtung, von Hybridität und Verflechtung, von Ver- und Entflechtung, von Verflechtungsprozessen und -ergebnissen ansprechen, können diese im Rahmen des von ihnen herausgegebenen Tagungsbandes nicht systematisch abgehandelt werden.

Allein die hier nur exemplarisch angeführten und vornehmlich auf den deutschsprachigen Wissenschaftsraum beschränkten Begriffsdefinitionen geben jedenfalls klar zu erkennen, dass die bisherigen Forschungen zu ‚transkulturellen Verflechtungen‘ das Begriffskompositum noch nicht konsequent durchdrungen haben.

Im Hinblick auf die bereits oben angeführte Unterscheidung zwischen ‚Verflechtung als Prozess‘ und ‚Verflechtung als Ergebnis‘ ist darauf hinzuweisen, dass ‚Verflechtung als Prozess‘ durch einen dynamisch-zeitlichen Aspekt charakterisiert ist, der – zumindest auf theoretischer Ebene – prinzipiell auch reversibel sein und solchermaßen mit dem Begriff der ‚Entflechtung‘ sein Gegenteil betreffen kann. Gerade in der Zusammenschau der Begriffe ‚Verflechtung‘ und ‚Entflechtung‘ sind mithin dynamische Prozesse angesprochen, welche die Möglichkeit der Reversibilität zu beinhalten scheinen. Zu hinterfragen bleibt in diesem Kontext freilich, ob mit dem Begriff der ‚Entflechtung‘ tatsächlich eine rückläufige Bewegungsrichtung erfasst werden kann oder ob diese Bewegung nicht weiterhin einen Verflechtungsprozess darstellt, der in seiner Bewegungsrichtung und Dynamik lediglich neu dimensioniert ist. Dieser Frage ist der abschließende Abschnitt der vorliegenden Studie gewidmet.

Vor dem Hintergrund der vorangestellten Überlegungen setzt sich dieses Buch das Ziel, die Funktionsweise und Dynamik von Verflechtungsprozessen umfassend zu untersuchen und dabei eine differenzierte Typologie und Terminologie von Verflechtungsprozessen zu entwickeln, die im Anschluss operationalisiert werden soll. Dazu ist es zunächst notwendig, sich mit verschiedenen Ideen zu Kultur(en) und kulturellen Verflechtungen auseinanderzusetzen.

(Julia Zimmermann, Margit Mersch)

³¹ Drews/Scholl, Verflechtungsprozesse (2016), S. XVI–XVII.

2 Ideen zu Kulturen und Verflechtung

Ziel des folgenden Kapitels ist es, einen Überblick über die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kulturellen Verflechtungsphänomenen zu geben. Der folgende, notwendigerweise querschnittartige Zugang teilt sich in zwei Teile.

In Kapitel 2.1. soll nachvollzogen werden, wie und in welchen Etappen eine kulturalistische Konzeption der Weltgeschichte in der westlichen Wissenschaft an Geltung gewann, auf dieser Grundlage dann gewisse Vorstellungen von miteinander in Verbindung tretenden und sich verflechtenden Kulturen entstanden, die man in jüngster Zeit mit dem Transkulturalitätsparadigma zu überwinden sucht. Die Auswahl der hier behandelten Theoretiker erfolgte dabei unter dem Kriterium, diesen Prozess nachzuvollziehen.³²

Daraufhin widmet sich Kapitel 2.2. zentralen, in der Forschung verwendeten analytischen Schlüsselbegriffen kultureller Verflechtung sowie ihrem allgemeinen wie auch mediävistischen Erklärungspotenzial. Wichtig ist dabei zu zeigen, dass sich diese Form der Erforschung kultureller Verflechtung parallel zur Untersuchung der Interaktion ganzer kultureller Sphären entwickelte, aufgrund ihrer viel kleinteiligeren Analyse der Mechanismen kultureller Interaktion aber weniger auf Konzepte kultureller Sphären rekurrieren musste, diese neuerdings sogar in Frage stellt. Mit der hier getroffenen Auswahl wurde der Versuch gemacht, nicht nur einen Überblick über die zentralsten Konzepte zu geben, sondern auch zu zeigen, wie die Erforschung kultureller Interaktionsmechanismen jüngst in ein Transkulturalitätsparadigma gemündet ist, das die Vorstellung von in Interaktion befindlichen monolithischen Kulturen nun gänzlich in Frage stellt.

(Daniel König, Britta Müller-Schauenburg)

³² Sie beschränkt sich jedoch auf die historisch arbeitenden Disziplinen. Eine stärkere Einbeziehung ethnologischer Ansätze wäre zur grundlegenden Diskussion des Kulturbegriffs zwar mehr als wünschenswert, muss jedoch angesichts der großen Bandbreite jenes Forschungsfeldes entsprechend ausgerichteten Projekten überlassen bleiben.

2.1 Kulturen (*civilisations*) in Interaktion

Die Vorstellung mehrerer, zeitgleich existierender Kulturen hat sich derart fest etabliert, dass ein Weltbild ohne einen ‚pluralen Kulturenbegriff‘ kaum vorstellbar scheint. Ein stichprobenartiger Blick in die Vergangenheit suggeriert jedoch, dass Intellektuelle der Antike und des Mittelalters mit anderen Konzepten operierten, um Weltgeschehen zu erfassen.

Hesiods Vorstellung der fünf Weltalter unterteilt die Menschheit in eine Abfolge von Geschlechtern (γένη), die vom goldenen, über das silberne, bronzene, heroische zum erzernen reichen.³³ Im altgriechischen Hellenen-Barbarentopos, der u. a. von Hippokrates verwendet wurde, lässt sich lediglich eine binäre Unterteilung der Welt in ‚zivilisiert‘ und ‚unzivilisiert‘ erkennen.³⁴

Das für das europäische Mittelalter unter dem Begriff *translatio imperii* bekannte Deutungsschema für den Verlauf der Weltgeschichte operiert auf der alttestamentarischen Grundlage von Dan 2,21 und Sir 10,8 und, unter Nutzung der Terminologie der Vulgata, mit den Begriffen *imperium* und *regnum*. Es unterteilt die Menschheitsgeschichte also in politische Entitäten.³⁵

Der arabisch-islamische Gelehrte Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406), der wie schon frühere Geo- und Ethnographen den ‚Zivilisationsgrad‘ menschlicher Gruppen u. a. von ihrer Beheimatung in einem bestimmten Klima, vom Einfluss der Luft und von der verfügbaren Ernährung abhängig macht, unterscheidet zwischen Nomaden (*ahl al-bādiyya*), Sesshaften (*ahl al-ḥādira*), Städtern (*ahl al-amṣār*), bricht diese Lebensformen aber immer wieder auf verschiedene, in Ethnonymen gefasste Völker herunter.³⁶ Seine Theorie der Gruppensolidarität (*al-aṣabiyya*) operiert mit dem Gegensatz zwischen der zwar niedrigeren, aber im Hinblick auf ihre Tugenden ‚reineren‘ Kulturstufe der Nomaden (*al-badū*) einerseits, und der höheren Kulturstufe der Sesshaften (*al-ḥaḍar*) andererseits. Er lässt diese Gruppen in einem von tribalen Gruppen (*qabīla*, Pl. *qabā'il*) und Staaten bzw. (dynastische) Herrschaften (*dawla*, Pl. *duwal*) gefassten Rahmen agieren, in dem auch die Religion im Sinne eines religiös begründeten Normensystems (*ad-dīn*) eine Rolle spielt, ohne dass er jedoch einen pluralisierbaren Kulturbegriff (arab. *ḥaḍāra/taqāfa*) benutzt.³⁷

Das terminologisch gefasste Konzept gleichzeitig existierender ‚Kulturen‘ oder ‚Zivilisationen‘³⁸ scheint damit jüngeren Datums zu sein. Den etymologi-

³³ Hesiod, *Works and Days*, ed./übers. Evelyn-White, v. 110–201.

³⁴ Backhaus, *Hellenen-Barbaren-Gegensatz* (1976), S. 170–185.

³⁵ Thomas, *Translatio* (1997).

³⁶ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, ed. Šaddādī, Bd. 1, S. 132–145.

³⁷ Ebd., S. 189–394.

³⁸ Wir benutzen den Begriff ‚Kulturen‘ als Übersetzung des englischen und französischen Begriffes ‚civilisations‘. Zur Unterscheidung beider Begriffe vgl. Braudel, *Grammaire* (1993), S. 43–45; Huntington, *Clash* (1996), S. 41–44.

schen Untersuchungen Philip Bagbys und Fernand Braudels zufolge ist es in europäischen Sprachen erst im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert fassbar.³⁹

Das lateinische Wort *cultura*, zunächst ein Begriff der Agrikultur, der die konkrete Bodenverbesserung und -pflege im Sinne einer ‚Kultivierung‘ bezeichnete, erhielt schon bei Cicero (gest. 43 v. Chr.) im Konzept der *cultura animi* eine abstrakte Dimension. Bagby zufolge ist der Kulturbegriff bis zum 18. Jahrhundert allerdings dazu genutzt worden, „jegliches vorsätzliches Bemühen zur qualitativen Entwicklung eines Objektes“ zu beschreiben.⁴⁰ Erst im 19. Jahrhundert habe diese ‚melioristische‘ Definition an Bedeutung verloren. Anstatt einen Prozess der Qualitätssteigerung im Sinne einer ‚Kultivierung‘ habe der Kulturbegriff nun verstärkt begonnen, einen Zustand, d. h. das Ergebnis eines solchen Kultivierungsprozesses zu bezeichnen. Damit sei das Wort ‚Kultur‘ zu einem Sammelbegriff für jegliche menschliche Leistungen (Techniken, Wissen) avanciert. Eine weitere Verschiebung habe sich vollzogen, als der Kulturbegriff alle Bereiche des menschlichen Lebens und Schaffens zu umfassen begann, unabhängig davon, ob sie Resultat eines Kultivierungsprozesses waren oder nicht. Erst auf Grundlage dieser Definition sei es möglich gewesen, kulturelle Entitäten zu definieren, etwa die von frühen Anthropologen und Ethnologen untersuchten ‚primitiven Kulturen‘.⁴¹ Diese betrachteten eine Kultur als die

Gesamtheit der kulturellen Regelmäßigkeiten, die in einer Gruppe lokaler Gemeinschaften zu finden waren. Größe und Grenzen der Gruppe wurden dabei in der Theorie durch das Vorhandensein eines Grundstocks an fundamentalen Ideen und Werten, in der Praxis durch das Vorhandensein eines Grundstocks charakteristischer Institutionen definiert.⁴²

Für den Zivilisationsbegriff ist eine ähnliche semantische Entwicklung zu verzeichnen. Eine vornehmlich melioristische Definition, die noch die Grundlage für Norbert Elias’ klassisches Werk ‚Über den Prozeß der Zivilisation‘⁴³ stellte, wurde zunehmend ihres Prozesscharakters entkleidet und zur Bezeichnung eines Zustandes der Zivilisierung verwendet. Braudel zufolge wurde der Zivilisationsbegriff im frühen 19. Jahrhundert zum ersten Mal in den Plural gesetzt und

³⁹ Bagby, *Culture* (1959), S. 72–76, 88, 159–165; Braudel, *Grammaire* (1993), S. 41–48.

⁴⁰ Bagby, *Culture* (1959), S. 73: „any deliberate effort to develop the qualities of some object“.

⁴¹ Ebd., S. 73–75.

⁴² Ebd., S. 122: „the aggregate of cultural regularities found in a group of local communities, the size and boundaries of the group being determined in theory by the presence of a set of basic ideas and values and in practice by the presence of a set of characteristic institutions.“

⁴³ Elias, *Prozeß* (1939).

wurde damit zu einem Überbegriff für „die Gesamtheit der Charakteristika, die das kollektive Leben einer Epoche oder Gruppe aufweist.“⁴⁴

Der für uns heute so selbstverständliche Vorstellung gleichzeitig nebeneinander existierender Kulturen bzw. Zivilisationen ist also Produkt jüngerer semantischer Entwicklungen. Wie aus den folgenden Einzeldarstellungen hervorgeht, wurde seit dem 19. Jahrhundert mehrfach versucht, das Wesen dessen zu beschreiben, was in der heutigen Umgangssprache als ‚Kulturen‘ bzw. ‚Zivilisationen‘ bezeichnet wird. In diesem Rahmen wurden immer wieder theoretische Überlegungen zu ihrer gegenseitigen Verflechtung angestellt. Dabei lässt sich feststellen, wie zwischen dem 18. und späten 20. Jahrhundert eine immer deutlicher werdende Konturierung von Kulturen als makrohistorischen Entitäten stattfindet, die miteinander sowohl synchron als auch diachron in Beziehung treten.

(Daniel König, Britta Müller-Schauenburg)

2.1.1 Von Völkern und Reichen zur Ost-West-Wanderung von Kultur

Für das 18. und frühe 19. Jahrhundert lassen sich in europäischen Gelehrtenkreisen mehrere Versuche verzeichnen, Weltgeschichte als Ganzes zu erfassen. Zu den bekannten Werken zählen Giovanni Battista Vicos (1668–1744) ‚Principij di Scienza Nuova d’intorno alla commune Natura delle Nazioni‘ (1725–1744), Voltaires (1694–1778) ‚Philosophie de l’Histoire‘ (1765), Johann Gottfried Herders (1744–1803) kurzes Traktat unter dem Titel ‚Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit‘ (1774), sowie sein mehrbändiges Werk mit ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘ (1784–1791), schließlich Georg Wilhelm Friedrich Hegels ‚Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte‘ (1830).

All diesen Werken ist gemeinsam, dass sie zwar noch keinen pluralen Kulturen- oder Zivilisationenbegriff verwenden, diesen aber schon dadurch andeuten, dass sie die Weltgeschichte in verschiedene Makroeinheiten unterteilen, die teilweise durch Ethnonyme, teilweise durch Herrschaftsgebilde, teilweise durch geographische Begriffe gefasst werden.

Vico, dessen Werk sogar den Begriff ‚Nationen‘ im Titel enthält, nähert sich der Geschichte der Menschheit von einer abstrakten Perspektive: Kulturelle Errungenschaften wie Sprache, Schrift, Recht stehen im Vordergrund einer Geschichte, die die Menschheit vornehmlich in Völker (*genti, nazioni*) und

⁴⁴ Braudel, Grammaire (1993), S. 45: „l’ensemble des caractères que présente la vie collective d’un groupe ou d’une époque.“

politische Organisationsformen (*repubbliche*) unterteilt und dabei vor allem Griechen und Römer in den Vordergrund stellt.⁴⁵ Bei Voltaire lässt sich dann schon ein systematischerer Versuch verzeichnen, die Menschheitsgeschichte auch jenseits von Griechen und Römern zu erfassen. Diese Menschheitsgeschichte, die chronologisch nicht über die Antike hinausgeht, wird allerdings in Rassen (Kap. 2: *Des différentes races d'hommes*) und Nationen (Kap. 3: *De l'antiquité des nations*) geteilt. Hierauf folgt – in der hier angeführten, geographisch nicht nachvollziehbaren Ordnung – eine Beschäftigung mit verschiedenen Gruppen und geographisch definierten Gebieten, so etwa mit den Chaldäern, den „zu Persern gewordenen Babyloniern“ (Kap. 11: *Des Babyloniens devenus Persans*), mit Syrien, mit den Phoeniziern, Skythen, mit Arabien, Indien, China und Ägypten. Im Fall Ägyptens wird deutlich, dass Voltaire Ägypten weder als geographische Entität noch als Volk, sondern – ohne dies konkret so zu bezeichnen – als Kultur fasst. Dies geht daraus hervor, dass mehrere Kapitel der Sprache, den Symbolen, Monumenten, Riten und Mysterien der Ägypter gewidmet sind, vor allem also die kulturelle Produktion des antiken Ägypten in den Blick nehmen (Kap. 19–23). Ein vergleichbarer Zugriff – wenn auch mit einigen Varianten – ist dann auch für die Griechen (Kap. 24–37), die Juden (Kap. 38–49) und die Römer (Kap. 50–51) zu verzeichnen.⁴⁶

Eine Philosophie der Weltgeschichte, die von der Antike bis nah an die Gegenwart des Autors führt, wurde von Johann Gottfried Herder (1744–1803) vorgelegt, der 1774 zunächst einen kurzen Band zur Philosophie der Menschheitsgeschichte und zwischen 1785 und 1791 dann ein vierbändiges, unvollendetes Werk zum selben Thema veröffentlichte. Herder gilt seit den einflussreichen Publikationen von Wolfgang Ivers als der Vertreter einer kulturalistischen Interpretation der Menschheitsgeschichte. Ivers schreibt ihm zu, die Vorstellung von Kulturen als sich gegenseitig abstoßenden Kugeln entwickelt und damit die grundlegende Idee klar voneinander getrennter Kulturen erstmals formuliert zu haben.⁴⁷ Tatsächlich hat Herder die Metapher der Kugel verwendet, sie allerdings – anders als Ivers behauptet – mit dem Begriff der ‚Nation‘, nicht dem Begriff der ‚Kultur‘ assoziiert. „Jede Nation“, so schreibt Herder in der Kurzfassung von 1774, „hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“.⁴⁸ Der Terminus ‚Kultur‘ kommt in diesem Werk überhaupt nur sechs Mal vor (im Singular), kann also in keiner Weise zur Kernterminologie des frühen Herder gerechnet werden.⁴⁹

⁴⁵ Vico, *Principj* (1853).

⁴⁶ Voltaire, *Philosophie* (1969).

⁴⁷ Vgl. u. a. Ivers, *Transkulturalität* (1994), S. 10.

⁴⁸ Herder, *Philosophie* (1774), S. 56.

⁴⁹ Ebd., S. 28 („Kultur des Bodens“), 39 („ein rechtes Zwischenland der Kultur“), 42 („Samenkörner der Kultur, Sprache, Künste und Wissenschaften“), 91 („unser Denken! Kultur! Philosophie!“), 123, 154.

Im Zusammenhang mit dem von Welsch hervorgehobenen ‚Kugel-Zitat‘ geht Herder dann auf die Gewohnheit von Menschen ein, sich stereotype Bilder von anderen „Nationen“ bzw. „Völkern“ zu machen, die der eigenen Selbstvergewisserung dienen und damit zu einer Form selbstzufriedener „Glückseligkeit“ beitragen:

Gut hat auch hier die gute Mutter gesorgt. Sie legte Anlagen zu der Mannichfaltigkeit ins Herz, machte jede aber an sich selbst so wenig dringend, daß wenn nur einige befriedigt werden, sich die Seele bald aus diesen erweckten Tönen ein Concert bildet, und die unerweckten nicht fuehlet [...]. Sie legte Anlagen von Mannichfaltigkeit ins Herz, nun einen Theil der Manichfaltigkeit im Kreise um uns, uns zu Haenden: nun maeßigte sie den menschlichen Blick, daß nach einer kleinen Zeit der Gewohnheit ihm dieser Kreis, Horizont wurde. Nicht drueber zu blicken: kaum drueber zu ahnden! alles was mit meiner Natur noch gleichartig ist, was in sie aßimilirt werden kann, beneide ich, strebs an, mache mirs zu eigen; darueber hinaus hat mich die guetige Natur mit Fuehlllosigkeit, Kaelte und Blindheit bewaffnet; – sie kann gar Verachtung und Eckel werden – hat aber nur zum Zweck, mich auf mich selbst zurueckzustoßen, mir auf dem Mittelpunkt Gnuege zu geben, der mich traegt. Der Grieche macht sich so viel vom Aegypter, der Roemer vom Griechen zu eigen, als er fuer sich braucht: er ist gesaettigt, das uebrige faellt zu Boden und er strebts nicht an! Oder wenn in dieser Ausbildung eigener Nationalneigungen zu eigener Nationalglueckseligkeit der Abstand zwischen Volk und Volk schon zu weit gediehen ist: siehe, wie der Aegypter den Hirten, den Landstreicher hasset! wie er den leichtsinnigen Griechen verachtet! So jede zwo Nationen, deren Neigungen und Kreise der Glueckseligkeit sich stoßen – man nennts Vorurtheil! Poebeley! eingeschraenkten Nationalism! Das Vorurtheil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht gluecklich. Es draengt Voelker zu ihrem Mittelpunkte zusammen, macht sie fester auf ihrem Stamme, bluehender in ihrer Art, bruenstiger und also auch glueckseliger in ihren Neigungen und Zwecken.⁵⁰

Im Gegensatz zu Welschs Behauptung, dass Herder vor diesem Hintergrund Kulturen als hermetisch abgeschlossene Sphären und autonome Inseln ansehe⁵¹,

⁵⁰ Ebd., S. 57–58.

⁵¹ Welsch, *Transculturality* (1999), 194. Vgl. Kramer, Herder (2004): „Aus der Formulierung [...] ‘jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!’ leiten manche Interpreten ab, Herder habe ein Konzept vertreten, in dem Kulturen oder Nationen in sich geschlossene, voneinander abgeschottete Einheiten bilden. Kulturen sind für Herder jedoch historische, sich stets verändernde und untereinander in Verbindung stehende Gebilde. Mit der Betonung von Zeit und Schicksal vertritt er damit eindeutig einen dynamischen Kulturbegriff.“

erkennt Herder vielmehr an, dass es zu kulturellen Vermischungsprozessen kommt, die dann wiederum Neues hervorbringen. Im blumigen Stil des 18. Jahrhunderts bezeichnet er etwa das antike Griechenland als

ein rechtes Zwischenland der Kultur, wo aus zwey Enden alles zusammen floß, was sie so leicht und edel verwandelten! die schöne Braut wurde von zweyen Knaben bedient zur Rechten und Linken, sie that nur schön idealisiren; eben die Mischung phönicischer und ägyptischer Denkart, deren einer der andern ihr Nationelles und ihren eckichten Eigensinn benahm, formte den griechischen Kopf zum Jdeal, zur Freyheit. [...] Daß Griechenland Samenkörner der Kultur, Sprache, Künste und Wissenschaften anders woher erhalten, ist, dünkt mich, unläugbar, und es kann bey einigen, Bildhauerey, Baukunst, Mythologie, Litteratur offenbar gezeigt werden.⁵²

Dass Herder damit schon an der Schwelle zu einer kulturalistischen Konzeption der Menschheitsgeschichte stand, lässt sich nicht abstreiten. Im Rahmen seiner Ausführungen zu dem von ihm äußerst positiv bewerteten Wirken europäischer Kolonien, Spanier, Holländer und Jesuiten unter den „Wilden“, drückt Herder seinen Wunsch aus, dass sich diese, wenn auch „durch Brandtwein und Uep-pigkeit [...] ueberall unsrer Kultur“ nähern, und damit „Menschen wie wir“, „glueckliche, starke Menschen“ werden.⁵³ Herder vertrat damit aber keinen pluralen Kulturenbegriff, wie ihn etwa Samuel Huntington seinem ‚Clash of Civilizations‘ zugrunde legte: Herders vierbändige Philosophie zur Geschichte der Menschheit führt schließlich von generellen Betrachtungen über den Menschen im Kosmos an sich (Erster Teil, Bücher 1–5) über den Menschen als Kulturwesen (Zweiter Teil, Bücher 6–9), zu einer von Osten nach Westen gehenden Auseinandersetzung mit der menschlichen Geschichte, die wieder teilweise in geographischen Begriffen, teilweise in Ethnonymen gefasst ist. Diese Weltgeschichte beginnt in China und führt über Tibet, Indostan, Babylon, Assyrien, Chaldäa, Meder und Perser, Hebräer, Phönizien und Karthago, Ägypten, Griechenland und die Griechen, Etrusker und Lateiner, Rom und die Römer auf den europäischen Kontinent (Dritter Teil, Bücher 10–15). Hier behandelt Herder zunächst Vasken, Galen, Kymrer, Finnen, Letten, Preußen, dann ‚deutsche und slawische Völker‘. Ausführungen zum Einfluss des Christentums folgen dann Einzelbehandlungen so genannter ‚germanischer‘ Völker, dann ein kurzer Exkurs zu Arabern und arabischen Reichen, schließlich eine Beschäftigung mit Europa (Vierter Teil, Bücher 15–20). In den Schlussanmerkungen stellt Herder die Frage, wie Europa „zu seiner Kultur und zu dem Range, der ihm vor allen anderen Völkern gebühret“, kam. Die darauf gefundene Antwort führt neben

⁵² Herder, *Philosophie* (1774), S. 39, 42.

⁵³ Ebd., S. 119.

klimatisch-geographischen Bedingungen an, dass Europa von den kulturellen Leistungen der anderen Kontinente profitiert habe: „Asien und Afrika [...] sandten ihr Waaren und Erfindungen von den äußersten Grenzen der Welt, aus Gegenden der frühesten, längsten Kultur zu, und schärften damit ihren Kunstfleiß, ihre eigne Erfindung.“⁵⁴ Europas Kultur steht damit bei Herder am Ende einer historischen Wanderung von Kultur an sich, die Herder zufolge in Asien entstanden ist, „von da sie sich auf bekannten Wegen weiter umhergebreitet.“⁵⁵

Herder formulierte damit Ideen, die dann bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) eine weitere Ausarbeitung fanden. Wie Herder konzeptualisiert Hegel die Welt noch nicht eindeutig als Raum der pluralen Kulturen: Hegel zufolge besitzt das vorkolumbianische Amerika zwar eine „Kultur“ in Mexiko und Peru, Jesuiten versuchen zwar „Indianer“ an „europäische Kultur und Sitten“ zu gewöhnen, „Neger sind für europäische Kultur empfänglicher als Indianer“ etc.⁵⁶ Von einer Gleichzeitigkeit mehrerer, letztlich gleich gewichteter Kulturen wie sie in Huntingtons ‚Clash of Civilizations‘ postuliert wird, lässt sich in Hegels Konzeption der Weltgeschichte so noch nicht sprechen. Stattdessen sind sowohl das melioristische Denken und die Diachronie wesentliche Merkmale einer Weltgeschichte, die den Leser wie bei Herder vom asiatischen Osten nach Europa führt. Dabei denkt Hegel allerdings schon in klarer konturierten makrohistorischen Einheiten als Herder, die allerdings nicht explizit als ‚Kulturen‘ oder ‚Zivilisationen‘, sondern als ‚Welten‘ bezeichnet werden. Er befasst sich zunächst mit der „orientalische[n] Welt“, die von China bis nach Ägypten reicht, geht dann über zur „griechische[n] Welt“ und führt schließlich über die „römische Welt“ zur „germanische[n] Welt“.

Wie Herder postuliert Hegel damit einen welthistorischen Rahmen, in dem die Entwicklung der Menschheit als zeitliche Abfolge sich ablösender kulturtragender Bevölkerungsgruppen bzw. Erdteile oder Reiche verstanden wird. Jedem Kulturträger fällt über einen gewissen Zeitraum hinweg die weltgeschichtliche Hauptrolle zu. Er bleibt dann aber wie ein Kadaver zurück und hat sich an dem auf ihn folgenden Kulturträger zu orientieren.⁵⁷ Die Auseinandersetzung mit anderen Kulturträgern ist damit historisch-sukzessiv: der aktuelle Kulturträger rezipiert die Leistungen des vorangegangenen und entwickelt diese weiter. Jeder Kulturträger besitzt dabei allerdings sein eigenes ‚Wesen‘, das jedoch als ‚Weltgeist‘ besehen im Grunde dasselbe Wesen in verschiedener Gestalt ist.⁵⁸ Hegels Vorstellung von einem Weltgeist, der sich im Zuge der Ost-West-Wanderung über den Globus seiner selbst bewusst wird, ist an einer Teleologie ori-

⁵⁴ Herder, *Ideen*, Bd. 4 (1792), S. 596.

⁵⁵ Herder, *Ideen*, Bd. 2 (1786), S. 361.

⁵⁶ Vgl. Hegel, *Vorlesungen* (1970), S. 108–109.

⁵⁷ *Ebd.*, S. 100–104.

⁵⁸ *Ebd.*, S. 97: „Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in die Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt“.

entiert, die im Subjekt der klassischen Moderne preußisch-protestantischer Prägung das vorläufige, wenn nicht gar endgültige Ziel der Menschheitsgeschichte erkennt: „Die Weltgeschichte“, so Hegel, „geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang.“⁵⁹

Die im Rahmen dieser Studie behandelte Thematik transkultureller Verflechtungen war weder für Vico und Voltaire noch für Herder und Hegel relevant. Während es bei Vico und Voltaire vor allem darum ging das Wesen ‚antiker Nationen‘ zu verstehen, konzentrierten sich Herder und Hegel darauf, das Wandern von Kultur (im Singular) von Ost nach West nachzuvollziehen und die europäische Kultur als Abschluss eines menschheitsgeschichtlichen Kultivierungsprozesses darzustellen. Für beide stand damit das Wandern schöpferischer Kraft im Vordergrund. Transkulturelle Beziehungen bestanden bei ihnen vor allem auf diachroner Ebene, in dem Sinne, dass ein Kulturträger seinen jeweiligen Vorgänger beerbte. Allerdings spielte bei ihrer Konzeptualisierung kultureller Erbschaft ebenfalls die kritische, sich auch im Widerstand profilierende Auseinandersetzung mit dem Vergangenen eine bedeutende Rolle. Bei Herder und Hegel gewinnt ein Kulturträger seine Form durch die Auseinandersetzung mit dem Vorangegangenen. Weder bei Herder noch bei Hegel können wir also von einem pluralen Kulturen- oder Zivilisationenbegriff sprechen, wie er von den im Folgenden zu behandelnden späteren Theoretikern genutzt wurde. Lediglich in Hegels Darstellung der Auseinandersetzung ‚europäischer Kultur‘ mit „Indianern“ und „Negern“ klingt die Vorstellung an, dass der europäischen Kultur andere, allerdings als minderwertig erachtete Kulturen gegenüberstehen, die nun von Europa, dem in Führung befindlichen Kulturträger des Weltgeistes, profitieren können.

Von einem Konzept der ‚transkulturellen Verflechtung‘ sind wir damit noch weit entfernt. Dennoch stellen die dargestellten Werke im Rückblick wichtige Meilensteine in der Herausbildung eines Konzeptes pluraler Kulturen und somit in einer Ideengeschichte transkultureller Verflechtung dar.

(Britta Müller-Schauenburg, Daniel König)

2.1.2 Stilgeschichtliche Impulse zur Ausformulierung organischer Kulturtheorien

Die auf Herder und Hegel folgenden Generationen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts trugen entscheidend zur Etablierung der Vorstellung bei, dass einzelne Kulturen eine ihnen je eigene Entwicklungsdynamik durchlaufen.

⁵⁹ Ebd., S. 134. Das Bewusstsein der Freiheit, welches das Ziel der Geschichte darstellt, ist aus Hegels Sicht bereits unter den Voraussetzungen der katholischen Konfession, obwohl auch sie christlich ist, nicht erreichbar, vgl. ebd., S. 72.

Maßgeblichen Einfluss scheinen kunstgeschichtliche Überlegungen ausgeübt zu haben, die die diachrone Dimension des Phänomens ‚Stil‘ zu fassen suchten. Diese waren vor allem durch Johann Wolfgang von Goethe angeregt worden, der mit Hegel, Herder und Schelling in der so genannten ‚Weimarer Klassik‘ verbunden war und auch für deren Berufungen nach Jena gesorgt hatte. Er hatte diese Dimension in Auseinandersetzung mit der Biologie entdeckt und unter der Bezeichnung ‚vergleichende Morphologie‘ als wissenschaftliche Methode der Gestalttheorie weiterentwickelt.⁶⁰

Den frühen Versuch einer diachronen Stilanalyse wagte John Ruskins (1819–1900), der in der Schrift ‚Stones of Venice‘ (1900) den politischen Aufstieg und Fall Venedigs anhand seiner Architektur nachzuvollziehen suchte. Ruskin kam zu dem Ergebnis, dass die venezianische Architektur in drei charakteristische Phasen (byzantinisch, gotisch, Renaissance) zerfalle, die jeweils eine bestimmte Phase venezianischer Politikgeschichte verkörperten. Der byzantinische Architekturstil stehe dabei für den Anfang bzw. Aufstieg Venedigs, der gotische für dessen Blüte, die Renaissance-Architektur schließlich für Venedigs Dekadenz. Aus diesem Blickwinkel heraus konstituiert die venezianische Gotik den Höhepunkt venezianischer Architektur, deren Niedergang sich dann in der lediglich nachahmenden Idealisierung der klassischen Antike in Renaissance und Klassizismus manifestiert. Ruskin sah etwa im ‚perfekten‘ venezianisch-gotischen Bogen die Moralität der Stadtverfassung widerspiegelt, während er in dem für die Bildprogramme der Renaissance-Elemente charakteristischen Rückgang religiöser Themen ein Indiz für die Genusssucht und Verweltlichung erkannte, die die Republik angeblich zu Fall brachten. Ruskin beanspruchte dabei, grundsätzliche Erkenntnisse zur Interdependenz von Architektur und politischer Gestaltungskraft gewonnen zu haben: Aus der venezianischen Geschichte könne eine Lektion gelernt werden, die auch für die Geschichte des British Empire Geltung beanspruchen könne, stehe Venedigs Geschichte ja exemplarisch für den Aufstieg und Fall maritimer Mächte.⁶¹ Anders als für Hegel ist für Ruskin der Niedergang einer Kultur nicht historisch zwingend, sondern kann durch entsprechende politisch-moralische und auch ästhetische Maßnahmen abgewendet werden. Durch seine venezianisch-britischen Analogie erweist sich Ruskin als Vertreter einer kulturpessimistischen Sicht auf das Britische Weltreich, deren mahnende Warnung er durch seine Verknüpfung von Politik- und Architekturgeschichte im Rahmen eines Narrativs des Aufstiegs und Falls in Szene setzte.

⁶⁰ Die beiden wichtigsten Werke: Goethe, Versuch (1790), und das 1789 verfasste Lehrgedicht Goethe, Metamorphose (1799).

⁶¹ Ruskin, Stones (1900), Bd. 1, S. 1.

Eine kunsthistorische Theorie der Kulturen erarbeitete William Matthew Flinders Petrie (1853-1942) in einem komparatistischen Werk unter dem Titel ‚The Revolutions of Civilization‘.⁶² Ziel dieses Werkes ist es, anhand eines systematischen Vergleiches altägyptischer und ‚europäischer‘ (d. h. kretischer, graeco-römischer und mittelalterlich-europäischer) Kunstwerke aufzuzeigen, dass diese stilistisch eine parallele Biographie durchlaufen haben, deren einzelne Phasen auch mit den Jahreszeiten gleichgesetzt werden.⁶³ Auf dieser Grundlage kommt Petrie zu dem Schluss, dass es sich bei Kultur (*civilisation*) um ein „sich wiederholendes Phänomen“ handle:

we may say that civilisation is a recurrent phenomenon. As such it should be examined like any other action of Nature [*sic*]; its recurrences should be studied, and all the principles which underlie its variations should be defined.⁶⁴

Der ursprünglich auf Ägypten und Europa beschränkte Blick weitet sich im Laufe des Buches auf andere Erdteile und Perioden aus. In abschließenden Überlegungen widmet sich Petrie der Frage, woraus einzelne Kulturen überhaupt entstehen und führt dabei Konflikte als einen, „Rassenmischung“ (*race mixture*) als einen weiteren Impulsgeber an.⁶⁵ Damit finden sich bei Petrie auch theoretische Überlegungen zu den Entstehungsmechanismen von Kulturen, die konzeptionell mit einem pluralen Kulturenbegriff gefasst werden.

Obwohl Petrie in Oswald Spenglers (1880–1936) Monumentalwerk ‚Der Untergang des Abendlandes‘ nur einmal zitiert wird,⁶⁶ scheint er mit seiner Idee der in Variationen wiederkehrenden Stilbiographien einzelner Kulturen maßgebliche Impulse dafür gegeben zu haben, dass Spengler seine eigenen Theorien einer Welt(geschichte) pluraler Kulturen entwickeln konnte. So schreibt Spengler, ohne auf Petries Essay zu verweisen, aber letztlich in Ausformulierung von dessen Ideen:

Der Kunstgeschichte steht die Aufgabe bevor, die vergleichenden Biographien der großen Stile zu schreiben. Sie haben alle, als Organismen derselben Gattung, eine Lebensgeschichte von verwandter Struktur. Am Anfang steht der verzagte, demütige, reine Ausdruck einer eben erwachenden Seele, die noch nach einem Verhältnis zur Welt sucht, der sie, obwohl einer eigenen Schöpfung, doch fremd und befremdet gegenübersteht. [...] Ein Vorfrühling der Kunst, ein tiefes Ahnen künftiger Gestaltenfülle, eine mächtige, verhaltene Spannung ruht über der Land-

⁶² Petrie, *Revolutions* (1911).

⁶³ Vgl. z. B. Petrie, *Revolutions* (1911), S. 126.

⁶⁴ Ebd., S. 5.

⁶⁵ Ebd., S. 125, 131.

⁶⁶ Spengler, *Untergang* (1923), S. 1095, Anm. 3.

schaft [...]. Dann folgt der jauchzende Aufschwung [...]. Man begreift das Sein; der Glanz einer heiligen, vollkommen gemeisterten Formensprache breitet sich aus und der Stil reift zu einer majestätischen Symbolik der Tiefenrichtung und des Schicksals heran. Aber der jugendliche Rausch geht zu Ende. Aus der Seele selbst erhebt sich Widerspruch [...]. Damit tritt das Mannesalter der Stilgeschichte in Erscheinung. Die Kultur [...] durchgeistigt auch den Stil. Die erhabene Symbolik verblaßt; das Ungestüm übermenschlicher Formen geht zu Ende; mildere weltlichere Künste verdrängen die große Kunst des gewachsenen Steins [...]. Der Künstler erscheint. Er ‚entwirft‘ jetzt, was bis dahin aus dem Boden wuchs. Noch einmal steht das Dasein, das sich selbst bewußt gewordne, vom Ländlich-Traumhaften und Mystischen gelöst, fragwürdig da und ringt nach einem Ausdruck seiner neuen Bestimmung [...]. Dann erscheinen die leuchtenden Herbsttage des Stils: noch einmal malt sich in ihm das Glück der Seele, die sich ihrer letzten Vollkommenheit bewußt wird. Die Rückkehr ‚zur Natur‘ [...] verrät sich in der Formenwelt der Künste als empfindsame Sehnsucht und Ahnung des Endes [...]. Dann erlischt der Stil. Auf die bis zum äußersten Grade durchgeistigte, zerbrechliche, der Selbstvernichtung nahe Formensprache [...] folgt ein matter und greisenhafter Klassizismus [...]. Ein Hindämmern in leeren, ererbten, in archaischer oder eklektischer Weise vorübergehend wieder belebten Formen ist das Ende. Halber Ernst und fragwürdige Echtheit beherrschen das Künstlertum. [...] Es ist ein langes Spielen mit toten Formen, an denen man sich die Illusion einer lebendigen Kunst erhalten möchte.⁶⁷

In Spenglers Appell an die Kunstgeschichte, sich einer vergleichenden Untersuchung der Biographien großer Stile zu widmen, sind alle wichtigen Elemente seiner Kulturtheorie enthalten: Die Abstrahierung stilgeschichtlicher Analysen führt bei ihm zur klar ausformulierten Überzeugung von der pluralen Existenz von Kulturen in Zeit und Raum, die als Organismen eine Entwicklung („Biographie“) durchlaufen, deren Etappen sich u. a. in ihrer künstlerischen Produktion manifestieren. Dieser Ansatz wurde von späteren Theoretikern wie Alfred Kroeber aufgegriffen, der sich in seinem Werk ‚Style and Civilizations‘ (1957) intensiv, wenn auch durchaus kritisch mit Spengler auseinandersetzte.⁶⁸

Um der Vorstellung von einer unilinearen Entwicklung hin zu einem pluralen Kulturenbegriff entgegenzutreten, sei betont, dass Petries und Spenglers Theorie der sich in Variationen wiederholenden Stilbiographien nicht von allen rezipiert wurde. Dies gilt etwa für Aby Warburg (1886–1929), der vor allem das Ziel verfolgte, die Rezeption antiker Kunst und Kultur in der Renaissance

⁶⁷ Ebd., S. 266–268.

⁶⁸ Kroeber, Style (1957), S. 83–108.

nachzuzeichnen. Aby Warburgs Theorie der Pathosformel und die damit eng verbundene Idee eines ‚Mnemosyne‘-Archivs der Gebärden ist als eine spezifisch kunsthistorische Ausprägung eines Antiken-Projekts der Wende zum 20. Jahrhundert zu verstehen.⁶⁹ Pathosformeln lassen sich in diesem Kontext als Bildmuster von symbolisch geprägten Ausdruckswerten der Bewegung definieren, die im Inventar des kulturellen Gedächtnisses gewissermaßen formelhaft abruf- und reproduzierbar erscheinen. Für seinen (unvollendeten) ‚Mnemosyne Bildatlas‘ perfektionierte Warburg dann seine visuelle Methode, die Photographien von Artefakten und Bildern zu Gruppen (*clustern*) zusammenstellt, um aus dieser Zusammenschau – weniger dem Prinzip der Ähnlichkeit, denn vielmehr dem Prinzip der Kontiguität folgend – Verwandtschaften und Abhängigkeiten abzulesen.⁷⁰ Es interessierten Warburg dabei nicht nur die Rezeptionsvorgänge an sich, sondern auch die Übermittlungswege solcher Bildgruppen bzw. Bildformeln vom Orient über Italien bis nach Mitteleuropa sowie die an die Theorien Herders und Hegel erinnernde Frage, wie kulturelle Elemente aus dem Orient in den Westen gewandert sind.⁷¹ In seinem Ansatz ging es Warburg freilich nicht um Phänomene kultureller Verflechtung oder um die Zusammenführung unterschiedlicher kultureller Elemente zu einem wie auch immer gearbeteten Neuen, sondern vielmehr um den Nachweis des Fortlebens jener antiken Prägungen ‚urleidenschaftlicher Superlative‘ insbesondere in der Renaissance, aber auch seiner Gegenwart – um eine Art iterative Kulturgeschichte also. Warburgs Beitrag zu einer Geschichte des Konzepts transkultureller Verflechtungen ist damit wie derjenige Herders und Hegels vor allem im Bereich der diachronen Verflechtung und des kreativen, befruchtenden Aufeinanderprallens von Kulturen zu suchen – einer abtretenden, aber noch lebenden, und einer bereits lange vergangenen, aber fortlebenden.⁷² Das vormalig von Herder und Hegel formulierte Modell der Ost-West-Wanderung von Kultur wurde von Warburg jedoch dahingehend elaboriert, dass die sich aus der diachronen Begegnung ergebende produktive Spannung stärker in den Vordergrund gestellt wurde. Warburgs Mnemosyne-Bildatlas blieb unvollendet, hatte aber einen großen

⁶⁹ Brandstetter, *Tanz-Lektüren* (1995), S. 45.

⁷⁰ Vgl. Warburg, *Mnemosyne* (1929), S. 3–6. Der Begriff ‚Mnemosyne‘ entstammt der griechischen Mythologie und bezeichnet eine Göttin bzw. den Gegenpol zum Unterweltfluss Lethe (des Vergessens) und ist somit der Fluss bzw. die Patronin des Allwissens oder Nicht-Vergessens (*mneme* = Gedächtnis).

⁷¹ Vgl. Wolf, *Alexandria* (2009).

⁷² Warburg war einer der wenigen Kunsthistoriker seiner Zeit, der, wenn es darum ging, ein System für die Kunstwissenschaft zu entwickeln, das Jahrtausend mittelalterlicher Kunst aus seinen Überlegungen weitgehend ausklammerte. Für Warburg waren Mittelalter und Renaissance keine chronologischen Begriffe, sondern bildeten Wertsysteme. Dies macht der mediävistischen Forschung den Umgang mit seiner Theorie zuweilen recht schwierig.

Einfluss auf weitere diachrone bzw. transtemporale Analysen wie etwa die vielbeachtete Studie zum ‚Fortleben der antiken Götter‘ von Jean Seznec.⁷³

(*Georg Christ, Daniel König, Julia Zimmermann*)

2.1.3 Modelle des Werdens und Vergehens von Kulturen

Obwohl Spenglers kunsthistorische Stiltheorien nicht von allen Zeitgenossen aufgegriffen wurden, übte er dennoch nachhaltigen Einfluss auf die weitere Entwicklung einer kulturalistischen Konzeption der Weltgeschichte aus. Dies liegt u. a. daran, dass er – viel deutlicher als Herder – ein Modell in sich geschlossener kultureller Sphären propagierte, denen er alle bisher genutzten Kategorien der Nationen, Reiche und Stile unterordnete. Unter den hier behandelten Kulturtheoretikern kann Spengler am ehesten als ‚Kulturessenzialist‘ bezeichnet werden. So schreibt er in ‚Der Untergang des Abendlandes‘:

Mit aller Schärfe soll festgestellt werden: die großen Kulturen sind etwas ganz Ursprüngliches und aus den tiefsten Gründen des Seelentums Aufsteigendes. Völker im Banne einer Kultur dagegen sind in ihrer inneren Form, ihrer ganzen Erscheinung nach nicht Urheber, sondern Werke dieser Kultur. Diese Gebilde, in welchen das Menschentum wie ein Stoff gefaßt und gestaltet wird, haben Stil und eine Stilgeschichte ganz wie Kunstgattungen und Denkweisen.⁷⁴

Spengler, dessen kulturtheoretische Ausführungen hauptsächlich auf der Grundlage euromediterraner Geschichte entstanden sind, unterscheidet zwischen Völkern ‚apollinischen‘, ‚faustischen‘ und ‚magischen‘ Typs. Diese drei großen Kulturtypen sind für Spengler im Grunde ihres Wesens nicht veränderbar. Sie entspringen einem ‚Ursymbol‘, das Bevölkerungen und ihre kulturelle Produktion nachhaltig formt und in seinen kulturellen Manifestationen den schon oben dargelegten organischen Lebensweg durchschreitet.

So hat es jede der großen Kulturen zu einer geheimen Sprache des Weltgefühls gebracht, die nur dem ganz vernehmlich ist, dessen Seele dieser Kultur angehört. [...] Es gibt eine Vielzahl von Ursymbolen. Das Tiefenerlebnis, durch das die Welt wird, durch das die Empfindung sich zur Welt dehnt, bedeutsam für die Seele, der es angehört, und für sie allein, anders im Wachen, Träumen, Hinnehmen und Beobachten, anders bei Kind und Greis, Städter und Bauer, Mann und Weib, verwirklicht und zwar mit tiefster Notwendigkeit für jede hohe Kultur die Möglich-

⁷³ Seznec, *Survivance* (1940).

⁷⁴ Spengler, *Untergang* (1923), S. 760–761.

keit der Form, auf der ihr gesamtes Dasein beruht. Alle Grundworte wie Masse, Substanz, Materie, Ding, Körper, Ausdehnung und die Tausende in den Sprachen anderer Kulturen aufbewahrten Wortzeichen entsprechender Art sind wahllose, vom Schicksal bestimmte Zeichen, welche aus der unendlichen Fülle von Weltmöglichkeiten im Namen der einzelnen Kultur die einzig bedeutende und deshalb notwendige herausheben. Keines ist in das Erleben und Erkennen einer andern Kultur übertragbar. Keines dieser Urworte kehrt nochmals wieder. Die Wahl des Ursymbols in jenem Augenblick, wo die Seele einer Kultur in ihrer Landschaft zum Selbstbewußtsein erwacht, die für jeden, der die Weltgeschichte so zu betrachten vermag, etwas Erschütterndes hat, entscheidet alles.⁷⁵

Ausgehend von diesen Prämissen – der mystischen Vorstellung von einer ‚Kulturseele‘, die im Erwachen ein Ursymbol wählt, dessen Manifestationen dann bis zu ihrem Erlöschen einen organischen Lebenszyklus durchlaufen – kommt Spengler zu der ihm eigenen Unterscheidung zwischen ‚Kulturen‘ und ‚Zivilisationen‘. Eine Kultur ist, Spengler zufolge, „der lebendige Leib eines Seelentums“, der „aus der Landschaft geborene Organismus“. Letzterem folgt die Zivilisation als „seine Mumie“, als „der aus seiner Erstarrung hervorgegangene Mechanismus.“⁷⁶ Bei einer Zivilisation handelt es sich Spengler zufolge also um das Endstadium einer Kultur.

Was ist Zivilisation, als organisch-logische Folge, als Vollendung und Ausgang einer Kultur begriffen? Denn jede Kultur hat ihre eigne Zivilisation. Zum ersten Male werden hier die beiden Worte, die bis jetzt einen unbestimmten Unterschied ethischer Art zu bezeichnen hatten, in periodischem Sinne, als Ausdrücke für ein strenges und notwendiges organisches Nacheinander gefaßt. Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur. Hier ist der Gipfel erreicht, von dem aus die letzten und schwersten Fragen der historischen Morphologie lösbar werden. Zivilisationen sind die äußersten und künstlichsten Zustände, deren eine höhere Art von Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluß, sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit [...]. Sie sind ein Ende, unwiderruflich, aber sie sind mit innerster Notwendigkeit immer wieder erreicht worden.⁷⁷

Angesichts dieser im wahrsten Sinne des Wortes essenzialisierenden Herangehensweise an das Wesen einer Kultur, sind von Spengler keine großen Überle-

⁷⁵ Ebd., S. 231–233.

⁷⁶ Ebd., S. 450.

⁷⁷ Ebd., S. 43.

gungen zu den Wechselwirkungen zwischen Kulturen, gar zu Phänomenen der Transkulturation zu erwarten. Tatsächlich widmet Spengler allerdings ein ganzes Kapitel den „Beziehungen zwischen den Kulturen“. Hier unterscheidet er zwischen synchronen und diachronen Wechselwirkungen:

Zwei Kulturen können sich von Mensch zu Mensch berühren oder der Mensch der einen die tote Formenwelt der anderen in ihren mitteilbaren Resten sich gegenübersehen.⁷⁸

Dennoch wendet sich Spengler hart gegen „das moderne historische Denken“, das die Beziehungen zwischen Kulturen für wichtiger erachtet als die Kulturen selbst. Ein solcher Ansatz verliere sich in einer Psychologie des „Aufsuchens, Abwehrens, Wählens, Umdeutens, Verführens, Eindringens, Sichanbietens“, „und zwar sowohl zwischen Kulturen, die sich unmittelbar berühren, bewundern, bekämpfen, als zwischen einer lebenden Kultur und der Formenwelt einer toten, deren Reste noch sichtbar in der Landschaft stehen.“⁷⁹ Diese nach Ansicht Spenglers für das 19. Jahrhundert typische Form der welthistorischen Interpretation sehe nur Ketten von Ursachen und Wirkungen, verliere dabei allerdings das eigentlich Ursprüngliche, die Essenz einer Kultur, aus dem Auge. Dagegen hebt Spengler die Bedeutung von Selektionsmechanismen hervor, die auch in der rezenten Erforschung von Kulturtransfer eine große Bedeutung spielen.⁸⁰ Bei der Appropriation fremden Kulturguts, so Spengler, sei allein der Mensch tätig, der dieses Kulturgut auswähle und verändere:

Man kann daraufhin alle Kulturen durchsuchen, man wird überall bestätigt finden, daß statt der scheinbaren Fortdauer der früheren Schöpfung in der späteren es immer das jüngere Wesen war, das eine ganz geringe Anzahl von Beziehungen zu älteren Wesen angeknüpft hat, und zwar ohne die ursprüngliche Bedeutung dessen zu beachten, was es damit für sich erwarb.

Spengler führt mehrere Beispiele an, um sein Argument zu stützen: Nicht ‚der Buddhismus‘ sei von Indien nach China gewandert, vielmehr „wurde aus dem Vorstellungsschatz der indischen Buddhisten ein Teil von den Chinesen einer besonderen Gefühlsrichtung angenommen und zu einer neuen Art des religiösen Ausdrucks gemacht, die ausschließlich etwas für chinesische Buddhisten bedeutete.“⁸¹ Aufgrund des Gegensatzes zwischen der ‚faustischen‘ Identität des Abendlandes und der ‚magischen‘ Identität des Christentums konnte etwa bei der Christianisierung des Abendlandes Letzteres zwar den „ganzem Bestand an

⁷⁸ Ebd., S. 620.

⁷⁹ Ebd., S. 617.

⁸⁰ Vgl. FranceMed, Introduction (2012), S. 40.

⁸¹ Ebd., S. 620.

Sätzen und Bräuchen“, aber kaum „einen Hauch vom Weltgefühl jener Jesusreligion“ herübernehmen.⁸² Die griechische, arabische und mittelalterlich-lateinische Rezeption des Aristoteles wiederum zeige, dass die dabei jeweils entstandenen aristotelischen Denktraditionen „nicht einen Begriff, nicht einen Gedanken gemein haben.“⁸³ Obwohl er hier radikal formuliert, gesteht Spengler damit zu, dass es zu Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Kulturen kommen kann. Er hebt aber gegen eine diese Wechselbeziehungen angeblich zu stark betonende historische Denkrichtung vor allem den essenziellen Charakter einzelner Kulturen hervor. Diese stehen bei ihm nebeneinander in Zeit und Raum und gestalten als immer wieder entstehende, aber auch dem Verfall preisgegebene Organismen aktiv die Weltgeschichte.

Das Spengler'sche Geschichtsbild wurde schon von mehreren zeitgenössischen Historikern kritisch hinterfragt, u. a. von Christopher Dawson (1889–1970). In zwei 1920 und 1929 verfassten Artikeln, die aufgrund inhaltlicher Parallelen vereint unter dem Titel ‚Oswald Spengler and the Life of Civilizations‘ veröffentlicht wurden, setzte sich Dawson kritisch mit den von Oswald Spengler postulierten organischen Zyklen in den Entstehungs- und Zerfallsprozessen von Kulturen (*civilisations*) auseinander.⁸⁴ Was eine Kultur ausmache, liege, so Dawson, gerade nicht ‚wesenhaft‘ in ihr selbst und gehe so mit ihr zugrunde, sondern werde Teil von kulturellen Austauschprozessen und Synkretismen. Hieraus ergebe sich die Notwendigkeit, „die Gesetze kultureller Interaktion sowie die Ursachen für den Aufstieg und Fall der großen kulturellen Synkretismen zu verstehen.“⁸⁵ Als Illustration dient ihm das Verhältnis zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘. Das Zusammenspiel der unter diesen Konzepten zusammengefassten kulturellen Strömungen könne nicht, wie bei Spengler, nur als Charakteristikum für das Ende des antiken Zeitalters gesehen werden, sondern müsse auch in seiner fundamentalen Bedeutung für die Zukunft gewürdigt werden. Der hellenistisch-jüdische Synkretismus der Spätantike müsse als Fundament für die Entstehung der „Tochterkulturen“ (*daughter cultures*) Westeuropas und des Islam gesehen werden, denen für eine gewisse Zeit auch noch Byzanz beizugesellen sei. Obwohl sie je ihre eigenen Wege gegangen seien, habe in allen dreien das Erbe dieses hellenistisch-jüdischen Synkretismus fortgelebt. Vor dem Hintergrund dieses „Netzwerks kultureller Einflüsse“ (*network of cultural influences*) sei es untragbar, gegenseitige Beeinflussungen zu minimieren oder gar zu leugnen, da auf diese Weise die Einheit der Geschichte (*the unity of history*) künstlich in eine unverständliche Pluralität isolierter und steri-

⁸² Spengler, *Untergang* (1923), S. 843.

⁸³ Ebd., S. 622.

⁸⁴ Dawson, *Dynamics* (1956), S. 374–389.

⁸⁵ Ebd., S. 385: „to understand the laws of cultural interaction and the causes of the rise and fall of the great cultural syncretisms“.

ler kultureller Prozesse (*an unintelligible plurality of isolated and sterile cultural processes*) geteilt würde.⁸⁶

In seinem Hauptwerk ‚The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity‘ von 1932, das sich dezidiert gegen eine Geschichtsschreibung im Geiste des Nationalismus richtet,⁸⁷ widmete sich Dawson dann dem historischen Prozess der Herausbildung einer spezifisch europäischen Kultur.⁸⁸ Wie kürzlich auch Michael Mitterauer⁸⁹ weist Dawson dabei dem Mittelalter die Rolle einer Gründungsepoche zu. Diese baue auf bestimmten Grundlagen (*The Foundations*) auf, die er als das Römische Reich, die katholische Kirche, das Zusammenspiel klassischer Tradition mit dem Christentum, die „Barbaren“ sowie die „barbarischen Invasionen“ und den „Fall“ des römischen Westreiches definiert.⁹⁰ Im zweiten Teil (*The Ascendancy of the East*) widmet sich Dawson dem das mittelalterliche Europa begrenzenden Osten. Er behandelt den Aufstieg des byzantinischen Reiches, seine kirchliche Zersplitterung, den Aufstieg und die Expansion des Islam, schließlich das Osmanische Reich.⁹¹ Noch vor Henri Pirennes bekannterem Werk ‚Mahomet et Charlemagne‘ von 1937 betonte Dawson damit die Bedeutung speziell dieses ‚europäischen Außenraums‘ für die Formierung Europas und griff damit räumlich weiter aus als noch manch späterer Europahistoriker, der meinte, die Geschichte Europas nur von innen heraus erklären zu können. Der dritte Teil (*The Formation of Western Christendom*) beschäftigt sich mit ‚europäischen Interna‘: der Herausbildung einer lateinischen Kirche, der Bekehrung der ‚Barbaren‘, der Restauration von westlichem Imperium und klassischem Bildungserbe unter den Karolingern, schließlich der Expansion dieses gemischt klassisch-christlich-karolingischen Modells nach Norden und Osten.⁹² Zusammenfassend erkennt Dawson einen Prozess, den er als *the rise of mediaeval unity*⁹³ bezeichnet, als maßgeblich vom Christentum geprägt ansieht und mit der Entstehung einer europäischen Kultur gleichsetzt.

Transkulturelle Verflechtungen, wenn auch noch nicht mit diesem Terminus bezeichnet, spielen bei Dawson insofern eine Rolle, als er am Beispiel des Übergangs von Antike zu Mittelalter verdeutlicht, dass Zerfalls- und Desintegrationserscheinungen als Grundlage für Prozesse der kulturellen Neuformierung betrachtet werden müssen, in denen das Alte in neuen Formen weiterbesteht

⁸⁶ Dawson, *Dynamics* (1956), S. 386.

⁸⁷ Dawson, *Making* (1932), S. 19–20. Vgl. Oschema, *Bilder* (2013), S. 44–46.

⁸⁸ Dawson, *Making* (1932), S. 19–20.

⁸⁹ Mitterauer, *Europa* (2003).

⁹⁰ Dawson, *Making* (1932), S. 25–102.

⁹¹ Ebd., S. 103–168.

⁹² Ebd., S. 169–217.

⁹³ Ebd., S. 218–238.

und unter Vermischung mit neuen Impulsen weiterverarbeitet wird.⁹⁴ Er setzte sich in seiner Interpretation euromediterraner Geschichte damit deutlich von Spenglers Kulturenmodell ab.

Auch Arnold J. Toynbee (1889–1975) setzte bei einer expliziten Absetzung von Oswald Spengler an und entwickelte in seinem zwischen 1934 und 1961 veröffentlichten, zwölf Bände umfassenden Werk ‚A Study of History‘ ein Gegenmodell. Hier bezeichnet er die von Spengler verwendeten biologischen und psychologischen Analogien als

manifestly unsuited to express the relation in which growing civilizations stand to their individual members. The inclination to introduce such analogies is merely an example of [...] myth-making or fictional infirmity of historical minds [...]. It is sufficiently evident that the representation of a society as a personality or organism offers us no adequate expression of the society's relation to its individual members. The truth seems to be that a human society is, in itself, a system of relationships between human beings who are not only individuals but are also social animals in the sense that they could not exist at all without being in this relationship to one another. A society, we may say, is a product of the relations between individuals, and these relations of theirs arise from the coincidence of their individual fields of action. This coincidence combines the individual fields into a common ground, and this common ground is what we call a society.⁹⁵

Trotz seiner Kritik am Spenglerschen Modell verabschiedet sich Toynbee nicht ganz vom Konzept der ‚Kultur‘ als einem wachsenden Phänomen. Vielmehr bringt er viele Argumente dafür, Kulturen, die er gleichbedeutend als *societies* oder als *civilizations* und damit als eine Art ‚Groß-‘ bzw. ‚Metagesellschaften‘ bezeichnet, jeweils als legitime *units of historical study* zu betrachten.⁹⁶ Dabei entwirft er ein eigenes Modell des Entstehens und Verfalls, aber auch der Interaktion von Kulturen, das späteren Kommentatoren freilich als stark von Spengler beeinflusst schien.⁹⁷

Entstehen (*genesis*) und Wachsen (*growth*) von Kulturen erklärt Toynbee auf der Grundlage der Theorie des *challenge and response*: Zu leichte oder zu harte Lebensbedingungen seien der Entstehung und dem Wachsen von Hoch-

⁹⁴ Vgl. hierzu auch Förster/König, *Gewalt* (2008), S. 344.

⁹⁵ Toynbee, *Study I–VI* (1946), S. 211.

⁹⁶ Ebd., S. 1–47. Die ungekürzte Originalausgabe, Toynbee, *Study*, vol. 1 (1946), S. 45 und 455, definiert „civilizations“ als „societies which have a greater extension, in both Space and Time, than national states or city-states“ sowie als „institutions of the highest order – institutions, that is, which comprehend without being comprehended by others.“

⁹⁷ Vgl. Kroeber, *Style* (1957), S. 119: „The rise-and-fall concept, analogous to organic growth and decay, is as basic in Toynbee as in Spengler. They both derived it from the intellectual atmosphere of the century or century and a half that preceded them.“

kulturen abträglich; erstere, weil sie keine Veränderungsimpulse auslösten, letztere, weil sie Weiterentwicklungen unmöglich machten. Vorbedingung für das Entstehen und Wachsen von Kulturen sei damit eine „goldene Mitte“ (*golden mean*) umweltbedingter bzw. natürlicher und gesellschaftlicher Herausforderungen (*challenge*), die als Stimulus für eine entwicklungsfördernde Reaktion (*response*) dienen⁹⁸ und letztlich zu Autonomie und Selbstbestimmung führten (*progress towards self-determination*).⁹⁹ Auf seiner Suche nach menschlichen Trägern dieser entwicklungsfördernden Reaktion stößt Toynbee zum einen auf herausragende Individuen, zum anderen auf kreative Minderheiten (*creative minorities*): Beide akkumulierten in Form einer temporären Abwendung von ihrer eigenen Gesellschaft (*withdrawal*) neues Ideenpotenzial, das dann in Form eines visionären Impulses in die eigene Gesellschaft zurückgetragen werde (*return*), dabei allerdings von der Masse angenommen werden müsse (*mimesis*).¹⁰⁰

Toynbees Überlegungen zum Zerfall von Kulturen eröffnen so zahlreiche Entwicklungsmöglichkeiten, dass sich ein dem Modell des *challenge and response* vergleichbares historisches ‚Entwicklungsgesetz‘ nur sehr schwer extrahieren lässt. Toynbee unterscheidet zwei Arten von Zerfallserscheinungen.

Die erste zeige sich als gesellschaftliche Fragmentierung (*schism in the body social*).¹⁰¹ Im Rahmen dieses Fragmentierungsprozess erweise sich die ursprünglich führende kreative Minderheit (*creative minority*) als nicht mehr fähig, adäquate Lösungen für aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen zu finden. Militärische Erfolge und daraus resultierende Selbstüberschätzung, die Idolisierung von Institutionen, Techniken oder militärischen Werten wie Befehlsgehorsam verwandelten die ursprünglich kreative in eine dominante Minderheit (*dominant minority*), die ihren Führungsanspruch nicht durch kreative Problemlösung, sondern durch Zwangsmaßnahmen aufrechterhalte. Infolgedessen entziehe die gesellschaftliche Mehrheit der Führungselite ihr Vertrauen, so dass es zu einem Zusammenbruch (*breakdown*) im Sinne einer Fragmentierung der Gesellschaft komme.¹⁰² Gelingen es der Führungselite dennoch, diese *time of trouble* zu beenden und damit die finale Desintegration der Gesellschaft aufzuhalten, so tue sie dies durch die Schaffung eines ordnungsbewahrenden imperialen Universalstaates (*universal state*). Dieser stelle sowohl ein Symptom gesellschaftlicher Desintegration wie auch einen Versuch dar, diese Desintegration aufzuhalten.¹⁰³ Universalstaaten basierten auf zahlreichen Formen autoritärer

⁹⁸ Toynbee, Study I–VI (1946), S. 80–163, bes. 187, 241, 307.

⁹⁹ Ebd., S. 198–208.

¹⁰⁰ Ebd., S. 209–243.

¹⁰¹ Ebd., S. 371–428.

¹⁰² Ebd., S. 244–359.

¹⁰³ Toynbee, Study VII–X (1946), S. 2: „symptoms of social disintegration, yet at the same time they are attempts to check this disintegration and to defy it.“

Kontrolle, die es erlaube, eine standardisierte Infrastruktur aufzubauen, die sich in Kommunikationseinrichtungen, Garnisonen und Kolonien, einer städtisch zentrierten Provinzorganisation, offiziellen Sprachen und Schriften, standardisierten Gesetzen, Kalendern, Gewichten, Maßen und Währungen, stehenden Heeren, öffentlichen Diensten und einer spezifischen Bürgerrechtsdefinition manifestiere. Dank dieser überregionalen Standardisierung wiesen sie eine überaus hohe „Leitfähigkeit“ (*a high degree of conductivity*) auf, förderten somit Kommunikation und Austausch und würden im Nachhinein oft als Bringer eines ‚goldenen Zeitalters‘ angesehen.¹⁰⁴ Tatsächlich brächten sie aber keine Wiederbelebung der Gesellschaft, sondern förderten deren Desintegration nur noch mehr, auch deswegen, weil ihre Infrastruktur die Errichtung alternativer, überregionaler gesellschaftlicher Ordnungen, etwa universeller Kirchen (*universal churches*), ermögliche.¹⁰⁵

Die Schaffung eines überregionalen Kommunikationsraumes führe außerdem zu einer Intensivierung von Austauschprozessen, die letztlich in eine Art kultureller Orientierungslosigkeit mündeten. Diese zweite Art von Zerfallerscheinungen bezeichnet Toynbee als *schism in the soul*.¹⁰⁶ Traditionelle Erziehungs- und Verhaltensmuster würden zugunsten neuer seelischer und geistiger Haltungen aufgegeben, die sich z. B. in frei gewählter Bildungsferne, Märtyrerphänomenen, Orientierungslosigkeit oder Gefühlen der Sündhaftigkeit äußerten. Da sich alle gesellschaftlichen Sektoren neuen Stimuli öffneten, komme es zur Substitution des für die Gesellschaft vormals charakteristischen *sense of style* durch Formen der kulturellen „Promiskuität“ (*sense of promiscuity*). Hierbei handele es sich um eine bis zur Unkenntlichkeit getriebene Vermischung kultureller Elemente, die sich im religiösen Synkretismus, der gesteigerten Nutzung von Vehikularsprachen, aber auch der Ungehebeltheit von Manieren und Kunst (*barbarism in manners and art*) manifestiere.

A sense of promiscuity is a passive substitute for that sense of style which develops *pari passu* with the growth of a civilization. This state of mind takes practical effect in an act of surrender to the melting-pot; and in the process of social disintegration an identical mood manifests itself in every province of social life: in religion and literature and language and art as in the wider and vaguer sphere of ‘manners and customs’.¹⁰⁷

Kulturelle Promiskuität habe, so Toynbee, zunächst Auflösungstendenzen im gesellschaftlichen Zusammenhalt zur Folge, rufe aber ihrerseits wieder gesell-

¹⁰⁴ E, S. 1–74.

¹⁰⁵ Ebd., S. 76–108.

¹⁰⁶ Toynbee, Study I–VI (1946), S. 429–532.

¹⁰⁷ Ebd., S. 455.

schaftliche Strömungen einer – überzeichneten – Vergangenheits- oder Zukunftsorientierung (*archaism*, *futurism*) hervor, könne aber auch zur Abgrenzung (*detachment*), zur gesellschaftlichen Formveränderung (*transfiguration*) und damit zu einer Art gesellschaftlichen Neugeburt (*palingenesia*) führen. Gerade in dieser Phase der Desintegration hörten Kulturen (*civilizations*) auf, identifizierbare Studienobjekte zu sein, und müssten daher nun unter Berücksichtigung ihrer Außenbeziehungen untersucht werden.¹⁰⁸

Toynbee, der in der Menschheitsgeschichte bisher 21 Kulturen identifiziert,¹⁰⁹ hält also einerseits am Kulturbegriff (*civilization*) als einer ‚unit of historical study‘ fest, macht aber andererseits deutlich, dass Kulturen nicht hermetisch abgeschlossen sind, sondern in Zeit und Raum interagieren, wobei seiner Ansicht nach gerade die Phase der Desintegration von massiven kulturellen Austauschprozessen gekennzeichnet ist. In zwei Kapiteln beschäftigt sich Toynbee explizit mit synchronen und diachronen Austauschprozessen. Unter dem Titel ‚Contacts between civilizations in space‘ kommen heute als ‚Kulturtransfer‘ bezeichnete kulturelle Wechselwirkungen und die sie beeinflussenden Machtverhältnisse, historischen Erfahrungen und gesellschaftspsychologischen Phänomene zur Sprache. Im Kapitel ‚Contacts between civilizations in time‘ geht es dann um verschiedene Formen des Verhältnisses zwischen zeitgenössischen und vergangenen Gesellschaften.¹¹⁰ Toynbee führt drei Arten der Interaktion an: erstens die Filiationsverbindung (*relationship of Apparentation-and-Affiliation*) zwischen ‚sterbenden‘ bzw. ‚toten‘ Gesellschaften und ihren sich in einer Art ‚Embryonalstadium‘ befindenden Nachfolgern, zweitens den Archaismus (*archaism*) als den gesellschaftlichen Versuch einer Rückkehr zu einem früheren Entwicklungsstadium, drittens die ‚Renaissance‘ als kreative Begegnung einer gereiften Kultur mit dem Geist einer früheren Kultur (*encounter of a grown-up civilization and the ‚ghost‘ of its long-dead parent*).¹¹¹ In der Interaktion entstehende, d. h. ‚kulturübergreifende‘ bzw. einzelne Kulturen durchdringende oder ihnen gemeinsame Phänomene bestimmen Toynbees Denken damit grundlegend. Im Zentrum seines Modells steht allerdings die Wirkmächtigkeit kultureller Wechselwirkungen in der Entstehungs- und vor allem der Desintegrationsphase von Kulturen.

(Daniel König, Britta Müller-Schauenburg)

¹⁰⁸ Ebd., S. 144, 383.

¹⁰⁹ Ebd., S. 34.

¹¹⁰ Toynbee, Study VII–X (1946), S. 144–240.

¹¹¹ Ebd., S. 242.

2.1.4 Fokussierung auf Identitätsausbildung und Konflikt der Kulturen

Toynbees Überlegungen zur Entstehung und Desintegration von Kulturen wurden weit rezipiert und auch konkret weiterentwickelt, so etwa von Carroll Quigley (1910–1977) in seinem Werk ‚The Evolution of Civilizations‘ (1961). Zum einen übernimmt Quigley Toynbees Definition von Kulturen als ‚Groß- oder ‚Metagesellschaften‘, die vor allem durch intensive Beziehungen zusammengehalten werden.¹¹² Zum anderen ist sein siebenstufiges Entwicklungsmodell, das einer dreiphasigen Wachstumsperiode (*mixture – gestation – expansion*) eine vierphasige Verfallsperiode (*age of conflict – universal empire – decay – invasions*) folgen lässt, stark von Toynbees Ideen beeinflusst.¹¹³ Noch intensiver als Toynbee beschäftigt sich Quigley mit der Rolle kultureller Austauschprozesse in der Entstehungsphase einer Kultur. In Vorwegnahme des von Mary Louise Pratt geprägten Paradigmas der *contact zone*¹¹⁴ sieht Quigley in den zwischen älteren Kulturen liegenden Peripherien den idealen Nährboden für die Entstehung einer neuen Kultur. In diesem bi- oder multipolaren Zwischenraum würden die dort lebenden Menschen vor Alternativen gestellt, die ihnen den kreativen Umgang mit traditionellen Verhaltensmustern erlaubten:

Within a society, people have little choice as to the ways in which they will satisfy basic needs (or fulfill their potentialities). If they are hungry, they eat the food their associates eat, prepared in the fashion customarily used in their society. If they wish companionship, or a picture of their relationship to the universe or a relationship to God or security or shelter or sex or children or whatever they may wish, they obtain these desires largely in the ways and forms provided by their own society. But on the borders of societies there is a considerable mutual interpenetration of social customs, and there arise, accordingly, alternative ways of satisfying human needs. This is, obviously, particularly true where intermarriage occurs, and where decisions must be taken and choices made as to which customs will be followed. Such choices are imperative in regard to bringing up the children of mixed marriages. When this occurs far enough inside the border of a society for there to be a social majority and consensus, there is no real choice, and, if any effort is made to make a choice, the children themselves will preempt for the local consensus. But in an area of fairly equal mixture, or in an

¹¹² Quigley, *Evolution* (1961), S. 28; vgl. Toynbee, *Study I–VI* (1946), S. 211.

¹¹³ Quigley, *Evolution* (1961), S. 79–89.

¹¹⁴ Pratt, *Imperial Eyes* (1991), S. 7: „social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination.“

area of unequal mixture where the majority culture is declining and decreasing in prestige, a very real need to make choices arises.¹¹⁵

Quigley betont in diesem Zusammenhang allerdings, dass die Möglichkeit, zwischen kulturellen Alternativen zu entscheiden, letztlich noch keine neue Kultur generiere. Wichtig sei vor allem, dass eine kritische Masse gemeinsam einen neuen kulturellen Konsens finde:

In the first place, the many choices being made must be morphologically compatible in order to give rise to the necessary amount of integration to permit a body of social custom to arise. And, in the second place, a certain number of families in the same locality must make the same or similar choices. In this way a new society may arise.¹¹⁶

In seiner Beschäftigung mit dem weiteren Wachsen dieses neuen Gebildes geht Quigley vornehmlich auf die notwendigen sozio-ökonomischen Verteilungsmechanismen ein, die notwendig seien, um Ressourcen in kreative Schaffenskraft zu investieren. Der Effekt solcher Investitionen sei ein Expansionsprozess, der sich geographisch und damit auch kulturell manifestieren könne.¹¹⁷ Im Unterschied zu Toynbee, der intensive kulturelle Verflechtungsprozesse vor allem in die Verfallsperiode einer Kultur verlegt, verortet Quigley solche Austauschprozesse und Wechselwirkungen vor allem in die Entstehungsphase einer Kultur und betont damit, dass kulturelle Verflechtungen zur Ausbildung neuer kultureller Formationen führen.

Dieser Prozess der Herausbildung einer Kultur, der sich auch als Prozess der Identitätsbildung verstehen lässt, wird auch von Fernand Braudel (1902–1985) in den Blick genommen. Nicht nur in seinem monumentalen Werk zum Mittelmeer (,La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II'), sondern vor allem in seinem 1963 erschienenen ,Grammaire des civilisations' hat sich Braudel systematisch mit Kulturen (*civilisations*) auseinandersetzt. Während der zweite Teil dieses Werkes die von Braudel erkannten Einzelkulturen pauschalisierend auf einige wenige Charakteristika reduziert, bemüht sich der nun zu behandelnde erste Teil um eine präzise Definition von Kulturen sowie der Mechanismen, die ihre Existenz beeinflussen.¹¹⁸

Kulturen (*civilisations*) definiert Braudel hier vierfach: als durch geophysische Voraussetzungen geprägte geographische Räume, von Urbanität geprägte soziale Räume, durch kreative Produktion gekennzeichnete Wirtschaftsräume und schließlich als Kollektivmentalitäten, die vor allem durch eine die Vergan-

¹¹⁵ Quigley, *Evolution* (1961), S. 79–80.

¹¹⁶ Ebd., S. 80.

¹¹⁷ Ebd., S. 49, 69–74, 79–89.

¹¹⁸ Braudel, *Grammaire* (1993), S. 39–83.

genheit und Gegenwart durchdringende Religion gekennzeichnet seien.¹¹⁹ Eine einzelne Wirtschaftsform, eine einzelne Gesellschaft sei allerdings noch nicht als ‚civilisation‘ zu verstehen. Eine Kultur konstituiere sich vielmehr in den Elementen, die eine Serie von Wirtschaftsformen und Gesellschaften überdauern:

ce n'est donc ni une économie donnée, ni une société donnée, mais ce qui, à travers des séries d'économies, des séries de sociétés, persiste à vivre en ne se laissant qu'à peine et peu à peu infléchir.¹²⁰

Braudel betont also, dass es sich bei Kulturen um Kontinuitäten handele, die sich allerdings in Epochen unterteilen ließen und von gelegentlichen Wenden begleiteten Konjunkturen gekennzeichnet seien. Entscheidend sei, dass sich innerhalb einer Kultur trotz aller Fluktuationen und Veränderungen „ein dominantes Zusammenspiel bestimmter kultureller Eigenschaften finden lasse“ (*à l'intérieur duquel se retrouve dominante l'association de certains traits culturels*).¹²¹

Kulturelle Eigenschaften (*traits*) seien geformt von tiefwirkenden Kräften (*forces profondes*), worunter Braudel Zwänge des Raums, soziale Hierarchien, kollektive Psychen und wirtschaftliche Notwendigkeiten versteht. Diese bestimmten die Strukturen einer Kultur, die meist alt und von langer Dauer seien und als originelle Unterscheidungsmerkmale (*traits distinctifs et originaux*) einer Kultur anzusehen seien. Sie gäben einer Kultur ihr charakteristisches Profil, bestimmten ihr ‚Sein‘ (*Elles donnent aux civilisations leur visage particulier, leur être*).¹²² Zudem veränderten sie sich aufgrund ihres allgemeinen Ansehens als unersetzliche Werte über die Zeit hinweg kaum. Braudel bezeichnet sie auch als „Beständigkeiten“ (*permanences*), „ererbte Wahlentscheidungen“ (*choix hérités*) und „Ablehnungen“ (*refus*) gegenüber anderen Kulturen.¹²³

Braudel betont einerseits, dass die von ihm definierten räumlichen Dimensionen einer Kultur nicht mit impermeablen Grenzen zu verwechseln seien. Räumliche Grenzlinien würden durch die „zahlreichen Bewegungen von Kulturgütern“ (*les multiples voyages des biens culturels*) regelmäßig durchbrochen. Andererseits hebt er hervor, dass sich eine Kultur vor allem durch ihre Ablehnung bestimmter Kulturgüter auszeichne und nur selten kulturelle Errungenschaften übernehme, die ihre langfristigen Strukturen in Frage stellten. Ganz im Sinne des Prinzips *omnis determinatio est negatio* (Spinoza) wird Formgewinn damit auch als Resultat bestimmter Negation aufgefasst:

¹¹⁹ Ebd., S. 49–67.

¹²⁰ Ebd., S. 82.

¹²¹ Ebd., S. 54.

¹²² Ebd., S. 73.

¹²³ Ebd.

Une civilisation répugne généralement à adopter un bien culturel qui mette en question une de ses structures profondes. Ces refus d'emprunter, ces hostilités secrètes sont relativement rares, mais conduisent toujours au coeur d'une civilisation.

Die Frage der Übernahmeverweigerung bestimmter Kulturgüter stelle sich dabei nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Als Folge dieser meist sehr langsam erfolgenden Verweigerungsprozesse (*refus internes*) trenne sich, so Braudels Sicht, eine Kultur auch von Teilen ihrer eigenen Vergangenheit, und verwandle sich dadurch.¹²⁴ Dieser Gedanke ist in der Forschung zu kulturellen Austausch- und Transferprozessen bisher eher unterbelichtet geblieben, erscheint aber bemerkenswert und ist zu berücksichtigen, will man dem (Nicht-)Funktionieren transkultureller Verflechtungen auf den Grund gehen. Gewalttätige Zusammenstöße verschiedener Kulturen (*chocs violents de civilisations*) bezeichnet Braudel in diesem Zusammenhang als häufig, langfristig aber „un-nützlich“ (*inutiles à long terme*).¹²⁵

Diese gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Kulturen stellte schließlich Samuel P. Huntington (1927–2008) in seinem 1996 erschienenen Buch ‚The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order‘ in den Mittelpunkt.¹²⁶ Die grundlegenden Thesen dieses Werkes wurden in einem 1993 veröffentlichten Aufsatz niedergelegt. Obwohl Huntington als Politikwissenschaftler vor allem die Zeitgeschichte seit etwa 1950 ins Blickfeld nimmt, hat seine Studie auch eine tiefere historische Dimension. Denn wie auch Braudel versteht Huntington unter einer Kultur (*civilization*) das Produkt eines selbständigen, lang andauernden Herausbildungsprozesses, der sich in einer spezifischen kulturellen Identität manifestiere. So bezeichnet er eine Kultur (*civilization*) als „the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species“.¹²⁷

Die hier hervorgehobene kulturelle Identität wird Huntington zufolge von „objektiven Elementen“ (*objective elements of civilization*) geprägt, zu denen er Sprache, Kultur (*culture*, wohl im Sinne von kulturellen Praktiken), Geschichte, Religion, Traditionen und Bräuche, Institutionen und die subjektive Selbstidentifikation der einer Kultur angehörenden Individuen zählt.¹²⁸ Huntington hebt die Dynamik von Kulturen durchaus hervor. Ihm zufolge steigen Kulturen auf und fallen, teilen sich und verschmelzen und sind dabei auch in einzelne Gli-

¹²⁴ Ebd., S. 76–79.

¹²⁵ Ebd., S. 79–80.

¹²⁶ Huntington, Clash (1996).

¹²⁷ Ebd., S. 24–25.

¹²⁸ Ebd.

der geteilt.¹²⁹ Getreu seinem dictum, dass die großen Spaltungen und Konflikte der Zukunft kulturell bestimmt seien,¹³⁰ geht Huntington allerdings nicht auf die Rolle geographischer, sozialer und identitärer Zwischenräume ein, sondern überbetont die Existenz kultureller Abgrenzungen und Unterschiede. Solche Unterschiede seien das Produkt von Jahrhunderten,¹³¹ da kulturelle Charakteristika nur schwer verhandel- und veränderbar seien. Wie bei Braudel spielt die Religion eine äußerst wichtige Rolle, da sie scharfe Grenzen zwischen Menschen ziehe.¹³² Vor diesem Hintergrund entwickelt Huntington das Konzept der „kulturellen Bruchlinien“ (*cultural fault lines*), die einzelne kulturelle Sphären voneinander trennten, meist blutige Grenzen hätten oder aber einzelne Gesellschaften auseinander rissen.¹³³

Phänomene der transkulturellen Verflechtung spielen damit bei Huntington kaum eine Rolle. Trotz seiner Verweise auf die dynamischen Aspekte von Kulturen sieht er Letztere doch hauptsächlich als identitär schwerfällige monolithische Gebilde, die vor allem im Konflikt miteinander stehen. Huntingtons Analyse mangelt es an einer adäquaten Berücksichtigung kulturübergreifender Phänomene ebenso wie an einer gewichteten Balance zwischen friedlichen und konfliktbehafteten Austauschprozessen. Friedliche kulturelle Koexistenz beschreibt er nur als ein Nebeneinander sich gegenseitig duldender Kulturen: „a world of different civilizations, each of which will have to learn to exist with the others.“¹³⁴

(Daniel König, Britta Müller-Schauenburg, Margit Mersch)

2.2 Konzeptionalisierungen kultureller Interaktionsformen in der Forschung

Bis hierhin wurde gezeigt, wie verschiedene Kulturtheoretiker auf makrohistorischer Ebene mit der Thematik transkultureller Verflechtungen umgegangen sind, indem sie ihre Existenz – wie Spengler und Huntington – entweder tendenziell negierten oder – wie die meisten anderen – in verschiedenen Formen erkannten und unter Nutzung unterschiedlicher Begrifflichkeiten beschrieben. Dabei wurde Verflechtung teilweise – etwa von Toynbee und Quigley – bestimmten Perioden in der Entstehungs- oder der Verfallsphase von Kulturen zugeordnet. Die von diesen Theoretikern entwickelten Konzepte bilden eine

¹²⁹ Ebd., S. 35.

¹³⁰ Ebd., S. 22.

¹³¹ Ebd., S. 25.

¹³² Ebd., S. 27.

¹³³ Ebd., S. 25, 31, 35, 42.

¹³⁴ Ebd., S. 49.

wichtige Grundlage historischer Forschung zu Transkulturalität, durchaus aber nicht die einzige. Zahlreiche WissenschaftlerInnen unterschiedlicher Disziplinen haben sich – unter Nutzung jeweils fachspezifischer Begrifflichkeiten – mit transkulturellen Verflechtungen der Sache nach beschäftigt, ohne dabei ‚Kultur‘ im Sinne makrohistorischer kultureller Entitäten zu verstehen. Aus diesem Grunde erscheint es notwendig, im folgenden Unterkapitel den bisher hergestellten Konnex zwischen Kulturmodellen und Verflechtungsphänomenen zu lösen und exemplarisch einige in den vergangenen Jahrzehnten viel verwendete Konzepte zur Erfassung kultureller Verflechtungsphänomene vorzustellen.

Ein solches Unterfangen erweist sich nicht nur deswegen als schwierig, weil es gilt, aus einer Vielfalt zirkulierender Begriffe die zentralen Konzepte auszuwählen. Hinzu kommt, dass die genutzten Begriffe häufig sowohl umgangssprachlich als auch in unterschiedlichen Fachdiskursen verwendet werden und damit keine einheitliche Definition aufweisen. Beide Probleme spricht Peter Burke unter der Kapitelüberschrift ‚Varieties of Terminology‘ in seinem Essay zu kultureller Hybridität an:

The variety of hybrid objects is more than matched by the number of terms that are current today in the writings of scholars describing the process of cultural interaction and its consequences. Indeed, far too many words are in circulation to describe the same phenomena. In the academic world, America has been rediscovered and the wheel has been re-invented again and again, essentially because scholars in one discipline have not been aware of what their neighbours were thinking. We live in a jungle of concepts competing for survival.¹³⁵

Um der Begriffsflut entgegenzutreten, setzt sich Burke mit Begriffen wie *borrowing*, *hybridity*, *the melting pot*, *the stew*, *translation*, *imitation*, *appropriation*, *assimilation*, *digestion*, *plagiarism*, *acculturation*, *transculturation*, *transfer*, *accomodation*, *negotiation*, *exchange*, *dialogue*, *mixing*, *syncretism*, *hybridity*, *corruption*, *fusion*, *amalgamation*, *syncretism*, *hybridity*, *métissage*, *interpenetration*, *heteroglossia*, *polyphony*, *ecotype*, *heterogenization* vs. *standardization*, *globalization*, *localization*, *glocalization*, *cultural translation*, *adaptation* und *creolization* auseinander.¹³⁶

Burke liefert durch die regelmäßige Verbindung von Begriffen mit meist neuzeitlichen oder zeitgenössischen Beispielen eine hervorragende Einführung in die vielfältige Begriffswelt transkultureller Verflechtung, die hier nicht reproduziert werden soll. Das folgende Kapitel beschränkt sich daher auf einige ausgesuchte Bezeichnungen transkultureller Verflechtungsphänomene, die im bisherigen Forschungsdiskurs eine wichtige Rolle gespielt haben. Auf eine all-

¹³⁵ Burke, *Hybridity* (2009), S. 34.

¹³⁶ Ebd., S. 34–65.

gemeine Definition folgen jeweils kurze Ausführungen zur bisherigen Anwendung des Begriffes in der mediävistischen Forschung.

(Daniel König)

2.2.1 Akkulturation

Unter Akkulturation versteht man grundsätzlich die wechselseitige Annahme und Assimilation von Elementen einer Kultur durch Individuen oder Gruppen einer anderen Kultur und vice versa. Akkulturation bezeichnet damit die gegenseitige Anpassung ursprünglich unterschiedlicher kultureller Gruppen aneinander. Dem Begriff sehr nahe steht derjenige der ‚Enkulturation‘, der das Hineinwachsen von Individuen in die sie umgebende kulturelle Umwelt bezeichnet und damit vor allem das Feld der Erziehung und Ausbildung betrifft. Der Begriff ‚Akkulturation‘ ist wiederum von dem der ‚Inkulturation‘ zu unterscheiden, der das Eindringen einer Kultur in eine andere benennt.¹³⁷

Der Begriff Akkulturation stammt ursprünglich aus der Anthropologie und Ethnologie und ist in seiner frühen Nutzung dem späten 19. Jahrhundert zuzuweisen, als er Verbreitung unter US-amerikanischen Anthropologen fand, während britische Forscher noch den Begriff ‚Kulturkontakt‘ (*culture-contact*) bevorzugten. Zunächst wurde er vor allem auf den Bereich der amerikanischen Kolonialstudien angewendet. In seiner 1938 entstandenen Studie zu dem Begriff und seinen gesellschaftlichen Manifestationen verwies Melville Herskovits auf die zeitgenössische Untersuchung menschlicher Phänotypen sowie Formen der Rassenklassifizierung als Grundlage für die Erforschung biologischer Austauschprozesse. Dabei betonte er die Notwendigkeit, auch die kulturelle Dimension solcher Austauschprozesse zu untersuchen und somit das von anthropologisch und ethnologisch arbeitenden Kulturwissenschaftlern bisher bevorzugte Forschungsfeld ‚primitiver‘ im Sinne ‚unkontaminierter‘ Gesellschaften zu erweitern. Auf der Grundlage einer ausführlichen Rekapitulation bisheriger Definitionen des Akkulturationsbegriffes unterscheidet Herskovits zwischen Diffusion, Akkulturation und Assimilation. Diffusion beinhaltet für ihn jeglichen Aspekt kulturellen Wandels, der die Transmission von Techniken und Weltansichten von einer Bevölkerungsgruppe zu einer anderen impliziert, egal ob diese Transmission durch die Vermittlung eines Individuums oder einer Gruppe, über einen kurzen oder langen Zeitraum erfolgt. Akkulturation bezeichnet für ihn dabei lediglich die Prozesse, die daraus resultieren, dass eine Bevölkerungsgruppe langanhaltend dem Einfluss einer anderen Gruppe ausgesetzt ist.

¹³⁷ Vgl. FranceMed, Introduction (2012), S. 16–17, mit weiteren Literaturangaben.

Assimilation wiederum beinhaltet die Prozesse, die unabhängig von der Intensität der Rezeption zu einer kulturellen Synthese führen.¹³⁸

Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich der Akkulturationsbegriff in und außerhalb der Wissenschaft als gängiger, wenn auch unspezifischer Begriff zur Bezeichnung kultureller Wechselwirkung etabliert. In der Mittelalterforschung hat der Akkulturationsbegriff gerade in der jüngeren Forschungsgeschichte hohen Stellenwert. Dies kann im Blick auf verschiedene Zeiträume und Regionen anhand einiger Beispiele aus der deutschen Mediävistik exemplarisch deutlich gemacht werden.

So befasst sich ein von Dieter Hägermann herausgegebener Band unter dem Titel ‚Akkulturation‘ mit der Übergangszeit von der Spätantike zum Frühmittelalter.¹³⁹ Akkulturationen werden hier vor allem im Rahmen von sprachlichen Analysen als Ergebnisse von Kulturtransfer verstanden. Sie äußern sich im sukzessiven Wandel von Begrifflichkeiten, im Entstehen neuer sprachlicher Ausdrucksformen, in sprachlichen Hinterlassenschaften, in der Begegnung von Sprachen und Kulturen (‚Fränkisch‘ vs. ‚Romanisch‘, ‚Lateinisch‘ vs. ‚Germanisch‘) oder etwa in der Bildung von romanisch-germanischen Hybridnamen. Akkulturationen werden als „kulturelle Ausgleichsprozesse“ begriffen, die sich etwa in Christianisierungsprozessen, im Wandel von Heiligentypen, in der Übernahme von Schriftlichkeit in ihren verschiedenen Formen, in Agrarkontinuität und -diskontinuität, im Systemwandel, in „Neuansatz und Verlust, Angleichung und Transformation“, im Wandel, aber auch in der Kontinuität von Vorstellungen von Krieg, Staat, Königtum und sozialen Bindungen manifestieren. Sie kulminieren in einer „Kultursynthese“, die als romanisch-germanisch und als charakteristisch vor allem für das erweiterte Frankenreich des Frühmittelalters erachtet wird.¹⁴⁰

Jörg Spielvogel diskutiert in einer Studie zur gescheiterten Akkulturation im italischen Ostgotenreich des späten 5. und frühen 6. Jahrhunderts die Frage, warum die militärisch dominante gotische Oberschicht nicht so weit mit der einheimischen romanischen Bevölkerung verschmolz, dass diese bereit war, sich im Angesicht der byzantinischen ‚Reconquista‘ auf die gotische Seite zu

¹³⁸ Herskovits, *Acculturation* (1938), S. 1–18; hier S. 14–15: „diffusion can be thought of as that aspect of cultural change which includes the transmission of techniques, attitudes, concepts and points of view from one people to another; whether it be through the medium of a single individual or of a group, or whether the contact is brief or sustained. Now it is evidently useful for purposes of assorting different types of data, to distinguish in this general field those contacts which are brief and involve no prolonged association between an individual and folk of a different culture [...] from those other types of diffusion that take place when a people are exposed over a long period of time to a culture different from their own. [...] it must be concluded that the term acculturation is best applied to studies of this type; while the word assimilation can be used to designate the process by means of which a synthesis of culture is achieved, whatever the degree of contact or amount of borrowing.“

¹³⁹ Hägermann/Beck, *Akkulturation* (2004).

¹⁴⁰ Ebd.

stellen. Als Gründe führt Spielvogel u. a. an, dass Theoderich die Eingliederung von Kolonen und Sklaven in das gotische Heer und damit Akkulturationsprozesse in einem wichtigen Bereich gotischen Lebens verhindert habe. Das Zivilleben, auch im Zusammenspiel mit den für die Administration des Reiches relevanten senatorischen Landbesitzern, habe den Goten eine Anpassung an die römische Umgebung abverlangt. Dies alles habe eine Diskussion über das Für und Wider provoziert und damit sowohl den gotischen als auch den lokalen gotisch-römischen Zusammenhalt gegenüber Byzanz geschwächt. In diesem Sinne definiert Spielvogel Akkulturation als einen – in diesem Falle gescheiterten – Prozess der Integration einer eingewanderten Gruppe in die Einwanderungsgesellschaft.¹⁴¹

Ein Sammelband zu Übersetzung, Adaptation und Akkulturation im insularen Mittelalter befasst sich vornehmlich mit der Rezeption verschiedener literarischer Motive und Texte in den verschiedenen mittelalterlichen Sprachen der britischen Inseln. Kulturelle Unterschiede, die durch Akkulturation verwischt werden, manifestieren sich in diesem Zusammenhang entweder in der Gegenüberstellung von Sprachen, etwa Altenglisch vs. Altirisch, oder in der Verarbeitung außerinsularer literarischer Motive, z. B. des Daedalus und des Minotaurus, in einer insularen Literatur, in diesem Falle Irlands. Akkulturation ist hiermit Teilprozess ‚textueller Aneignungsprozesse‘.¹⁴²

Ein von Peter Moraw herausgegebene Sammelband zur spätmittelalterlichen Entwicklung des Raumes zwischen Elbe/Saale und Oder setzt sich indes mit den kulturellen Folgen der so genannten deutschen Ostkolonisation auseinander, die unter Schlagworten wie „Entwicklungsdefizite“, „Modernisierungsschübe“, „Aufholen“, „Ausgleich“, „Beschleunigung“ etc. gefasst werden. Akkulturation wird hier als Teilprozess einer regionalen Entwicklungsgeschichte unter der Voraussetzung eines ‚Kulturgefälles‘ behandelt, wobei nur in der eher distanziert zitierten Schlagwortsequenz „autochthone Wurzeln versus Import“ überhaupt erkennbar wird, dass hier verschiedene, als kulturell definierte Einflüsse aufeinandertreffen und – im Rahmen des Ausgleichs eines Kulturgefälles – zu etwas Neuem verschmelzen.¹⁴³

Für die Untersuchung transkultureller Verflechtungen spielt der Begriff der Akkulturation damit eine entscheidende Rolle. Wie die oben kurz zusammengefassten Beispiele aus der Mittelalterforschung gezeigt haben, wird das Konzept auf zahlreiche Zeiten und Regionen des Euromediterraneums zwischen 500 und 1500 angewendet. Eine Tagung des Konstanzer Arbeitskreises, deren Beiträge kürzlich unter dem Titel ‚Akkulturation im Mittelalter‘ erschienen sind, belegt,

¹⁴¹ Spielvogel, *Hintergründe* (2002), S. 1–24.

¹⁴² Poppe/Tristram, *Übersetzung* (1999).

¹⁴³ Moraw, *Akkulturation* (2001), S. 4, 6.

dass sich dieses Konzept immer noch der Popularität erfreut.¹⁴⁴ Dabei mutet allerdings problematisch an, dass der allgemeinen, d. h. auch umgangssprachlichen Definition des Begriffes zahlreiche wissenschaftliche Präzisionen gegenüberstehen, von denen sich keine wirklich durchgesetzt hat. Aus diesem Grund erscheint es weniger sinnvoll, im Rahmen dieser Abhandlung eine erneute Präzision vorzunehmen, als den Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung als Sammelbezeichnung für verschiedene Formen kultureller Anpassungsprozesse zu verwenden, in deren Rahmen ursprünglich unterschiedliche Gruppen oder kulturelle Elemente miteinander verschmelzen. Akkulturation bezeichnet dabei den Anpassungsprozess und nicht dessen Ergebnis.

(Daniel König, Julia Zimmermann, Margit Mersch, Saskia Dönitz)

2.2.2 Inter- und Multikulturalität

Obwohl in gesellschaftlichen Diskursen häufig gebraucht, spielen die Schlagworte ‚interkulturell‘ und ‚multikulturell‘ in Forschungen zu den mittelalterlichen Jahrhunderten kaum eine Rolle. Gerade in Deutschland sind beide Begriffe stark mit gesellschaftlichen Debatten um den adäquaten Umgang mit Menschen mit Migrationshintergrund, zu Fragen der gesellschaftlichen Integration von Zugewanderten und ihrer Nachfahren sowie mit gesellschaftlichen Vorstellungen des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Herkunft verbunden. Paradigmatisch hierfür stehen mehrere rezente Veröffentlichungen, die sich – mit dem Ziel des Einwirkens auf gesellschaftliche Verhältnisse – mit ‚interkulturellem‘ Lernen, Denken und Handeln befassen, somit eine Verbesserung der innergesellschaftlichen Kommunikation zwischen verschiedenen, kulturell definierten Gruppen anstreben.¹⁴⁵ In einem Artikel der Süddeutschen Zeitung vom 02.12.2000 unter dem Titel ‚Stichwort Multikulti‘ wird der Begriff der Multikulturalität auf US-amerikanische Ursprünge in den 1960er-Jahren zurückgeführt, der „in den klassischen angelsächsischen Einwanderungsländern eine Absage an die Anpassungszwänge einer hegemonialen, also weißen Kultur aus[drückte]“, in den 1980er-Jahren zum „Kampfbegriff der deutschen Linken gegen eine restriktive Bonner Ausländerpolitik“ avancierte und „bald zum sprachlichen Museumsgut der Ära Kohl gehören“ könne.¹⁴⁶ Diese Prognose erwies sich als nicht ganz richtig, sah sich ja 2010 noch Bundeskanzlerin Ange-

¹⁴⁴ Härtel, Akkulturation (2014).

¹⁴⁵ Nicklas, Interkulturell (2006); Zimmermann, Vielfalt (2012).

¹⁴⁶ Stichwort Multikulti, in: Süddeutsche Zeitung, 02.12.2000, online in: SZ-Online, 10.05.2010, <http://sz.de/1.421789> (28.07.2015).

la Merkel bemüht, das Konzept ‚Multikulti‘ zu thematisieren und für gescheitert zu erklären.¹⁴⁷

Angesichts ihrer politischen Aufladung ist es zweifelhaft, inwieweit die Begriffe ‚interkulturell‘ und ‚multikulturell‘ tatsächlich als wissenschaftliche Fachbegriffe genutzt werden können, um möglichst objektiv gesellschaftliche Beziehungen oder Verhältnisse zu beschreiben. In den historischen Wissenschaften wurden zum Zweck einer begrifflichen Klärung und Kategorisierung die Anregungen des deutschen Philosophen Wolfgang Welsch aufgegriffen. Welsch zufolge, dessen Ausführungen sich explizit auf heutige gesellschaftliche Verhältnisse beziehen, ist der Begriff der Interkulturalität noch immer einem essenzialisierenden, homogenisierenden und monolithisch-statischen Kulturbegriff verpflichtet und damit für heutige Verhältnisse nicht mehr passend. Das Konzept der Interkulturalität erkenne zwar die Gefahren des traditionellen Kulturbegriffs an und sei bemüht, dessen „unerwünschte Folgen [...] auf einer sekundären Ebene aufzufangen, indem es anzugeben bestrebt ist, wie diese Kulturen sich gleichwohl miteinander vertragen [...] könnten.“ Da es aber die Prämisse vom separatistischen Charakter der Kulturen unhinterfragt mitschleppe, „werden alle Folgeoperationen bloß gut gemeint, aber ergebnislos sein. Das Konzept geht die Problemwurzel nicht an. Es ist nicht radikal genug, sondern kosmetisch.“¹⁴⁸ Das Konzept des Multikulturalismus sieht Welsch nur als konsequente Weiterentwicklung dieser ‚gut gemeinten‘ Vorstellungen an: Weil auch der Multikulturalismus von nebeneinander existierenden Partialkulturen, nun allerdings innerhalb einer Gesellschaft, ausgehe, konzipiere er separierende Schranken und befördere tendenziell die Ghettoisierung.¹⁴⁹ Welsch mahnt an, auch in geschichtlicher Perspektive bei der Beschreibung von Kulturen auf Homogenitätsfiktionen zu verzichten und zu beachten, dass kulturelle Konstellationen immer Mischungen aus unterschiedlichen Traditionen darstellen. Als Schlagworte erfassten Interkulturalismus wie Multikulturalismus keine komplexen kulturellen Interdependenzen, sondern tendierten zur Betonung kultureller Abgrenzungen, weil sie begrifflich von separaten, in sich geschlossenen, Einheiten ausgingen, deren Kontakt nurmehr auf äußere, zwischen ihnen aufzubauende Kommunikationswege angewiesen sei.

In den historischen Wissenschaften ist ein von dem Sprachgebrauch gegenwartsbezogener Gesellschaftswissenschaften abweichender, sinnvoller Gebrauch der Begriffe Inter- und Multikulturalität durchaus vorstellbar. Auf eine historische Situation bzw. Gesellschaft, in der kulturelle Gruppen aufgrund segregativer Verhältnisse getrennt voneinander leben, trifft die Zuschreibung

¹⁴⁷ Merkel: „Multikulti ist absolut gescheitert“, in: SZ-Online, 16.10.2010, <http://sz.de/1.1012736> (28.07.2015).

¹⁴⁸ Welsch, *Transkulturalität* (1994), S. 10.

¹⁴⁹ Ebd., S. 2.

‚multikulturell‘ zu.¹⁵⁰ Und gewisse ‚zwischenstaatliche/internationale‘ Beziehungen können zu Recht als ‚interkulturell‘ bezeichnet werden.¹⁵¹ Beide Male handelt es sich freilich nicht um wertende Kennzeichnungen, sondern um analytische Beschreibungen. Diese Bedingung muss berücksichtigt und bewusst gemacht werden, um aus der Unterscheidung von inter-, multi- und transkulturellen Verhältnissen eine trennscharfe Terminologie zu gewinnen. Vor dem Hintergrund der Kritik Welschs sollten die Begriffe ‚interkulturell‘ und ‚multikulturell‘ im wissenschaftlichen Kontext nur dann verwendet werden, wenn sich tatsächlich zwei oder mehr identitär bestimmte Entitäten gegenüberstehen, die sich in einer ‚multikulturellen‘ Situation des kulturellen Nebeneinander befinden und sich unter dieser Vorbedingung ‚interkulturell‘ austauschen. Der aufgrund umgangssprachlicher Konnotationen besonders problematische Begriff ‚multikulturell‘ kann eventuell in dem hier skizzierten Sinn durch den Begriff ‚plurikulturell‘ ersetzt werden, der bisher nur vereinzelt in den Sozialwissenschaften Verwendung findet.¹⁵²

(Margit Mersch, Daniel König)

2.2.3 Kulturtransfer

Das Konzept des Kulturtransfers wurde maßgeblich von HistorikerInnen deutsch-französischer Beziehungen in Neuzeit und Zeitgeschichte geprägt. Zu diesen zählt Michel Espagne, der in einem Aufsatz unter dem Titel ‚Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle‘¹⁵³ gegen die auf vergleichbare Einheiten abhebende Komparatistik betont, dass gerade die aus Austauschprozessen resultierende gegenseitige Befruchtung im Mittelpunkt der Analyse kultureller Beziehungen zu stehen habe. Nur auf diese Weise könne eine Kulturgeschichte jenseits nationaler Grenzziehungen geschrieben werden, die nicht nur auf Wechselwirkungen zwischen quasi-autonomen Systemen Wert lege, sondern auch Rezeptions- und Transformationsprozesse in den jeweiligen Rezeptionsgesellschaften beleuchte. Auf diese Weise gerieten „oft vernachlässigte Formen der Vermischung“ (*formes de métissage souvent négligées*) ins Blickfeld, die man im Rahmen der bisherigen Identitätssuche (*recherche d'identités*) nationalstaatlicher Prägung kaum beachtet habe.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Vgl. etwa, unter Betonung des gesellschaftlichen Nebeneinanders: Santo-Tomás, *Convivencia* (2002), S. 167–180, am Beispiel des mittelalterlichen Toledo; Kaluzny, *Ishbiliya* (2004), am Beispiel des mittelalterlichen Sevilla unter muslimischer und christlicher Herrschaft.

¹⁵¹ Vgl. etwa Jaspert, *Diplomatie* (2008).

¹⁵² Vgl. etwa Hertkorn, *Kompetenz* (2012).

¹⁵³ Espagne, *Limites* (1994).

¹⁵⁴ Espagne, *Creuset* (2008).

Während das Konzept des Kulturtransfers außer unter germanophonen WissenschaftlerInnen in Frankreich kaum Anklang gefunden hat, hat es sich über einige Jahre hinweg in Deutschland großer Beliebtheit erfreut, gerade auch in der Mediävistik. Auf der Grundlage einer vereinfachten Version der durchaus nicht einheitlichen Transfertheorie Michel Espagnes und vieler seiner neuzeitlichen und zeitgeschichtlichen Kollegen (Michael Werner, Matthias Middell, Hans-Jürgen Lüsebrink, Wolfgang Schmale etc.) wurde der Kulturtransferbegriff aus dem Kontext eines ‚Europa der Nationen‘ gelöst und auf das Mittelalter als eine Epoche übertragen, die den Nationalgedanken in dieser Form noch nicht kennt. Ergebnisse wurden dabei z. B. im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs 516 ‚Kulturtransfer im europäischen Mittelalter‘ (1999–2008) an der Universität Erlangen erzielt. Dieses Graduiertenkolleg, das es sich zum Ziel gesetzt hatte, die „Verlaufsformen von Kulturimporten und -exporten“ zu rekonstruieren und dabei die „Veränderungen und Verwerfungen, denen das Übertragene unterliegt“,¹⁵⁵ zu untersuchen, diente als Referenzpunkt für vielerlei Schriften zu diesem Themenkomplex.

Neben Arbeiten zur Verbreitung medizinischen und anderen Wissens,¹⁵⁶ zu Übersetzungen¹⁵⁷ und zu Beziehungen zwischen politisch definierten Regionen¹⁵⁸ oder religiös definierten Gruppen,¹⁵⁹ finden sich in der Mittelalterforschung Studien zur Wahrnehmung des Anderen¹⁶⁰ oder zur ‚Memoria‘ im Sinne der textuellen Rezeption älteren Wissens,¹⁶¹ die das Konzept des Kulturtransfers nutzen. Bei der konkreten Auseinandersetzung mit diesem Konzept standen Themen wie das Verhältnis von Mobilität und Kulturtransfer,¹⁶² die Rolle bestimmter Vermittler,¹⁶³ Praktiken und Aktivitäten¹⁶⁴ sowie das Phänomen der Grenze¹⁶⁵ im Vordergrund.

In diesem Rahmen wurde auch versucht, die ‚Kernelemente‘ eines Kulturtransfers zu definieren. Zu diesen zählen (1.) das ‚mobile Objekt‘, d. h. also ein materielles oder immaterielles Kulturgut, das sich durch (2.) verschiedene Räume geographischer, sozialer oder auch zeitlicher Natur bewegt. Vorausset-

¹⁵⁵ Vgl. die Homepage des Graduiertenkollegs 516: http://www.mittelalter.phil.uni-erlangen.de/Archiv/grako/KONZEPT_GRUNDLAGEN.html (12.08.2013).

¹⁵⁶ Steger/Jankrift, *Gesundheit* (2004).

¹⁵⁷ Cecini, *Alcoranus* (2012).

¹⁵⁸ Schlothuber, *Böhmen* (2009).

¹⁵⁹ Przybilski, *Kulturtransfer* (2010).

¹⁶⁰ Mohr, *Wissen* (2005).

¹⁶¹ Mierke, *Memoria* (2008).

¹⁶² Waßenhoven, *Skandinavien* (2006).

¹⁶³ Fried/Grebner, *Kulturtransfer* (2008); Klammt, *Eliten* (2009); Abdellatif/Benhima/König/Ruchaud, *Acteurs* (2012).

¹⁶⁴ Spieß, *Europa* (2006).

¹⁶⁵ Knefelkamp/Bosselman-Cyran, *Grenze* (2007).

zung für die Mobilität des Kulturgutes sind dabei (3.) Akteure, die die Bewegung des Kulturgutes durch die genannten Räume anstoßen bzw. fördern oder gar selbst als Träger handeln. Stark vereinfachend lässt sich ein Kulturtransfer als komplexe Sequenz ineinandergreifender Einzelprozesse sehen, deren Anfang und Ende sowohl räumlich als auch zeitlich nur schwer zu bestimmen sind. Diese Einzelprozesse lassen sich grob vereinfachend auf die zwei Kategorien der gebenden ‚Transmission‘ und der nehmenden ‚Rezeption‘ herunterbrechen. Im Rahmen der Transmission kann das betreffende Kulturgut eine Transformation durchlaufen, die als Akkomodation bezeichnet wird, wenn sie als bewusster Akt seitens eines ‚Senders‘ oder ‚Gebenden‘ identifiziert werden kann. Die Rezeption wiederum kann sowohl passiv als auch aktiv verlaufen. Unter einer passiven Rezeption ist etwa die aufoktroyierte Annahme einer kulturellen Praktik zu verstehen. Die aktive Rezeption wiederum beinhaltet die eigenständig bewerkstelligte Aufnahme eines Kulturgutes durch die Rezipienten. Falls es nicht zu dessen Zurückweisung kommt, führt die Rezeption eines Kulturgutes immer zu dessen Transformation. Dessen Anpassung bzw. Adaption an den Rezeptionskontext durch die Rezipienten bezeichnet man dabei als Appropriation. Die einen Kulturtransfer ausmachenden Prozesse der Transmission und Rezeption mit den ihnen jeweils untergeordneten Prozessen der Akkomodation und Appropriation können in unterschiedlichem Verhältnis zueinander stehen. Kulturtransferprozesse existieren damit in verschiedenen Varianten: Transmission und Rezeption können sich in der Masse etwa als Diffusion, aber auch im Rahmen linearer oder reziproker Transmissions- bzw. Rezeptionssequenzen manifestieren.¹⁶⁶

In jüngster Zeit ist wiederholt der Vorwurf erhoben worden, das Modell des Kulturtransfers reduziere hochkomplexe kulturelle Wechselwirkungen auf ein unilaterales Sender-Empfänger-Modell. Vernachlässigt wird dabei, dass weiter gefasste Definitionen des Kulturtransfers gerade diese Komplexität abzubilden suchen. Ferner wird nicht berücksichtigt, dass gerade dank der kritisierten Schematisierung die Prozessabläufe solcher Wechselwirkungen stärker in den Blick genommen werden können. Damit bietet das Modell des Kulturtransfers zwar keine vollständige Erklärung von Verflechtungsprozessen, durchaus aber terminologische Hilfsmittel zu deren Analyse.

(Daniel König, Saskia Dönitz)

¹⁶⁶ FranceMed, Introduction (2012), S. 14–44.

2.2.4 Passage

Die Passage als Konzept der Wahrnehmung und Reflexion transkultureller Verflechtung rekurriert sowohl auf ein konkretes (historisches) Ereignis als auch auf dessen ‚Strukturwirkung‘ im Rahmen einer intellektuellen Verarbeitung dieses Ereignisses durch die an der jeweiligen Passage beteiligte Person.

Beim Passagen-Ereignis selbst handelt es sich um die Bewegung eines Subjekts, Objekts oder Konzepts von ‚einem Raum‘ in ‚einen anderen Raum‘. Diese Bewegung verläuft durch eine begrenzte Situation hindurch, etwa einen engen Weg, eine kontrollierte Grenze etc. Die Begrenzung kann dabei räumlicher oder ideeller z. B. sozialer, religiöser oder kultureller Art sein. Die Strukturwirkung besteht wiederum darin, dass das Subjekt oder Objekt sich der spezifischen Enge oder Unklarheit dieses ‚Zwischenraumes‘ anpasst, und dadurch eine spezifische ‚Druckform‘ erhält, die ihm eigen wird: die Form der passierten Schwelle.

Entlehnt ist der Begriff Passage in diesem spezifischen Sinne aus der Philosophie und vor allem dem so genannten ‚Passagen-Werk‘ Walter Benjamins.¹⁶⁷ Bei Benjamin besitzt der Begriff u. a. eine ausgeprägte biographische Referenz: Benjamin war deutscher und zugleich jüdischer Philosoph und oszillierte zwischen verschiedenen Disziplinen (Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte). In einer letzten Tragik verdichtete sich der Referenzpunkt, als er auf der Flucht vor den Nationalsozialisten im bergigen Grenzraum zwischen Frankreich und Spanien – vor der verweigerten Passage – sein Leben in der Nacht vom 26. auf den 27. November 1940 durch Suizid beendete.

Der Passagen-Begriff selbst ist eine ‚Denkform‘: Das ‚Denken in Passagen‘ meidet z. B. zum Essenzialismus tendierende Begriffe (‚Kultur‘, ‚Religion‘) bzw. einschlägige, Abgrenzungen definitiv voraussetzende Begriffspaare (‚lateinisch/arabisch‘ oder ‚christlich/muslimisch‘) und richtet sich primär auf die Passage als ‚Zwischenraum‘ (oder „Binnenraum“¹⁶⁸), auf die Passage als Prozess und als Ereignis und auf ihre Wirkung. Es versucht, der ‚Druckform‘ nachzuspüren und auf diesem Wege Kenntnis zu gewinnen über die Gestalt der Enge, des Anderen, des Partners, des Nachbarn.¹⁶⁹ Der Begriff der ‚Grenze‘ ist dann nicht mehr die Bezeichnung eines Niemandslands, sondern die Bezeichnung des Hauptschauplatzes: Alle Aufmerksamkeit wird der Passage als Ereignisstruktur und Erkenntnisraum gewidmet. Für Benjamin bedeutet der Eintritt in die ‚Passage‘ (ursprünglich die Pariser Passagen)¹⁷⁰ das Verlassen der ‚Welt‘¹⁷¹ als des gefügten Kosmos, in dem die Dinge ihren eindeutigen Platz

¹⁶⁷ Benjamin, Passagen-Werk (1983).

¹⁶⁸ Ebd., S. 270.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu Borgolte/Tischler, Einleitung (2012) und Tischler, Kommentar (2012).

¹⁷⁰ Benjamin, Passagen-Werk (1983), S. 1044–1059.

¹⁷¹ Ebd., S. 141.

besitzen. Die Passage hat in mancherlei Hinsicht den Charakter eines Traumes, bezeichnet also einen noch nicht endgültig etablierten Zustand bzw. eine instabile Position, die sich aufgrund ihrer Instabilität kaum zur Gestaltung der objektiv-dinglichen Wirklichkeit nutzen lässt.¹⁷²

Ähnlich wie ‚Migration‘ ist ‚Passage‘ im benjaminschen Sinne ein offener Bewegungsbegriff ohne teleologische Konnotation; aber stärker als bei ‚Migration‘ geraten in der ‚Passage‘ kleinere Einheiten in den Blick, die unter Umständen auch nicht von langer Dauer sind. Ein Beispiel liefern Individuen, die ohne klares Ziel und ohne eindeutiges Motiv flüchtig oder vorübergehend den Ort verlassen. Das Passagenparadigma besitzt daher im Rahmen der historischen Wissenschaften eine Tendenz zu Mikrostudien und favorisiert das Individuum in seinen singulären Bewegungsmomenten als Studienobjekt. Benjamin selbst hat die ‚Denkform‘ der Passage als typisch für die Moderne angesehen.¹⁷³ Die mittelalterliche lateinische Verwendung des Begriffs impliziert den Hang zum Kleinteiligen und Fragmentarischen dagegen nicht unbedingt: Beim *passagium generale* als Bezeichnung des Zugs ins Heilige Land nach Jacob von Vitry handelt es sich schließlich um eine Bewegung großer Gruppen.¹⁷⁴

Verglichen mit anderen Konzepten der Wahrnehmung und Reflexion transkultureller Verflechtung ist der Passagen-Begriff, vermutlich auch aufgrund seiner schwierigen Erschließbarkeit, im Feld der historischen Wissenschaften bislang nurmehr von Wenigen rezipiert worden. Im Jahr 2007 fand eine erste Mediävistentagung zum Passagenbegriff in Bordeaux statt. Der resultierende Tagungsband definiert in der Einleitung drei Grundformen der Passage als geographisch (*d'une région à l'autre*), sprachlich (*d'une langue à l'autre*) und sozial im Sinne eines Statuswechsels (*d'un statut à l'autre*).¹⁷⁵ Unter drei Kategorien – Passagen von Texten, Menschen und identitären Konzepten – enthält der Band Studien zu den kulturellen Implikationen von Übersetzungsprozessen, zur Wanderung und Veränderung literarischer Motive, zu Flüchtlingsbewegungen, Migrations- und Ansiedlungsprozessen, sozialen Statusveränderungen, Konversionen, spirituell verstandenen Königsitinerarien, literarischen Identitätssuchen, Immigrations- und Religionspolitik sowie zur Übernahme kulturpolitischer Leitlinien. Der Ausblick definiert die Passage als einen Moment der neuschöpfenden Transformation, der zur Entstehung neuer textueller, kultureller, materieller, intellektueller, religiöser oder identitärer Formen führt.¹⁷⁶ Zwei mediävistische Sektionen des Deutschen Historikertages wurden 2010 und 2012 unter diesen Begriff gestellt, beim zweiten Mal unter Konzentration auf „verbotene

¹⁷² Vgl. den Begriff des „Traumhauses“ ebd., S. 140–141.

¹⁷³ Henriot, *Avant-propos* (2013), S. 7–8.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu ebd., S. 8.

¹⁷⁵ Ebd., S. 7–10.

¹⁷⁶ Ducos, *Postface* (2013).

Passagen“.¹⁷⁷ Diese beiden Tagungsereignisse rezipierten ausdrücklich das erste von 2007, so dass von einer gewissen Erschließung des Konzepts für die historische Mediävistik zumindest im französischen und deutschsprachigen Raum gesprochen werden kann.

Gerade die sonst oft vernachlässigte Verbindung und Wechselwirkung von Denkvorgang und Gedachtem, von Beobachtendem und Beobachtetem kann mithilfe des von Benjamin geschichtsphilosophisch verstandenen Begriffes ins Licht gerückt werden. Mehr als andere Begriffe rückt er auch die Implikationen und Reaktionen des Analysierenden in den Vordergrund. Prozessorientiert und von allen hier vorgestellten Konzepten vielleicht am wenigsten essenzialistisch, ist das Konzept wohl vor allem dazu geeignet, Spuren eines mit dem konkreten Prozessereignis verbundenen Reflektierens über Verflechtungsprozesse unter einem Begriff zusammenzufassen und in den Mittelpunkt zu stellen.

(Britta Müller-Schauenburg, Daniel König)

2.2.5 Entanglement, Histoire croisée

In Reaktion auf Globalisierungsdebatten und postkoloniale Theorien haben sich seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts Forschungsrichtungen der frühneuzeitlichen, neueren und neuesten Geschichte entwickelt, deren Programm auf transnationale Geschichte und insbesondere die Verwobenheit von europäischer und außereuropäischer Welt ausgerichtet ist. Schon früh forderte Jürgen Osterhammel eine Geschichtswissenschaft, die Vergleiche, Transfers und Querverbindungen in den Mittelpunkt stelle, um Eurozentrismen zu hinterfragen und globalhistorische Perspektiven zu entwickeln.¹⁷⁸ Während damit einerseits eine Weiterentwicklung klassischer komparatistischer Forschung im Sinne Marc Blochs verbunden war,¹⁷⁹ kam andererseits geschichtliche Verflechtung selbst als Phänomen in den Blickpunkt. So stellte etwa Sanjay Subrahmanyam die Komplexität kulturhistorischer Vernetzungen zwischen dem indischen Subkontinent und Europa unter dem Begriff *connected histories* dar.¹⁸⁰ Shalini Randeria sprach von ‚geteilten Geschichten‘ (*shared histories*).¹⁸¹ Bénédicte Zimmermann und Michael Werner entwickelten aus ihrer Kritik an komparatis-

¹⁷⁷ Die Sektion 2010 ist publiziert bei: Borgolte/Tischler, *Verflechtungen* (2012); vgl. hierzu auch Müller-Schauenburg, *Tagungsbericht* (2010). Zur Sektion 2012 siehe Gharaibeh, *Tagungsbericht* (2012).

¹⁷⁸ Osterhammel, *Geschichtswissenschaft* (1996).

¹⁷⁹ Bloch, *Histoire* (1928). Für den komparatistischen ‚Neuaufbruch‘ am Ende des 20. Jahrhunderts vgl. etwa Liebermann, *East-West-Dichotomies* (1997); für eine vermittelnde Kritik vgl. Kocka, *Comparison* (2003), Kaelble, *Debatte* (2005).

¹⁸⁰ Subrahmanyam, *Histories* (1997).

¹⁸¹ Randeria, *Geschichte* (1999).

tischen Ansätzen eine eigene transnationale Forschungsrichtung, die vor allem in der Anwendung mehrerer Blickpunkte bei der vergleichenden Analyse (anstatt der üblichen Einnahme eines einzigen Beobachtungspunktes) besteht und von ihnen *histoire croisée* genannt wurde.¹⁸² Die Bezeichnung verweist dabei einerseits auf die Methode der sich überkreuzenden Perspektiven, andererseits auf die transnationalen Verschränkungen und gegenseitigen Wechselwirkungen der in den Blick genommenen historischen Phänomene.

Wie Osterhammel kritisierten auch Randeria, Zimmermann und Werner an der traditionellen vergleichenden Geschichtsforschung, dass sie ihre zu vergleichenden Forschungsobjekte zunächst einmal als Entitäten konstruiere und dabei die Festschreibung von Dichotomien fördere. Deshalb wurde verschiedentlich der Terminus *entanglement* vorgeschlagen, um Kulturbegegnungen, Verflechtungen und Interdependenzen in den Vordergrund zu rücken und historische Phänomene auch als Produkte von Verflechtungsprozessen zu begreifen. Shalini Randeria hat diese Vorschläge zum Konzept der *entangled histories* gebündelt, das moderne Geschichte als ein Ensemble von Verflechtungen auffasst.¹⁸³ Damit überwindet diese Forschungsrichtung auch gewisse Einschränkungen der Transferforschung, die Übertragungen von einer Kultur in eine andere betrachtet und in Form des Konzepts von Michel Espagne¹⁸⁴ eine wichtige Rolle in der neuzeithistorischen Debatte um Vergleich, Transfer und Verflechtung spielte.¹⁸⁵

Obwohl die methodischen Ansätze der *histoire croisée* und der *entangled histories* an neuzeithistorischen Fragestellungen und Themenfeldern entwickelt wurden, sind sie dennoch nicht epochenspezifisch begrenzt.¹⁸⁶ Abgesehen von dem Begriff der Transnationalität, der sich aufgrund der Problematik des Nationenbegriffes für die Mediävistik nicht anwenden lässt (aber auch in der Verflechtungsgeschichte der Neuzeit nicht unproblematisch ist), sind die dort behandelten Aspekte einer Darstellung und Analyse transkultureller Verflechtungen, die Forderung plurilateraler Ansätze und die Kritik an Eurozentrismus und anderen kulturellen Essenzialismen,¹⁸⁷ die Zweifel an der Möglichkeit der Konstruktion eines einzigen Narrativs von verflochtenen Vergangenheiten¹⁸⁸ oder die Warnung vor der Tendenz komparatistischer Kulturforschung zur Betonung

¹⁸² Werner/Zimmermann, Vergleich (2002).

¹⁸³ Randeria, Histories (2002).

¹⁸⁴ Espagne, Limites (1994).

¹⁸⁵ Vgl. zur Kritik der Transferforschung oben Kap. 2.2.3 und die Debatten-Beiträge von Kaelble, Debatten (2003); Ders., Debatte (2005) und Middell, Komparatistik (2008).

¹⁸⁶ Dies ist auch von einzelnen ihrer Vertreter betont worden, z. B. von Conrad/Randeria, Einleitung (2002), S. 10, die einräumen, dass der zeitliche Fokus ihres Sammelbandes auf dem 19. und 20. Jahrhundert „nicht nahelegen [soll], daß geschichtliche Verflechtung (*entanglement*) ausschließlich ein modernes und koloniales Phänomen gewesen ist“. Freilich bezieht sich ihr sodann angefügtes Beispiel auf die frühe Neuzeit und nicht auf mittelalterliche Verflechtungen.

¹⁸⁷ Vgl. z. B. Conrad/Randeria, Einleitung (2003), S. 13.

¹⁸⁸ Feerman, Afrika (2002).

von Differenzen¹⁸⁹ auch für die Mittelalterforschung fruchtbar zu machen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sowohl in neuzeit- als auch in mittelalterhistorischen Zusammenhängen Verflechtungsgeschichte als Kritik an und Weiterentwicklung von komparatistischen und/oder postkolonialen Ansätzen entstand. So entwickelten Wolfram Drews und Jenny Rahel Oesterle dezidierte Vorstellungen von einer transkulturellen Komparatistik im Rahmen vormoderner Globalgeschichte,¹⁹⁰ während diverse Forschungen zur ‚Integration und Desintegration europäischer Kulturen im Mittelalter‘ im Rahmen des DFG-Schwerpunktprogrammes 1173 von vergleichenden Studien kultureller Differenz über eine Auseinandersetzung mit dem postkolonialen Verständnis von Hybridität zum Konzept transkultureller Verflechtung im mittelalterlichen Europa führten.¹⁹¹

(Margit Mersch)

2.2.6 Netzwerke

Einen umfassenden Überblick über die verschiedenen Definitionen von Netzwerk und ihre Ramifikationen in zahlreichen Netzwerktheorien und -analysemethoden zu geben, ist im Rahmen dieser Darstellung nicht möglich, zumal sich innerhalb der Geschichtswissenschaft weiterhin kein einheitlicher Ansatz etablieren konnte. Sinnvoll ist, zunächst von einer Definition auszugehen, die das Netzwerk als Begriff zur Beschreibung von (menschengeschaffenen) Strukturen multipolarer und multilateraler Konnektivität versteht. Das Konzept Netzwerk dient damit zuerst einmal nur der Erfassung von Austausch- und Kommunikationsprozessen zwischen einzelnen Gliedern im konkreten oder virtuellen Raum. Glieder definieren sich durch das Bestehen mindestens einer Verbindungslinie zu anderen Gliedern und fungieren als ‚Knoten‘ an der Kreuzung zweier oder mehrerer Verbindungslinien.¹⁹²

Aus der Informationstechnologie übernommen, zunächst durch die Sozialwissenschaften rezipiert, wurde und wird der Netzwerkbegriff zur Beschreibung der Interaktion verschiedener Akteure verwendet und hat in dieser Bedeutung auch in die Geschichtswissenschaft Einzug gehalten, mit Wolfgang Reinhardts Arbeit zum Netzwerk als ‚Verflechtung‘ auch in die Mediävistik.¹⁹³ Dem ge-

¹⁸⁹ Kaelble, Zivilisationsvergleich (1999).

¹⁹⁰ Drews/Oesterle, Globalgeschichten (2008).

¹⁹¹ Vgl. etwa Hammer/Seidl/Zimmermann, Differenz (2008); Schneidmüller/Seitz, Mediävistik (2008); Mersch, Diversität (2009); Burkhardt/Mersch/Ritzerfeld/Schröder, Hybridisierung (2011); Dücker/Müllerburg, Bilanz (2011); Burkhardt/Insley/Mersch/Ritzerfeld/Schröder/Skioba, Migration (2012).

¹⁹² Vgl. Hepp, Medienkulturen (2006), S. 47.

¹⁹³ Vgl. Reinhard, Freunde (1979); vgl. dazu aber auch Reinhardt, Verflechtung (2002).

genwärtigen bibliographischen Forschungsstand – d. h. einer Suche nach den Begriffen ‚Netzwerk‘, ‚network‘ und ‚réseau‘ in den einschlägigen Katalogen – nach zu urteilen, erfreut sich der Netzwerkbegriff in der deutschen Mediävistik noch einer geringeren Beliebtheit als in der englischsprachigen, während die französischsprachige Forschung sich am häufigsten des Konzeptes bedient und sich, z. B. im Zusammenhang mit der Erforschung des mittelalterlichen Mittelmeerraums, sowohl mit der Entstehung (*formation*) als auch mit der Ausformung (*configuration*) von Netzwerken beschäftigt hat.¹⁹⁴

Neben seiner idiosynkratischen Verwendung in einer Studie zur mittelalterlichen Kleidungsherstellung¹⁹⁵ spielt Netzwerk als Konzept insbesondere in der Wirtschaftsgeschichte¹⁹⁶ und der Untersuchung von Missions- und Konversionsbewegungen¹⁹⁷ eine Rolle. Weitere mediävistische Untersuchungen in denen das Konzept genutzt wird, widmen sich z. B. Klosterreform und monastischen Ordensstrukturen,¹⁹⁸ ‚kirchlichen Kommunikations- und Raumstrukturen‘ im Hinblick auf die Interaktion mit dem Papsttum¹⁹⁹ oder versuchen – in Weiterentwicklung prosopographischer Methoden – individuelle Positionen und interindividuelle Konnekte im sozialen Raum zu beschreiben.²⁰⁰ Zwar finden sich aus mediävistischer Perspektive zunehmend auch theoretisch und methodisch reflektierende Auseinandersetzungen mit den Möglichkeiten und den Grenzen der Netzwerkanalyse.²⁰¹ Dennoch gilt weiterhin, dass der Netzwerkbegriff an einer für seinen Gebrauch in der Mediävistik problematischen Mehrdeutigkeit, um nicht zu sagen Uneindeutigkeit leidet.²⁰² Einerseits steht er für den Untersu-

¹⁹⁴ Coulon, *Espaces* (2007/2010). Vgl. auch zusammenfassend zu den von Coulon und anderen angeregten Arbeiten zu mediterranen Netzwerken: Coulon, *Barcelona* (2012).

¹⁹⁵ Kania, *Kleidung* (2010), S. 514.

¹⁹⁶ Fouquet/Gilomen, *Netzwerke* (2010); Coulon, *Espaces* (2007/2010).

¹⁹⁷ Krstić, *Conversions* (2011).

¹⁹⁸ Heinzer, *Klosterreform* (2008), S. 166–184.

¹⁹⁹ Drossbach/Schmidt, *Zentrum* (2008).

²⁰⁰ Müller, *Beziehungsnetze* (2008); Grünbart, *’Tis love* (2005).

²⁰¹ Vgl. Preiser-Kapeller, *Communities* (2012); Hitzbleck/Hübner, *Grenzen* (2014); Bauerfeld/Clemens, *Umbrüche* (2014). Hier sind insbesondere die neueren Netzwerk-Studien des Byzantinisten Johannes Preiser-Kapeller zu beachten, dessen Konzept komplexer adaptiver Systeme etwa im Rahmen des DFG-Schwerpunktprogramms 1630 „Harbours from the Roman Period to the Middle Ages“ und des Projekts „Komplexität und Netzwerke im mittelalterlichen Mittelmeerraum und Nahen Osten“ der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zur Anwendung kommt. Dabei dienen technische Mittel der *digital humanities* zur Visualisierung struktureller Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen, Institutionen und politischen Systemen in zeitlicher und räumlicher Dynamik. Zugleich wird eine sowohl qualitative als auch quantitative Analyse solcher komplexen soziopolitischen Beziehungsphänomene angestrebt. Vgl. Preiser-Kapeller, *Dynamics* (2012), Preiser-Kapeller, *Networks* (2012), Preiser-Kapeller, *Communities* (2012), Preiser-Kapeller, *Synod* (2015), Preiser-Kapeller/Daim (Hg.), *Harbours* (2015); vgl. auch die Internetpublikationen des Autors auf academia.edu: <https://oeaw.academia.edu/JohannesPreiserKapeller> (15.01.2016).

²⁰² Deutlich erkennbar bei Fouquet/Gilomen, *Netzwerke* (2010); für eine kritische Auseinandersetzung vgl. Hitzbleck/Hübner, *Grenzen* (2014), S. 7–15, und Hesse, *Netzwerke* (2014).

chungsgegenstand der sozialen Netzwerkanalyse, typischerweise eine willkürlich bzw. pragmatisch/messtechnisch gegebene Gruppe, z. B. die von einer Kamera in einem bestimmten Augenblick erfasste räumliche Disposition von Kindern auf einem Pausenplatz, die nun mit den Mitteln der sozialen Netzwerkanalyse untersucht wird: Nähe, Knoten etc.²⁰³ Andererseits steht er für spezifische, historisch fassbare Gruppen von Menschen unterschiedlichen Organisationsgrades, wie etwa die hansischen Bergenfahrer oder die Genuesen in Alexandria. Die gelegentliche Vermischung der beiden Begriffsfelder in mediävistischen Studien ist kritisch annotiert worden.²⁰⁴ Allerdings ist eine gewisse Vermischung der beiden Netzwerkbegriffe, methodenkritisch betrachtet, wohl kaum vermeidbar.

Gravierender sind die Datenprobleme der sozialen Netzwerkanalysen im Bereich der Mittelalterforschung. Da die Quellenbasis der Analysen oft dürftig, und die Zeugnisse inkongruent und lückenhaft sind, können typischerweise nur Spuren von Beziehungsgeflechten oder institutionalisierten Netzwerken erfasst werden. In einer qualitativ-quellenkritischen Sichtung der Befunde können dennoch aus diesen Spuren brauchbare Hypothesen destilliert werden. Doch wenn die aus verschiedenen, dürftigen Quellen zusammengetragene Datenbasis zur Grundlage gemacht wird für eine algorithmisch, also gleichsam mechanische quantitative Analyse, sich der Forscher mithin der Stückwerkhaftigkeit seiner Basis nicht mehr eingedenk ist, kann dies zu problematischen Ergebnissen führen. Die Einzelbefunde verschwinden hinter der Tabelle, die sich als Grundlage einer überlegenen, sozialwissenschaftlich, ja mathematisch geläuterten empirischen Forschung präsentiert.

Der Ausweg besteht darin, zum einen die aus der quantitativen Auswertung der Daten gewonnenen Erkenntnisse anhand einer qualitativen, quellenkritischen Analyse der Einzelbefunde bzw. -quellen zu überprüfen, zum anderen sich um eine konkretere Darstellung der Daten zu bemühen, im Fall eines räumlich konstituierten Netzwerkes etwa *spatial*: die abstrakt konstruierte Spatialität der Netzwerkdiagramme wird so gleichsam auf die ‚Karte‘ gelegt. Dies hat zudem den Vorteil, dass der trotz *spatial turn* vernachlässigten historischen Geographie der ihr gebührende Platz eingeräumt würde.²⁰⁵

Auf den Begriff des Netzwerkes wird in der vorliegenden Publikation als Analyseterminus zurückgegriffen, um einen bestimmten Zustand transkultureller Verflechtung zu beschreiben und daher nochmals näher eingegangen.

(Georg Christ, Daniel König, Margit Mersch, Britta Müller-Schauenburg)

²⁰³ Currarini, Networks (2015).

²⁰⁴ Vgl. z. B. Burkhardt, Bergenhandel (2009); Apellániz, Collaboration (2009), S. 581–599. Für die kritische Annotierung siehe Christ, Network (2014).

²⁰⁵ Für einen originellen Ansatz in diese Richtung, siehe: Barker/Bouzarovski, Analysis (im Druck).

2.2.7 Hybridisierung

Der Begriff ‚hybrid‘, vom lateinischen *hybrida* mit dem griechischen Ursprung *Hybris* (schuldhafte Tat wider die Ordnung), bezeichnet gemischte, aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzte konkrete oder abstrakte Phänomene. Der Begriff ‚Hybridität‘ fasst jenen Zustand des Gemischtseins, ‚Hybridisierung‘ wiederum benennt den zu hybriden Wesensmerkmalen führenden Prozess.

Seine ursprüngliche Verwendung hatte der Begriff ‚hybrid‘ in der Biologie des 19. Jahrhunderts, wo er zur Beschreibung von Kreuzzüchtungen verschiedener Pflanzen- oder Tierarten benutzt wurde.²⁰⁶ Teilweise mit negativer Konnotation wurde der Begriff dann in der Evolutions- und Kulturtheorie aufgegriffen²⁰⁷ und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Termini wie ‚Eugenie‘ oder ‚Rassenhygiene‘ in den nationalsozialistischen Begriffsapparat übernommen.²⁰⁸ Eine Aufwertung fand der Begriff erst in der u. a. von Edward Said begründeten kritischen Analyse des kolonialen Diskurses.²⁰⁹ In Auseinandersetzung mit Saims Theorie und in Bezugnahme auf die Dialogtheorie von Michael Bachtin²¹⁰ hat Homi Bhabha ‚Hybridität‘ zu einem Leitbegriff der *Postcolonial Studies* sowie der Literaturwissenschaften gemacht und insbesondere zu einem Konzept fortentwickelt, das eine Theorie und Praxis des Widerstands gegen den Kolonialismus ermöglichen sollte.²¹¹ So fasst er Hybridisierung nicht allein als Instrument kolonialer Macht auf, sondern als Kennzeichen einer dem kolonialen Diskurs inhärenten Ambivalenz, die zugleich den Hebel für eine subversive Praxis (eine eigene Hybridisierungspraxis) der Kolonisierten bildet.²¹² Im Anschluss an die postkoloniale Theorie wurde und wird der Terminus vermehrt zur Bezeichnung eines weiten Spektrums an Eigenschaften in der Diskussion kultureller Dynamiken durch Kulturkontakt verwendet. Hybridität als Phänomen wird dabei in Situationen kultureller Überschneidung beobachtet, in denen Denkinhalte und Logiken aus unterschiedlichen kulturellen, sozialen oder religiösen Lebenswelten zu neuen Handlungs- und Denkmustern zusammengesetzt werden.

Durch die postmoderne Diskussion um das Verschmelzen von Genres und Stilen wurde das Konzept der Hybridität stark aufgewertet und sowohl in der Literatur- als auch in der Kunstwissenschaft mit sozial-politischen Implikatio-

²⁰⁶ Broca, *Recherches* (1860).

²⁰⁷ La Grasserie, *Hybridité* (1911).

²⁰⁸ Vgl. hierzu auch Kalikow, *Theorie* (1980), S. 189–214.

²⁰⁹ Said, *Orientalism* (2003), S. 348.

²¹⁰ Vgl. Bachtin, *Untersuchungen* (1986), insbes. das Kapitel ‚Das Problem des Inhalts‘, S. 24–44.

²¹¹ Bhabha, *Location* (1994), S. 112.

²¹² Vgl. Grimm, *Ansätze* (1997), S. 39–42.

nen belegt. Der Literaturwissenschaftler Paul Goetsch postuliert: „Der Begriff stellt [...] die Verbindlichkeit eines künstlerischen Kanons und kultureller Normen ebenso in Frage wie die Unterscheidung von hoher und niederer Kultur“.²¹³ Auf dieser Grundlage hat der Begriff dann auch Eingang in die Gesellschaftswissenschaften gefunden, in denen er z. B. im Rahmen der Analyse von identitären Veränderungen als Folge von Migrationsbewegungen verwendet wird. Eine rezente gesellschaftswissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema liefert Peter Burke unter dem Titel ‚Cultural Hybridity‘.²¹⁴ Er unterscheidet dabei zwischen hybriden Artefakten, Texten, Praktiken und Menschen und stellt das Konzept der Hybridität neben andere, letztlich gleichwertig behandelte Begriffe, die dem allgemeinen Phänomen der kulturellen Hybridisierung weitere Nuancen verleihen.²¹⁵ Burke setzt sich mit der Entstehung von Hybridphänomenen in unterschiedlichen Kontexten auseinander und betont dabei, dass Machtverhältnisse, Traditionen der Appropriation, das Verhältnis von Zentren und Peripherien sowie soziale Gegensätze eine wichtige Rolle spielen und zur Entstehung von Hybridität auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlicher Gewichtung der Ursprungsbestandteile führen.²¹⁶ Für ihn entsteht Hybridität in Konstellationen, in denen sich Menschen und Gesellschaften auf eine bestimmte Weise mit externen Einflüssen auseinandersetzen: Während deren Zurückweisung (*rejection*) durch Segregation oder das Vorgehen gegen ‚Kontaminationen‘ in Form von ‚Reinigungen‘ (*purification*) die Entstehung und das Bestehen von Hybridphänomenen nicht befördern, trägt die ‚Lust am Exotischen‘ (*the fashion for the foreign*) in Verbindung mit Adaptionsprozessen zu deren Entstehung und Integration in bestehende gesellschaftliche Verhältnisse bei.²¹⁷ Dies könne alternativ zu Situationen der ‚kulturellen Homogenisierung‘, der ‚kulturellen Diglossie‘ oder einer ‚Kreolisierung der Welt‘ führen.²¹⁸

In der deutschsprachigen Forschung liegt die Problematik der Begriffsverwendung zum einen darin, dass der Begriffskomplex ‚hybrid/Hybridität/Hybridisierung‘ lange durch seine etymologische Herleitung und vor allem durch seine Nutzung in der Rassenbiologie des 19. und 20. Jahrhunderts negativ belegt war. Zum anderen werden die Begriffe heute häufig entweder als emphatische Überhöhungen des Konzepts der Überwindung kultureller Differenz angesehen und dem ideellen Konstrukt der Kosmopolitisation gleichgestellt oder als semi-wissenschaftliche Begriffe abgewertet, die sämtliche Bereiche, von

²¹³ Goetsch, Funktionen (1997), S. 136.

²¹⁴ Burke, Hybridity (2009), S. 13–33.

²¹⁵ Ebd., S. 34–65.

²¹⁶ Ebd., S. 66–78.

²¹⁷ Ebd., S. 79–101.

²¹⁸ Ebd., S. 102–115.

den Sprachwissenschaften über die Botanik bis hin zu Technik und Kultur, in sich zu vereinen suchen und dabei in den Details je nach Disziplin unterschiedliche Definitionen in sich bergen. In diesem Zusammenhang wird Hybridität oft mit kulturellem Synkretismus gleichgesetzt, d. h. der beliebigen Vermischung von kulturellen Ideen und Werten. Während in der englischsprachigen Wissenschaftsdebatte der Begriff der Hybridität eher positiv besetzt ist, spielt er in der französischen Wissenschaftslandschaft kaum eine Rolle, sondern wird hier allenfalls als Äquivalent zum französischen Begriff *métissage* verstanden. Anders als der Begriff Hybridität stammt dieser Terminus aus der amerikanischen Kolonialgeschichte, in der – zunächst im Portugiesischen, dann im Spanischen – der Begriff *mestizo* vom Lateinischen *mixtus* die Kinder aus Ehen von Europäern und einheimischen Frauen bezeichnete. Wie beim Begriff der Hybridität ist *métissage* damit stark mit der Vorstellung von ‚Rassenvermischung‘ verbunden und hat sich erst nach dem Zeitalter des Kolonialismus von dieser problematischen Bedeutungsebene gelöst, um nun zu einem Konzept zu avancieren, das die Multidimensionalität und Komplexität kultureller Mischphänomene zu beschreiben sucht.²¹⁹ In der deutschsprachigen Mediävistik erfreut sich das Konzept der Hybridität derzeit und trotz aller Vorbehalte großer Beliebtheit. Insbesondere in den mediävistischen Literaturwissenschaften spielt die Auseinandersetzung mit narrativ vermittelten Phänomenen der Hybridität eine große Rolle,²²⁰ so auch in der Untersuchung literarischer Diskurse zu ‚Abnormalität‘.²²¹ In der Einflussphäre des DFG-Schwerpunktprogramms ‚Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter‘ (2005–2011) wurde Hybridität insbesondere für die Analyse künstlerischer Artefakte²²² genutzt und auch als paradigmatischer Begriff für die Kulturgeschichte des europäischen Mittelalters erprobt.²²³

(Ulrike Ritzerfeld, Daniel König, Margit Mersch)

2.2.8 Palimpsest

Unter Nutzung des Stichworts ‚Palimpsest‘ geht ein spezifisch historisch-mediävistischer Ansatz zur Beschreibung und Analyse hybrider Phänomene von den Besonderheiten mittelalterlicher Schriftproduktion aus. Der paläographische Terminus *technicus Palimpsest* bezeichnet ein radiertes und wiederbe-

²¹⁹ Turgeon, Mots (2004), S. 53–69; FranceMed, Introduction (2012), S. 17–19.

²²⁰ Z. B. Schulz, Epistemik (2009), S. 658–88; Lampert-Weissig, Literature (2010).

²²¹ Cohen, Hybridity (2006).

²²² Burkhardt/Mersch/Ritzerfeld/Schröder, Hybridisierung (2011), S. 477–568; vgl. auch Flood, Objects (2009).

²²³ Vgl. Borgolte/Schneidmüller, Kulturen (2010); Schiel/Schneidmüller/Seitz, Kulturen (2010).

schriebenes Manuskript, zumeist auf Pergament, auf dem sich Spuren der älteren Texte unter und zwischen den jüngeren Texten erhalten haben. Trotz der Herkunft des Begriffs aus den historischen Grundwissenschaften wurde die Metapher Palimpsest als heuristischer Terminus zuerst in der Literaturwissenschaft aufgegriffen und findet vor allem in der Kunst- und Architekturgeschichte Anwendung. Erstmals 1845 von Thomas de Quincy als eine Metapher für die komplexe Konstitution mentaler Zustände angewandt,²²⁴ entdeckte in den 1980er Jahren die strukturalistische Literaturtheorie den Begriff und erweiterte ihn um eine zusätzliche semantische Ebene. Gerard Genette benutzte die Metapher des Überschreibens, um darzulegen, dass jeder Text einen vorexistenten Text um- und überschreibt und deshalb Fragmente älterer Inhalte und Formen in neuen Texten erhalten bleiben und dort manchmal durchscheinen.²²⁵

Entsprechend lässt sich sagen, dass historische Schichten nicht unbedingt – wie in der Archäologie – von jüngeren Schichten abgedeckt, abgeschlossen werden müssen, sondern dass jüngere Schichten ältere Aspekte enthalten und weitertransportieren können. Palimpsest wird somit über die metaphorische Verwendung zu einem konzeptionellen Begriff für die Erfassung und Darlegung historischer Entstehungsmodi von gesellschaftlicher Hybridität. Der Gebrauch von Palimpsest als Metapher und Konzept bewährt sich immer dort, wo Historizität als Materialisierung von Dynamiken quasi als ‚geronnener Prozess‘ erfasst werden soll. In der Kunst- und Architekturgeschichte ist z. B. des Öfteren im Zusammenhang mit materiellen Umarbeitungen von Bild-, Skulptur- oder Bauelementen von Palimpsest im engeren Sinne die Rede. Aber auch in einem allgemeineren, theoretischen Zusammenhang wird der Begriff auf Formen der Genese von Kunstwerken angewandt. Der Kunsthistoriker Dietrich Heißenbüttel z. B. nutzt dieses Modell, um die verdeckten und unreflektierten Repräsentanzen hybrider sozialer und künstlerischer Praktiken im spätmittelalterlichen Apulien zu erklären.²²⁶ Mit dem Offenlegen von Relikten aus langobardischer, arabischer, byzantinischer, normannischer und spätmittelalterlicher Zeit in Rechtssystem, Stadtbild, Familiennamen sowie ornamentalem und bildlichem Sakraldekor verweist Heißenbüttel auf die diachrone Dimension von Transkulturalität: Hybridität erwächst nicht nur aus dem Nebeneinander verschiedener Kulturen, sondern in besonders komplexer Form aus einer langen Geschichte von Umbrüchen und Transformationen, die ihre Spuren in sozialer und kultureller Praxis hinterlassen – und zu lesen sind wie Spuren einer älteren Schrift auf einem Palimpsest. Klaus Krüger rekurriert in seiner Auffassung von der Generierung eines Bildes als einem (Schichtungs- oder Sedimentierungs-) Prozess wechselseitiger Beeinflussung von Produktion und Rezeption auf Ro-

²²⁴ Vgl. Dillon, Palimpsest (2007), S. 24.

²²⁵ Genette, Palimpsestes (1982).

²²⁶ Heißenbüttel, Indizien (2009), bes. S. 208–210.

land Barthes, der Palimpsest als operatives Denkmodell vorgeschlagen hat, um die Schichtung eines Bildes nicht materiell, sondern als mediale Struktur zu begreifen.²²⁷ Krüger sieht den Bartheschen Palimpsestbegriff

als ein adäquates Denkmodell [...], um die in Bildern konkretisierte Kohärenz bzw. Koexistenz nicht nur von Original und Kopie, von Vorbild und Nachbild, sondern weiter gefasst auch von Erinnerung und Gegenwart, von Authentizität und Inszenierung, von Identität und Differenz etc. systematisch als eine heterogene Schichtenordnung zu erfassen [...].²²⁸

Und auch in der historischen Geographie hat sich der Begriff bewährt, um mehr oder weniger offensichtliche historische Spuren in der heutigen Landschaft – wie etwa Altarme von Flüssen, Bodenformationen über archäologischen Befunden, Bewuchsmerkmale und historische Flurnamen als Anzeiger vergangener Bodennutzung, oder lokale Veränderungen des Magnetfeldes als Reaktion auf unterirdisch gelagerte Artefakte – zu benennen und zu erklären.²²⁹ Der Stadt- und Landschaftsarchitekturhistoriker André Corboz beschreibt auch das urbane Territorium als Palimpsest, als eine Schichtung einander überlagernder Karten und materieller wie abstrakter Strukturen, die jeweils als Sedimente im Stadtgewebe erhalten bleiben, und knüpft daran die Mahnung an, das Territorium als das Ergebnis einer sehr langsamen und komplexen historischen Schichtenbildung zu sehen, die man kennen sollte, bevor man in sie eingreift.²³⁰

Die hier skizzierte Verwendung des Begriffs Palimpsest und seine Valenz als Denkmodell für komplexe historisch gewachsene Verflechtungen beruht auf der breiten metaphorischen Aufladung, die der Begriff erfahren hat und deren interpretatives Potenzial nicht (wie bei kategorialen Begriffen) in einer begrifflichen Reduktion, sondern in einer Ausweitung des Artikulationsmittels besteht.²³¹ Dieses Merkmal teilt Palimpsest mit anderen epistemologischen Modellen wie z. B. dem Rhizom.

(Margit Mersch)

2.2.9 Transkulturalität

Die Begriffe ‚Transkulturalität‘ und ‚transkulturell‘ bezeichnen intensive kulturelle Mischungen, richten den Blick auf den Zustand der Verwobenheit unter-

²²⁷ Barthes, *Sens* (1970).

²²⁸ Krüger, *Bild* (2007), S. 140; vgl. auch ders., *Bild* (2005).

²²⁹ Schenk, *Geographie* (2011), bes. S. 21–32.

²³⁰ Corboz, *Kunst* (2001), bes. 143–167.

²³¹ Vgl. auch Blumenberg, *Paradigmen* (1960).

schiedlicher kultureller Traditionen im sozialen Raum und heben damit ab auf gesellschaftliche Verhältnisse, Situationen, Prozesse, Praktiken und Artefakte von großer Komplexität. Als theoretisches Konzept beinhaltet Transkulturalität die Prämisse, dass Kulturen nicht in homogenen, fest definierten (etwa ethnisch, sprachlich oder territorial bestimmten) Einheiten bestehen, sondern sich vielmehr „über Beziehungsprozesse erschließen lassen und sich im stetigen Prozess des Werdens befinden“.²³² Dieses dynamische Verständnis von Kultur führt zu einer verstärkten Fokussierung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen und erfordert immer wieder neue Konstituierungen der Forschungsobjekte, da nicht gegebene Einheiten, sondern Prozesse und Beziehungen Gegenstand der Analyse sind.

Die Entwicklung des wissenschaftstheoretischen Ansatzes der Transkulturalität wurde ursprünglich von dem Anthropologen Fernando Ortiz (1881–1969) angestoßen, um die Vermischung verschiedener kultureller Elemente in seiner Heimat Kuba zu beschreiben und somit den dortigen gesellschaftlichen Verhältnissen analytisch besser gerecht zu werden als es das bis dahin präferierte Konzept der Akkulturation ermöglichte. Mit dem Begriff ‚transculturación‘ bezeichnete er die in der kubanischen Geschichte beobachteten Prozesse, bei denen Kontakte, Kommunikationen, Transfers zwischen diversen, in unterschiedlichem Maße indigene, europäische, afrikanische Gruppen in neuen kulturellen Phänomenen und Identitäten sowie in veränderten gesellschaftlichen Strukturen resultierten.²³³

In den 1990er Jahren arbeitete der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch das Konzept der ‚Transkulturalität‘ aus,²³⁴ um „den heutigen kulturellen Verhältnissen gerecht zu werden“,²³⁵ auf die das alte Modell monolithischer, klar gegeneinander abgegrenzter Kulturen nicht mehr passe. Freilich wird in dieser Formulierung sogleich deutlich, dass Welsch Transkulturalität für ein genuines Phänomen der globalisierten Moderne hält. So sucht er einen „Kulturbegriff, der deskriptiv der Verfassung unserer heutigen Kulturen angemessen ist und darüber hinaus auch den normativen Erfordernissen der Gegenwart Rechnung zu tragen vermag.“²³⁶ Zwar hat Welsch die Fixierung auf die globalisierte Ge-

²³² Eibach/Opitz-Belakhal/Juneja, Kultur (2012), Abs. 4.

²³³ Ortiz, Contrapunto (1940), S. 254–255: „Por aculturación se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra [...]. Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos [...] por las complejísimas transmutaciones de culturas“.

²³⁴ Welsch glaubte zunächst, mit ‚Transkulturalität‘ einen neuen Begriff erfunden zu haben, bevor er entsprechende ältere ethnologische Forschungen wahrnahm; vgl. Welsch, Transculturality (1999), S. 206, Anm. 15.

²³⁵ Welsch, Transkulturalität (2010), S. 39.

²³⁶ Welsch, Transkulturalität (1994), S. 1. Anders als der von Ortiz verwendete prozessuale Begriff ‚transculturación‘ legt Welschs ‚Transkulturalität‘ eine eher statische Zustandsbeschreibung nahe. In der Tat geht es ihm nicht um historische Prozesse und letztlich auch nicht um eine

genwart nachträglich abgeschwächt, indem er konzedierte, dass Transkulturalität historisch nicht neu, sondern geschichtlich eher die Regel gewesen sei; doch besteht er weiterhin auf einer Sonderrolle der Gegenwart, da „die kulturellen Durchdringungen heute weltweit stärker [sind], als sie je zuvor waren“.²³⁷ Trotz dieses starken und in seiner entwicklungstheoretischen, teils gar teleologischen Ausrichtung nicht unproblematischen Gegenwartsbezugs wurde Welsch ausgiebig von Historikern und Historikerinnen rezipiert, um ein Transkulturalitätskonzept auch für die vormoderne Geschichte zu entwickeln. Ein gemeinsames Interesse besteht dabei z. B. in dem Ziel, dass der Terminus ‚Transkulturalität‘ – auch in Absetzung von den umgangssprachlichen Begriffen ‚Interkulturalität‘ und ‚Multikulturalität‘ – auf die Dimensionen der Durchdringung und Verflechtung aufmerksam machen soll. Wenn allerdings Welsch die Globalisierungserfahrung unserer Zeit in das Diktum fasst, Kulturen könnten nicht mehr als monolithische Blöcke verstanden werden, dann ist von geschichtswissenschaftlicher Seite dagegenzusetzen, dass auch vergangene Kulturen nicht als monolithische Blöcke zu fassen sind. Vielmehr arbeiten die meisten historischen und kulturalanthropologischen Studien zur Transkulturalität mit der Prämisse, dass kulturelle Systeme immer hybrid und dynamisch, in permanenter Veränderung befindlich und deshalb eher als Prozesse oder dynamische Strukturen denn als autonome Entitäten zu betrachten sind.

Wolfgang Welsch entwickelte seinen Kultur- und Transkulturalitätsbegriff einerseits in Auseinandersetzung mit einem Zitat Johann Gottfried Herders, in dem dieser Nationen (*sic*) als ‚Kugeln‘ bezeichnete. Auf der Grundlage dieses Zitats konstruierte Welsch dann einen ‚traditionellen‘ Kulturbegriff, der unter Kulturen ethnisch begründete, sozial homogene und klar gegen die äußere Welt abgegrenzte Einheiten versteht.²³⁸ Andererseits entwickelte Welsch seinen Kultur- und Transkulturalitätsbegriff in Abgrenzung zu den heutigen Konzepten von ‚Interkulturalität‘ und ‚Multikulturalität‘. Welsch geht davon aus, dass Letztere noch immer auf den – von ihm falsch verstandenen – Herderschen Kulturvorstellungen des 18. Jahrhunderts basieren, die spätestens in Folge der Globalisierung obsolet geworden seien. Entgegen ihrer mutmaßlichen Intention überwinden die Exponenten der Inter- und Multikulturalität das Weltbild der separatistischen Kulturen nicht, sondern versuchten nur, seine problematischen Aspekte zu begrenzen, indem sie, von der Gleichwertigkeit der Kulturen ausgehend, mehr oder weniger intensive Beziehungen zwischen den immer noch als abgegrenzte Einheiten gedachten Kulturen postulierten. Diese modernen und gutgemeinten Konzepte müssen nach Welsch allein schon vom logischen Ge-

soziologische Beschreibung, sondern um ein philosophisches Postulat, wie eine globalisierte Weltgesellschaft aufgefasst werden soll.

²³⁷ Welsch, Transkulturalität (2010), S. 52.

²³⁸ Herder, Philosophie (1774), S. 56–58. Vgl. die Ausführungen zu Herders Theorie oben Kap. 2.1.1.

sichtspunkt aus scheitern, da Kugeln nicht wirklich interagieren, sondern nur mehr oder weniger heftig zusammenstoßen und einander abstoßen können.²³⁹ Im Gegenzug schlägt Welsch das Konzept der Transkulturalität vor als ein Modell zur Analyse und Beschreibung der Komplexität moderner globalisierter Kulturen – Kulturen, die Grenzen überschreiten, unterschiedliche Lebensweisen oder auch multiple Identitäten ermöglichen und in permanenten Austauschprozessen, Verquickungen und Durchdringungen begriffen sind, sodass es schließlich „nicht nur kein strikt Fremdes, sondern auch kein strikt Eigenes mehr“²⁴⁰ gibt.

Die deutsche Mittelaltergeschichtsforschung hat den Welsch'schen Begriff der Transkulturalität nicht aufgrund seines emanzipativen Anspruchs aufgegriffen, sondern weil er sich als philosophisches Konstrukt zumindest besser zu terminologischen Zwecken zu eignen scheint als die schon länger als problematisch empfundenen umgangssprachlichen Begriffe der Multi- und Interkulturalität. Als ein solcher kategorialer Terminus für historische Gesellschaftsphänomene ist der Begriff freilich in kritischer Auseinandersetzung mit Welsch zu entwickeln.²⁴¹ Dabei gilt es vor allem, den statisch-ahistorischen Standpunkt zu überwinden, der einen absoluten Gegensatz zwischen einer als anachronistisch bezeichneten und nicht prozesshaft, sondern von einem bestimmten historischen Zeitpunkt ab bis zur Gegenwart kaum modifiziert gedachten ‚traditionellen Einstellung‘ und einer (ebensowenig prozesshaft gedachten) gegenwärtigen, globalisierten ‚gesellschaftlichen Realität‘ konstruiert.²⁴² Neben dem grundsätzlichen Mischcharakter von Kulturen und der Uneindeutigkeit und Permeabilität von Grenzen ist deshalb insbesondere die Prozesshaftigkeit kultureller Phänomene hervorzuheben. Eben die von Welsch thematisierte kulturelle Dynamik permanenter Austauschprozesse und Verquickungen ist an sich diachron und wird erst im historischen Zugriff deutlich. Zudem sind, wie bereits oben unter dem Stichwort ‚Inter- und Multikulturalität‘ ausgeführt (→ Kap. 2.2.2), in der historischen Analyse Transkulturalität, Interkulturalität und Multikulturalität durchaus als kategoriale Begriffe für unterschiedliche historische Ausprägungen kulturellen Kontakts und Austausches zu verwenden.

Welschs Ansicht nach nehmen die Konzepte von Inter- und Multikulturalismus nicht nur stillschweigend die Existenz in sich homogener kultureller Einheiten an, sondern sie akzeptieren auch Grenzen zwischen den Kulturen. Indem sie dadurch kulturelle Identitäten eher verfestigen als dekonstruieren, legitimieren sie damit essenzialisierende Kulturtheorien. Im Gegensatz zu die-

²³⁹ Vgl. Welsch, *Transkulturalität* (1994), S. 10.

²⁴⁰ Welsch, *Transkulturalität* (1994), S. 11.

²⁴¹ Vgl. etwa Falser/Juneja, *Kulturerbe* (2013), S. 18–20; Mersch, *Transkulturalität* (2016).

²⁴² Problematisch ist in diesem Zusammenhang auch die Darstellung der Herderschen Theorie als Grundlage eines allgemeinen gesellschaftlichen Weltbildes.

sen rein logischen Folgerungen des Philosophen lässt sich jedoch historisch zeigen, dass kulturelle Identitätskonzepte nicht notwendiger Weise zu Auseinandersetzungen und Konflikten führen. Man denke z. B. an die Koexistenz und Kollaboration griechischer, arabischer und lateinischer Bevölkerungsgruppen im normannischen Sizilien, die sehr wohl divergierende identitäre Konzepte vertraten.²⁴³ Zudem wäre zu fragen, ob eine Welt ohne kulturelle Identitäten und somit auch ohne kulturelle Alteritäten überhaupt vorstellbar wäre. Hier ist zu berücksichtigen, dass sich kulturelle Zuschreibungen nicht unbedingt mit sozialen Stratifizierungen oder politischen Grenzziehungen bzw. Segregationen decken müssen; sie können aber als soziopolitische Konzepte an gesellschaftlichen Überschneidungsflächen zur Ab- und Ausgrenzung genutzt werden. Für die historische Forschung scheint bedeutsam zu sein, dass identitäre Zuschreibungen (wie z. B. ‚Orient‘ und ‚Okzident‘) zwar willkürliche Setzungen sind; als kollektive Imaginationen sind sie dennoch Teil historischer Praxis und lassen sich als Repräsentationen begreifen (und analysieren), die die kulturelle und soziale Welt zugleich beschreiben und prägen. Dabei ist zu bedenken, dass Alteritäts- und Identitätskonstrukte zumeist komplexe Zusammenhänge verdecken, weil sie dazu dienen, soziale Komplexität pragmatisch zu reduzieren oder sogar zu leugnen.

Ein weiteres, nicht nur für die historische Forschung bedeutsames Problem des Welschischen Konzeptes ist der latente Voluntarismus, der sich in emanzipativen Begriffsbildungen verstecken kann und die Vorstellung erweckt, man könne die soziale Realität ändern, indem man ihre begriffliche Fassung ändert. Zwar ist es völlig richtig, dass Begrifflichkeiten und die hinter ihnen stehenden Konzepte mitbestimmen, was wir erkennen, und dass – zumeist durch ein gefühltes Manko bei den Erkenntnissen angeregt – begriffliche Überlegungen und Änderungen helfen können, etwas bisher Unbekanntes wahrzunehmen und etwas Bekanntes neu zu interpretieren. Aus eben diesem Grund geht aber mit dem Postulat, dass die alten Begrifflichkeiten obsolet seien und durch neue ersetzt werden müssten, die Wahrscheinlichkeit einher, dass die neue begriffliche Vorgabe zusammen mit neuen Erkenntnisbedingungen auch neue Erkenntnisgrenzen setzt. Dabei gibt der historische Prozess gesellschaftlichen Wandels den Rhythmus vor, in dem ältere begriffliche Erkenntnishilfen als begriffliche Einschränkungen empfunden und ersetzt werden – ein Vorgang, der im Alltagssprachgebrauch häufig als stillschweigende Umsemantisierung vonstatten geht,

²⁴³ Vgl. etwa die Illustrationen des ‚Liber ad honorem Augusti‘ des Petrus de Ebulo mit den nach Kleidung und Haartracht deutlich unterscheidbaren, getrennt dargestellten und benannten lateinischen, griechischen und arabischen Notaren des Königs oder den durch ähnliche Attribute gekennzeichneten muslimischen, jüdischen, orthodoxen und römisch-lateinischen Einwohnern Palermos: Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti*, ed. Kölzer/Stähli, fol. 101r und 98r (→ Kap. 3.3.2, 5.1.3).

in den Wissenschaften hingegen möglichst reflektiert und diskursiv geschehen sollte.

Eine transkulturelle Geschichtsforschung versteht in diesem Sinne die neue Begrifflichkeit nicht nur als kategoriale Benennung, sondern insbesondere als Anregung, ihre Untersuchungsobjekte neu zu konstituieren, dynamische Beziehungsgeflechte und prozessuale Veränderungen in den Blick zu nehmen anstatt vornehmlich nach Übertragungen zwischen zwei oder mehreren autonom definierten Einheiten zu suchen.

(Margit Mersch)

2.3 Fazit: Von den theoretischen Grundlagen *ad fontes*

Die kultur- und geisteswissenschaftliche Forschung der letzten 200 Jahre hat in ihren durchaus heterogenen Auseinandersetzungen mit verschiedenen Formen kultureller Verflechtung Ergebnisse erzielt, auf denen die vorliegende Studie aufbaut. Wie schon anfangs angedeutet, mangelt es in diesem Themenfeld nicht an bedeutenden Ideen, sondern vielmehr an einer systematischen Aufarbeitung des bisher Geleisteten und an einer Verbindung philosophischer Analysen und theoretischer Postulate mit Quellen-, Material- bzw. Textstudien. Diese wären dann der verbreiteten Auseinandersetzung mit Kulturen (*civilisations*) auf einer (,quellenfernen‘) makrohistorischen Ebene an die Seite zu stellen. Damit gilt es, einzelne im Forschungsdiskurs gebrauchte Konzepte darzustellen und sie in Detailstudien wiederholt auf konkretes Material (Quellencorpora, Texte, Medien) anzuwenden, sie auf ihre Signifikanz hin zu überprüfen und gegebenenfalls Konzeptveränderungen vorzunehmen.

Aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Kulturen von Herder bis Huntington in Kapitel 2.1 geht hervor, dass sich die Vorstellung monolithischer Kulturblöcke in der europäisch-westlichen Geisteswelt vor etwa 200 Jahren auszubilden begann und erst im 20. Jahrhundert von Theoretikern wie Spengler und Huntington in aller Schärfe gefasst wurde. An den vorgestellten theoretischen Entwürfen ließe sich kritisieren, dass sie aufgrund ihres großflächigen Umgangs mit Zeit und Raum grob und pauschalisierend sind. Zu berücksichtigen ist allerdings, dass die meisten Entwürfe teilweise elaborierte Überlegungen zu kulturellen Austausch- und Wandlungsprozessen enthalten, die als wichtiger Beitrag zur Beschäftigung mit kulturellen Wechselwirkungen, aber auch Grenzziehungen gesehen werden müssen. Daneben hat eine dem monolithischen Kulturbegriff nicht verpflichtete Forschung in zahlreichen Studien weitere terminologische Hilfsmittel entwickelt, die für die Analyse transkultureller Verflechtungen von großer Bedeutung sind. Bei diesen in Kapitel 2.2 behandelten Ansätzen ist zu beobachten, dass sich die den konkreten Mechanismen kultureller

Verflechtung verpflichtete Herangehensweise immer stärker von der Vorstellung monolithischer kultureller Sphären verabschiedet hat. Während die Konzepte der Akkulturation, der Inter- und Multikulturalität und des Kulturtransfers durchaus auch unter der Prämisse angewendet werden können, dass kulturelle Sphären als Ganzes miteinander agieren, ist dies bei den Konzepten der Passage, der Verflechtung, des Netzwerks, vor allem aber der Hybridisierung, des Palimpsests und der Transkulturalität nicht mehr möglich.

Sowohl die dem pluralen Kulturenmodell als auch die den konkreten Mechanismen verpflichtete Forschung hat damit ein breites Begriffsspektrum zur Erfassung kultureller Verflechtungsphänomene zur Verfügung gestellt. Stichworte wie Synkretismus, Entlehnungen, Transfer etc. verweisen dabei auf Austauschprozesse. Konzepte wie Genese, Palingenese, Renaissance, Archaismen etc. beziehen sich eher auf kulturelle Wandlungsprozesse. Überlegungen zur Ablehnung von externen Impulsen sowie zu kulturellen Bruchlinien heben die Bedeutung kultureller Grenzen und Konflikte hervor, die im Rahmen einer Studie zu transkulturellen Verflechtungen nicht vernachlässigt werden dürfen.

Für viele der in Kapitel 2.2 vorgestellten Konzepte fällt auf, dass sie – zumindest in der bisherigen Anwendung – größtenteils Prozesse, Mechanismen und Ergebnisse synchroner Austausch- und Wandlungsprozesse auf der geographisch-sozialen Ebene beleuchten. Dies gilt insbesondere für die Stichworte Akkulturation, Netzwerk, Hybridisierung und Transkulturalität. Zu fragen wäre deshalb nach den zeitlichen Dimensionen dieser Begriffe, ob sie also, wie die Toynbee'sche Konzeptualisierung von diachronen Kulturbeziehungen (Archaismus, Renaissance) oder die Stichworte Kulturtransfer, Passage und Palimpsest, auch die zeitliche Mobilität und Gewachsenheit von Objekten und Abstrakta sowie die damit einhergehenden Rezeptionsprozesse fassen können.

Im Vergleich zu den Begriffen der Inter- und Multikulturalität wird das Konzept der Transkulturalität komplexen gesellschaftlichen Konstellationen in ihrer räumlichen, zeitlichen und sozialen Dimension wohl am ehesten gerecht. Eingedenk der Tatsache, dass kulturelle Grenzen, Alteritätsdefinitionen und Abgrenzungsmechanismen ebenso wie Konflikte nicht ignoriert werden dürfen, lassen sich die Konzepte der Inter- und Multikulturalität aber nicht gänzlich verwerfen, sondern nur genauer definieren: Anders als im politischen Diskurs müssen sie in der wissenschaftlichen Diskussion von Verflechtungsphänomenen durchaus auch auf real vorhandene gesellschaftliche Konstellationen verweisen, in denen starke Alteritätskonstruktionen zum Nebeneinander und zur Interaktion von Menschen führen, die sich als Vertreter abgeschlossener kultureller Entitäten fühlen oder bezeichnen. Inter- und Multikulturalität erweisen sich damit als auf Alteritätswahrnehmungen aufbauende Konstrukte, die für die beteiligten Zeitgenossen in Vergangenheit und Gegenwart aber durchaus real sein konnten. Aus einer historischen Perspektive zeigt sich allerdings, dass Alteritätskonstruktionen nicht die komplexe Verflechtung und Durchdringung

kultureller Phänomene erfassen können, die letztlich jede, weil immer historisch gewachsene und im Austausch mit anderen befindliche gesellschaftliche Konstellation kennzeichnen.

Aus alledem wird Folgendes deutlich: Die Forschung hat bisher zwar keine aus einer systematischen Herangehensweise resultierende Typologie der in dieser Studie unter dem Oberbegriff der ‚Verflechtung‘ zusammengefassten Phänomene erstellt, durchaus aber verschiedene Typen der Verflechtung identifiziert. Dies gilt in gewisser Weise auch für die Analyse des Funktionierens von Verflechtungsprozessen. Bisher ist die Forschung vor einer Ausformulierung ‚allgemeiner‘ Mechanismen der Verflechtung und Entflechtung sowie ihrer Einzelstapen zurückgescheut. Dies ist durchaus nachvollziehbar, kann ja die anfangs im ‚Jahrmarkt der Begrifflichkeiten‘ (→ Kap. 1.1) aufgebaute und quasi ‚chronologische‘ Systematik kaum auf konkrete gesellschaftliche Konstellationen und Prozesse angewandt werden: Eine Prozesstypologie, die von der Mobilität ausgehend über Prozesse des Gebens und Nehmens zu komplexeren Formen der Verflechtung voranschreitet, um schließlich in die Fusion zu münden, kann wohl nur unter Laborbedingungen realisiert, historischen Entwicklungen aber kaum gerecht werden. Auch aus diesem Grunde hat die Forschung bisher darauf verzichtet, komplexere Prozessmodelle der transkulturellen Verflechtung zu entwickeln und sich in gewisser Weise auf Zweistufenmodelle des Vorher-Nachher beschränkt, in denen sich Verflechtung und Entflechtung als Endpole eines in seinen Einzelstapen letztlich undefinierten Prozesses gegenüberstehen. Der Prozesscharakter darf jedoch in der Konzeptualisierung transkultureller Verflechtung auf Dauer nicht unterschlagen werden. Vor diesem Hintergrund soll der nächste Schritt dieser Studie darin bestehen, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, ob sich auf der Grundlage von Quellenmaterial aus dem Euromediterraneum des 5. bis 15. Jahrhunderts heuristische Modelle entwickeln lassen, die den Prozesscharakter von Verflechtung in seiner Komplexität klarer zu erfassen vermögen.

(Daniel König, Margit Mersch)

3 Transkulturelle Verflechtung in den Quellen

Richtet man den Fokus von den modernen Theorien und Begrifflichkeiten hin zu den mittelalterlichen Quellen, so stellt sich zunächst die Frage, ob und wie sich konkret Verflechtungsprozesse fassen bzw. aus dem Blickwinkel wissenschaftlich-analytischer Betrachtung rekonstruieren lassen.

Die Schwierigkeiten, die sich bei einer solchen Betrachtung des Quellenmaterials ergeben, sind vielfältig und müssen stets kritisch mitbedacht werden. Zwar finden sich textuelle Quellen, die Verflechtungsprozesse erwähnen, teilweise sogar konkret benennen, sie zu erklären oder in ihrem Verlauf zu beschreiben versuchen. Mitunter stößt man aber auch auf Quellen, die offenkundige Verflechtungsprozesse augenscheinlich nicht erkennen, sie vielleicht ignorieren oder sogar bewusst negieren. Zahlreiche historische Verflechtungsprozesse lassen sich wiederum nur anhand von impliziten Hinweisen in Objekt- und Textquellen auf Grundlage einer interpretatorischen (etwa diachronen, intertextuellen, historisch vergleichenden etc.) Analyse rekonstruieren. Dies gilt in besonderem Maß für bildliche oder architektonische Objekte: solche Quellen erlauben es zwar, transkulturelle Verflechtungen zu attestieren, die Quellen selbst liefern jedoch keine expliziten Begriffe.

Die nachfolgenden Unterkapitel bieten eine Auswahl zu Phänomenen der transkulturellen Verflechtung, die in ihrer Aussagekraft vom Expliziten bis zum Impliziten, also von der zeitgenössischen Auseinandersetzung bis hin zu dem nur retrospektiv in der Interpretation Fassbaren reichen. Dementsprechend werden zunächst zeitgenössische Benennungen von Verflechtungsphänomenen, dann auf konzeptuelle Terminologie und Definitionen verzichtende zeitgenössische Beschreibungen, schließlich materielle Hinweise auf Verflechtungsphänomene in den Blick genommen.

(Daniel König, Julia Zimmermann, Ulrike Ritzerfeld, Margit Mersch)

3.1 Benennungen von Verflechtungsphänomenen

Im Folgenden werden exemplarisch einige in mittelalterlichen Texten verwendete Begrifflichkeiten und Formulierungen zur Benennung transkultureller Verflechtungsphänomene vorgestellt. Es sei dabei bereits im Vorhinein darauf hingewiesen, dass explizite, d. h. terminologisch fassbare und theoretisch anspruchsvolle Auseinandersetzungen mit transkulturellen Verflechtungen und ihren gesellschaftlichen Implikationen relativ selten zu sein scheinen.

3.1.1 Ein Konzept: Korruption (*fasād*)

In seinen Ausführungen zu den Folgen der arabisch-islamischen Expansion des 7. und 8. Jahrhunderts kommentierte der maghrebinische Gelehrte Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) deren sprachliche Auswirkungen. Im Nahen Osten, in Nordafrika, im Maghreb sowie auf der Iberischen Halbinsel hätten sich die eingewanderten Araber mit der einheimischen Bevölkerung vermischt, u. a. weil die arabischen Eliten auf die Dienste von Bauern, Landarbeitern, Dienern, Ammen und Pflegemüttern aus der unterworfenen Bevölkerung zurückgegriffen hätten.

وصارت لغة أخرى ممتزجة. والعجمة فيها أغلب لما ذكرناه فهي عن اللسان
الأول أبعد.²⁴⁴

So entstand eine neue Mischsprache (*luġa mumtaziġa*), in der das nichtarabische Element aus den erwähnten Gründen vorherrschend ist und die sich von der [arabischen] Ursprungssprache weit entfernt hat.²⁴⁵

Den Prozess, der zur Entstehung dieser Mischsprachen führte, bezeichnet Ibn Ḥaldūn nicht als Vermischung (*imtizāġ*). Er verwendet stattdessen den arabischen Begriff für ‚Korruption‘ (*fasād*). Dieser Korruptionsbegriff bietet ein klares analytisches Konzept transkultureller Verflechtung, das allerdings negativ konnotiert zu sein scheint.

Ibn Ḥaldūns Einschätzung der als Folge der arabisch-islamischen Expansion eingetretenen sprachlichen Veränderungen des Arabischen unterscheidet sich deutlich von seiner Bewertung der arabischen Übernahme und Assimilation von Techniken, Wissen und anderen kulturellen Errungenschaften der unterworfenen Bevölkerungen. Letztere wertet Ibn Ḥaldūn durchaus positiv und als notwendigen Schritt für den Aufstieg der muslimischen Araber zu einer Art ‚Kulturnation‘:

²⁴⁴ Ibn Ḥaldūn, *tārīḥ*, ed. Zakkār/Šahāda, Bd. 1, S. 770–771.

²⁴⁵ Übersetzung: Daniel König.

ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم. وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع حتى إذا تبجح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم. تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والاقسة المعاهدين بعض ذكر منها وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها.²⁴⁶

Daraufhin brachte Gott den Islam, zu dessen Erscheinen es für seine Anhänger nichts Vergleichbares gibt. Sie enthoben die Byzantiner und andere Völker ihrer Herrschaft. Zu Anfang lebten sie in einfachen Lebensverhältnissen und gleichgültig gegenüber den angewandten Künsten (*aṣ-ṣanāʿi*), bis sich dann ihre Macht und ihr Reich festigte und die Kultur in einer Art und Weise gedieh, wie es bisher noch kein Volk erlebt hat. So widmeten sie sich den angewandten Künsten und den Wissenschaften. Sie entwickelten dann das Verlangen, sich eingehend mit den philosophischen Wissenschaften (*al-ʿulūm al-ḥikmiyya*) zu befassen, von denen sie dank der ihnen [im Rahmen der Unterwerfung] vertraglich verpflichteten Bischöfe und Priester Einiges gehört hatten und nach denen die Gedanken des Menschen streben [...].²⁴⁷

Die zur Beschreibung dieses Verflechtungsprozesses von herrschender Elite und unterworfenen Bevölkerung verwendeten Begriffe beziehen sich weniger auf Prozesse der Vermischung als auf solche des Extrahierens (*istihrāğ*), des Kopierens (*intisāḥ*) und des Übersetzens (*tarğama*). So soll der abbasidische Kalif al-Maʿmūn Gesandte zu den Byzantinern entsandt haben, „um das Wissen der alten Griechen zu extrahieren und in arabischer Schrift zu kopieren“ (*fī istihrāğ ʿulūm al-Yūnāniyyīn wa-intisāḥihā bi-l-ḥaṭṭ al-ʿarabī*), eine Aufgabe, die von Übersetzern (*al-mutarğimīn*) ausgeführt wurde.²⁴⁸ Erst als Ibn Ḥaldūn darauf eingeht, wie arabisch-islamische Intellektuelle auf die im Rahmen der Übersetzung griechischer Texte gewonnenen Erkenntnisse reagierten, benutzt er ein Verb, das in das thematische Feld der Verflechtung hineinrückt. Er schreibt hierzu:

²⁴⁶ Ibn Ḥaldūn, *tārīkh*, ed. Zakkār, Ṣaḥāda, Bd. 1, S. 632–633. Übersetzung: Daniel König.

²⁴⁷ Übersetzung: Daniel König.

²⁴⁸ Ebd., S. 632.

وعكف عليها النظّار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها واتنّهت إلى الغاية
أنظارهم فيها.²⁴⁹

Diejenigen unter den Muslimen, die sich mit theoretischen Fragen beschäftigten, widmeten sich ihnen (*‘akafa ‘alayhā*), setzten sich mit diesen Künsten auseinander und wurden darin sehr bewandert.²⁵⁰

Das hier verwendete Verb *‘akafa ‘alā* bedeutet soviel wie „sich an etwas hängen, an etwas kleben, sich einer Sache widmen, sich ihr ergeben“ und bezeichnet in der Form des Partizip Aktiv (*‘āḳif*) den „Abhängigen“, den „sich einer Sache Hingebenden“.²⁵¹

Im vorliegenden Rahmen sind die genannten Aussagen und Begriffe insofern von Bedeutung, als sie deutlich zeigen, dass mittelalterliche Zeitgenossen Verflechtungsprozesse durchaus konzeptualisieren konnten. Je nach dem, wie der Verflechtungsprozess gedeutet wurde – als ‚Korruption‘ eines Identitätsmerkmals, in diesem Falle der Sprache, oder als extrahierend-kopierende Aneignung bestimmter Kulturtechniken, in diesem Falle der angewandten Künste und Wissenschaften unterworfenen Bevölkerungen – wurde er unterschiedlich benannt, bewertet und damit auch konzeptualisiert.

(Daniel König)

3.1.2 Apostrophierungen: ‚Hybrider‘ Nachwuchs (*Turcopoli*, *Mixobarbaroi* u. a.)

Auch der aus der Vermischung verschiedener ethnischer und/oder religiöser Gruppen entstehende Nachwuchs trägt gelegentlich eine Bezeichnung, die negativ konnotiert ist.

Dabei sei gleich zu Anfang festgehalten, dass solche Begriffe nicht automatisch in jeder Situation ethnischer oder religiöser Vermischung entstanden. Im lateinischen Schrifttum, das um die Mitte des 9. Jahrhunderts im muslimischen al-Andalus entstand, fehlen solche Begriffe: In den Werken des Eulogius und des Albarus von Córdoba geht es auch um die so genannten ‚Märtyrer von Córdoba‘, eine Gruppe von Christen, die von den islamischen Autoritäten hingerichtet wurden, nachdem sie öffentlich den Islam und seinen Propheten geschmäht oder, aus der Perspektive islamischen Rechts, Apostasie begangen

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Übersetzung: Daniel König.

²⁵¹ Ebd., S. 632–633.

hatten.²⁵² In den kurzen Hagiographien, die Eulogius von Córdoba (gest. ca. 859) über die so genannten ‚Märtyrer von Córdoba‘ verfasste, begegnet man immer wieder jungen Menschen, die im muslimischen al-Andalus aus christlich-muslimischen Ehen hervorgegangen waren. Die Schwestern Nunilo und Alodia bezeichnet er als „Nachwuchs eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter“ (*patre quidem gentili, matre uero Xpiana progenitas*).²⁵³ In Bezug auf die junge Frau Flora gibt er an, dass sie „eine christliche Mutter habe“ (*matrem Xpianam habens*), ebenso aber auch „einen heidnischen Vater aus der Stadt Sevilla“ (*patrem uero gentilem ex oppido habuit Hispalensi*).²⁵⁴ Von einer gewissen Maria berichtet er, dass ihr Vater ein Christ gewesen sei (*huius pater [...] Xpianus tamen*), der „aus dem Geschlecht der Araber eine Ehefrau genommen, die er vom Irrtum jeglichen Unglaubens geläutert dem Glauben Christi zugeführt habe“ (*ex genere Arabum coniugem ducens totius impietatis errore eam emundans Xpi fidei consignauit*).²⁵⁵ Von der Vollwaise Aurelius schreibt er, dieser sei „in seiner Kindheit der christlichen Mutter und des heidnischen Vaters beraubt worden“ (*in infantia matre Xpiana et patre gentili orbatus*).²⁵⁶ Weder Eulogius noch seinem Kollegen Albarus von Córdoba, dem anderen Hagiographen der ‚Märtyrerbewegung‘, kann ein neutrales oder gar positives Islambild bescheinigt werden. In seiner ‚Vita Eulogii‘ bezeichnet Albarus die zukünftige ‚Märtyrerin‘ Leocritia als ein Mädchen, das „aus den Exkrementen der Nichtchristen gezeugt worden und aus dem Mutterleib von Wölfen hervorgekommen war“ (*ex gentilium fece progenita et ex luporum uisceribus prodita*).²⁵⁷ So verwundert es zunächst, dass der christlich-muslimische Nachwuchs nicht mit negativen Attributen belegt wurde, obwohl verschiedene kirchliche Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts mit Sorge bemerkten, dass auf der Iberischen Halbinsel christliche Frauen ‚heidnische‘ Männer heirateten, deren Nachwuchs dann dem Christentum verloren ginge.²⁵⁸ Dass dieser Nachwuchs von Eulogius und Albarus keine negative Apostrophierung erhielt, hängt damit zusammen, dass sich diese aus gemischten christlich-muslimischen Ehen geborenen Kinder schließlich für die ‚richtige‘ Seite entschieden. In ihnen brannte eben, wie Albarus zu Leocritia schreibt, „jenes Feuer, das Christus in die Herzen der Gläubigen geschickt hat“ (*ignis ille quem Xps in corda fidelium mi-*

²⁵² Siehe den Überblick bei Wolf, *Martyrs* (1988), S. 23–35.

²⁵³ Eulogius, *Memoriale Sanctorum II*, Kap. VII,2, ed. Gil (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum 2*), S. 406.

²⁵⁴ Ebd., Kap. VIII,3, S. 409.

²⁵⁵ Ebd., Kap. VIII,12, S. 412.

²⁵⁶ Ebd., Kap. X,1, S. 416.

²⁵⁷ Albarus, *Vita Eulogi*, § 13,1, ed. Gil (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum 1*), S. 337.

²⁵⁸ *Codex Carolinus* (ep. 95: Hadrianus papa ad episcopos Hispaniae), ed. Gundlach (*MGH Epp. 3, Epistolae Merowingici et Karolini Aevi I*), S. 643 (verfasst zwischen 785 und 791); *Concilium Cordubense* (836), § 7, ed. Gil (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum 1*), S. 140; vgl. Manzano Moreno, *Conquistadores* (2006), S. 48.

sit).²⁵⁹ Aus der Perspektive des Eulogius und des Albarus hatte der ‚richtige‘ Glaube den ‚falschgläubigen‘ Erbteil überwunden.

Dies war aber nicht in jeder historischen Konstellation der Fall, so dass es auch zu einer entsprechenden negativen Apostrophierung kam. So prägte etwa der aus dem Nahen Osten stammende arabisch-islamische Geograph Ibn Ḥauqal (3./10. Jahrhundert) den von Gaston Wiet als „Bastarde“ übersetzten Begriff *al-muṣaʿmidūn* für die aus christlich-islamischen Ehen entstandenen Kinder in Sizilien. Diese Kinder waren das Produkt von Ehen zwischen muslimischen Männern und christlichen Frauen. Diese hatten in Bezug auf die religiöse Erziehung des Nachwuchses dahingehend einen Kompromiss gefunden, dass die Töchter als Christinnen, die Söhne als Muslime erzogen wurden. Ibn Ḥauqal wertet dabei nicht nur diese Praxis als Normverstoß gegen islamisches Recht, sondern kritisiert zudem, dass der männliche Nachwuchs eine laxe und defektive Form des Islam praktiziere.²⁶⁰ Die Erwähnung dieser Gruppe steht im größeren Zusammenhang eines Kapitels, das die während einer Reise nach Sizilien gesammelten Eindrücke des Geographen enthält. In Ibn Ḥauqals Beschreibung der Verhältnisse in Sizilien schlägt sich insgesamt die Entrüstung eines sich als rechtgläubig verstehenden Muslim nieder, der in den sizilianischen Verhältnissen zahlreiche Abweichungen von der ‚rechtgläubigen‘ Interpretation des Islam erkannte.²⁶¹ Vergleichbar mit Ibn Ḥaldūns Charakterisierung des andalusischen Arabisch haben wir es also auch hier mit einem ‚Korruptionsnarrativ‘ zu tun. Dieses kontrastiert in der christlich-muslimischen Interaktion entstandene und als ‚heterodox‘ empfundene Glaubensvorstellungen und -praktiken mit einem ‚orthodoxen‘ Ideal. Der aus solchen religiösen Verhältnissen hervorgehende Nachwuchs ist als ‚Bastard‘ Produkt und Träger dieser ‚falschen‘ Form des Islam.

Das Lateinische bietet ein aus dem Griechischen abgeleitetes Äquivalent zu Ibn Ḥauqals arabischem Bastard-Begriff. Der griechische Terminus *Tourkopouloi* (Τουρκόπουλοι), wörtlich „Söhne der Türken“/„Türkensöhne“, wurde in Byzanz für (mehrheitlich christlich-)turkophone Bundesgenossen und/oder Söldner verwandt. Diese stammten zumeist aus dem südosteuropäischen Reichsgebiet, rekrutierten sich aber durchaus auch aus anatolischen Turkmenen. Der Begriff wurde später auch für die leichte Reiterei in byzantinischen Diensten verwandt.²⁶² Er taucht in der latinisierten Form *Turcopoli* auch bei den Kreuzzugshistoriographen Albert von Aachen (12. Jahrhundert) und d’Aguilers

²⁵⁹ Albarus, *Vita Eulogi*, § 13,1, ed. Gil (*Corpus Scriptorum Muzarabicorum* 1), S. 337.

²⁶⁰ Ibn Ḥauqal, *ṣūrat al-arḍ*, ed. Kramers, S. 129; Ibn Ḥauqal, *Configuration de la terre*, übers. Wiet, S. 128.

²⁶¹ Die Forschung vermutet, dass Ibn Ḥauqal diese Reise u. a. als ‚Missionar‘ (*dā ʿī*) der Siebener-Schia, der fatimidischen Sonderform der Schia unternahm, die zeitgenössischen sunnitischen Muslimen als heterodox galt. Vgl. Miquel, *Ibn Ḥauqal* (1971), S. 786.

²⁶² Vgl. z. B. Moravcsik, *Byzantinoturcica* (1983), S. 327.

(12. Jahrhundert) auf, wo der im Griechischen dominanten ethnischen Komponente des Begriffes sowohl eine neue ethnische als auch eine stärkere polemisch-religiöse Dimension hinzugesetzt wird. Die *Turcopoli* würden, so Raymond d'Aguilers, „so genannt, weil sie entweder bei den Türken aufgezogen oder von einer christlichen Mutter und einem türkischen Vater gezeugt worden seien“ (*Turcopoli enim dicuntur, qui vel nutriti apud Turcos vel de matre christiana, patre turco procreantur*).²⁶³ Albert von Aachen bezeichnet die *Turcopoli* gar als eine „ungläubige Volksgruppe, die nur dem Namen, nicht den Werken nach christlich genannt werde, die von einem türkischen Vater und einer griechischen Mutter gezeugt seien.“ (*Turcopoli itaque, gens impia et dicta Christiana nomine non opere, qui ex Turco patre et Greca matre procreati*).²⁶⁴

Bei den Begriffen *al-muša 'midūn* und *Turcopoli* zeigt sich, wie normative Vorstellungen von religiös oder gar ethnisch-religiös definierter Reinheit die Wertung von – in diesem Falle genealogischen – Verflechtungsergebnissen prägen konnten. Diese Wertung erscheint im Allgemeinen negativ: Die aus christlich-muslimischen Ehen hervorgegangenen Kinder in Sizilien oder im Umfeld der Kreuzfahrer entsprachen nicht den von der jeweiligen muslimischen oder christlichen Seite postulierten Normen der Rechtgläubigkeit und wurden folglich mit einem negativ definierten oder konnotierten Gruppenbegriff belegt.

Dabei gilt es allerdings festzuhalten, dass das Verhältnis zwischen Hybridcharakter und Negativwertung unterschiedlich stark sein konnte. Der griechische Begriff *Tourkopouloi* (Τουρκόπουλοι) stellt keine Apostrophierung ‚hybriden‘ Nachwuchses dar. Er bezeichnete nur eine ethnische Gruppe, die dann auch militärisch definiert wurde. Er hatte auch nur geringe religiöse Implikationen, konnte er ja spezifisch für christlich-turkophone Bevölkerungsgruppen verwendet werden. Erst in den lateinischen Definitionen durch die genannten Kreuzzugshistoriographen werden die *Turcopoli* zu sowohl ethnischen als auch religiösen Bastarden, zu einer ‚Kreuzung‘ aus Türken und Nichttürken, aus Unglauben und Christentum.

Zu beachten ist insgesamt, dass Apostrophierungen in irgendeiner Weise ‚hybriden‘ Nachwuchses nicht unbedingt nur negativ sein mussten. Das griechische *mixobarbaroi* (μιξοβάρβαροι), wörtlich ‚Halbbarbaren‘, bezeichnete christliche Nicht-Griechen. Nicht-Rhomäer, die als loyale Völker bzw. Gruppen innerhalb der byzantinischen Grenzen lebten. Durch ihre Integration in das Reich und die christliche Gemeinschaft hatte sich ihr Barbarentum folglich deutlich gemindert, aber eben nicht aufgelöst. Indem er damit eine Art Zwischenstadium zwischen ‚Barbarentum‘ und ‚Rhomäertum‘ definiert, wertet der Begriff das ursprüngliche Barbarentum zwar weiterhin negativ, erkennt aber ‚Fortschritte‘ im Sinne einer kulturellen ‚Rhomaisierung‘ an. Der aufgebaute

²⁶³ Raimundus de Aguilers, *Historia Francorum*, Kap. VII (170b), ed. Hill, S. 55.

²⁶⁴ Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*, Buch V,3, ed./übers. Edgington, S. 342.

kulturelle Gegensatz erscheint damit zum Teil überwindbar, auch wenn fraglich bleiben muss, ob bzw. wann das ethnisch-kulturell belegte Attribut des Barbarischen in der Wahrnehmung der byzantinischen Zeitgenossen abgelegt werden konnte.²⁶⁵

Dass sich der semantische Gehalt entsprechender Begriffe im Laufe der Zeit verändern kann, lässt sich nicht nur am Beispiel der Kontrastierung des griechischen *Tourkopouloi* (Τουρκόπουλοι) mit dem lateinischen *Turcopoli* zeigen, sondern auch an dem Begriff *Sarte*. Dieser ist für das 11. Jahrhundert in Zentralasien in der Bedeutung ‚Händler‘ oder ‚Kaufmann‘ bezeugt.²⁶⁶ Annahmen zufolge stammt er vom Sanskrit *sārthavāha*, das ebenfalls Händler oder den Führer einer Karawane bezeichnete. Im türkischen und später auch mongolischen Sprachgebrauch wurde der Begriff für iranisch-sprachige, sesshafte Muslime verwendet. Im Laufe der Zeit entwickelte sich *Sarte* zu einem Synonym für die gesamte sesshafte, Landwirtschaft betreibende Bevölkerung der zentralasiatischen Oasen, ungeachtet ihrer jeweiligen iranischen oder türkischen Sprachzugehörigkeit, der wiederum die Türkisch bzw. Mongolisch sprechende nomadische Bevölkerung gegenüberstand.

Der Begriff *ikdiš* macht wiederum deutlich, dass sich mit dem semantischen Gehalt auch die sich in dem Begriff ausdrückende normative Wertung verändern konnte: In Kleinasien kam es nach der Einwanderung turkmenischer Stammesgruppen und der Etablierung türkisch-muslimischer Herrschaften zu einer Vielzahl unterschiedlicher Heiratsverbindungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen bzw. Christen und Nichtchristen. In muslimischen Quellen taucht z. B. der Begriff *ikdiš* auf (oft auch die pers. Plurale *akādešhā/ikdišān*). Dieser bezeichnet männliche Nachkommen aus einer gemischt-religiösen bzw. gemischt-ethnischen Verbindung. Im seldschukischen Zusammenhang handelt es sich vermutlich um Personen, die aus der Ehe eines (autochthonen, d. h. griechischen oder armenischen) Konvertiten und einer (türkisch-)muslimischen Frau hervorgingen, doch wird auch die These vertreten, dass es sich um das Kind (geborener) Muslime und (autochthoner) nichtmuslimischer Mütter handle. Beide Fälle waren im Kleinasien des 12. bis 14. Jahrhunderts aller Wahrscheinlichkeit nach keine Ausnahmen.

Weder Herkunft noch Etymologie des Begriffs sind eindeutig zu klären; der türkische Historiker Faruk Sümer leitet ihn vom türkischen Verb *igitmek* = ‚erziehen, aufziehen, züchten‘ ab.²⁶⁷ Der Begriff scheint in der türkisch-iranischen Kontaktzone Zentralasiens entstanden und erst nachträglich auch ins Arabische übernommen worden zu sein. Ursprünglich bezeichnete *ikdiš* wohl das Ergebnis von Kreuzzüchtungen, aber auch unfruchtbare oder kastrierte Tiere, wie z. B.

²⁶⁵ Vgl. z. B. Stephenson, *Frontier* (2000), S. 109–111.

²⁶⁶ Vgl. z. B. Maḥmūd al-Kāšġārī, *dīwān-i luġāt at-türk*, übers. Dankoff/Kelly, Bd. 1, S. 269.

²⁶⁷ Sümer, *İgdiş* (2000), S. 524.

Maulesel oder Walachen. In mamlukischen Quellen wird *ikdīs* für Pferde verwandt, die aus einer Kreuzung von Araberhengst und ‚türkischen‘ Stuten, womit vermutlich Pferde aus der Steppenzzone Südrusslands gemeint sind, abstammen. Der Bedeutungsumfang von *ikdīs* reicht von ‚Bastard‘ bis hin zu ‚Vermischung‘ und/oder ‚Vereinigung‘. Die letztgenannte Bedeutung spielt auch in der persischen Liebes- und mystischen Dichtung eine Rolle, wenn es um die Vereinigung mit dem Geliebten, im letzteren Fall des Gottsuchers mit Gott geht.

Eine Besonderheit der *ikdīs* im anatolisch-seldschukischen Zusammenhang ist, dass es sich bei ihnen ausschließlich um Stadtbewohner handelt. Hier scheinen sie zudem eine besondere Elite, um nicht zu sagen ein Korps gebildet zu haben, das einer eigenen Führung, dem *ikdīsbaşı* (türk. wörtl. Haupt der *ikdīs*) bzw. *amīr-i akādīs* (pers.-arab. Befehlshaber der *ikdīs*), unterstand. Zu ihren Aufgaben gehörten offensichtlich die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung in ihren jeweiligen Städten bzw. Vierteln und gegebenenfalls Milizdienste in ihrem Umfeld.²⁶⁸ In muslimischen Quellen des 13. Jahrhunderts tauchen sie auch als (städtische) Steuereintreiber bzw. Beamte der städtischen Steuerverwaltung auf. Einige Namen *rūm*-seldschukischer *ikdīsbaşı* sind bekannt. Die Tatsache, dass es sich bei ihnen offensichtlich um höchste zivile Beamte bedeutender Städte wie Konya, Sivas, Sinop und Kayseri handelte, denen z. B. die Marktaufsicht oblag, zeugt von ihrer großen gesellschaftlichen Bedeutung und legt nahe, dass der Bezeichnung *ikdīs*, trotz einer auf den ersten Blick pejorativen Konnotation, keine abwertende Bedeutung innewohnte.

Die Entstehung des *rūm*-seldschukischen bzw. kleinasiatisch-islamischen *ikdīs*-Wesens scheint das Ergebnis einerseits personeller Sachzwänge und andererseits politischer Erwägungen gewesen zu sein. So herrschte zu Beginn der türkisch-muslimischen Etablierung im ehemals byzantinisch-christlichen Kleinasien zweifellos ein Mangel an muslimischem Verwaltungspersonal.²⁶⁹ Mindestens bis in das späte 13. Jahrhundert stellte die nichtmuslimische Bevölkerung im seldschukischen Kleinasien, insbesondere in den Städten, zudem die Mehrheit. Die Heranziehung von Bevölkerungsteilen, die zumindest durch ein Elternteil mit urbanen Strukturen vertraut waren, mag ursächlich mit diesem Personalmangel in Zusammenhang stehen. Andererseits ist denkbar, dass die Aufwertung der Mischlinge durch die türkisch-muslimische Herrschaft und die Vergabe eines besonderen städtischen Amtes zur Etablierung von Loyalitäten geführt hat. Der Umstand, dass es sich bei ihnen zudem um Halb griechen oder Halb armenier handelte, die womöglich noch die Sprache ihres nichttürkischen Elternteils beherrschten, mag sie als Instrumente einer sozusagen indirekten Herrschaft besonders empfohlen haben.

²⁶⁸ Cahen, Turkey (1968), S. 193.

²⁶⁹ Vgl. Küçükhüseyin, Selbst- und Fremdwahrnehmung (2011), S. 114–131.

Die hier gebotenen Begriffsanalysen zeigen, dass in bestimmten ethnisch und/oder religiös zu definierenden Verflechtungssituationen Begriffe geprägt wurden, mit denen Gruppen benannt wurden, die im Rahmen des Verflechtungsprozesses entstanden waren. *Tourkopouloi* (Τουρκόπουλοι) und *mixobarbaroi* (μῆσοβάρβαροι) bezeichneten Gruppen, die auf unterschiedliche Art Teil des byzantinischen Reichsgefüges und des damit verbundenen Griechentums geworden waren. Die Begriffe *al-muša 'miḏūn*, *Turcopoli* und *ikdīš* wiederum bezeichneten Gruppen, die aus der Vereinigung von Eltern unterschiedlicher ethnischer und religiöser Herkunft hervorgegangen waren und denen man infolgedessen den ethnischen Status eines Bastards bzw. den religiösen Status eines Falsch- oder Ungläubigen zuweisen konnte. Die Untersuchung zeigt allerdings auch, dass nicht jede historische Konstellation einen negativ konnotierten Begriff hervorbrachte. Zudem wird deutlich, dass der semantische Gehalt solcher Begriffe nicht stabil bleiben musste. Die Bedeutungen konnten sich vielmehr, etwa bei der Übertragung von einer in die andere Sprache oder durch seine Anwendung in gewandelten Kontexten, verändern. An solchen semantischen Verschiebungen lassen sich durchaus Verschiebungen in der Wahrnehmung und im sozialen Gefüge und damit Folgeprozesse der Verflechtung nachvollziehen.

(Daniel König, *Şevket Küçüküseyin*)

3.1.3 Verflechtungsbefund: Zusammensetzungen (mhd. *parrieren*, *undersnîden*)

Fragt man unter der genannten Problemstellung konkret nach Benennungen und Beschreibungen, die sich zumindest heuristisch als transkulturelle Verflechtungen fassen lassen, so geben sich im Blick auf mittelhochdeutsche Literaturdenkmäler und die dort verwendeten Begrifflichkeiten andere Kontexte zu erkennen: In der prominenten Blutstropfenszene im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach (um 1200) zeigt sich etwa der Erzähler in einem poetologischen Kommentar erstaunt darüber, dass es in einem Artusroman zur Frühlingszeit schneien kann. Diese im Nachfolgenden narrativ notwendige Tatsache (Parzival versinkt über dem Anblick von drei Blutstropfen im Schnee in eine Art hypnotischen Zustand) nimmt der Erzähler zum Anlass, seine eigene Erzähltechnik zu kommentieren und damit zugleich auch die künstlerische Beschaffenheit seiner Dichtung zu exponieren: *diz maere ist hie vast undersniten, ez parriert sich mit snêwes siten* (Pz. 281,21–22) – „In dieser Geschichte hier geht es also ein wenig bunt durcheinander, denn Maienzeit und Schneefall werden zusammen genannt.“

Für das Stichwort mhd. *parrieren* bietet Lexers ‚Mittelhochdeutsches Handwörterbuch‘ das Interpretament mhd. *undersnîden*, „mit abstechender farbe

unterscheiden, schmücken, verschiedenfarbig durcheinander mischen“.²⁷⁰ Als Termini aus der höfischen Kleidersprache meinen mhd. *parrieren* („zusammensetzen, vermischen“) und *undersnîden* („schneidend, trennend dazwischen treten“) das stückweise Zusammensetzen eines Gewandes aus bezüglich Farbe und Material unterschiedlichen Stoffteilen,²⁷¹ eine Art Patchwork also. In bildlicher Übertragung zielen beide Termini freilich schlicht auf den Zustand eines Verbundenseins.²⁷² Bei Wolfram stehen *parrieren* und *undersnîden* in der angeführten Textpassage dementsprechend als poetologische Begriffe für eine spezifische Erzähltechnik, bei der „Gegensätzliches und scheinbar Unvereinbares sich miteinander verbinden.“²⁷³ In anderen Kontexten kann mhd. *undersnîden* durchaus auch auf eine transkulturelle Zusammensetzung zielen; im ‚Passional‘, einer Legendensammlung des 13. Jahrhunderts, heißt es etwa von der architektonischen Konstruktion eines Pallas: *ein palas, mit alsulchem vache wol meisterlichen undersniten nâch den rômeschen siten* (Pass. 245,42). Deutlicher noch ist ein – metaphorisch auch als solcher benannter – Moment eines transkulturellen Verflechtungszustands im höfischen Roman ‚Partonopier und Meliur‘ Konrads von Würzburg (vollendet 1277) beschrieben, wenn hier von einem von Heiden und Christen durchzogenen Kriegsheer die Rede ist (V. 21682–21687):

*sus wart der ungetouften her
in drîn enden an geriten
und mit den kristen undersniten,
die ritterlichen vâhten,
wan si dar in sich flâhten,
als under warf sich tuot daz wevel.*

Solchermaßen wurde das Heer der Ungetauften
von drei Seiten aus angeritten
und mit dem christlichen Heer vermengt.
Dieses kämpfte ritterlich,

²⁷⁰ <http://woerterbuchnetz.de/Lexer/?sigle=Lexer&mode=Vernetzung&lemid=LP00161> (28.07.2015).

²⁷¹ So beispielsweise im ‚Erec‘ Hartmanns von Aue, V. 1954–1958: *nû prüefe ich iu der jungen wât: | samît unde sigelât | zesamene geparriert, | enmitten gezieret | mit vêhen gezieret [...]*. („Die Kleidung der jungen Könige war so: Samt und Brokat waren ineinandergearbeitet und alles besetzt mit buntem Pelzwerk [...].“)

²⁷² Etwa im ‚Trojanerkrieg‘ Konrads von Würzburg, V. 17703: *diu wunne was mit sorgen undersniten* („die Freude war mit Sorgen gepaart“) oder im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach; 326,7: *Artûss her was an dem tage | komen freude unde klage; | ein solch geparriertez lebn | was den helden dâ gegeben*. („An diesem Tag war Glück und Trauer zu des Artûs Heerschar gekommen, schwarz-weiß kariert war das Kostüm des Tages“).

²⁷³ Bumke, Wolfram (⁸2004), S. 210, ausführlich hierzu auch Trínca, Parrieren (2008).

indem es sich mit jenen verflocht
wie sich auch ein Gewebe beim Weben fügt.²⁷⁴

Nach Bumke²⁷⁵ ist die Idee eines Zusammenfügens oder -schneiderns von Nicht-Zusammenpassendem zu einem neuen Ganzen eine Denkfigur, die bereits in der fröhscholastischen Anthropologie, etwa bei Bernhard von Clairvaux, begegne und dort als „Zusammenfügung nicht zusammenhängender Dinge“ (*cohaerentia rerum discohaerentium*)²⁷⁶ bezeichnet werde. Aus den angeführten Textbeispielen mag indes deutlich geworden sein, dass es mit *undersniden* und *parrieren* auch außerhalb des scholastischen Milieus im mittelhochdeutschen dichterischen Sprachgebrauch des 12. und 13. Jahrhunderts Begriffe gibt, die zur Benennung und Beschreibung von Verflechtungsprozessen und -befunden unterschiedlichster, freilich nicht in jedem Fall auch transkultureller Art herangezogen werden können (Schneiderei, Architektur, Poetologie, Religion u. a.).

(Julia Zimmermann)

3.1.4 Konzeptuell aufgeladene Formulierung: Verpönte Interaktion (*cibis consociari gentilium*)

Die ‚Vita Iohannis‘, die Lebensbeschreibung des Abtes Johannes von Gorze, beschreibt ein ca. 953 geführtes Gespräch zwischen einem unter muslimischer Herrschaft lebenden mozarabischen Bischof in Córdoba mit dem Protagonisten der Vita, dem von Otto I. entsandten Botschafter Johannes. Der ottonische Hof hatte ein vom umayyadischen Kalifen ‘Abd ar-Rahmān III. erhaltenes Schreiben als Blasphemie gegen das Christentum aufgefasst und Johannes von Gorze mit einem SchmähbrieF nach Córdoba geschickt. Da der Kalif auf Umwegen schon vor der Ankunft der ottonischen Legation von den Inhalten des SchmähbrieFes erfahren hatte, wies er der ottonischen Gesandtschaft zunächst ein Quartier außerhalb Córdoba zu. Durch die Entsendung von höfischen Boten zum Gesandtschaftsführer Johannes von Gorze bemühte sich der Kalif, den Gesandten davon zu überzeugen, auf eine Überreichung des BrieFes zu verzichten, um einen öffentlichen Skandal zu vermeiden.²⁷⁷ Unter den entsandten Boten befand sich auch der oben erwähnte mozarabische Bischof, der Johannes von Gorze zur Mäßigung und zum bedachten Handeln ermahnte, von diesem aber nur Vorwürfe wegen der seitens der Mozaraber mit den islamischen Eliten einge-

²⁷⁴ Übersetzung: Julia Zimmermann.

²⁷⁵ Bumke, Wolfram (⁸2004), S. 210.

²⁷⁶ Bernhard von Clairvaux, In dedicatione ecclesiae, 5,7, ed. Migne (PL 183), Sp. 533; zitiert nach Bumke, ebd.

²⁷⁷ Walther, Dialog (1985), S. 20–44.

gangenen Kompromisse erhielt. Der Vita zufolge soll der mozarabische Bischof darauf hingewiesen haben, dass die Christen auf der Iberischen Halbinsel aufgrund ihrer Sünden die Herrschaft an die Muslime verloren hätten, als gute Christen aber unter diesen unbehelligt und sogar respektiert nach ihren eigenen Gesetzen leben könnten. Johannes von Gorze, der sich vor seinem Aufbruch schon geistig für das Martyrium unter ‚Heiden‘ gerüstet hatte, war diese Haltung unverständlich. Er soll dem Bischof vorgehalten haben:

*melius omnino fuerat, hominem christianum famis grave ferre dispendium, quam cibis ad destructionem aliorum consociari gentilium.*²⁷⁸

Für einen Christen wäre es besser, eine schwere Hungersnot zu erleiden, als sich zum Schaden anderer an den Mahlzeiten der Heiden zu beteiligen.²⁷⁹

Dem ottonischen Gesandten erschien jeglicher Kompromiss und jede Assoziierung mit einer nichtchristlichen Religionsgruppe zunächst gänzlich unverständlich. Der reine Glaube mit den einhergehenden Verpflichtungen zur Absonderung vom Irrtum sollte gewahrt werden. Verflechtung wurde hier aufgrund religiöser Vorbehalte von einem Außenstehenden und Zugereisten ohne Kenntnis der und ohne Verständnis für die inneren Verhältnisse von al-Andalus als falsch verurteilt.

Die seitens des ottonischen Gesandten als Grenzüberschreitung empfundene Kompromissfindung der so genannten Mozaraber mit der islamischen Herrschaft wurde dabei in einer konzeptuell aufgeladenen Formulierung zusammenfassend beschrieben, die zahlreiche Assoziationen hervorruft. Zunächst wird mit dem Bild der ‚Speise‘ gearbeitet, das im Neuen Testament verschiedentlich angewendet wird, u. a. in der Feststellung, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebe (Mt 4,4). In der obigen Passage enthält die Vita eine implizite Unterscheidung zwischen ‚guter‘ und ‚schlechter‘ Speise, wobei sie klar betont, dass der Letzteren ein vollkommener Speiseverzicht vorzuziehen sei. Allerdings scheint die Speise nicht an sich ‚schlecht‘, sondern wird dies erst durch den sozialen Kontext, in dem sie gereicht wird, nämlich in Anwesenheit, vielleicht gar im Hause eines ‚Heiden‘. Hier ist zu vermerken, dass frühmittelalterliche lateinische Konzilsakten mehrfach Bestimmungen enthalten, in denen der soziale Kontakt zwischen Christen und Nichtchristen gerade im Kontext von Mahlzeiten verboten wird. Auf den Synoden von Épaône 517, Orléans 538, Mâcon 581–583 und Clichy 626–627 z. B. wurde Priestern und Laien teilweise unter Sanktionsandrohung verwehrt, mit Juden zu essen. Die Synode von Clichy 626–627 weitete dieses Verbot auch auf ‚Heiden‘ aus.²⁸⁰ Die vom Autor der

²⁷⁸ Iohannis abbas s. Arnulfi, Vita Iohannis abbatis Gorziensis, ed. Pertz, § 123, S. 372.

²⁷⁹ Übersetzung: Daniel König.

²⁸⁰ Vgl. König, Bekehrungsmotive (2008), S. 342, Anm. 59, mit Quellenangaben.

‚Vita Iohannis‘ gewählte Formulierung ruft damit verschiedene christlich-kirchliche Assoziationen zum Thema korrekten christlichen Verhaltens und inkorrektter Grenzüberschreitung hervor und dient damit der Verstärkung des vom ottonischen Gesandten an den mozarabischen Bischof gerichteten Vorwurfs.

(Daniel König)

3.2 Reflexionen über Verflechtung

Neben den expliziten Benennungen von transkulturellen Verflechtungsphänomenen finden sich in mittelalterlichen Texten indirekte Aussagen, die als Antworten auf Anforderungen transkultureller Situationen in der zeitgenössischen Lebenswelt zu werten sind oder die auf bestimmte (mehr oder weniger erfolgreiche) Modi der Bewältigung und Verarbeitung von Verflechtungserfahrungen schließen lassen.

3.2.1 Sinnstiftende Bewältigung von Integration: Orosius zu den Barbaren

Die christliche Universalgeschichte ‚Historiae adversus paganos‘ des spätantiken Geschichtsschreibers Orosius (gest. ca. 417) liefert konzeptuelle Vorlagen zur Interpretation des Prozesses der Integration von Barbaren in das Römische Reich. Orosius schrieb seine Universalgeschichte im Auftrag des Augustinus von Hippo, um nach der Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahre 410 den Vorwurf heidnischer Kritiker zu widerlegen, dass sich mit Anbeginn der christlichen Zeiten und der im Rahmen der Christianisierung des Reiches zunehmenden Vernachlässigung der alten Götter alles zum Schlechten gewandt habe.²⁸¹ Für Orosius stellt das christliche Römische Reich eine ideale politische Ordnung dar, die geprägt ist von einer Religion, einem Recht und der dazugehörigen Bewegungsfreiheit. So schreibt er:

latitudo orientis, septentrionis copiositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaeque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo. non timeo deos hospitis mei, non timeo religionem eius necem meam, non habeo talem quem pertimescam locum, ubi et possessori liceat perpetrare quod uelit et peregrino non liceat adhibere quod conuenit, ubi sit ius hospitis quod meum non sit; unus Deus, qui temporibus, quibus

²⁸¹ Orosius, *Historiarum*, ed. Zangemeister, Buch I, prologus 9–16, S. 3–5.

*ipse innotescere uoluit, hanc regni statuit unitatem, ab omnibus et diligitur et timetur; eadem leges, quae uni Deo subiectae sunt, ubique dominantur; ubicumque ignotus accessero, repentinam uim tamquam destitutus non pertimesco. inter Romanos, ut dixi, Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo legibus inploro rempublicam, religione conscientiam, communionem naturam.*²⁸²

Die Breite des Ostens, die Ausdehnung des Nordens, die südliche Weite, die sehr ausgedehnten und sehr sicheren Wohnsitze der großen Inseln, sind meines Rechtes und meines Standes, weil ich zu Christen und zu Römern als Römer und als Christ komme. Nicht fürchte ich die Götter des Gastfreundes, nicht fürchte ich seinen Glauben als mein Verderben, nicht bewohne ich einen Ort, an dem mir angst werden muss, wo es dem Besitzer erlaubt ist durchzusetzen, was er will, und es dem Fremden verboten ist zu nehmen, was ihm zukommt, wo das Recht des Gastfreundes nicht auch meines ist. Der Eine Gott, der zu Zeiten, in welchen er selbst bekannt werden wollte, die Einheit des Reiches verordnete, wird von allen geliebt und gefürchtet. Die gleichen Gesetze, die dem einen Gott unterworfen sind, herrschen überall. Wo immer ich als Unbekannter hinkomme, fürchte ich, auch wenn ich hilflos bin, keine unvermutete Gewalt. Unter Römern, wie ich gesagt habe, ein Römer, unter Christen ein Christ, unter Menschen ein Mensch, rufe ich mittels der Gesetze den Staat, durch die Religion das Gewissen und, mit Berufung auf die Gemeinschaft, die Menschlichkeit um Beistand an.²⁸³

Vor diesem gedanklichen Hintergrund ist es kaum verwunderlich, dass Orosius der von den so genannten ‚germanischen‘ *gentes* ausgehenden Gefahr für das Reich größte Aufmerksamkeit widmet. Eindeutig vertraut Orosius dabei auf die integrative Wirkung des christlichen Glaubens, wenn er schreibt:

*quamquam si ob hoc solum barbari Romanis finibus inmissi forent, quod uulgo per orientem et occidentem ecclesiae Christi Hunis Suebis Vandalis et Burgundionibus diuersisque innumeris credentium populis replentur, laudanda et adtollenda misericordia Dei uideretur, quandoquidem, etsi cum labefactione nostri, tantae gentes agnitionem ueritatis acciperent, quam inuenire utique nisi hac occasione non possent.*²⁸⁴

Wenn allein deswegen die Barbaren in das römische Gebiet hereingelassen worden wären, damit in Ost und West allenthalben die Kirchen Christi von Hunnen, Sueben, Wandalen, Burgundern und verschiedenen

²⁸² Ebd., Buch V, Kap. 2,3–6, S. 280–281.

²⁸³ Orosius, Weltgeschichte, übers. Lippold, Buch V, Kap. 2,3–6, S. 9–10.

²⁸⁴ Orosius, Historiarum, ed. Zangemeister, Buch VII, Kap. 41,8, S. 554.

unzähligen Scharen von Gläubigen angefüllt werden, dann wäre die Barmherzigkeit Gottes zu loben und hervorzuheben, da nun einmal, wenn auch mit Erschütterung für uns, so viele Völkerschaften die Erkenntnis der Wahrheit empfangen, die sie nur aufgrund dieses Ereignisses finden konnten.²⁸⁵

Ferner attestiert Orosius gerade den für die Plünderung verantwortlichen Westgoten den Willen, ein das Christentum respektierender integraler Bestandteil des Reiches zu werden. Dies zeigt sich nicht nur in seiner Beschreibung der Plünderung Roms, in der die Westgoten angeblich die Apostelkirche geschont hätten, die damit zahlreichen Menschen Schutz bot.²⁸⁶ Es zeigt sich auch in den dem Westgotenkönig Athaulf zugeschriebenen Reflexionen darüber, wie sich die Goten in das Reich zu integrieren hätten. Angeblich stark von seiner Frau Gallia Placidia, der Tochter des verstorbenen Kaisers Theodosius I. (gest. 395) und Schwester des Westkaisers Honorius, beeinflusst, soll Athaulf sich folgende Gedanken gemacht haben:

*se inprimis ardentem inhiasse, ut oblitterato Romano nomine Romanum omne solum Gothorum imperium et faceret et uocaret essetque, ut uulgariter loquar, Gothia quod Romania fuisset et fieret nunc Athaulfus quod quondam Caesar Augustus, at ubi multa experientia probauisset neque Gothos ullo modo parere legibus posse propter effrenatam barbariem neque reipublicae interdici leges oportere, sine quibus respublica non est respublica, elegisse saltem, ut gloriam sibi de restituendo in integrum augendoque Romano nomine Gothorum uiribus quaereret habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor, postquam esse non potuerat immutator. ob hoc abstinere a bello, ob hoc inhiare paci nitebatur, praecipue Placidiae uxoris suae, feminae sane ingenio acerrimae et religione satis probae, ad omnia bonarum ordinationum opera persuasum et consilio temperatum.*²⁸⁷

Nach Auslöschung des römischen Namens habe er vor allem mit glühendem Eifer darnach getrachtet, den ganzen römischen Reichsboden zu einem Reich der Goten zu machen, damit – volkstümlich gesprochen – Gotia heiße und sei, was einst Romania gewesen sei, und jetzt Athaulf das werde, was einst Caesar Augustus gewesen sei. Nachdem er aber durch unablässige Erfahrung zur Erkenntnis gekommen sei, dass weder die Goten wegen ihrer zügellosen Wildheit auf irgendeine Weise Gesetzen gehorchen könnten, noch die Gesetze des Staates, ohne die der Staat kein Staat sei, verboten werden könnten, habe er vorgezogen, sich

²⁸⁵ Orosius, Weltgeschichte, übers. Lippold, Buch VII, Kap. 41,8, S. 224–226.

²⁸⁶ Vgl. ebd., Buch VII, Kap. 39,1–18, S. 219–220.

²⁸⁷ Orosius, Historiarum, ed. Zangemeister, Buch VII, Kap. 43,5–8, S. 560–561.

durch die völlige Wiederherstellung und Mehrung des römischen Namens mit Hilfe der gotischen Streitkräfte Ruhm zu erwerben. Er wolle bei der Nachwelt wenigstens als Urheber der Erneuerung Roms gelten, nachdem er nicht Veränderer hatte sein können. Deswegen bot er alle Kräfte auf, vom Krieg abzusehen, deshalb trachtete er nach Frieden, vor allem gelenkt zu allen guten Werken durch Zureden und Rat seiner Gattin Placidia, einer Frau von wahrhaft äußerst scharfem Verstand und rechtschaffener Frömmigkeit.²⁸⁸

In diesen Exzerpten wird deutlich, dass Orosius, vielleicht sogar der von ihm angeführte Westgotenkönig Athaulf, sich Gedanken darüber machten, wie die hochmilitarisierten mobilen barbarischen *gentes* Teil des Reiches oder zumindest Teil der christlichen Welt werden konnten. Verschiedene Alternativen der Verflechtung werden hier durchgespielt, allerdings ohne dass dafür eine besondere konzeptuelle Terminologie verwendet worden wäre.

(Daniel König)

3.2.2 Auseinandersetzung mit dem Anderen: Jüdisch-christliche Polemik

Eine negative Reaktion auf bestehende Verflechtungssituationen zeigt sich in der Abwehr und Polemik gegen kulturelle Elemente oder soziale Gruppen, die miteinander verflochten wurden. Speziell Religionsgemeinschaften entwickelten ihr Profil im Kontext ihrer Selbstfindung in Form der Auseinandersetzung mit verschiedenen Strömungen, die entweder inkorporiert oder, als Abweichungen und Häresien, ausgeschlossen wurden. Die Funktion religiöser Polemik besteht in der Abwehr und der Zurückweisung der anderen sowie in der Abgrenzung und Betonung der eigenen Religion. Die Tradition der antijüdischen Polemik geht auf die Entstehung des Christentums aus dem Judentum und ihre gemeinsame Wurzel, die Hebräische Bibel, zurück und wurde in der Patristik ausgebildet. In der Polemik zwischen Judentum und Christentum spielt daher die Auseinandersetzung um die Deutungshoheit über diesen autoritativen Text eine herausgehobene Rolle. Bereits seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. entwickelte sich in der christlichen Literatur neben antijüdischen Traktaten die literarische Form der so genannten Religionsdialoge.²⁸⁹

Auf jüdischer Seite sind eigenständige polemische Texte vor dem 12. und 13. Jahrhundert nur wenig bekannt. Antichristliche Polemik wurde im Rahmen

²⁸⁸ Orosius, Weltgeschichte, übers. Lippold, Buch VII, Kap. 43,5–8, S. 229–230.

²⁸⁹ Külzer, *Disputationes* (1999); Schreckenberg, *Adversos* (1982); Schreckenberg, *Adversos* (1988).

anderer literarischer Gattungen vorgebracht, wie beispielsweise in der Exegetik.²⁹⁰ Eine Ausnahme bildet die in einem Fragment aus der Kairoer Geniza überlieferte gereimte Satire zur biblischen Esthergeschichte aus dem 6./7. Jahrhundert, die vermutlich im byzantinischen Palästina entstanden ist.²⁹¹ Darin unterhalten sich alle Bösewichte der jüdischen Geschichte miteinander (Nimrod, Pharao, Amalek, Sanherib), zu denen auch Jesus gezählt wird. Jeder einzelne Bösewicht rechtfertigt zwar die Strafe Hamans, der als erster Minister des Perserkönigs gehängt wurde, beklagt jedoch sein eigenes übles Schicksal, das er selbstverständlich als nicht gerechtfertigt ansieht. Als die Reihe an Jesus kommt, sein Los zu schildern, stellt er sich als derjenige dar, der von einer Frau geboren, mit einer Peitsche gefoltert und dennoch Christus genannt worden sei:²⁹²

Mit einer Peitsche gefoltert (sakhif be-iskotos)	סכיף באיסקוטוס
Von einer Frau geboren (min ata genithos)	מן אתא גיניטוס
Und (doch) nannten sie mich Christos (ve-qarun iti Christos)	וקרון יתי כריסטוס

Die menschliche Abstammung Jesu ist ein häufiges Thema jüdischer antichristlicher Polemik; bereits im Talmud erscheint seine Geburt als das Ergebnis eines Ehebruchs.²⁹³ Sie widerspricht dem christlichen Anspruch, Jesus sei der in der Hebräischen Bibel verheißene Messias. Auch in der vorliegenden Satire wird Jesu Menschlichkeit durch den Verweis auf den Umstand, dass er von einer Frau geboren und gefoltert bzw. gekreuzigt wurde, in den Vordergrund gerückt und der christlichen Auffassung von der Göttlichkeit seiner Person entgegengesetzt. Interessanterweise bezeichnet sich Jesus hier als derjenige, den sie Christos nennen. Üblicherweise wird der Beiname Christos für Jesus von Seiten der Juden vermieden. Hier jedoch verweist Jesus darauf, dass er nur so genannt wird. Auf diese Weise zeigt sich die Ironie des Textes, in dem Jesus selbst seiner Rolle nicht gewiss scheint oder ihr gar kritisch gegenüber steht.²⁹⁴

Das jüdische Purimfest mit seinem karnevalesken Charakter diene als geeigneter Rahmen für die Entstehung solcher antichristlicher polemischer Texte.²⁹⁵ Angesichts des latenten Konversionsdrucks bzw. der als solcher empfundenen Existenzbedrohung der in der byzantinischen Gesellschaft lebenden Juden fungierte die satirenhaft übersteigerte Darstellung des jammernden Jesus als Bestätigung der eigenen religiösen Identität. Die religiöse Polemik diene dem-

²⁹⁰ Cohen, Towards (1992).

²⁹¹ Münz-Manor, Carnavalesque (2012).

²⁹² Sokoloff/Yahalom, Poetry (1999), S. 217.

²⁹³ Schäfer, Jesus (2007), S. 29–49.

²⁹⁴ Münz-Manor, Carnavalesque (2012), S. 835.

²⁹⁵ Horowitz, Rites (2006).

entsprechend als Warnung vor und Verhinderung von Verflechtung, in diesem Fall der Konversion. Andererseits ist sie selbst ein Zeugnis des Kontaktes und der Verflechtung, zeigt sie doch Wissen über die religiösen Ansichten des ‚Anderen‘, ohne das ein solcher Text nicht hätte verfasst werden können.

(Saskia Dönitz)

3.2.3 Beschreibung von Gruppengenesen und Anpassung: Die Kreuzfahrer von innen und außen gesehen

Die Mittelalterforschung beschäftigt sich schon lange Zeit (auch ohne den Begriff der ‚Verflechtung‘ zu benutzen) mit transkulturellen Phänomenen, die durch die Einwanderung lateinischer Christen in die Kreuzfahrerreiche des Nahen Ostens entstanden. Schon Hans Prutz sprach in seiner 1883 erschienenen ‚Kulturgeschichte der Kreuzzüge‘ von einer „Mischung der Völker und Austausch unter ihnen“²⁹⁶, der „Vermittlung zwischen Ost und West“²⁹⁷, „christlichen Einwirkungen auf die mohammedanische Kultur“²⁹⁸, einer „Mischung der abendländischen Völker in den Kreuzfahrerstaaten“²⁹⁹, von einem „bunten Durcheinander der in Palästina einheimischen Völkerschaften“³⁰⁰, „west-östlichen Tauschbeziehungen“ etc.³⁰¹ Unter Nutzung modernerer Terminologie gab 1997 Hans Mayer den Band ‚Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft‘ heraus,³⁰² während sich Marie-Luise Favreau-Lilie unter Gegenüberstellung der Begriffe *persecuting society* und ‚multikulturelle Gesellschaft‘ mit dem Zusammenleben von Muslimen und Christen im Königreich Jerusalem beschäftigte.³⁰³ Zu den mittelalterlichen Texten, die sich mit den Auswirkungen der Einwanderung auf die Kreuzfahrer beschäftigen, zählen u. a. die ‚Historia Hierosolimitana‘ des Fulcher von Chartres sowie das ‚kitāb al-i‘tibār‘ des Usāma bin Munqid̄. Fulcher von Chartres beschreibt die Auswirkungen dieser Einwanderung auf die Kreuzfahrer folgendermaßen:

nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales. qui fuit Romanus aut Francus, hac in terra factus est Galilaeus aut Palaestinus. qui fuit Remensis aut Carnotensis, nun efficitur Tyrius vel Antiochenus.

²⁹⁶ Prutz, Kulturgeschichte (1883), S. 5.

²⁹⁷ Ebd., S. 9.

²⁹⁸ Ebd., S. 35–44.

²⁹⁹ Ebd., S. 108–122.

³⁰⁰ Ebd., S. 144.

³⁰¹ Ebd., S. 386–415.

³⁰² Mayer, Kreuzfahrerstaaten (1997).

³⁰³ Favreau-Lilie, Gesellschaft (1997), S. 55–93.

*iam oblitus sumus nativitatis nostrae loca, iam nobis pluribus vel sunt ignota vel etiam inaudita. hic iam possidet domos proprias et familias quasi iure paterno et hereditario, ille vero iam duxit uxorem non tantum compatriotam, sed et Syram aut Armenam et interdum Saracenam, baptismi autem gratiam adeptam. alius habet apud se tam socerum quam nurum seu generum sive privignum necne vitricum. nec deest huic nepos seu pronepos. hic potitur vineis, ille vero culturis. diversarum linguarum coutitur alternatim eloquio et obsequio alteruter. lingua diversa iam communis facta utrique nationi fit nota et iungit fides quibus est ignota progenies.*³⁰⁴

Wir, die wir Abendländer waren, sind Orientalen geworden. Wer Römer oder Franke war, ist in diesem Land Galiläer oder Bewohner Palästinas geworden. Wer Bewohner von Reims oder Chartres war, ist jetzt Bewohner von Tyrus oder Antiochia geworden. Wir haben schon unsere Geburtsorte vergessen, vielen von uns sind sie unbekannt, viele haben noch nicht einmal von ihnen gehört. Der eine verfügt schon über Häuser und Hörige als seien sie über die väterliche Linie rechtskräftig geerbt, der andere hat wiederum eine Frau heimgeführt, die nicht unbedingt seine Landsmännin ist, sondern eine Syrerin oder Armenierin, manchmal sogar eine Sarazenin, die allerdings die Gnade der Taufe empfangen hat. Ein anderer hat sowohl einen Schwiegervater wie auch seine Schwiegertochter bei sich oder aber einen Schwiegersohn, einen Stiefsohn oder einen Stiefvater. Auch fehlen ihm weder Enkel noch Urenkel. Der eine besitzt Weingärten, der andere wiederum Felder. Im Gespräch bedient man sich abwechselnd verschiedener Sprachen, bei offiziellen Anlässen (*obsequio*) einer von zweien.³⁰⁵ Eine aus unterschiedlichen Elementen zusammengesetzte Sprache (*lingua diversa*) ist Gemeingut geworden und Menschen beiderlei Herkunft

³⁰⁴ Fulcherus Carnotensis, *Historia Hierosolymitana*, Buch III, Kap. 37,3–5, ed. Hagenmeyer, S. 748.

³⁰⁵ Es ist nicht klar, wie *obsequio* hier genau zu übersetzen ist, ob als festlicher Anlass (vgl. *pompa*), Versammlung Hochstehender (vgl. *comitatus*) oder als Gottesdienst (vgl. *obsequium mortuorum*), alles nach Du Cange et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1883–1887), Bd. 6, Sp. 20, <http://ducange.enc.sorbonne.fr/OBSEQUIUM1> (19.03.2016). Ebensowenig ist zu definieren, welche beiden Sprachen Fulcher meint. Vermutlich denkt Fulcher an eine von den Kreuzfahrern importierte Sprache (Latein als Schriftsprache, Französisch als gesprochene Sprache) in Kombination mit einer einheimischen, aber von nahöstlichen Christen bei offiziellen Anlässen verwendeten Sprache, also eher Syrisch oder Griechisch. Angesichts der Abgrenzung der Kreuzfahrer gegenüber Byzanz und ihrer Integration von syrischen Christen in das Königreich Jerusalem ist wohl eher an Syrisch zu denken.

(*utrique nationi*) bekannt,³⁰⁶ und der Glaube (*fides*) vereint diejenigen, denen die gegenseitige Abstammung unbekannt ist.³⁰⁷

Fulcher von Chartres liefert damit einerseits einen Beleg für das, was Prutz als „Mischung der abendländischen Völker in den Kreuzfahrerstaaten“ bezeichnet. Er beschreibt, wie Kreuzfahrer unterschiedlicher Herkunft zu einer von gegenseitigem Vertrauen geprägten Gruppe zusammenfinden. Andererseits widmet er sich auch den Beziehungen der Kreuzfahrer zu Einheimischen, grenzt dabei aber deutlich ein, inwieweit die Zugereisten bereit waren, sich mit der einheimischen Bevölkerung zu ‚verflechten‘. Eingewanderte oder Kreuzfahrer der zweiten und dritten Generation, denn um diese handelt es sich hier, heirateten durchaus christliche Syrerinnen und Armenierinnen. Sarazeninnen, also muslimische Frauen, wurden nur geehlicht, wenn sie „die Gnade der Taufe empfangen“ hatten. Religiös-normative Barrieren können hier wieder einmal als Verflechtungshindernis erkannt werden. Fulcher beschreibt damit die Genese einer Gruppe, die sich vornehmlich aus verschiedenen eingewanderten lateinischen Christen zusammensetzt, im Rahmen der selbst auferlegten Religionsgrenzen aber auch bereit ist, andere Gruppen zu integrieren. Damit hebt er vor allem die ‚internen‘ Anpassungsleistungen einer sich aus heterogenen Gruppierungen formierenden Kreuzfahrergesellschaft hervor.³⁰⁸

Aus einer arabisch-islamischen Außenperspektive, wie sie etwa Usāma bin Munqid̄ liefert, standen dagegen vornehmlich die Anpassungsleistungen der Kreuzfahrer an das muslimische Umfeld im Vordergrund. Usāma bin Munqid̄ kontrastiert nicht nur jüngst eingewanderte und deswegen häufig noch fanatische Kreuzfahrer mit schon längst akklimatisierten ‚Franken‘³⁰⁹, sondern gibt auch konkrete Beispiele für diese Akklimatisierung: Neben Franken, die das Badehaus besuchen,³¹⁰ erwähnt er solche, die das Essen von Schweinefleisch aufgegeben haben,³¹¹ ihre Mahlzeiten von ägyptischen Köchinnen anrichten lassen³¹² und ihm sogar einen Gebetsplatz im Gebäudekomplex der in den Händen der Templer befindlichen al-Aqṣā-Moschee zuweisen.³¹³ Manche bezeichnet er sogar als „meine Freunde“ (*aṣḍiqā’ī*).³¹⁴ Allerdings markiert Usāma bin Munqid̄ auch klar die Grenze zwischen sich und den Kreuzfahrern: Als einer

³⁰⁶ Auch hier ist nicht klar, welche beiden Gruppen Fulcher meint. Vermutlich geht es hier wieder um die Gegenüberstellung von eingewanderten und autochthonen Christen.

³⁰⁷ Übersetzung: Daniel König.

³⁰⁸ Zu dieser ‚internen‘ Anpassungsleistung auch Haas, *Kreuzzugschroniken* (2008), S. 86–95.

³⁰⁹ Usāma b. Munqid̄, *kitāb al-i’tibār*, ed. Hitti, S. 134.

³¹⁰ Ebd., S. 136–137.

³¹¹ Ebd., S. 140–141

³¹² Ebd.

³¹³ Ebd., S. 134–135.

³¹⁴ Ebd., S. 134.

seiner Bekannten unter den Templern ihm vorschlug, seinen Sohn mit „in die Länder der Franken“ (*ilā bilād al-ifranġ*) zu nehmen, um ihm dort eine ordentliche Ausbildung als Ritter zu verschaffen, lehnte Usāma bin Munqid̄ diesen Vorschlag höflich, aber innerlich entrüstet ab.³¹⁵ Trotz aller Beziehungen zu den Kreuzfahrern und aller Differenzierungen im Hinblick auf ihre Beschreibung tendiert Usāma bin Munqid̄ dazu, die Kreuzfahrer als in sich geschlossene und weitestgehend homogene Gruppe zu betrachten. Dies zeigt sich u. a. darin, dass er für alle Kreuzfahrer das Ethnonym „Franken“ (*al-ifranġ*) verwendet und die oben angeführten Anekdoten in einem Kapitel unter dem Titel ‚Natur und Charakter der Franken‘ (*ṭabā’i’ al-ifranġ wa-aḥlāquhum*) zusammenfasst.³¹⁶

Usāma bin Munqid̄ verwendet damit eine ethnographische Terminologie, die allen arabisch-islamischen Quellen des Nahen Ostens der Kreuzzugszeit gemein ist: Trotz aller Differenzierungen zwischen Engländern, Franzosen, Deutschen, Genuesen, Pisanern, Venezianern etc., die in diesen Quellen auch zu finden sind, diente das Ethnonym ‚Franken‘ dennoch immer als Überbegriff für diese aus Westeuropa stammenden Gruppen.³¹⁷ In späteren historiographischen Kompilationen wie denen des Ibn al-Aṭīr oder des Ibn Ḥaldūn findet sich dann ein Aufstiegsnarrativ, das den Machtzuwachs der Franken von ihrer poströmischen Basis aus bis zur Kreuzzugsperiode nachzeichnet.³¹⁸ Dass die Kreuzfahrer von den Muslimen als ‚Franken‘ angesehen und bezeichnet wurden, wird auch seitens lateinischer Autoren bestätigt: Raymond d’Aguilers (gest. nach 1099) zufolge wurden die Kreuzfahrer „seitens ihrer Feinde als Franken (*Francigene*) bezeichnet“.³¹⁹ Nach Otto von Freising (gest. 1158) „pflegen die Orientalen alle westlichen Völker so zu nennen, wohl wegen der alten Würde und Stärke dieses Volkes, wie ich glaube.“³²⁰ Die Tatsache, dass viele Werke der Kreuzfahrerhistoriographie selbst den Frankenbegriff in ihren Titeln nutzen, suggeriert indes, dass sich die Kreuzfahrer nach außen hin auch als Franken darstellten.

Deutlich wird an der Gegenüberstellung von lateinischen und arabischen Quellen, dass gruppenspezifische Verflechtungsprozesse von innen und von außen anders gesehen wurden. Im Hinblick auf die Kreuzfahrer betont Fulcher die Heterogenität der ausziehenden Gruppen und ihr Verschmelzen im neuen Umfeld. Ihre Eingliederung in den neuen Kontext erwähnt er zwar, markiert

³¹⁵ Ebd., S. 132.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ König, *Europe* (2012), S. 674–677.

³¹⁸ König, *Historiographers* (2012), S. 439.

³¹⁹ Raimundus de Aguilers, *Historia Francorum*, ed. Hugh und Hill, § 168, S. 52: *inter hostes autem Francigene dicebantur*.

³²⁰ Otto Frisingensis, *Chronica*, ed. Hofmeister (MGH SS rer. Germ. in us. schol. 45), Buch VII, Kap. 4, S. 313: *sic enim omnes occidentales populos, ob antiquam gentis illius dignitatem, ut puto, et virtutem, orientales appellare solent*.

aber auch deren Grenzen. Usāma bin Munqid̄ und mit ihm die arabisch-islamische Historiographie der Kreuzzugsperiode hatte keinen so tiefen Einblick in die ethnische Heterogenität dieser Zuwanderer, deren Vielfalt sie zwar anerkannten, die sie aber dennoch als Einheit betrachteten. Auffällig war für einen genauen Beobachter wie Usāma bin Munqid̄ vor allem, wie stark diese Zuwanderer bereit oder eben auch nicht bereit waren, sich an lokale Verhältnisse und Gepflogenheiten anzupassen. Beide Autoren, Fulcher von Chartres und Usāma bin Munqid̄, bezeugten im Rahmen ihrer Erzählung damit ein klares Verständnis für verschiedene, die Kreuzfahrer betreffende Verflechtungsprozesse, fassten sie aber nicht konzeptuell. Da sie zudem aus unterschiedlichen Perspektiven berichteten, legten sie ihre Schwerpunkte anders und beschrieben damit letztlich zwei unterschiedliche Formen der Integration.

(Daniel König)

3.2.4 Fiktion der Textgenese: Die Gralsgeschichte bei Wolfram von Eschenbach

Auch innerhalb der mittelhochdeutschen Literatur finden sich Beschreibungen von Verflechtungsphänomenen, bei denen durch Einfluss von verschiedenen (kulturellen) Seiten eine neue kulturelle Formation entstanden ist bzw. – wie im nachfolgenden Beispiel – ein solches Formatieren simuliert wird. Prominentes Beispiel hierfür ist der fiktive Entwurf des Ursprungs seiner Erzählung, die Wolfram von Eschenbach im ‚Parzival‘ entwirft. Wie in der mittelhochdeutschen höfischen Epik üblich, benennt nämlich auch Wolfram in seinem um 1200 entstandenen Artus- und Gralsroman seine Quelle, wenn er *von Troys meister Christjan* erwähnt, der *disem maere hât unrecht getân* (Pz. 827,1f.). Darüber hinaus hat Wolfram aber noch weitere, teils abstrus anmutende Angaben zur Herkunft seiner *materia* gemacht, die in der Forschung längst als Fiktion erkannt worden sind: An mehreren Stellen versichert der Erzähler, er habe, weil Chrétien eben ‚falsch‘ vom Gral erzählt habe, dessen Erzählung durch eine Version ersetzt, die er von einem provenzalischen *meister* namens Kyot wortwörtlich übernommen habe. Dieser habe die Geschichte Parzivals bis zu dessen Gralsberufung erzählt. Besagter Kyot wiederum habe als Vorlagen seiner Erzählung zum einen eine astronomische Schrift über den Gral in ‚heidnischer‘, im Folgenden als Arabisch gedeuteten Sprache (Pz. 453,11–14: *Kyôt der meister [...] ligen vant | in heidenischer schrifte | dirre âventiure gestifte*) und zum anderen eine wohl lateinische Landeschronik aus Anjou (Pz. 455,9 u. 12: *er las der lande chrônîcâ [...] ze Anschouwe er diu maere fant*) benutzt, in der die Geschichte der Mazadan- und Titurel-Sippen verbrieft seien.

Wie diese Vorlagendurchmischung von arabisch-naturkundlicher Schrift und lateinischer Chronistik erfolgt sein soll, erläutert oder wertet der Erzähler indes nicht. Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem die als Quelle ausgewiesene, astronomische Schrift, weil sich in ihrer Herkunftsfiktion heidnische, christliche und jüdische Momente zu einem hybriden Konstrukt verbinden. Erzählt wird folglich nicht nur die Tradierung der Geschichte vom Gral, sondern auch deren Ursprung:³²¹ Es sei der Heide Flegetanis gewesen, ein *fision* (Pz. 453,25), ein Naturforscher also, der die Geschichte des Grales in den Sternkonstellationen gesehen habe. Im Kontext der Beschreibung seiner astronomischen Künste berichtet der Erzähler auch von der Herkunft dieses Heiden Flegetanis: Seine Mutter stammte aus einer alten jüdischen Familie, die bis in vorchristliche Zeit zurückreichte und sich von Salomon ableitete (Pz. 453,26–27: [er] *was geborn von Salmôn, / ûz israhêlscher sippe*). Väterlicherseits sei er zudem ein (offenbar polytheistischer) Heide gewesen (Pz. 454,1: *Er was ein heiden vaterhalp*), der seine Teufelsverfallenheit dadurch zu erkennen gegeben habe, dass er ein Kalb als Gott verehrte (vgl. Pz. 454,1–8). Was Flegetanis in den Sternen gesehen, gelesen und in ‚heidnische‘, d. h. arabische Buchstaben ‚transkribiert‘ haben soll, habe dann der Christ Kyot später ‚in Toledo, einem Zentrum jüdischer, christlicher und arabischer Gelehrsamkeit‘³²² als einen vergessenen Text wiedergefunden. Kyot habe *der karakter â b c* (Pz. 453,15), d. h. die arabische Schrift und Sprache gelernt und damit den Text entziffern können. Im Gegensatz zum Heiden Flegetanis habe er als Getaufte die Geschichte vom Gral auch in ihrem tieferen (also heilsgeschichtlichen) Sinngehalt verstanden. Über diese christliche ebenso wie heidnische Momente umfassende Geschichte vom angeblichen Ursprung der Erzählung wird nicht nur die erzählte Geschichte, sondern auch der Gral selbst zu einem transkulturellen Konstrukt.

Geht man gemeinsam mit der jüngeren ‚Parzival‘-Forschung davon aus, dass Wolframs Angaben über Kyot nicht zutreffend sind, die Herkunftsgeschichte der eigenen Erzählung somit fingiert, ja gleichsam exotisiert ist, so stellt sich in der Tat die Frage, warum Wolfram diese Quellenberufung zu einem Teil der fiktionalen Erzählung gemacht hat. Jenseits eines Anspruchs auf historische Wahrheit verlieh Wolfram seiner Dichtung durch die Verweise auf Kyot, auf die arabische Schrift des Heiden Flegetanis zur Sternkunde und auf die lateinische Chronistik eine weit über den eigenen christlich-westlichen Sprach- und Wissensraum reichende Dimension, die der erzählten Geschichte vom heiligen Gral durchaus entspricht.³²³ Durch die Verflechtung unterschiedlicher kultureller, wissenschaftlicher und medialer Elemente ihrer Herkunft

³²¹ Vgl. Kellner, *Wahrnehmung* (2009), S. 44, und Kellner, *maere* (2009), S. 175–203.

³²² Kellner, *Wahrnehmung* (2009), S. 45.

³²³ Vgl. hierzu insbesondere Bumke, *Wolfram* (2004), S. 244–247, der den Forschungsstand zum Thema ausführlich referiert.

kommt der Geschichte vom Heiligen Gral solchermaßen wohl vor allem eines zu: universale Geltung.

(Julia Zimmermann)

3.2.5 Schaffung einer literarischen Figur: Die gescheckte Haut des Feirefiz

Der ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach erscheint nicht nur aufgrund der eben geschilderten Herkunftsgeschichte der Dichtung als hybrid anmutender Text. Es sind auch immer wieder die genealogischen Konstruktionen, die im Roman spezifische Verschränkungen von Orient und Okzident zu erkennen geben: Im ersten Buch des ‚Parzival‘, das die Geschichte des Orientaufenthalts von Parzivals Vater Gahmuret erzählt, wird berichtet, wie der Grenzgänger Gahmuret im heidnischen Land Zazamanc von der schwarzen Königin Belakane empfangen wird. Nachdem Gahmuret durch seine Kampfkraft das Land vor der drohenden Invasion von Feinden erfolgreich bewahrt hat, entflammt gegenseitiges Begehren zwischen dem Christen und der Heidin. Obgleich Gahmuret *daz swarze wîp* (Pz. 54,21) trotz ihrer „höllenfarbenen Haut“ (*nâch der helle gevar*; Pz. 51,24) innig liebt, packt ihn doch bald eine artusrittertypische Abenteuer- und Reise-lust: Heimlich wie ein Dieb verlässt er eines Nachts Frau und Land; er hinterlässt lediglich einen Brief, in dem er der schwangeren Belakane fadenscheinig versichert, dass er sie noch viel mehr geliebt hätte, wenn sie denn die Taufe erfahren hätte (die diese, so versichert der Erzähler, sofort angenommen hätte, wenn sie nur von diesem Wunsch Gahmurets gewusst hätte). Darüber hinaus bekundet Gahmuret in dem Schreiben die Herkunft seines noch ungeborenen Sohnes aus dem Geschlecht derer von Anjou. Der Bund zwischen der schwarzen Königin Belakane und dem weißen Ritter Gahmuret ist damit zwar schon nach kurzer Zeit wieder gelöst, jedoch manifestiert sich ihre Verbindung in ihrem Nachkommen, in jenem Sohn, in Feirefiz, dem Halbbruder Parzivals.³²⁴ Dessen schwarz-weiß gefleckte Haut, die mit einem beschriebenen Pergament verglichen sowie (mit Blick auf das Elsterngleichnis im Prolog) als elsternfarbig (Pz. 57,27) bezeichnet wird, bildet als sichtbare Oberfläche seines Körpers auch seine Herkunft ab: Orient und Okzident, Heidentum und Christentum sind in Feirefiz verschränkt, und diese Verschränkung ist ihm im wahrsten Sinne sichtbar in die Haut eingepägt.

In tiefer Trauer über den Verlust des Geliebten bedeckt die Heidenkönigin allein die weißen Hautstellen ihres Sohnes mit innigen Küssen: *diu künigîn kuste in sunder twâl / vil dicke an sîniu blanken mâl* (Pz. 57,19–20). Zwar zielt dieses

³²⁴ Hierzu auch Kellner, Wahrnehmung (2009), S. 34–35.

selektive Küssen der weißen Hautpartien in erster Linie auf die Vergegenwärtigung des abwesenden Geliebten. Da die Szene aber im unmittelbaren Kontext der erwähnten Taufbereitschaft der schwarzen Heidenkönigin steht, manifestiert sich in ihr zugleich auch ein implizites Bewusstsein, das der Erzähler seiner Belakane-Figur im Hinblick auf Feirefiz als einem heidnisch-christlichen Mischling zuschreibt: Die Heidin küsst ausschließlich die ‚christlichen‘, die ‚europäischen‘ Hautpartien des Säuglings. Am Ende des Romans wird es dieser ‚weiße‘ Teil seiner Herkunft sein, der Feirefiz auf der Suche nach seinem Vater in die Welt seiner christlichen Abstammung führen wird, wo er dann getauft wird. Wie Gahmuret ist auch Feirefiz ein Grenzgänger zwischen Orient und Okzident. Anders als seinem Vater ist Feirefiz dieser Grenzgängerstatus jedoch nicht nur innerlich, genealogisch, sondern auch äußerlich, in der physischen Beschaffenheit seiner Haut auferlegt. Interessant ist in diesem Kontext, dass der Feirefiz-Figur im ‚Parzival‘ keinerlei Apostrophe zukommt, die seine genealogische Herkunftsmischung (etwa im Sinne des Bastards o. ä.) zum Ausdruck bringt, diese ist offenbar bereits zu Genüge im heidnisch-christlichen Namensgebilde *Feirefiz von Anschouwe* gegeben.

(Julia Zimmermann)

3.2.6 Gewinnbringende Kontakte: Eine Handelsliste aus Flandern

Eine an den Anfang bzw. das Ende des 13. Jahrhunderts datierte Importliste aus Flandern listet unter dem Titel ‚Zu den Königreichen und Ländern, aus denen Waren nach Brügge und in das Land von Flandern kommen‘ (*C'est li roiaume et les terres desquex les marchandises viennent à Bruges et en la terre de Flandres*) Regionen auf, aus denen nach Flandern eingeführte Produkte stammen, darunter aus England, Deutschland, Fès, Marokko, Sijilmasa, Bougie, Tunis, Mallorca, Sardinien, Konstantinopel, Jerusalem, Ägypten, Armenien und sogar der Mongolei:

Dou royaume d'Angleterre viennent laines, cuir, plons, estains, charbons de roche [...]. Dou royaume d'Alemaingne vient vins rinois, pois, cendre, marrien, bief, fer [...]. Du royaume de Fées en Affrique viennent cire, cuirs et peleterie. Du royaume de Maroc viennent autele marchandise, et commin et succe brus. Du royaume de Segelmesse qui siet pres de la mer des Arènes, viennent dathes et alluns blancs. Du royaume de Bougie vient peleterie de aingniax, cuirs, sire et alun de plume. Dou royaume de Tunes vient autel avoir comme de Bougie. Dou royaume de Mailorgues vient alun et ris, cuir, figues qui croissent ou païs. Dou royaume de Sardeigne vient peletérie. Dou royaume de Constantinoble vient alun de glace. Dou royaume de Jhérusalem, dou ro-

*yaume de Egipte, de la terre au Souldant, vient poivres et toute espicerie et bresis. Dou royaume de Hermenie vient coutons, et tote autre espicerie desusdite. Dou royaume de Thartarie vient drap d'or et de soie de moût de menières et pelles et vairs et gris.*³²⁵

Aus dem Königreich England kommen Wolle, Leder, Blei, Zinn, Steinkohle [...]. Aus dem Königreich Alemanniens kommen rheinischer Wein, Erbsen, Asche, Bauholz, Eisen [...]. Aus dem Königreich Fes in Africa kommen Wachs, Leder und Pelzwaren. Aus dem Königreich Marokko kommen dieselben Waren, Kreuzkümmel und Rohrzucker. Aus dem Königreich Sijilmāsa, das nahe dem Sandmeer liegt, kommen Datteln und weißes Alaun. Aus dem Königreich Bougie kommen Schafspelze, Leder, Wachs und Feder-Alaun. Aus dem Königreich Tunis kommt dieselbe Ware wie aus Bougie. Aus dem Königreich Mallorca kommt Alaun und Reis, Leder und Feigen, die im Land wachsen. Aus dem Königreich Sardinien kommen Pelzwaren. Aus dem Königreich Konstantinopel kommt Eis-Alaun. Aus dem Königreich Jerusalem, aus dem Königreich Ägypten, dem Land des Sultans, kommen Pfeffer und allerlei Gewürze. Aus dem Königreich Armenien kommen Baumwolle [?] und alle oben genannten Gewürze. Aus dem Königreich Tartariens kommen Stoffe aus Gold und Seide vieler Art, Federn sowie helle und graue Felle.³²⁶

Auf den ersten Blick scheint es sich um eine ‚neutrale‘ Dokumentation von Verflechtung zu handeln. Allerdings ist zu bedenken, dass es sich hier nicht um ein funktionales Dokument handelt, etwa das Rechnungsbuch eines Kaufmannes, der seine Handelskontakte auflistet. Die Handelsliste hat selbst keine kommerzielle Funktion. Welchem Zweck sie dient, wird eigentlich erst deutlich, wenn man den letzten Satz des sonst kaum zu verortenden Dokuments liest, der lautet:

*Et de tous ses roiaumes et terres desus dites viennent marcheant et marchandises en la terre de Flandres, sans cex qui viennent dou royaume de France et de Poiteu et de Gascoingne et des iii illes, où il a moût de roiaumes que nos ne savons nommer, dont tous les ans viennent marcheant en Flandres et de mout autres terres, par coi nule terre n'est comparée de marcheandise encontre la terre de Flandres.*³²⁷

³²⁵ Mas Latrie, *Traités*, Bd. 1 (1866), S. 98–99; *Cartulaire de l'ancienne estaple de Bruges*, ed. Gilliodts-van Severen, S. 19–20.

³²⁶ Übersetzung: Daniel König.

³²⁷ Mas Latrie, *Traités*, Bd. 1 (1866), S. 99; *Cartulaire de l'ancienne estaple de Bruges*, ed. Gilliodts-van Severen, S. 19–20.

Und aus all diesen oben genannten Königreichen und Ländern kommen Kaufleute und Waren in die Gebiete von Flandern, abgesehen von denen, die aus dem Königreich Frankreich, aus Poitou, der Gascogne und den drei Inseln kommen, wo es so viele Königreiche gibt, die wir nicht zu benennen wissen, wovon jedes Jahr Kaufleute nach Flandern und aus vielen anderen Ländern kommen, so dass sich, was das Handelsgut angeht, eigentlich kein Land mit Flandern messen kann.³²⁸

Stolz wird hier kaum verhehlt: Gerade die letzte Aussage, dass es nirgendwo auf der Welt einen vergleichbaren Platz gebe, wo man auf so viele Waren treffe wie in Flandern, erweist die Liste als Manifest flandrischen Selbstbewusstseins, das Flandern als einen von geschickten und weltläufigen Händlern bewohnten Landstrich auffasst. Verflechtung im Sinne der dem heimischen Wohlstand und dem eigenen Prestige dienlichen Vernetzung wird hier in Form einer Auflistung kommerzieller Beziehungen beschrieben und durch die Herausstellung der aus diesen Beziehungen resultierenden Einzigartigkeit des eigenen Landstriches positiv bewertet.

(Daniel König)

3.2.7 Identitätsstiftung durch Verflechtung von Ost und West: Der Fall Venedig

Die geographische Position Venedigs im lateinisch-christlichen Europa im Zusammenhang mit der engen historischen, ökonomischen und kulturellen Verbundenheit der Serenissima mit Byzanz und dem östlichen Mittelmeerraum bedingte eine wohl einzigartige Offenheit, ja geradezu ein Streben nach der Übernahme kultureller Elemente. Öffentlich ansichtig wurde diese Tendenz nach dem vierten Kreuzzug in dem nach Venedig verbrachten und dort zur Schau gestellten byzantinischen Raubgut, etwa der berühmten so genannten Quadriga an der Markuskirche. Die gestohlenen Güter waren äußerst geschätzt: Als Baumaterialien, Edelsteine, Metallarbeiten und liturgische Objekte wurden sie in die lokale Architektur, in Liturgie und Riten eingeflochten, prägten das Erscheinungsbild, das religiöse wie zivile Leben in der Stadt. Das Motiv des Diebstahls wurde in der Legendenbildung prominent. Am folgenreichsten für das städtische Selbstverständnis war die legendäre Entwendung der Markusreliquien aus Alexandria, die ob ihrer Bedeutung für die sakrale Statuslegitimation der Stadt nicht nur großen Widerhall in der Kunst fand, sondern auch nachfol-

³²⁸ Übersetzung: Daniel König.

gende Legenden inspirierte.³²⁹ So betet der Bischof von Castello in der ‚Historia de translatione Magni Nicolai‘:

*Sanctissime praesul Nicolae! Votis fidelium acquiesce; dignare tuam Venetiam et Occidentem visitare. Sufficiat Orienti et Graecis, quod te pontificem et doctorem habuerunt, et quod te, post excessum, fere septingentis annis retinuerunt; gaudeant tandem Occidens et Latini tui corporis praesentia visitari.*³³⁰

Oh heiligster Bischof Nikolaus! Erhöre die Gebete der Gläubigen; geruhe Dein Venedig und den Okzident zu besuchen. Es möge dem Orient und den Griechen genügen, dass sie Dich als Bischof und Gelehrten hatten und dass sie Dich nach Deinem Tod fast siebenhundert Jahre zurückgehalten haben. Endlich sollen sich der Okzident und die Lateiner freuen, dass sie von der Gegenwart Deines Körpers besucht werden.³³¹

Auf sein Gebet hin findet der Bischof die ‚wahren‘ Reliquien des Heiligen. Der anonyme Mönch vom Lido, der die Legende im frühen 12. Jahrhundert verfasste, präsentiert die Auffindung der Reliquien des Hl. Nikolaus als Verlagerung von heiliger Macht und Status vom Orient in den Okzident, wobei Venedig als Verbindungsglied in den Westen dient, welchem der Heilige seinen Segen angedeihen lässt.

Der Einsatz von Reliquien für eine Positionierung der Lagunenstadt in der Nachfolge von Rom wie Byzanz wird in der Legende des Märtyrers Paulus aus dem 13. Jahrhundert deutlich. Die Reliquien des relativ unbekanntem Heiligen wurden 1222 aus Byzanz nach Venedig überführt. Der anonyme Autor der Legende nutzt diesen Fall eines *furtum sacrum*, um eine Verbindung mit dem antiken Machtzentrum Rom herzustellen. Er vergleicht das heidnische Rom mit dem christlichen Venedig und den Apostel Paulus mit Paulus dem Märtyrer.³³² Dabei bedient er sich des rhetorischen Stilmittels der retrospektiven Prophezeiung und behauptet, dass der Apostel Paulus den Römern verhieß, dass sie noch größer würden, wenn sie das Christentum akzeptierten. Venedig wiederum würde zu ähnlichen Höhen steigen, wenn es die Reliquien des Märtyrers Paulus aufnehmen würde.³³³

Die genannten Fälle in der Legendenschreibung beweisen ebenso wie die zahlreichen Beispiele im materiellen Bereich, dass es hier zu einer gezielten

³²⁹ Niero, Questioni (1970); Geary, Furta (1990), S. 88–93.

³³⁰ Historia de translatione sanctorum magni Nicolai, ed. in: Recueil des Historiens, S. 262. Zu dieser Quelle siehe Campana, Tradizione (1992–1994), S. 103–122.

³³¹ Übersetzung: Margit Mersch.

³³² Translatio corporis beatissimi Pauli martyris, ed. Riant, S. 141–149. Dazu Perry, Paul (2012), S. 215–232, bes. S. 225.

³³³ Ebd.

Appropriation christlicher und römischer Vorlagen kam. Die Aneignung von Elementen aus verschiedenen Herkunftsgegenden und ihre Einflechtung in die lokalen Gegebenheiten und das öffentliche Leben der Serenissima demonstrieren das Selbstverständnis einer sich über die Verbindung von östlichen und westlichen Traditionen definierenden Lagunenstadt.

(Ulrike Ritzerfeld)

3.2.8 Relativierte Religionsgrenzen: Eine georgisch/christlich-türkisch/muslimische Auseinandersetzung

Ibn Bībī, Verfasser der 680/1281–1282 vollendeten persischsprachigen Chronik ‚al-awāmīr al-‘alā’īya fī l-umūr al-‘alā’īya‘ der rüm-seldschukischen Herrschaft diskutiert unter anderem die Tugenden und Untugenden führender Emire und ihre jeweilige Rolle für die Prosperität bzw. den Niedergang seldschukischer Herrschaft.³³⁴ Diese Elite war ethnisch gemischt und bestand aus Iranern, Türken, Griechen, Georgiern u. a. In der Mehrheit waren sie Muslime, es fanden sich jedoch auch Christen unter ihnen.

Ibn Bībī macht durchaus Angaben zur religiösen Identität einer Person, etwa indem er sich über deren jeweilige islamische Frömmigkeit und Glaubenseifer äußert. Für seine maßgebliche Bewertung ihres Wirkens spielte Religion jedoch keine bestimmende Rolle. Ein besonderes Beispiel hierfür liefert er in der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen dem georgischstämmigen christlichen Emir Zāhīr ad-Dawla und dem türkisch-muslimischen Emir Nizām ad-Dīn Suhrāb (im Folgenden nach seinem Vater als Sohn des Muẓaffar ad-Dīn bezeichnet) im unmittelbaren Vorfeld der Schlacht am Kösedağ (1243), in der die Seldschuken von Rüm den Mongolen unterlagen. Ibn Bībī berichtet, wie der Georgier umsichtig zur Vorsicht mahnt und auf die Ankunft von Verstärkung warten will.

پسر مظفرالدین هذیان آغاز کرد که ترسا ترسندہ باشد اگر
 هزار عنان فرنگ بمن دهند بر مغل برسم و پیروز آیم اگر چه
 خدای عز و جل با ایشان باشد ظہیر الدولہ جواب داد کہ در
 چنین حالتی کہ کار ملک بموی آویخته است چنین لفظی کہ
 بوی دبر آن مشام عالمیان را بزیان می برد گفتن موجب خرابی
 شام و روم باشد خصوصاً در حضرۃ سلطنت این سخن را

³³⁴ Vgl. Küçükhüseyin, Selbst- und Fremdwahrnehmung (2011), S. 172–198.

بصدقه كفارت بايد كرد باری تعالی می فرماید وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ مَشَاوِرَتٌ بَرٌّ مَسَاوِرَتٌ مَقْدَمٌ اسْتِ ثَنَكٌ نَيْسَتْ كَه مِنْ تَرَسَا ام از خدا خود می ترسم [...] بردن ایشان پریشان و حیران بدر آمدند و بر زوال و ررواح ملک بکا و نیاخ آغاز کردند.³³⁵

Der Sohn des Muẓaffar ad-Dīn [Nizām ad-Dīn] begann [daraufhin] wieder Unsinn zu reden: ‚Der Christ (*tarsā*) pflegt Angst zu haben [*tarsā tarsande bāšad* – ein Wortspiel mit dem persischen Wort für Christ *tarsā*, der (Gott) Fürchtende (?) und dem Verb *tarsīdan* – sich fürchten, Angst haben]. Wenn man mir tausend fränkische Reiter gibt, würde ich auf die Mongolen losgehen und siegreich zurückkommen, möge selbst Gott – er ist mächtig und gewaltig – ihnen beistehen!‘ Zāhīr ad-Dawla gab zur Antwort: ‚In einer solchen Lage, da die Sache des Reiches an einem Haare hängt, derartige Worte auszusprechen, deren übler Geruch der Nase der Menschen Schaden bringt, könnte allein schon die Zerstörung von Syrien und Rūm verursachen. Besonders in der Gegenwart des Sultans müßte man solche Worte durch Almosengeben sühnen. Gott der Erhabene befiehlt [Koran 3,159] ‚Frage sie in der Angelegenheit um Rat.‘ Beratung hat dem Ansturm voranzugehen. Es ist kein Zweifel, dass ich ein *Tarsā* [Christ] bin, doch nur Gott allein fürchte ich.³³⁶

Als der Muslim sich weiterhin dem Konsens verweigerte, gingen die anwesenden Emire „verwirrt und betroffen [aus dem Zelt] und begannen, über den Untergang und das Dahinschwinden des Reiches zu weinen und zu klagen.“³³⁷

Die Anekdote reflektiert einerseits einen bereits gegebenen Status quo einer Verflechtung, der sich an dieser Stelle freilich explizit auf die Zusammensetzung des seldschukischen Heeres bezieht, das aus muslimischen Führern und Kriegeren und solchen christlicher Herkunft bzw. aus den Kontingenten der christlichen Vasallen besteht. Andererseits thematisiert der Verfasser rückblickend die Bedeutung dieser Verflechtung für die einstmalige glänzende Herrschaft bzw. deren Infragestellung für den Untergang der seldschukischen (islamischen!) Eigenstaatlichkeit. Die Katastrophe, d. h. die völlige Niederlage gegen die Mongolen wird auf die unüberdachte und in ihrer Form unangebrachte Kritik des hochmütigen muslimischen Heerführers an den wohlüberlegten Argumenten des christlichen Ratgebers zurückgeführt. Der jeweilige *laqab*, d. h. der vorangestellte Ehrenname der beiden Figuren, deren Konflikt hier im Mit-

³³⁵ Ibn Bībī, al-awāmir, ed. Houtsma, S. 238–239.

³³⁶ Übersetzung: Şevket Küçüküşeyin.

³³⁷ Zitiert nach Duda, Seldschukengeschichte (1959), S. 226–227.

telpunkt des Narrativs steht, korrespondiert dabei in recht treffender Weise mit der vom Autor gebotenen Lehre. Der christliche Emir führt den Ehrentitel *Zahīr ad-Dawla*, d. h. „Glanz der Herrschaft“ bzw. „Glanz der sich im Besitz der (hier: seldschukischen) Dynastie befindlichen Herrschaft“. Der *laqab* des muslimischen Emirs lautet dagegen *Nizām ad-Dīn*, d. h. „Ordnung der Religion“. Beide Titel stehen gleichsam synonym für die Position der beiden Figuren: Der Muslim bezieht sich auf die religiöse Alterität seines Gegenübers und bezichtigt ihn einer vermeintlich typischen christlichen Feigheit im Angesichts des mächtigen Feindes. Der Christ dagegen bedenkt in taktischer Klugheit die Gefahren für das gemeinsame Heer und somit für die seldschukische, mithin islamische Herrschaft. Ob der Christ tatsächlich den Koran zitierte, ist zwar zu bezweifeln, entscheidend ist jedoch, dass Ibn Bībī den Vorwurf der Minderwertigkeit des Christentums in diesem Zusammenhang nicht gelten lässt und nicht das religiöse Bekenntnis einer Person, sondern ihre staatsmännische Fürsorge und Verantwortung für das Wohl und Wehe des seldschukischen Staates zum alleinigen Gradmesser erhebt.³³⁸

(*Şevket Küçüküseyin*)

3.2.9 Religionsgemisch als Teil der Heilsgeschichte: Palamas' Reisebericht

Eine religiöse, für die eigene religiöse Position aber dennoch positive Deutung transkultureller Verflechtungen findet sich in einem Brief des Thessalonicher Erzbischofs Gregorios Palamas aus dem Jahr 1355. Diesen Pastoralbrief schrieb Gregorios Palamas aus Kleinasien an seine Kirche in Thessaloniki.³³⁹ In diesem Brief reagiert er als Theologe positiv auf die unfreiwillige Durchmischung von Christen und Muslimen im von den Osmanen eroberten Bithynien. Die Gattung ‚Pastoralbrief‘ evoziert die dezidiert theologische Reflexion der Ereignisse.

Der Brief ist in einer kürzeren und einer längeren Version überliefert.³⁴⁰ Palamas verfasste ihn, nachdem er bei erdbebenbedingt stürmischer See auf dem Schiffsweg von Tenedos nach Konstantinopel hatte notankern müssen und beim eben von den Osmanen eingenommenen *Kallipolis* (Gallipoli) 1354 in osmani-

³³⁸ Vgl. Küçüküseyin, Selbst- und Fremdwahrnehmung (2011), S. 192–193.

³³⁹ Zur Forschungsliteratur siehe Müller-Schauenburg, Gregorios Palamas (2012). Hinzuzunehmen sind vor allem die dort nicht genannte Studie mit Edition: Phillipidis-Braat, *Captivité* (1979), außerdem, mit Fokus auf die apologetischen Aspekte des Reiseberichts: Gerogiorgakis, *Gregor Palamas* (2008); und neuer etwa die kursorische Behandlung bei: Schreiner, *Byzanz* (2014), S. 107–109, der die besondere Situation des direkten Kontakts des Bischofs gegenüber anderen, auf der literarischen Ebene verbleibenden Auseinandersetzungen von Byzantinern mit dem Islam hervorhebt.

³⁴⁰ Gregorios Palamas, *Επιστολή*, ed. Chrestou.

sche Gefangenschaft geraten war. Als seine Fänger bemerkten, dass sie einen Bischof in Gewahrsam hatten, hofften sie auf ein hohes Lösegeld. Zunächst zahlte jedoch niemand: Palamas blieb über ein Jahr lang ein Gefangener, der durch verschiedene Orte im osmanischen Nordwesten Kleinasiens geführt wurde. Diese Gegenden waren noch zu seiner Kindheit, in der er dort mit seiner Familie gelebt hatte, weitgehend nicht-islamisch gewesen. Er sah also erstmals diese ‚besetzten Gebiete‘ so, wie sie sich durch die Anwesenheit der neuen Herrscher verändert hatten, und begegnete zugleich erstmals dem Islam aus dieser Nähe.

Sein Brief ähnelt in großen Teilen einem Reisebericht. Palamas schildert in ihm detailreich Schauplätze und Ereignisse, Essen, Gebäude, Wetter, mehrere Religionsgespräche mit verschiedenen islamischen Vertretern. Zudem berichtet er, was ihm bei seinen Entführern nicht gefällt: Er moniert ihr Leben mit Messern, Raub, mit Ehebruch und – für ihn noch in einer Reihe einzuordnen – Homosexualität.

Für die Gemeinde in Thessaloniki hat er diesen Berichtsteil literarisch gerahmt durch eine spirituelle Belehrung. Im Kontext der Belehrung, und zwar im zu Beginn des Briefes stehenden Teil, findet sich eine Einordnung der Erfahrungen in die Heilsgeschichte:

Ὁ γοῦν τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας ἐγὼ κατέλιπα πρὸς Ἀσίαν διὰ τῆς αἰχμαλωσίας μετενεχθεὶς καὶ ἀναμιξὺ Χριστιανοὺς καὶ Τούρκους οἰκοῦντας, περιιόντας, ἄγοντας, ἀγομένους ὁρῶν, ἐρῶ πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην. Δοκεῖ γάρ μοι διὰ τῆς οἰκονομίας ταύτης φανεροῦσθαι τὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐπὶ πάντων Θεοῦ, καὶ αὐτοῖς τοῖς πάντων βαρβάρων βαρβαρωτάτοις, ὡς ἀναπολόγητοι ὄσιν ἐπὶ τοῦ μέλλοντος αὐτοῦ φρικωδεστάτου βύματος [!], ἐγγὺς ὄντος ἤδη δι' ἣν οἰκονομίαν, ὡς ἀπὸ τῶν ἐκβάντων ἔστι συνορᾶν, καὶ ἡμεῖς παρεδόθημεν ταῖς τούτων χερσίν, ἅμα καὶ πρὸς μικρὰν ἔκτισιν τῶν πολλῶν εἰς Θεὸν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων, οἷόν τι πύρι παραδιδόμενων τῶν νῦν πειραζομένων ἀλλὰ σβεννυμένων, τῶν ἐπιφερόντων τὰς ἐπηρείας [!], εἰ μὴ μετὰ μελόν σχοῖεν τῆς τε ἀπιστίας καὶ τῆς θηριωδίας, τῷ ἀσβέτῳ ἐκείνῳ τηρουμένων πυρί.³⁴¹

Was ich durch Gottes Vorsehung wahrgenommen habe, durch die ich durch die Kriegsgefangenschaft nach Asien gebracht wurde und die mich dort Christen durchmischt mit Türken wohnen, umhergehen, führen und geführt werden sehen läßt, werde ich Eurer Liebe erzählen. Mir scheint, durch diese Heilsveranstaltung wird das Wirken unseres Herr Jesus Christus, der Gott aller ist, auch den barbarischsten Barbaren gezeigt, damit sie beim schrecklichen Gericht, das jetzt, durch die selbe

³⁴¹ Gregorios Palamas, *Επιστολὴ*, ed. Chrestou, S. 121.

Heilsveranstaltung, ganz nah ist, von jeder Ausrede befreit sind. Man sieht es in Zusammenschau der bisherigen Ereignisse. Auch wir wurden durch dieselbe Heilsveranstaltung ihnen ausgeliefert. Wir werden jetzt einem – erlöschenden – Feuer übergeben, um unsere Sünden auszuzahlen. Und auch die Täter der Heimsuchungen werden geprüft. Wenn sie Unglauben und Bestialität nicht bereuen, werden sie für das nie erlöschende Feuer bewahrt.³⁴²

Die Zeit der Gefangenschaft regte ihn offenbar zum Nachdenken an.³⁴³ Anders als viele seiner Glaubensgenossen, die in den osmanischen Eroberungen vormals christlich dominierter Gebiete ausschließlich großes Unheil sehen konnten, gelangte er zu der Auffassung, dass nur jemand, der nicht tief genug blicke und die Ereignisse deshalb nicht verstehe, dieses bloß negative Urteil fällen könne, und dann entweder jene verspottete, denen Unheil zustoße, oder selbst den Glauben an Gott verliere. Wer indes tief genug sehe, der erkenne auch in diesen Eroberungen Gottes weisen Plan. Was er, Palamas, selbst gesehen habe, als er durch diese Landschaft geführt wurde, in der Christen und Osmanen sich mischten, und beide jeweils ihren Leben nachgingen und sich gegenseitig führten, sei als eine lehrreiche Fügung der göttlichen Vorsehung zu verstehen. Es erscheine ihm (*δοκεῖ γάρ μοι*), als ob gerade dadurch sichtbar werde, wie Christus Gott aller Menschen sei, d. h. nicht nur der sich als Christen bezeichnenden: alle würden miteinander und in der reibungsvollen Begegnung aneinander geprüft. In diesem Sinne versteht Palamas die Eroberung von Gallipoli, das den Seesturm auslösende Erdbeben, seine dadurch bewirkte Gefangennahme und die dadurch erzwungene Konfrontation mit den Fremden als eine die Wahrheit offenbarende, d. h. im Wortsinne ‚apokalyptische‘ Begegnung (*ἀποκάλυψις* = griech. Enthüllung, Offenbarung), die die göttliche Vorsehung so gewollt hat.

Palamas bejaht die Durchmischung griechischer Christen mit osmanischen Muslimen als eine Möglichkeit der individuellen Bereicherung an Kenntnis. Er persönlich gewinnt dadurch z. B. Kenntnis muslimischer Riten, in der sich seiner Ansicht nach große Würde und Gottesfürchtigkeit erkennen lassen. Ähnliche Empfindungen lassen sich aus der im Berichtsteil des Briefes stehenden Beschreibung eines von ihm beobachteten muslimischen Begräbnisses entnehmen. Insgesamt bejaht Palamas selbst die durch die osmanischen Eroberungen zustande gekommene Durchmischung religionsdifferenter Kulturen als historisches Phänomen und somit als eine neue Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis aller Beteiligten. Ähnlich wie Orosius (→ Kap. 3.2.1) sieht er politisch-militärische Umbrüche damit als Chance der Begegnung und des Zusammenlebens ursprünglich verschiedener Gruppen. Anders als Orosius, der solche Umbrüche vornehmlich als Möglichkeit einer Verbreitung des Christentums begreift, be-

³⁴² Übersetzung: Britta Müller-Schauenburg.

³⁴³ Das Folgende nach Müller-Schauenburg, Gregorios Palamas (2012).

tont Palamas allerdings, dass alle Beteiligten von einer solchen Begegnung profitieren und der Wahrheit näher kommen – sowohl diejenigen, die dem Christentum begegnen, als auch die an der Begegnung beteiligten Christen selbst. Somit lässt Gregorios Palamas in seiner Reflexion der Verflechtung eine missionarische Absicht nach außen, aber auch nach innen erkennen. Die die ‚Mission‘ initiiierende Impulsbewegung ist hier freilich umgekehrt: Aus Sicht des christlichen Akteurs ist die Nähe höchst unfreiwillig entstanden, nämlich nicht dadurch, dass er sich als Missionar absichtsvoll auf den Weg machte, sondern indem er als Eroberer und Gefangener plötzlich vom religiös Anderen umgeben ist.

Palamas stützt seine positive Sicht auf drei Grundlagen. Die erste ist seine Annahme, dass ein und derselbe Gott der Gott aller Menschen ist. Die zweite besteht in einer Reihe von positiven Lernerfahrungen für sich selbst: er hat das Eigene neu und auch Gutes bei den anderen sehen gelernt. Die dritte besteht in guten menschlichen Erfahrungen mit Wächtern und anderen Personen, die seiner Nachdenklichkeit hinreichend Raum und Frieden gewährten. Palamas macht also einen Glaubensgrundsatz und konkrete Erfahrungen zur Ausgangsbasis seiner positiven Deutung einer an sich dramatischen Lebensphase. Für den gläubigen Bischof wird die transkulturelle Verflechtung, positiv und heilsgeschichtlich gedeutet, zu einer von Gott gewollten und eingerichteten Situation, die alle Beteiligten näher zur Wahrheit bringen soll.

(Britta Müller-Schauenburg)

3.2.10 Entscheidung für den sozialen Frieden: Die Synode von Nikosia

In einigen Quellengattungen scheinen der Zweck der Texte und/oder die Funktion der Autoren die Bedingungen für die Dokumentation und die positive oder negative Wertung von Verflechtungsphänomenen zu bestimmen. Dogmatische Prädispositionen scheinen dann eine höchstens untergeordnete Rolle zu spielen.

Dies gilt z. B. für den Fall des Franziskaners Elias de Nabinaux,³⁴⁴ der – 1332 von Papst Johannes XXII. zum Erzbischof von Nikosia ernannt – aus Paris nach Zypern kam, nicht zuletzt wohl mit dem Auftrag den lateinischen Klerus der Insel zu reformieren. Er nahm darüber hinaus aber auch Einfluss auf das Verhältnis zwischen lateinischen und nicht-lateinischen Klerikern. So berief er 1340 eine Synode aller christlichen Glaubensgruppen in Zypern ein. Dies war eine in der zypriotischen Geschichte bis dahin einmalige transkonfessionelle Versammlung von mehr als 100 Prälaten, bei der mindestens drei Dolmetscher

³⁴⁴ Zu Elias de Nabinaux vgl. Schabel, Elias (1998).

die Verhandlungen ins Griechische, Armenische und vermutlich Arabische übersetzten. Die Zeugenliste nennt neben mehreren Personen mit Griechisch- und Lateinkenntnissen auch drei spezielle Übersetzer:

*Iacobo de sancto Prospero, canonico Nimociensi et dicti domini archiepiscopi officiali, inter Latinos et Graecos, et Ioanne Mahe presbytero, Tarsensi canonico, inter Latinos et Maronitas, Iacobitas et Nestorinos, et presbytero Petro de Ascalona, inter eosdem Latinos et Armenos interpretibus.*³⁴⁵

Jakob von St. Prosperus, Kanoniker der Kirche von Limassol und Bediensteter des erwähnten Herrn Erzbischof als Übersetzer zwischen Lateinern und Griechen, und Johann Mahe, Priester, Kanoniker von Tarsus, zwischen Lateinern und Maroniten, Jakobiten und Nestorianern, und Priester Petrus von Askalon, zwischen Lateinern und Armeniern.³⁴⁶

Offensichtlich konnte der Erzbischof auch aufgrund dieser kommunikations- und vertrauensfördernden Maßnahme die nichtlateinischen Kleriker überzeugen, die lateinischen Glaubensgrundsätze (inklusive *filioque* und *Azymen*) offiziell anzuerkennen. Im Gegenzug erhielten sie das Versprechen, dass sie ihre eigenen Riten unbehelligt befolgen dürften. Mit dieser Einigung auf gegenseitige Toleranz, die auf den Kompromissbestimmungen der ‚Bulla Cypria‘ von 1260 aufbaute, war lange vor den vermeintlichen Erfolgen der päpstlichen Unionskonzile ein Status der transkonfessionellen Koexistenz erreicht, der für den Rest des Spätmittelalters zu friedlichen und kooperativen transkulturellen Beziehungen in Zypern führte.

Während der franziskanische Erzbischof von Nikosia in seinem synodalen Protokoll von 1340 die Koexistenz und gegenseitige Tolerierung der verschiedenen christlichen Konfessionen in Zypern quasi kommentarlos akzeptierte und weiter förderte, wurde mehr als 100 Jahre später dieser Verflechtungsprozess, der im 14. und 15. Jahrhundert noch wesentlich intensiviert worden war, in einem auf moralisch-theologische Unterrichtung von Ordensbrüdern ausgerichteten Reisebericht des Dominikaners Felix Fabri überhaupt nicht als (positives) Verflechtungsphänomen wahrgenommen, sondern negiert bzw. bagatellisiert und in einer bestimmten Ausprägung auch für unmöglich erklärt (→ Kap. 3.2.12).³⁴⁷

Neben dogmatischen Prädispositionen spielten hier wohl auch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionen der Autoren eine Rolle. So könnte man dem Erzbischof von Nikosia ähnliche obrigkeitliche Interessen zuschrei-

³⁴⁵ Concilium Nicosiense, Confessio Fidei, Abschnitt 14, ed. Schabel, S. 258.

³⁴⁶ Übersetzung: Margit Mersch.

³⁴⁷ Vgl. auch Mersch, Mendikanten (2015).

ben wie dem zypriotischen König, dem an einem sozialen Frieden in seinem Königreich gelegen war.

(*Margit Mersch*)

3.2.11 Angst um den sozialen Frieden: Ein Dekret aus Candia

Auch ein Beschluss des Rates der Zehn im venezianischen Kreta vom Jahr 1414 war von der Motivation geleitet, die öffentliche Ordnung zu sichern. Im dort verhandelten Fall führte dies jedoch zu ganz andersartigen Resultaten als auf der Synode von Nikosia 1340. Dies zeigt u. a., dass die Gattung der normativen Quellen, im Gegensatz etwa zu Quellengattungen, die der theologischen Belehrung gewidmet sind, offen ist für unterschiedliche Interpretationen und Bewertungen von Verflechtung.

Der Franziskaner Marco Sclavo hatte die päpstliche Erlaubnis erwirkt, griechische Priester (sehr wahrscheinlich Unierte, die in zeitgenössischen lateinischen Quellen nicht mit der üblichen Bezeichnung für Orthodoxe als ‚Schismatiker‘, sondern als ‚Griechen‘ bezeichnet werden) in der Konventskirche San Francesco in Heraklion zu empfangen und sie die Messe nach ihren Riten feiern zu lassen.³⁴⁸ Dies rief jedoch die Obrigkeit der venezianischen Kolonie, den Rat der Zehn, auf den Plan, der den Franziskaner aus Kreta verbannte.³⁴⁹ Dem Wortlaut eines Ratsbeschlusses von 1414 zufolge fürchteten die Venezianer, dass die Versammlung einer großen Anzahl von Griechen die öffentliche Ruhe gefährden und dass griechische Gottesdienste in einer lateinischen Kirche die Gemüter der lateinischen Christen verwirren könnten. Die Ratsherren Leonardo Sanudo und Marco Justiniano berichteten,

quidam pater Marcus Sclavo de Candida, ordinis Minorum, obtinuerat certas literas et bullas apostolicas, cum libertate possendi celebrari facere et solennizari more greco in Candida, in ecclesia Sancti Francisci, per presbiteros grecos et similes [...]. Quod propter inhonestos modos servatos per fratrem Marcum, ordinis Minorum de Candida, qui procuravit in curia habere literas inhonestas etc. [...], ut executio earum esset in confusionem fidei catholice et posset inducere multa enormia statui nostro in partibus Crete, ob reductum et convocationem Grecorum,

³⁴⁸ Zu dem Fall vgl. Thiriet, Zèle (1966), der ebd., S. 502–504, auch den Text der beiden betreffenden Dekrete aus dem Staatsarchiv Venedig (Misti dei Dieci, reg. 9, fol. 114v, 117) ediert.

³⁴⁹ Als ein Aperçu zur transkulturellen Situation im venezianischen Candia mag dienen, dass der Franziskaner mit dem venezianischen Namen Marco aus einer Familie stammte, die aus Dalmatien nach Kreta migriert war und dort seit einigen Generationen ansässig und gut integriert war.

*procedatur contra ipsum fratrem Marcum qui talia presumpsit sine conscientia nostri dominii.*³⁵⁰

ein gewisser Bruder Marcus Sclavo aus Heraklion, vom Orden der Minderbrüder, habe bestimmte apostolische Briefe und Bullen erhalten, mit der Erlaubnis, die Messe nach griechischer Art feiern zu lassen in Heraklion, in der Kirche St. Franziskus, durch griechische und ähnliche Priester [...]. Wegen der unehrenhaften Verfahrensweisen durch Bruder Marcus vom Orden der Minderbrüder in Heraklion, der sich an der Curie unehrenhafte Briefe geben ließ etc. [...], sodass deren Ausführung zur Verwirrung des katholischen Glaubens führen würde und unserem Stand in den Gegenden Kretas viel Unrecht zufügen könnte aufgrund der Heranführung und Versammlung von Griechen, soll gegen jenen Bruder Marcus vorgegangen werden, der solches wagte ohne das Einverständnis unserer Herrschaft.³⁵¹

Im Gegensatz zu der zypriotischen Förderung unionistischer Bemühungen zur Sicherung des sozialen Friedens wertete die Regierung in Kreta solche Verflechtungen als Gefahr für den sozialen Frieden. Dabei hatte sie einerseits womöglich das Beispiel des St.-Titus-Aufstandes von 1363–1364 in Erinnerung, bei dem sich griechisch-kretische Adelige mit venezianisch-kretischen Feudalherren gegen Venedig verbündet hatten und für kurze Zeit einen unabhängigen Staat in Kreta errichten konnten. Andererseits sorgte die venezianische Obrigkeit im 14. Jahrhundert selbst für öffentliche orthodox-katholische Gemeinschaftsaktionen wie etwa die wöchentliche Prozession mit der Ikone der Mesopanditissa, die auf Anordnung der Obrigkeit von Klerikern und Laien beider Riten durchgeführt wurde und sowohl an lateinischen als auch an griechischen Kirchen Heraklions Station machte.³⁵² Es liegt deshalb nahe, dass es Venedig bzw. der venezianischen Kolonialregierung in Kreta weniger um segregative Religionspolitik ging als vielmehr und vordringlich um die staatliche Kontrolle über transkonfessionelle Kontakte (wie auch über alle anderen Lebensbereiche der Untertanen). Transkulturelle Verflechtungen wurden insofern behindert, als sie den politischen Ordnungsmaßnahmen und -vorstellungen der Obrigkeit zuwiderliefen bzw. ohne deren Erlaubnis erfolgten.

(Margit Mersch)

³⁵⁰ Ratsbeschluss vom 26. April 1414 (Staatsarchiv Venedig, Misti dei Dieci, reg. 9, fol. 117), siehe Thiriet, Zèle (1966), S. 502–503.

³⁵¹ Übersetzung: Margit Mersch.

³⁵² Vgl. Ritzerfeld, Schatten (2016); dies., Hölle (2013).

3.2.12 Bewältigung durch Abwehr: Felix Fabri über den lateinisch-griechischen Klerus in Zypern

Der Ulmer Dominikaner Felix Fabri, der 1480 und 1483 Pilgerfahrten ins Heilige Land unternahm, befasst sich in seinem Reisebericht ‚Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem‘ mehrfach mit dem Verhältnis zwischen lateinischen (römisch-katholischen) und griechischen (byzantinisch-orthodoxen) Christen. Dabei äußert er spezielle Bedenken über das Zusammenleben der verschiedenen Konfessionen, das er auf seinen Reisen beobachten konnte. Im Hinblick auf das ordensinterne Zielpublikum, das er mit dem ‚Evagatorium‘, dem Hauptwerk seiner verschiedenen literarischen Bearbeitungen der Heilig-Land-Fahrt, ansprach, hebt er insbesondere die seiner Meinung nach in der lateinischen Priesterschaft und in Konventen seines eigenen Ordens herrschenden Fehlverhalten und Missstände hervor. Sein Blick auf transkulturelle bzw. transkonfessionelle lateinisch-griechische Relationen war freilich beeinflusst von seiner perspektivischen Prädisposition als reformorientierter, papstreuer Predigerbruder. Fabri nimmt im ‚Evagatorium‘ – anders als in seinen deutschen Versionen der Reisebeschreibung – zwar keine endgültige Ausgrenzung von Andersgläubigen vor, wohl aber zieht er im Sinne einer identitären Abgrenzung anhand von Glaubensvorstellungen „eine eindeutige und unüberwindliche Grenze zwischen dem Eigenen und Fremden“.³⁵³

Diese perspektivische Prädisposition spielt auch in einer Episode des ‚Evagatorium‘ eine Rolle, in der Felix Fabri ein Phänomen beschreibt, das heute eventuell als ‚multiple Identität‘ im Rahmen transkultureller Verflechtungen bezeichnet werden würde. Zwar weist die diesbezügliche Auseinandersetzung Fabris stereotype Elemente auf, dennoch lässt sich darin eine Reflexion über die Möglichkeiten und Grenzen von Verflechtung erkennen. Fabri erzählt von einer Begegnung mit einem Priester in einem Dorf (*villa sanctae Crucis*, wüst gefallen oder in Agia Anna, Pyrga aufgegangen) in der Nähe des Klosters Stavrovouni, einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte in Zypern:

Transivimus autem in unam ecclesiam Graecorum, quae erat prope hospitium, ut in ea post orationem paululum in umbra quiesceremus. Nobis in ea sedentibus, venit clericus quidam, et latina lingua dixit nobis: quid, inquit, facitis in ecclesia graeca? Hic prope est alia ecclesia latina de ritu vestro, in qua orare et pausare debetis. Surreximus ergo, et cum eo in ecclesiam latinam venimus. [...] Didici autem, quod clericus ille erat monachus, quod tamen habitu cognoscere non potui, quia toga de schamlotta opertus erat, et fuit ambarum ecclesiarum plebanus,

³⁵³ Schröder, Christentum (2009), S. 306, der zugleich den Universalitätsanspruch des römisch-katholischen Christentums als eine unüberwindliche Hürde für die Tolerierung Andersgläubiger bzw. abweichender religiöser Ansichten herausstellt.

*graecae et latinae, et per omnia se regebat secundum utrumque ritum. Nam dominicis diebus celebrabat primo Missam in ecclesia latina, et conficiebat more occidentalium in azymo. Illo officio finito transibat ad ecclesiam graecam, et more orientalium conficiebat in fermentato. Hoc mihi plurimum displicuit, et judicavi sacerdotem illum haereticum pessimum, seducentem populum hinc et illinc. Sunt enim illi duo ritus incompatibiles in una persona, et vix compati se possunt in una civitate, propter difformitatem in multis gravibus et magnis articulis. Ecclesia romana toleravit quidem olim ritum Graecorum, et tamen nunc licuit esse Graecum et Latinum simul, multo minus nunc, cum eos ecclesia tanquam schismaticos et haereticos condemnet, et ipsi Graeci nos in suis officiis vitent, et omnibus dominicis diebus ecclesiam latinam excommunicatam pronunciant suo populo, et nos Latinos usque ad exterminium odio habent Quomodo ergo potest vir probus et bonus catholicus esse plebanus latinus et graecus? Nemo hoc agit nisi qui cupiditati et voluptati satisfacere intendit. Tales enim ea, quae in utroque sacerdotio ad voluptatem pertinent, acceptant: onerosa vero et dura tam hic quam illic respuunt. Multi namque sacerdotes latini ad ritum graecum se transferunt, ut uxores ducere audeant, sed cum hoc libertatibus latinorum sacerdotum gaudere volunt, quae tamen eorum non sunt etc.*³⁵⁴

Wir gingen aber in eine Kirche der Griechen, die in der Nähe [unserer] Unterkunft stand, um dort nach dem Gebet ein wenig im Schatten auszuruhen. Als wir dort saßen, kam ein Priester und sagte zu uns auf Latein: Was, fragte er, macht ihr in einer griechischen Kirche? Ganz in der Nähe ist eine andere Kirche, eine lateinische von eurem Ritus, in der ihr beten und pausieren sollt. Wir erhoben uns also und gingen mit ihm in die lateinische Kirche. [...] Ich erfuhr aber, dass jener Priester ein Mönch war – von welchem Orden konnte ich jedoch nicht erkennen, weil sein [Ordens-]Kleid von einem Schamelott [Mantel] bedeckt wurde – und dass er ein Priester beider Kirchen war, der griechischen wie der lateinischen, und die beiden Riten in allem beherrschte. Denn an Sonntagen feierte er zunächst die Messe in der lateinischen Kirche und die Eucharistie nach westlicher Art mit Azymen [ungesäuertem Brot]. Nach dem Ende jener Messe ging er zur griechischen Kirche hinüber und feierte die Eucharistie nach östlicher Art mit fermentiertem Brot. Das missfiel mir außerordentlich und ich verurteilte jenen Priester als schlimmsten Häretiker, der das Volk auf beiden Seiten verführt. Jene beiden Riten sind nämlich nicht in einer Person vereinbar und können sich wegen der Abweichung in vielen

³⁵⁴ Felix Fabri, *Evagatorium*, ed. Hassler, Bd. 1, S. 176–177 (fol. 68r–68v).

schwerwiegenden und gravierenden Punkten kaum in einer Gemeinschaft dulden. Die römische Kirche hat zwar einst den Ritus der Griechen geduldet, aber dennoch ist es nicht erlaubt, zugleich griechisch und lateinisch zu sein, um so weniger heute, da die Kirche sie als Schismatiker und Häretiker verurteilt, und jene Griechen uns in ihren Messen meiden und jeden Sonntag ihren Gläubigen verkünden, dass die lateinische Kirche exkommuniziert sei und sie uns Lateiner bis in Ewigkeit hassen sollen. Wie kann also ein tüchtiger und rechtgläubiger Mann lateinischer und griechischer Priester sein? Niemand tut das, außer jemandem, der seine Gier und Lust befriedigen will. Solches freilich, was in beiden Priesterwürden zur Lust gehört, akzeptieren sie, das Beschwerliche und Harte aber weisen sie hier wie dort zurück. Viele lateinische Priester treten nämlich zum griechischen Ritus über, weil sie Ehefrauen haben wollen, aber zugleich wollen sie die Freiheiten der lateinischen Priester genießen, die ihnen allerdings nicht zustehen.³⁵⁵

Der für das Königreich Zypern bereits in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einsetzenden und im 15. Jahrhundert sehr weit vorangeschrittenen Angleichung der griechischen und lateinischen Bevölkerungsgruppen in der religiösen wie säkularen Alltagskultur (simultane Kirchennutzung, Festtagsriten, Memorialwesen, Kleidung, Sprache, Kunstpraxis etc.) steht der dominikanische Besucher aus dem deutschen Reich strikt ablehnend und auch weitgehend ratlos gegenüber. Einerseits beschreibt er recht anschaulich, dass und wie transkulturelle Praxis – in diesem Fall dank der integrierten Doppelfunktion des örtlichen Priesters – funktionierte. Andererseits lässt seine Prämisse, dass Angehörige der beiden Riten aufgrund der theologischen Kontroverse einander grundsätzlich nicht ertragen/dulden könnten, eine positive Deutung dieses transkulturellen Pragmatismus nicht zu. Fabri geht mit dieser Prämisse einer akuten Feindschaft zwischen Lateinern und Griechen deutlich über eine Kritik an dem aus seiner Sicht kirchenrechtlich unhaltbaren Tatbestand der Biritualität hinaus. Die Frage ‚Wie kann ein rechtgläubiger Mann zugleich katholisch und orthodox sein?‘ ist eine rhetorische Frage, da sie einen (theoretisch) unaufhebbaren, für Fabri zentralen Widerspruch beinhaltet. Wenn die katholische Kirche Rechtgläubigkeit (*catholicus, orthodoxus*) anders definiert als die orthodoxe Kirche, dann kann eine bestimmte religiöse Praxis immer nur für eine der beiden Kirchen rechtgläubig sein. Freilich ließe sich einwenden, dass die theologischen Diskrepanzen (*Azymen* und *filioque*) gar nicht so gravierend und grundsätzlich waren, sodass eine indifferente Haltung für einen gläubigen Christen durchaus naheliegen konnte. Dem widersprach aber wohl die Wahrnehmung und Erfahrung ei-

³⁵⁵ Übersetzung: Margit Mersch.

nes in ‚internationale‘ kirchenpolitische Diskurse eingebundenen Theologen wie Felix Fabri.

Fabris Reaktion auf etwas, das nicht sein kann, weil es nicht sein darf, ist von verschiedenen Bewältigungsstrategien mit theologischen, juristischen, politischen und moralischen Argumentationen gekennzeichnet: a) stereotype Kategorisierung („Verurteilung als schlimmster Häretiker“), b) Postulierung und Festschreibung inhaltlicher Differenzen („Abweichung in gravierenden Punkten“), c) juristische Verbote („nicht erlaubt zugleich griechisch und lateinisch zu sein“), d) Konstatierung einer Art Kriegszustand mit Hinweis auf feindliche Attitüden („Lateiner verurteilen Griechen als Schismatiker, Griechen rufen dazu auf, die Lateiner zu hassen“), und schließlich e) individualpsychologische/moralische Interpretation der (unterstellten) Motivationen („Gier und Lust befriedigen“). Eine solch weitgehende Verflechtungserscheinung wie die Integration unterschiedlicher kultureller Zuschreibungen und Konzepte innerhalb einer Person war für Felix Fabri weder erlaubt noch möglich und deshalb nur als moralische Deformation denkbar.

Der Priester aus Felix Fabris Erzählung wiederum scheint die Schwierigkeiten, die eine solche multiple Identität für die betroffenen Individuen mit sich bringt, auf eine Art und Weise angegangen zu sein, die nahelegt, dass eine vollständige Integration (im psychologischen Sinne) noch nicht gelungen war. Er trennte die beiden Seiten seiner Doppelfunktion so strikt voneinander, dass er die Lateiner aus der griechischen Kirche herauskomplimentieren und in die ihnen zustehende Kirche verweisen musste, damit die vermutlich prekäre Ordnung nicht in Gefahr geriet.

(Margit Mersch)

3.3 Materialisierte Verflechtungen und ihre Deutung

Sind kulturelle Verflechtungsphänomene in jedem Bereich des gesellschaftlichen Lebens anzutreffen, so nehmen sie auf der Ebene der Dinge Gestalt an. Form, Nutzung und Kontext eines Objekts können Indizien für historische, soziale, wirtschaftliche und andere Verflechtungsmechanismen liefern. In ihrer Materialität sind von Menschen geschaffene Objekte zugleich Manifestation und Resultat von Verflechtungsmomenten. Um deren Charakter fassen zu können, sind die kulturellen, sozialen und technischen Herstellungsbedingungen zu untersuchen. Ein Objekt ist jedoch nicht nur Produkt, es ist zugleich Akteur und kann in seiner Wirkung auf den Rezipienten Verflechtungen generieren. Da Objekte hauptsächlich visuell zu erfassen sind, unterliegen sie den Sehgewohnheiten, den in Verbindung mit kulturellen Praktiken entwickelten Sehtraditionen

des jeweiligen Betrachters. Dessen individuelle Wahrnehmung ist über seine kulturelle Prägung hinaus durch soziale und psychische Faktoren bedingt.

Ein Zusammentreffen mit Objekten bzw. dinglichen Kontexten anderer Traditionen ist mit einer Herausforderung der visuellen Erfahrungswelt des Rezipienten gleichzusetzen und kann in verschiedenen Reaktionen und Verständnisproblemen bzw. Uminterpretationen vor dem eigenen kulturellen Hintergrund resultieren. Es handelt sich nicht zwangsläufig um negative Reaktionen. So lobte etwa Konstantin VII. Porphyrogenetos (913–959) in einem Brief die Schönheit eines ihm verehrten ‚arabischen‘ Bechers.³⁵⁶ Fra Giordano da Rivalto (ca. 1260–1311) erkannte in einer Predigt den „einst aus Griechenland importierten Bildern die allergrößte Autorität“ vom Rang der Heiligen Schrift zu, da auf ihnen die biblischen Personen genauso dargestellt wären, wie sie in Wirklichkeit ausgesehen hätten.³⁵⁷ Andererseits berichtet Sylvester Souropoulos (ca. 1400–1439) in seinen Memoiren von einer negativen Reaktion des späteren Patriarchen von Konstantinopel Gregorios Melissenos (gest. 1459). Dieser habe den ‚westlichen‘ Kirchenschmuck als unverständlich kritisiert – eine Aussage, die auf die politische Meinung des Autors in Zeiten kirchenpolitischer Differenzen, nämlich aus Anlass des Unionskonzils von Florenz (1438–1439), zurückgeführt werden kann.³⁵⁸ Die Frage nach der Verständnismöglichkeit stellt sich konkret im Fall von (pseudo-)kufischen Zierschriften, die religiöse Tafelbilder wie Wandmalereien in Italien und Byzanz schmückten.³⁵⁹

Die angeführten Beispiele deuten bereits an, dass nicht nur ein breites Spektrum an Reaktionen möglich war, sondern dass auch das Verständnis fremder Elemente variierte und interessengeleitet sein konnte. Entsprechende Textzeugnisse und anders geartete Reaktionen auf Kunstwerke wie deren Kopie, Weiterverarbeitung oder (Teil-)Zerstörung bezeugen eine Reaktionsbreite zwischen polemischer Ablehnung, Un- bzw. Missverständnis, bewundernder Verehrung und Nachahmung.³⁶⁰ Im Folgenden werden an Beispielen aus unterschiedlichen Kontexten verschiedene Phänomene materieller transkultureller Verflechtungen diskutiert und ihre Wahrnehmung und Deutung problematisiert. Zunächst steht der Fall eines Objektgebrauchs in einem fremden Kontext zur Betrachtung, danach werden Fälle von Verflechtungen in der Buchillustration, der Tafelmalerei und der Architektur vorgestellt.

(Ulrike Ritzerfeld)

³⁵⁶ Dazu Tronzo, *Cultures* (1997), S. 138.

³⁵⁷ Zitiert nach Belting, *Bild* (1991), S. 343.

³⁵⁸ Dazu Zeitler, *Interpretations* (1994), S. 680.

³⁵⁹ Dazu z. B. Schulz, *Letter* (2015).

³⁶⁰ Ebd. und dies., *Perceptions* (1992).

3.3.1 Transreligiöser Objektgebrauch: Eklat um ein ‚muslimisches‘ Tablett am Hofe Michaels VIII.

Laut Georgios Pachymeres (1242–ca. 1310) löste ein mit arabischen Schriftzeichen verziertes Metalltablett am 2. Februar 1279 einen Eklat am byzantinischen Kaiserhof aus, der die Amtsniederlegung des verantwortlichen Patriarchen zur Folge hatte. Auf dem besagten Tablett sollten dem Kaiser am Kirchenfest der Präsentation, d. h. der Erstgeburtsweihe Christi im Tempel die im Ritus üblichen gesegneten Süßspeisen dargeboten werden. Die Entdeckung des Namens Muḥammad auf dem Rand des Objekts führte dazu, dass die Anwesenden dessen Einsatz für ungeeignet erklärten, da der Segen durch die Schriftzüge verunreinigt und die Schrift selbst schmutzig sei. Nach einer Bezeugung der Präsenz des Namens auf dem Tablett durch einen des Arabischen mächtigen Hofbeamten wurde der Fall am folgenden Tag als schwere Anschuldigung dem Patriarchen zur Last gelegt:

Τὰ συμβάντα τῷ πατριάρχῃ διὰ τὴν τῶν κολύβων ἀποστολήν.

Οὐ χεῖρον δὲ καὶ τὸ ἐν ἀρχῇ τῶν κατηγορημάτων συμβὰν ὡς χάριεν ἱστορῆσαι καὶ δεῖξαι ὅποσα πονηρία, προσλαβοῦσα καιρόν, ἀνυει. Σύνηθες μὲν οὖν ἦν περιφανῶς τελεῖσθαι τῇ ἐκκλησίᾳ τὴν τῆς Ὑπαναντίας ἑορτήν, ἅτε κατ' ἐκείνην τυχόντος παρ' Ἰωσήφ τοῦ κρατοῦντος τῆς συγχωρήσεως · ἦν δὲ καὶ ἐφθῶ σίτῳ συνάμα καρποῖς ὀπωρῶν ποικιλλομένας τὰς τῶν ἐκπωμάτων πλατείας εἰς εὐλογίαν προτίθεσθαι, ὧν ὡς ἀπαρχὴ τις ἢ κρεῖττων τῷ βασιλεῖ προσήγето ἐπιδόρπιος. Ἐπει δ' εἰκὸς τὰς χαλκᾶς ἐκείνας πλατείας ὑποδοχὰς, πλείστας οὖσας, ἔξωθεν ἐρανίζεσθαι, σὺν ταῖς ἄλλαις ἦν μία δοκοῦσα καὶ πρωτεύειν τῷ κάλλει καὶ ἀξία τῷ βασιλεῖ προσάγεσθαι, ἢ δὴ καὶ γράμμασιν Αἰγυπτίοις ὡς ποικίλμασί τισιν ἐνεσκεύαστο · εἴθισται γάρ, ὡς ἐλέγετο, Αἰγυπτίοις ἀντ' ἄλλων τινῶν ποικιλμάτων ἐν τε πέπλοις καὶ φωταγωγοῖς καὶ σκεύεσι παντοίοις τοῖς γράμμασι χρῆσθαι.

Ἐτυχον δὲ τὰ γράμματα τοῦ καταράτου Μαχούμετ, ταῦτὸν δ' εἰπεῖν καὶ Μωάμεθ, ὄνομα φέρειν εἰς ἔπαινον · τοῦτο κύκλῳ τῇ πλατεῖᾳ ἐγγεγραμμένον τοὺς κατηγοροῦντας οὐκ ἔλαθε. Καὶ δὴ ἔξω κειμένης ἔτι, πρὶν ἂν εἰσαχθεῖ τῷ βασιλεῖ, οὗτοι πέμψαντες ἀναγγέλλουσιν ὡς οὐκ εἰσιτά γε τὰ τῆς πλατείας εἰς βασιλέα, φερούσης ἐξάγιστον ὄνομα, καὶ ὡς ὁ πατριάρχης ἐπίτηδες ἐνσκεύασαιτο ἐκείνην πεμφοῦσθαι τῷ βασιλεῖ, ἢ περ μὴ μόνον οὐκ εὐλογίας μετὸν διὰ τὸ τῆς γραφῆς μυσάρων, ἀλλὰ καὶ μύσους τὰ μέγιστα προσετρίβετο. Ταῦτα πυθόμενος ὁ βασιλεὺς, πείρα θέλων γνωρίσαι τὰ ἀγγελθέντα, ἐξ αὐτῆς πέμπει τὸν τοῦ κοιτῶνος παρακοιμώμενον τὸν Βασιλικὸν Βασίλειον, ξυνητὸν ὄντα γραμμάτων Ἀγαρηνῶν · καὶ ὃς ἀνεγίνωσκέ τε καὶ τὸ ἀληθὲς προσεμαρτύρει τοῖς ἀπαγγέλαισιν. Ἡ μὲν οὖν πλατεῖα οὐκ εἰσήγето διὰ τὴν

συνείδησιν, τὴν ἀποστολικὴν παραίνεσιν τοῦ βασιλέως τηρήσαντος · τὸ δὲ τῆ ἐξῆς ὡς ἔγκλημα καὶ τοῦτο προὔτιθετο μέγιστον.³⁶¹

Was dem Patriarchen während der Darbietung der Kolymba geschah: Es kann nicht schaden zu erzählen, was zu Beginn der Vorwürfe [gegen den Patriarchen] geschah und zu zeigen, was aus Boshaftigkeit entstehen kann, wenn sie Gelegenheit [zur Wirkung] erhält. Es war der Brauch, dass die Kirche feierlich das Fest der Hypapante [Begegnung Christi im Tempel] gerade an dem Tag beendete, als er [der Kaiser] die Vergebung des [Patriarchen] Joseph erfahren hatte. Reich dekorierte Platten sollten zum Segensspruch präsentiert werden, die gekochtes Getreide und herbstliche Früchte trugen. Die schönste wurde dem Kaiser für die erste Nachspeise vorgelegt. Diese zahlreich vorhandenen bronzenen Platten wurden draußen zusammengestellt. Unter diesen war eine, die die beste zu sein schien hinsichtlich ihrer Schönheit und Würde, um sie vor den Kaiser zu bringen. Sie war aber mit ägyptischen Buchstaben als Schmuck versehen. Wie man sagt, ist das der Brauch bei den Ägyptern, Buchstaben als Verzierungen für Textilien, Lampen und andere Objekte zu verwenden.

Es geschah aber, dass die Buchstaben den Namen des verhassten Machoumet, der auch Moameth genannt wurde, lobten. Der Text war außen eingraviert, so entging er der Aufmerksamkeit der Ankläger nicht. Während sie noch draußen lag, bevor sie vor den Kaiser gebracht wurde, verkündeten diese Abgesandten, dass die Platte dem Kaiser nicht vorgelegt werden könne, weil sie den verfluchten Namen trug, und dass der Patriarch angeordnet hatte, diese dem Kaiser zu überbringen. Nicht nur der Segensspruch war nun wegen der verabscheuungswürdigen Schrift verunreinigt, sondern auch das Größte war nun durch Unreinheit entweiht. Als der Kaiser dieses hörte und die Nachricht bestätigt haben wollte, schickte er nach dem Hüter des Schlafgemaches, Basilius Basilikos, der die Agarenischen Buchstaben beherrschte. Er erkannte [die Schrift] und bezeugte die Wahrheit der Nachricht. Die Platte nun wurde wegen dieser Information und aufgrund des Rates der Abgesandten nicht dem Kaiser vorgesetzt. Die Angelegenheit wurde aber am nächsten Tag als schwere Anklage vorgebracht.³⁶²

Auf den ersten Blick deutet dieser Vorfall auf eine äußerst negative Wertung und sofortige Aussonderung des kulturell fremden Elements und des für seine Anwesenheit Verantwortlichen am byzantinischen Hofe hin. Der der Inschrift

³⁶¹ Georges Pachymères, *Relation historiques*, Buch VI.12, ed. Faillers, Bd. 2, S. 572–575.

³⁶² Übersetzung: Saskia Dönitz.

und dem wiedergegebenen Namen angelastete Vorwurf lautet auf ‚Verunreinigung‘, eine im 13. Jahrhundert den Muslimen gegenüber etablierte byzantinische Polemik. Muslime wurden als Ungläubige angesehen, deren ‚Unreinheit‘ als gefährlich und ansteckend gefürchtet war. Allein ihre Präsenz sollte sakrale Orte und Zeremonien beschmutzen. Diese Wirkung ist hier auf die arabische Inschrift übertragen, womit die in islamischen Gesellschaften verbreitete Autorität von Schrift als Zeichen von Macht, Heiligkeit und Segen aufgenommen bzw. umgekehrt wird.³⁶³ Im byzantinischen Bereich konnten arabische und pseudokufische Buchstaben speziell mit Magie und Okkultismus in Verbindung gebracht werden, die bei Hofe, z. B. in Form von Wahrsagungen, durchaus auf Interesse stießen.³⁶⁴ Anlässlich einer christlichen Zeremonie und gerade in Verbindung mit dem amtierenden Kaiser hätte eine solchermaßen mit magischen bzw. dämonischen Kräften aufgeladene Inschrift somit durchaus Irritationen auslösen können. Dies musste speziell in dem Fall gelten, wenn sie den Lobpreis des islamischen Propheten anstimmte, worauf die Betitelung als „verfluchter Name“ und „verhasster Machoumet“ schließen lässt. Aus dem physischen Kontakt hätte eine Verunreinigung des Segens und der auf dem Tablett liegenden Süßspeisen und somit eine Bedrohung des diese verspeisenden Herrschers resultiert – eine negative Wirkungsweise, der im Positiven diejenige von (bei Berührung Schutz spendenden) Amuletten und Ikonen entspricht.³⁶⁵

Der Vorwurf der Verunreinigung war besonders ‚passend‘, fand der Vorfall doch an einem Kirchenfest statt, bei dem u. a. der rituellen Reinigung Mariens gedacht wird. Zudem hatte zwölf Jahre zuvor der Patriarch Joseph I. an diesem Festtag Michael VIII. die Absolution für die Blendung seines Vorgängers erteilt, welche zwischenzeitlich zur Exkommunikation des Kaisers geführt hatte. Eine Verunreinigung von Zeremonie und Kaiser musste vor dem rituellen und historischen Hintergrund des gerade der spirituellen Reinigung gewidmeten Kirchenfestes besonders bedrohlich wirken.

Könnte darin der Grund für die extreme Reaktion bei Hofe gesehen werden, so sind doch Zweifel an dem Wahrheitsgehalt des Berichts angebracht, auch wenn Pachymeres wahrscheinlich Augenzeuge des Geschehens war und zahlreiche Details auf genaue Kenntnisse der Umstände schließen lassen.³⁶⁶ Der Patriarch Johannes XI. Bekkos war zuvor Skeuophylax der Hagia Sophia gewesen und als solcher zweifellos nicht nur mit dem Ablauf der Zeremonie des Hypapante-Festes, sondern auch mit den dafür vorgesehenen Gefäßen vertraut.³⁶⁷ Daher ist es unwahrscheinlich, dass ihm bei der Auswahl der Objekte

³⁶³ Schimmel, *Calligraphy* (1970), bes. S. 3, 20, 54; Welch, *Calligraphy* (1979), S. 23.

³⁶⁴ Vgl. dazu Walker, *Mingling* (2008).

³⁶⁵ Siehe die Beiträge in Maguire, *Magic* (1995).

³⁶⁶ Siehe zu den folgenden Ausführungen Nelson, *Letters* (2005), S. 61–71.

³⁶⁷ Zu Bekkos siehe Trapp/Walther, *Lexikon*, Bd. 2, S. 51–52.

ein schwerwiegender Fehler unterlief.³⁶⁸ Michael VIII. wiederum hatte zwei Jahrzehnte zuvor für etwa zwei Jahre im Dienst der Seldschuken von Rum gestanden.³⁶⁹ Es ist nicht anzunehmen, dass ihn nach dieser Erfahrung der geschriebene Name des Propheten schockieren konnte. Zu betonen ist außerdem, dass die Dekoration eines mamlukischen Metallgefäßes mit dem Namen des Propheten recht ungewöhnlich wäre.³⁷⁰

Das byzantinische Reich war den Mamluken mit engen diplomatischen Beziehungen und im Handel, vor allem von Sklaven, verbunden. Michael VIII. erlaubte sogar die Errichtung einer Moschee in der Hauptstadt, die von Sultan Baibars ausgestattet wurde. Die Verbindungen zu den Mamluken machten sich in vielen Bereichen der byzantinischen Gesellschaft bemerkbar. So war die Kleidung von der Mode der muslimischen Höfe beeinflusst. Pseudokufische Ornamente konnten selbst im Dekor orthodoxer Kirchen erscheinen.³⁷¹ Bereits frühzeitig bezogen byzantinische Herrscherbilder Elemente der islamischen Kunst mit ein.³⁷² Sie wurden zu einem wichtigen Teil der Repräsentation von Macht in Konkurrenz zu den und in Nachahmung der mächtigen Nachbarn. So war der Mitte des 12. Jahrhunderts von seldschukischen Bauleuten neben dem Thronsaal im Kaiserpalast errichtete Schaupavillion, der so genannte *Muchrutas*, entsprechend dekoriert.³⁷³ Laut Nikolaos Mesarites (ca. 1163–nach 1216) wurde er offenbar nicht nur mit einer Muqarnas-Decke und polychromen Kacheln ausgestattet, sondern auch mit den Figuren von „Persern“ ausgemalt.³⁷⁴ Die Beschreibung lässt vermuten, dass es sich dabei um einen im islamischen Kunstkreis verbreiteten Zyklus höfischer Aktivitäten mit musizierenden, trinkenden, jagenden Gestalten und Prozessionen handelte. Die Tatsache, dass der wohl für Empfänge und Bankette genutzte Saal im Kaiserpalast wie die repräsentativen Räumlichkeiten der Tuluniden- und Fatimidenherrscher dekoriert war, bestätigt den kosmopolitischen Charakter der Palastgestaltung.³⁷⁵

³⁶⁸ Außerdem wurde ihm das Amt des Patriarchen ein halbes Jahr später wieder anvertraut. Die Affäre scheint demnach keine langfristig anhaltenden Verstimmungen hinterlassen zu haben.

³⁶⁹ Zu Michael VIII. siehe Geanakoplos, Emperor (1959).

³⁷⁰ Baer, Metalwork (1983), S. 212. So auch Nelson, Letters (2005), S. 67.

³⁷¹ In einem Mosaik des 11. Jahrhunderts in der Klosterkirche Hosios Loukas zieren sie interessanterweise gerade die Szene der Präsentation Christi im Tempel. Hier scheint demnach der Aspekt der Reinheit nicht mit den Buchstaben in Kontrast gestanden zu haben, die offenbar nur der Dekoration oder aber als Kennzeichen einer vorchristlichen religiösen Stätte dienen. Beispiele aus dem Westen bestätigen einen potenziell (teilweise sicherlich durch Unverständnis bedingten) problemlosen Umgang mit arabischen Schriftzeichen – in Einzelfällen konnte dort selbst der Name Allahs liturgische Gegenstände und religiöse Bilder schmücken. Vgl. Shalem, Islam (1998).

³⁷² Walker, Emperor (2012).

³⁷³ Zum *Muchrutas* siehe Walker, Emperor (2012), S. 144–164; Sara, Muchrutas (2004).

³⁷⁴ Nikolaos Mesarites, Palastrevolution, ed. Heisenberg, § 27–28. Dazu Walker, Emperor (2012), S. 146–149.

³⁷⁵ Walker, Emperor (2012), S. 146.

Die Pachymeres bewusste Tatsache, dass die Ägypter (Mamluken) ihre Textilien und Lampen und alle Arten von Objekten mit Schrift verzierten, belegt, dass solchermaßen dekorierte Objekte am byzantinischen Hof bekannt waren. Luxusobjekte aus Metall aus dem Vorderen Orient waren bei den Herrschern des Mittelmeers offenbar bereits im 13. Jahrhundert beliebt.³⁷⁶ Wir wissen, dass die Mamluken kostbare Metallarbeiten an ausländische Herrscher entsandten.³⁷⁷ Sie schickten bewiesenermaßen auch Gaben nach Byzanz, es mag sich also bei dem fraglichen Tablett um eben ein solches diplomatisches Geschenk gehandelt haben.³⁷⁸ Gefäße aus dem Jemen und aus Zypern belegen die Popularität der mamlukischen Machart bei den Herrscherhäusern des Mittelmeerraumes, die zu ihrer Nachahmung vor Ort führen konnte (→ Kap. 4.3.1).³⁷⁹ Dass sich mamlukische Metallarbeiten auch am byzantinischen Hof einer besonderen Wertschätzung erfreuten, beweist die dem Tablett zugeordnete prominente Rolle in der Festtagszeremonie. Pachymeres selbst beschreibt es als das schönste und wertvollste der ausgestellten Gefäße, welches aus diesem Grund für den Kaiser vorgesehen war (vgl. Abb. 8). Mesarites wiederum lobt die außergewöhnliche Schönheit des *Muchrutas*, nutzt ihn aber gleichzeitig als Werkzeug zur Verunglimpfung des Usurpatoren Johannes Komnenos (gest. 1200).³⁸⁰ Wie bei dem wenige Jahrzehnte später von Pachymeres überlieferten Eklat wird, hier in der literarischen Form der Ekphrasis, ein ‚fremdländisch‘ gestaltetes, besonders geschätztes Kunstwerk aus dem durchaus heterogenen künstlerischen Umfeld der Kaiserhofs isoliert und zur negativen Bewertung einer Person eingesetzt.

Zu schließen ist, dass das vorgeblich skandalöse Tablett kaum einzigartig am byzantinischen Hofe gewesen sein dürfte. Ein durch das Tablett und dessen Beschriftung ausgelöster Eklat scheint demnach unwahrscheinlich oder aber künstlich herbeigeführt, was Pachymeres in seinem Bericht bereits andeutet. Es steht zu vermuten, dass höfische Intrigen gegen den unionsfreundlichen Patriarchen hinter dem Vorfall standen.³⁸¹ Für ihre diffamierenden Zwecke machten sich die Ankläger die Einflechtung des kulturell andersartigen Objekts in eine religiöse Zeremonie zunutze und belegten es mit dem allen vertrauten, mit dem kulturellen Herkunftskontext des Gefäßes verbundenen Vorwurf einer drohenden Verunreinigung. Und trotz der allgemeinen Wertschätzung des Tablett und

³⁷⁶ Bereits der andalusische Geograph Ibn Saʿīd berichtet gegen Mitte des 13. Jahrhunderts, dass wertvolle Metallobjekte aus der Jazira exportiert und fremden Herrschern präsentiert wurden; vgl. Rice, Brasses (1957), S. 283.

³⁷⁷ Zahlreiche mamlukische Gefäße gelangten mit Botschaftern aus Kairo in den Jemen. Porter, Kunst (1987), S. 225–229.

³⁷⁸ Nelson, Letters (2005), S. 67.

³⁷⁹ Ritzerfeld, Cyprus (2014); Porter, Kunst (1987).

³⁸⁰ Walker, Emperor (2012).

³⁸¹ Nelson, Letters (2005).

einer gewissen Vertrautheit des byzantinischen Hofes mit arabischen Schriftzeichen und Elementen islamischer Kunst scheint dieser Vorwurf den Kaiser zum Handeln bewegt zu haben.

Hier ist auf die bereits angemerkte Tatsache zurückzukommen, dass eine Erwähnung des Propheten auf mamlukischen Ziergefäßen ungewöhnlich wäre. Wahrscheinlicher ist die Präsenz des Namens eines mamlukischen Sultans, waren doch Lobpreisungen des Besitzers bzw. des regierenden Herrschers übliche Bestandteile der Dekoration mamlukischer Luxusmetallarbeiten. Infrage kommen würde z. B. der zur Zeit des Geschehens amtierende al-Malik as-Saʿīd Nāṣir ad-Dīn Muḥammad Baraka (Berke) Qān (Ḥān) (1277–1279). Eine inschriftliche Huldigung des Herrschers der islamischen Großmacht auf dem für den byzantinischen Kaiser bestimmten Tablett hätte dem Vorfall eine politische Dimension verliehen, welche die Kritik bei Hofe erklären könnte. Für diesen Umstand spricht die Tatsache, dass mamlukische, den Sultan inschriftlich preisende Metallarbeiten an fremden Höfen offenbar nach Möglichkeit (und die Erkenntnis vorausgesetzt) umgearbeitet wurden, indem dessen Name durch denjenigen des jeweiligen Landesherrschers ersetzt wurde.³⁸² In diesem Fall hätte Pachymeres bei seiner Berichterstattung die politische Problematik des Vorfalls unterschlagen, wohl um den Ruf des ihm persönlich bekannten Patriarchen zu schützen. Möglicherweise wurde aber auch nur ein Bestandteil des Namens, und zwar der besonders bekannte und anstößige, entziffert und auf den Propheten bezogen. Da die Zierschriften extrem schwer zu lesen sind, wäre dies durchaus möglich (vgl. Abb. 8). In diesem Fall hätte die namentliche Präsenz des Propheten tatsächlich zum Amtsverlust des Patriarchen geführt.

Zwar ist nicht ganz klar, was den Eklat am byzantinischen Kaiserhof genau hervorrief. Der Bericht des Pachymeres macht jedoch deutlich, dass dieser Autor zeitgenössischen Höflingen ein strategisches Vorgehen zuschrieb, bei dem sie die Möglichkeit wahrnahmen, die Einbindung eines religiös und kulturell andersartigen Objekts in eigene christliche Rituale für politische Zwecke zu nutzen. Die Erzählung und ihr Hintergrund vermitteln somit einerseits einen Eindruck von dem vielfältigen Kontakt der Byzantiner mit den Mamluken, der sich im Alltagsleben und an Festivitäten, am Hofe und auf der Straße, in der Politik und mit Hilfe der Kunst sogar im Bereich der Religion auswirkte. Andererseits wird das besondere Angriffspotenzial kultureller Verflechtungsphänomene für Kritik und Polemik deutlich, vor allem im sensiblen religiösen Bereich.

(Ulrike Ritzerfeld)

³⁸² Z. B. wurde in einem Becken, das sich im Metropolitan Art Museum befindet, der Name eines Mamlukenherrschers mit demjenigen eines Rasulidenherrschers überschrieben, vgl. Ward, Baptistère (1999), S. 120.

3.3.2 Kulturvielfalt als Merkmal schlechter Herrschaft: Illustrationen im ‚Liber ad honorem Augusti‘

Der ‚Liber ad honorem Augusti‘ (Bern, Burgerbibl. Cod. 120, II) des Petrus de Ebulo entstand in den Jahren zwischen 1195 und 1197 zu Lebzeiten Kaiser Heinrich VI. (gest. 1197). Die Vers-Chronik schildert in Wort und Bild die Eroberung Siziliens durch den Staufer, der über seinen Widersacher Tankred von Lecce, einen Enkel Rogers II., der Anspruch auf Sizilien erhob, triumphiert. Dabei nehmen die kolorierten Federzeichnungen eine Engführung auf Gegenwärtiges und Typologisches vor, während sie Vergangenes und Mythologisches ignorieren und auf diese Weise zu einer spezifischen Lesart des Textes anleiten.³⁸³ Während Heinrich VI. für Konstanz und Frieden steht, fungiert Tankred als unaufhörlich bewegter Gegenspieler, verbildlicht etwa mit dem Rad der Fortuna (Abb. 1). Stabilität und Ordnung unter der Herrschaft Heinrichs stehen Wandel und Aufruhr auf Seiten Tankreds gegenüber.

Zusätzlich ist das Umfeld des Letzteren durch kulturelle Vielfalt charakterisiert. Unruhige, bedrohliche Zeiten werden mit Darstellungen der Vertreter unterschiedlicher Kulturen verbunden. So ist das Unglück des ‚plötzlichen Todes‘ von König Wilhelm II. dadurch ins Bild gesetzt, dass dieser nicht von Priestern, Mönchen oder Diakonen begleitet wird, wie es bei einem ‚guten Tod‘ der Fall sein müsste, sondern von einem *hakim* und einem *astrologus*, die durch Bärte und Turbane als muslimische Repräsentanten des Hofes ausgezeichnet sind (Abb. 2). Dem kranken Heinrich dagegen stehen ein *archidiaconus* und ein *magister* zur Seite (f. 112r). Weitere Beispiele, etwa der Triumphzug Tankreds, bestätigen die Darstellung einer multikulturellen Umgebung als Verkörperung von Ungleichgewicht und Unordnung, während die Mitglieder der Stauferdynastie mit Hilfe religiöser Bildschemata sakralisiert und entzeitlicht werden (Abb. 4). Zwar sind natürlich in Text wie Illustrationen des ‚Liber ad honorem Augusti‘ transkulturelle Verflechtungen immanent, also auch in den Passagen zu Heinrich VI., anzutreffen, etwa in den Paradiesdarstellungen (f. 141r).³⁸⁴ Dieses geschah aber offenbar unbewusst – ihre bewusste Thematisierung in den Illustrationen unter einem negativen Vorzeichen beschränkt sich auf die Figur des Tankred. Barbara Schlieben kommt zu dem Schluss, dass die kulturelle Andersartigkeit gezielt als Instrument zur moralischen Diskreditierung des poli-

³⁸³ Schlieben, Präsenz (2014), S. 168. Zur Rolle von Mythologie und Antike im Text vgl. McFarland, Schulautoren (2008).

³⁸⁴ Dies ist im Gegensatz zu den Überlegungen von Barbara Schlieben auch nicht weiter verwunderlich, berücksichtigt man, nur als Beispiel, die verschiedenartigen Einflüsse in der Entwicklung von Herrscherdarstellungen oder Darstellungen der Parusie. Da das Konzept einer ‚reinen‘ Kultur obsolet ist, kann immer vom Vorhandensein transkultureller Verflechtungen ausgegangen werden. Die Frage lautet daher vielmehr, welchen Mechanismen Verflechtungsprozesse folgen und aus welchem Grund Verflechtungsphänomene für bestimmte Zwecke instrumentalisiert werden. Schlieben, Präsenz (2014), S. 181–186.

tischen Widersachers eingesetzt wird und in Gegenüberstellung zu der paradiesisch überhöhten Zeichnung von Einheit, Stabilität und Frieden unter Heinrich VI. funktioniert. Es stellt sich die Frage, warum diese Strategie verfolgt wurde, von wem sie ausging und ob sie auf die tatsächlichen Gegebenheiten, also auf transkulturelle Probleme im Zusammenleben und entsprechende Vereinheitlichungsbestrebungen im normannischen Sizilien des 12. Jahrhunderts schließen lässt.

Das inhaltliche Konzept der Chronik spricht für deren Entstehung in der unmittelbaren Umgebung des Kaiserhofes.³⁸⁵ Als Auftraggeber für die ersten beiden Teile ist die Kaiserin Konstanze (1154–1198) vermutet worden.³⁸⁶ Aus der Widmung im dritten Teil des Codex, dem Panegyricus auf Heinrich VI., geht hervor, dass Konrad von Querfurt (um 1160–1202), seit 1194 Reichskanzler Heinrichs VI., Legat für Italien und Sizilien, Organisator des Kreuzzuges und zentrale Figur am kaiserlichen Hof, dem Kaiser den ‚Liber‘ zum Geschenk machte.³⁸⁷ Konrad ist auf jeden Fall Auftraggeber dieses letzten Buches, in welchem er auffällig häufig abgebildet ist. Der verlässliche Gefolgsmann Heinrichs VI. und versierte Kenner der politischen Verhältnisse im Reich und in Italien betrieb offenbar auch später die politische Propaganda der Staufer mithilfe von Kunst. So war er in seiner Zeit als Kanzler Philipps von Schwaben (1177–1208) wahrscheinlich für die Entstehung einer Spruchdichtung von Walther von der Vogelweide zur Festkrönung des Staufers im Dom zu Magdeburg am Weihnachtstag 1199 verantwortlich, die eine Sakralisierung des Herrscherpaares verfolgt.³⁸⁸

Es bleibt zu fragen, ob das im ‚Liber‘ deutliche negative Bild von Multikulturalität auf reale Probleme zurückzuführen ist, die am kaiserlichen Hof Thema waren. Tatsächlich kam es seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auf Sizilien immer wieder zu Konflikten zwischen der muslimischen Bevölkerung und Einwanderern aus Norditalien. Dass auch die Situation am Hof keineswegs spannungsfrei war, bezeugt die anlässlich eines Aufstandes im Jahre 1161 ausbrechende Gewalt gegen die muslimische Bevölkerung Palermos und die zwar konvertierten, aber aus dem muslimischen Nordafrika immigrierten Palasteunuchen.³⁸⁹ Friedrich II. sollte später mit der Zwangsdeportation der sizilianischen Muslime und ihrer Ansiedlung in Lucera auf die zunehmenden Schwierigkeiten

³⁸⁵ Gut denkbar wäre die Entwicklung des Konzepts des ‚Liber‘ in gebildeten geistlichen und reichstreuen Zirkeln, etwa im Umfeld von Montecassino. Die ganz eigenen Bildlösungen sprechen zugleich für eine aktive Rolle der unbekanntenen Illustratoren. Kraft, Bilderbuch (2006), S. 77–82, 332–339.

³⁸⁶ Da sich der dritte Teil des ‚Liber‘, der von Konrad in Auftrag gegeben wurde, von den beiden ersten Teilen unterscheidet, ist die Verantwortlichkeit einer weiteren Person anzunehmen. Siehe die kodikologische Untersuchung von Stähli, Petrus (1994).

³⁸⁷ Zu Konrad siehe Bach, Konrad (1988).

³⁸⁸ Brall-Tuchel, Emotion (2010), S. 112–113.

³⁸⁹ Vgl. Scheller, Migration (2012).

im transkulturellen Miteinander reagieren.³⁹⁰ Andererseits war der normannische Königshof seit Roger II. von Angehörigen verschiedener Religionen und Herkunft geprägt. Handwerker und Künstler unterschiedlicher Traditionen gestalteten das dortige visuelle Umfeld. Der Parallelgebrauch von mehreren Sprachen wie die Kombination verschiedener Kunststile ist solchermaßen bezeichnend, dass diese Phänomene als Mittel der Herrschaftsrepräsentation oder -legitimation der normannischen Könige interpretiert worden sind, also ihr bewusster Einsatz zur Profilierung der Herrschaft angenommen wird.³⁹¹

Vor diesem Hintergrund lässt z. B. die Darstellung der Tankred zugeordneten höfischen Kanzlei mit durch Kleidung, Frisur und architektonischer Rahmung und Tituli distinkten Gruppen von *notari greci*, *saraceni* und *latini* darauf schließen, dass weniger eine Diskriminierung z. B. der Muslime das Ziel der Illustrationen des ‚Liber‘ ist, sondern vielmehr ein für die Normannenherrschaft als charakteristisch und eventuell problematisch empfundener Zustand der kulturellen, religiösen und linguistischen Verflechtung gezeichnet wird (Abb. 3). Diesem Gesellschaftsentwurf entgegengesetzt werden eschatologische Vorstellungen von der Machtergreifung der Stauferdynastie und deren heilsgeschichtlichen Folgen. An Aktualität gewannen diese Vorstellungen bald nach der Eroberung Siziliens und der Krönung Heinrichs zum König von Sizilien im Jahr 1194 mit dem von ihm initiierten Kreuzzug (1197–1198) zu eben der Zeit, als der ‚Liber‘ entstand: Heinrich verstand sich oder zumindest seinen Sohn als den Friedenskaiser, den letzten Kaiser vor dem Jüngsten Gericht. Dieser sollte den Osten und den Westen vereinigen, die Juden bekehren und die Heiden im Heiligen Land besiegen. Die Eroberung Jerusalems sollte dann das Jüngste Gericht einleiten. Entsprechend betonen die Federzeichnungen die endzeitliche Dimension der Machtergreifung Heinrichs auf dem Weg zu einer neuen Weltordnung. Sie markieren die Schritte der sakralisierten Stauferdynastie auf dem vom christlichen Glauben gewiesenen, vorbestimmten Weg zur Herbeiführung der Wiederkunft Christi. Dies muss die Abbildung von Mitgliedern anderer Religionen in der Umgebung des Kaisers ausschließen.³⁹² Im ‚Liber‘ werden demnach Herrschaftsmodelle unterschieden – der Vorstellung einer transkulturellen, von Unordnung und Wandel geprägten Normannenherrschaft wird die Idee der die Endzeit einläutenden christlichen Stauferherrschaft durch einen messianischen Friedenskaiser gegenübergestellt. Die Hervorhebung des Trennenden in den

³⁹⁰ Zu den diversen Gründen siehe Scheller, *Assimilation* (2014), S. 146–152.

³⁹¹ Z. B. Metcalfe, *Muslims* (2012), S. 249; Johns/Jamil, *Signs* (2004), S. 186; Johns, *Inschriften* (2004), S. 56; Tronzo, *Court* (1997), bes. S. 112–113.

³⁹² Die Bedeutung des Kreuzzuggedankens für Heinrich wird bei Petrus von Eboli in der Beschreibung der Fresken im (fiktiven?) Herrscherpalast vom Palermo deutlich, wo der Kreuzzug Barbarossas als Höhepunkt dessen Lebens skizziert und an seine Söhne als Auftrag weitergegeben wird. Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti*, ed. Kölzer/Stähli, S. 232–235, f. 142v, 142r; Csendes, *Heinrich VI.* (1993), S. 206; Bumke, *Kultur* (1986), S. 648–650.

kulturellen Zuschreibungen (sei es bei den Notaren, f. 101r, oder den distinkten Bevölkerungsgruppen Palermos, f. 98r) gründet demnach auf der Entwicklung eines gesellschaftlichen Gegenentwurfs zu der diese Unterschiede annullierenden, alle gesellschaftlichen Elemente unter dem christlichen Banner vereinigenden Herrschaft Heinrichs. Dieser Gedanke mag auch für die stilistische Gestaltung des ‚Liber‘ verantwortlich sein, die sich von der sizilianischen Hofkunst unterscheidet, offenbar in dem Versuch, etwas gänzlich Neues zu schaffen.³⁹³ Wir können schließen, dass die Vers-Chronik als ausgefeiltes Legitimationsmittel staufischer Herrschaft über das Königreich Sizilien konzipiert war und sich dazu das Thema der Kulturvielfalt im Reich zunutze machte.

Für unsere Fragestellung bleibt festzuhalten, dass die im ‚Liber ad honorem Augusti‘ auftretenden transkulturellen Verflechtungsmomente deren gezielte politische Instrumentalisierung ebenso belegen wie die sich über lange Zeiträume entwickelnde und schließlich dem Ausführenden wie dem Betrachter unbewusste Verquickung unterschiedlicher Bildtraditionen.

(Ulrike Ritzerfeld)

3.3.3 Zwischen *pittura greca* und *pittura latina*: Transkulturelle Verflechtungen in der kretischen Malerei

Kennzeichnend für die Bildkunst auf Kreta zur Zeit der venezianischen Herrschaft (1211–1669) sind die Koexistenz verschiedener Elemente und Stilrichtungen sowie die mit der Zeit zunehmenden Verflechtungstendenzen. Häufig zu beobachten ist die Übernahme einzelner ‚westlicher‘ Bildmotive in der ansonsten von der ‚byzantinischen‘ Kunsttradition geprägten Malerei der Insel. Darüber hinaus vermischten sich aber vor allem in der Tafelmalerei diverse Stile und Ikonographien, so konnten ‚westliche‘ Heilige in byzantinisierender Weise oder ‚östliche‘ Heilige in ‚westlichem‘ Modus präsentiert werden (Abb. 5). Zugleich wurden Bildtitel in Griechisch und/oder Latein formuliert. Herausragende Maler wie Angelos Akotanthos (gest. 1450?) schufen eine Synthese aus den diversen Traditionen, welche die kretische Malerei über Jahrhunderte prägen sollte.

Nicht nur seitens der Maler, sondern auch der Auftraggeber ist eine ausgesprochene Flexibilität festzustellen. Dabei ist von dem gewählten Stil keineswegs immer auf die Herkunft bzw. den jeweiligen Glauben rückzuschließen.

³⁹³ Auch Kraft kommt im Vergleich mit anderen Bildwerken zu dem Ergebnis, dass mit dem ‚Liber‘ etwas Neues geschaffen werden sollte. Kraft, Bilderbuch (2006), S. 338–339. Demnach wären nicht die von Schlieben angeführte ‚Transportfähigkeit‘ des ‚Liber‘ und seine hypothetische Ausgestaltung für einen nordalpinen Rezipientenkreis ausschlaggebend für sein Erscheinungsbild. Schlieben, Präsenz (2014), S. 175.

Zwar bevorzugten orthodoxe Klöster Ikonen ‚byzantinischer‘ Tradition – diese Präferenz dürfte jedoch durch die religiös bedingte Festlegung auf einen heilsversprechenden Urtypus bestimmt gewesen sein. Die bürgerliche und adelige Oberschicht der Insel dagegen war in ihren Vorlieben zumindest seit dem 15. Jahrhundert offen. Dokumente aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und aus dem 16. Jahrhundert belegen, dass katholische wie orthodoxe Auftraggeber dieselben Maler anstellten und dass Künstler je nach Wunsch in der *forma greca* oder der *forma a la latina* malen konnten.³⁹⁴ Spätere Visitationsprotokolle, Reiseberichte und Inventare bestätigen, dass der Bilddekor der lateinischen Kirchen von den Betrachtern entsprechend bipolar wahrgenommen bzw. beschrieben wurde, obwohl davon auszugehen ist, dass dieser auch zahlreiche hybride Bestandteile enthielt.³⁹⁵

Die Perzeption der Bildwerke entsprach offenbar nicht unserem heutigen Verständnis von ‚byzantinischem‘/‚östlichem‘ bzw. ‚westlichem‘ Stil und Ikonographie, wie am Beispiel eines Tafelbildes aus dem 15. Jahrhundert von Andreas Ritzos aus dem Besitz der adeligen Familie der Cornaro zu erkennen ist (Abb. 6). In seiner einzigartigen, kulturelle Elemente verschiedener Herkunft kombinierenden Komposition vereint es das von Bernardino da Siena propagierte IHS-Kürzel (für den Namen Jesus) mit Szenen der Kreuzigung, Auferstehung und Anastasis. Zugleich mit der Künstlersignatur nachträglich hinzugefügt wurde eine griechische Inschrift, die einen bei der sonntäglichen orthodoxen Liturgie gelesenen, die Geschehnisse von Tod, Auferstehung und Anastasis schildernden Text wiedergibt.³⁹⁶ In dem 1611 aufgesetzten Testament des Andrea Cornaro wird das Tafelbild als „Kostbarkeit der griechischen Malerei“ gelobt, als *cosa pretiosa per pittura greca*.³⁹⁷ Diese Beschreibung wirft die Frage auf, was zur jeweiligen Zeit und von dem jeweiligen Betrachter unter den Termini der *pittura greca/latina* verstanden wurde.

Deutlich ist, dass trotz der ausgesprochen großen Bandbreite an Vermischungsphänomenen an einer Unterscheidung der Traditionen festgehalten wurde und dass auch offensichtliche Verflechtungsmomente nicht (mehr) als solche perzipiert oder aber nicht als solche kommuniziert wurden. Die Wahrnehmung des Anderen musste sich innerhalb der Jahrhunderte einer gemeinsamen Existenz auf Kreta, bei der das Fremde zum Eigenen wurde, zwangsweise verändern. Grenzen konnten verwischen, Traditionen überlappen und die Perzeptionsweise entsprechend prägen, wobei aber an den hergebrachten Beschreibungsmustern festgehalten wurde. Für andersartig geprägte Besucher der Insel

³⁹⁴ Cattapan, Elenchi (1972), S. 211–213, Nr. 6–8.

³⁹⁵ Siehe z. B. Panagiotakis, El Greco (2009), S. 121–125; Manucci, Contributi (1914); Gerola, Oggetti (1903).

³⁹⁶ Athen, Byzantinisches Museum, Inv. Nr. 001549. Chatzidakis, Εικόνες (1993), Kat. Nr. 206, S. 556–557. Zuletzt dazu Ritzerfeld, Name (2015).

³⁹⁷ Spanakis, Διαθήκη (1955), S. 424, 427.

wiederum mussten die hybriden Bildwerke fremdartig und somit einer anderen Kultur zugehörig erscheinen. Entsprechend wurden die im 17. Jahrhundert nach Venedig ausgeführten Bildwerke aus S. Francesco in Candia – im Inventar von Michael Angelus de Candia noch u. a. Giovanni Bellini und Palma il Vecchio zugeschrieben –,³⁹⁸ in der *Serenissima* als ‚eher griechisch‘ wahrgenommen: *tengono tutte più del greco che d'altro*.³⁹⁹

Zugleich konnte bzw. kann eine bewusste Abgrenzung und Gegenüberstellung von Traditionen damals wie heute aus bestimmten persönlichen, ideologischen oder konkreten politischen Interessen heraus erfolgen. Dies zeigt sich in zeitgenössischen Dokumenten der venezianischen Obrigkeit wie auch noch in heutigen Publikationen zur Kunst und Geschichte im venezianischen Kreta, die eine Profilierung von Fremd- und Eigenkultur vornehmen und Identitäten (re)konstruieren. Dabei werden die künstlerischen Strömungen einander gegenüberstehenden kulturell-religiös-ethnischen Blöcken zugewiesen und Vermischungstendenzen größtenteils ausgeblendet, um das (zu einfach gestrickte) Bild einer kretischen Gesellschaft aus venezianischen Eroberern und griechischen Widerständlern mit Hilfe der Kunstentwicklung auf der Insel zu unterfüttern.⁴⁰⁰ Gerade im Fall einer intensiven und langfristigen kulturellen Begegnungssituation wie derjenigen auf Kreta lässt jedoch erst die Frage nach transkulturellen Verflechtungsphänomenen und -mechanismen den besonderen Variantenreichtum einer solchen Gesellschaft hervortreten und zugleich die Beweglichkeit kultureller Prozesse zum Vorschein kommen.

(Ulrike Ritzerfeld)

3.3.4 Phänomen oder Interpretation? Das Akkon-Portal in Kairo

Das Akkon-Portal in Kairo macht ein Problem der Untersuchung transkultureller Verflechtung im Objekt deutlich, das latent vielen Beispielen dieser Quellensorte zueigen ist. Das Problem besteht darin, dass das Objekt eine Mischung von Formen aufweist, die für den modernen Betrachter stilgeschichtlich verschiedenen Kulturen zuzuordnen sind, aber keinen Hinweis darauf, wie das Zueinander der Formen zeitgenössisch zustande gekommen ist und wahrgenommen wurde – und das heißt im Klartext: ob der dahinterstehende Prozess tatsächlich ein transkultureller gewesen ist.

Das Akkon-Portal wurde 1291 bei der Eroberung Akkons durch die Mamluken aus einer dortigen (zerstörten) Kirche ausgebaut und 1295/96 in die Fas-

³⁹⁸ Gerola, Oggetti (1903).

³⁹⁹ Marco Boschini, *Descrizione* (1733), S. 257.

⁴⁰⁰ Siehe dazu Ritzerfeld, Hölle (2013).

sade des von Sultan al-‘Ādil Kitbuġā gestiftete Madrasa-Mausoleumskomplexes in Kairo eingebaut (Abb. 14). Es wird in der Forschung meist als Trophäe und Denkmal des Sieges über die Kreuzfahrer angesehen. Im Kontext dieser Interpretation wird der christlich-gotischen Spolie in einer islamisch-mamlukischen Fassade eine ‚eindeutige‘ triumphalistische Symbolkraft zugeschrieben, und ihr mutmaßlicher Zweck, den wichtigen militärischen Erfolg quasi als Herrschaftslegitimation Kitbuġās visuell in Erinnerung zu halten, als so evident empfunden, dass dies kaum argumentativ erläutert wird.⁴⁰¹ Dabei ist aber nicht sicher, ob eine solche naheliegende Assoziation auch den Mamluken als eindeutig erschienen ist. Die Kriegsbeute war z. B. nicht von Beginn an als ‚Propagandaarchitektur‘ im Sinne einer öffentlichen triumphalen Geste des Sultans vorgesehen. Vielmehr ließ der Wesir Saṅġar aš-Šuġā’ī das Portal von Akkon nach Kairo zunächst in sein Privathaus bringen, wo es einige Jahre eingebaut oder eventuell nur eingelagert blieb, bis al-‘Ādil Kitbuġā die Macht errang und das Wohnhaus samt Portal konfiszierte. Kitbuġā, der nicht an der Eroberung Akkons teilgenommen hatte und deshalb den Sieg schlecht für die eigene Herrschaftslegitimation ausnutzen konnte, könnte das wertvolle Marmorportal auch aus ästhetischen Gründen und im Zuge der bei den Mamluken allgemein üblichen extensiven Sekundärnutzung vorhandener Baumaterialien in seinem Madrasaneubau verwendet haben.⁴⁰² Die einzige schriftliche Quelle zum Akkon-Portal, eine emphatische Beschreibung al-Maqrīzī’s (766–845/1364–1442), deutet in diese Richtung, da der Autor es als „eines der großartigsten Werke, die je von Menschen gemacht wurden“, lobte, aber in keiner Weise auf einen Sieg der Mamluken über die Kreuzfahrer anspielte.⁴⁰³ Die christliche Provenienz des Kunstwerks scheint somit zumindest in dieser Zeit nicht im Vordergrund der Wahrnehmung gestanden zu haben. Es kann sogar gut sein, dass mamlukische Betrachter das Spitzbogenportal mit seinem Dreipass aus Profilbändern nicht als ‚fremd‘ wahrnahmen, sondern dem ‚eigenen‘ Formengut zurechneten, das sie in vergleichbarer Form von spitzbölgigen, gestuften und mit eingestellten Säulen versehenen Gebetsnischen kannten (Abb. 15). Zudem wurden Dreipassbögen als Nischen- und Portalabschlüsse seit Ende des 13. Jahrhunderts in mehreren Kairoer Bauten errichtet (Abb. 16 und Abb. 17). Sie dürften der mamlukischen Architektur-Ästhetik sehr entgegengekommen sein, ähneln sie doch Bogenformen an bedeutenden und in Kairo früh rezipierten islamischen Bauten des 11. und 12. Jahrhunderts in Syrien, wie z. B. dem Nordtor der Zitadelle von Damaskus (Abb. 18) oder dem Minarett der

⁴⁰¹ Behrens-Abouseif, Cairo (2007), S. 153; Korn, Wechselwirkungen (2005), S. 234.

⁴⁰² Zur weit verbreiteten Verwendung von Marmorspolien im mittelalterlichen Mittelmeerraum vgl. Greenhalgh, Past (2009), insbes. zu dem hier interessierenden ägyptischen Bereich: S. 447–482.

⁴⁰³ Aḥmad Ibn-‘Alī Al-Maqrīzī, *Ḥiṭat*, ed. NN (Bulaq), Bd. 2, S. 382, übersetzt nach Behrens-Abouseif, Cairo (2007), S. 154.

umayyadischen Moschee in Aleppo mit Dreipass-Bogenfeldern aus Profilbändern (Abb. 19). Diese Werke wiederum waren ihrerseits stilbildend für die Architektur der Kreuzfahrer im Heiligen Land. Solche gemeinsame bzw. sich überschneidende ästhetische Traditionslinien islamischen und christlichen Formenguts sind Aspekte der komplexen transkulturellen Verflechtungsgeschichte der Levante.

Eine Mischung von Formen, wie in diesem Fall an der Madrasa al-‘Ādil Kitbuġās, kann von daher ebenso gut als genuines Resultat einer langfristigen Verflechtung wie auch als Symbol einer (zeitweiligen) Entflechtung oder als Indikator für eine trotz segregativer politischer Praxis mehreren Gruppen gemeinsame Ästhetik aufgefasst werden. Auf jeden Fall sollte die Wahrnehmung und Deutung der Kairoer Fassade mit dem Spitzbogenportal neben Muqarnas-Nischen durch heutige westeuropäische Besucher nicht unbedacht mit der Wahrnehmung durch die spätmittelalterlichen Bewohner Kairos gleichgesetzt werden.⁴⁰⁴

Das Material selbst zeigt nur die kommentarlose Mischung von Formen, es ist zunächst nur quasi im handwerklich-technischen Sinne ein ‚Verflechtungsphänomen‘, nicht aber zwangsläufig auch im (trans-)kulturellen Sinne. Gegenstand einer Analyse mit Blick auf transkulturelle Verflechtung ist seine mögliche Charakterisierung als ein Ergebnis von Verflechtungsprozessen. Ist die Geschichte des Objekts nicht bekannt, ist die Interpretation eines dahinter stehenden Prozesses transkultureller Verflechtung, ihres Vektors, ihrer Dimensionen (auf welche sozialen, politischen, wirtschaftlichen Phänomene lassen sie rückschließen?), ihrer Tiefe etc. kreative Aktivität des historisch arbeitenden Wissenschaftlers, der die Mischung analysiert. Sie unterliegt der gesamten Palette hermeneutischer Vorbehalte und Gesetzmäßigkeiten inklusive der Grundtatsache, dass bereits das Erkennen einer vorliegenden Mischung kulturell bedingt ist.

(Margit Mersch, Britta Müller-Schauenburg)

3.4 Fazit: Von der Benennung zur Interpretation

Im vorangegangenen Kapitel wurden Verflechtungsphänomene dargestellt, wie sie in Text- und Objektquellen aufscheinen. In diesen Quellen können transkulturelle Verflechtungen ausgiebig thematisiert, aber auch ignoriert und gar negiert werden. Es lassen sich explizite Benennungen von Verflechtungsphänomenen, Reflexionen über Verflechtung und implizite Hinweise auf Verflechtung in Objekten unterscheiden.

⁴⁰⁴ Vgl. Mersch, Mamlukenarchitektur (2011), mit weiteren Beispielen.

Die Textquellen bieten vereinzelt zeitgenössische begriffliche Konzeptualisierungen (*fasād, parrieren/undersniden, consociari* etc.), die eine intellektuelle Auseinandersetzung mit Verflechtungsphänomenen dokumentieren. Des Öfteren bieten die Texte aber mehr oder weniger explizite Reflexionen über Verflechtung, die sich etwa in Fiktionen von Verflechtungsprozessen oder Rekonstruktionen historischer Prozesse manifestieren und teilweise als Verarbeitung eines solchen Prozesses transkultureller Verflechtung oder als dessen Niederschlag gedeutet werden können.

In den Textquellen werden Verflechtungsphänomene dabei unterschiedlich wahrgenommen, interpretiert und gewertet. Auffällig ist, dass Verflechtungsphänomene häufig angesprochen werden, wenn sie als problematisch gesehen werden und Polemik auslösen. In diesen Fällen dienen sie einer gewünschten Abgrenzung von einem ‚Anderen‘ innerhalb einer intensiven Kontaktsituation. Allerdings können Verflechtungsphänomene auch positiv, etwa als Zeichen für sozialen Frieden oder als Ausdruck göttlicher Vorsehung gedeutet, zum Zwecke der Herrschaftslegitimation und des Prestigegewinns instrumentalisiert werden.

Bestimmte Quellengattungen – etwa religiöser Natur – können spezifische Perzeptions- und Darstellungsweisen transkultureller Begegnung bedingen. Aber auch Hintergrund und Umfeld, sowie die gesellschaftliche Funktion und die persönlichen Interessen des jeweiligen Autors sind ausschlaggebend für Wahrnehmung und Deutung der jeweils konstruierten oder beschriebenen, kritisierten oder gelobten Verflechtungsphänomene. Deren Wertung zeigt sich auch davon abhängig, ob die Verantwortlichen sich innerhalb oder außerhalb einer Kontaktsituation befinden, ob sie vom zeitgenössischen oder späteren Standpunkt aus berichten und welche Ziele sie mit ihrer Darstellung verfolgen.

Neben den expliziten und impliziten Behandlungen transkultureller Verflechtungsphänomene in textuellen Quellen bieten materielle Quellen zusätzliche Möglichkeiten wie auch spezifische Probleme bezüglich der Rekonstruktion von Verflechtungsprozessen. Transkulturelle Verflechtungsmomente im Bild, in Skulptur, Plastik und Architektur unterliegen aufgrund der unreflektierten Anteile visueller Gewohnheiten stärker noch als im Fall der Textquellen der individuellen Wahrnehmung und impliziten Interpretation des zeitgenössischen wie des heutigen Betrachters. Nur selten existieren begleitende historische Texte, um die mittelalterliche Rezeption und Deutung eines visuellen Phänomens als transkulturelles Verflechtungsphänomen zu belegen oder mit unserer heutigen Wahrnehmung abzugleichen. Verflechtungsmomente scheinen unbewusst überall mal mehr, mal weniger präsent gewesen zu sein, ihr bewusster Einsatz konnte spezifischen Interessen des Auftraggebers oder Künstlers folgen. Die Deutung eines solchen Phänomens bei den Zeitgenossen wiederum konnte durchaus umstritten sein, wie der Streit um ein Ritualobjekt mit arabischer Inschrift am byzantinischen Kaiserhof zeigt. Und die zeitgenössische Wahrnehmung konnte sich von der heutigen offenbar durchaus unterscheiden, wie u. a.

am Beispiel der kretischen Tafelmalerei zu erkennen ist. Vor einem vorschnellen Analogieschluss von heutigen auf historische Wahrnehmungsgegebenheiten muss daher gewarnt werden. Dies gilt ebenso für einen ‚Automatismus‘ in der wissenschaftlichen Interpretation, wo künstlerische bzw. handwerkliche Vermischungen in historischen Objekten allzu schnell als wertende Stellungnahmen zu transkulturellen Verflechtungsphänomenen gedeutet werden. Dennoch ist es legitim – wenngleich mit einem methodischen Vorbehalt zu versehen –, technische, stilistische, ikonographische oder motivische Mischungen in Objekten der visuellen Kultur als einen (nur) *ex post* zu erkennenden Niederschlag historischer Verflechtungsprozesse zu behandeln.

Trotz aller in den Quellen enthaltenen Konzeptualisierungen, Beschreibungen und Konstruktionen von Verflechtungsprozessen steht die Verflechtungsforschung insgesamt vor dem Problem der zeitlichen Distanz. Der Prozess ist nirgends mehr unmittelbar beobachtbar. Für jede einzelne Text- und Objektquelle gilt, dass sie eine Momentaufnahme transkultureller Verflechtungsprozesse bietet, diese aber nicht als solche abbildet. In gewisser Weise und in je unterschiedlichem Maße können diese Quellen zugleich Ergebnisse, Medien, Abbilder und Auslöser von Verflechtung sein.

Man könnte nun meinen, dass durch Aneinanderreihung solcher Momentaufnahmen, mittels einer seriellen Analyse, Prozesse transkultureller Verflechtung rekonstruiert werden könnten, indem man die einzelnen Quellen innerhalb eines Prozessablaufs verortet. Einen Verflechtungsprozess anhand einer Serie von Einzelquellen zu beschreiben, bleibt jedoch mit großen methodischen Herausforderungen und Risiken verbunden. Welche Verbindung besteht zwischen den Einzelquellen? Wie sind diese miteinander zu verknüpfen? Wohin gehört die Einzelquelle im Prozessverlauf? Ist sie Beleg eines Anfangs, ist sie Ergebnis? Wie ist sie im Verhältnis zu Quellenmaterial anderer Art zu positionieren? Der Prozess als solcher bleibt Hypothese. Aufgrund dieses Hypothesenstatus ist die Prozessrekonstruktion nicht nur anfällig für Projektion. Vielmehr ist sie auf die Projektion angewiesen. Die Projektion basiert auf dem gegenwärtigen Horizont des Rekonstruierenden, bestimmt durch dessen mehr oder weniger intensive Kenntnisse der Zeit und der kulturellen Gegebenheiten, auf die sie sich bezieht. Die Projektion repräsentiert aber selbstverständlich niemals vergangene ‚Realität‘.

Momentaufnahmen von Verflechtungsprozessen und die Problematik einer Prozessrekonstruktion sind in Objektquellen besonders deutlich zu erkennen. Der Blick konzentriert sich hier auf die für verschiedene ‚Kulturen‘ als ‚typisch‘ klassifizierten Elemente. In vielen Fällen lässt sich jedoch nur vermuten, dass sie in der vorliegenden Zusammenstellung Indikatoren einer transkulturellen Verflechtung sind. Art und Grad der Verbindung dieser Elemente spielen eine wichtige Rolle: Stehen sie scheinbar unverbunden nebeneinander oder gibt es eine wie auch immer geartete Verbindung zwischen ihnen? Je höher aller-

dings der Grad solcher Verbindungen ist, desto undeutlicher sind die ‚typischen‘ Elemente als solche zu erkennen bzw. zu unterscheiden. Im Extremfall ist ein Verflechtungsphänomen nicht mehr als solches zu erkennen. Vor diesem Hintergrund erscheint es notwendig, sich mit verschiedenen Formen oder Typen transkultureller Verflechtung zu beschäftigen, die im folgenden Kapitel unter dem Oberbegriff der ‚Verflechtungsmodelle‘ zusammengefasst werden.

(Britta Müller-Schauenburg, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld)

4 Verflechtungsmodelle

Bislang wurden Verflechtungsphänomene im Hinblick darauf untersucht, wie sie in den Quellen vorkommen (explizit, reflexiv, implizit). Nun stellt sich die Frage, ob und inwieweit Verflechtungsprozesse und -ergebnisse typologisch erfasst werden können. Zu diesem Zweck vergegenwärtigen wir zunächst die Prämissen von Verflechtungsprozessen, um danach drei unterschiedliche Strukturmodelle vorzuschlagen. Schließlich wird diskutiert, ob Fusionen als Resultate von Verflechtungsprozessen angesehen werden können.

4.1 Prämissen der Verflechtung

Das Zusammentreffen verschiedener Elemente ist Voraussetzung für jegliche Art der Verflechtung. Die dabei entstehenden Beziehungsräume lassen sich unterschiedlich definieren. Einerseits kann man sie rein zeitlich, d. h. synchron oder diachron fassen. Zusätzlich kann man sie aber auch geographisch und sozial definieren. Zu berücksichtigen ist, dass all diese Beziehungsräume sowohl auf einer ‚realen‘ als auch auf einer fiktiven Ebene existieren können, wobei zwischen diesen beiden Ebenen wiederum Verbindungen bestehen. Bei der Entstehung von Beziehungsräumen ist Bewegung von grundlegender Bedeutung; ihr Radius kann sehr groß, aber auch so minimal sein, dass sie kaum erkennbar ist. Zudem muss die Bewegung nicht in direkter zeitlicher Nähe zur beobachteten Verflechtung stattfinden. Transkulturelle Verflechtungen können sich ebenfalls in der Aktivierung oder semantischen Änderung von bereits langfristige ‚vor Ort‘ existierenden kulturellen Traditionen manifestieren. Begegnungen, die in Austausch und intensivere Formen der Verflechtung münden können, finden im Zusammenspiel von Beziehungsräumen, Bewegung und *agency* statt, die in den folgenden Unterkapiteln thematisiert werden sollen.

(Daniel König, Margit Mersch)

4.1.1 Beziehungsräume: geographisch, zeitlich, sozial

Geographische Mobilität im Rahmen von Migration, Eroberung, Handel, Reisen etc. führt zunächst zu synchronen, mittel- und langfristig aber auch zu diachronen transkulturellen Verflechtungen. Angesichts der Tatsache, dass Mobilität in so zahlreichen Varianten auftritt, ist es kaum möglich, einen Überblick über die diese Mobilität beeinflussenden Faktoren zu geben. Eindeutig haben etwa massive geopolitische Veränderungen Einfluss auf Routen, Abläufe, Akteure von Mobilität, wobei sie selbst durch Mobilitätsphänomene verursacht worden sein können (z. B. Eroberungen), Letztere aber auch auslösen können (z. B. Flüchtlingsströme) und dabei immer wieder veränderte Bedingungen und Faktoren schaffen. Das Verhältnis zwischen Mobilität und Raum (im räumlichen, zeitlichen und sozialen Sinne) ist damit schwer zu bestimmen. Existierende geophysische Raumverhältnisse, zu diesen zählen etwa klimatische Bedingungen (Monsun), naturbedingte Transportwege (Flüsse, Alpenpässe etc.) und Attraktionspunkte (z. B. Rohstoffvorkommen), beeinflussen Mobilität und die Verteilung von Zentren und Peripherien und bedingen damit auch den Verlauf von Verflechtungsprozessen. Andererseits konstituiert Mobilität auch selbst Räume, wenn etwa das Meer durch die Schifffahrt zum Verbindungsweg, Alpentäler zu Fernhandelswegen werden oder wenn durch Erkundungsreisen, Eroberungszüge, Migration etc. Räume erschlossen und neuen kulturellen Einflüssen ausgesetzt oder politisch neu definiert werden, wie dies etwa im Rahmen der arabisch-islamischen Expansion des 7.–8. Jahrhunderts oder der Eroberung Südamerikas im 16. Jahrhundert der Fall gewesen ist.

Bei der Untersuchung diachroner Beziehungen geht es vor allem um das Verhältnis zwischen zeitlich auseinanderliegenden Sphären. Diese werden durch wandelnde Kontexte überdauernde Elemente miteinander verbunden, wobei Letztere im Zuge ihrer De- und Rekontextualisierung Veränderungen unterworfen sind. Ein Beispiel liefert die Umayyadenmoschee von Damaskus. Die Stätte fungiert seit Jahrhunderten als Kultort in einem sich ständig verändernden Kontext. Architektonische Elemente des Gebäudes stammen noch aus der römischen Periode, erfüllen aber durch ihr Weiterbestehen bis ins 21. Jahrhundert im Rahmen der damit einhergehenden Kontextveränderungen immer wieder neue Funktionen, etwa als wiederverwendetes Baumaterial, als umfunktioniertes Dekor, als Untersuchungsobjekt moderner Architekturhistoriker etc. (→ Kap. 3.3).⁴⁰⁵ Selbiges lässt sich von Texten sagen, auch wenn diese im Unterschied zu Stätten geographisch mobil sein können. Ein Text des Aristoteles, der im Rahmen der großen Übersetzungsprozesse – vom Griechischen ins Syrische zwischen dem 5. und 7. Jahrhundert, vom Syrischen und Griechischen ins Arabische zwischen dem 8. und 10., vom Arabischen ins Lateinische zwischen

⁴⁰⁵ Vgl. FranceMed, Introduction (2012), S. 26–30; Flood, Aesthetic (2009).

dem 12. und 14. Jahrhundert – in einen jeweils anderen sprachlichen und kulturellen Kontext transponiert wird, ist gleichsam zeitlich und geographisch mobil. Im Rahmen seiner geographischen Wanderung und ‚Reise durch die Zeit‘ wird der Text nicht nur sprachlich, teilweise auch inhaltlich verändert, er wird vor allem auch in unterschiedliche Kontexte eingebunden und bekommt damit, teilweise milieuspezifisch, eine andere gesellschaftliche Relevanz, die sich an der jeweiligen zeitgenössischen Nutzung, Interpretation und Wertschätzung des Textes ablesen lässt.⁴⁰⁶ Verflechtung impliziert hier, in der Architektur wie im Text, vor allem die Assimilation und Appropriation von physisch dokumentiertem Gedankengut durch gesellschaftliche Akteure.

Das angeführte Beispiel der Aristotelesrezeption lässt sich auch im Hinblick auf die Erfassung sozialer Beziehungsräume bemühen. Ein Überblick über diese äußerst lange Rezeptionsgeschichte zeigt, dass die Bereitschaft, sich mit den Ideen dieses Denkers auseinanderzusetzen, vom jeweiligen sozialen Milieu und dem herrschenden Zeitgeist abhängig war. Dass die Rezeption aristotelischen Gedankenguts dabei hauptsächlich in sozialen Kontexten erfolgte, in denen die notwendigen intellektuellen Ressourcen vorhanden waren, erscheint evident. Zu erwägen ist dabei, dass dieses Gedankengut, etwa im Rahmen von Bildungsreformen, Renaissance, sozialen Umwälzungen oder Einzel- bzw. Massenbiographien sozialer Mobilität in veränderter Form auch in andere soziale Milieus diffundieren konnte. In ihren groben Zügen macht die Rezeptionsgeschichte aristotelischer Ideen aber auch deutlich, dass die jeweils gesellschaftsspezifischen intellektuellen Eliten unterschiedliches Interesse an diesem Denker zeigten. In der Spätantike standen die Ideen des Aristoteles im Schatten anderer großer Denker, vor allem Platons, insbesondere in dessen neuplatonischer Interpretation. In einigen christlichen Milieus, etwa im ‚heterodox‘ geprägten syrischen Großraum des 5.–7. Jahrhunderts, erfreuten sie sich allerdings großer Beliebtheit und dienten, etwa bei Sergios von Resh‘aina (gest. 536), der christlichen Exegese.⁴⁰⁷ Dieses syrische Milieu fungierte dann als Transmissionsraum, als die arabische Erobererschicht nach erfolgter Niederlassung begann, sich mit dem kulturellen Erbe der unterworfenen Bevölkerungsgruppen auseinanderzusetzen.⁴⁰⁸ Als Teil arabisch-islamischer Geistesgeschichte gelangte aristotelisches Gedankengut nach al-Andalus, wo es in Averroes/Ibn Rušd (gest. 595/1198) einen seiner wichtigsten mittelalterlichen Interpreten fand, dessen Einfluss auf die lateinische Scholastik seit langem weithin bekannt ist.⁴⁰⁹ Aristotelische Ideen waren also in hohem Maße räumlichen, zeitlichen und sozialen

⁴⁰⁶ Hierzu schon Spengler, *Untergang* (1923), S. 622, über die Geschichte der ‚drei Aristoteles‘.

⁴⁰⁷ Brock, *Outline*, S. 202–204.

⁴⁰⁸ Gutas, *Thought* (1998); Teixidor, *Antioche* (2001).

⁴⁰⁹ Vgl. schon Renan, *Averroes* (1852); Langhade, *Islam* (2005), S. 249–262; Burnett, *Aristotle* (2011), S. 1308–1310.

bzw. soziokulturellen Dynamiken ausgesetzt, wurden hierdurch immer wieder in neue Kontexte eingebunden und banden selbst neue Rezipientengruppen zusammen.⁴¹⁰ Wenn also durch geographische, zeitliche und soziale Mobilität in stetiger Dynamik Beziehungsräume entstehen, verändert oder miteinander verbunden werden, dann kann dies kaum ohne transkulturelle Verflechtung vonstatten gehen.

(Daniel König)

4.1.2 Vektoren: Bewegung in Kraftfeldern

Voraussetzung für jegliche Art der Verflechtung ist ein Bewegungsmoment, durch das eine Kontaktaufnahme, eine Berührung zwischen verschiedenen Elementen überhaupt erst möglich oder vorbereitet wird. Dabei kann es sich um eine Bewegung im Raum und in der Zeit handeln. Bewegungen betreffen Lebewesen wie auch Objekte und immaterielle Güter, deren Träger im Nachhinein eventuell nicht mehr nachzuvollziehen sind. Die Momente können mehr oder weniger stark ausgeprägt sein, also durch einen Einzelfall oder ein Massenphänomen vertreten sein. Über den reinen Transitcharakter hinaus kann ein Bewegungsmoment auch Auskunft über hierarchische Strukturen geben, etwa im Fall der Zirkulation bestimmter Münzen in einem Herrschaftsgebiet. Auf diese Weise können Informationen über Faktoren gesammelt werden, die in einem Beziehungsraum auf die Bewegung selbst einwirken.⁴¹¹

Vor diesem Hintergrund ist der Begriff des Vektors für entsprechende Phänomene gewählt worden, der es erlaubt, die Bewegungsbahn selbst herauszuarbeiten, definiert durch Stärke und Zielrichtung und situiert in einem sie beeinflussenden Kraftfeld.⁴¹² Damit werden nicht, wie bislang üblich, Akteure, Objekte, Materialien, Funktionen oder Destinationen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt, sondern der Transit, die Reise, die Bewegung an sich. Auf diese Weise können ansonsten nicht vergleichbare Phänomene verglichen werden, lassen sich Richtung und Interaktion von Kräften mit einer Serie synchroner Einblicke aufzeigen, aber ebenfalls diachrone Bewegungsmuster von Phänomenen durch verschiedene Genres, Medien und Zeiten hinweg verfolgen.

Es ist nicht verwunderlich, dass das Bewegungsmoment gerade am Beispiel der im lateinischen Westen gelegenen, aber kulturell von Byzanz beeinflussten und kontinuierlich mit dem Osten durch Handel und Politik verbundenen Stadt

⁴¹⁰ Nicht umsonst ist der von mittelalterlichen arabisch-islamischen Denkern als „der erste Lehrer“ (*al-mu'allim al-awwal*) bezeichnete Philosoph eine der einflussreichsten Figuren euro-mediterraner Geschichte.

⁴¹¹ Myers, *Objects* (1999), S. 272.

⁴¹² Perry, *Culture* (2014), S. 17, konzentriert sich dabei jedoch auf Vektoren von Objekten.

Venedig untersucht und als Bestandteil der städtischen Identität festgemacht worden ist (→ Kap. 3.2.7).⁴¹³ Reliquien, Kunstwerke, Legenden, Rituale und Institutionen der Serenissima zelebrierten Verbindungslinien als Grundlage für die besondere Position der Stadt als heils- und statusvermittelndes Tor zwischen Ost und West. Jeder neue Vektor, etwa die ‚Bewegungsbahn‘ einer neuen Reliquie mit entsprechender Legende, konnte auf spezifische andere Vektoren, etwa die Entstehung, Ausprägung und Wanderung anderer Heiligenlegenden, Einfluss nehmen und diese somit neu ausrichten. Letztendlich führte dies zu einer kontinuierlichen Verschiebung des Selbstverständnisses, einer andauernden Neuerfindung der Stadt in transkulturellen mediterranen Beziehungsräumen.⁴¹⁴

Transkulturelle Verflechtung ist aus der Sicht des Vektoren-Modells nicht an einzelnen Elementen festgemacht und auch nicht als unilineare prozessuale Bewegung gedacht, wiewohl die nachgezeichneten Bewegungen durchaus auch gelenkt sein können. Der Vektoren-Ansatz zeigt vielmehr das Zusammen- und Aufeinandereinwirken verschiedener Bewegungsmomente als eine Art transkulturellen Motor und zeichnet sich damit durch ein dezidiert dynamisches Verständnis von transkultureller Verflechtung aus.

(Ulrike Ritzerfeld)

4.1.3 Agency: Die Wirkmächtigkeit von Akteuren und Aktanten

Sowohl Lebewesen als auch Objekte und Abstrakta haben an den angesprochenen räumlichen, zeitlichen und sozialen Dynamiken teil. Menschen können je nach ihren Fähigkeiten durch Aktivität bewusst oder unbewusst einen Verflechtungsprozess anstoßen.⁴¹⁵ Spezielle Prädispositionen politischer, sozialer oder kultureller Art lassen zudem bestimmte Individuen und Gruppen zu *cultural brokers* werden, d. h. zu regelmäßigen und strukturell wirksamen Akteuren transkultureller Verflechtungsprozesse. Der vor allem in der ethnologischen Forschung verwendete Begriff bezeichnet eine Person, die gewisse Grenzen zwischen verschiedenen Kulturen überschreitet und aufgrund von bewussten Erfahrungen in zwei oder mehr Kulturen als Vermittler und Interpret (von Kulturgut) oder Mediator (zwischen Kulturgruppen) fungieren kann.⁴¹⁶

⁴¹³ Perry, Culture (2014). Zur Identität Venedigs siehe Dale, Hybridity (2010), bes. S. 151–154.

⁴¹⁴ Perry, Culture (2014). Zu den verschiedenen, teilweise widersprüchlichen Elementen im venezianischen Selbstverständnis vgl. Jacoff, Façade (2010) mit Literaturhinweisen.

⁴¹⁵ Vgl. exemplarisch zu Akteuren des Kulturtransfers im mittelalterlichen Mediterraneum auch FranceMed, Introduction (2012), S. 30–36.

⁴¹⁶ Die Entwicklung des Forschungszweiges zu *cultural brokerage* in der US-amerikanischen und kanadischen Anthropologie bzw. Ethnohistorie seit Mitte des 20. Jahrhunderts beschreibt Szasz, Introduction (1994).

Es wird zumeist zwischen diversen Typen unterschieden, z. B. zwischen *go-betweens* auf der einen Seite, die zwischen den Parteien leben und eher zufällig, ohne Gewinnerwartung zu Mittelsleuten werden, und *brokers* oder *intermediaries* auf der anderen Seite, die bewusstes Interesse für die andere Kultur entwickeln und oftmals durch persönliche soziale und/oder ökonomische Vorteile zu Vermittlungsleistungen motiviert werden.⁴¹⁷ Bei dieser Unterscheidung kommen wichtige Fragen nach den gesellschaftlichen Machtstrukturen und dem sozialen Ort dieser Akteure bzw. ihrer *agency*, d. h. nach dem Zusammenhang zwischen individueller Praxis und strukturellen Bedingungen, in den Blick. Für die europäische Mediävistik wurde der Begriff in jüngerer Zeit vor allem durch eine internationale Bochumer Tagung zu *cultural brokers* an mediterranen Höfen des Mittelalters aktualisiert und operationalisiert.⁴¹⁸ Hier wurden Personen mit transkulturellem biographischem Hintergrund, die in unterschiedlichen Funktionen (Gelehrte, Übersetzer, Diplomaten, Missionare, Söldner etc.) an den Höfen agierten, auf ihre jeweilige Bedeutung für Kulturaustauschphänomene, auf die Spezifika ihrer Rolle als Kulturvermittler und allgemein auf ihre Handlungsmöglichkeiten hin untersucht.⁴¹⁹

Wie in der Anthropologie, so wird auch in der Mediävistik der Begriff *cultural broker* mithin vorwiegend in Bezug auf eine intentionale Vermittlungspraxis individueller Akteure in Kulturgrenzen überschreitenden Situationen angewandt. Es scheint darüber hinaus eine Differenzierung intentionalen Handelns möglich. So sind die Entscheidungen von Stiftern für eine bestimmte Ikonographie jeweils individuell intendierte/motivierte Handlungen. Wenn jedoch z. B. jüdische Stifter üblicherweise christliche Künstler beauftragten, das Motiv des auf einem Esel reitenden Messias in hebräischen Handschriften darzustellen und dabei die ‚christliche‘ Darstellungsweise allgemein akzeptierten, dann steht dahinter die Möglichkeit, dass, wie Sarit Shalev-Eyni gezeigt hat, „Ambiguierung [...] bewusst als Mittel eingesetzt wurde, um Konflikte und Entflechtungen zu vermeiden.“⁴²⁰ Es handelt sich bei den bewussten Einzelentscheidungen der Donatoren und Künstler aber nicht unbedingt um eine intentionale Vermittlungspraxis oder einen individuellen Willen zur Ambiguierung. Vielmehr könnte sich eine transkulturell verflechtend wirkende kollektive Entscheidung aus der eher unreflektiert wahrgenommenen bzw. akzeptierten

⁴¹⁷ Vgl. Paine, *Theory* (21988), S. 17. Bezeichnenderweise bietet die englische Sprache eine weit größere Bandbreite an jeweils unterschiedlich nuancierten Begriffen für ‚Vermittler‘ als die deutsche.

⁴¹⁸ Höh/Oesterle/Jaspert, *Brokers* (2013).

⁴¹⁹ In den Diskussionen der Tagung wurde die im bisherigen Konzept des *cultural brokers* implizierte Voraussetzung kultureller Entitäten mit klaren Grenzen und eine mangelnde Definition des Überschreitens kultureller Grenzen problematisiert. Angesichts des Mangels an reflektierten Begriffen für transkulturelle Akteure in der Mediävistik lohnt sich sicherlich eine weitere quellenbasierte Spezifizierung des Konzepts.

⁴²⁰ Zitiert in Drews/Scholl, *Verflechtungsprozesse* (2016), S. XXI.

Gelegenheit ergeben haben, die gewählte Ikonographie unterschiedlich zu deuten – als das Kommen des zukünftigen Messias oder als Einzug Jesu in Jerusalem (→ Kap. 4.4.1).

Einer potenziellen Einengung historischer Analysen auf logisch deduzierbares direkt intentionales Handeln oder gar auf eine anthropozentrische Perspektive will das Konzept einer erweiterten *agency* entgegenarbeiten. Im Sinne dieses Theorems sind z. B. Objekte (Artefakte, Dinge, aber auch Tiere und Pflanzen) und Abstrakta vor allem durch ihre Wirkmächtigkeit auf Menschen und soziale Strukturen als Akteure gekennzeichnet.⁴²¹ Dieses (über die Annahme individueller oder kollektiver menschlicher Geschichtsmächtigkeit hinausgehende) Konzept der *agency* ist insofern gewinnbringend, als lange bestehende und diskutierte Probleme um komplexe Zusammenhänge von Urheberschaft, Initiierung, Bewirkung, Produktion, Reproduktion und Rahmenbedingungen kultureller Phänomene und historischen Wandels neu in den Blick genommen werden können. Eine Fruchtbarmachung des Ansatzes für die Verflechtungsgeschichte erscheint daher möglich. Dabei ist insbesondere die Frage nach Wechselwirkungen zwischen den an einer Situation beteiligten bzw. für eine Situation in unterschiedlicher Weise bedeutsamen Faktoren, eben ‚Akteuren‘ im weitesten Sinn, von Bedeutung. Ein Unterschied besteht freilich zwischen der Feststellung einer Wirkmächtigkeit von Tieren, Pflanzen, Dingen und Abstrakta auf humane Bereiche einerseits und dem Anerkennen der Handlungsmächtigkeit eines Lebewesens oder Objekts als Akteur eigenen Rechtes andererseits.

In dem in jüngerer Zeit stark forcierten Forschungsgebiet der *Human-Animal Studies*⁴²² scheint weitgehende Einigkeit darüber zu bestehen, dass Mensch-Tier-Beziehungen als komplexe Geflechte aus interdependenten und interagierenden Teilen zu sehen sind und dass die Frage nach dem denkbaren Akteurs- oder Subjektstatus von Tieren zu den zentralen und dringlichsten Themen des Forschungsfeldes gehört.⁴²³ In die komplexen sozialen und kultu-

⁴²¹ Für die Bedeutung von *agency* in der Kunst- und Architekturgeschichte vgl. Conan, *Gardens* (2009); Juneja, *Objects* (2012); für die ethnologische Ritualforschung Brosius/Michaels/Schrode, *Ritual* (2013).

⁴²² Aus der langen Reihe jüngster Veröffentlichungen zum Thema seien exemplarisch genannt: Marvin/McHugh, *Handbook* (2014); Taylor/Twine, *Rise* (2014); Spanring/Schachinger/Kompatscher-Gufler/Boucabeille, *Tiere* (2014); Borgards, *Tiere* (2015). Vgl. auch das seit 2011 von Stefan Zahlmann, Universität Wien, herausgegebene Web-Forum *Tiere und Geschichte* (<http://www.univie.ac.at/tiere-geschichte/>), den Arbeitskreis für Human-Animal Studies Chimaira (<http://chimaira.human-animal-studies.de/>) und den 2014 an der Universität Kassel eingerichteten LOEWE-Schwerpunkt Tier-Mensch-Gesellschaft (<https://www.uni-kassel.de/projekte/tiermensch-gesellschaft-ansatze-einer-interdisziplinaeren-tierforschung/startseite.html>); (alle Links: 28.07.2015).

⁴²³ Für viele Historikerinnen und Historiker, die in diesem Feld arbeiten, ist diese Frage offensichtlich bereits im Vorfeld (positiv) beantwortet, weshalb Pascal Eitler in einer Sammel-Rezension 2012 mahnte: „Es ist eine Sache, auch Tiere bzw. auch andere Tiere als Menschen als Akteure oder Subjekte zu proklamieren. Eine andere Sache ist es jedoch, sie als solche auch überzeugend zu rekonstruieren und umfassend zu kontextualisieren.“ Tatsächlich legt ein Blick

rellen Situationen menschlicher Gesellschaften waren und sind Tiere und ihre Aktionen (nicht nur ihre Deutungen durch die Menschen) mit eingebunden. Wenn insofern Tier-Mensch-Verflechtungen in spezifisch unterschiedlichen historischen Ausformungen existieren, dann ist auch mit einer Bedeutung von tierischen Akteuren in transkulturellen Prozessen zu rechnen, deren Darstellung freilich noch ein Forschungsdesiderat ist.⁴²⁴

Seit einigen Jahren wird in den historischen Kunst-, Bild- und Medienwissenschaften die *agency* von Objekten, Formen, Mustern, Bildern, räumlichen Strukturen etc. verstärkt diskutiert.⁴²⁵ Dabei beruft man sich zum Teil auch auf die von den Wissenschaftssoziologen Bruno Latour, Michel Callon, John Law und Madeleine Akrich begründete Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT),⁴²⁶ der es um die Verflechtung menschlicher und nicht-menschlicher, materieller Akteure bzw. Aktanten geht. Sie analysiert alle gesellschaftlichen Zusammenhänge als koevolutionäre Resultate von Gesellschaft, Technik und Natur. Als Aktanten werden alle Entitäten bezeichnet, die als Auslöser einer Aktion dienen können. Die Kunstgeschichte hatte es freilich immer schon mit einem Zusammenwirken von Akteuren, Dingen, Netzwerken und Transformationsaktionen zu tun und hat dementsprechend eigene Methoden zur Analyse von Wirkungszusammenhängen innerhalb und außerhalb eines Kunstwerkes entwickelt. So entsteht z. B. ein visuelles Kunstwerk, etwa ein Bild oder ein Architekturwerk, nicht allein durch einen schlichten handwerklichen Produktionsprozess. Bei seiner Entstehung spielen viele Akteure eine (mit)bestimmende Rolle. Nach Fertigstellung bleibt das Objekt nicht unverändert. Zumindest seine Bedeutung und Wirkung verändert sich mit dem Standort, wie auch der Standort oder die unterschiedlichen folgenden Standorte sich durch die Präsenz des Kunstwerks verändern. Die Wirkung des Werks wird einerseits beeinflusst durch die Intention von Künstlern und Auftraggebern und die handwerklichen Fertigkeiten der Ausfüh-

auf die Themen der zahlreichen neuen Forschungsprojekte nahe, dass es immer noch durchweg nicht um die Handlungsmächtigkeit von Tieren geht, sondern um den menschlichen Umgang mit Tieren – was sicherlich auch der Quellenlage geschuldet ist.

⁴²⁴ Aus mediävistischer Sicht lädt z. B. Felix Fabris Beschreibung der ‚xenophob handelnden‘ Hunde in der Johanniter-Festung St. Petrus bei Tarsus zum Nachdenken darüber ein, inwieweit Tiere transkulturell wirken oder agieren können bzw. als solche Akteure wahrgenommen werden. In diesem Fall unterstellt der Autor den Tieren eine kulturelle Unterscheidungsfähigkeit. Laut Fabris Bericht hatten die Johanniter im Kreis um ihr Kastell herum Wachhunde postiert, die alles, was sich bewegte, durch Bellen und Beißen verrieten, aber Christen, die den Türken entkommen waren und sich zum Kastell flüchteten, an ihrem Geruch erkannten. Die Türken stellten diesen Hunden nach: Wer einen von ihnen tötete oder verwundete, erhielt eine Belohnung. Infolgedessen gab es keinen Angriff auf die Männer in der Festung, weil sich das gesamte Gewicht der Angriffe nun gegen die treuesten Beschützer der Christen, die Hunde, richtete. Felix Fabri, *Evagatorium*, ed. Hassler, Bd. 3, S. 261 (f. 164r).

⁴²⁵ Vgl. etwa den Schwerpunktthemenband ‚Akteur-Netzwerk-Theorie‘ der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft (2012).

⁴²⁶ Vgl. für einen Überblick die Beiträge in Belliger/Krieger, *ANThology* (2006), für eine intensive theoretische Auseinandersetzung Schulz-Schaeffer, *Akteur-Netzwerk-Theorie* (2000).

renden, die Wahl von Motiv, Material, Technik und Stil, andererseits aber ganz wesentlich durch die Rezeption der Betrachtenden oder Nutzenden.⁴²⁷ Divergenzen in den visuellen, ästhetischen, sozialen, kulturellen, ökonomischen oder politischen Voraussetzungen der Betrachtenden lassen die Wirkung des Werks beim Einzelnen wie auch gesellschaftlich changieren. Die Betrachtenden wiederum bleiben durch die Rezeption des Werkes nicht unverändert.⁴²⁸ Unabhängig davon, ob die Rezeption bewusst und reflektiert oder eher beiläufig geschieht, beeinflusst die visuelle Wahrnehmung des Werks direkt oder durch Assoziationen die ästhetischen Auffassungen, die Sehgewohnheiten, die Gefühle, vielleicht auch die Meinungen und Entscheidungen von Einzelpersonen und Gruppen. Größere Strukturen, wie etwa die räumlichen Aspekte einer Architektur, aber auch kleine visuelle Anreize prägen, beschneiden, erweitern oder initiieren eine bestimmte Bandbreite an Bewegungen und Handlungen im Umkreis des Werks. Ein Objekt vermag auf diese Weise eine geänderte soziale Praxis der menschlichen Akteure herbeiführen. Nutzer und Rezipienten von Kunstwerken können sich Teile des Objekts oder des Raums oder Bildes gegen die ursprünglichen Intentionen der Auftraggeber und Künstler aneignen, indem sie in die Gestaltung eingreifen oder das Werk in eine spezifische Praxis einbeziehen. Sollte das Objekt dauerhaft existieren, so erfährt es im Laufe der Zeit allein schon aufgrund allgemeiner historischer Entwicklungen ständige Umwertungen, verliert bestimmte symbolische oder zeichenhafte (Neben-)Bedeutungen und gewinnt andere, zusätzliche oder neue Signifikanzen. Das Objekt ändert sich selbst mit den Veränderungen der Rezipienten, die wiederum durch das Objekt und seine Transformationen mitgeprägt werden. Bei der Beschreibung oder Rekonstruktion von solcherlei komplexen, wechselseitig wirksamen Operationsketten müssen kunsthistorische Studien nicht nur die jeweilige (veränderliche) lokale, regionale, überregionale, historische und geographische Situation berücksichtigen, in der ein Werk entsteht, exponiert, verändert oder transportiert wird, sondern auch die visuelle Prägung und die Interessen von Auftraggeber, Handwerker, Künstler und wechselnden Betrachtern, die Zweckbestimmung und die gegebenenfalls davon abweichende Nutzung des jeweiligen Objekts. Zudem wäre im Sinne der Verflechtungsgeschichte zu fordern, dass gerade die wechselseitigen Einflüsse, die diachronen Veränderungen und der prozessuale Zusammenhang der vielfältigen Wirkungen von Aktanten jeglicher Art in den Blick genommen werden. Gelten diese Überlegungen generell für kunst-

⁴²⁷ Dies gilt natürlich ebenso für literarische Texte. Doch sind die Betrachter von Bildern dem Medium in ganz anderer Weise ‚ausgesetzt‘ als die Leser von Texten. Zwar können sowohl Text als auch Bilder unbewusst wahrgenommen werden und in die (visuelle) Erfahrung eingehen. Texte erfordern jedoch in weitaus höherem Maße eine Entscheidung zur Rezeption, während die en-passant-Wahrnehmung von Bildern und Objekten oft gar nicht vermieden werden kann.

⁴²⁸ Nach den Grundsätzen der Rezeptionsästhetik werden auch Texte aktiv von ihren Lesern geformt, die wiederum durch die Rezeptionsgeschichte beeinflusst sind; vgl. Jauf, *Literaturgeschichte* (1979), bes. S. 169.

historische Forschungsobjekte, so müssen sie hinsichtlich transkultureller Situationen oder hybrider Objekte um so stärker berücksichtigt werden, da hier die Komplexität der Wechselwirkungen und die Bandbreite der Aktanten zumeist größer werden. Sie können dabei aufgrund polarisierter Sichten deutlicher in Erscheinung treten oder auch aufgrund intensiver diachroner Dynamiken schwieriger zu erkennen sein.

(Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Daniel König)

4.1.4 Begegnung: Automatismen versus Prozessoffenheit

Die Begegnung verschiedener Elemente an sich muss noch keine Verflechtung produzieren, selbst wenn Begegnungen im Rahmen von Verbreitungs- und Diffusionsprozessen massiert auftreten und Verflechtungen eine häufige Folge solcher Begegnungen darstellen. Dass sich aus einer Begegnung eine Verflechtung entwickelt, ist nicht nur eine Frage der Quantität, d. h. der Begegnungsfrequenz, sondern auch eine Frage der Qualität bzw. Intensität von Begegnungen.

Wie physikalische beinhalten auch sozial relevante Diffusionsprozesse eine Raumerschließung durch Träger, etwa durch Krankheitserreger, Weltbilder, Produkte etc. Verbreitung/Diffusion kann dabei intentional geleitet sein, etwa im Rahmen der Ausbreitung von Universalreligionen. Bei der Ausbreitung des Christentums im euromediterranen Raum z. B. spielen Argumentation, Predigten, Propaganda, rechtliche Weichenstellungen eine wichtige Rolle. Die Träger des Christentums sind in den meisten Fällen überzeugt, die ‚wahre‘ Botschaft zu ‚den Heiden‘ zu tragen und formulieren dies auch wiederholt als explizites Ziel.⁴²⁹ Intentionalität ist allerdings nicht immer gegeben: Nicht nur Krankheitserreger, sondern auch Techniken, Vorstellungen oder Moden verbreiten sich, ohne dass dahinter eine konkrete oder explizite Absicht steckt.

Insgesamt sollte große Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, welche Folgen die angesprochenen Verbreitungsprozesse zeitigen: Die Ausbreitung eines Kultsystems wie des Christentums führt zu nicht unbedingt intendierten Verflechtungsergebnissen, die z. B. unter den Stichworten ‚Paganisierung des Christentums‘ zusammengefasst werden können,⁴³⁰ sie kann aber auch Widerstand hervorrufen, abgelehnt werden und letztlich scheitern. Die Migration von Gruppen führt nicht automatisch und zeitnah zu einer Fusion von eingewandelter und autochthoner Bevölkerung, sondern kann über lange Zeiträume und trotz aller Austauschprozesse zu einem ‚Nebeneinander‘ oder gar zur Errichtung rigider physischer, psychischer und normativer Grenzen führen. Begeg-

⁴²⁹ Vgl. Padberg, Christianisierung (1998); Dumézil, Racines (2006); König, Bekehrungsmotive (2008).

⁴³⁰ König, Bekehrungsmotive (2008), S. 115–121.

nung ist damit eine Voraussetzung für transkulturelle Verflechtung, bedingt Letztere aber nicht automatisch oder in immer derselben Weise. Somit bedarf der Entwicklungsschritt von der Begegnung zur Verflechtung in jedem historischen Einzelfall der genauen Untersuchung.

(Daniel König)

4.1.5 Austausch: Geben und Nehmen

Wenn Begegnung an sich noch keine Verflechtung beinhaltet, so ist dies im Rahmen von Austausch ganz sicher der Fall. Als Synonym zu Interaktion, Wechselwirkungen, reziprokem Transfer zwischen ‚Sendern‘ und ‚Empfängern‘ und Kommunikation impliziert Austausch ein- oder mehrmalige, aber durchaus immer reziprok gedachte Transmissions- und Rezeptionsprozesse. Diese können allerdings über mehrere Relaisstationen laufen und so zu einem relativ weiten und unübersichtlichen Teilnehmerkreis führen oder sie können über ausgewählte ‚Makler‘ erfolgen und damit auf einen reduzierten Kreis von Akteuren beschränkt sein. Der Grad der direkten Beteiligung ist in jedem Falle zu untersuchen.⁴³¹

Insgesamt ist zu berücksichtigen, dass aktive und passive Rollen unter den direkt beteiligten Austauschenden unterschiedlich verteilt sein und dabei in einem Machtverhältnis stehen können. Dies gilt nicht nur für den in zahlreichen Forschungszweigen schon vielbeachteten Gabentausch bzw. das Überreichen von Geschenken in zahlreichen soziokulturellen Kontexten.⁴³² Das Opfer eines Raubüberfalls gibt nicht freiwillig, ihm wird genommen. Als Gegengabe bleiben höchstens Verletzungen, Gefühle des Verlustes, der Frustration, der Rache etc., auch wenn zu berücksichtigen ist, dass Raub im europäischen Mittelalter durchaus quasi-rituelle Formen annehmen konnte.⁴³³ Damit wird deutlich, dass Prozesse des Gebens und Nehmens in verschiedenen Varianten erfolgen, die mehr oder weniger als ‚Austausch‘ bezeichnet werden und sich damit auch potenziell zu unterschiedlichen Formen der Verflechtung verdichten können.

Wichtig zu betonen ist, dass Transmission und Rezeption in jedem Fall eine Transformation des ausgetauschten Gutes beinhaltet, sei es im Rahmen einer vom Transmitter bewirkten Akkomodation, sei es im Rahmen einer vom Rezi-

⁴³¹ In dieser Hinsicht kann der Fernhandel ein instruktives Forschungsfeld darstellen, bietet er doch eine Reihe unterschiedlich intensiver Kontakte und von den beiden äußeren Polen her eine Verbindung (Verflechtung?) von stationären, durch Entfernungen und Zeitläufe getrennten Sendern und Empfängern, die nie in Kontakt getreten sind, ja noch nicht einmal voneinander wissen müssen. Deshalb stellt sich hier die Frage, wieviel und zwischen wem Kontakt im Fernhandel wirklich nötig ist, um dessen Funktionieren zu gewährleisten.

⁴³² Mauss, *Essai* (1923–1924); Davies/Fouracre, *Languages* (2010).

⁴³³ Joye, *Femme* (2012).

pienten bewirkten Appropriation, Assimilation, sei es lediglich durch die Einbindung des ‚Gutes‘ in einen neuen Kontext oder gar durch dessen Zurückweisung.

Austausch als eine Form des Gebens und Nehmens impliziert also Beziehungen mit einem gewissen Komplexitätsgrad. Dabei wäre allerdings zu diskutieren, ab wann genau von einer Verflechtung zu reden wäre, ob etwa die Intensität, Frequenz, Regelmäßigkeit oder die über lange Zeiträume währende Stabilität von Austauschprozessen Letztere erst zu einer Verflechtung machen. Es lässt sich jedenfalls sagen, dass Austausch eine Voraussetzung für Verflechtung ist und – in einer komplexer organisierten Form – teilweise schon selbst als Verflechtung betrachtet werden kann. Netzwerke, Gewebe und rhizomatische Geflechte liefern Modelle für solche komplexeren Formen.

(Daniel König)

4.1.6 Modelle: Netzwerke, Gewebe, rhizomatische Geflechte

Wir unternehmen im Folgenden den Versuch, anhand von mittelalterlichen Quellenbeispielen transkulturelle Verflechtungen nach der vorherrschenden Art ihrer Beziehungen und dem Grad der Beziehungsintensität und -komplexität unter drei Oberbegriffen einzuordnen. Wir gehen dabei von der Prämisse aus, dass aus unterschiedlichen historischen Entstehungszusammenhängen unterschiedliche Formen von Verflechtung resultieren.

Unterschiede bestehen in der Organisiertheit, in der Dynamik, in der Komplexität und damit verbunden in der spontanen Überschaubarkeit oder Undurchsichtigkeit der Verbindungen, in der monodirektionalen oder wechselseitigen Abhängigkeit und in der Entstehung durch intentionales bzw. auktoriales Handeln oder durch mehr oder weniger zufällige Ereignisse. Von Bedeutung ist auch die Frage, ob und wie problemlos sich die entsprechenden Verbindungen wieder lösen oder zumindest theoretisch voneinander trennen lassen.

Als Analyseinstrumentarium, Kategorien oder heuristische Modellbegriffe schlagen wir die Begriffstrias ‚Netzwerk – Gewebe/Textur – rhizomatisches Geflecht‘ vor, die wir im Folgenden sowohl theoretisch als auch vom Quellenmaterial her definieren und mit Substanz füllen wollen. Damit versuchen wir, transkulturelle Verflechtungen in Form vorwiegend intentional organisierter Netzwerke, in Form auktorial geschaffener Gewebe und in Form amorph erscheinender, besonders vielschichtig und oft auch obskur anmutender Verbindungsstrukturen in rhizomatischen Geflechten zu erfassen. Im Anschluss diskutieren wir die inhaltliche und methodische Valenz des Begriffs ‚Fusion‘ als potenziellen Abschluss von Verflechtungsprozessen.

Bereits vorweg zu betonen ist, dass die nachfolgenden Quellenbeispiele sich nicht immer eindeutig einem gleichsam kategorialen Cluster zuordnen lassen, sondern zumindest teilweise nur Tendenzen aufweisen, die die Zuordnung zu einer Kategorie eindeutiger erscheinen lassen als zu einer anderen.

(Margit Mersch)

4.2 Modell Netzwerke

Das Konzept Netzwerk (→ Kap. 2.2.6) dient der Erfassung von Austausch- und Kommunikationsprozessen zwischen einzelnen Gliedern im konkreten oder virtuellen Raum. Glieder definieren sich durch das Bestehen mindestens einer Verbindungslinie zu anderen Gliedern und fungieren, wenn sie an der Kreuzung zahlreicher Verbindungslinien stehen, als Knoten.⁴³⁴ Im Unterschied zu einfachen Formen des Gebens und Nehmens weist ein Netzwerk damit folgende Charakteristika auf: Regelmäßigkeit im Sinne von gesteigerter Frequenz von Begegnungen, multidirektionale Reziprozität, Intentionalität und Zielgerichtetheit zum gegenseitigen Nutzen der einzelnen Glieder. Diese Vielfalt von Beziehungen kann eine gesteigerte Organisationsleistung erfordern. Die Ausbildung einer Organisation und deren Institutionalisierung kann Ergebnis einer solchen Netzwerkbildung sein, ist aber keine notwendige Folge. Die Beziehungen innerhalb eines Netzwerkes können unterschiedlicher Natur sein. Das Netzwerk ist somit kein homogenes Gebilde. Beziehungen im Netzwerk sind nicht gleichförmig, sondern heterogen. Sie können auch wieder getrennt werden; die Verflechtung ist damit reversibel.

In unserem Kontext werden Netzwerke grundsätzlich von Personen, als Individuen oder Gruppen, gebildet, die etwa als Händler, Gelehrte, Krieger, Geistliche etc. aus unterschiedlichen Motiven Interesse an der regelmäßigen Beziehungspflege haben. Das Interesse, das die Bildung eines Netzwerkes motiviert, kann kulturelle Homogenität fördern oder gar fordern, aber genauso gut auch transkulturelle Beziehungen erfordern und Heterogenität zulassen. Unabhängig von dieser Unterscheidung bilden Netzwerke häufig korporative Gemeinsamkeiten, eine ‚eigene Kultur‘ aus. Eine vollständige Auflistung aller für die Schaffung und Aufrechterhaltung von Netzwerken relevanten Trägergruppen ist aufgrund der gegebenen Vielfalt nicht möglich, so dass hier darauf verzichtet wird. Wichtiger erscheint, dass die Rekonstruktion von Netzwerken zahlreiche methodische Schwierigkeiten aufwerfen kann, auch deswegen, weil sie aus verschiedenen Perspektiven und auf verschiedenen Ebenen möglich ist. Mit den

⁴³⁴ Vgl. Hepp, Medienkulturen (2006), S. 47.

folgenden Beispielen sollen deshalb auch jeweils spezifische methodische Probleme angesprochen werden.

(Daniel König, *Plenum*)

4.2.1 Quellenarmut und Ideologie: Die jüdischen Fernhändler der Rādāniyya

Der persische Geograph Ibn Ḥurdādbah beschreibt in seinem Werk ‚Kitāb al-masālik wa-l-mamālik‘ um 846/7 die jüdischen Fernhändler seiner Zeit mit folgenden Worten:

مسلك التجار اليهود الراذانيّة الذين يتكلّمون بالعربيّة والفارسيّة والروميّة والافرنجيّة والاندلسيّة والصقلبيّة وانهم يسافرون من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق برّاً وبحرا يجلبون من المغرب الخدم والحواري والغلمان والديباج وجلود الخنز والفراء والسمور والسيوف ويركبون من فرنجيّة في البحر الغربيّ فيخرجون بالفرما ويحملون تجارتهم على الظهر الى القلزم بينهما خمسة وعشرون فرسخا ثم يركبون البحر الشرقيّ من القلزم الى الجار وجدّة ثم يمضون الى السند والهند والصين فيحملون من الصين المسك والعود والكافور والدارصيني وغير ذلك مما يُحمل من تلك النواحي حتّى يرجعوا الى القلزم ثم يحملونه الى الفرما ثم يركبون في البحر الغربيّ فرّبما عدلوا بتجاراتهم الى القسطنطينيّة فباعوها من الروم وربّما صاروا بها الى ملك فرنجية فيبيعونها هناك، وان شاءوا حملوا تجارتهم من فرنجية في البحر الغربيّ فيخرجون بأنطاكيّة ويسيروا على الارض ثلث مراحل الى الجايّة ثم يركبون في الفرات الى بغداد ثم يركبون في دجلة الى الأبلّة و من الأبلّة الى عمان والسند والهند والصين كل ذلك متّصل بعضه ببعض.⁴³⁵

⁴³⁵ Ibn Ḥurdādbah, *kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. de Goeje, S. 153–154 (AR), S. 114–115 (FR). Vgl. auch Gil, *Jews* (2004), S. 618.

Die Reisewege der Yahūd ar-Rādāniyya, die Arabisch, Persisch, byzantinisches Griechisch, Fränkisch, Andalusisch und Slawisch sprechen: Sie reisen vom Osten (*al-mašriq*) in den Westen (*al-mağrib*) und vom Westen in den Osten, sowohl zu Lande als auch zu Wasser. Aus dem Westen bringen sie Eunuchen, weibliche und männliche Sklaven, Brokat, Biber-, Wildesel- und Marderfelle, ebenso Schwerter. Sie stechen im Frankenland ins westliche Meer, kommen bei al-Faramā heraus und tragen ihre Waren auf dem Rücken bis zum Roten Meer. Dazwischen liegen 25 Farsaḥ. Dann fahren sie auf dem östlichen Meer vom Roten Meer bis nach Ġār [Hafen von Medina] und Ġudda [Hafen von Mekka], dann setzen sie über in den Sind, nach Indien und nach China. Aus China nehmen sie Moschus, Aloeholz, Kampfer, Zimt sowie andere Dinge mit, die man aus diesen Gegenden herbringt, bis sie dann zum Roten Meer zurückkehren. Dann transportieren sie es nach al-Faramā, dann fahren sie über das westliche Meer. Manche wenden sich nach Konstantinopel und verkaufen an die Byzantiner (*al-Rūm*), manche bringen sie [die Waren] zum König der Franken und verkaufen sie dort. Wenn sie wollen, transportieren sie ihre Waren vom Frankenland über das westliche Meer, legen dann in Antiochia an und laufen dann in drei Tagesetappen nach al-Ġābiyya. Dort fahren sie auf dem Euphrat nach Bagdad, fahren dann über den Tigris nach al-Ubulla und von al-Ubulla nach Oman, in den Sind, nach Indien und nach China. Das alles ist nämlich miteinander verbunden.⁴³⁶

Dieser Beleg, den die persischen Geographen Ibn al-Faqīh al-Hamadāni und Ibn Ḥauqal etwa ein Jahrhundert später fast wortwörtlich reproduzierten,⁴³⁷ wurde in der Forschung als Zeugnis der Existenz eines jüdischen Fernhändlernetzwerkes im 9. Jahrhundert gesehen.⁴³⁸ Da Ibn Ḥurdābah letztlich den einzigen Beleg für die Existenz der Rādāniyya liefert, standen der freien Interpretation Tür und Tor offen. In den 1970er und 1980er Jahren sah man in den Rādāniten das zu dieser Zeit dominierende Fernhändlernetz, das die Zirkulation der Waren zwischen dem Orient und dem Okzident kontrollierte. Ihr Ursprung wurde zunächst an der Rhône lokalisiert und ihnen somit eine westliche Herkunft beschieden. Später revidierte man diese Ansicht und verlagerte die Herkunft der Rādāniten in die Nähe von Bagdad.⁴³⁹ Darüber hinaus existiert eine andauernde

⁴³⁶ Übersetzung: Daniel König.

⁴³⁷ Ibn al-Faqīh, *muḥṭaṣar*, ed. de Goeje, S. 84; Ibn Ḥauqal, *ṣūrat al-arḍ*, ed. Kramers, S. 110.

⁴³⁸ Gil, *Merchants* (1974), S. 299–328; Ashtor, *Aperçu* (1977), S. 245–275.

⁴³⁹ Gil, *Jews* (2004), S. 630–636.

Diskussion darüber, wie groß der Einfluss dieser jüdischen Kaufleute tatsächlich war und welche Formen das von ihnen gebildete Netzwerk annahm.⁴⁴⁰

Einige Wissenschaftler scheinen allzu bereitwillig die Existenz universaler jüdischer Fernhändlernetzwerke anzunehmen.⁴⁴¹ Diese Auffassung könnte mit hin auch von zionistischem Gedankengut beeinflusst sein, in dem ein vernetztes und relativ einheitliches historisches Judentum gleichsam als Vorstufe jüdischer Staatlichkeit (als abschließender und stärkster Form von Institutionalisierung) gesehen werden mag.⁴⁴² Kritisiert worden ist diese Auffassung mit Hinweis auf die höchst unterschiedlichen jüdischen Gemeinden im Mittelalter. Eher als von einem stark homogenen Judentum sollte wohl von in den verschiedenen geographischen Räumen der Diaspora recht unterschiedlich ausgeprägten, disparaten Gruppierungen (Aschkenasim, Sefardim, Romaniotim, Mizrahim) ausgegangen werden, die trotz Verfolgung und Ausgrenzung in hohem Maße in ihre jeweiligen lokalen Kontexte integriert waren.⁴⁴³

Es ist festzuhalten, dass es sich hier um letztlich nur durch eine Quelle belegte jüdische Fernhandelsbeziehungen des 9. Jahrhunderts handelt, die jedoch in der Forschung in Bezug auf die mittelalterliche jüdische Wirtschaftsgeschichte immer wieder aufgegriffen und unterschiedlich gedeutet wurden. Über die Struktur und die Begegnungsfrequenz geben die Quellen allerdings keine Auskunft. Wie sich die Beziehungen der jüdischen Fernhändler gestalten und ob sie als Phänomen transkultureller Verflechtungen mit dem Modell des Netzwerks zu fassen sind, muss daher offen bleiben.

(Georg Christ, Saskia Dönitz)

4.2.2 Rekonstruktion angesichts von Quellenüberfluss: Das veneto-mediterrane Netzwerk

Die Quellenlage für venezianische Handelsnetzwerke ist außerordentlich günstig. Im Gegensatz zum Fall der zuvor diskutierten Rāḡāniyya, wo die einzelne Quellenstelle ein Netzwerk nicht schlüssig belegt, können die Aktivitäten von Kaufleuten der Serenissima über reiche venezianische Archivalien, aber auch z. B. arabische Quellen detailreich nachvollzogen werden. Während mamlukische Netzwerke im Wesentlichen nur aus Chroniken, biographischer Literatur und allenfalls Stiftungsdokumenten (*waqf*, Pl. *awqāf*) zu rekonstruieren sind,

⁴⁴⁰ Vgl. Toch, History (2013), S. 193–198 und Toch, Netzwerke (2010), der die Existenz von stabilen wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Juden in den christlichen und den Juden in den islamischen Ländern sowie die Existenz eines jüdischen Fernhandelsmonopols ablehnt.

⁴⁴¹ Vgl. Toch, Netzwerke (2010), S. 230–231.

⁴⁴² Ebd. und Funkenstein, Dialectics (1995), S. 1–14.

⁴⁴³ Toch, Kultur (2001), S. 7.

können venezianische Netzwerke zusätzlich aus Notariatsakten, Privatarchiven einschließlich Korrespondenzen und Buchhaltungsakten, Frachtlisten und Gerichtsakten erschlossen werden. Traditionell werden Netzwerke prosopographisch erfasst. Die in den Quellen auftretenden Personen werden als separate Metadaten aufgenommen, dabei aber quellennah (also nicht losgelöst von den datenliefernden Quellen) analysiert. So ergibt sich als Resultat eine typischerweise oft von einer Person ausgehende quellenkritisch-narrative Fassung eines (Ego-)Netzwerkes, wie z. B. Lanes berühmter Andrea Barbarigo (Kontenbücher als Hauptquelle).⁴⁴⁴ Knack- und Schwachpunkt dieses Ansatzes ist, dass Geschäftsbeziehungen und damit Handelsnetzwerke ganz wesentlich auf Mündlichkeit und ephemerer Schriftlichkeit basierten (und basieren). Ein rein textbasierter quellenkritischer Ansatz bedeutet zwangsläufig eine Verzerrung, eine einseitige *conclusio e silentio*, geht er doch implizit davon aus, dass das, was in den Textquellen fehlt, nicht stattgefunden hat. Wegen der gegenüber der Rādāniyya besseren Quellenlage ist die Versuchung allerdings groß, dieses Problem zu ignorieren.

An die Seite dieser immer noch praktizierten Methode⁴⁴⁵ ist nun eine weitere getreten: die Anwendung der so genannten *social network analysis* auf historisches Material. Der Begriff Netzwerk bedarf hier der Klärung: In der eigentlichen, von empirischen Sozial- bzw. Wirtschaftswissenschaftlern betriebenen *social network analysis* besteht das Analyseobjekt in Ego-Netzwerken der einzelnen Akteure, die in einem bestimmten Datensatz auftreten. Historiker hingegen verstehen unter Netzwerk meist einen mehr oder weniger lose institutionalisierten Personenverband. Die zwei Definitionen von Netzwerken sind aber nicht unbedingt deckungsgleich, weil die institutionellen Netzwerke durch die individuellen Ego-Netzwerke geflechtartig erweitert werden. Dennoch werden beide Netzwerktypen in der historischen Netzwerkforschung oft vermischt.

In Bezug auf venezianische Netzwerke ist in diesem Zusammenhang die Forschung von Francisco Apellániz zu erwähnen. Er hat die venezianischen Notariatsakten aus Alexandria in einer Datenbank erfasst und gründlich ausgewertet.⁴⁴⁶ Er hat auch die Methoden der *social network analysis* auf extrahierte Personendaten angewandt und die Resultate, d. h. die sich zeigenden Cluster von Beziehungen zwischen Personen gleicher ‚Nationalität‘ (eine problematische Kategorie [→ Kap. 4.4.6) mit den gleichsam ‚realen‘ Verhältnissen in Alexandria gleichgesetzt.⁴⁴⁷ Abgesehen vom Problem der ‚Nationalität‘ ist dies auch deshalb problematisch, weil ein Kaufmann einen starken Anreiz hatte, sein

⁴⁴⁴ Lane, Barbarigo (1944).

⁴⁴⁵ Nunmehr teils gestützt auf elektronische Zettelkastensystem mit prosopographischen Funktionen, wie z. B. Litlink, www.litlink.ch (30.06.2015).

⁴⁴⁶ Siehe dazu: <http://www.notaires-venitiens.com/notaries/> (15.01.2015). Die Datenbank scheint nicht öffentlich zugänglich zu sein.

⁴⁴⁷ Apellániz, Collaboration (2009).

persönliches Ego-Netzwerk über das ihm offiziell zugewiesene institutionalisierte (z. B. venezianische) Netzwerk hinaus zu erweitern. Denn nur so gewann er einen Vorteil gegenüber anderen Kaufleuten aus der gleichen so genannten *peer-group*, also aus demselben institutionellen Netzwerk – nachzuverfolgen etwa am Beispiel der gut zu fassenden und organisierten venezianischen Kaufleute, die im selben Galeerenkonvoi nach Alexandria reisten.

Diese Ego-Netzwerke, die wir im Sinne der Befunde Robin Dunbars wohl realistischerweise auf ca. 90 bis max. 150 Kontakte, davon sieben Kern-, und ca. 25 erweiterte Kernkontakte beschränken müssen,⁴⁴⁸ konnten sehr unterschiedlich aufgebaut sein. Besonders in der Diaspora konnten sie sogar im Kernbereich (zumindest situativ) durchaus nicht-venezianische Agenten oder Partner einschließen. In dieser Weise greifen die persönlichen (Ego-) Netzwerke der Kaufleute weit über ihr institutionelles (etwa ‚nationales‘) Heimnetzwerk hinaus und verknüpfen diese in vielfacher Weise.⁴⁴⁹ Inwiefern sich dies allerdings in den Notariatsakten zeigen kann, ist fraglich, da solche Diversifizierung eines Ego-Netzwerkes mitunter den geltenden Vorschriften entgegenlief. Vor diesem Hintergrund kann man den überraschenden Befund von Apellániz, dass die genuesische ‚Nation‘ in Alexandria stärker gewesen sei als die venezianische, vielleicht revidieren. Plausibler erscheint, dass die Venezianer ihren Notar in Alexandria weniger als die Genuesen aufsuchten, da sie im Gegensatz zu diesen ihre rechtlich problematischen Partnerschaften (etwa mit Nicht-Venezianern zwecks Transport von Gewürzen nach Italien – was nach venezianischem Recht nicht zulässig war) nicht beim venezianischen Notar eintragen wollten. Dieses Beispiel illustriert die grundlegende, quellenbezogene Schwierigkeit der *social network analysis*, die sich bei der Anwendung auf fragmentarische Datenbestände verschärft.⁴⁵⁰

An diesem Beispiel wird zugleich deutlich, dass das Netzwerkmodell kaum ausreicht, um die verschiedenen venezianischen Handels- und Händlerbeziehungen adäquat zu fassen, wird es doch der unkontrollierten Dynamik der Verbindung verschiedener institutionalisierter Netzwerke durch sich mannigfach überlappende Ego-Netzwerke nicht gerecht. Zwar erfüllen die Kontakte im Einzelnen mit Intentionalität, Frequenz der Begegnung und Reziprozität die Voraussetzungen eines Netzwerks. In ihrer Gesamtheit wirken die Verbindungen jedoch darüber hinaus komplex und durchaus auch partiell unorganisiert (→ Kap. 4.4.6). Das Erscheinungsbild der transkulturellen Verflechtungsformen ist demnach auch eine Frage der engeren oder weiteren Fokussierung. Die

⁴⁴⁸ Dunbar/Zhou/Sornette/Hill, *Organization* (2005).

⁴⁴⁹ Christ, *Network* (2014), S. 47–49.

⁴⁵⁰ Apellániz, *Collaboration* (2009), S. 581–599; für eine detaillierte Kritik siehe Christ, *Network* (2014), S. 31–32.

Anwendbarkeit des Netzwerkmodells hängt somit von der jeweils gewählten Perspektive ab.

(Georg Christ)

4.2.3 Organisationsstrukturen und multiple Vernetzung: Die Zisterzienser

Im 12. Jahrhundert setzte im Euromediterraneum eine Entwicklung ein, die neue, extensive Formen transregionaler Vernetzung hervorbrachte. Mit dem Zisterzienserorden entstand ausgerechnet aus der Motivation, das kontemplative Mönchtum ‚zurück zu den Anfängen‘ in Askese und Einsamkeit zu führen, eine international verknüpfte Organisation, die zur Aufrechterhaltung ihres Verbandes neue Formen schriftlicher Kommunikation und neue Administrationsorgane sowie Entscheidungsmodi entwickelte.⁴⁵¹ Die als Gemeinplatz verbreitete Annahme, dass es sich um den ersten zentralistisch organisierten Orden gehandelt habe,⁴⁵² ist dabei irreführend. Die Rolle Cîteaux als Ursprungskloster des Ordens und als Ort des jährlichen Generalkapitels war zwar durchaus die eines zentralen Knotenpunkts, jedoch war Cîteaux nicht der einzige Punkt, auf den alle Strukturen ausgerichtet waren. Vielmehr sorgte das spezifische zisterziensische Filiationsystem über die vier Primarabteien und durch die engen Beziehungen zu unterschiedlich vielen Tochtergründungen um einzelne Abteien herum dafür, dass sich in einem relativ vielgliedrigen Netz diverse Ebenen, Linien, Ober- und Unterzentren und auch parallele Beziehungen zwischen den einzelnen Abteien herausbildeten.⁴⁵³ Dabei liefen niemals alle Beziehungen und Entscheidungen zwischen einzelnen Klöstern über eine Verbindungsebene. Der Abt eines Vaterklosters stand mit dem Abt seiner Tochterabtei beim Generalkapitel in Cîteaux auf einer Stufe; als Visitor führte er jedoch jährliche Kontrollbesuche in der Tochterabtei durch, während sein eigenes Kloster von einem anderen Abt seiner Filiationslinie visitiert wurde; daneben konnten engere Beziehungen mit Klöstern außerhalb der eigenen Filiation über gemeinsame programmatische theologische Vorstellungen vermittelt werden und mochten sich

⁴⁵¹ Unter den zahlreichen Überblickswerken zum Orden vgl. vor allem Burton/Kerr, *Cisterciens* (2011); Jamroziak, *Order* (2013); Bruun, *Companion* (2013); Oberste, *Zisterzienser* (2014).

⁴⁵² Es handelt sich bei diesem Diktum um eine überspitzte Darstellung der zisterziensischen Organisationsleistung, die in der Forschung zeitweilig als „straffe, einheitliche Organisation als Orden“ und ‚Erfindung des Ordens an sich‘ überbetont wurde; vgl. etwa Tellenbach, *Kirche* (1988), S. 268; Wollasch, *Mönchtum* (1973), S. 178; Eberl, *Zisterzienser* (2002), S. 131. Vgl. dagegen die ausführliche Studie von Cygler, *Generalkapitel* (2002).

⁴⁵³ Vgl. Cygler, *Generalkapitel* (2002), S. 84–115; Locatelli, *Cisterciens* (2000), S. 51–85; France, *Community* (2013); Berman, *Evolution* (2000).

z. B. durch die Übernahme architektonischer Typen und Formen inklusive Austausch von Plänen und/oder Fachleuten manifestieren.⁴⁵⁴

Wichtig ist auch, dass nicht Cîteaux weisungsbefugt war, sondern die Generalkapitelversammlung, das Plenum aller Äbte, dessen Konsensbeschlüsse jährlich von Cîteaux aus an alle Konvente direkt weitergegeben wurden.⁴⁵⁵ Dieses für das Hochmittelalter außerordentlich innovative egalitäre Beschlussfassungsorgan aus Hunderten von Äbten aus ganz Europa tagte jedes Jahr und wies jedes Jahr eine geringfügig, für die Beschlüsse aber entscheidend unterschiedliche Zusammensetzung und Gewichtung von Fraktionen auf. Diese Funktionsweise ist daher für die Aufrechterhaltung der Netzwerkstruktur des Zisterzienserordens vermutlich bedeutsamer als der Aspekt der Zentralität. Diese Zusammenkünfte von Äbten unterschiedlicher regionaler Herkunft und unterschiedlicher Sprache trugen zwar auch transkulturelle Züge.⁴⁵⁶ Doch scheint die religiöse ‚Klammer‘ des strengen Reformprogramms homogenisierend und in Bezug auf kulturelle Differenzen nivellierend gewirkt zu haben. Zumindest deutet nichts darauf hin, dass man kulturelle Diversität als Problem oder Herausforderung für die innere Organisations- bzw. Netzwerkstruktur des Ordens sah. Die Beziehungen zwischen den Abteien und dem Generalkapitel waren in jedem Fall multidirektional und können eher als Wechselwirkungen denn als zentralistisch gesteuert beschrieben werden.

Das Netzwerk, das der Zisterzienserorden darstellte, weist somit eine Reihe typischer Elemente von Netzwerken auf: Ein stabiles, institutionalisiertes Beziehungsnetz zwischen eigenständigen Einheiten, sowohl mit egalitären als auch mit hierarchischen Elementen, mit zentralen und dezentralen Knotenpunkten, wobei bewusste/intendierte Kommunikationen, Einflüsse oder Einwirkungen in unterschiedliche Richtungen laufen konnten. Die institutionellen Strukturen des Netzwerks ermöglichten die Entstehung von internen Parallelnetzwerken, nämlich die Bildung von Äbte-Fraktionen quer zu den Filiationslinien.

Darüber hinaus bildeten die einzelnen Abteien – und das gilt sowohl für Mönchs- als auch für Nonnenzisterzen – ihrerseits Ausgangspunkte für oder Verbindungspunkte zu Netzwerken außerhalb des Ordens.⁴⁵⁷ Dies war zwar ein Aspekt, der gegen die ursprünglichen Grundsätze des Ordens verstieß, die au-

⁴⁵⁴ Für eine exemplarische Darstellung unterschiedlicher Kontakte anlässlich von Inkorporationsvorgängen vgl. Mersch, *Zisterzienserinnenkloster* (2007), S. 49–62.

⁴⁵⁵ Freilich gilt dies mit Ausnahme zweier Gruppen, die nur indirekt über ihre Vateräbte bei der Visitation informiert wurden: der Frauenklöster, die prinzipiell nicht im Generalkapitel vertreten waren, und jener Mönchskonvente, deren Äbte ausnahmsweise nicht beim Generalkapitel anwesend waren.

⁴⁵⁶ So ließen sich etwa die verschiedenen, oft regional, nicht aber an Filiationslinien orientierten Usancen, Interessen oder Meinungen (z. B. in Fragen der Einbindung von Frauenklöstern oder der Laienseelsorge) durchaus auch als kulturell geprägt verstehen.

⁴⁵⁷ Vgl. etwa Berman, *Evolution* (2000); Jamrozak, *Order* (2013); Kleinjung, *Frauenklöster* (2008); Delaissé, *Network* (2014).

tarke monastische Einheiten fern von säkularen wie kirchlichen politischen Einflüssen (bzw. einen autarken Ordensverband) vorsahen, und der durch die Exemption des Ordens aus diözesanen Strukturen sowie durch Regeln und Gewohnheiten (*institutio* und *liber usuum*), z. B. über Sepulturverbote in den Klosterkirchen, unterbunden werden sollte. Doch haben sich in den westeuropäischen Regionen die Kräfte der um Anknüpfung und Einbindung ersuchenden sozialen Umwelten als stärker erwiesen.⁴⁵⁸

Im Bereich der protokolonialen lateinischen Herrschaften, also quasi in der ‚kulturellen Fremde‘, des spätmittelalterlichen Ostmediterraneums hat diese Vernetzung hingegen weniger gut funktioniert. Der Grund für die dort feststellbare vergleichsweise geringe Anzahl von Niederlassungen und die relativ hohe Quote des Scheiterns von Neugründungen des Zisterzienserordens dürfte in einer Inkompatibilität des Autarkie- und Abschließungs-Modells mit der urbanen Ausrichtung der lateinischen Christen zu suchen sein.⁴⁵⁹ Die (im Osten zahlenmäßig geringere) Gruppe potenzieller Stifter und Förderer bevorzugte eindeutig die neuen Mendikantenorden, die sich der Vernetzung mit der Laienwelt konsequenter öffneten als die alten Orden.⁴⁶⁰

Für das soziale Netzwerk der Stifter- und Donatorenfamilien eines Klosters war ein solcher Konvent der Zentral- und Ausgangspunkt. Häufig schufen sich niederer Adel, Ministeriale und Patrizier, also die neue Oberschicht der Städte, über die gemeinsame Stiftung einer Zisterze einen engen sozialen, politischen, ökonomischen und natürlich religiösen Verbund, wie er ihnen im Umfeld der alten Stifte und Benediktinerklöster nicht zugänglich war.⁴⁶¹

Dabei waren wiederum die einzelnen Mönche und Nonnen Exponenten ihrer jeweiligen Familien, also quasi Verbindungspunkte zu eigenen Beziehungsnetzen, und handelten im Konvent stellvertretend manche Auseinandersetzung oder Verbindung zwischen einzelnen Kompartimenten des Stifternetzwerkes aus. Bei diesen engen und mannigfaltigen interfamiliären Verbindungen handelt es sich freilich nur zum geringeren Teil – hauptsächlich hinsichtlich der liturgischen Leistungen und der von den Familien zu besetzenden monastischen wie säkularen Ämter – um fixe, institutionalisierte Beziehungen. Ein wesentlicher

⁴⁵⁸ Zu entsprechenden Dynamiken in Bezug auf die Architektur der Zisterzienser siehe Mersch, *Konzepte* (2016) mit weiterer Literatur.

⁴⁵⁹ Brown, *Cistercians* (1958), S. 78, und Bolton, *Mission* (1976), S. 176–178, sprechen von einem Scheitern der zisterziensischen ‚Mission‘ in Griechenland. Von den insgesamt zehn oder elf zisterziensischen Tochtergründungen im fränkischen Griechenland waren gegen Ende des 13. Jahrhunderts bereits alle bis auf eine (Daphni bei Athen) wieder verlassen; Tsougarakis, *Orders* (2012), S. 74. In Zypern bestanden vom Ende des 13. bis zum 16. Jahrhundert vier Zisterzen, von denen nur eine (Beau Lieu) wirtschaftlich stabil war; Coureas, *Church* (2010), S. 410.

⁴⁶⁰ Vgl. Tsougarakis, *Orders* (2012), S. 103, 169; Mersch, *Mendikanten* (2014).

⁴⁶¹ Vgl. Bender, *Zisterzienser* (1992), S. 56–186; Burton/Kerr, *Cistercians* (2011), S. 189–201.

Teil der sozial und ökonomisch relevanten Vorteile für die Netzwerkmitglieder entstand aus informellen Kommunikationssträngen.

Es wird an dieser Stelle wie auch im Zusammenhang mit den eher informellen Fraktionen innerhalb des Zisterzienserordens deutlich, dass sich in Netzwerken zumeist Strukturen formeller und informeller Beziehungen überlagern und dass Netzwerke sich schwerlich nach außen hin abschotten können. Bei Netzwerken handelt es sich um Beziehungsstrukturen, die sowohl von Netzwerkbetreibern selber als auch von den die Netzwerke analysierenden HistorikerInnen als möglichst stabile, übersichtliche, bewusst betriebene Kommunikationsstränge konzipiert werden – was sie allerdings allenfalls als Idealtypus sein können. Fast immer stellen Netzwerke Teilmengen oder Schnittmengen von weitaus komplexeren und unkontrollierteren Beziehungsgeflechten dar.

(Margit Mersch)

4.2.4 Verschiedene Ebenen des Netzwerks: Templer und Johanniter

Die Templer waren neben den Zisterziensern der erste Orden nicht nur im Sinne einer Lebensform, sondern eben der erste Orden im Sinne einer übergreifenden Organisation, d. h. eine aus mehreren verbundenen Religiosen- oder – im Fall der Zisterzienser – Klostersgemeinschaften bestehende Organisation.⁴⁶² Die Johanniter entwickelten sich kurze Zeit später aus einer Hospitalgemeinschaft heraus in ähnlicher Weise. Neben dem so entstandenen, organisierten Netzwerk bestanden weitergehende Verflechtungen des jeweiligen Ordens mit der Außenwelt.

Eine erste Ebene der Vernetzung bildet zunächst die Ordensorganisation.⁴⁶³ Wie zuvor nur die Kirche verband den Templerorden eine die gesamte lateinische Christenheit umspannende hierarchische Struktur. Die Templer, und später auch die Johanniter, waren im Gebiet vertreten, das der lateinischen Christenheit zuzurechnen ist, also mit ihrer Organisation auf diesen Kulturkreis beschränkt. Erfasst waren aber fast alle christlichen Reiche des Abendlandes und der Kreuzfahrerstaaten im Orient. Zwar waren die Orden auf der zweiten hierarchischen Ebene nach Reichen oder Sprachgebieten differenziert, doch wurde auf politische Grenzen nur bedingt Rücksicht genommen. Die Organisations-

⁴⁶² Anders als Cluny folgten die Zisterzienser erstmals einem „transpersonalen Konzept einer Korporation“ (Oberste, Visitation [1996], S. 6) und wurden damit zum „Erfinder des Ordens im Rechtssinne“ (Wollasch, Mönchtum [1973], S. 178). Mit der Carta Caritatis gingen die Zisterzienser über eine bloße Ordensregel hinaus und schufen mit einer Ordensverfassung ein Beispiel, dem die Ritterorden folgten. Vgl. auch Wollasch, Cluny (1996), S. 145–146.

⁴⁶³ Vogel, Recht (2007), S. 237–249.

strukturen variierten zudem von Provinz zu Provinz, wenn auch oft nur in geringem Maße.

In den Orden war man sich der Integrationsleistung durchaus bewusst, die notwendig war, um die Ordensangehörigen unterschiedlicher nationaler Provenienz zu vereinen. Deutlich wird dies bei den Bestimmungen zur Wahl des Ordensmeisters. Dafür wurde ein den Gesamtorden repräsentierendes Gremium aus 13 Personen eingesetzt, für das ausdrücklich festgelegt war, dass erstens keine Ordensprovinz überrepräsentiert sein durfte, sondern auf eine gleichmäßige Repräsentanz zu achten war, und dass zweitens nur solche Personen berufen werden durften, die ein gutes Verhältnis zu allen Provinzen des Ordens pflegten.⁴⁶⁴ Über die Zentrale in Jerusalem bzw. Akkon war eine ständige Begegnung der Ordensmitglieder aus den unterschiedlichen Regionen Europas unausweichlich. Neben der dauernden Rekrutierung neuer Kämpfer, die ins Heilige Land verschifft wurden, fanden von Seiten der Zentrale Visitationen statt, während umgekehrt Vertreter der Provinzen gehalten waren, regelmäßig zu den Generalkapiteln anzureisen.⁴⁶⁵

Eine zweite Ebene von Vernetzung bilden die Außenkontakte des Ordens. Die Begegnungen mit anderen Kulturkreisen waren in der Regel militärischer Natur. Dennoch gibt es auch hier Anzeichen einer Öffnung, welche allerdings selten über das Notwendige hinausging. Zum kämpfenden Personal der Templer gehörten beispielsweise Turcopolen (→ Kap. 3.1.2), wobei nicht klar ist, ob mit dem Begriff, wenn er in den Statuten genannt wird, nur eine bestimmte Truppengattung gemeint ist.⁴⁶⁶ Zum Personal der höheren Amtsträger im Heiligen Lande gehörten auch sog. „sarazenische Schreiber“, d. h. Schriftkundige, die des Arabischen mächtig waren und als Dolmetscher fungieren konnten.⁴⁶⁷ Dass die Templer oder die Johanniter allerdings Einflüsse aus dem islamischen Kulturkreis in nennenswertem Umfang aufgenommen hätten, lässt sich nicht nachweisen.

Im Hinblick auf die Johanniter auf Rhodos lässt sich ein solcher Befund zu beschränkten interkulturellen Kontakten teilweise relativieren. Dieser gilt vielleicht für die abgeschlossene Ordenselite. In Rhodos gab es aber etwa auch Mittelsmänner im Dunstkreis des Ordens, eine bedeutende Kaufmannsdiaspora, die geduldet und gebraucht wurde und dabei wichtige kulturelle Verflechtungsleistungen erbrachte. Das musste dem Orden nicht nur bekannt, sondern von ihm auch ausdrücklich erwünscht gewesen sein, wurde aber in einer Organisati-

⁴⁶⁴ Vogel, *Meisterwahlen* (2012), S. 143–144.

⁴⁶⁵ Vogel, *Recht* (2007), S. 283–285 (zum Visitator) und S. 301–311 (zum Generalkapitel).

⁴⁶⁶ Vgl. Richard, *Turcoples* (1986), S. 267–269.

⁴⁶⁷ Règle, ed. Curzon, §§ 77, 99, 111, 120, 125; vgl. auch Vogel, *Recht* (2007), S. 184.

on mit dem päpstlichen Auftrag, Kreuzzüge zu führen, nicht öffentlich thematisiert.⁴⁶⁸

Für die Ritterorden wichtiger ist eine dritte Vernetzungsebene, welche die einzelnen Besitzungen mit ihren Konventen an ihren jeweiligen Standorten im Abendland mit der dortigen Bevölkerung verband. Die Kommenden vor Ort interagierten in vielfältiger Weise mit der lokalen Gesellschaft. Dauerhafte, Generationen übergreifende Verbindungen der Ritterordenskommenden mit den grundbesitzenden Familien vor Ort manifestierten sich in Landschenkungen und Ordenseintritten der Familienmitglieder. Damit schufen die Ritterorden für die sie unterstützenden Familien einen international tätigen und anerkannten Bezugs- und Identifikationspunkt.⁴⁶⁹

Die Ritterorden bildeten somit verschiedene Strukturen aus, durch die sie sich untereinander und mit ihrer Umwelt vernetzten. Zunächst verband der jeweilige Orden selbst seine aus verschiedenen Teilen Europas stammenden Mitglieder miteinander, dann schlug der Orden mit seinen Kommenden gewissermaßen Wurzeln in den Rekrutierungsgebieten im Abendland, wo die meisten Mitglieder herkamen und familiäre Bindungen besaßen, die auch zu Bindungen der Familien mit dem Orden wurden. Weniger ins Gewicht fallend, aber dennoch vorhanden, sind schließlich die Kulturkontakte, die den Orden und seine Mitglieder mit dem Orient in Verbindung brachten.

Das Beispiel der Ritterorden macht zwar deutlich, dass im 12. und 13. Jahrhundert die gesamte lateinische Christenheit noch als eine Art Einheit bespielt werden konnte, in der Sprachgrenzen, Volkszugehörigkeiten oder andere Loyalitäten (etwa ‚Nationalität‘ im mittelalterlichen Sinn von ‚Herkunft‘) zwar wahrnehmbare aber nicht unüberwindbare Grenzen darstellten. Die zunehmende Zahl an ‚national‘ ausgerichteten Ritterorden (Deutscher Orden, St. Thomas, Calatrava, Alcántara, Montesa, Christusorden) zeigt allerdings, dass diese Grenzen in wachsendem Maße an Bedeutung gewannen.

(Christian Vogel, Georg Christ)

4.2.5 „Er wusste, wie man sich Freunde macht“: Roger de Flor und die Katalanische Kompanie

Als Beispiel für ein Individuum, das sich sein Netzwerk schafft, bzw. sich in verschiedenen Netzwerken bewegt und dabei weder vor Landes- noch vor Sprachgrenzen halt macht, mag Roger de Flor (gest. 1305) dienen.⁴⁷⁰ Wichtig-

⁴⁶⁸ Luttrell, Rhodes (1995), S. 236.

⁴⁶⁹ Zu den lokalen Netzwerken bei den Templern vgl. z. B. Schenk, *Templar Families* (2012).

⁴⁷⁰ Neuere Literatur zu Roger de Flor: Marcos Hierro, *Almogàvers* (2005); Agustí, *Los almogàvers* (2004); Vogel, *Roger de Flor* (2012).

stes Zeugnis seines Lebensweges ist die Chronik von Ramon Muntaner, der in der Zeit, als Roger an der Spitze der Katalanischen Kompanie stand, als Schatzmeister der Kompanie seine rechte Hand war.⁴⁷¹ Geboren war Roger in Süditalien. Seine Mutter stammte, Muntaner zufolge, aus einer süditalienischen Bürgerfamilie. Angeblich war der Vater Falkner Friedrichs II. und stammte entweder aus dem Reich oder er gehörte zu den normannischen Gefolgsleuten des Kaisers. Roger wuchs in Brindisi auf, und fuhr dann zur See, nachdem er im Alter von vielleicht zehn Jahren Schiffsjunge auf einem Schiff der Templer geworden war. Im Alter von etwa 20 wurde er Kommandant eines Tempelerschiffs. Aus seiner Templerzeit ist wenig bekannt, außer dass er eine Frau und eine Tochter auf Zypern hatte. Nach seiner Flucht aus dem Templerorden wurde er Anführer einer Söldnertruppe aus Katalonien, zuerst in den Diensten des Königs von Sizilien, dann des byzantinischen Kaisers, dessen Nichte Roger heiratete. Laut Muntaner sprach er Griechisch. Ferner sind Kenntnisse mehrerer romanischer Sprachen zu vermuten.

Seine persönlichen Netzwerke und Verbindungen überschritten Grenzen verschiedenster Art und wurden situationsabhängig geknüpft. Zuletzt war er Anführer der Katalanischen Kompanie, obwohl er selbst nicht Katalane war, während die Kompanie bekannt war für ihren Nationalstolz und die enge Bindung an die Krone von Aragón. In der Katalanischen Kompanie gab es ein starkes Bewusstsein nationaler Identität, das dennoch nicht zum Ausschluss Angehöriger anderer ‚Nationalitäten‘ führte. Roger de Flor selbst war von seiner Herkunft und seinem Werdegang her an keine Ländergrenzen gebunden und bewegte sich im gesamten (nördlichen) Mittelmeerraum. Entscheidend für ihn war, so scheint es zumindest, der persönliche Nutzen, wenn er Kontakte knüpfte und sich in ein neues Netzwerk oder einen Loyalitätsverband einordnete. Dementsprechend versuchte er auch andere Personen an sich zu binden. Der Ausspruch des Chronisten Muntaner „Er wusste, wie man sich Freunde macht“ kommt gleich mehrfach in Kapitel 194 seiner Chronik vor: [...] *e de molts amichs quen sabia guanyar* [...], und später erneut: [...] *e daltres amichs que hauia sabuts guanyar* und bezieht sich auf Rogers Freigebigkeit und hebt materielle Geschenke als den Kitt hervor, der Menschen zusammenschweißt. Nationale, kulturelle, familiäre oder wie auch immer geartete Identitäten spielten nur eine untergeordnete Rolle. Dies zeigt sich auch bei der Flexibilität Rogers, seine Bündnispartner auszuwählen. Hatte er gerade noch dem Thronfolger der Anjou, die Süditalien beherrschten, seine Dienste angeboten, wechselte er sogleich zu deren Erzfeind, Friedrich II./III. aus dem Hause Aragón, welcher das Königtum auf Sizilien beanspruchte.⁴⁷² Beachtenswert ist aber weniger, dass hier ein Individuum jenseits von vorgegebenen Netzwerkstrukturen agierte, sondern viel-

⁴⁷¹ Ramón Muntaner, *Crónica*, ed. Soldevila.

⁴⁷² Ebd., S. 841.

mehr die Tatsache, dass dies in der damaligen Welt in dem beschriebenen Ausmaß möglich war und sich situationsbedingt jeweils neue Bindungen bilden konnten.

(Christian Vogel)

4.2.6 Modellanwendung: Zur Rekonstruktion von Netzwerken

Die Fallbeispiele machen deutlich, vor welchen Herausforderungen die Forschung steht, will sie das Netzwerkmodell für die Untersuchung transkultureller Verflechtung nutzen. Das Beispiel der jüdischen Rādāniyya zeigt, dass eine spärliche Quellengrundlage große Interpretationsfreiräume eröffnet und somit Kontextualisierungen erleichtert, die auch ideologisch geprägt sein können. Umgekehrt zeigt sich an einem ‚klassischen‘ Beispiel wie Venedig, dass sich ‚das‘ Handelsnetzwerk dieser Seerepublik vor allem in der Quellenmasse erkennen lässt. Die Dokumentation ist dabei allerdings so überbordend und ermöglicht die Rekonstruktion so vieler Details, dass man sich gezwungen sieht, die wissenschaftlichen Studien auf Ausschnitte zu beschränken. Auf dieser kleinteiligen Grundlage lässt sich die anfangs postulierte Einheit und Geschlossenheit des Netzwerkes dann aber mit guten Gründen in Frage stellen. Hinzu kommt, dass tatsächlich bestehende, aber nicht dokumentierte Netzwerkstrukturen trotz, vielleicht auch gerade wegen des Quellenreichtums unbeachtet bleiben.

Anhand der großen monastischen Orden des Hoch- und Spätmittelalters wiederum ist zu erkennen, dass sich Beziehungen unterschiedlich und auf verschiedenen Ebenen manifestieren, der Gesamtcharakter eines übergreifenden Netzwerkes also wiederum in Frage zu stellen ist. Betrachtet man ein solches übergreifendes Netzwerk aus der Sicht des Individuums und seines Egonetzwerkes, dann wird deutlich, dass die Sicht ‚von unten‘ ganz andere Perspektiven, Aktivitätsradien und auch transkulturelle Phänomene eröffnet als die letztlich kaum in die Tiefe gehende makrohistorische Sichtweise ‚von oben‘. In allen Fällen wird deutlich, dass eine – mehr oder weniger stark forcierte – Abschließung der Netzwerkstruktur gegenüber äußeren Verbindungen kaum gelingt. Dies wird in transkulturellen Zusammenhängen umso deutlicher, wobei dann zwischen transkulturellen Binnenstrukturen und transkulturellen Außenkontakten eines Netzwerkes zu unterscheiden ist.

Die erfolgreiche Applikation des Netzwerkmodells auf spezifische Verflechtungsstrukturen hängt damit in großem Maße von der Quellenlage, von der gewählten Untersuchungsperspektive und der jeweiligen Fokussierung ab. Dies ist auch hinsichtlich der Überlegungen zur Entstehung und zum Zerfall von Netzwerken nicht unerheblich, stellt sich dieser Prozess ja aus der Perspektive

der einzelnen zeitgenössischen Netzwerkmitglieder ganz anders dar als aus der Vogelperspektive einer mehrere Zeitalter später schreibenden Wissenschaftsgeneration. Abschließend ist festzuhalten, dass verschiedene Netzwerke nebeneinander existieren und einander überlagern können.

(*Plenum, Daniel König*)

4.3 Modell Gewebe/Textur (*textura*)

Im Blick auf den polysemantischen Gehalt des Begriffs ‚Gewebe‘ lassen sich mit Grimms Wörterbuch zunächst zwei erheblich voneinander abweichende Grundbedeutungen fassen.⁴⁷³ 1. In der Funktion eines *nomen actionis* steht der Begriff in direktem Zusammenhang mit dem Verbum ‚weben‘ (*webung* und *weberei*, *textura*, dicitur etiam *das gewebe*) und ist entsprechend ein vor allem aus der Textilproduktion stammender Oberbegriff für manuell oder maschinell gefertigte Erzeugnisse der Weberei (*tissement*, *tissue*, *textura*, *texta*, *tela*, *tuch*, *leinwand*, *une toile*). 2. Als Kollektivbegriff hat der von 1. entlehnte Begriff ‚Gewebe‘ zudem in der medizinischen und biologischen Fachsprache seinen Ort, wo man darunter eine Ansammlung gleichartig oder unterschiedlich differenzierter Zellen subsummiert (Binde-, Fett-, Epithel-, Muskelgewebe etc.).⁴⁷⁴

Im Kontext unserer Auseinandersetzungen mit transkulturellen Verflechtungen ist der Begriff ‚Gewebe‘ ausschließlich im Hinblick auf sein ursprünglicheres, auf die Textilproduktion zielendes Bedeutungsspektrum relevant. So verstanden ist ein Gewebe nicht ‚von Natur‘ gewachsen (oder gar gewuchert), sondern ist von Menschenhand geschaffen bzw. von Schöpferfigur(en) ‚gewirkt‘; es entsteht durch einem intentionalen Schöpfungsakt.

Die von uns vorausgesetzte intentionale, künstliche Geschaffenheit durch einen/mehrere Schöpfer bedingt eine Entstehung mit weitgehend kontrolliertem Anfang und Ende. Entsprechend ist ein Gewebe typischerweise nicht Objekt dynamischer Weiterentwicklungen. Es ist Resultat eines gezielten Schöpfungsprozesses und somit das weitgehend abgeschlossene Produkt einer bestimmten Schöpfungsperiode. Es ist sozusagen die Momentaufnahme einer zeitlich determinierten Intention. Die Intentionalität im Ganzen bedeutet jedoch nicht, dass jeder Aspekt von Planung, Ausführung und Gestaltung im Einzelnen in-

⁴⁷³ Wunderlich, *Gewebe* (1911), Sp. 5378.

⁴⁷⁴ Im Sinne einer gleichsam von Natur gewachsenen Ansammlung und Vereinigung von (idealiter) prinzipiell gleichförmigen Zellbestandteilen des pflanzlichen, tierischen oder menschlichen Körpers ist ein Gewebe traditioneller Weise nicht künstlich geschaffen. In krankhafter Ausprägung können Gewebe auch wuchern. Vgl. Bucher/Wartenberg, *Cytologie* (1997); Oehlkers, *Leben* (1956). Zum künstlichen Züchten von Geweben vgl. Gstraunthaler, *Zell- und Gewebekultur* (2008).

tendiert ist. Aspekte wie Tradition, technische Voraussetzungen etc. sind ebenfalls relevant.

Charakteristisch für ein Gewebe ist eine eigene Art der künstlich kreierte Ordnung, die sich etwa in spezifischen und wiederkehrenden Mustern (*pattern*), zu erkennen geben kann. Ein Gewebe steht für sich allein, gleichwohl kann es mit einem oder mehreren weiteren Geweben (im wahrsten Sinne) verknüpft werden (*patchwork*). Und es kann für die Entstehung und Gestaltung späterer Gewebe prägend sein. Der Akt des Verwebens von mehreren Elementen zu einem Gewebe ist in den meisten Fällen irreversibel und nur durch Zerstörung (Zerschneiden, Zerreißen, Zerlumpen etc.) veränderbar bzw. auflösbar.

Die mit der Entstehung von Gewebe oder Geweben verbundenen Prozesse sind folglich monodirektional: es gibt eine Schöpferfigur, bestehend aus einem Individuum oder einer Gruppe, die dem durch sie geschaffenen Gewebe eine ordnende, auf Struktur und Beschaffenheit zielende Planung auferlegt. Wichtiges Merkmal ist, dass die *agency* (→ Kap. 4.1.3) außerhalb der Verflechtung liegt: Der Akteur bleibt dem Gewebe gegenüber extern. Gleichwohl besitzt das Gewebe eine Art doppelten Ort: den ‚Geist‘ des Schöpfers als den Ort, an dem die Planung geschieht und das Muster als Form erstmals ‚entsteht‘, und den Ort in Raum und Zeit, an dem dieser Geist sein ‚Werk‘ materialiter realisiert.

Im Folgenden ist zu fragen, in welchen Bereichen diese Art der Verflechtung auftritt, wie sie sich zu anderen Verflechtungstypen verhält und welche Probleme und Möglichkeiten die Modellanwendung birgt.

(*Julia Zimmermann, Britta Müller-Schauenburg, Ulrike Ritzerfeld*)

4.3.1 Texturen in Metall: Luxuswaren mamlukischer Tradition an mediterranen Höfen im 14. Jahrhundert

Eine Gruppe kostbarer Gefäße mamlukischer Tradition aus Messing mit Einlegearbeiten in Gold, Silber und Kupfer aus der Zeit zwischen 1325–1360 vereint Elemente unterschiedlicher kultureller Herkunft.⁴⁷⁵ Zentren der Fertigung solcher am mamlukischen Hofe beliebten Becken, Schüsseln und Tablettens waren Kairo und Damaskus. Die auffällige Kombination ornamentaler, figürlicher und schriftlicher Elemente unterschiedlicher Herkunft hat jedoch zuletzt zu der Vermutung Anlass gegeben, dass zumindest einige der Objekte dieser Gruppe in Zypern hergestellt wurden.⁴⁷⁶ Bestimmt waren die kulturell heterogenen Luxusobjekte für verschiedene Herrscherdynastien des Mittelmeerraumes; wir wissen von Objekten für König Hugo IV. Lusignan von Zypern, für

⁴⁷⁵ Einige Objekte der Gruppe sind behandelt in Ward, *Metallarbeiten* (1989).

⁴⁷⁶ Ritzerfeld, *Cyprus* (2014).

Elisabeth von Kärnten, Gattin des sizilianischen Herrschers Peter II. von Aragón, und für den Rasuliden-Sultan ‘Alī von Jemen.

Charakteristisch für den Dekor der mamlukischen Metallwaren des 14. Jahrhunderts ist die Kombination floraler und ornamentaler Motive, ursprünglich aus China bzw. dem Iran stammend, mit ausführlichen Inschriften zum Lob des Besitzers (Abb. 8).⁴⁷⁷ Im Fall der hier diskutierten Objekte wird das traditionelle mamlukische Dekorationsschema aus Inschriften und Medallions mit kulturell andersartigen Inhalten aus der jeweiligen Zielregion gefüllt, wodurch ein neuartiges, heterogenes Muster entsteht. So sind Ziergefäße des jemenitischen Sultans ‘Alī mit der dynastischen Rosette der Rasuliden geschmückt. Die für europäische Abnehmer bestimmten Objekte zeichnen sich durch weitergehende Ergänzungen aus. In ihnen können arabische mit lateinischen oder französischen Inschriften kombiniert sein, westliche Wappen und Symbole (Kreuze/Kronen) die mamlukische Dekorationsweise vervollständigen. Hinzugefügt wurden Zeichen bzw. Symbole für die Identität, den sozialen Status und die Religion des jeweiligen Besitzers.⁴⁷⁸ Ein für die Lusignan gefertigtes Tablett etwa präsentiert das zentrale Familienwappen inmitten des höfische Zerstreungen schildernden Bildprogramms und der den Besitzer preisenden Inschrift (Abb. 9). Darüber hinaus konnten auch regionale Eigenheiten in Erscheinung treten – so nimmt die lateinische Inschrift auf dem Becken der Elisabeth von Kärnten Bezug auf den Kult der Hl. Agatha in Sizilien (Abb. 10).

Einige Objekte präsentieren eine mit einem territorialen Anspruch verbundene politische Aussage. So ist dem letztgenannten Becken ein Anspruch auf die verlorenen Gebiete auf dem süditalienischen Festland in Anschluss an die Staufer-Dynastie zu entnehmen, visualisiert mit Hilfe des staufischen Adlers. Die Dekoration des großen Beckens von Hugo IV. Lusignan preist nicht nur den Herrscher mit Hilfe der traditionellen islamischen Motive von Solarsystem und Zodiakus, sondern inszeniert zugleich den Anspruch der zypriotischen Dynastie auf das Königreich von Jerusalem sowie auf einen gleichgestellten Platz unter den Herrscherdynastien des Westens (Abb. 11). Ein solches politisches Programm wurde bezeichnenderweise in einem Medium und einer Form präsentiert, die bei den Mamluken als Machtsymbol verstanden wurde, fungierten doch die kostbaren Schüsseln bei diesen als der Oberschicht vorbehaltene Zeichen von Prestige.

Demnach wurden gezielt Status- und Machtsymbole der mamlukischen Großmacht mit kulturell vertrauten, die eigene Identität definierenden Inhalten kombiniert, ob mit Wappen, figürlichen Elementen oder Inschriften, womit zugleich ein transkulturell gültiger Machtanspruch des Herrschers und Besitzers

⁴⁷⁷ Siehe dazu Ward, *Metalwork* (1993).

⁴⁷⁸ Zu den folgenden Aussagen siehe Ritzerfeld, *Metallkunst* (2011); Ritzerfeld, *Language* (2015).

verbunden sein konnte. Bei der diskutierten Objektgruppe handelt sich also nicht nur um die Übernahme islamischer Luxusprodukte infolge einer Mode, sondern um die gezielte Verbindung kulturell verschiedener Elemente. Der jeweilige intentionale Schöpfungsakt, bei dem Auftraggeber und Künstler notwendigerweise eng kooperieren mussten, setzte die Elemente zueinander in Beziehung und verwob sie, einer inhaltlichen Ordnung folgend, zu einem neuen, kulturell bunten Muster.

(Ulrike Ritzerfeld)

4.3.2 Religionsübergreifende Kategoriebildung und Themen-Muster-Variationen: Bücherverzeichnisse

Auch Bücherverzeichnisse können als Gewebe analysiert werden. Sie bilden in geordneter Weise den Bestand einer Bibliothek ab. In dieser Bibliothek hat ein Bibliothekar oder anderer Nutzer bzw. Verwalter (die ‚Schöpferfigur‘ für dieses ‚Werk‘) aus einer Menge von sich jeweils mit verschiedenen Haupt- und Nebenthemen befassenden Texten, die in Kodizes einzeln oder bereits gemischt zusammengebunden sind, bestimmte Texte nebeneinander gestellt. Oft sind diese Zusammenstellungen sogar in Form von Abteilungen unter einem Oberthema in Gruppen zusammengeordnet. Diese Ordnungen kann ein Buchverzeichnis entweder exakt gemäß der im Regal der Bibliothek vorhandenen räumlichen Aufstellung aufnehmen.⁴⁷⁹ Oder es bildet eine eigene Ordnung ab, die sich nicht an der Buchaufstellung im Raum orientiert, sondern ein nach anderen Kriterien sortiertes Bestandsverzeichnis ergibt.⁴⁸⁰ Entweder schon durch die Zusammenstellung bestimmter Texte bzw. Bücher im Regal, oder spätestens durch die Bezeichnung einer bestimmten Gruppe dieser Bücher als unter eine thematische Rubrik oder Abteilung gehörig, gibt der Bibliothekar eine ‚Stellungnahme‘ ab, griechisch eine ‚Thesis‘: Hier wird definiert, was unter eine bestimmte Rubrik zusammen gehört, was als ‚benachbarte‘ Gebiete anzusehen sind etc. Es werden ‚Themen‘ im engen Sinne des Wortes ‚gebildet‘.

Das mittelalterliche Buchverzeichnis listet immer Handschriften, also Bücher, die in ihrer Zusammenstellung und ihrer konkreten Gestalt Unikate sind und von denen es niemals zwei genau gleiche gibt. Dadurch erhält es in besonderem Maße den Charakter einer individuellen These. Zwar gibt es zeitgenössisch jeweils Standards, wie in einem bestimmten geographischen oder institutionellen Kontext Kategorien (Rubriken, Abteilungen) gebildet werden – aber die individuellen Unterschiede sind enorm. Gerade die Verschiebungen, die im

⁴⁷⁹ Etwa Faucon, *Librairie* (1886), S. 43–150.

⁴⁸⁰ Z. B. Pommerol/Monfrin, *Bibliothèque* (1991), S. 144–251.

Laufe der Zeit in der Bibliothek stattfinden (ein Text ‚wandert‘ aus der Abteilung Theologie in die Abteilung Häresien und von dort zurück in die Abteilung Theologie oder in die Abteilung Historiographie o. ä.) verändern die Züge des Musters auf feine Weise. Diese Bewegungen oder Verschiebungen bilden sich z. B. in den verschiedenen Fassungen oder Überarbeitungen des Buchverzeichnisses einer Bibliothek ab. So ist das Buchverzeichnis als Werk, als Komposition oder als ‚Bibliotheksprofil‘ einer Person zu lesen.⁴⁸¹

Das Buchverzeichnis ist zunächst ein lesbarer Text in Listenform. Dieser Listentext listet seinerseits Texte, flicht sie zusammen in eine Art Streifenmuster und gliedert sie in Rubriken oder Abteilungen. Diesen ‚Horizontalstreifen‘ (technischer gesagt: Tabellenzeilen) korrespondiert, gewissermaßen vertikal hierzu verlaufend, das Ordnungsschema, nach dem jeder einzelne gelistete Text beschrieben wird (technischer gesagt: Tabellenspalten, d. h. Autornamen, Werk-titel, Kodexformat, Kodexfarbe etc.). In diesem Gewebe werden auch Religionen, ‚Kulturen‘, ‚Ideen‘ und Zeiten verflochten.⁴⁸²

Von der Avignoneser Papstbibliothek, von 1394 an unter der Aufsicht Benedikts [XIII.], des Avignoneser Gegenpapstes im Großen Abendländischen Schisma, sind über einen Zeitraum von 55 Jahren hinweg mehr als 15 kleinere und größere Buchverzeichnisse überliefert. Sie bilden alle die räumliche Struktur der Bibliothek ab. In diesen Buchverzeichnissen ist deutlich, wie Texte, die sich mit Judentum und Islam befassen, zusammen gestellt worden sind, einen Platz in einer gemischten Buchabteilung gemeinsam mit Texten zu innerchristlichen Häresien erhalten haben und mit diesen unter der Rubrik ‚Libri heresum‘ klassifiziert werden.

Diese thematische Abteilung bekam ihrerseits jeweils einen bestimmten Platz in der Gesamtbibliothek, die 1407 neu nach einem Masterplan geordnet wurde. Im Fall der Kardinalsbibliothek, also der eigenen Bibliothek Benedikts XIII. noch vor seiner Wahl zum Papst, bildet dieser Platz so etwas wie den ‚Saum‘: das gestaltete und definierte Randgebiet des ‚religiösen‘ Teils der Bibliothek. In der späteren Papstbibliothek rückt das Ensemble dagegen vorübergehend ins Zentrum. In der Papstbibliothek seiner Vorgänger war das Thema Religionen als späte Spur der Kreuzzüge geographisch konnotiert und unlösbar mit dem Thema des Heiligen Landes verbunden: Die Rubrizierung der Buchabteilung für Häresien enthält als wesentliche Näherbestimmung immer die ‚Terra Sancta‘, in einem Fall übrigens verbunden mit dem bei den Konzeptualisierungen kultureller Verflechtung bereits erwähnten mittelalterlichen Konzept *passagium* (→ Kap. 2.2.4).⁴⁸³

⁴⁸¹ Zur Vielfalt und Individualität der Sachordnungen siehe auch: Fürbeth, Sachordnungen (2008).

⁴⁸² Vgl. Diederich, Europa (2008).

⁴⁸³ Vgl. hierzu auch Henriët, Avant-propos (2013), S. 8.

Vergangenheit und Gegenwart hingegen werden z. B. in der Buchabteilung ‚Recht‘ verflochten: Römisches Recht, d. h. Erbe der Antike, und kirchliches Recht, im Hauptbestand in der Form des 13. Jahrhunderts, bilden gemeinsam den Kernbestand der Abteilung ‚Recht‘, die also beiderlei Recht enthält. Auf dieser etwas höheren, die Tabelle überschreitenden Ebene besitzt das Gewebe eine – wiederum – doppelte taxonomische Haupt- oder Superstruktur: einerseits die im Buchverzeichnis abgebildete Ordnung der Räume der Bibliothek in Zimmer, Schränke und die darin befindlichen verschiedenen Regalbretter und andererseits die Rubriken des Verzeichnisses, das Gruppen von Kodizes jeweils unter einer Überschrift (‚Häresien‘, ‚Recht‘, ‚Geschichte‘ u. a.) zusammenfasst.

Die Komposition einer Buchaufstellung mag nicht in allen Fällen bewusst-intentional erfolgt sein, sondern in Einzelfällen der Eile, dem Irrtum über den Inhalt, oder der Reihenfolge des Eingangs in den Gesamtbestand bzw. der Nutzung zuzuschreiben sein. Aber sie folgt auch dann einer Logik oder einem Muster, das die Analyse dieses Gewebes zutage zu bringen hat – und sei es eben die Tatsache, dass jemand seine Bücher nach Farbe und Größe, nach materiellem Wert, oder nach der Reihenfolge seiner jüngsten (gegebenenfalls flüchtigen) Nutzung oder der Nutzung durch Dritte, geordnet hat. Auch hieraus lässt sich etwas über die Stellung der Bücher im Leben dieser Person verstehen.

Die Taxonomien, auch verschiedene sich durchdringende, entstehen jedoch durchweg durch die Handlung einer Person. Meist gibt es einen mehr oder weniger standardisierten oder individualisierten Masterplan. Manchmal gerät dieser im Laufe der Entwicklung einer Bibliothek vorübergehend in Unordnung und wird von anderen Ordnungen durchkreuzt. Aber sehr oft wird gerade in dem Moment, in dem ein Verzeichnis erstellt wird, die Ordnung neu hergestellt. Die Aktivität der Dokumentation fällt zusammen mit der Aktivität der buchstäblichen ‚Re-formation‘. In diesen Fällen ist der Grad bewusster Intentionalität relativ hoch. In Fällen, wo auf den ersten Blick z. B. ein bloß faktischer Gebrauch die ‚Ansammlung‘ strukturiert hat, bildet sich hingegen ‚nur‘ das Muster der Handlungsfolge ab – das aber auch ein Muster ist.

Diese Form der Verflechtung als Gewebe von ‚Ideen‘ und Themen sowie Religionen in Bibliotheksform macht nebenbei deutlich, dass die trivialste Form einer transkulturellen Verflechtung bzw. eine ‚Urform‘ von Verflechtung letztlich jeglicher Text (*textura*) darstellt, der sich in Sprache, Begriffen und Konzepten, bewusst oder unbewusst, z. B. aus der Geschichte speist und dabei in einem konkreten Rhythmus und Muster auf jüdisches und christliches Erbe und z. B. antik-griechische Religion stützt.

(Britta Müller-Schauenburg)

4.3.3 Bilinguale Dichtung: ‚De Heinrico‘

Anschauliche Beispiele für im weiteren Sinne transkulturell ‚verwobene‘ (Kunst-)Objekte sind etwa Texte, bei denen ein Dichter dem von ihm geschaffenen ‚Textgewebe‘ eine geplante Struktur und Beschaffenheit auferlegt hat, die verschiedene kulturelle Einheiten miteinander verbindet. Hierzu zählen unbestritten die zahlreichen bilingualen Gedichte des europäischen Mittelalters. Für den deutschsprachigen Bereich dürfte an prominentester Stelle wohl an die zweisprachigen Lieder aus den ‚Carmina burana‘ (11.–13. Jahrhundert) zu denken sein. Ein ähnliches, freilich älteres Beispiel findet sich mit dem kleinen, in althochdeutsch-lateinischen Mischversen verfassten Gedicht ‚De Heinrico‘, das in den ‚Carmina Cantabrigiensia‘ überliefert ist (Cod. Gg. 5.35, um 1050).

Das rätselhafte Gedicht ist in der Tradition ottonisch-salischer Hofdichtung zu verorten und spielt wohl nicht auf ein bestimmtes Ereignis an, sondern diene eher „der *memoria* einer spezifischen Situation der Reichsgeschichte“. ⁴⁸⁴ Der im Gedicht genannte *Otdo* (z. B. 2,2) wird in der Forschung gemeinhin mit Kaiser Otto III. identifiziert, die beiden ebenfalls im Text genannten Heinriche mit Herzog Heinrich II. von Bayern sowie mit dessen Sohn, dem späteren Kaiser Heinrich II., oder mit dem Luitpoldinger Heinrich III. von Kärnten. ⁴⁸⁵

Zur Veranschaulichung seiner bilingualen Geschaffenheit sei an dieser Stelle lediglich die erste Strophe (von insgesamt acht) des kleinen Gedichts zitiert:

Nunc almus assis filius thero euuigero thiernun
benignus fautor mihi, thaz ig iz cosan muozi
de quodam duce, demo heron Heinriche,
qui com dignitate thero Beiaro riche beuuarode (1,1–4)

Nun hilf, gütiger Sohn der ewigen Jungfrau.
Sei mein wohltätiger Beschützer, damit ich berichten kann
von jenem Herzog, dem Herren Heinrich,
der mit Würde das Reich der Bayern beschützte. ⁴⁸⁶

Der Verfasser von ‚De Heinrico‘ schuf dieses kunstfertige Gedicht offenkundig für einen Kreis von Kennern sowohl althochdeutscher als auch lateinischer Dichtungstraditionen: In den recht frei binnengereimten Langzeilen sind lateinischer Anvers und althochdeutscher Abvers in komplexer Responion komponiert, wobei der lateinische Vers in einigen Fällen nur formelhaft durch den althochdeutschen Vers fortgeführt wird (etwa 3,3: *et excepit illum mid mihilon eron* – „und er begrüßte ihn mit großen Ehren“), in anderen Fällen findet sich

⁴⁸⁴ Müller, Literatur (2007), S. 307.

⁴⁸⁵ Zum politisch-historischen Hintergrund des Gedichts, auf den hier nicht mehr eingegangen werden soll, siehe u. a. Haubrichs, Geschichte (1988), S. 182–189 und Fried, Mündlichkeit (1998), S. 9–32.

⁴⁸⁶ Text und Übersetzung hier zitiert nach Müller, Literatur (2007), S. 76–77.

indes „gerade die Pointe einer Aussage im volkssprachigen Abvers“.⁴⁸⁷ Beide Sprachen bleiben also in ihrer Eigenheit weitgehend gewahrt. Sie verweisen in der Künstlichkeit ihrer Zusammenstellung zudem auf die ihnen zugrundeliegenden Traditionen (pauschalisierend verwiesen sei an dieser Stelle lediglich auf die Stichpunkte ‚volkssprachliche Mündlichkeit‘ und ‚lateinische Schriftlichkeit‘). Zugleich ist das Gedicht nur dem Rezipienten mit Kenntnis beider Sprachen verständlich. Das bedeutet: Die streng geregelte Textur des Gedichtes unterliegt unbestritten einer spezifischen, von einem ‚Schöpfer‘ angelegten Ordnung, die keineswegs beliebig ist, sondern maßgeblich zur Wissensvermittlung beiträgt. Diese Wissensvermittlung (das Erzählen über Otto und die Heinriche) setzt Wissen (oder genauer: Zweisprachigkeit und Kenntnisse der politischen Hintergründe des Erzählten) voraus.

Neben der gewebeartig geschaffenen, bilingualen Anlage des gesamten Gedichts findet sich in der zitierten ersten Strophe von ‚De Heinrico‘ im Übrigen noch eine weitere, diesmal diachron zu fassende Ausprägung transkultureller Verflechtung: Die im ersten Vers dokumentierte Anrufung Christi zur Unterstützung des poetischen Unterfangens – *Nunc almus assis filius thero ewuigero thiernun* – ist als christianisierte Variante der in der antiken Literatur geläufigen Musenanrufung zu verstehen.⁴⁸⁸

(Julia Zimmermann)

4.3.4 Judäo-Griechische Texte: Hebräische Schrift – griechische Sprache

Ein sprachliches Gewebe bilden auch die Judäo-Sprachen. Bei der Ansiedlung von Juden in den verschiedenen geokulturellen Räumen des Mittelalters zeigt sich folgendes Phänomen: Die Juden übernehmen in der Regel die gesprochene Sprache der Mehrheitsgesellschaft. So ergibt sich eine Diglossie. Mündlich wird die gesprochene Sprache des sozialen Umfelds verwendet, schriftlich wird überwiegend das Hebräische herangezogen. Dies gilt vor allem für die Texte aus der religiösen Sphäre und für die Kommunikation zwischen Gemeinden oder Individuen aus verschiedenen geographischen Regionen.

Aus dieser Situation heraus entstanden die so genannten Judäo-Sprachen: Judäo-Griechisch, Judäo-Arabisch, Ladino, Jiddisch und mehr. Diese zunächst mündlich verwendeten Soziolekte wurden auch schriftlich festgehalten, in den überwiegenden Fällen in hebräischen Buchstaben. Die schriftliche Verwendung

⁴⁸⁷ Haubrichs, Geschichte (1988), S. 188.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 184.

begann zumeist in Form von Glossen und Glossaren und entwickelte sich fort bis zu kompletten Texten.

Hinsichtlich des Judäo-Arabischen und des Judäo-Griechischen handelt es sich um eine besondere Kommunikationssituation, da beide Sprachen jeweils sowohl die Alltags- als auch die Schriftsprache der Umweltkultur darstellen. Anders als in Mitteleuropa, wo Latein als Schriftsprache und die jeweilige Volkssprache als mündliches Kommunikationsmittel verwendet wurde, waren im arabischsprachigen Raum und in Byzanz Alltags- und Schriftsprache zwar nicht identisch, aber doch sehr stark miteinander verbunden. Diese Tatsache wurde herangezogen, um das scheinbar größere Maß an Integration der Juden im islamischen Spanien zu erklären. Dass aufgrund der Sprachkompetenz eine Teilhabe auch an der Kultur der Elite möglich war, wurde als Ursache dafür gesehen, dass die Integration der Juden im muslimischen al-Andalus leichter gelang als im christlich-lateinisch geprägten Mitteleuropa, wo die lateinisch niedergeschriebene Kultur der Elite den Juden unzugänglich geblieben sei.⁴⁸⁹ Beide Annahmen werden inzwischen in Frage gestellt. Die spanischen Juden waren, etwa unter den Almohaden, ebenso Verfolgungen ausgesetzt wie ihre nördlichen Nachbarn in Aschkenas (Mitteleuropa).⁴⁹⁰ Letztere wiederum zeigten ein deutliches Interesse an lateinischen Texten und an christlicher Kultur.⁴⁹¹

In Byzanz wurde das Griechische als Schrift- und Volkssprache auch von den Juden gesprochen und geschrieben, was sie ebenfalls in die Lage versetzte, an der schriftlichen Kultur zu partizipieren. Im Unterschied zum erst unter islamischer Herrschaft entstandenen Judäo-Arabischen wurde das Griechische bereits in der Antike von den Juden verwendet, so dass die Kenntnis der griechischen Sprache und des Alphabets seit der hellenistischen Zeit unter den Juden Tradition war. Seit dem 4. Jahrhundert verwendeten die süditalienischen und byzantinischen Juden wiederum verstärkt auch das Hebräische als Schriftsprache. Parallel dazu wurde das Griechische in hebräischen Buchstaben aufgeschrieben. Die frühesten dieser Judäo-Griechischen Texte sind ab dem 9. Jahrhundert aus der Kairoer Geniza überliefert.⁴⁹²

Im Folgenden wird als Beispiel die Transkription von Kapiteln aus *Qohelet* geboten, die auf Griechisch in hebräischen Buchstaben niedergeschrieben wurden.⁴⁹³ Der Text stammt vermutlich aus dem 11. Jahrhundert:

⁴⁸⁹ Zuletzt Biale, *Cultures* (2002).

⁴⁹⁰ Ben-Sasson, זכרון (2010).

⁴⁹¹ Vgl. Fidora/Fontaine/Freudenthal, *Latin* (2013); Marcus, *Symbiosis* (2002).

⁴⁹² De Lange, *Texts* (1996).

⁴⁹³ Ebd., S. 72–76.

Παρά τὴν χωρικήαν οὖσαν
περισσότερον
Τὸ φῶς παρὰ τὸ σκότος

פְּרָא טִין כּוֹרִינְיָאן אוּשָׁן
פְּרִיסוֹטְרוֹן
טוּפּוּשׁ פְּרָא טוּשְׁקוּטוּשׁ

הֶהָלָם

Für den Ungebildeten ist besser
das Licht als die Finsternis [nach Qoh
2,14].

Der Weise [hebr.]⁴⁹⁴

Das sprachliche Gewebe zeigt sich in der Verflechtung des Griechischen mit dem Hebräischen, bei der auf der graphischen Ebene die ‚andere‘ Sprache in den Buchstaben des ‚eigenen‘ Alphabets niedergeschrieben wird.

Die Verwendung des Griechischen war jedoch unter den Juden nicht unumstritten.⁴⁹⁵ Im 12. Jahrhundert kritisierte der Karäer Jehuda Hadassi seine Glaubensgenossen für die Benutzung der griechischen Sprache:⁴⁹⁶

וספר הברית וספרי כל תנאי בבריתו סלסיל תקונם לא יכשר שיכתבו בלשון אחרת משלשונך. ניהוג עכו"מז עושים הריבונים בספר בריתותם. נואמים במקצותם בלשון לועז אך בכתבי שטריהם וכתביהם... מזה למדנו כי אין כזו דרך תורתך. לפי שלשונו לשון שדבר אלהינו בהר סיני לפני כל ישראל עמו ועל ידי נביאיו כתיבת לשון נביאי. לכן יכתבו בזאת שטרינו וספרינו.

Es ist nicht geeignet für rechtliche Dokumente, dass sie in irgendeiner anderen Sprache geschrieben werden als in deiner. Es ist Brauch bei den Rabbaniten in ihren Rechtsbüchern. Manche von ihnen verwenden die Volkssprache in ihren Verträgen und Dokumenten [...]. Daraus lernen wir, dass dies nicht Deiner Torah entspricht, denn unsere Sprache ist die Sprache, die unser Herr sprach am Berg Sinai vor seinem ganzen Volk Israel durch seine Propheten, (wie es) geschrieben steht in der Sprache der Propheten. So sollten unsere Verträge und Urkunden geschrieben werden.⁴⁹⁷

Interessanterweise verwendet Hadassi selbst ebenfalls griechische Paraphrasen in seinem eigenen Werk, ‚Eshkol ha-Kofer‘ („Büschel von Henna“), zur Erklärung theologisch-philosophischer Zusammenhänge.⁴⁹⁸ Die Verwendung des

⁴⁹⁴ Übersetzung: Saskia Dönitz.

⁴⁹⁵ Veltri, Tora (1994).

⁴⁹⁶ Jehuda Hadassi, Eshkol ha-Kofer, f. 13a.

⁴⁹⁷ Übersetzung: Saskia Dönitz.

⁴⁹⁸ Frankl, Karäische Studien (1882). Eine Edition der Judaeo-griechischen Passagen wird im Rahmen des Projekts „Editing Theology at a Crossroad: A Preliminary Edition of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and

Griechischen als Unterstützung zum Verständnis der Bibel oder theologischer Inhalte wurde für sinnvoll erachtet, aber nicht zur Verwendung in rechtlichen Dokumenten.

(Saskia Dönitz)

4.3.5 Die arabisch-romanische *ḥarġa*: Zwei hierarchisierte Sprachen – eine Schrift

Als weiteres Beispiel für bilinguale Texte als Gewebe könnte man hier die so genannte *muwaššah*-Poesie aus al-Andalus hinzufügen. Bei der *muwaššah*-Poesie handelt es sich um eine vom 10. bis 14. Jahrhundert dokumentierte Form der andalusisch-arabischen aber auch andalusisch-hebräischen Liebes- und Lobeslyrik. Etwa 370 erhaltenen arabischen Exemplaren dieser Gattung stehen dabei ca. 70 Gedichte gegenüber⁴⁹⁹, die sich durch einen Endvers im romanischen Dialekt, die so genannte *ḥarġa*, auszeichnen.

Zum Verständnis dieser kaum zu durchdringenden Quellengattung braucht man sehr genaue Kenntnisse des Andalusisch-Arabischen sowie mittelalterlicher Formen des Iberoromanischen. Auch dann ist es ausgenommen schwierig, romanische Lexeme in arabischer Schrift klar zu identifizieren und dem Endvers damit einen Sinn zu verleihen.⁵⁰⁰ Dies geht auch aus dem folgenden Textbeispiel hervor, das in seiner von Emilio García Gómez, Arie Schippers und anderen rekonstruierten (und von Alan Jones kritisch hinterfragten) Fassung verdeutlichen mag, wie Arabisch und Romanisch in der *ḥarġa* zueinander stehen:

ورب خود جفاها الوجد | وشفها البين ثم البعد | فاعلنت بالفراق تشد
| بند لبشقه ايون شنل | حصري مو قرجون برل

[HIER ARABISCH] wa-rubba ḥawdin ġafāhā l-waġdu | wa-šaffahā l-baynu ṭumma l-bu‘du | fa-‘alanat bi-l-firāqi tašdu | [AB HIER ROMANISCH] Benid, la Pasca, ay, aun šin elli | ḥşry [ḥaşrandu/laşrandu ?] meu corajon bor elli.

[HIER ARABISCH] So manches verliebtes Mädchen litt unter Zurückweisung | war dünn geworden, weil ihr Geliebter weggegangen und

Byzantine Contexts“ an der Freien Universität Berlin und der Universität Ben Gurion/Beer Sheva erstellt.

⁴⁹⁹ López Morillas, Review (1998), S. 218.

⁵⁰⁰ Vgl. Jones, Kharjas (1988), mit zahlreichen Beispielen.

nun ferne war | gab ihrer Trennung singend Ausdruck: | [AB HIER ROMANISCH] Ostern ist gekommen, ach, aber ohne ihn | ist mein Herz durch ihn zerissen.⁵⁰¹

Tova Rosen zufolge handelt es sich bei dieser arabisch-romanischen Poesie um ein „literary embodiment of the coexistence of the different languages and ethnic groups of al-Andalus.“⁵⁰² Eine solche Bewertung, die diese bilinguale Poesie zum Ausdruck eines im Begriff *convivencia* schon fast mythisch überhöhten friedlichen Zusammenlebens zu machen scheint⁵⁰³, wirkt vereinfachend und wird in dieser Verkürzung weder den zu dieser Poesie geführten wissenschaftlichen Debatten – und deren ideologischen Untertönen – noch ihrem Charakter gerecht.

Der wissenschaftliche Diskurs zur arabisch-romanischen *ħarġa* dreht sich seit Jahren um die Frage nach den Ursprüngen dieser romanischen Elemente, die zu den frühesten Verschriftlichungen iberoromanischer Idiome gehören und damit auch für die Romanistik von großer Bedeutung sind. Grundsätzlich stehen sich dabei zwei Positionen gegenüber. Emilio García Gómez vertrat auf der Grundlage einer Idee Julián Riberas die Ansicht, dass es sich bei den romanischen Phrasen um Überreste einer vorislamischen romanischen Dichtung handle, die in arabischer Einkleidung die muslimische Herrschaftsübernahme auf der Iberischen Halbinsel nach 711 überlebt habe.⁵⁰⁴ Diese zunächst neutral anmutende Vermutung erhält einen ideologischen Einschlag, wenn man sie als Beitrag zu der im Spanien des 20. Jahrhunderts geführten Debatte um *hispanidad*, d. h. den ‚wahren‘ kulturellen Charakter der spanischen Nation, betrachtet.⁵⁰⁵ Für Federico Corriente drückt sich in der traditionellen Interpretation eine anti-muslimische und pro-christliche Haltung aus, weil es ihr vor allem darum gehe, das höhere Alter und damit den Vorrang der romanischen vor der arabischen Poesie zu beweisen und damit zu zeigen, dass die Iberische Halbinsel letztlich doch nur oberflächlich islamisiert worden sei. Corriente interpretiert die romanischen Elemente der bilingualen *ħarġa* damit eher als Ausdruck einer regionalen Identität und eines Interesses muslimischer andalusischer Dichter an einer Art iberoromanischen Folklore.⁵⁰⁶ Diese unter Anführung vieler Argumente

⁵⁰¹ Es ist darauf hinzuweisen, dass weder die arabische Buchstabenfolge, noch die Transkription in lateinischen Buchstaben dieser *ħarġa* unumstritten sind. Folglich gilt dies auch für die moderne Übersetzung. Am präzisesten ist dabei Jones, Kharjas (1988), S. 102–105, der dem Leser auch ein Faksimile des MS zur Hand gibt, aber keine Übersetzung der *ħarġa* liefert. García Gómez, Jarchas (1990), S. 167; sowie Schippers, Style (1991), S. 319–320, auf deren Übersetzungen die hier gebrachte fußt, entscheiden sich risikobereit für eine Variante.

⁵⁰² Rosen, Muwashshah (2000), S. 168.

⁵⁰³ Eine idealisierende Darstellung bei Menocal, Ornament (2002).

⁵⁰⁴ García Gómez, Jarchas (1990).

⁵⁰⁵ Vgl. hierzu García Sanjuán, Conquista (2013).

⁵⁰⁶ Corriente, Poesía (1997), S. 14.

auch weitergeführte Debatte um die Ursprünge der bilingualen *ḥarġa* hat sich dabei ausführlich mit deren einzelnen Charakteristika auseinandergesetzt,⁵⁰⁷ u. a. mit den in dieser Poesie enthaltenen impliziten Hinweisen auf Geschlechterverhältnisse und religiöse Koexistenz und damit auch zum Verhältnis zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen innerhalb der Gesellschaften des muslimischen al-Andalus.⁵⁰⁸

Die *ḥarġa*-Forschung hat etwa oftmals herausgestellt, dass der romanische Endvers meist, wie in dem oben zitierten Gedicht, einer Frau oder einem homoerotischen Geliebten in den Mund gelegt wird.⁵⁰⁹ Bei der Lektüre der oben zitierten *ḥarġa* drängt sich damit die Interpretation auf, dass sich in der arabisch-romanischen *ḥarġa* ein Dominanzverhältnis zwischen einem muslimischen Mann als einem Angehörigen der herrschenden sozialen Schicht und einer christlichen Frau als Teil der unterworfenen nichtmuslimischen Bevölkerung manifestiert. Zwar werden die in diesen Versen singenden Frauen nur äußerst selten als Christinnen definiert⁵¹⁰, sind aber doch in vielen Fällen dem Milieu der singenden und tanzenden Hofsklavinnen und Konkubinen zuzurechnen, die für die andalusische Hofkultur nachweisbar sind.⁵¹¹

Die arabisch-romanische *ḥarġa* darf aber nicht automatisch als symptomatisch für das Verhältnis von Islam und Christentum auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel angesehen werden. Dies gilt allein deswegen, da die Hochblüte ihrer Produktion in die post-umayyadische Epoche und damit eine Zeit fällt, in der die islamische Vorherrschaft auf der Iberischen Halbinsel durch die Reconquista schon ernstlich in Frage gestellt wurde. Ferner erklärt eine Interpretation, die ein durch Geschlecht und Religionszugehörigkeit bestimmtes Dominanzverhältnis überbetont, nur bedingt, warum die bilinguale *ḥarġa* auch Charakteristikum der von andalusischen Juden verfassten *muwaššah*-Poesie ist.⁵¹²

Insgesamt muss man sich ebenfalls vergegenwärtigen, dass die Nutzung des arabischen Alphabetes für nichtarabische Sprachen einige Jahrhunderte nach der arabisch-islamischen Expansion im gesamten Mittelmeerraum verbreitet war.⁵¹³ Als *Karšūnī* etwa bezeichnet man Texte, in denen seit ca. dem 10. Jahrhundert das Syrische in arabischen Buchstaben wiedergegeben wird.⁵¹⁴ Unter *Aljamiado* wiederum versteht man Schriftstücke in einer romanischen Sprache, die in arabischen Buchstaben niedergeschrieben sind. *Aljamiado* findet

⁵⁰⁷ Vgl. etwa Monroe, Poetry (2004), S. 1–71; Zwartjes, Love Songs (1997).

⁵⁰⁸ Siehe etwa Fees, Directions (2013), S. 4.

⁵⁰⁹ Vgl. Zwartjes, Correspondences (1997), S. 299–306.

⁵¹⁰ García Gómez, Jarchas (1990), muwashshaha XXXVIII, S. 401: „mantiqin ‘ajamiyyi“.

⁵¹¹ Corriente, Stand (2009), S. 170–181; Fees, Directions (2013), S. 48–51.

⁵¹² Rosen, Muwashshah (2000), S. 166.

⁵¹³ Hegyi, Sprache (1996), S. 325–334.

⁵¹⁴ Troupeau, Karshūnī (1978), S. 671–672.

sich vor allem auf der Iberischen Halbinsel des 15. bis 17. Jahrhunderts bei den so genannten *mudéjares*, der unter christlich-iberischen Herrschaft verbliebenen muslimischen Bevölkerung, sowie den so genannten *moriscos*, der mehr oder weniger zwangsweise zum Christentum konvertierten Bevölkerung. Texte im *Aljamiado* waren dabei nicht nur auf das (post-)muslimische Milieu der Iberischen Halbinsel beschränkt, in dem die Behandlung islamischer Themen unter Nutzung einer romanischen Sprache und arabischer Buchstaben eine gewisse symbolische Bedeutung gehabt haben mag.⁵¹⁵ Auch zahlreiche andere Themen wurden behandelt. Außerdem spielten solche Texte gelegentlich auch außerhalb der Iberischen Halbinsel und sogar im diplomatischen Kontext eine Rolle. Im Jahre 667/1269 etwa richtete der Hafsidenherrscher von Tunis einen Brief an den *podestà* von Pisa, der im pisanischen Dialekt, aber in arabischen Buchstaben geschrieben worden war.⁵¹⁶ In all diesen Fällen ist kein so genaues hierarchisches Verhältnis zwischen den Sprachen zu rekonstruieren, wie es im Fall der arabisch-romanischen *ḥarġa* zu bestehen scheint. Auch wenn Texte in *Karšūnī* oder *Aljamiado* nach der hier genutzten Definition als auktorial geschaffene Gewebe gelten müssen, so ist an der Entstehung ganzer Literaturen in diesen graphisch-sprachlichen Hybridformen doch ebenfalls zu erkennen, wie sich eine solche Hybridschöpfung von ihrem Ursprungskontext löst und kulturelle Eigenständigkeit erlangt.

(Daniel König)

4.3.6 Modellanwendung: Zur Rekonstruktion von Geweben/Texturen

Das Gewebe als Modelltypus transkultureller Verflechtungen zeigt sich in den hier präsentierten Fallbeispielen auf der materiellen Ebene in der Form poetischer, wissensorganisatorischer oder kunsthandwerklicher Phänomene. Dabei werden Elemente unterschiedlicher Provenienz von einer Schöpferfigur (Dichter, Bibliothekar, Künstler) in einer bestimmten Ordnung zusammengefügt und bilden eine geschaffene, verwobene Struktur mit einem bestimmten Muster. Die Ordnungsprinzipien entsprechen unterschiedlichen Systematiken. Die Gewebe textuell-sprachlicher Natur setzen sich entweder aus verschiedenen Sprachen zusammen oder bieten Sprachen in anderen Schriftsystemen. Kombiniert wurden entweder etablierte Schriftsprache und gesprochene Sprache (*De Heinricho, ḥarġa*), die Sprache der dominanten Mehrheitsgesellschaft und das identitär relevante Alphabet einer sozio-ethnisch und religiös definierten Minderheit

⁵¹⁵ López-Morillas, *Language* (2000), S. 55–57.

⁵¹⁶ Amari, *Diplomi* (1863), S. 119. Vgl. Wansbrough, *Lingua Franca* (1996), S. 161.

(Judäo-Griechisch, *Aljamiado*), schließlich das von der dominanten Mehrheitsgesellschaft genutzte Alphabet mit der Sprache einer sozio-ethnisch und religiös definierten Minderheit (*Karšūnī*). Auf diese Weise spiegeln sich Diglossieverhältnisse mit starker sozialer und teilweise soziopolitischer Komponente in Texten wider. Im Bücherverzeichnis-Gewebe sind wiederum globale Systematisierungsversuche ablesbar, die umfassende Wissens- bzw. Wertestrukturen reflektieren. In für europäische Höfe gefertigten Metallwaren mamlukischer Machart wurden gezielt Status- und Machtsymbole der mamlukischen Großmacht mit kulturell vertrauten Inhalten kombiniert, ob mit Wappen, figürlichen Elementen oder Inschriften, womit zugleich ein kulturell übergreifend gültiger Machtanspruch des Herrschers und Besitzers verbunden sein konnte. Aus den miteinander zu einem Muster verwobenen Elementen lassen sich demnach im Einzelfall auch Schlussfolgerungen auf gesellschaftliche Verhältnisse, Werte- und Machtstrukturen ziehen, die über das jeweilige Produkt und dessen Schöpfer hinausreichen.

Zu betonen ist jedoch nochmals, dass die Intentionalität der Schöpfung im Ganzen nicht gleichzusetzen ist mit einer Intentionalität aller Aspekte im Einzelnen. Bei einem aus Sicht heutiger Mediävistik als transkulturell interpretierbaren Gewebe kann durchaus gerade die Transkulturalität vom Schöpfer nicht intendiert oder ihm auch nicht einmal bewusst gewesen sein. In den meisten genannten Fällen liegen tatsächlich andere Motivationen vor, darunter auch pragmatische. Auch ästhetische Traditionen und Moden oder die Verfügbarkeit bestimmter Werkstoffe bei der Herstellung eines Kunstwerks können entscheidend sein. Zugleich kann unterschiedliche Prioritätensetzung eine Rolle spielen, wenn z. B. bei der Sortierung einer Bibliothek eine Abteilung Texte zu unterschiedlichen Religionen enthält, deren Gemeinsamkeit ihre ‚Heterodoxie‘ ist. So kann die Transkulturalität an sich, trotz der Intentionalität des Gewebes insgesamt, unwillkürlich und gleichsam als Nebeneffekt entstehen.

Dass Gewebe als Momentaufnahmen transkultureller Verflechtung hier in Gestalt (künstlerisch) geschaffener ‚Produkte‘ auftreten, die vor allem in Kunst, Literatur und der Organisation von Wissen ihren Ort haben, mag kaum verwundern. In ihrem Werkcharakter haben das Kunstwerk, die Dichtung, die Bibliothek etc. nicht nur einen Anfang, sondern auch ein Ende. Das unterscheidet sie von Netzwerken und Geflechten. Der Entstehungszusammenhang eines Gewebes lässt sich aus der Form des Endproduktes nicht mehr klar rekonstruieren, während sein Endzustand in materieller Gestalt vorliegt. In den meisten Fällen geht es um (Kunst-)Werke, die in einem bestimmten Zeitraum fertig gestellt und damit ‚fixiert‘ wurden. In diesem Sinne handelt es sich um Resultate transkultureller Kontakte, die Spuren von Verflechtungsprozessen in materiell fixierten Momentaufnahmen zeigen.

Sprachliche und kunsthandwerkliche Konstrukte lassen sich in Einzelelemente auflösen. Dabei wird zwar die Gewebestruktur des Objekts zerstört, nicht

aber zwangsläufig dessen Einzelemente, die wieder in neuen Formationen zusammentreten können. Die Art des Gewebes, also des Verwobenseins der Elemente, kann sich insofern aber auch entwickeln, als in weiteren Fassungen der Dichtung sprachlich-dichterische Elemente immer kunstvoller miteinander verbunden werden, oder in neuen Bücherverzeichnisversionen Themen und Epochen neu oder enger verwoben werden oder in späteren Objekten weitere Motive oder auch Techniken kombiniert werden. So kann sich in einer Serie von aufeinander aufbauenden Geweben ein Stil entwickeln. Immer handelt es sich dabei um eine Art Schöpfungsakt: Das Gewebe ‚wächst‘ nicht wie das Geflecht, seine Einzelbestandteile werden nicht eigenständig aktiv wie im Netzwerk. Nichtsdestotrotz kann es im eventuell spannungsreichen Kontakt mit seiner Umgebung eine spezifische Wirksamkeit entwickeln. Auf diese Weise ist der Prozess des ‚Geschaffenwerdens‘ über Sekundärrezeption, auf dem Wege einer Neusortierung, Fragmentierung des Geschaffenen etc. potenziell fortsetzbar, vielleicht sogar prinzipiell unabschließbar.

Demnach steht ein Gewebe als Produkt einer externen Schöpferfigur zwar für sich alleine, ist in sich abgeschlossen und nicht dynamisch und zumindest nicht direkt mit anderen Verflechtungsformen (etwa Netzwerken oder Geflechten) verbunden. Trotzdem kann es gesellschaftliche Werte und Phänomene, darunter auch transkulturelle Verflechtungen, in seiner Zusammensetzung abbilden und somit (vor)spiegeln und zudem durchaus richtungweisend für nachfolgende kreative Schöpfungen wie Wahrnehmungsweisen in seiner Kontaktsphäre sein. Der Entstehungsprozess eines Gewebes ist also monodirektional von der Schöpferfigur bestimmt, was aber Auswirkungen des Gewebes auf seine Umwelt nicht ausschließt, gerade auch die Perzeption transkultureller Phänomene betreffend.

Grundsätzlich wäre zu überlegen, ob das Konzept des Gewebes nicht auch im Bereich sozialer Beziehungen Anwendung finden kann. Dem scheint der statische und zugleich passive Charakter des von uns definierten Gewebemodells entgegenzustehen. Jedoch könnte auch ein kodifiziertes Rechtssystem, gar ein geschaffener, über mehrere Generationen existierender bürokratischer Apparat als Gewebe definiert werden.

Insgesamt ist festzustellen, dass jene Disziplinen, die sich mit Objekten und Texten als Kunstwerken befassen, aber auch die Theologie zur Anwendung dieses Modells neigen: Die Kunst- und Literaturwissenschaften konzentrieren sich auf die Rolle des kreierenden Künstlers und auf ästhetische Entwicklungsstränge und Traditionslinien, wobei sie ihren Untersuchungsobjekten eine besondere Bedeutung zugestehen. Theologen betonen die Rolle des göttlichen Schöpfersubjekts und schreiben damit selbst das ‚menschliche Gewebe‘ im biologischen Sinne (Fettgewebe, Bindegewebe) einem Auktor zu.

Im Gegensatz zu solchermaßen intentionalen, organisierten Verflechtungsformen finden in der Forschung unkoordinierte, chaotisch scheinende Bezie-

hungsgeflechte bislang wenig Beachtung. Zudem identifiziert die Forschung nur allzu leicht Elemente vermeintlich unterschiedlicher ‚Kulturen‘. Eine solche Identifikation ist allerdings nur möglich, wenn sich die Herkunft der einzelnen Elemente definieren lässt. Nicht immer ist jedoch ein transkulturelles Gewebe als solches sicher zu identifizieren. Dies gilt vor allem dann, wenn die ‚Verwobenheit‘ bereits einen so komplexen Zustand erreicht hat, dass die Einzelelemente kaum noch zu identifizieren sind, geschweige denn verschiedenen ‚Kulturen‘ zugeordnet werden können. Deshalb soll im Folgenden eine nicht auf das Schöpfersubjekt konzentrierte, sondern besonders komplexe, unorganisierte Verflechtungsmöglichkeiten untersuchende Perspektive eingenommen werden.

(Saskia Dönitz, Ulrike Ritzerfeld, Britta Müller-Schauenburg, Julia Zimmermann)

4.4 Modell Rhizomatisches Geflecht

Wie die beobachtete Überlagerung von formellen Netzwerkstrukturen, informellen Parallel- oder Teilstrukturen und mutmaßlichen Hinter-(Unter-)grundverbindungen zeigt, bedürfen die Modelle ‚Netzwerk‘ und ‚Gewebe‘ einer die Dynamik und chronologische Tiefendimension transkultureller Verflechtungen betonenden Ergänzung. Nur dann ist es möglich, neben den bewusst konzipierten, organisierten, formalisierten und institutionalisierten Kontakten und Wechselwirkungen auch nicht intentional entstandene, quasi gewachsene, wachsende bzw. wuchernde Beziehungsstrukturen und ‚Intensitäten‘ soziokultureller Situationen begrifflich zu fassen bzw. überhaupt erst in den Blick zu nehmen, nach ihnen zu suchen. Denn Modelle stellen nicht nur deskriptive Kapazitäten zur Verfügung, sondern wirken auch auf die wissenschaftliche Objektwahl ein und sollen dazu anregen, neue Verbindungen zu ziehen.

Ein Problem der Begriffsfindung besteht darin, dass sowohl das oben behandelte ‚Gewebe‘ als auch das hier zu erörternde ‚Geflecht‘ entsprechende Bedeutungsaspekte enthalten, aber in ihren von Wörterbüchern definierten Hauptbestimmungen doch stark von der hier geforderten Anerkennung nicht intentional gesteuerten Strukturen abweichen. Nach der Definition von Grimms Wörterbuch und Duden ist ein Geflecht hauptsächlich ein von Menschenhand geschaffenes Ding, etwas das geflochten wurde (ein Korb, Zopf etc.), und erst in zweiter Linie, nämlich in biologischem Wissenszusammenhang, eine natürlich gewachsene komplexe Struktur.

Für unsere Zwecke soll der Begriff ‚Geflecht‘ hier gegen die enge lexikalische Definition in seiner speziellen Bedeutung als ‚Rhizom‘ verwendet werden, um die Multidimensionalität und Multidirektionalität der Beziehungen auszudrücken und um zugleich anzudeuten, dass diese historisch gewachsen sind und

sich fortgesetzt ‚unkontrolliert‘ weiterentwickeln können. In jüngeren kulturtheoretischen Forschungsansätzen, die einen metaphorischen oder epistemologischen Zugang zu komplexen, undurchsichtigen, teilweise verdeckten Verflechtungsbeziehungen suchen, werden die Begriffe ‚Geflecht‘ und ‚Rhizom‘ für organisch wachsende, dynamische Strukturen verwendet – eine Entwicklung, die sich in hohem Maße (wenn auch nicht immer explizit) der Rezeption von Theorien von Gilles Deleuze und Felix Guattari verdankt.⁵¹⁷ Sie sind analytische Bilder, die nicht nur eine deskriptive Annäherung an die Komplexität der untersuchten Prozesse oder Gebilde zulassen, sondern aufgrund der vorausgesetzten Offenheit und unkontrollierbaren Dynamik solcher Strukturen auch die Entwicklung richtungsoffener Narrative als Ergänzung linearer Geschichtsschreibung anmahnen. Dieser Begriffsgebrauch hat inzwischen auch in die historischen Gesellschaftswissenschaften Eingang gefunden.

Im Anschluss an Deleuze und Guattari kann ‚Rhizom‘ als ein epistemologisches Modell dienen, quasi als eine Art Versuchsaufbau zur Visualisierung soziokultureller Strukturen, dessen Elemente nicht nach hierarchischen Mustern organisiert sind (wie bei einem Baum mit Wurzeln an der Basis, einem Stamm, der nach oben strebt, und einer Vielfalt abhängiger Äste), sondern bei dem alle Elemente mit allen anderen zusammenhängen (wie bei einem Geflecht von unterirdischen Wurzeln oder Sprossen mit einer Vielzahl von Richtungen).⁵¹⁸ Das Modell des Rhizoms verweist auf geflechtartige Beziehungen auf unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Dimensionen und Richtungen, auf Beziehungsgeflechte also, die keine klaren inneren oder äußeren Abgrenzungen erkennen lassen. Um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass es nicht um ein voluntaristisches Postulat ‚hierarchiefreier Beziehungen‘ geht, sondern um eine begriffliche Annäherung an komplexe historische Dynamiken, die selbstverständlich auch Machtverhältnisse beinhalten.⁵¹⁹

Die metaphorische Verwendung des Begriffs Rhizom ermöglicht es dabei, neben der sozialen Praxis der Akteure und ihren Konzeptualisierungen auch die unbewussten bzw. nichtintentionalen Prozesse sowie verdeckte Beziehungen in den Blick zu bekommen. Wie ein Pilzgeflecht aus weitläufigen, verzweigten unterirdischen Verbindungen und vereinzelt, lokal begrenzten oberirdischen Fruchtkörpern zeigen sich in der mittelalterlichen Kulturgeschichte an geogra-

⁵¹⁷ Rhizom als epistemologischer Begriff geht zurück auf das Werk von Deleuze/Guattari, Plateaus (1980); Dies., Rhizome (1976). Die metaphorischen Verwendungsweisen der Begriffe ‚Rhizom‘ und ‚Geflecht‘ oder auch ‚rhizomatisches Geflecht‘ sind vielfältig; für einen Überblick vgl. z. B. Rajchman, Connections (2000), S. 4–13; DeLanda, History (2010).

⁵¹⁸ Deleuze/Guattari, Plateaus (1980), S. 11–42, bes. S. 36 und 41.

⁵¹⁹ Machtzentren etwa in ihren rhizomatischen Bezügen zu sehen, würde bedeuten, Macht nicht absolut zu setzen, sondern Potenzen und auch Impotenzen der Kontrollausübung über unterschiedliche (niemals alle) Aspekte oder Zonen eines Geflechts herauszuarbeiten. Vgl. Adkins, Deleuze (2015), bes. S. 134–135.

phisch und historisch weit voneinander entfernten oder/und politisch getrennten Orten einzelne einander ähnliche oder auf einander verweisende kulturelle Manifestationen (etwa architektonisches Formengut), die auf die Existenz verborgener, mittelbarer Zusammenhänge hinweisen können. Letztere müssten rätselhaft bleiben, wenn man nur die offensichtlichen linearen Verbindungen gelten lassen wollte, anstatt die potenzielle Vielgestaltigkeit historischer Beziehungen zu bedenken und offen gegenüber möglichen Richtungen, Richtungswechseln, der zeitlichen Tiefe von Verflechtungen wie auch gegenüber scheinbar paradoxen Entwicklungen zu sein.

Im Vergleich mit Netzwerken und Geweben ist die Komplexität der Verbindungen bei rhizomatischen Geflechtem höher, die entstandenen Verflechtungen tendieren zu einem organischen ‚Wuchern‘, wiewohl auch Verlangsamungen, Schwächungen oder gar ein Absterben von Ästen und Verästelungen (von Beziehungsstrukturen) vorkommen. Daraus resultieren auch zwei weitere spezifische Eigenschaften von Geflechtem, die einen deutlichen Unterschied zu den stärker konstruierten Netzwerken und Geweben ausmachen, nämlich das Fehlen klarer Grenzen und die quasi organische Integration von Ver- und Entflechtung. (*Margit Mersch*)

4.4.1 Unorganisierte Verbreitung in Bild und Text: Der berittene Drachenkämpfer

Die Entwicklung der Figur des Reiters im Kampf mit einem Drachen in Literatur und Kunst ist kaum mit einem Konzept zu fassen. Ein Kennzeichen des Motivs ist seine Präsenz in gänzlich unterschiedlichen Kontexten über verschiedene Epochen und geographische Großräume hinweg. Im Mittelalter erfreute es sich von Zentralasien über den Nahen Osten bis hin nach Europa einer ausgesprochenen Beliebtheit. Über die Kombination des berittenen, heldenhaften Kämpfers mit der mythischen Figur des mit überirdischer Kraft, mit Magie, Astrologie oder dem Bösen assoziierten Drachen ergab sich ein weites Spektrum an potenziellen Einsatzmöglichkeiten im säkularen wie religiösen Bereich.⁵²⁰ So führte es nicht nur den Triumph über das Böse vor Augen, sondern es eignete sich ebenfalls hervorragend für die Beschreibung eines tugendhaften Herrschers von kosmischer Dimension.⁵²¹ Diese Bandbreite erklärt das Erscheinen des Motivs in unterschiedlichen Medien mit religiösem, apotropäischem und herrschaftlichem Hintergrund.

⁵²⁰ Siehe dazu Kuehn, *Dragon* (2011).

⁵²¹ Vgl. Baer, *Ruler* (1981), S. 13–19; Kuehn, *Dragon* (2011), S. 133–144.

Das Grundkonzept eines Gottes oder eines Heroen im Kampf mit einem monströsen Tier ist bis in die griechisch-römische und die nahöstliche Mythologie der Antike zurückzuverfolgen. Im Rahmen von Herrscherdarstellungen ist das Motiv des über ein schlangenartiges Geschöpf siegenden, reitenden Herrschers zuerst im 3. Jahrhundert in einem Relief zur Investitur des Gründers der Sassanidendynastie Ardashir I. (reg. 224–241) anzutreffen.⁵²² Das erste Beispiel in römischen Herrschaftsdarstellungen befand sich in einer Malerei im Vestibül des Konstantinpalasts in Konstantinopel. Gezeigt waren Kaiser Konstantin (reg. 306–337) und seine Söhne mit einem Drachen zu Füßen, eine Komposition, die später in Münzprägungen aufgenommen wurde.⁵²³ Aus dem 6./7. Jahrhundert sind Beispiele des iranischen Kunstkreises bzw. aus Sogdiana (Tadschikistan) erhalten, die auf indo-iranische epische Heroengestalten zurückgeführt worden sind.⁵²⁴ Spätestens im 7. Jahrhundert wurde der Kämpferheilige mit dem Motiv des Drachen in Kult und Ikonographie im christlichen Osten kombiniert, wo der so genannte heilige Reiter ein verbreiteter literarischer Topos war.⁵²⁵ Dargestellt wurde das Motiv, besonders häufig in der transkaukasischen Region, in Kirchen, an Grabstätten, in Luxusobjekten und magischen Amuletten. Der Drache wurde Attribut verschiedener Heiliger, zunächst vor allem des Hl. Theodor und seit dem 11. Jahrhundert des Hl. Georg, die auch gedoppelt dargestellt wurden.⁵²⁶ Im Westen wurde der Hl. Georg als Drachenkämpfer wohl unter anderem durch die Kreuzzüge populär.⁵²⁷ Im islamischen Umfeld von Zentralasien nach Anatolien und der Jazira verwendete man seit dem 11. Jahrhundert das Motiv des Drachenkämpfers in Literatur wie bildender Kunst, visualisiert z. B. auf Münzen, auf Luxusobjekten aus Metall und an säkularer Architektur.⁵²⁸

Über diese weite Verbreitung der Figur in verschiedenen sozialen, religiösen und geographischen Bereichen hinaus konnte das Motiv offenbar Verflechtungsmomente generieren. Mat Immerzeel kommt zu dem Ergebnis, dass der Heilige Reiter gerade in Regionen des Nahen Ostens populär war, wo verschiedene christliche Glaubensgemeinschaften, Muslime und Kreuzfahrer bzw. deren Nachkommen aufeinanderstießen.⁵²⁹ Sara Kuehn weist nach, dass über das Motiv des Drachens verschiedene heroische und heilige Figuren in Verbindung

⁵²² Ebd., S. 93.

⁵²³ Siehe dazu Grabar, *Empereur* (1936), S. 43–44, 130; Kuehn, *Dragon* (2011), S. 103.

⁵²⁴ Ebd., S. 93–95.

⁵²⁵ Walter, *Warrior* (2003), S. 140, 37. Zu Darstellungen in Syrien und im Libanon siehe Immerzeel, *Horsemen* (2004).

⁵²⁶ Pancaroğlu, *Dragon-Slayer* (2004); Kuehn, *Dragon* (2011), S. 102–110.

⁵²⁷ Ebd., S. 109.

⁵²⁸ Pancaroğlu, *Dragon-Slayer* (2004), S. 158–159.

⁵²⁹ Immerzeel, *Horsemen* (2004), S. 39.

gebracht wurden und häufig sogar amalgamierten.⁵³⁰ Entsprechend ist eine Annäherung von Heiligenkulten zu beobachten, in der islamische, türkisch-mongolische, jüdische und christliche Glaubenselemente überlappten und verschmolzen. In diesem Prozess der Überblendung spielten Heiligenlegenden ebenso eine Rolle wie Kultstätten, z. B. das byzantinische Pilgerziel Euchaita in der heutigen Türkei mit den Reliquien des byzantinischen Drachenkämpfers, des Hl. Theodor Tyron, später betreut von Derwischen als Grab des Sufimeisters Elvan Çelebi in Verehrung von Hıdır İlyās.⁵³¹ Bei dem Letzteren handelt es sich um einen kulturell äußerst vielschichtigen, häufig mit anderen Figuren wie dem Hl. Georg oder dem Prophet Elias verquickten Heiligen, dessen Gestalt als Vermittler in kulturellen und religiösen Grenzsituationen extremen Wandlungsprozessen unterworfen war.⁵³²

Ein weiteres Beispiel ist das Kloster Mar Behnam im Gebiet des heutigen Irak, das an Bedeutung gewann, als die Gestalt des Märtyrers Mar Behnam zunächst mit derjenigen des Hl. Georg verschmolz und dann mit Hıdır gleichgesetzt wurde.⁵³³ Offenbar konnte das Motiv des Drachenkämpfers in Regionen intensiven Kontakts zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen auf der Ebene der lokalen Frömmigkeit religiöse Grenzen überschreiten, zur gleichzeitigen Verehrung von Heiligen unterschiedlicher Glaubensrichtungen an einem Kultort oder sogar zur einer Gleichsetzung der Figuren führen. Wir können festhalten, dass das Motiv des Drachenkämpfers mit den ihm inhärenten Themen verschiedenartige religiöse wie säkulare Kontexte ansprach und dadurch kulturelle und religiöse Grenzen unterlief.⁵³⁴

Gerade diese Eigenschaft erschwerte, gemeinsam mit potenziellen Lücken im Überlieferungsbestand, die Rekonstruktion kausaler Abhängigkeiten und chronologischer Entwicklungsstrukturen. Die christlichen Drachenkämpfer werden vor allem auf spätantike und frühchristliche Bildkonzepte wie imperiale Triumphdarstellungen und apotropäische, mit griechisch-römischen Praktiken verbundene Motive zurückgeführt.⁵³⁵ Bei diesen Entwicklungsprozessen scheinen sich die Bilder nicht im Gleichschritt mit den Legenden fortentwickelt zu haben. Vielmehr verquickten sich Mythen und Motive der antiken Klassik mit hagiographischen Legenden im Bild und wurden auf diese Weise weiterverbreitet.⁵³⁶ Möglich wäre eine vermittelnde Funktion jüdischer und christlicher Amu-

⁵³⁰ Vgl. Kuehn, *Dragon* (2011), S. 87–110; 209–236.

⁵³¹ Wolper, *Khıdır* (2000), S. 309–322; Pancaroğlu, *Dragon-Slayer* (2004), S. 151, 157–158.

⁵³² Wolper, *Khıdır* (2011), S. 120–146.

⁵³³ Kuehn, *Dragon* (2011), S. 234.

⁵³⁴ Pancaroğlu, *Dragon-Slayer* (2004), S. 158, 161.

⁵³⁵ Immerzeel, *Horsemen* (2004), S. 36–39; Walter, *Horseman* (1989), S. 659–673; Walter, *Intaglio* (1989–1990), S. 35–42; Walter, *Warrior* (2003), S. 33–38.

⁵³⁶ Thierry, *Limites* (1999), S. 241.

lette im Byzantinischen Reich.⁵³⁷ Almut Hintze nimmt dagegen an, dass die jüdisch-christliche Welt das Motiv aus der zoroastrischen Tradition übernahm.⁵³⁸ Kuehn führt die islamische Tradition auf das präislamische Sassanidenreich zurück.⁵³⁹ Der iranische ‚Heilige Reiter‘ soll Ursprung der nachfolgenden Entwicklungsstränge gewesen sein.⁵⁴⁰ Oya Pancaroğlu kommt ihrerseits zu dem Schluss, dass es unmöglich ist, eine sichere geographische und chronologische Entwicklung des Motivs aufzuzeigen, weder für seine narrative noch für seine visuelle Form. Sie konstatiert, dass im mittelalterlichen Zeitraum in Byzanz, Armenien und Georgien visuelle wie textliche Repräsentationen des Drachentöters in einem fließenden Verhältnis zueinander standen.⁵⁴¹

Sind demnach zwar einzelne Entwicklungsstränge partiell nachvollziehbar, so macht die äußerste Komplexität die Rekonstruktion einer linearen Abfolge unmöglich. Kennzeichnend sind dagegen unkontrollierte und vielgestaltige Beziehungen auf unterschiedlichen Ebenen, in unterschiedlichen Richtungen ohne ein klares Zentrum. Denn die Verbreitung funktionierte, wenigstens zum Teil, über Assoziationen aus verschiedenen kulturellen, religiösen und ästhetischen Bereichen und Medien. Damit tritt die Bedeutung des Akteurs (Künstler; Auftraggeber; Werkstatt etc.) in den Hintergrund und die sich in visuellen und sprachlichen Traditionen bzw. Praktiken anbietenden gedanklichen Verknüpfungsmöglichkeiten in den Vordergrund. In einem solchen Fall scheint es sinnvoll, die Erscheinungsform mit dem Modell des rhizomatischen Geflechts zu beschreiben, das es erlaubt, der Unorganisiertheit, Komplexität und Dynamik der Entwicklung gerecht zu werden. Dies kann für die Verbreitung eines einzelnen Motivs gelten, aber auch, wie im Folgenden aufgezeigt wird, für die Analyse großräumiger und langzeitiger Entwicklungen hilfreich sein.

(Ulrike Ritzerfeld)

4.4.2 Geflechte aus visuellen Konzepten: Wanderndes Formengut im Mittelmeerraum

Eine sinnvolle Anwendung findet der Begriff des rhizomatischen Geflechts insbesondere bei der Erfassung der komplexen Hinter- und Untergründe gemeinsamer oder sich zum Teil überlappender, über lange Zeit historisch gewachsener und aus diversen Traditionen vermengter Kulturpraktiken und visu-

⁵³⁷ Pancaroğlu, *Dragon-Slayer* (2004), S. 152–153; Kuehn, *Dragon* (2011), S. 104.

⁵³⁸ Hintze, *Saviour* (1999), S. 86–87.

⁵³⁹ Kuehn, *Dragon* (2011), S. 95.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 110.

⁵⁴¹ Pancaroğlu, *Dragon-Slayer* (2004), S. 152.

eller Vorstellungen, wie sie etwa im spätmittelalterlichen Mediterraneum – quer zu geographischen, religiösen, politischen und militärischen Friktionen – existierten. Das Mittelmeer fungierte das gesamte Mittelalter über als Verbindungsraum, unter anderem zwischen der Iberischen Halbinsel mit muslimischen wie christlichen Gebieten, dem fränkischen Reich, den italienischen Stadtrepubliken, den normannischen Gebieten in Sizilien und Süditalien, den muslimischen Berberreichen in Nordafrika, der slawisch-ungarischen Adriaküste, dem Byzantinischen Reich und Konstantinopel bzw. den ehemals byzantinischen Kreuzfahrerherrschaften auf den griechischen Inseln und der Peleponnes, Kreta und Zypern, dem armenischen Kilikien und der muslimischen Levante mit dem Asien-Europa-Handelsknotenpunkt Alexandria, dem Heiligen Land in Syrien-Palästina und den Gebieten der mongolischen Ilchane. Die meisten dieser Gebiete waren einst Teil des Römischen Imperiums gewesen und erlebten in den anschließenden Jahrhunderten den mehrfachen Wechsel von Herrschaftsverhältnissen, der einherging mit dem Zuzug ‚neuer‘ Kulturgruppen und mit kulturellen Veränderungen in den politischen Eliten und anderen Bevölkerungsgruppen. Historische Fallanalysen müssen deshalb jeweils mit einem tiefen diachronen Hintergrund und seit Jahrhunderten gewachsenen Kultursubstraten rechnen. Die Verflechtungsprozesse, die mit der Vermischung von sich überlagernden Kultursubstraten einhergehen, werden zwar im einzelnen von menschlichen Akteuren getragen. Aber einerseits sind Akteure und Verflechtungsergebnisse oft nicht klar oder z. B. diachron nicht direkt zu verbinden und andererseits sind die Ergebnisse in ihrer Komplexität nicht auf einzelne Bewegungen oder Kontakte von Menschen zu reduzieren. Auch komplizierte netzwerkanalytische Grafiken können die Gesamtheit der diachronen und synchronen Beziehungen und Wechselwirkungen nicht darstellen. Langfristige Prozesse einer Angleichung von Kunst-, Wissens-, Symbol-, Vorstellungs-, Architektur- und Bildformen müssen aber nicht zu kohärenten Phänomenen führen.⁵⁴² So ist auch auf die Diversität und Bandbreite in den künstlerischen Erzeugnissen der hybriden mediterranen ‚Kunstszene‘ hinzuweisen.

Die kunsthistorische Forschung hat versucht, solche diffusen Hintergründe der hybriden Kunst des Mittelmeerraums unter Begriffen wie *koinē*⁵⁴³, *lingua franca*⁵⁴⁴ oder *common aesthetics*⁵⁴⁵ zu fassen. Sie ergänzen Forschungsansätze,

⁵⁴² Darauf weist Bianca Kühnel in Bacci/Jäggi/Kühnel/Quirini-Poplawski/Shalem/Wolf, *Méditerranéen* (2014), hin, die den mittelalterlichen mediterranen Raum eher als Theater interkultureller Beziehungen sieht denn als Erzeuger einer gemeinsamen künstlerischen Sprache.

⁵⁴³ In jüngerer Zeit z. B. Ungruh, *Gartenpaläste* (2007).

⁵⁴⁴ Ousterhout, *Character* (2005) und Ousterhout, *Symbole* (2009), bezeichnet damit eine grenzüberschreitende symbolische Machtsprache innerhalb der Führungsschichten im östlichen Mittelmeerraum, die durch Angleichung und Umwertung von prestigeträchtigen Kunst- und Architekturformen entstand. In ähnlicher Weise betont Redford, *Grammar* (2005), die Entwicklung einer *Koine* in der Kunstsprache des östlichen Mittelmeerraumes. Zu weiteren Aspekten des Begriffs siehe unten Anm. 547.

die zumeist auf synchroner Ebene personale Netzwerke von Künstlern und Auftraggebern sowie netzwerkartige Beziehungen zwischen künstlerischen Produktionsstätten nachweisen. Zur Erklärung der Dynamiken und Prozessmodalitäten bei der Entstehung eines kulturellen Fundus bzw. gemischten Kultursubstrates greift man einerseits auf linguistische Konzepte zurück: *Koinē*⁵⁴⁶ und *lingua franca*⁵⁴⁷ verweisen insofern auf synchrone und diachrone Entwicklungen einer gemeinsamen transkulturellen Formen- und Bildsprache im Mediterraneum. Andererseits lehnt man sich implizit an (tendenziell ahistorische) soziologische Konzepte an, indem etwa die künstlerische Produktion als Resultat von ‚Mode‘ oder ‚Zeitgeist‘ verstanden wird.⁵⁴⁸

Neben den menschlichen Akteuren spielen mobile Objekte eine große Rolle dabei, wie sich transkulturelle Verflechtungen bzw. rhizomatische Geflechte entwickeln. Bilder, Pläne und andere Artefakte, die visuelle Traditionen vermitteln, wie Architekturmodelle (z. B. als Reliquienbehälter), Möbel und Raumelemente, Stoffe oder Schmuck- und Gebrauchsgegenstände mit ornamentalen Mustern etc. sind aufgrund ihrer Transportfähigkeit dazu geeignet, nicht nur visuelle Muster und ‚Statements‘ zu verbreiten, sondern auch visuelle Erfahrungen zu modulieren, indem sie zirkulieren, wiederholt adaptiert werden, sich selbst in unterschiedlichste Kontexte einfügen und auch in unterschiedliche

⁵⁴⁵ Mit dieser Bezeichnung umschreibt etwa Georgopoulou, Commodities (2009), die Bedeutung von Geschmacksausbildung und Modeerscheinungen für die Entstehung transkultureller Verflechtungen durch die Verbreitung hybrider Artefakte.

⁵⁴⁶ *Koinē* bezeichnet a) die griechische Umgangssprache im Zeitalter des Hellenismus, b) eine durch Einebnung von Dialektunterschieden entstandene Sprache; Duden online Wörterbuch, <http://www.duden.de/rechtschreibung/Koinē> (10.02.2016).

⁵⁴⁷ Terminologisch ergeben sich Probleme aus den mit (westlicher) Vorherrschaft verbundenen Konnotationen des Begriffs *lingua franca*. Der schon lange etablierte linguistische Fachbegriff bezeichnet im Allgemeinen die Vehikularsprache in einer multilingualen Region, im Besonderen die spätmittelalterliche, romanische Verkehrssprache im östlichen Mittelmeerraum der fränkisch-lateinischen Okkupation sowie eine im gesamten Mittelmeerraum der frühen Neuzeit verwendete romanisch geprägte Vehikularsprache; vgl. etwa Dakhliā, *Lingua franca* (2008). Auch die in den siebziger und achtziger Jahren in der Kunstgeschichte vorgeschlagene Anwendung des Terminus *lingua franca* auf eine von Lateinern und Griechen simultan ausgebildete Mischkunst verriet eine westeuropäische Zentrierung durch die Fokussierung ihres Ursprungs auf den venezianischen Kontrollbereich des 13. Jahrhunderts. Die von Belting, *Gotik* (1978), bes. S. 274–275, ausgelöste Debatte über den Begriff *lingua franca* war vor allem eine Auseinandersetzung zwischen Verteidigern einer Mittelmeerkunst *sui generis* und Forschern, die eine klare Trennung von *maniera greca* und *maniera latina* aufrecht erhalten wollten. Für einen Überblick über die Debatte vgl. Folda, *Crusader Art* (2005), S. 516–518.

⁵⁴⁸ So etwa Avinoam Shalem in Bacci/Jäggi/Kühnel/Quirini-Poplawski/Shalem/Wolf, *Méditerranéen* (2014), wie auch Georgopoulou, *Commodities* (2009). Diese Perspektiven könnten an theoretischer Tiefe gewinnen durch die Adaption von Bourdieus Ansatz des Habitus, um zu erklären, warum in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen bestimmte Vorlieben ausgebildet werden. Der Ort solcher grenz- und kulturüberschreitender Habitusentwicklung ist im mittelalterlichen Europa insbesondere der herrschaftliche Hof. Zur Bedeutung der mediterranen Herrscherhöfe als transkulturelle und transreligiöse Kommunikationszentren vgl. Höh/Jaspert/ Oesterle, *Courts* (2013).

Medien übertragen werden. Diese Fähigkeit von Bildmedien, zu ‚wandern‘ bzw. Bildinformationen transregional und transkulturell zu verbreiten, hat Aby Warburg mit der Metapher ‚Bilderfahrzeuge‘ umschrieben.⁵⁴⁹ Indem er mithilfe dieses Begriffs die Kontinuitäten zwischen Antike und Renaissance zu ergründen und zu erklären versuchte, schuf er ein zentrales kunsthistorisches Konzept zur Erfassung von allgemeinen Modalitäten des Transfers von Bildkonzepten und -formen.⁵⁵⁰

Allerdings ist zu bedenken, dass entsprechende Fahrzeuge in unterschiedliche Richtungen fahren können und die unilinearen diachronen Beziehungen, die bei Warburg in den Kontinuitäten ausgedrückt sind, zu ergänzen wären durch mehrdirektionale Modelle für das Wandern visuellen Formenguts. Ein Beispiel für diachrone Beziehungen und zugleich mehrdirektionale Wechselwirkungen ist das Phänomen einer ‚offenbaren‘, aber lange nicht ganz erklärbaren Verwandtschaft von Gittermustern in der italienischen Renaissance und in der gleichzeitigen osmanischen Kunst. Anna Contadini hat aufgezeigt, dass Gitterwerk aus durchbrochenem Stein mit geometrisch-abstrakten Mustern mit den mongolischen Ilkhanen aus Ostasien in das mamlukische Syrien und Ägypten und später über Handelskontakte weiter nach Italien gelangte, wo sich Renaissancekünstler ihre Anregungen für aufwendige Gittermuster holten. In der Folge orientierten sich osmanische Künstler des 14./15. Jahrhunderts mit ihren ‚typisch arabischen‘ Gitterformen dann nachweislich an diesen italienischen Modellen und nicht (oder weniger) an lokalen östlichen Traditionen.⁵⁵¹ Lokale und importierte (oder reimportierte) ornamentale Formen und Konzepte werden kreativ kombiniert oder in andere Medien übertragen und verbinden sich so zu erweiterten lokalen Repertoires, deren Versatzstücke nur noch schwerlich bestimmten Kulturgruppen oder Traditionen zuzuordnen sind und deren Herkunft bald nicht mehr gewusst wird.

Die oben angesprochenen Konzepte haben zumeist jeweils nur auf einen Teilaspekt, eine Beziehungsart oder ein bestimmtes Prozessmuster rekurriert und oftmals standen/steht die verschiedenen Ansätze mehr oder weniger unversöhnlich nebeneinander. Sie wären zu kombinieren in einer Herangehensweise, die von einer dynamischen rhizomatischen Verflechtung aller dieser Aspekte ausgeht. Wenn es um das Verständnis transkultureller künstlerischer Phänomene im mittelalterlichen Mittelmeer geht, sind komplexe und wi-

⁵⁴⁹ „Bewegliche Bildervehikel“ tauchen erstmals in Warburg, *Bauern* (1907), S. 223 und passim, auf; für das elaborierte Konzept vgl. Warburg, *Mnemosyne* (1929).

⁵⁵⁰ Unter dem Titel ‚Bilderfahrzeuge. Aby Warburg’s Legacy and the Future of Iconology‘ widmet sich seit Ende 2013 ein internationaler Forschungsverbund der Aktualisierung und Weiterentwicklung des Warburgschen Konzepts; vgl. die einführenden Erläuterungen auf der Homepage der beteiligten Max Weber Stiftung: <http://www.maxweberstiftung.de/themen/bilderfahrzeuge.html> (02.07.2015).

⁵⁵¹ Contadini, *Taste* (2013), S. 50–53.

dersprüchliche Beziehungen zu berücksichtigen. Sie können in der Forschungspraxis sicher nicht alle zugleich behandelt werden; aber das Wissen um die Ausschnitthaftigkeit der Analyse öffnet den Blick für Anknüpfungspunkte und erleichtert nicht zuletzt wissenschaftliche Kooperation. Es geht nicht nur um die Vorstellung eines ‚gemeinsamen Erbes‘ in Form von verschiedenen sich überlagernden Ebenen – chronologische, geographische, kulturelle –, die verbindend oder trennend wirken, Diversität wie (partielle) Homogenität erzeugen können, sondern es existieren mannigfaltige Berührungspunkte zwischen solchen Ebenen, die z. B. durch Rezeption, Transport, Transformation von Konzepten und Objekten geschaffen werden und Wege für weitere Beziehungen schaffen und einander in unterschiedliche Richtungen unmittelbar oder mittelbar beeinflussen können. Ob und wo solche Verbindungen ‚wachsen‘ oder ‚andocken‘ können, wird u. a. auch von dem sozialen Ort der Akteure oder politischen Hierarchien beeinflusst, die selbst Teil der verschiedenen sich überlagernden Ebenen sind. Es entsteht dadurch eine Vorstellung von mehrdimensionalen Geflechtstrukturen, deren Verzweigungen in der Analyse jeweils ein Stück weit (zurück-)verfolgt werden können. Für (kunst-)historische Untersuchungen sind dabei diachrone Dynamiken von besonderer Bedeutung. Sie stehen beispielhaft im Zentrum des folgenden Abschnitts.

(Margit Mersch)

4.4.3 Anzeichen untergründiger Verflechtungen: Lokale Materialisierungen in der Levante

Besonders komplex (rhizomartig) erscheinen die Beziehungsgeflechte, Transferwege und Vermittlungsrichtungen, die hinter dem Auftauchen spezifischer Architekturdekore, z. B. Zickzack- und Kissenbögen, an mamlukischen Bauten in Kairo stecken mögen.⁵⁵² Die Freitagsmoschee, die Sultan az-Zāhir Baibars von 1267 bis 1269 am Stadtrand Kairos errichten ließ,⁵⁵³ besaß eine Kuppel, die aus in Jaffa von den Kreuzfahrern erbeutetem Holz konstruiert war und im Durchmesser der *Mihrāb*-Kuppel der großen Moschee in Isfahan entsprach, die selbst wiederum 1086 in Anlehnung an die Moschee von Damaskus erbaut worden war.⁵⁵⁴ Zudem stand vor der Gebetsnische, dem *Mihrāb*, eine *Maqṣūra* (ein dem Herrscher reserviertes Areal) in Form eines architektonischen Ensembles aus hölzerner Kuppel und Arkaden-Transsept – eine Innovation in der da-

⁵⁵² Vgl. dazu etwas ausführlicher Mersch, *Mamlukenarchitektur* (2011), S. 509–516.

⁵⁵³ Zur Moschee Baibars vgl. Meinecke, *Architektur* (1992); Creswell, *Ayyūbids* (1959), S. 143–154; Behrens-Abouseif, *Cairo* (2007), S. 121–126.

⁵⁵⁴ Creswell, *Ayyūbids* (1959), S. 162–168; Behrens-Abouseif, *Cairo* (2007), S. 124–125; Korn, *Moments* (2006), S. 104.

maligen Kairoer Moschee-Architektur, die möglicher Weise aus dem Iran und nördlichen Mesopotamien importiert worden war. Hinsichtlich des quadratischen Grundplans mit drei vortretenden Portalen in der Mitte der Außenmauern und dem weitgehend auf die Portalbereiche beschränkten Fassadendekor folgt die Anlage älteren fatimidischen Beispielen Kairos. Die drei Toranlagen weisen neben typischen fatimidischen Muqarnas-gekrönten Nischen und Medaillons auch syrische Anklänge auf: zweifarbigen Streifenmauerwerk, das im 12. Jahrhundert von Damaskus nach Aleppo exportiert wurde,⁵⁵⁵ und tiefe Portaljoche mit Kreuzgratgewölben und Knoten-Ornamenten.⁵⁵⁶ Der Dekor der spitzbölgigen Torbögen selbst besteht aus einem Kissenbogen (Abb. 20), einem doppelten Zickzackbogen (Abb. 21) und einer Art Zackenbogen. Während der Zackenbogen an die islamische Architektur der Iberischen Halbinsel erinnert, scheinen die anderen beiden Dekorelemente wie auch die statisch nicht notwendigen Strebepfeiler Verbindungen zur Kreuzfahrerarchitektur herzustellen. Der Zickzackbogen ist auch vom so genannten Baptisterium der Kreuzfahrer-Kathedrale von Gibelet (Byblos, Libanon, 12. Jahrhundert) bekannt (Abb. 22). Er taucht aber bereits im umayyadischen Quṣayr ‘Amra (8. Jahrhundert) auf (Abb. 23).⁵⁵⁷ Der Kreuzfahrer-Dekor könnte somit lokal rezipierte syrische Tradition adaptiert haben.

Prominent ist das Motiv des Zickzackfrieses auch in der normannischen Architektur Englands und der Normandie seit dem späten 11. oder frühen 12. Jahrhundert (Abb. 24).⁵⁵⁸ Ob das Dekorelement direkt von dort in die Kreuzfahrerarchitektur der Levante exportiert wurde, ist aber sehr fraglich, da die chronologischen Verhältnisse nicht klar sind.

Hinsichtlich der Herkunft der nordwesteuropäischen Beispiele von Zickzackbögen wird eine Tradierung spätantiker Formen über die romanische Kunst vermutet. Sicher spätantik inspiriert sind frühbyzantinische Zickzackmotive auf einer Schrankenplatte, die aus einer byzantinischen Kirche des 6. Jahrhunderts in Oberägypten stammt und heute im Museum für Byzantinische Kunst in Berlin aufbewahrt wird.⁵⁵⁹ Hinsichtlich der älteren Vermutung eines möglichen Transfers des normannisch-angelsächsischen Zickzackmotivs in das normannische Süditalien (Abb. 25) und von dort ins Heilige Land hat Valentino Pace herausgestellt, dass im 12. und 13. Jahrhundert die süditalienische Skulptur eher

⁵⁵⁵ Creswell, Ayyūbids (1959), S. 149, 158.

⁵⁵⁶ Korn, Moments (2006), S. 104–105.

⁵⁵⁷ Creswell, Ikhshids (1978), S. 2.

⁵⁵⁸ Fernie, Architecture (2000), S. 135–152; Moss, Chevron (2009), S. 52, geht von einer Entstehung des Ornaments um 1090 in anglonormannischem Kontext und in kleineren Kirchen aus, bevor es in normannischen Großprojekten wie der Kathedrale von Durham auftauchte.

⁵⁵⁹ Vgl. die Präsentation des Objekts in der Online-Datenbank der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz: <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=1442560&viewType=detailView> (23.01.2015).

von der Kreuzfahrerkunst beeinflusst wurde als umgekehrt.⁵⁶⁰ Insbesondere die normannische Architektur in Palermo – etwa die 1143 von Georg von Antiochien gestiftete Santa Maria dell’Ammiraglio (Abb. 26) – erhielt Impulse aus Syrien. Der Zickzackbogen an der Moschee des Baibars soll nach aktueller Forschungsmeinung von den Mamluken als fränkisches Element angesehen und als Symbol der Überlegenheit des Baibars interpretiert worden sein.⁵⁶¹ Zugleich gilt der Kissenbogen der Moschee als Anspielung auf das fatimidische Stadttor Bāb al-Futūḥ aus dem späten 11. Jahrhundert (Abb. 27), bei dessen Bau allerdings auch armenische (christliche) Architekten überliefert sind.⁵⁶² Doch stammt das Dekorelement des Kissenbogens höchstwahrscheinlich aus der syrischen Tradition und wurde früh sowohl von der fatimidischen Architektur übernommen als auch von der Kreuzfahrerarchitektur adaptiert, wo es sich z. B. an der 1142 errichteten St. Annenkirche (Abb. 28) und der Grabeskirche in Jerusalem sowie am so genannten Baptisterium der Kathedrale von Gibelet (Abb. 22) findet. Nach der Eroberung Jerusalems 1187 wurde der Kissenbogen auch in die lokale ayyubidische Architektur übernommen (zum Beispiel 1193 an der Brunnenanlage am *al-ḥaram aš-šarīf* und an der Madrasa al-Afḍaliyya). 1274 ließ Sultan aẓ-Zāhir Baibars das (angebliche) Grab von Abū Hurayra in Yavne/Palästina mit einer Vorhalle samt Portalzone mit zwei Kissenbögen und einem Zickzackbogen versehen (Abb. 29).⁵⁶³ Am selben Ort gab es bereits zuvor ein Bauwerk mit einem Kissenbogen: eine im frühen 12. Jahrhundert auf dem Hügel gegenüber dem Grab errichtete Kreuzfahrerkirche. Es wird deshalb auch angenommen, dass Baibars das Motiv aus der christlichen Architektur entlehnt habe.⁵⁶⁴ Angesichts der zu Baibars’ Zeiten vorhandenen Zickzack- und Kissenmotive an spätantiker, frühbyzantinischer, armenischer, muslimischer (umayyadischer, fatimidischer, ayyubidischer) und Kreuzfahrer-Architektur ist es jedoch alles andere als wahrscheinlich, dass sie eindeutig als lateinisch-christliche Architektur wahrgenommen wurden. Vielmehr können sie als antik vorgeprägtes syrisch-palästinensisches Erbe angesehen werden, das mit byzantinischen und ostkirchlichen Motiven, seit dem 12. Jahrhundert zusätzlich mit Kreuzfahrerelementen durchsetzt war und dessen Erscheinungsbild eine kulturelle Trennung oder Zuordnung der einzelnen Elemente erschwerte.

Insgesamt gesehen handelt es sich bei dieser über Jahrhunderte erfolgten Amalgamierung von künstlerischen Traditionen um eine Gemengelage von spätantikem Erbe, das in Nordwesteuropa, Südeuropa und dem Nahen Osten zu

⁵⁶⁰ Pace, Italy (1982).

⁵⁶¹ Korn, Moments (2006), S. 105.

⁵⁶² Der Kissenbogen wird mitunter als eines ihrer charakteristischen Merkmale angesprochen. Vgl. Creswell, Ikhshids (1978), S. 162–163, 207–216; Behrens-Abouseif, Architecture (1989), S. 67–72; Hunt, Churches (1996), S. 48–49.

⁵⁶³ Taragan, Reference (2002), S. 31–34.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 33.

unterschiedlichen Zeiten aktualisiert wurde, von Parallelentwicklungen, wechselseitigen Adaptionen und von (intentionaler) ‚wilder‘ Stilmischung, die keine Stilrichtung bevorzugte oder besonders mit Bedeutung auflud. Die einzelnen Stränge oder Ebenen, die für diese Entwicklung bedeutsam waren – wie etwa der Mittelmeerraum, das Römische Reich, monotheistische Religionen und Konfessionen, höfische Kulturen, militärische Expansionen, Handel, Künstlernetzwerke, politische Hierarchien und der soziale Ort der Auftraggeber etc. – verdichten sich nicht zu einem einzigen historischen Phänomen, etwa ‚einer mediterranen Formensprache‘. Sie haben vielmehr jeweils unterschiedliche Potenzen und können sowohl homogenisierend als auch diversifizierend wirken. Über die jeweils möglichen Verbindungen zwischen den einzelnen Strängen/Ebenen – z. B. ob antikes Erbe oder/und lokale Traditionen aufgegriffen werden – entschieden in diesem Fall sozial mobile und kulturell gewissermaßen ‚heimatlose‘ Exponenten einer politischen Elite, die diverse Aspekte künstlerischer Traditionen auswählten und verbanden. Die Auswahl geschah auf der Basis bewusster und unbewusster Motivationen und kultureller Prägungen. Man könnte von einem untergründigen (nicht unmittelbar einsehbaren) Geflecht von visuellen Mustern sprechen, das das mittelalterliche Euromediterraneum durchzog und sich an verschiedenen Orten und Zeitpunkten zu einzelnen aktualisierten Formen materialisierte, indem lokale Akteure Muster auswählten und/oder zusammenstellten, die aufgrund ihrer langen Verbreitungsgeschichte als einem eigenen (nicht fremden) Fundus zugehörig empfunden wurden oder deren Zuordnung zu einer kulturellen Tradition irrelevant war.

(Margit Mersch)

4.4.4 Verflochtene ästhetische Erfahrungen: Venezianische Kriegsbeute für den Sultan

Transkulturelle ‚Wanderungen‘ von visuellen Motiven sind zunächst durch konkrete Voraussetzungen, z. B. merkantile Austauschprozesse, bedingt. Eine Reduktion auf diese würde den potenziell vielfältigen Beweggründen für eine Verbreitung jedoch nicht gerecht werden. Eine größere Bandbreite an Hintergrundbedingungen lässt sich fokussieren, wenn man davon ausgeht, dass die sozio-ökonomischen und politischen Motivationen der Akteure eingebettet sind in ein Geflecht von mittelbaren, unbewussten und langfristig wirksamen Faktoren. So können sich etwa unter der simpel erscheinenden materiellen Oberfläche des Handelsaktes wesentlich unkonkretere Verbindungsformen und langfristige Prozesse verbergen. Zum Beispiel verschifften die Venezianer 1209 und 1210 einen Teil ihrer Kriegsbeute aus der Eroberung Konstantinopels nach Alexandria, wo der ayyubidische Sultan Malik al-‘Ādil große Mengen dieser

byzantinischen *spolia* einschließlich so genannter *liturgica* kaufte, bei denen es sich wohl vor allem um Ikonen handelte.⁵⁶⁵ Diese ‚katholisch-orthodox-muslimische‘ Dreiecksgeschichte beruht einerseits auf der vermittelnden Rolle der skrupellosen und grenzüberschreitenden Handelspolitik der Venezianer und damit auf den direkten und intentional ausgerichteten Beziehungen des ostmediterranen Händlernetzwerks. Andererseits wurde der Transfer ermöglicht durch ein weniger offensichtliches, quasi untergründiges Geflecht von Vermittlungsinstanzen, die als diffuse Gemeinsamkeiten verstanden werden können, welche u. a. durch eben solche Transfers aktualisiert, verfestigt und weiter ausgebaut werden. Denn trotz der teils gravierenden Unterschiede hinsichtlich des sozialen Orts, der politischen Position oder des kulturellen Hintergrunds der Akteure verband den Sultan, die Venezianer und die Byzantiner ein ähnliches ästhetisches und vielleicht auch symbolisches Interesse an den byzantinischen Heiligenbildern. Dem mochte die partiell gemeinsame Bildtradition oder ein gemeinsamer Geschmack zugrunde liegen – über lange Zeit gewachsen und anschaulich belegt auch durch die Schwierigkeiten des Provenienznachweises solcher Ikonen aus dem östlichen Mittelmeerraum. Oftmals ist es kaum möglich, zwischen einer venezianischen, apulischen, zypriotischen, armenischen oder syrisch-palästinensischen Herkunft zu unterscheiden.⁵⁶⁶ Es handelt sich bei den Ursachen für diese überregionalen Ähnlichkeiten nicht nur um Wanderungsbewegungen einzelner Künstler, sondern um einen gemischten Fundus an bildlichem und stilistischem Formengut aus unterschiedlichen Zeiten, Regionen und künstlerischen Traditionen, das sich in den Werkstätten angesammelt hatte und dem eine ebenso hybride und langfristige visuelle Prägung der Kunden bzw. Rezipienten entsprach.

In dem angeführten Beispiel überschneiden sich verschiedene kulturelle, religiöse und politische Sphären, in denen anscheinend spezifisches Kulturgut Aufnahme fand – eine Aufnahme/Rezeption, die durch bereits existierende Beziehungen und visuelle Erfahrungen erleichtert wurde und selbst wiederum in kreativer Modifikation die lokalen Repertoires visueller Kultur veränderte. In solchen Fällen erscheint es sinnvoll, neben dem ‚Wandern‘ individueller menschlicher Akteure und Objekte auch indirektere Prozesse im Sinne eines Wanderns von abstrakten Motiven und die Wirkmächtigkeit langfristiger kultureller Schichtungen zu bedenken. Der dynamische Zusammenhang zwischen Überschneidungen von Ebenen und Sphären, Wirkmächtigkeit von Akteuren und Aktanten, Transformation von Rezipiertem und Rezipienten sowie historisch-chronologischen Tiefendimensionen in dem einen Handelsgeschehen lässt sich begrifflich als rhizomatisches Geflecht veranschaulichen – wiewohl er

⁵⁶⁵ Vgl. zu diesem Vorgang Ciggaar, *Spolia* (2004), insbes. S. 677–679.

⁵⁶⁶ Vgl. etwa Weitzmann, *Studies* (1982), S. 291–417; Belting, *Gotik* (1978); Pace, *Icone* (1982); Pace, *Italy* (1986); Folda, *Crusader Painting* (1982); Folda, *Crusader Art* (1995); Weyl Carr, *Spaces* (1998/1999).

gerade durch die Modellbildung des epistemologisch-metaphorischen Begriffs Rhizom in den Blick der historischen Verflechtungsforschung rückte.

(Margit Mersch)

4.4.5 Produkt unorganisierter Expansion? Die Berber-Enklave Fraxinetum

Zur Untersuchung rhizomatischer Geflechte als einer Art ‚sozialen Wildwuchses‘ bietet die Berber-Enklave von Fraxinetum ein hervorragendes Beispiel, handelt es sich ja hierbei in gewisser Weise um ein Folgeprodukt bzw. einen Ausläufer muslimischer Piraterie im westlichen Mittelmeerraum des 7. bis 9. Jahrhunderts. Die arabisch-islamische Landnahme im westlichen Mittelmeerraum ab der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts war von Anfang an von zunehmend bedeutenderen maritimen Aktivitäten begleitet,⁵⁶⁷ bei denen es zunächst vornehmlich um Beutegewinnung im Rahmen von Razzien ging. Die Entstehung verschiedener muslimischer Zentren in Nordafrika und auf der Iberischen Halbinsel des 8. und 9. Jahrhunderts bedingte, dass solche Razzienaktivitäten von verschiedenen Stützpunkten aus unternommen wurden. Der Umstand, dass diese Aktivitäten seitens der muslimischen Autoritäten in Nordafrika und in al-Andalus gefördert, teilweise aber auch in lokaler Eigenregie – quasi ‚inoffiziell‘ – durchgeführt wurden, macht es schwierig, hinter den zahlreichen, sowohl lateinisch als auch arabisch dokumentierten Beutezügen die jeweils steuernde Hand zu erkennen, zumal die zeitgenössische und meist auch üppigere lateinische Dokumentation eine ethnische Terminologie zu verwenden scheint, die eher eine Unkenntnis von der genauen Herkunft der Angreifer als Wissen über deren genauen geographischen Ursprung suggeriert. Auch dies erschwert die Identifizierung der jeweiligen Akteure und erlaubt es zunächst nur, deren Aktivitäten grob als teilweise organisierten, teilweise spontanen Teil allgemeiner gesellschafts- und wirtschaftspolitischer Verhältnisse in den nun fest etablierten muslimischen Gemeinwesen des westlichen Mittelmeers zu interpretieren, in denen zahlreiche Expansionskräfte sowie eine Form der Beutewirtschaft in den ersten Jahrhunderten nach der arabisch-islamischen Etablierung eine nicht ungewichtige Rolle spielten. Genauere Untersuchungen machen deutlich, dass nach der Invasion der Iberischen Halbinsel und einer kurzen, wohl der internen Reorganisation geschuldeten maritimen ‚Ruhephase‘ von al-Andalus aus zahlreiche maritime Vorstöße bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts gewagt wurden.⁵⁶⁸ Im Zuge des 9. Jahrhunderts kam es dann, diesmal eher von Nordafrika

⁵⁶⁷ Vgl. Picard, Mer (1997); Picard, Bahriyyūn (2007), S. 413–451.

⁵⁶⁸ Vgl. hierzu Guichard, Débuts (1983), S. 55–76.

ausgehend, zur sukzessiven Eroberung Siziliens, zur Entstehung kurzfristig bestehender Stützpunkte am Monte Garigliano, im so genannten Emirat von Bari sowie zu zahlreichen Plünderungen auf dem italienischen Festland, deren bekannteste wohl diejenige Roms im Jahre 846 ist.⁵⁶⁹ In den Rahmen dieses razzienartigen Expansionismus, der zur teilweise gescheiterten, teilweise erfolgreichen und auch langfristigen Etablierung muslimischer Stützpunkte und sogar Siedlungen führte und noch in der frühen fatimidischen Mittelmeerpolitik des 10. Jahrhunderts eine Rolle spielte,⁵⁷⁰ ist die Enklave von Fraxinetum einzuordnen. Anders als in kürzer gehaltenen Stützpunkten konnten sich hier im Rahmen eines etwa hundertjährigen Bestehens der Enklave intensivere soziale Verflechtungen mit der umgebenden Bevölkerung entwickeln.

(Daniel König)

Die provenzalische Küste wurde im 9. Jahrhundert verstärkt von Piratenangriffen und Plünderungen durch die Muslime heimgesucht. Spätestens in den 880er Jahren bildete sich in Fraxinetum (Garde-Freinet) ein dauerhafter Stützpunkt von Sarazenen heraus. Hinter diesen ‚Sarazenen‘ verbergen sich vermutlich aus al-Andalus kommende Berber. Mit Fraxinetum dürfte das Gebiet zwischen Garde-Freinet und dem Golf von St.-Tropez gemeint sein.⁵⁷¹ Eine gewisse Unschärfe der Lokalisierung ist dadurch bedingt, dass der Begriff Fraxinetum dazu diente, jede arabische oder berberische Siedlung der Regionen zu bezeichnen.⁵⁷²

Die in Fraxinetum ansässigen Sarazenen werden in den lateinischen Quellen überwiegend negativ dargestellt und regelmäßig als *pagani* bezeichnet.⁵⁷³ Dies gilt insbesondere für die Heiligenlegenden und Klostergeschichten. Bei späteren Quellen wie der ‚Vita Bobonis‘, die erst im 12. Jahrhundert entstanden ist, kommt noch hinzu, dass hier bereits der Kreuzzugsgedanke verarbeitet wird,⁵⁷⁴ der für die Zeit des geschilderten Geschehens sicherlich anachronistisch ist. Ferner ist das Verhältnis des quellschreibenden Klerus zu den Sarazenen zu berücksichtigen, denn anders als zu den Provenzalen hatten die Klöster keinen Zugang zu den Sarazenen, die ihnen nur als Plünderer gegenübertraten. Bündnisse schlossen die Sarazenen mit Laien, und der Einfluss,⁵⁷⁵ den kirchliche Autoritäten auf die christliche Bevölkerung ausüben konnten, versagte gegenüber

⁵⁶⁹ Kreutz, Normans (1996), S. 18–74; Metcalfe, Muslims (2009), S. 1–43.

⁵⁷⁰ Hierzu Bramoullé, Fatimides (2011).

⁵⁷¹ Vgl. Zerner, Capture (1997), S. 199.

⁵⁷² Versteegh, Presence (1990), S. 362. Vgl. zur Lokalisierung auch Sénac, Contribution (1981), S. 7–14.

⁵⁷³ Vgl. dazu Weinberger, Païens (1986), S. 318; zusammenfassend zur Terminologie: Versteegh, Presence (1990), S. 359.

⁵⁷⁴ Zerner, Capture (1997), S. 200.

⁵⁷⁵ Vgl. Ballan, Fraxinetum (2010), S. 56.

Nicht-Christen.⁵⁷⁶ Das trennende Element des anderen Glaubens wurde zudem von geistlichen Autoren überbetont,⁵⁷⁷ deren Sichtweise nur eingeschränkt als repräsentativ für die zeitgenössische Gesellschaft angesehen werden kann.

Das im 10. Jahrhundert in der Provence herrschende Machtvakuum und die beständigen Rivalitäten der provenzalischen und italischen Potentaten haben es begünstigt, dass sich in dieser Gegend die Sarazenen als weiterer lokaler Machtfaktor behaupten konnten.⁵⁷⁸ Währenddessen sind die Sarazenen nachweislich Bündnisse mit lokalen Gruppen⁵⁷⁹ und Adligen eingegangen, haben Flüchtlinge aufgenommen⁵⁸⁰ und haben auch mit den burgundischen Königen diverse Vereinbarungen getroffen. Hugo, der König von Niederburgund und Italien (gest. 947) hatte sich, nachdem er die Sarazenen zunächst vertreiben wollte, schließlich mit diesen gegen einen seiner Konkurrenten verbündet.⁵⁸¹ Gegenüber König Konrad (König von Hochburgund, 937–993) waren sie tributpflichtig und schlossen sich mit diesem auch zu gemeinsamen Kampfhandlungen zusammen. Dass die Burgunder und die Sarazenen dennoch verfeindet blieben, lässt sich an einer Episode erkennen, als Konrad sich wahrscheinlich im Jahr 954⁵⁸² mit den Sarazenen gegen die Ungarn verbündete, gleichzeitig ein Bündnis mit den Ungarn einging und seine beiden Verbündeten gegeneinander ausspielte, um dann in der Schlacht gegen die einander bekämpfenden Ungarn und Sarazenen gleichermaßen vorzugehen. In den Quellen wird dieses Verhalten als List gepriesen, während die Sarazenen als unzuverlässige und hinterlistige Bündnispartner charakterisiert werden.⁵⁸³

Die wohl endgültige Vertreibung, wie sie im ‚Chronicon Novaliciense‘ beschrieben wird,⁵⁸⁴ gelang nur mit Hilfe eines der lokalen Bündnispartner der Sarazenen namens Graf Haimo. Er wird als „einer von ihnen“ (*quidam eorum fuit nomine Aimo*), „ihr Zeitgenosse“ (*coetaneus illorum*) bezeichnet, der mit ihnen das Land verwüstete und plünderte. Als es zum Streit um die Beute kam – bei der Beute handelte es sich um eine Frau –, verließ Haimo die Sarazenen und verbündete sich mit dem Grafen Robald. Nach dem Chronicon kam es zur Vertreibung der Sarazenen, während das Geschlecht des Haimo weiterhin dort lebte.

Über die militärisch-politischen Gelegenheitsbündnisse hinaus kam es allerdings auch zu Verflechtungen im Alltagsleben, die nachhaltige Wirkungen

⁵⁷⁶ Weinberger, Païens (1986), S. 325.

⁵⁷⁷ Vgl. zu Majolus Bruce, Abbot (2007), S. 439.

⁵⁷⁸ Vgl. Versteegh, Presence (1990), S. 364–365.

⁵⁷⁹ Vgl. Liudprand, Antapodosis, I, 4, ed. Chiesa, S. 7.

⁵⁸⁰ Versteegh, Presence (1990), S. 372; Ballan, Fraxinetum (2010), S. 30.

⁵⁸¹ Liudprand, Antapodosis, V, 17, ed. Chiesa, S. 132.

⁵⁸² Versteegh, Presence (1990), S. 371; vgl. Ballan, Fraxinetum (2010), S. 31.

⁵⁸³ Ekkehard, Casus S. Galli, casus 65, ed. Haefele, S. 138–141.

⁵⁸⁴ Chronicon Novaliciense V, 18, ed. Pertz, S. 71–72.

hatten. Selbst die stark negativ färbenden lateinischen Quellen berichten davon, dass die Sarazenen in die lokale Bevölkerung einheirateten.⁵⁸⁵ Auf der lokalen Ebene können die Vorbehalte gegen die *pagani* daher nicht so stark verbreitet gewesen sein. Die Vertreibung erfolgte letztlich aus militärisch-politischen Gründen. Die Sarazenen kontrollierten die Alpenpässe und waren wegen ständiger Belästigung der Reisenden durch Überfälle und Geiselnahmen ein Problem. Ein Vergleich mit den Schilderungen von Plünderungen durch Wikinger oder Ungarn zeigt außerdem, dass die Muslime nicht in erster Linie als Vertreter einer Konkurrenzreligion wahrgenommen wurden, sondern vor allem deren militärische Aktivitäten unangenehm auffielen.⁵⁸⁶

Es gibt mehrere Vertreibungsberichte in den Quellen, denen verschiedene Aktionen zugrunde liegen. Liudprand berichtet von einer Allianz des burgundisch-italischen Königs Hugo mit Byzanz in den 940er Jahren.⁵⁸⁷ Aber erst nach der Entführung des Abtes Majolus von Cluny in den Jahren zwischen 972 und 983⁵⁸⁸ wurden die Sarazenen von Fraxinetum endgültig vertrieben.⁵⁸⁹ Unklar ist dennoch, ob die Vertreibung der Sarazenen das eigentliche Kriegsziel war oder ob eine bereits mächtige Familie ihren Einflussbereich absichern wollte.⁵⁹⁰ Möglicherweise ist der Zusammenhang mit der Entführung des Abtes von der cluniazensischen Geschichtsschreibung konstruiert.⁵⁹¹ Die resultierende Vertreibung ging keineswegs mit der physischen Vernichtung⁵⁹² oder auch nur Entfernung der Sarazenen einher. Zwar wurden viele der Besiegten getötet, andere versklavt, doch gab es auch Konvertiten, welche nach der Annahme des Christentums weiterhin in der Gegend um Fraxinetum siedelten.⁵⁹³

Die Enklave in der Provence wird allgemein als Piratennest charakterisiert.⁵⁹⁴ Auszugehen ist aber von einem befestigten Ort, bzw. einer oder mehrerer Ansiedlungen mit Befestigungsanlagen.⁵⁹⁵ Ferner wird man auch von der Anwesenheit von Frauen und Kindern ausgehen können.⁵⁹⁶ Eine Quelle berich-

⁵⁸⁵ Ekkehard, *Casus S. Galli*, casus 65, ed. Haefele, S. 138–141.

⁵⁸⁶ Vgl. Ballan, *Fraxinetum* (2010), S. 60.

⁵⁸⁷ Liudprand, *Antapodosis*, V, 9, ed. Chiesa, S. 128.

⁵⁸⁸ Wahrscheinlich 972–975 (nach anderer Ansicht erst 983); zur Datierung: Amargier, *Capture* (1963), passim, insbes. S. 321; Zerner, *Capture* (1997), S. 200; vgl. auch Bruce, *Abbot* (2007), S. 427–429.

⁵⁸⁹ Syrus, *Vita S. Maioli*, Buch III., Kap. 1–9, ed. Iogna-Prat, S. 247–260.

⁵⁹⁰ Zerner, *Capture* (1997), S. 204.

⁵⁹¹ Ebd., S. 210; anders: Versteegh, *Presence* (1990), S. 374.

⁵⁹² So aber Rodulphus Glaber, *Historiarum Libri Quinque*, Buch I., Kap. 4.9, ed. France, S. 22.

⁵⁹³ *Vita Bobonis*, Kap. 6, AA SS Mai V (Bd. 18), Sp. 186 D/E.

⁵⁹⁴ Singer, *Fraxinetum* (1989), betont den „nicht-staatlichen Charakter“ des „Stützpunktes“; vgl. auch Versteegh, *Presence* (1990), S. 360–361.

⁵⁹⁵ Vgl. Liudprand, *Antapodosis*, I, 2–3, ed. Chiesa, S. 6–7; *Vita Bobonis*, AA SS Mai V (Bd. 18), Sp. 186.

⁵⁹⁶ Bruce, *Abbot* (2007), S. 431–432.

tet sogar, dass die Muslime in der Gegend unbewaffnet mitten unter der einheimischen Bevölkerung lebten, was ein gewisses Maß an Integration in die dortige Gesellschaft vermuten lässt.⁵⁹⁷ Dieser Bericht ist jedoch eingebettet in die Schilderung eines Entführungsfalles, welcher die Sarazenen dann wieder als Feinde erscheinen lässt.⁵⁹⁸

Immerhin wird in der ‚Vita Bobonis‘ ein Anführer der Sarazenen als deren König bezeichnet, was auf eine nach außen hin wahrnehmbare Hierarchie hindeutet, deren Spitze nach außen als Repräsentant und Verhandlungspartner auftreten konnte und innerhalb der Gruppe eine hervorgehobene Stellung innehatte. Demgegenüber lassen sich keine administrativen Tätigkeiten vergleichbar mit al-Andalus feststellen, weder legislative Akte, noch Streitschlichtungsmechanismen sind überliefert,⁵⁹⁹ was jedoch auch der Quellenlage geschuldet sein kann. Eigene Quellen sind von den Sarazenen aus Fraxinetum nicht überliefert.⁶⁰⁰ Allerdings wird eine dauerhafte Verbindung mit al-Andalus existiert haben,⁶⁰¹ zumal arabische Quellen, die außerhalb der Provence entstanden sind, die muslimische Ansiedlung in der Provence durchaus erwähnen und beschreiben.⁶⁰² Anders als andere Historiker geht Mohammad Ballan von einer größeren Bedeutung des Stützpunktes aus und bezeichnet ihn gar als „Frontier state“.⁶⁰³ Die Tatsache, dass Fraxinetum ein Verhandlungsgegenstand bei den Gesandtschaftskontakten zwischen dem Hof Ottos I. und Córdoba war, unterstreicht die Bedeutung des Sarazenenstützpunktes und belegt die Abhängigkeit von al-Andalus.⁶⁰⁴ Die Verbindung mit und vor allem die Unterstützung durch al-Andalus war aber in den letzten zwei Jahrzehnten vor der endgültigen Eroberung Fraxinetums deutlich schwächer geworden.⁶⁰⁵

Verschiedene Aspekte der in den Quellen nur angedeuteten Verflechtungen sind jedoch bis zum heutigen Tag nachweisbar. Ortsnamen und archäologische Funde sind zwar meist von zweifelhaftem Wert, da es in den meisten Fällen alternative Erklärungsmöglichkeiten gibt, die einen nicht-sarazenischen Ursprung wahrscheinlich erscheinen lassen.⁶⁰⁶ Doch werden in den relativ isolierten Tälern der Gegend, in welcher das Siedlungsgebiet der Sarazenen vermutet wird, Gebräuche gepflegt, die Ähnlichkeiten mit solchen haben, die unter den Berbern Nordafrikas üblich sind, wie die Art der Schlachtung oder auch die in

⁵⁹⁷ Wenner, *Presence* (1980), S. 71; Ballan, *Fraxinetum* (2010), S. 61.

⁵⁹⁸ *Chronicon Novaliciense*, V, 9, ed. Pertz, S. 67.

⁵⁹⁹ Weinberger, *Païens* (1986), S. 325; Wenner, *Presence* (1980), S. 63–65.

⁶⁰⁰ Bruce, *Abbot* (2007), S. 431.

⁶⁰¹ Versteegh, *Presence* (1990), S. 363.

⁶⁰² Vgl. zu den arabischen Quellen Ballan, *Fraxinetum* (2010), S. 26–27, 33–35 und 61–63.

⁶⁰³ Vgl. ebd., *passim*, insbes. S. 24 und 76.

⁶⁰⁴ Vgl. ebd., S. 30.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 75.

⁶⁰⁶ Wenner, *Presence* (1980), S. 65–68; Versteegh, *Presence* (1990), S. 381.

einigen Tälern abwesende Schweinezucht. Hinzu kommen verschiedene landwirtschaftliche Praktiken, die von al-Andalus aus importiert worden sein könnten.⁶⁰⁷ Nach Wenner suggeriert auch der Phänotyp vieler heutiger Bewohner, dass hier nordafrikanische Einflüsse wirksam waren, wobei allerdings zu bedenken ist, dass die gesamte Region auch nach den hier behandelten Jahrhunderten im ständigen Kontakt zu Nordafrika stand.⁶⁰⁸

Die Quellen bieten ein nur unzureichendes Bild von den sarazenischen – vielleicht besser: berberischen – Ansiedlungen in der Provence. Trotz der Schilderungen von militärischen Auseinandersetzungen, von Plünderungen und Entführungen gibt es deutliche Anzeichen dafür, dass es hier zu vielfältigen Interaktionen und nachhaltigen Verflechtungen mit der ortsansässigen Gesellschaft gekommen sein muss. Es kam zu Mischehen und Bündnissen mit den lokalen und regionalen Machthabern, mit denen es auch Auseinandersetzungen gab, die letztendlich zur Vertreibung der Berber aus der Provence führten. Dass dabei nicht alle Sarazenen vertrieben oder getötet wurden, zeigen nicht nur heute noch nachweisbare Gebräuche, die vermutlich nordafrikanischen Ursprungs sind. Auch die Quellen bezeugen, dass diejenigen, die zum Christentum übergetreten sind, weiterhin in der Gegend von Fraxinetum blieben und in der dortigen Gesellschaft aufgingen. Voraussetzung für die vollständige Integration war also die Einordnung in die kirchlichen und religiösen Strukturen, als dem zweiten Ordnungsprinzip des Abendlandes, wohingegen sich die weltlichen Kontaktpersonen der Sarazenen auf abendländischer Seite auch ohne diesen Schritt zuvor bereits äußerst flexibel im Umgang mit den Nicht-Christen zeigten. Die Quellen geben die Verflechtungen nicht zuletzt deshalb nur unzureichend wieder, weil diese ausschließlich von Klerikern geschrieben wurden, die eben dieses kirchlich-religiöse Ordnungsprinzip überaus stark betonten.

Deutlich wird an der Enklave von Fraxinetum aber in jedem Falle, wie sich in Folge der teilweise organisierten, teilweise unorganisierten maritimen Aktivität von Muslimen im westlichen Mittelmeerraum mehr oder weniger komplex organisierte ‚Ableger‘ muslimischer Gesellschaften auf dem europäischen Festland entwickelten, die – je nach geopolitischer Konstellation – kürzer oder länger Bestand und damit geringere oder größere Chancen zur Verflechtung mit dem christlich geprägten Umland hatten.

(Christian Vogel)

⁶⁰⁷ Ballan, Fraxinetum (2010), S. 64.

⁶⁰⁸ Wenner, Presence (1980), S. 69–70.

4.4.6 Komplexität kaufmännischer Beziehungen: Venezianer im spätmittelalterlichen Alexandria

Sind die kaufmännischen Verbindungen Venedigs in ihrer Gesamtheit schwerlich mit dem Netzwerkbegriff zu fassen (→ Kap. 4.2.2), so ergibt sich die Frage, ob sie wegen ihrer Komplexität nicht treffender unter dem Modell des rhizomatischen Geflechts zu analysieren sind.

Aus der Überlagerung verschiedenster Ego- wie auch institutionalisierter Netzwerke ergibt sich das komplexe Beziehungssystem des venezianisch dominierten, aber über den venezianischen Kern-Bereich hinausgehenden, erweiterten Handelssystems des östlichen Mittelmeerraumes. Diese Handelsbeziehungen konnten nur funktionieren, wenn die mobilen Glieder (vor allem Kaufleute) in ihre jeweiligen lokalen Kontexte eingebunden waren. Bezüglich dieser Einbindung in lokale Umgebungen bzw. lokaler Andockungen gilt es, drei Elemente hervorzuheben: die Rolle der übergelagerten imperialen Ordnung der Makroebene, welche die nötigen günstigen politisch-institutionellen, juristischen und kulturellen Voraussetzungen für Verflechtung schuf; die Rolle von Intermediären bzw. Akteuren der Mesoebene, welche die Verbindungen katalysierten; und schliesslich die Rolle der ‚ausgefranst‘ Grenzen der lokalen Kaufmannskolonien bzw. -diasporen auf der Mikroebene, die eine lokale Verflechtung von Gemeinschaften bzw. Händlergruppen zu einem umfassenderen Handelssystem ermöglichten.

Makroebene: Die mamlukische imperiale Ordnung im Verbund mit dem protokolonialistischen venezianischen Ausgreifen im östlichen Mittelmeerraum und auf der norditalienischen Terraferma schuf (auf der Basis eines geteilten – römischen bzw. hellenistischen – imperialen Erbes) einen rechtlich und kulturell bis zu einem gewissen (sehr bescheidenen) Grade vereinheitlichten und jedenfalls aber relativ gut befriedeten Kommunikations- und Handlungsraum. Dieser Raum im konkreten und abstrakten Sinn bedeutete Bewegungsfreiheit und bis zu einem gewissen Grad Kalkulierbarkeit von Aktionen der Gegenseite bis zu einer Art Rechtssicherheit, die es erst ermöglichte, dass Venezianer, Kreter, Genuesen und viele mehr miteinander in Kontakt und ins Geschäft kommen konnten, woraus sich dann auch Netzwerke ergaben. Wir können also nicht von einem Netzwerk der Venezianer im Singular sprechen und auch die einfache Pluralsetzung würde den aufgezeigten Problemen nicht Genüge tun. Wir können aber von veneto-kretischen, veneto-byzantinischen, veneto-rhodischen oder veneto-mamlukischen Netzwerken sprechen, die auf der Basis der neuen Sphäre formeller und vor allem informeller veneto-mamlukischer Macht befördert oder gar allererst ermöglicht wurden.

Die mamlukische imperiale Ordnung schuf auch lokal die (institutionellen) Voraussetzungen für eine Verflechtung von Netzwerken im Kontext einer urbanen Umgebung: Der venezianische Konsul stand ganz offiziell als vermittelnder

Funktionär sowohl in venezianischen als auch in mamlukischen Diensten.⁶⁰⁹ Die von ihm geleitete Gemeinschaft war damit als ein gleichberechtigtes Glied in ein mamlukisches Imperium (und einen ägyptischen Staat) eingegliedert, das ganz wesentlich auf das fruchtbare Zusammenwirken, ja die Verflechtung von vielen Gemeinschaften gegründet war.

Mesoebene: Die Interaktion zwischen Gemeinschaften bzw. zwischen verschiedenen Hierarchiestufen oder Ebenen basierte auf der organischen Einbindung von Intermediären – Agenten, Maklern, Dragomanen (Dolmetscher, Übersetzer). Diese standen typischerweise mit mehreren dieser Gemeinschaften in Kontakt. Z. B. war der venezianische Dragoman Obed nicht nur in die venezianische Gemeinschaft in Alexandria, sondern auch in die ägyptisch-jüdische Gemeinschaften in Alexandria (und vor allem wohl auch Kairo) eingebunden und arbeitete eng mit der mamlukischen Zollverwaltung zusammen.⁶¹⁰

Mikroebene: Ausgehend von der Frage, wer in Alexandria oder Damiette im 15. Jahrhundert nun wirklich ein Venezianer war und wer nicht, wird rasch klar, dass die venezianischen Gemeinschaften vor Ort ganz unterschiedlich und nur zum Teil aus Bürgern oder Patriziern aus Venedig bestanden: In Alexandria finden wir als Mitglieder der venezianischen Gemeinschaft Italiener aus allen möglichen Städten einschließlich Florenz,⁶¹¹ und bis zu einem gewissen Grad lassen sich sogar Genuesen nicht scharf als von den Venezianern geschiedene Gemeinschaft wahrnehmen. Es fällt weiter auf, wie stark griechisch-venezianische Kreter, seien sie griechischer (orthodoxer) oder jüdischer Konfession in dieser Gemeinschaft vertreten sind. Noch augenfälliger ist dies in Damiette, wo die nominell venezianische eigentlich eine kretische Gemeinschaft war. Diese Gemeinschaften, die zwar (zur Verwirrung der Historiker) unter einer nominell proto-nationalen und religiösen Identität operierten, waren wesentlich *universitates*, also Gemeinschaften, die Beitritte flexibel und unter Ignorierung der offiziellen nationalen oder religiösen Zugehörigkeit handhabten, was interessanterweise ganz ähnlich im Epizentrum mamlukischer Macht auftrat, z. B. bezüglich der flexiblen Handhabung der Zugehörigkeit zur Elitegruppe der Tscherkessen-Mamluken.⁶¹² Dies ermöglichte eine enge Einbindung von Nicht-Venezianern in die venezianische Gemeinschaft, die offiziell von venezianischen Netzwerken ausgeschlossen waren, und damit die Verbindung verschiedener nominell nationaler Handelsnetze zu einem transnationalen Geflecht von Handelsbeziehungen, aber auch die Einbindung in das urbane Leben von Alexandria und die mamlukische imperiale Ordnung.

⁶⁰⁹ Christ, Consul (2014).

⁶¹⁰ Christ, Transients (im Druck); Christ, Filippo di Malerbi (2012).

⁶¹¹ Zu Chiaro Arcangeli siehe Caselli, Strategies (2015), S. 278.

⁶¹² Christ, Consul (2014); Loiseau, Soldiers (2015).

Demnach sind die kaufmännischen Beziehungen der Venezianer in Alexandria im Einzelnen zwar intentional, organisiert und kausal determiniert, womit sie den Eigenschaften eines Netzwerks entsprechen. Darüber hinaus müssen jedoch zusätzliche Dynamiken auf verschiedenen Ebenen berücksichtigt werden, die das Zusammenwirken verschiedener Mächte im städtischen Kraftfeld deutlich werden lassen (→ Kap. 4.1.2). Dabei ist Formwille der einzelnen Kräfte erkennbar. Letztlich kann aber keine Kraft – weder der venezianische Senat noch der mamlukische Hof – ihren Formwillen auktorial durchsetzen. Dieses äußerst komplexe und dynamische Neben-, Mit- und Gegeneinander verschiedener, mehr oder weniger organisierter Beziehungsstrukturen auf unterschiedlichen Ebenen wirkt, obgleich im Detail organisiert, doch in seiner Gesamtheit wie ein unorganisiertes Geflecht.

(Georg Christ)

4.4.7 Modellanwendung: Zur Rekonstruktion rhizomatischer Geflechte

Die vorgestellten Beispiele – die unorganisierte Verbreitung eines Bild- und Textmotivs; das Auftauchen ähnlicher Ikonographien in unterschiedlichen Regionen und Medien; das Hin und Her der Transferbewegungen von Gitterwerkmustern zwischen Ostasien und Westeuropa; der Verkauf orthodoxer Ikonen aus der Beute eines ‚Kreuzzugs‘ gegen Konstantinopel durch katholische Händler an einen muslimischen Sultan; die Genese des kulturell gemischten Gemeinwesens von Fraxinetum; das komplexe Ineinandergreifen von merkantilen und imperialen Strukturen, vermittelnden Akteuren und transkulturellen Alltagserfahrungen in Alexandria – haben mehrere Aspekte gemeinsam: durch Überlagerung verschiedener Ebenen verwischte Dynamiken, Komplexität der (mutmaßlichen) Kontakt- und Transferbewegungen, *longue-durée*-Entwicklungen als Bedingungen der jeweiligen untersuchten Praxis und damit eine die Intentionen der Beteiligten übergreifende, von den Akteuren kaum überschaubare oder unbewusst bleibende Dynamik. Es bestimmen die unorganisierten, die vagen, nicht abgegrenzten, sich überlappenden und nicht intentional ausgerichteten Beziehungen. Ob es sich um ungesteuerte Prozesse der Verbreitung bzw. Wanderung künstlerischer Motive und ästhetischer Vorlieben, um die ‚wildwüchsige‘ Entstehung eines muslimisch-christlichen sozialen Gebildes in der Provence oder um urbane Strukturen in Ägypten handelt – kennzeichnend für die dargelegten transkulturellen Verflechtungen sind komplexe multidimensionale, dynamische und schwer überschaubare Beziehungsstrukturen. Diese weisen eine zeitliche Tiefe auf, sind also Ergebnis längerfristiger Entwicklungen. Ihr Entstehen ist meist nicht geplant, Motivationsnachweise einzelner Akteure

nur schwer rekonstruierbar. Angesichts der großen Anzahl unterschiedlicher Wechselwirkungen bereitet es enorme Schwierigkeiten, die Entstehung und Entwicklung solcher Beziehungsstrukturen adäquat nachzuweisen und darzustellen. Unseren Vorstellungen von dergleichen vielgestaltigen (Wechsel-)Beziehungen entsprechen am ehesten die komplexen dynamischen Strukturen rhizomatischer Geflechte.

Die Komplexität solcher Beziehungsgeflechte bringt methodische Probleme mit sich. In den historischen Wissenschaften bzw. in deren Narrativen (Forschungsliteratur etc.) wird das Phänomen Verflechtung häufig als ein System kausaler Abhängigkeiten aufgefasst, obwohl soziale, gesellschaftliche, historische Prozesse nicht zwangsläufig kausal determiniert sind. Freilich verlangt die Konstruktion von Narrativen (ohne die historische Forschung nicht kommuniziert werden kann) von den AutorInnen immer wieder, eine chronologisch strukturierte Abfolge zu beschreiben, die die Interpretation als Ursache und Wirkung nahelegt. Doch ist es in komplexen Systemen von historischen Beziehungen oft nicht möglich, definitiv zu unterscheiden, was Ursache und was Wirkung ist – wie etwa die Provenienzfragen ostmediterraner und levantinischer Motive zeigen. Wie aus dem Konzept der selbstorganisierenden Systeme bekannt, können sich Wirkungen in Ursachen verwandeln, indem und während sich das System verändert. Es ist derzeit noch ungewohnt und schwierig, nicht-deterministische Narrative für Verflechtungsgeschichte zu entwickeln, doch bietet sich auch innerhalb der Beschreibung von Kausalbeziehungen zumindest die Verwendung des Konzepts der ‚Wechselwirkung‘ an, um die Reziprozität von Ursachen und Wirkungen in Verflechtungsprozessen, wie z. B. hinsichtlich der sozialen Entwicklungen in Fraxinetum, begrifflich zu fassen.

Diese Sensibilisierung erscheint auch deshalb nötig, weil sich ein weiteres Problem stellt: die Frage nach der Bedeutung des Akteurs. Die voranstehende Analyse hat ergeben, dass ein Großteil der Verflechtungsformen nicht intentional und z. T. nicht einmal personal strukturiert ist. Lebt das Netzwerk noch von Personen, die ein bestimmtes Ziel verfolgen, so lässt sich das vom rhizomatischen Geflecht nicht mehr sagen. Das Gewebe bildet hier eine interessante Mittelstellung, indem dem ‚Schöpfer‘ eine Intention zugesprochen wird, jedenfalls eine Wirkung, jedoch die Elemente des Gewebes nicht verantwortliche Akteure der Verflechtung sind.

Für die Entstehung von Geflechtem lässt sich zumeist weder ein verantwortlicher Akteur noch eine klare, unidirektionale Ursache-Wirkung-Relation ermitteln. Dafür erlaubt das Modell die Auslotung der auf bestimmte Beziehungen einwirkenden Kräfte und somit die Einordnung in Kraftfelder und Hierarchien. Im Unterschied zu dem sich auf einen Bewegungs- bzw. Beziehungsstrang konzentrierenden Vektorenmodell (→ Kap. 4.1.2) können auf diese Weise komplexe Beziehungsgeflechte in Machtverhältnisse lokaler, regionaler und globaler Art eingeordnet werden.

Unter dem nämlichen Eindruck mehrdirektionaler Abhängigkeitsverhältnisse stehen auch andere historische Forschungsrichtungen, wie die umwelthistorische Forschung, die sich die Natur-Mensch-Beziehungen zu untersuchen vornimmt und Bezeichnungen für diese mehrfach verflochtenen Relationen zu finden hat,⁶¹³ oder auch wie die historische Raumanalyse, die hervorhebt, dass Räume keine Gegebenheiten sind, sondern sozial konstituiert werden, während zugleich komplementär zur sozialen Prägung von Räumen Prägungen sozialer Prozesse durch räumliche Aspekte zu konstatieren sind.⁶¹⁴

Während der Terminus ‚rhizomatisches Geflecht‘ bei der historischen Analyse in Fallstudien hauptsächlich als Metapher genutzt wird, fordert der epistemologische Aspekt des Begriffs zu weiteren Reflexionen auf: Die Komplexität der Verflechtungen kann zwar ausschnittsweise in Detailanalysen ‚entflochten‘ (*disentangled*) werden, aber eben nur als herausgelöste Teilaspekte eines größeren Bedingungsgeflechtes. Die Existenz des schemenhaften Hintergrundes, der ‚Rest‘ an Verknüpfungen, der in den Fallstudien zumeist ausgeblendet wird (werden muss), ist gleichwohl im Hinterkopf zu behalten. Mit der etwaigen Identifizierung von einzelnen Akteuren oder Bewegungen ist das Zustandekommen von transkulturellen Verflechtungen noch nicht erklärt. Es ist deshalb eine wichtige Funktion des Begriffs des rhizomatischen Geflechtes, dass wir uns anhand dieses ‚Bildes‘ vergegenwärtigen, dass wir immer nur einen Teil sehen und darstellen können, weitere wirkmächtige Faktoren aber als gegeben ansehen müssen.

(Margit Mersch)

⁶¹³ Der Mensch ist zugleich Teil der Natur und steht ihr gegenüber, wird von ihr geprägt, beeinflusst seinerseits wiederum den Wandel von Naturelementen, wie auch Naturwandel und historische Prozesse in komplizierter Wechselwirkung miteinander stehen. Die Wechselbeziehungen, die die HistorikerInnen behandeln, sind (wie auch die HistorikerInnen selbst) Teil eines Beziehungssystems von Akteuren, Wirkmächtigkeiten und Strukturen, das sich durch einseitige oder multilaterale, durch intendierte oder nicht intendierte, gezielte oder diffuse Änderungen stetig wandelt. Entsprechend werden Wechselbeziehungen zwischen Menschen und dem Rest der Natur in der Vergangenheit als Gegenstand der Umweltgeschichte definiert; vgl. Beinart/Coates, *Environment* (1995), S. 1: „Environmental history deals with the various dialogues over time between people and the rest of nature, focusing on reciprocal impacts.“ Die Bezeichnung „Rest der Natur“ weist darauf hin, dass Natur als Ganzes sowohl die Menschen als Teil mitumfasst und zugleich als abgespalten vom Menschen (oder vice versa) konzipiert ist. Zur Umweltgeschichte des Mittelalters vgl. Hoffmann, *History* (2014); Herrmann, *Umweltgeschichte* (2013); Winiwarter/Knoll, *Umweltgeschichte* (2007), S. 146.

⁶¹⁴ Dabei sind es größere gesellschaftliche Prozesse und Konzeptualisierungen ebenso wie abstrakte Wirkmächtigkeiten von medialen Gefügen und die Praxis der jeweiligen Akteurinnen und Akteure, die Raum konstituieren, ordnen, (um-)definieren und zugleich selbst von ihm geprägt werden. Entsprechende Verräumlichungen sozialer Beziehungen und Prozesse geschehen zudem in zeitlichen Dimensionen, die Ungleichzeitigkeiten und Geschwindigkeitsunterschiede umfassen können. Für einen Einblick in die historische Raumforschung vgl. Rau, *Räume* (2013).

4.5 Fusionen als Verflechtungsergebnis?

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln Verflechtungsformen behandelt wurden, geht es im folgenden Abschnitt im Rahmen der Auseinandersetzung mit Fusionsprozessen und ihren Ergebnissen – der Fusion – um Phänomene, die eine so intensive Verflechtung (Verflochtenheit) aufweisen, dass Ausgangspunkte oder Zwischenformen unterschiedlicher kultureller Traditionen nicht mehr als solche zu identifizieren sind bzw. dass die Einzelbestandteile der kulturellen Mischung nicht mehr erkennbar sind. Wörtlich genommen würde das allerdings bedeuten, dass das Ergebnis einer transkulturellen Fusion auch keinen Ansatzpunkt für wissenschaftliche Analysen des Verflechtungsprozesses bieten oder zumindest keine Verflechtungsstudie anstoßen würde. Oder wäre hierin gerade die Expertise der historischen Verflechtungsforschung zu sehen, die transkulturelle Fusionsphänomene quasi nicht vom ‚Entwicklungsende‘ her angeht, sondern im Verlauf einer diachronen Betrachtung (mehr oder weniger zufällig) aufspürt?

Eine Definition oder Kategorisierung des Begriffs ‚Fusion‘ fällt also nicht leicht, insbesondere nicht im Zusammenhang mit transkulturellen Phänomenen. Es erscheint fraglich, ob man Fusionen als ‚Vollendung‘ von Verflechtungsprozessen oder auch als gewissermaßen ‚totale‘ Verflechtung betrachten kann. Intensive Prozesse der transkulturellen Verflechtung und Vernetzwerkung scheinen durch Fusionen vorübergehend oder teilweise abgeschlossen werden zu können – natürlich ohne dass damit ein Ende der Entwicklung des Fusionsergebnisses, quasi ein Schluss des historischen Prozesses, einhergehen würde. Nach einer Fusion sind Einzelbestandteile und die ehemals zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zumindest an der Oberfläche nicht mehr erkennbar. Sie sind Geschichte geworden, können aber oft noch anhand von Spuren im Analyseverfahren rekonstruiert werden.

Zu bedenken ist aber, dass nach gängigem Verständnis im Rahmen einer Fusion sämtliche vorher existierenden Einzelbestandteile ihrer Einzel- und Parallelexistenz beraubt und unter unwiderrufbarer Aufhebung ihrer Identität zu einem Neuen und Ganzen verschmolzen werden. Der Aspekt des aus einer Mischung entstandenen Neuen ist für das Verständnis von Fusion zentral, er muss aber nicht zwingend mit einer Unkenntlichkeit von Einzelbestandteilen einhergehen, sondern kann z. B. ‚nur‘ in einer Wahrnehmungs- oder Bedeutungsänderung und -angleichung derselben oder in partiellen Synthesen bestehen, wie auch transkulturelle Mischung generell in graduellen Abstufungen zu finden ist.⁶¹⁵ In

⁶¹⁵ Vgl. hierzu die Überlegungen von Burke, *Hybridity* (2009), S. 46–47, der Fusion aus der Metallurgie und dann der Atomphysik ableitet, allerdings nicht auf den Unwiderrufflichkeitsaspekt eingeht. Unaufhebbarkeit der Synthese und Unidentifizierbarkeit von Einzelpartikeln sind hingegen Bestandteile der Definition der ‚intangled histories‘ nach Rothermund, *Globalgeschichte* (2005), S. 23. Allerdings schließt diese Definition andere Formen und unterschiedliche Ausprägungen der transkulturellen Mischung kategorisch aus und konstatiert ein zwangsläufiges

dieser Hinsicht stellt sich auch die Frage, ob die oben genannte ‚Totalfusion‘ überhaupt existiert. Die Betonung des Verschmelzungsaspektes könnte auch als ideologische Prämisse verstanden werden, durch die eine Einheit (*melting pot*) beschworen wird. Neben der Feststellung, dass die Fusion Unterschiede nivelliert und homogenisiert, wäre dann auf die diesem Prozess zugrundeliegenden Machtverhältnisse hinzuweisen.

Es stellt sich also nicht nur die Frage, ob bisherige Konzepte wie ‚Hybridisierung/Hybridität‘ oder ‚Transkulturation/ Transkulturalität‘ mit Fusionsprozessen und -prozessergebnissen gleichgesetzt werden können, sondern was eigentlich als ‚Fusion‘ im Sinne des Ergebnisses eines Fusionsprozesses bezeichnet werden kann. Im Folgenden ist es deswegen notwendig zu untersuchen, wie sich Fusionen in den Quellen fassen lassen.

(Margit Mersch, Daniel König, Britta Müller-Schauenburg)

4.5.1 Fusionen in Metall: Luxuswaren mamlukischer Tradition in Europa im 15./16. Jahrhundert

Wie wir bereits feststellen konnten, wurden Messinggefäße mamlukischer Tradition mit feinen Inkrustationen in Silber, Gold oder Kupfer im Mittelmeerraum schon frühzeitig über kulturelle, politische und religiöse Grenzen hinweg von Mitgliedern der Führungsschicht geschätzt (→ Kap. 4.3.1; Abb. 8-11). Im 14. und 15. Jahrhundert erregten die zumeist in Damaskus und Kairo gefertigten Luxuswaren in Europa ein zunehmendes Interesse, wo sie als dekorative wie wertvolle und technisch anspruchsvolle Kostbarkeiten gehandelt wurden. Ihre Präsenz in Inventaren europäischer Sammlungen wie derjenigen von Karl V. von Frankreich (1337–1380), seines Bruders, des Duc de Berry (1340–1416), von Piero di Cosimo (1416–1469) und Lorenzo de Medici (1449–1492) bezeugen den Erfolg der sog. *domaschini* bei der prosperierenden europäischen Führungsschicht. Im 15. und 16. Jahrhundert wurden große Mengen auch an weniger qualitätvollen Produkten eingeführt oder eventuell auch in Venedig hergestellt, sodass sich Metallarbeiten mamlukischer Tradition weiträumig innerhalb der europäischen Gesellschaft verbreiten konnten.⁶¹⁶

Versagen der Methoden des Vergleichs und der Transferforschung, was wenig hilfreich erscheint. Wir schlagen stattdessen hier vor, die unterschiedlichen Grade und Modi von Verflechtung durch analytische Begriffe zu unterscheiden. Vgl. auch Borgolte, Migrationen (2009), S. 284, der für „eine genauere Bestimmung der Art und des Ausmaßes der Mischung und des kulturell Neuen“ plädiert.

⁶¹⁶ Hierzu siehe Mack, Bazaar (2002), S. 139–147. Zur Diskussion über die Herkunft der Produkte siehe Behrens-Abouseif, Metalware (2005), S. 147–172; Allan, Metalwork (1989), S. 167–183.

Dabei wandelte sich mit der Zeit das Aussehen der Objekte, die sich den andersgearteten praktischen Anforderungen und kulturellen Gegebenheiten in Europa anpassten. Zunächst erfolgten Modifikationen in Form, Größe und Dekor wahrscheinlich auf Betreiben der venezianischen Händler, welche als Vermittler der Wünsche und Bedürfnisse europäischer Kundschaft bei den mamlukischen Werkstätten auftraten.⁶¹⁷ Eine erste Veränderung bestand in der Substitution des mamlukischen Amtszeichens durch westliche Wappen. Die Wappenschilder konnten undekoriert bleiben, um später in Europa das Wappen des künftigen Eigentümers nachtragen zu können. Das Motiv der inschriftlichen Titel des Besitzers blieb zunächst erhalten, bis es durch neutrale arabische Worte, Segenssprüche oder Dichtung ersetzt wurde. Auch die Formen der Objekte konnten sich nach spezifischen Bedürfnissen richten, so wurden Kerzenständer den Maßen der von europäischen Käufern verwendeten Kerzen angeglichen (Abb. 12).⁶¹⁸ Die mamlukische Tradition wurde demnach den Ansprüchen und Lebensgewohnheiten der westlichen Käufer angepasst.

Konnten sich zunächst nur wenige Mitglieder der Führungsschicht solche ‚exotischen‘ Luxusgüter und deren individualisierte Ausgestaltung leisten, so ermöglichte die Massenproduktion im 15. und 16. Jahrhundert einen größeren Zugang zu solchen Produkten. Damit konnte der Bedarf, ausgelöst oder zumindest verstärkt durch die elitäre Präferenz, an jetzt in Mode kommenden kunstfertigen Metallwaren mit orientalisierendem und besonders dekorativem Charakter gedeckt werden. Folge der Massenproduktion war eine Tendenz zur Vereinheitlichung der Objekte bei gleichzeitiger Entindividualisierung. Zusammen mit individualisierenden Motiven und Schriften verschwand weitestgehend auch die kulturell bunte Zusammensetzung des Dekors. Nun dominierten die bislang als Füllelemente dienenden kleinteiligen floralen Motive und Muster, manchmal ergänzt mit Inschriften, wodurch die Gefäße ein in sich homogenes wie auch ein generell konformes Äußeres erhielten (Abb. 13).

Sichtbar werden verschiedene Entwicklungsstadien im Umgang mit dem kulturell fremden Objekt, von der Einfügung eigener Motive über die Angleichung der Objekte an die eigenen Lebensgewohnheiten bis hin zur weitgehenden Veränderung und Vereinheitlichung des Äußeren in Reaktion auf die steigende Nachfrage. Hierbei sind die Kombination kulturell verschiedener Elemente und ihr allmähliches Verschmelzen zu einem in sich neuen Produkt zu beobachten. Das Produkt einer solchen Fusion dürfte letztlich (ab einem unbestimmten Moment) im Alltag der Konsumenten kaum mehr als kulturell gemischtes Objekt empfunden worden sein. Wir können schließen, dass ein in einer transkulturellen Situation entstandener Verflechtungsprozess, zu dem die

⁶¹⁷ Ward, Gap (2007), S. 267.

⁶¹⁸ Ward, Gap (2007), S. 269–271; Ward, Metallarbeiten (1989), S. 206; Mack, Bazaar (2002), S. 140–147.

Erzeugung hybrider Objekte gehört, in einen Fusionsprozess übergehen kann, durch den das hybride Objekt den Charakter einer kulturellen Mischung verliert und ab diesem Zeitpunkt, trotz seiner hybriden Entstehungsgeschichte, kein Indikator für aktuelle transkulturelle Verflechtungen mehr ist.

(Ulrike Ritzerfeld)

4.5.2 Synkretismus/Fusion von Kultelementen: Christus Victor, Maria Regina

Für die Vorstellung der beiden zentralen menschlichen Gestalten der christlichen Theologie, Jesus und Maria, lassen sich jeweils ganz ausgeprägte Fusionsprozesse von Traditionen des Vorderen Orient einerseits und des weiteren Ausbreitungsgebietes der griechischen und lateinischen Kirchen in Westeuropa andererseits nachvollziehen. Die Elemente können am Ende nicht mehr getrennt bezeichnet und beschrieben werden. Datierbar sind diese Prozesse in die Spätantike und das Früh- bis Hochmittelalter.

Der für diese Prozesse eingeführte, aber sowohl religionswissenschaftlich als auch theologisch umstrittene Begriff des Synkretismus thematisierte in diesem Bereich das Phänomen transkultureller Verflechtung vereinzelt bereits in der Antike, wurde jedoch theologisch seit dem Mittelalter in Byzanz, seit der frühen Neuzeit auch im lateinischen Westen,⁶¹⁹ so einstimmig als Bezeichnung für einen Abfall vom wahren Glauben negativ gebraucht, dass er durch die in dieser Rezeptionsgeschichte gewonnenen Konnotationen des Zerfalls der christlichen Identität bzw. der ungenügenden Ernsthaftigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage für die positive Selbstbeschreibung der Religion unbrauchbar wurde.⁶²⁰ Religionswissenschaftlich und soziologisch ist die dahinter stehende Unterscheidung von ‚Hochreligionen‘ und ‚archaischen‘ oder ‚primitiven‘ Religionen oder auch ‚Volksreligiosität‘ kritisiert worden.⁶²¹

Die Gestalt des *Christus Victor* wird immer wieder als eine Fusion von vorchristlichem Krieger- bzw. Herrscherideal einerseits und Christentum andererseits eingeordnet. Diese Beschreibung trifft insofern nicht ganz, als es ebenfalls problematische Voraussetzungen von ‚reinen‘ Ausgangskulten macht. Zu kei-

⁶¹⁹ Marksches, Synkretismus (2001), S. 543.

⁶²⁰ Es gab im 20. Jahrhundert einzelne Versuche, den Begriff positiv zu besetzen: Berner, Synkretismus I. Begriff (2004), Sp. 1959. Jedoch gelang dies nicht, auch wegen des bitteren Ernstes der Funktion seiner apologetischen Verwendung in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, die Synkretismus für lange Zeit zu etwas machte, das „vermieden werden muss“: Roxborough, Synkretismus (2004), Sp. 1966. Das neue Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) verzichtet ganz auf das Lemma.

⁶²¹ Berner, Synkretismus II. Religionswissenschaftlich (2004).

nem Zeitpunkt hat es jedoch ein Christentum gegeben, das Christus ganz frei von dieser Konnotation gesehen hätte. Die Gestalt des Christus, von Kaiser Konstantin bei der Schlacht auf der Milvischen Brücke als Schlachtherr verstanden und siegreich erwiesen, nimmt die altorientalische Verbindung der Sonne mit der Idee der Gerechtigkeit und des Siegers im Chaoskampf auf.⁶²² Der Messias, der ‚Gesalbte‘, ist motivgeschichtlich in Ägypten beispielsweise bereits mit der Idee des Gottessohnes direkt verknüpft. Die Prädikation des ‚Menschensohns‘ als Sieger im Chaoskampf und Heilmittler stammt ebenfalls aus dem Alten Orient und fand bereits in die Hebräische Bibel Eingang, bevor sie auf Jesus Christus übertragen wurde.⁶²³ Also nicht erst im römischen Kult oder im Mithraskult ‚traf‘ das junge Christentum auf einen *Sol invictus*. Vielmehr hatten diese beiden dieselben altorientalischen Wurzeln, die auch der Davidssohn Jesus von Nazareth in den Augen der ersten Judenchristen, durch die Brille ihrer eigenen Tradition, besaß. Konstantin allerdings, und viele so genannte Heidenchristen mit ihm, verstanden Christi Sieg über den Tod und seine Gottessohnschaft im Rahmen ihrer eigenen Traditionen von Tod und Auferstehung von Göttern im Fruchtbarkeitszyklus und hatten das Bild der Gerechtigkeit schaffenden Richter ihrer Rechtskultur vor Augen. Der „Christus Sieger“ wurde sehr bald im ‚Kampf‘ gegen die inneren und äußeren Versuchungen und für das Gute in der Welt denen, die an ihn glauben, als zur Seite stehend vorgestellt und erfahren. Ist *Christus victor temporis* bereits im Epheserbrief als Sieger und Herr über die Zeit benannt, wurde er Richter der Welt am Weltenende.⁶²⁴ Auch der Anführer, der eben zum Heerführer werden konnte, ist bereits ein neutestamentliches Motiv.⁶²⁵ Sogar ein Text wie etwa das vierte Gottesknechtslied Jes 52,13–53,12, das auf Jesus Christus bezogen wurde und diesen, oberflächlich besehen, zunächst in ein ganz anderes Motiv hineinzustellen scheint (nämlich des armen, schwachen und verachteten Individuums am unteren Rande der Gesellschaft und nicht des Königs), erklärt: „Seht, mein Knecht hat Erfolg“, und rekurriert damit auf den Bringer der Gerechtigkeit der Teil der Sonnengotttradition ist.

Deutlicher ist eine Fusion von Motiven mit wirklich fassbar unterschiedlicher Herkunft und als sich erst allmählich entwickelnder Prozess bei Maria zu beobachten. Maria als menschliche Mutter Jesu wird im Neuen Testament noch kaum mit Eigenschaften versehen.⁶²⁶ Das änderte sich im Verlauf der ersten Jahrhunderte der Christentumsgeschichte.⁶²⁷ Mit ihrer Prädikation als Theoto-

⁶²² Zur altorientalischen Vorgeschichte des Motivs: Niehr, Gott (1990).

⁶²³ Grillmeier, Jesus (2004), S. 47–57.

⁶²⁴ Rantzow, Christus (2008).

⁶²⁵ Müller, Christus (1973).

⁶²⁶ Knoch/Mußner, Maria (1996), S. 15–98.

⁶²⁷ De Fiores, Maria (1996), S. 99–266.

kos, als Gottesgebälerin, wurde sie die – für Christen – maßgebliche Verwirklichung der Königmutter, die selbst Königin ist. Theologisch blieb dabei immer klar, dass sie nicht selbst Göttin ist. Es wurden aber durchaus Kultorte antiker Göttinnen, etwa der Kybele, in Marienkultorte umgewandelt. Und auch ein Fest einer antiken Göttin, nämlich das der Ceteris, wurde umgewandelt in ein Marienfest: Mariä Lichtmeß – von Papst Innozenz III. (sed. 1198–1216) selbst ganz ausdrücklich so gedeutet.⁶²⁸ Die Verehrung von verschiedenen antiken Göttinnen verschmolz also neu mit ihr. Bei ihr, über die historisch bzw. biblisch so wenig bekannt ist (und was gesagt ist, ist vor allem in den apokryphen Evangelien gesagt), wurde die Vorstellung noch viel mehr von der neuen Umgebung wirklich neu geprägt als bei ihrem Sohn, der bereits aus dem Herkunftsgebiet mehr Eigenschaftszuschreibungen mitbrachte. Die fränkischen Bischöfe auf dem Konzil 794 in Frankfurt verstanden Maria deutlich als eine ‚adlige‘ Frau, dem fränkischen Adelsbild entsprechend;⁶²⁹ es folgte die Aufnahme in die westeuropäische Ritterkultur, wo Maria zur Turnierhelferin⁶³⁰ wurde, und schließlich wurde auch sie eine ‚Siegreiche‘, als Schlachthelferin, als welche sie durchaus gegen ihre ehemalige orientalische Herkunftskultur ins Feld zog – am dunkelsten wohl als klar antijüdische Maria, als welche der so genannte Mönch von Salzburg im 14. Jahrhundert sie in einer Zusatzstrophe⁶³¹ zum Stabat Mater verstand. Noch mehr als Christus nahm sie, von der historisch eben fast nichts bekannt und damit ‚vorbestimmt‘ war, auf diese Weise mit dem Königinnenideal ihrer neuen Heimat Züge auf, die für die antike Palästinenserin allein nicht möglich gewesen wären. Konsequenterweise ist die Verbindung mit der Herkunftskultur in Bezug auf Maria bis ins ausgehende 20. Jahrhundert ein strittigeres Thema geblieben⁶³² als in Bezug auf Jesus ‚den Juden‘, der als solcher mittlerweile nicht mehr umstritten ist. Jedes Bild der Himmelskönigin Maria, ikonographisch oder textlich, enthält fusionierte Elemente in nicht mehr analytisch trennbarer Form.

(Britta Müller-Schauenburg)

4.5.3 Ethnogenese: Die Goten in Thrakien

Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich die Frühmittelalterforschung zunehmend von einem Frühmittelalterbild verabschiedet, das in der Periode der so genannten ‚Völkerwanderung‘ fertig konstituierte ‚germanische‘ Völker in Aktion

⁶²⁸ Schreiner, Maria (1994), S. 229.

⁶²⁹ Ebd., S. 311.

⁶³⁰ Ebd., S. 319–322.

⁶³¹ Ebd., S. 483.

⁶³² Vgl. hierzu Lohfink/Weimer, Maria (2008).

sieht. Unter dem Schlagwort der ‚Ethnogenese‘, neuerdings ‚ethnischer Prozesse‘, hat sich besonders die Wiener Schule um Herwig Wolfram und Walter Pohl um die Erforschung solcher Prozesse verdient gemacht, gerade auch in Reaktion auf kritische Stimmen wie die Walter Goffarts. Auch wenn in vielen Fragen noch kein allgemeiner Konsens besteht, so ist sich die Forschung doch weitgehend einig, dass Völker oder sich ethnisch definierende Gruppen weniger über biologische Faktoren als über soziale Interaktion und die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit konstituieren. Anstelle der Vorstellung von frühmittelalterlichen *gentes* als biologischen Abstammungsgemeinschaften ist damit die Vorstellung von der Entstehung sich gentil verstehender Gemeinschaften getreten, die im Rahmen der Assimilation verschiedener Bevölkerungsgruppen, durch gegenseitige Anpassung und die Schaffung eines Herkunftsmythos zusammenwachsen und eine Einheit konstituieren, die dennoch weiter permeabel bleibt.⁶³³ Der Blick auf historische Landkarten, die in klaren Pfeilen die Wanderschaften ‚germanischer‘ Völker, dann deutlich die Grenzen ethnisch definierter poströmischer Herrschaftsräume markieren, lässt dennoch leicht vergessen, dass die Entstehung dieser Herrschaftsräume von höchst dynamischen sozialen Prozessen begleitet waren, in denen soziale Gruppen immer wieder neu konstituiert wurden.

Der römische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus vermittelt einen gewissen Einblick in diese Dynamik, als er die Umstände beschreibt, die zum gotischen Sieg über die von Kaiser Valens geführte römische Armee bei Adrianopel (378) führten. Ammianus Marcellinus zufolge hatten gotische Gruppen um 376 um Einlass in das Römische Reich gebeten, als sie ihre Existenz durch den östlichen Aufmarsch der Hunnen gefährdet sahen. Als Opfer der Korruption römischer Offiziere im Reich selbst wurden diese gotischen Gruppen zum Aufstand provoziert, der zu Plünderungszügen durch große Teile des Balkans führte. Im Rahmen dieser Züge gesellten sich ihnen nicht nur andere Goten zu, sondern auch nichtgotische Bevölkerungsgruppen, die in der Zugehörigkeit zu den Plünderern wohl eine größere Überlebenschance witterten als in ihrer bisherigen Existenz. So schreibt Ammianus Marcellinus:

per Thraciarum latus omne dispersi caute gradiebantur, dediticiis vel captivis vicos uberes ostendentibus, eos praecipue, ubi alimentorum reperiri satias dicebatur, eo maxime adiumento praeter genuinam erecti fiduciam, quod confluebat ad eos in dies ex eadem gente multitudo, dudum a mercatoribus venundati, adiectis plurimis, quos primo transgressu necati inedia, vino exili vel panis frustis mutavere vilissimis. quibus accessere sequendarum auri venarum periti non pauci, vectigalium perferre posse non sufficientes sarcinas graves, susceptique libenti consen-

⁶³³ Vgl. zusammenfassend Pohl, *Ordnungen* (2008), S. 171–176; Pohl, *Völkerwanderung* (2008), S. 312–316.

sione cunctorum, magno usui idem fuere ignota peragrantibus loca, conditoria frugum occulta et latebras hominum et receptacula secretiora monstrando.

So marschierten sie mit Bedacht los und breiteten sich über das ganze Gebiet Thrakiens aus, wobei ihnen Unterworfenen oder Kriegsgefangenen die reichen Dörfer zeigten, in erster Linie solche, in denen man Lebensmittel zu Genüge finden sollte. Außer ihrem natürlichen Selbstbewusstsein kam ihnen am meisten der Umstand zustatten, daß ihnen von Tag zu Tag eine Menge Landsleute zuströmte, die vor längerer Zeit von den Sklavenhändlern verkauft worden waren, dazu viele, die sie dann später beim ersten Übergang über den Strom gegen billigen Wein oder armselige Stückchen Brot eingetauscht hatten, als sie der Hunger zu Tode quälte. Hinzu kamen nicht wenige, die Erfahrung im Aufspüren von Goldminen hatten und die schweren Steuerbürden nicht tragen konnten. Sie wurden mit freudiger Zustimmung aufgenommen und waren von großem Nutzen für die, die durch unbekannte Gegenden zogen; denn sie wiesen den Weg zu den geheimen Vorratslagern von Feldfrüchten, Schlupfwinkeln der Menschen und entlegenen Zufluchtsstätten.⁶³⁴

Ob sich anhand solcher Quellenbeispiele von einem Stattfinden sozialer ‚Fusionsprozesse‘ in der so genannten Völkerwanderungsperiode sprechen lässt, ist diskutabel. Hier geht es nicht nur um den sozialen Prozess, wie er in den Texten der Geschichtsschreiber beschrieben wird, sondern auch um die Frage der Entstehung eines ethnischen Gemeinschaftsgefühls, das selten deutlich zu fassen ist. Es bleibt in vielen Fällen fraglich, ob eine Auflösung der Partikulareinheiten tatsächlich stattgefunden hat und ob eine solche Auflösung für die Entstehung eines dominant wirkenden Einheitsgefühls notwendig war.

Deutlich wird an diesen und auch anderen Beispielen allerdings, dass im Rahmen der Fragmentierung des Römischen Westreiches verschiedene soziale Gruppen zusammengewürfelt wurden, um dann in einigen, sicher aber nicht in allen Fällen zu neuen sozialen Entitäten, gar ganzen Gesellschaften zusammenzuwachsen.

(Daniel König)

⁶³⁴ Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, Buch XXXI, Kap. 6,5–6, ed./übers. Seyfarth, Bd. 4, S. 262–265.

4.5.4 Integration und ihre Voraussetzung: Simeon der Armenier

Der Quellenwert hagiographischer Texte ist durchaus problematisch, doch einen Einblick in die Denkweise und Vorstellungswelt der meist geistlichen Autoren vermögen solche Texte sehr wohl zu geben. Zu berücksichtigen ist dabei, dass die Realität nur in bewusst gewählten und verzerrten Ausschnitten präsentiert wird.

Die Vita von Simeon dem Armenier schildert den Weg eines Mönches nach Europa und sein Wirken in der neuen Heimat.⁶³⁵ Simeon der Armenier kam im 10. Jahrhundert als Mönch nach Italien, um in Rom am Grab der Apostel zu beten. Offenbar sprach er die Landessprache nicht, denn mit den Römern konnte er sich nicht ohne Übersetzer verständigen. Da auch seine Gebärden und sein Verhalten in der Kirche den Römern fremd waren und von ihnen nicht korrekt interpretiert werden konnten, hielten sie ihn für einen Häretiker. Der Volkszorn brach über den vermeintlichen Irrgläubigen herein: Beinahe wäre Simeon gelyncht worden. Zu seinem Glück tagte zur gleichen Zeit eine Synode in Rom, bei der auch ein armenischer Bischof anwesend war. Dieser konnte vermitteln und war in der Lage zu übersetzen, so dass er sich sowohl mit den Römern als auch mit Simeon hat unterhalten können. Er verbürgte sich für Simeons Rechtgläubigkeit und dieser wurde daraufhin von den Einheimischen akzeptiert. Er starb Jahre später als hochverehrter Mönch in einem norditalienischen Kloster.⁶³⁶

An dieser Anekdote lassen sich verschiedene Aspekte aufzeigen. Interessant ist zunächst die Anwesenheit und die Sprachenkenntnis des Bischofs. An der Synode nahmen offensichtlich auch Bischöfe aus weiter entfernt liegenden Regionen teil, obwohl das Römische Reich im 10. Jahrhundert nicht mehr als einheitsstiftende Klammer im Sinne eines real existierenden und funktionierenden politischen Gebildes dienen konnte. Gleichwohl bestand das Imperium als Idee fort, an dessen Strukturen sich auch die Kirche orientierte, die sich wiederum als die gesamte Christenheit umfassend verstand.

Ferner war offenbar die Religion, besser gesagt: die ‚richtige‘ Religion, das vor allen anderen dominierende identitäts- und gemeinschaftsstiftende Merkmal, hinter das ethnische, sprachliche oder sonstige Unterschiede zurücktraten.

Allerdings ist hier auch die Besonderheit der Hagiographie als Quellengattung zu beachten, die nicht überinterpretiert werden darf und wegen ihrer Überspitzung auf religiöse Aspekte mit Vorsicht zu genießen ist. Tatsächlich ist die Vita Simeons von einer Aneinanderreihung von Wundergeschichten geprägt, die kaum Rückschlüsse auf die Realität seines Alltagslebens zulassen. Die Prägung der Vita und die dahinter stehende Intention und Vorstellung des Autors

⁶³⁵ Die Quelle zum Leben Simeons ist eine typische Heiligenvita: *La Vita di s. Simeone monaco*, ed. Golinelli. Die hier thematisierten Ereignisse in Rom sind in Kap. 5, S. 757–760, geschildert.

⁶³⁶ Vgl. auch Vogel, *Verstehen* (2013), S. 95.

beeinflusst insofern die Darstellung, als für den Autor nur der tiefe Glaube und die Frömmigkeit seines Helden im Vordergrund standen. Die Fremdheit des Armeniers in Rom ist für ihn ohne Belang. Im Grunde unterstellt er den Römern eine ähnliche Sichtweise, die nur durch ihre Unwissenheit verdeckt wird. Die Aufklärung durch den Bischof offenbart den Irrtum. Simeon wird daraufhin weniger ‚integriert‘, als dass er als ein ohnehin bereits zur Gemeinschaft gehörender Christ erkannt wird. Für den Autor ist allein das verbindende Element des richtigen Glaubens von Bedeutung, wohingegen alle trennenden Aspekte, auch wenn sie tatsächlich vorhanden sind und zu dem lebensgefährlichen Missverständnis überhaupt erst geführt haben, völlig in den Hintergrund gedrängt werden können.

Damit zeigt sich die Bedeutung der Vorprägungen einer Gesellschaft, die bestimmte Elemente, die ihre Identität konstituieren, höher gewichtet als andere. Treten nun gesellschaftsfremde Subjekte mit der Gesellschaft in Kontakt, und ergibt sich eine Übereinstimmung bei dem Element, dem mit großem Abstand der höchste Rang im Identitätsbewusstsein aller Beteiligten zukommt, dann ist eine vollständige Integration des fremden Subjektes möglich. Von den Beteiligten kann diese Integration als ‚Fusion‘ wahrgenommen werden, wenn die verbleibenden trennenden Elemente (Abstammung, Herkunft, fremdländisches Aussehen, bleibender Akzent trotz Erlernen der Sprache, etc.) von derart untergeordneter Bedeutung sind, dass sie keinen Einfluss mehr auf die Konstruktion der eigenen und fremden Identität gewinnen.

(Christian Vogel)

4.5.5 Vollkommenheit durch Fusion: Das christliche Großreich im ‚Jüngeren Tituel‘

Die mittelhochdeutsche Dichtung ‚Der Jüngere Tituel‘ eines gewissen Albrecht (ca. 1270) gilt der Nachwelt als das wohl „imponierendste Zeugnis für den Umgang mit volkssprachiger Literatur“ im 13. Jahrhundert.⁶³⁷ Am Schluss dieses knapp 6400 Strophen zählenden Mammutwerks entwirft der Erzähler ein ideales, aus dem Zusammenschluss vorgängiger Reiche hervorgehendes Großreich, indem er kurzerhand die eigene Geschichte vom Gral und vom Gralsgeschlecht mit der berühmten Sage vom Presbyter Johannes verkoppelt: Der fingierte Brief des Priesterkönigs Johannes von Indien an Kaiser Manuel I. Kom-

⁶³⁷ So Huschenbett, Tituel (1984), S. 168. Der Stellenwert der Dichtung muss auch in ihrem zeitgenössischen Kontext ausgenommen hoch angesetzt werden: Allein die über 60 Textzeugen, die den ‚Jüngeren Tituel‘ zu einer der am häufigsten überlieferten volkssprachigen Dichtungen machen, belegen die Hochschätzung des Textes in seinem zeitgenössischen Umfeld. Vgl. hierzu Lorenz, Tituel (2002), S. 12–13.

nenos in Konstantinopel stellt ein christliches Großreich jenseits der bis dahin erforschten muslimischen Welt im fernen Osten vor Augen. Der ‚Jüngere Titurel‘ bietet mit seiner literarischen Umprägung (als Bericht aus dem Mund einer literarischen Figur) die erste deutschsprachige Fassung des prominenten Briefs, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frage nach Hybridisierungen des Christlichen steht: In der Figur des Priesters Johannes ebenso wie in der Darstellung seines reichen, durch Überfluss gekennzeichneten und dennoch (im christlichen Sinn) ethisch vollkommenen Reiches zeigt sich in der narrativen Aneignung der lateinischen ‚Epistola‘ durch den ‚Jüngeren Titurel‘ eine ideale Verbindung des Exotisch-Orientalischen, des Anderen, mit dem Eigenen, dem Christlichen in seiner noch gesteigerten Form. Im abschließenden Handlungsverlauf der Dichtung entschließen sich nämlich die Gralshüter im westlichen Europa, den Gral nach Indien, in besagtes Reich des Priesterkönigs zu transferieren, weil der Sittenverfall der Christen in der Heimat dieses Vorgehen nahelegt und weil dort, im Osten, die ‚besten Christen‘ leben würden. Die Reise der Gralssritter (*Templeise*) mit dem Gral verläuft weitgehend reibungslos, die europäischen ‚Migranten‘ werden im Priesterreich willkommen geheißen.⁶³⁸

Bei der Ankunft des Gralsvolkes in Indien sind dann aber reziproke Vernetzungs- und Austauschprozesse abgebildet, die durchaus als Formen transkultureller Verflechtung beschreibbar sind. Zwar kann im Medium der Schrift nur schwer jene transitorische Prozesshaftigkeit abgebildet werden, auf die in diesem Kontext die geschichtswissenschaftliche Analyse abhebt, gleichwohl lassen sich im literarischen Beispiel durchaus in der Schrift fixierte Momente dieser Prozesse herausarbeiten. Wenn am Ende etwa Gralstempel und Priesterpaläste ungeachtet ihrer unterschiedlichen Funktionen im neuen Reich auf wunderbare Weise nebeneinander gestellt sind, wenn die indische Spiegelsäule und der Gral gedoppelt sind in ihrer Überwachungsfunktion, alle Sünden im Land anzuzeigen, oder wenn Parzifal die Herrschaft des Priesterkönigs und die Gralsherrschaft in sich eint, dann sind damit im Medium fiktiver Dichtung jeweils Momentaufnahmen eines Vorgangs in Szene gesetzt, bei dem kulturelle Elemente unterschiedlicher Provenienz zu einer neuen Formation zusammentreten. Dynamik gewinnt die literarische Gestaltung des Migrationsgeschehens und der damit verbundenen Verflechtungsprozesse freilich auf andere Weise: Erst durch die narrative Verkopplung von Migrationserzählung, Bericht über das indische Großreich und schließlich die Darstellung des finalen Zusammenschlusses von Grals- und Priesterreich sind die Voraussetzungen dafür geschaffen, im sukzessiven Handlungs- und Szenenaufbau mit seiner Spannweite vom interkulturel-

⁶³⁸ Zu der Reise des Grals siehe ausführlicher Zimmermann, *Migration* (2012), S. 87–100.

len Separatismus über die einseitige Öffnung bis hin zur beidseitigen Fusion auch die Dynamik kultureller Verflechtungsprozesse abzubilden.⁶³⁹

(*Julia Zimmermann*)

4.5.6 Fusionen als Verflechtungsprozess und -ergebnis

Neben die graduellen und modalen Entwicklungen von transkulturellen Verflechtungen tritt mit der Fusion ein Status, der als Verflechtungsergebnis gesehen werden kann. Die diskutierten Beispiele zeigen auf, dass im Rahmen einer auf einen Verflechtungsprozess folgenden Fusion Neues entsteht. Im Fall der Luxuswaren mamlukischer Tradition entwickelte sich eine neue künstlerische Formensprache aus kulturell diversen Bestandteilen. Zentrale Gestalten der christlichen Theologie sind Ergebnis einer Synthese von Kultelementen verschiedener Provenienz. Anhand des Beispiels der Goten wurde gezeigt, wie im Rahmen der Fragmentierung des Römischen Reiches neue soziale Gruppen entstanden, die im Verlauf so genannter ‚ethnischer Prozesse‘ Individuen unterschiedlicher Provenienz assimilierten, die somit zu einem integralen Bestandteil dieser Gruppen wurden. Die *Vita Simeons des Armeniers* beschreibt die vollständige Integration eines gesellschaftsfremden Subjekts – Voraussetzung ist die Übereinstimmung in dem für das Identitätsbewusstsein der Gruppe wichtigsten religiösen Element. In der fiktiven Reichsbildung des ‚Jüngeren Titirel‘ wird der schrittweise Zusammenschluss unterschiedlicher Reiche zum idealen christlichen Großreich geschildert.

Gemeinsam ist diesen Beispielen die ausgeprägte zeitliche Dimension. Fusionen sind Ergebnisse längerfristiger, schrittweiser Entwicklungen. Sie zeigen sich abhängig von einer Vielzahl von sozialen, politischen, wirtschaftlichen, ästhetischen etc. Gegebenheiten. Fusionen können intentional kreiert bzw. bewusst organisiert sein oder durch Ereignisse mehr oder weniger zufällig herbeigeführt werden. Auffällig ist, dass sie – im Unterschied zu den zuvor diskutierten, verschieden bewerteten Verflechtungsmodi – in den Schriftquellen oftmals als positiv, als in seiner Einheit idealer Zustand gewertet werden. Es dominiert

⁶³⁹ Ob es aber dem Erzähler des ‚Jüngeren Titirel‘ in seiner überaus eigenwilligen Erzählstrategie darum tatsächlich gegangen ist, steht auf einem anderen Blatt. Als Gral und Gralsvolk Indien erreichen, ist mit der weitgehend anstrengungslosen Abkehr aller Gefahren durch die Gralsritter endgültig auch die Aventurenwelt des Artusrittertums narrativ verabschiedet. Mit Parzifal ist die Patrilinearität der Gralsherrschaft zudem abgebrochen, bevor sie überhaupt zur Entfaltung gekommen ist, doch immerhin darf er für einen kurzen Erzählmoment von knapp 300 Strophen tatsächlich Gralskönig sein, bis schließlich in der Fusion mit dem Priesterkönigtum auch das Gralskönigtum aufgelöst wird. Diese Auflösung wiederum liest sich weniger als Bericht über einen kulturellen Verflechtungsprozess denn vielmehr als Dekonstruktion narrativer Erzählwelten zugunsten eines heilsverheißenden Entwurfs.

die Idee des neuen, vollkommenen Ganzen, mit dem idealiter der Verflechtungsprozess abgeschlossen ist. Die mit der Fusion notwendigerweise auch verbundene Verarmung, der Verlust von Individualität, von Identität, Tradition und Geschichte, wird dabei nicht thematisiert.

Es bleibt eine Herausforderung, Fusionen zu identifizieren. Denn bei einer Amalgamierung der einzelnen Bestandteile sind diese nicht mehr als solche zu erkennen. Sie müssen jeweils in ihren langfristigen Entwicklungsprozess eingeordnet werden, um in ihrer Gestaltveränderung fassbar zu sein. Bei der Identifizierung einer Fusion handelt es sich also in jedem Fall um eine rückblickende Konstruktion.

Aus dem Vorhergesagten ergibt sich dabei, dass Fusion sowohl als Teil eines Verflechtungsprozesses, quasi als dessen ‚absolute Erfüllung‘ gesehen werden, aber auch auf einer Ebene angesiedelt werden kann, die sich jenseits des Verflechtungsprozesses befindet.

(Daniel König)

4.6 Fazit: Von der Begegnung zur Fusion?

Im vorangegangenen Kapitel wurden verschiedene Voraussetzungen und Formen transkultureller Verflechtung behandelt. Als ein Bündel von aufeinander bezogenen Prämissen wurden die Aspekte Bewegung, Begegnung, die Konstitution von Beziehungsräumen, Austausch, Wechselwirkungen, Wirkmächtigkeiten verschiedener Aktanten sowie synchrone und diachrone Dynamiken für die Entstehung komplexerer Formen von Verflechtung hervorgehoben. Sodann wurden mit Netzwerk, Gewebe/Textur und rhizomatischem Geflecht drei Modelle zur Einordnung diverser transkultureller Verflechtungsmodi vorgeschlagen, die sich auf prägnante Weise insbesondere in Bezug auf den Charakter ihrer Einzelemente, ihre Entstehungsart und Entwicklungsdynamik sowie ihre Organisationsform unterscheiden. Schließlich wurde die Fusion in ihrem möglichen Status als Verflechtungsergebnis oder gar -abschluss diskutiert.

Zum Teil finden sich in der historischen Forschung andere Terminologien. So werden etwa organisch gewachsene Strukturen in der Biologie und in der Stadtforschung als Gewebe bezeichnet (*Bindegewebe*, *urban texture*, *tessuto urbano*). Diesem Begriffsgebrauch stellen wir unsere Begriffstrias entgegen, um eine eindeutigere Unterscheidung zwischen auktorial geschaffenen und nicht geplanten, selbstorganisatorisch gewachsenen Beziehungen einerseits und den Auktor inkludierenden bzw. exkludierenden Beziehungsstrukturen andererseits zu ermöglichen, womit Verflechtungen auf verschiedensten Ebenen zu erfassen sind.

Um die Unterschiede zwischen Netzwerk, Gewebe und rhizomatischem Geflecht zusammenfassend zu verdeutlichen: Unter einem Netzwerk ist zunächst ein Forschungskonstrukt zu verstehen, mit dem größere Beziehungsräume ausschnittartig und aus verschiedenen Perspektiven erfasst werden können. Unter dieser Prämisse entstehen, wachsen und funktionieren Netzwerke dank intentionaler, aktiver Beziehungsaufnahme und -pflege von Individuen bzw. Gruppen. Wechselwirkungen in organisierten Strukturen sind zentrale Teile eines funktionierenden Netzwerkes, das meist durch mehrere Ebenen charakterisiert ist. Ungeplanten Momenten darf jedoch die Bedeutung nicht abgesprochen werden. Dies gilt z. B. für die Wachstumsphase eines Netzwerks wie auch für die ‚Randbereiche‘, an denen das jeweilige Netzwerk in andere Beziehungsstrukturen übergeht. In einem rhizomatischen Geflecht kommen *per definitionem* klare, organisierte Strukturen kaum vor oder spielen zumindest eine untergeordnete Rolle. Im Gegenteil sind gerade chaotisch scheinende, hochgradig komplexe und dynamische Verbindungen typisch. Die nähere Betrachtung rhizomatischer Phänomene macht jedoch deutlich, dass solche Geflechte Bruchstücke oder Sedimente älterer organisierter Strukturen enthalten oder sich aus deren synchroner Überlagerung ergeben. Das Gewebe wiederum ist Ergebnis eines intentionalen Schöpfungsaktes, jedoch ist die externe Schöpferfigur nicht Teil der von ihm geschaffenen Beziehungen. Es handelt sich meist um fertiggestellte und daher weitgehend statische Produkte/Objekte, deren Entstehen von Anfang bis Ende weitgehend ‚kontrolliert‘ ist.

Die mit Hilfe dieser Modelle beschriebenen Verflechtungstypen existieren parallel zueinander und eventuell sogar in Verbindung miteinander, wobei sie sich überlagern und jegliche isolierende und somit simplifizierende Modellbildung ihrerseits infrage stellen. In jedem Fall aber ist die jeweilige Zuordnung in vielen Bereichen eine Frage der Perspektive und der engeren oder weiteren Fokussierung.

Abschließend ließe sich die Frage stellen, ob die vorgestellten Prämissen und Typen in einer linearen Entwicklung – von der (nicht behandelten) Nullverflechtung über Begegnung und Austausch als wenig organisierte Kontaktformen, sodann über intensivere Beziehungsformen wie rhizomatische Geflechte, Netzwerke und Gewebe bis hin zur Fusion – organisierbar sind. Eine Entwicklung von der Begegnung zum Austausch und vom Austausch zu einem Netzwerk, Gewebe oder Geflecht erscheint prinzipiell möglich. Gleiches gilt für eine Entwicklung von einer Begegnung zur Fusion. Beides ist aber nicht zwangsläufig und es bleibt eine Herausforderung, solche Entwicklungslinien an historischen Beispielen zu konkretisieren.

Es ist gleichfalls zu fragen, ob die Transformation einer Verflechtungsform in eine andere möglich ist. Kann sich etwa aus einem multipolaren Netzwerk ein organisch wachsendes Geflecht entwickeln? Ginge man von einer sich linear entwickelnden Steigerung von Verflechtung aus, erschiene dies ein adäquates

Beschreibungsmodell. Die gewählten Modelle von Verflechtungsformen entsprechen allerdings keineswegs einer hierarchischen Intensitätssteigerung. Vielmehr beschreiben sie eigenständige und gleichwertig nebeneinander stehende, verschieden geartete und unterschiedlich komplexe Formen der Verflechtung, die sich aus unterschiedlichen Voraussetzungen heraus entwickelt haben, aber nichtsdestotrotz überlappen können.

Grundlegendes Merkmal von Verflechtungsprozessen ist nicht etwa eine lineare Intensitätssteigerung, sondern ihre letztlich nie abgeschlossene Dynamik zwischen Entstehung, Modifikation und Zerfall von Verflechtungsformen, aus denen wiederum neue Formen der Verflechtung erwachsen können. Jedoch mag ein solcher Prozess seinen zumeist partiellen oder zeitweiligen, seltener nachhaltigen und nur idealerweise endgültigen Abschluss in einer durch Homogenisierung bewirkten Fusion finden. In diesem Zustand sind die ursprünglichen Verflechtungsbestandteile nicht mehr trennbar. Dagegen lässt sich ein Netzwerk dank der Organisiertheit der Strukturen durchaus auflösen. Ein rhizomatisches Geflecht wiederum ist wegen seiner extremen Komplexität kaum intentional aufzuheben, kann sich jedoch durch nicht bewusste/durchschaubare Prozesse selbst auflösen. Der Objektcharakter eines Gewebes bedingt die Verbindung von Auflösungsprozessen mit materieller Zerstörung oder zumindest tiefgreifender Veränderung des Objektes bzw. der Beziehung seiner Einzelemente zueinander.

Die Auseinandersetzung mit Fragen des Wandels, der Entstehung und des Verfalls verschiedener Formen transkultureller Verflechtung kann dabei nur abschließend erörtert werden, wenn dem Phänomen der Entflechtung stärkere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Dies geschieht im folgenden Kapitel.

(Daniel König, Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld, Plenum)

5 Entflechtung als Teil von Verflechtungsprozessen

Das Antonym zu Verflechtung ist Entflechtung. Im Rahmen unserer Untersuchung transkultureller Verflechtungen stellt sich die Frage, ob und wie die beiden Prozesse zusammenhängen (→ Kap. 6); zunächst aber, was eine Entflechtung transkultureller Zusammenhänge charakterisiert.

Wie in der Auseinandersetzung mit Verflechtungsphänomenen soll hier einleitend der Begriff nach seinem Bedeutungsspektrum befragt werden. Im Duden wird ‚Entflechtung‘ mit den Synonymen Aufgliederung, Aufspaltung, Segmentierung, Spaltung, Teilung, Fraktionierung geführt. Der damit implizierte Prozess ist also ein Akt des Trennens, des Zerfalls und des Auflörens eines Ganzen. Den Synonymen zur Entflechtung wohnt damit sowohl eine ordnende, vereinfachende (Entwirrung, Entkoppelung, Entknäuelung, Zergliederung, etc.) als auch eine auflösende, zerstörerische Dimension (Zerteilung, Fragmentierung, Spaltung, Zerfall) inne, die jeweils mehr oder weniger ausgeprägt sein kann. Resultat eines Entflechtungsprozesses ist in jedem Fall eine Dekonzentration, eine Distanz von zuvor miteinander in unmittelbarem Kontakt bzw. in Einheit befindlichen Elementen, die nun in einer veränderten Beziehung zueinander stehen, teilweise vollkommen getrennt sind. Aus dieser grundlegenden Definition von Entflechtung ergeben sich mehrere Fragen im Hinblick auf die Ausgangslagen, Prozessformen und Resultate von Entflechtungen transkultureller Phänomene.

Am Ausgangspunkt von Entflechtungsprozessen scheinen mehr oder weniger homogene Entitäten zu stehen, die in zahlreiche Einzelbestandteile zerfallen. Wie bereits im Zusammenhang mit Fusionsphänomenen besprochen (→ Kap. 4.5.6) ist allerdings fraglich, ob in sich vollkommen homogene Entitäten ohne jegliche potenzielle Bruchlinien überhaupt existieren. Eher ist davon auszugehen, dass am Ausgangspunkt von Entflechtungs- im Sinne von Zerfallsprozessen seltener homogene Entitäten stehen, sondern vor allem zahlreiche For-

men von Komposita, darunter auch Netzwerke, Gewebe, rhizomatische Geflechte und Fusionen. Da Komposita aus unterschiedlichen Elementen zusammengefügt sind, handelt es sich bei ihnen um Verflechtungsergebnisse wie beispielsweise solche, deren Vielfalt und Formen im vorangegangenen Kapitel ausführlich diskutiert wurden (→ Kap. 4). Entflechtung in diesem Sinne würde also eine zuvor stattgefundenene Verflechtung voraussetzen.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Verlauf von Entflechtungsprozessen. Betrachtet man Entflechtungsprozesse vornehmlich als Auflösung von in sich verflochtenen Komposita, so liegt es nahe, Entflechtung generell im Sinne einer reversibel verlaufenden, also inversen Verflechtung zu verstehen. Nach ‚Ende‘ des Verflechtungsprozesses und vor ‚Beginn‘ des Entflechtungsprozesses träte ein Hiatus, ein Moment der Umkehr, ein, dem dann eine Form der Auflösung des Verflochtenen folgte, die den Verflechtungsprozess quasi spiegelbildlich rückgängig macht. Ergebnis wäre die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes.

Die Vorstellung, dass die Endprodukte eines Entflechtungsprozesses notwendigerweise den Ausgangselementen eines vorangegangenen Verflechtungsprozesses gleichen, ist jedoch schon deshalb nicht plausibel (→ Kap. 6), weil der Entflechtungsprozess einige Zeit beansprucht, sich also der historische Kontext ändert. Wird Entflechtung zudem nicht nur als Trennung und Distanzierung ursprünglich verflochtener Elemente, sondern als auflösende Neuordnung, gar als Aufspaltung, Zerschlagung oder Vernichtung interpretiert, kann es sich nicht nur um einen Prozess handeln, bei dem ein Verflechtungsprozess rückgängig gemacht, also ein Kompositum in seine ursprünglichen Einzelbestandteile aufgelöst wird. Stattdessen führt er zur Entstehung eines neuen, vorher nicht dagewesenen Zustandes.

Dass Entflechtungsprozesse grundsätzlich in verschiedenen Varianten existieren, suggeriert auch die Tatsache, dass Entflechtung sowohl transitiv als auch reflexiv verstanden werden kann: Neben der aktiven Bedeutung des Verbes ‚entflechten‘, die einen intentional handelnden Verantwortlichen impliziert, existiert auch ein reflexiver Gebrauch im Sinne des einer eigenen Dynamik unterliegenden ‚sich Entflechtens‘ des (ursprünglich) Ganzen. Somit ist generell von einer Vielzahl verschiedener möglicher Entflechtungsprozesse und -ergebnisse auszugehen.

Es ist zu vermuten, dass Entflechtungsprozesse im Hinblick auf Geschwindigkeit, Intensität, entstehende Bruchlinien und resultierende Fragmente auch maßgeblich davon bestimmt werden, welchen Intensitäts- und Komplexitätsgrad sowie welchen Grad an Reversibilität die Komposita aufweisen. Daher wäre davon auszugehen, dass nicht nur die historischen Bedingtheiten des Zerfalls von Komposita, sondern auch deren jeweiliger Verflechtungstyp beeinflussen, welche Formen der Entflechtung sie jeweils durchlaufen und welche Ergebnisse der jeweilige Entflechtungsprozess zeitigt. Es sei an dieser Stelle be-

tont, dass im vorliegenden Kapitel keine Analyse der in Kapitel 4 behandelten Verflechtungsmodelle (Netzwerk, Gewebe, rhizomatisches Geflecht) und ihrer entsprechenden Entflechtungsprozesse vorgenommen wird. Stattdessen wird in diesem Kapitel herausgearbeitet, welche Entflechtungsprozesse in den Quellen erkennbar sind und welche Faktoren ihre Ausgangssituation, ihren Verlauf und ihr Ergebnis beeinflussen.

Für den Bereich der Gesellschaftswissenschaften ist vorweg festzuhalten, dass mit dem begrifflichen Instrument der Entflechtung die Auflösung komplexer soziokultureller Zusammenhänge und Interdependenzen untersucht werden kann, wie sie teilweise schon von der mediävistischen Fachliteratur zu Exklusionsphänomenen behandelt wurde.⁶⁴⁰ Solche Auflösungserscheinungen können Lebewesen und ihre Vergemeinschaftungen, aber auch das gesamte Spektrum abstrakter oder materieller Ergebnisse kultureller Produktivität betreffen. Die im Folgenden zu behandelnden Quellen zeigen, dass sich Entflechtungen in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Prozessen sowie in verschiedenen Medien manifestieren. Dabei tendieren sie bzw. ihre mediale Präsentation entweder zur (Re-)Strukturierung der Fragmente eines Kompositums oder zu ihrer Destrukturierung oder Zerstörung.

(Saskia Dönitz, Daniel König)

5.1 (Re-)Strukturierung – die ordnende Dimension von Entflechtung

Die Beispiele des nachfolgenden Unterkapitels zeigen das ordnende Moment von konstruierten wie realen Entflechtungsprozessen auf. An deren Ausgangspunkt stehen die Vorstellung einer noch in sich geschlossenen Menschheit nach der Sintflut, ein multiethnisches Imperium, ein multireligiös-kulturelles Miteinander, ein politisches Herrschaftsgebilde, eine gemeinsame soziale Praxis und das von Interaktion und Akkulturation gezeichnete Zusammenleben verschiedener Gruppen. Wie im Einzelnen gezeigt wird, verläuft der jeweilige Entflechtungsprozess unterschiedlich: Verschiedene Akteure werden aus unterschiedlichen Motiven heraus aktiv und produzieren verschiedene Ergebnisse.

(Plenum, Daniel König)

⁶⁴⁰ Vgl. allgemein Patrut/Uerlings, Inklusion/Exklusion (2013); Rehberg, Alterität (2012); Herbers/Jaspert, Integration-Segregation (2011); Raphael/Uerlings, Ausschluss (2008); Gestrich/Raphael, Inklusion/Exklusion (2004); im Speziellen Scheller, Stadt (2013); Berend, Juden (2004).

5.1.1 Erklärung von Differenz: Diversifizierung der Menschheit

Eine in Variationen wiederkehrende Entflechtungserzählung in jüdischen, christlichen und muslimischen Quellen des Mittelalters ist die Geschichte der Diversifizierung der Menschheit als Erklärung real existierender Differenzen. Sie kennt zwei Grundformen: die der Ausdifferenzierung der Völker durch die Vermehrung auf Gottes Geheiß und die der Zerstreuung und Auftrennung der Menschheit als Gottes Strafe. Die fünf Bücher Mose enthalten beide Geschichten. Die Ausdifferenzierung der Völker auf Gottes Geheiß findet sich im Buch Genesis im Anschluss an die Erzählung von der Sintflut, der zufolge alle Menschen Nachfahren Noahs sind (Gen 6–10). Für die Binnendifferenzierung des ‚ausgewählten Volkes‘ existiert im Buch Numeri bzw. Deuteronomium im Kontext des Berichts von der Landnahme eine entsprechende Erzählung, in der die zwölf Söhne Jakobs zu Vätern der Stämme Israels werden (Num 34, Dt 33). In der Zahl zwölf wird ein Moment der Zergliederung mithilfe einer als vollkommen geltenden Zahl positiv gedeutet. Negativ belegt ist dagegen die Zerstreuung der Menschheit als Strafe Gottes in der Geschichte des Turmbaus von Babel (Gen 11).

Ein Unterschied zwischen diesen Erklärungsversuchen ist demnach die moralische Konnotation, d. h. die Bewertung: die Ausdifferenzierung der Völker auf Gottes Geheiß ist ‚gut‘, sie ist Teil des Schöpfungsplans. Sie kräftigt und vermehrt die Möglichkeiten der Menschheit. Die Zerstreuung hingegen ist Folge ‚bösen‘ Verhaltens. Sie vermindert und schwächt die Möglichkeiten der Betroffenen und reißt diese auseinander – sprachlich und geographisch.

Die im Folgenden besprochenen Autoren widmen sich in großer Detailfülle und in meist genealogischer Form den Nachfahren Noahs, die als Stammväter der gesamten Menschheit dargestellt werden. Wie die jeweilige Stammtafel zu den Völkern der Gegenwart führt, hängt vom Autor, seinen Informationsquellen und seinen Intentionen ab.

Ein frühmittelalterliches christliches Beispiel liefert Isidor von Sevilla (gest. 636) in seinen *Etymologiae*:

*I. DE LINGVIS GENTIVM. Linguarum diversitas exorta est in aedificatione turris post diluvium. Nam priusquam superbia turris illius in diversos signorum sonos humanam divideret societatem, una omnium nationum lingua fuit, quae Hebrae vocatur; quam Patriarchae et Prophetae usi sunt non solum in sermonibus suis, verum etiam in litteris sacris. Initio autem quot gentes, tot linguae fuerunt, deinde plures gentes quam linguae; quia ex una lingua multae sunt gentes exortae. [...] Ideo autem prius de linguis, ac deinde de gentibus posuimus, quia ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt.*⁶⁴¹

⁶⁴¹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, Buch IX, Kap. I, 1–3, 14, ed. Lindsay, ohne Seitenzahlen.

*II. DE GENTIVM VOCABVLIS. Gens est multitudo ab uno principio orta, sive ab alia natione secundum propriam collectionem distincta, ut Graeciae, Asiae. Hinc et gentilitas dicitur. Gens autem appellata propter generationes familiarum, id est a gignendo, sicut natio a nascendo. Gentes autem a quibus divisa est terra, quindecim sunt de Iaphet, triginta et una de Cham, viginti et septem de Sem, quae fiunt septuaginta tres, vel potius, ut ratio declarat, septuaginta duae; totidemque linguae, quae per terras esse coeperunt, quaeque crescendo provincias et insulas inpleverunt. Filii Sem quinque singulariter gentes singulas procreaverunt.*⁶⁴²

I. VON DEN SPRACHEN DER VÖLKER. Die Unterschiedlichkeit der Sprachen kam beim Turmbau [zu Babel] (Gen 11,1–9) auf nach der Sintflut (Gen 7 u. 8). Denn bevor der Übermut (*superbia*) jenes Turmbaus die menschliche Gemeinschaft durch die Klänge der verschiedenen Wörter trennte, besaßen alle Nationen eine Sprache, welche die hebräische genannt wurde. Diese benutzten die Patriarchen [Abraham, Isaak und Jakob] und die Propheten nicht nur beim Sprechen, sondern auch in den Heiligen Schriften. Am Anfang [d. h. gleich nach dem Turmbau] gab es so viele Sprachen wie Völker, dann mehr Völker als Sprachen, weil aus einer Sprache viele Völker hervorgingen. [...] Wir haben aber deshalb zuerst [den Abschnitt] von den Sprachen gesetzt und dann den über die Völker, weil aus den Sprachen die Völker, nicht aus den Völkern die Sprachen entstanden sind.

II. VON DEN NAMEN DER VÖLKER. Ein Volk (*gens*, Grundbedeutung: Abstammung) ist eine Menge [von Menschen], die einem Ursprung entsprungen ist bzw. von einem anderen Volk (*natio*) durch einen [eigenen] Zusammenschluss (*collectio*) unterschieden ist, wie Griechenland und Asien. Daher wird es *gentilitas* (Völkerschaft) genannt. *Gens* (Volk, Stamm, Sippe, Familie) aber werden Völker genannt wegen der *generationes* (Hervorbringungen) der Familien, d. h. von *gignere* (zeugen, gebären, hervorbringen), wie *natio* (Volk) von *nasci* (geboren werden). Die Völker aber, von denen die Erde geteilt wurde, sind 15 von Japhet, 31 von Ham und 27 von Sem, was 73 ergibt, oder eher, wie es der Verstand erklärt, 72. So viele Sprachen [gibt es], die auf der Erde zu existieren begannen und durch ihre Verbreitung Provinzen und Inseln füllten. Die fünf Söhne Sems haben, jeder einzeln, Völker hervorgebracht.⁶⁴³

⁶⁴² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, Buch IX, Kap. II, 1–3, ed. Lindsay, ohne Seitenzahlen.

⁶⁴³ Isidor von Sevilla, *Enzyklopädie*, übers. Möller, Buch IX,II,1–2, S. 326–28.

Isidor von Sevilla verwendet zwei Erklärungen parallel. Die Völker entstanden einerseits nach dem Schema der Genealogie als Nachkommen der verschiedenen Söhne Noahs, andererseits „aus“ den verschiedenen Sprachen (*ex linguis*). Die Benennungen für die entstehenden Einzelbestandteile des ursprünglich Ganzen sind *gens* bzw. *natio* sowie *lingua*. Der Vorgang der Entflechtung wird mit Begriffen wie hervorgehen, hervorbringen, entspringen, zeugen, gebären, geboren werden, trennen und unterscheiden umschrieben und auf diese Weise mit der Motivwelt der Geburt von etwas Neuem verbunden. Im Unterschied zur biologisch-genealogischen Ausdifferenzierung wird die Sprachentrennung erzählerisch mit dem Motiv des Turmbaus verknüpft, der Vorgang allerdings nur in der Nutzung des Begriffes *superbia* negativ bewertet, hauptsächlich aber beschrieben und historisierend erklärt.

Isidor versucht, das Verhältnis von sprachlicher und genealogischer Gemeinschaft zu definieren. Ihm zufolge existierten von Anfang an mehrere Völker (*nationes*), die allerdings durch eine einzige Sprache verbunden waren (*una omnium nationum lingua fuit*). Bei diesen Völkern handelt es sich um die Nachkommen Japhets, Hams und Sems, die sich zur Zeit des Turmbaus in 72 Völker gruppierten. Nach dem Turmbau zu Babel aber besaß jedes Volk als Folge der göttlichen Bestrafung eine eigene Sprache: Zur ursprünglich nur genealogischen Vielfalt kam damit eine äquivalente sprachliche Vielfalt hinzu. Die durch die Zahl 72 symbolisierte parallele Identität von Volks- und Sprachgruppen bestand jedoch nicht lange, weil sich nun wiederum aus den einzelnen Sprachgruppen individuelle Volksgruppen herauskristallisierten. Isidors' These zufolge, „dass aus den Sprachen die Völker, nicht aus den Völkern die Sprachen entstanden sind“, übergriff die Sprachgruppe verschiedene, genealogisch entstandene Gruppen, die sich nur im genealogisch-ethnischen, nicht aber im sprachlichen Sinne zunehmend auseinander differenzierten. Isidor postuliert damit die Existenz von biologisch-genealogischen Ausdifferenzierungsprozessen, erkennt solche Prozesse aber nicht im linguistischen Bereich, der quasi statisch im göttlich verordneten Zustand der 72-fachen Sprachenvielfalt verharrt.

Ein jüdisches Beispiel für die Fortschreibung der biblischen Diversifizierungsnarrative liefert der Sefer Josippon, eine im Süditalien des 10. Jahrhunderts verfasste Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr.:⁶⁴⁴

אדם שת אנוש קינן מהללאל ירד חנוך מתושלך למד נח נח הוליד שם הם ויפת. בני יפת גומר ומגוג ומדי ויון ותובל ומשך ותירס. ובני גומר אשכנז וריפת ותוגרמה. ובני יון אלישה ותרשיש כתיים ודודנים. ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ויהי בנסעם מקדם וימצאו בקעה. ויאמרו איש אל רעהו הבה נבנה לנו עיר. וירד יי לראות את העיר

⁶⁴⁴ Josef ben Gorion, Sefer Josippon, ed. Flusser, Bd. 1, S. 3–9.

ואת המגדל ויאמר יי הן עם אחד הבה נרדה ונבלה שם שפתם. ויפץ יי אותם משם על פני כל הארץ. על כן קרא שמה בכל. אלה משפחות בני יפת בארצות אשר נפוצו שם ללשונותם בארצותם בגוייהם. בני גומר הם פרנקוס היושבים בארץ פרנצא על נהר שיגנא. ריפת הם בריטנוס היושבים בארץ בריטניא על נהר לירא. ושופכים נהר שיגנא ולירא בים אוקיינוס הוא הים הגדול. תוגרמה הם הם עשר משפחות מהם כוזר ופיצינק ואלן ובולגר וכנבינא וטורק ובזו וזכוך ואונגר ותולמץ. כל אלה חונים בצפון ושמות ארצותם על שמותם והם חונים על נהרי התל. אך אוגר ובולגר ופיצינק חונים על נהר הגדול הנקרא דנובי הוא דוניי. בני יון הם יונים היושבים בארץ יוניא ומקדוניא. מדי הם אלדילם היושבים בארץ כורסן. תובל הם תושקני היושבים בארץ תושקנא על נהר פיסא. משך הם שקשני. תירס הם רוסי. שקשני ואינגליסי יושבים עלהים הגדול. רוסי חונים על נהר כיוא השופך בים גורגאן.

אלישה הם אלמניא היושבים בין הרי יוב ושבתימו. ומהם לנגוברדי אשר באו מעבר להרי ויב ושבתימו ויכבשו את איטליא וישבו בה עד היום הזה על נהרי פאו ותיצאו. ומהם בורגוניא היושבים על נהר רודנו. ומהם ביוריא היושבים על נהר רינוס השופך בים הגדול. ותיצאו ופאו שופכים בים בניתיקיא. תרשיש הם באו עם מקדוניא בדת אחת מהם טרסוס.

ויהי כאשר לכדו הישמעאלים את ארץ תרסוס ברחו יושביה בגבול בני יון. והם נלחמים עם הישמעאלים אשר בתרסוס. כיתים הם רומאני החונים בבקעת כנפניא על נהר תיביריא. דודנים הם דנישכי היושבים בתוך לשונות ים אוקיינוס בארץ דנמרכא ובאינדניא בתוך הים הגדול אשר נשבעו לבלתי יעברו לרומנים ויתחבאו בתוך גלי ים אוקיינוס ולא יכלו כי הגיעה ממשלת רומה עד אחרית איי הים. וגם מוראוא וכרואטי וסורבין ולוצנין ולייכין וכראכר ובוירמין מבני דודנים יחשבו והם חונים בחוף הים מגבול בולגר עד ביניטיקיא ומשם מושכים עד הגבול שקשני עד הים הגדול. הם נקראים סקלאבי ואומרים אחרים כי הם מבני כנען אך הם מתיחסים לבני דודנים.

Adam, Set, Enosch, Kenan, Mahalalel, Jered, Henoch, Metuschelach, Lamech, Noah. Noah zeugte Sem, Ham und Japhet. Die Söhne Japhets sind Gomer, Magog, Medien, Jawan, Tubal, Meschech und Tiras. Die Söhne Gomers sind Aschkenas, Rifat und Togarma. Die Söhne Jawans sind Elischa, Tarschisch, die Kittäer und die Dodaniter. Die Welt aber hatte [nur] eine Sprache und eine [Art der] Verständigung. Als sie nun von Osten weggezogen, fanden sie ein Tal und sprachen untereinander: „Wir wollen uns eine Stadt bauen.“ Da stieg Gott herab, um die Stadt und den Turm zu betrachten. Gott sprach: „Sie sind ein Volk. Lasst uns hinabsteigen und dort ihre Sprache verwirren.“ Da zerstreute Gott sie von dort über die ganze Erde. Daher nannte er ihren Namen: Babel. Dies sind die Familien der Söhne Japhets und die Länder, in die sie nach ihren Sprachen zerstreut wurden, in ihre Länder, in ihre Völker. Die Söhne Gomers sind die Franken, die im Land Frankreich (France) am Fluss Seine wohnen. [Die Söhne] Rifats sind die Bretonen, die im Land Bretagne am Fluss Loire wohnen, und die Flüsse Seine und Loire

münden in das Meer des Ozeans, das ist das große Meer. Togarma sind zehn Familien, unter ihnen Kusar, Petschenek, Alan, Bulgar, Kanbina, Turk, Bus, Sachoch, Ungarn, und Tolmač. All diese siedeln im Norden, und die Namen ihrer Länder sind nach ihren Namen [benannt]. Sie siedeln an den Flüssen der Wolga; aber Ungarn und Bulgaren und Petschenek siedeln am großen Fluss, Danubi genannt, dies ist die Donau. Die Söhne Jawans sind die Griechen, die in Ionien und Makedonien wohnen. Meder sind die al-Dailam, die im Land Kurdistan wohnen. Tubal sind die Toskaner, die im Land der Toskana am Fluss [bei] Pisa wohnen. Meschech sind die Sachsen. Tiras sind die Russen. Sachsen und Angeln wohnen am großen Meer, die Russen lagern an dem Fluss [von] Kiew [der Dnjepr], der sich ins Kaspische Meer ergießt.⁶⁴⁵

Auch dieser Text, in dessen Verlauf noch weitere Völker genannt werden, kombiniert das Narrativ der Sintflut mit dem des Turmbaus. Dabei unterbleibt eine explizite moralische Bewertung der Turmbauerzählung. Der Grund für Gottes Strafe wird nur dadurch angedeutet, dass Gott in der Existenz eines einzigen Volkes ein Problem sah, auf das es zu reagieren galt. Angesichts der Tatsache, dass den jüdischen Lesern des Werkes die Geschichte des Turmbaus bekannt gewesen sein dürfte, setzt der Autor wohl eine moralische Verurteilung voraus. Dafür würde der pointierte Einsatz des Städtenamens ‚Babel‘ sprechen. Babel wird als Inbegriff der Zerstreuung genannt, die eine Aufteilung in Länder, Sprachen und Völker nach sich zog. Im Unterschied zu Isidor von Sevilla verzichtet der Sefer Josippon darauf, das genaue Verhältnis von sprachlicher und genealogischer Ausdifferenzierung auszuloten. Deutlich wird lediglich, dass mit der sprachlichen Aufteilung im Rahmen der weltweiten Zerstreuung auch eine territoriale Aufgliederung einhergeht, Sprache und Wohnraum also in einem Zusammenhang stehen, von nun an also verschiedene genealogisch, sprachlich und territorial definierte Gruppen nebeneinander leben.

Ein islamisches Beispiel liefert schließlich der maghrebinische Gelehrte Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406):

المقدمة الاولى في أمم العالم واختلاف أجيالهم والكلام على الجملة في أنسابهم
اعلم أن الله سبحانه وتعالى اعتمر هذا العالم بخلقه وكرم بني آدم باستخلافهم
في أرضه وبثهم في نواحيها لتمام حكمته وخالف بين أممهم وأجيالهم إظهاراً
لآياته فيتعارفون بالأنساب ويختلفون باللغات والألوان ويتميزون بالسير

⁶⁴⁵ Josippon, Kap. 1, ed./übers. Zuber/Börner-Klein, S. 30–33.

والمذاهب والأخلاق ويفترقون بالنحل والأديان والأقاليم والجهات. فمنهم العرب والفرس والروم وبنو إسرائيل والبربر ومنهم الصقلية والحبش والزنج ومنهم أهل الهند وأهل بابل وأهل الصين وأهل اليمن وأهل مصر وأهل المغرب. ومنهم المسلمون والنصارى واليهود والصابئة والجوس. ومنهم أهل الوبير وهم أصحاب الخيام والحلل وأهل المدر وهم أصحاب المجاشر والقرى والأطم. ومنهم البدو الظواهر والحضر الأهلون. ومنهم العرب أهل البيان والفصاحة والعجم أهل الرطانة بالعبرانية والفارسية والإغريقية واللطينية والبربرية. [...]

واتفقوا على أن الطوفان الذي كان في زمن نوح وبدعوته ذهب بعمران الأرض أجمع بما كان من خراب المعمور ومهلك الذين ركبوا معه في السفينة ولم يعقبوا فصار أهل الأرض كلهم من نسله وعاد أبا ثانياً للخليفة وهو نوح بن لامك [...]. ثم اتفق النسابون ونقله المفسرين على أن ولد نوح الذين تفرعت الأمم منهم ثلاثة: سام وحام وياث وقد وقع ذكرهم في التوراة. وأن ياث أكبرهم وحام الأصغر وسام الأوسط.⁶⁴⁶

Die erste Vorrede zu den Völkern der Welt, den Unterschieden hinsichtlich ihrer Generationenabfolge und Aussagen zu ihrer Abstammung:

Wisse, dass Gott – erhöht sei er – die Welt durch seine Schöpfung besiedelte und sich gegenüber den Menschen (Banū Ādam) in ihrer Abfolge auf seiner Erde großzügig erwies und sie zur Vollendung seiner Weisheit in ihren Gegenden verteilte. Er unterteilte sie in ihre Völker und Generationenabfolgen, um so seine Zeichen sichtbar werden zu lassen. Sie beziehen sich genealogisch aufeinander, aber unterscheiden sich anhand der Sprachen und der [Haut-]Farben und weisen charakteristische Lebensläufe, Denkschulen und Charaktereigenschaften auf, wobei sie sich in ihren Denkschulen und Religionen, wie auch in ihren

⁶⁴⁶ Ibn Ḥaldūn, tārīḥ, ed. Zakkār, Ṣaḥāda, Bd. 1, S. 3–5.

Klimazonen und Gegenden unterscheiden. Zu ihnen gehören die Araber, die Perser, die Römer-Byzantiner, die Israeliten, die Berber, die Slawen, die Äthiopier, die Schwarzafrikaner, die Bewohner Indiens, Babylons, Chinas, des Jemen, Ägyptens und des Maghrebs/Westens. Zu ihnen zählen Muslime, Christen, Juden, Sabäer und Heiden (*al-Mağūs*). Zu ihnen zählen die Rauhaarigen, d. h. also die Herren der Zeltlager und Wegstationen, ebenso wie die Stadtbewohner, d. h. die Herren der Herden, Dörfer und des Überflusses. Zu ihnen zählen die immer wieder auftauchenden Beduinen und die stetigen Sesshaften. Zu ihnen zählen die Araber, ein Volk des klaren Ausdrucks, und die Nichtaraber mit ihrem Gestammel auf Hebräisch, Persisch, Griechisch, Latein oder Berberisch. [...]

Sie [die Gelehrten] sind sich darin einig, dass die Sintflut, die zu Zeiten Noahs und auf sein Bitten stattfand, die Besiedlung der Erde völlig hinwegfegte und zerstörte außer denjenigen, die mit ihm auf dem Schiff fuhren und so nicht bestraft wurden. So entsprang die Bevölkerung der Erde seiner Abstammung und er – Noah Sohn des Lāmik – wurde der zweite Stammvater nach der Schöpfung. [...] Ferner sind sich die Genealogen darin einig, und so überliefern es die Überlieferer von Traditionen, dass die Nachkommenschaft Noahs, aus der die Völker hervorgingen, drei waren: Sām, Ḥām und Yāfiṭ, die alle in der Torah erwähnt werden, und dass Yāfiṭ der älteste, Ḥām der jüngste und Sām der mittlere war.⁶⁴⁷

Ibn Ḥaldūns Erzählung verwendet das Turmbaunarrativ nicht, obwohl Sprache als eines der Trennungsmerkmale benannt wird. Die Ausdifferenzierung der Menschheit erfolgt hier rein genealogisch und in Rückführung auf den Stammvater Noah und dessen Söhne. Dies wird mit dem Hinweis auf die einhellige Ansicht der Gelehrten unterstrichen. Als Unterscheidungsmerkmale zwischen einzelnen Volksgruppen werden dabei sehr viel mehr Kategorien zum Einsatz gebracht als nur Sprachen und Länder. Der genealogische Ausdifferenzierungsprozess führt zur Herausbildung verschiedener Phänotypen, Charaktereigenschaften, Lebens- und Denkweisen, Religionen und auch Biographien in den einzelnen Gegenden und Klimazonen der Welt. Obwohl Ibn Ḥaldūn eine gewisse arrogante Haltung an den Tag legt, indem er die arabische Sprache eindeutig über das ‚barbarische‘ Gestammel anderer Sprechergruppen stellt, ist es ihm wichtig zu betonen, dass es sich bei dieser Diversität nicht um eine Strafe handelte. Es war der Wille Gottes, der die Menschen in Völker unter- und auf verschiedene Gegenden aufteilte, um so sein Wirken sichtbar zu machen. Ausdiffe-

⁶⁴⁷ Übersetzung: Daniel König.

renzung und Differenzierung ist also keine Folge von strafendem, sondern von kreativem göttlichen Wirken.

Bei Autoren aller drei im Euromediterraneum verbreiteten monotheistischen Religionen finden sich auf göttliches Wirken zurückgeführte religiöse Erklärungen für die ethnische, sprachliche und sonstige Vielfalt der Menschheit sowie deren Aufteilung auf verschiedene Weltgegenden. Mit Unterschieden im Detail beschreiben die aufgeführten Texte einen genealogischen Entflechtungsprozess, der seit den Nachkommen des Stammvaters Noah die Menschheit in unterschiedliche Gruppen aufteilt und zu einer Ausdifferenzierung in verschiedene ethnische Gruppen führt. Bei Isidor von Sevilla und im Sefer Josippon wird diese Ausdifferenzierung zusätzlich mit dem Motiv der als Folge des Turmbaus von Babel bewirkten göttlichen Sprachverwirrung verbunden, das in der islamischen Tradition kaum eine, bei Ibn Ḥaldūn überhaupt keine Rolle spielt.⁶⁴⁸ Die Verschiedenheit der Menschheit erhält dadurch eine leicht unterschiedliche Konnotation: Ist sie bei Isidor und im Sefer Josippon letztlich auch eine Spätfolge göttlicher Strafe und damit zu bedauern, wird sie bei Ibn Ḥaldūn zum Beweis für Gottes Allmacht und Schaffenskraft. Einig sind sich alle Autoren darin, dass sie die Unterschiede in religiöser Überzeugung, Lebensweise, Charakter und Aussehen mithilfe eines durch göttliches Schaffen und Ordnen bedingten Entflechtungsprozesses erklären. Das Entflechtungsnarrativ dient als religiöses Erklärungsmuster der Realität, die in einer letztlich göttlich geordneten Vielfalt verschiedener menschlicher Gruppen besteht. Die Erzählung von der Auftrennung der Menschheit wird in diesem Kontext nur in zweiter Linie als Geburt des Eigenen inszeniert und somit zur Nobilitierung und Definition der eigenen Geschichte und Religionsgruppe genutzt. In erster Linie ist sie eine religiöse Erklärung für die beobachtete Vielfalt der Welt.

(Daniel König, Britta Müller-Schauenburg)

5.1.2 Abgrenzende Identitätsschärfung: Der fränkische Troja-Mythos

Genealogien können nicht nur makroskopisch zur Erklärung der Diversifizierung der Menschheit insgesamt gebildet werden. Viel öfter zeichnen sie die individuelle Herkunftslinie einer Person, Familie, einer ‚Volksgruppe‘ nach bzw. konstruieren diese.⁶⁴⁹ Sie sind ein rhetorisches Mittel der Entflechtung und Abgrenzung. Indem eine bestimmte Identität reklamiert wird, sowohl in Abset-

⁶⁴⁸ Vgl. hierzu Borst, Turmbau (1957), Bd. 1, S. 325–357.

⁶⁴⁹ Vgl. Polkinghorne, Psychologie (1998), S. 24; Brauer/Cecini/Dücker/König/Küçük Hüseyin, Rückblickend (2011).

zung gegenüber den ‚Vorfahren‘ als auch gegenüber gegebenenfalls in demselben Raum und in ähnlicher Form lebenden ‚Anderen‘, wird nicht nur eine Verbindung hergestellt, sondern auch ein Unterschied markiert. Genealogien sind Ergebnisse einer Retrospektive, die in Bezug auf eine jeweilige Gegenwart eine Vergangenheit vergegenwärtigt bzw. schafft. Ein Beispiel liefert der Troja-Mythos der Franken, der im Folgenden unter dem Gesichtspunkt der Entflechtung betrachtet werden soll.

Der Versuch, die eigene Abstammung an den Troja-Mythos anzuknüpfen und die eigene Identität auf eine Herkunft aus der graeco-römischen mediterranen Welt zu gründen, findet sich in vielen mittelalterlichen Werken.⁶⁵⁰ Die Behandlung des Themas durch den angelsächsischen Historiographen Gildas (gest. ca. 570),⁶⁵¹ im anglonormannischen ‚Roman de Brut‘ (ca. 1155),⁶⁵² durch den dänischen Geschichtsschreiber Saxo Grammaticus (gest. ca. 1220)⁶⁵³ und den isländischen Gelehrten Snorri Sturluson (gest. 1241)⁶⁵⁴ zeigt, wie weit die Idee einer mediterranen Abkunft nach Norden drang, und zwar selbst in Bereiche jenseits der ehemaligen Einflussphäre des Römischen Reiches. Zugleich machen diese Beispiele deutlich, wie vielen Gruppen des mittelalterlichen Europa es im Rahmen einer identitätsstiftenden Ursprungserzählung notwendig schien, sich in dieser oder jener Weise gegenüber dem kulturellen Erbe des antiken Mediterraneums zu positionieren. In der arabisch-islamischen Überlieferung hingegen ist der Troja-Mythos zwar dank der arabischen Übertragung der ‚Historiae adversus paganos‘ des Orosius bekannt, dort wurde er aber weiterhin als Ursprungsgeschichte der Römer erzählt, diente also nicht der Identitätsstiftung.⁶⁵⁵ Und auch im spätantik-frühmittelalterlichen Europa der so genannten Völkerwanderungsperiode behaupteten noch nicht alle *gentes*, aus dem Mittelmeerraum oder gar aus Troja zu stammen. Jordanes’ um 551 verfasste Geschichte der Goten etwa bezeichnet vielmehr die Insel Scandza als *officina gentium* bzw. als *vagina nationum*.⁶⁵⁶

Die erste post-römische *gens*, die ihren Ursprung auf Troja zurückführte, waren die Franken.⁶⁵⁷ Der erste schriftliche Beleg für diese genealogische Anbindung findet sich noch nicht in der berühmten ‚Frankengeschichte‘ des Gregor von Tours (gest. 594), sondern erst in verschiedenen Teilen der so genann-

⁶⁵⁰ Hierzu ausführlich Wolf, Troja (2009).

⁶⁵¹ Plassmann, Origo (2006), S. 36–51; Coumert, Origines (2007), S. 386–389.

⁶⁵² Wace, Roman de Brut, ed./übers. Weiss, S. 3–5, 33.

⁶⁵³ Foerster, Vergleich (2009), S. 134–145.

⁶⁵⁴ MacMaster, Origin (2014), S. 7–10.

⁶⁵⁵ Vgl. König, Arabic-Islamic Views (2015), S. 145.

⁶⁵⁶ Jordanes, Getica, ed. Mommsen, Kap. IV, 25, S. 60. Vgl. Fraesdorf, Norden (2005), S. 50.

⁶⁵⁷ Nonn, Franken (2010), S. 13, 132–135.

ten ‚Fredegar-Chronik‘, die um 613 bzw. um 658 verfasst wurden.⁶⁵⁸ Die Chronik führt damit ein neues Narrativ ein, wobei die Erzählung der trojanischen Abkunft hier noch neben einem weiteren Abstammungsmythos steht, der die herrschende Dynastie der Merowinger auf ein sagenhaftes Meerungeheuer zurückführt. Im etwa um 727 verfassten ‚Liber historiae Francorum‘ dagegen herrscht keine solche Konkurrenz mehr: Die Franken stammen nur aus Troja.⁶⁵⁹

Da die üppige Forschung zu diesem Thema hier im Einzelnen nicht wiedergegeben werden kann, hier nur ein kurzer Blick in die Menge der Publikationen: Neben dem Altmeister Eugen Ewig äußern sich zwei rezentere Monographien von Alheydis Plassmann und Magali Coumert ausführlich zum fränkischen Troja-Mythos, den sie in einen vergleichenden Zusammenhang mit anderen so genannten Origo-Erzählungen der poströmischen Epoche stellen.⁶⁶⁰ Für Plassmann ist eine Origo-Erzählung „der erste fassbare Ausdruck eines ‚Selbstbewusstseins‘, das sich aus der Überlieferung der *gens* und aus christlichen und antiken Vorstellungen speist.“⁶⁶¹ Die Betonungen von Eigenständigkeit auf der einen und Zugehörigkeit auf der anderen Seite stehen damit aus ihrer Sicht in der Origo-Erzählung grundsätzlich in einem Spannungsverhältnis. In der Behauptung einer trojanischen Herkunft äußert sich zwar ein Bemühen um Zugehörigkeit zur alten graeco-römischen Welt sowie eine konkrete mythologisch gefasste Anbindung an diese, aber auch ein Streben nach ethnischer Eigenständigkeit und damit nach Abgrenzung von der römischen Welt.

Ganz deutlich wird dieses Spannungsverhältnis im ‚Liber Historiae Francorum‘. Nach der Eroberung Trojas durch die Griechen machen sich darin zwei Flüchtlingsgruppen auf den Weg. Die erste wird von Aeneas, dem legendären Vorvater der Römer, angeführt und siedelt sich in Italien an. Eine zweite Gruppe, geführt von „den Großen der Stadt“, lässt sich in den mäotischen Sümpfen nieder und erbaut dort eine Stadt namens „Sicambria“. Im Auftrag des Kaisers Valentinian gehen diese „Trojaner“ dann als Gegenleistung für ein Versprechen der Steuer- und Tributfreiheit gegen die Alanen vor. Als Dank für ihren Sieg erhalten sie vom Kaiser den Ehrentitel „Franken“. Dies sei, so erklärt der ‚Liber Historiae Francorum‘, „ein attisches Wort, welches übersetzt die Wilden heißt, denn sie waren trotzig und unbeugsamen Sinnes.“ Als der Kaiser dann aber entgegen den Abmachungen doch Steuern einzufordern beginnt und es aus diesem Grund zu einem Konflikt kommt, fliehen die Franken vor der römischen

⁶⁵⁸ Fredegar, *Chronicarum*, Buch 2, Kap. 4–9, ed. Krusch, S. 45–47; Buch 3, Kap. 2–3, 5, 9, S. 93–95; vgl. Ewig, *Troja* (1998), S. 1.

⁶⁵⁹ Ewig, *Troja* (1998), S. 1–16.

⁶⁶⁰ Ewig, *Mythe* (1997), S. 817–847; Ewig, *Troja* (1998), S. 1–16; Plassmann, *Origo* (2006), S. 116–190; Coumert, *Origines* (2007), S. 267–382.

⁶⁶¹ Plassmann, *Origo* (2006), S. 359.

Übermacht nach Norden und siedeln sich nun erst im Rheinland und später in Toxandrien an.⁶⁶²

Die Origo-Erzählung im ‚Liber Historiae Francorum‘ leugnet also weder eine enge Verbindung noch ein gewisses Machtgefälle zwischen Römern und Franken. Rom ist aus dem Königssproß Trojas hervorgegangen, ist namensgebende und tributeinfordernde Übermacht und somit dominant. Jedoch sind die Franken nicht als eine *gens* dargestellt, die als Produkt Roms im Schatten des Imperiums entstanden und nur im Zuge von dessen Niedergang zur Macht gekommen ist. Die Franken stammen ebenfalls aus Troja. Sie sind selbst Städtegründer, leisten den Römern gegen die Alanen wertvolle Hilfe und ziehen sich nur in Reaktion auf römische Ungerechtigkeit nach Norden zurück.

Diese fränkische Version des Troja-Mythos steht damit einerseits für die nachwirkende Integrationskraft des Imperium Romanum und ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl der aus dem römischen Reich hervorgegangenen *gentes*. Andererseits ist der Mythos aber auch Mittel zur Identitätsstiftung der Franken, der bestimmte Traditionslinien betont und, ein knappes Dreivierteljahrhundert vor der Kaiserkrönung Karls des Großen, einem „Anspruch auf Gleichberechtigung mit den Römern“ Ausdruck verleiht.⁶⁶³ Die Origo-Erzählung fungiert somit auch als Entflechtungsgeschichte. In ihrer Funktion als Dokument der ethnisch-kulturellen Eigenständigkeitsbehauptung ist sie ein Mittel der Abgrenzung. Hintergrund ist das Streben nach Legitimierung durch Bezugnahme auf eine historische politische Großmacht einerseits und das Bedürfnis nach der Schaffung einer eigenen Identität und Geschichte andererseits. Das Motiv der Entflechtung dient innerhalb der Origo-Erzählung der Schärfung des eigenen Profils einer poströmischen Macht, die im Rahmen der bald erfolgenden Kaiserkrönung Karls des Großen mit einer gewissen Berechtigung in die Fußstapfen Roms zu treten meint.

(Daniel König, Christian Vogel)

5.1.3 Gruppen-Label im Bild: Höllendarstellungen und Herrschaftsillustrationen

Kunstwerke unterliegen spezifischen Ordnungsprinzipien, die durch das ästhetische Empfinden, visuelle Traditionen und formal nötige Strukturierungen entstehen. Diese Prinzipien können auch die dargestellten Phänomene transkultureller Verflechtungen betreffen und auf diese Weise die inhaltliche Aussage des

⁶⁶² Liber Historiae Francorum, ed. Krusch (MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, 2), Buch II, Kap. 1–5, S. 241–246.

⁶⁶³ Becher, Chlodwig (2011), S. 112–113.

Kunstwerks zu diesem Thema beeinflussen und Entflechtungserscheinungen suggerieren.

Ein Beispiel sind die zahlreichen Höllendarstellungen in orthodoxen Kirchen im ehemaligen byzantinischen Herrschaftsgebiet, welche die göttlichen Gebote und drohenden Strafen über alle religiösen und gesellschaftlichen Schranken und Hierarchien hinweg anmahnen.⁶⁶⁴ Diese grenzüberschreitende Funktion des Endgerichts wird wiederum durch die Positionierung der Sünder in Gruppen aufgebrochen, wobei z. B. katholische Mönche, Geistliche und Mitglieder des venezianischen Adels von Juden, orthodoxen Gläubigen, Geistlichen und Mitgliedern des byzantinischen Kaiserhofes abgesetzt positioniert werden. Obwohl etwa in der kretischen Gesellschaft des 14. Jahrhunderts keine dermaßen klaren Grenzen zwischen den Bevölkerungsgruppen bestanden, werden diese doch in Höllendarstellungen aus der Zeit umgesetzt.⁶⁶⁵ (Abb. 7) Grund für eine solche ‚de-hybridisierende‘ Darstellungsweise ist die Konstruktion eines überzeugenden und übersichtlichen Schaubildes zur Vermittlung des spezifischen Bildinhalts, also in diesem Fall die Vermittlung der religiösen Botschaft, die Gültigkeit des göttlichen Gerichts für verschiedene Sündertypen.⁶⁶⁶ Dafür notwendig ist eine Vereinfachung und Schematisierung der zu vermittelnden Aussagen, in diesem Fall die Anordnung in und gleichzeitige Polarisierung von verschiedenen Gruppen bei einer Füllung der für die Komposition zur Verfügung stehenden Fläche. Die formale und inhaltliche Strukturierung suggeriert religiöse wie soziale Grenzen zwischen den Bestandteilen der betroffenen Gesellschaft; sie nimmt sozusagen deren kulturelle und gesellschaftliche Entflechtung vor. Ob hinter dieser Vorgehensweise eine über die Bildkonstruktion hinausgehende Intention von Auftraggeber oder Künstler steht, ist nur mit zusätzlichen Hinweisen, z. B. in Form antivenezianischer Inschriften, auszumachen.⁶⁶⁷

Auch in den bereits diskutierten Illustrationen des für Heinrich VI. verfassten ‚Liber ad honorem Augusti‘ aus dem 12. Jahrhundert sind entsprechende Ordnungsprinzipien fassbar (→ Kap. 3.3.2). So werden z. B. die Mitglieder der sizilianischen Hofkanzlei nicht nur durch die Tituli in *notari greci*, *saraceni* und *latini* unterschieden, sondern auch durch ihre Kopfbedeckung, ihre Frisur und eine paarweise Gruppierung unter Säulenstellungen.⁶⁶⁸ Diese drei differen-

⁶⁶⁴ Siehe dazu Garidis, *Punitions* (1982); Vassilaki, *Πλούσιοι* (1998); Maderakis, *Κόλαση* (1979, 1981).

⁶⁶⁵ Zur Situation auf Kreta unter venezianischer Herrschaft siehe Lock, Franks (1995), S. 151–154; Tomadakis, *Politica* (1973); McKee, *Dominion* (2000).

⁶⁶⁶ Ritterfeld, *Hölle* (2013). Zur Bezeichnung als ‚de-hybridisierend‘ vgl. Scheller, *Migration* (2012), S. 179.

⁶⁶⁷ Zu diesem Thema siehe Ritterfeld, *Hölle* (2013), S. 356–359.

⁶⁶⁸ Petrus de Ebulo, *Liber ad honorem Augusti*, ed. Kölzer/Stähli, f. 101r. Dazu Schlieben, *Präsenz* (2014), S. 179–181.

zierbaren Gruppen stehen im Widerspruch zu dem großen Spektrum an Mischformen, welche Sizilien im 12. Jahrhundert prägten, wobei griechischsprachige Christen und arabischsprachige Muslime nur die äußeren Pole einer weiten Skala an Möglichkeiten markierten.⁶⁶⁹ Die vereinfachende Schematisierung der realiter komplexen Gegebenheiten führt dem Betrachter die multilinguale, multiethnische und multireligiöse Prägung als bezeichnendes Merkmal der Kanzlei vor Augen.⁶⁷⁰ Im Kontext der übrigen Illustrationen gibt sich die Darstellung als Teil einer Strategie zur Diskreditierung Tankreds von Lecce zu erkennen, die kulturelle Vielfalt mit Instabilität und Unordnung unter der Normannenherrschaft verbindet und diese als Gegenbild zu Stabilität und christlicher Einheit unter der Herrschaft des Staufers und endzeitlichen Friedenskaisers Heinrich VI. nutzt. Dabei geht es nicht so sehr um die pejorative Deutung transkultureller Phänomene, als vielmehr um die Nutzung kultureller Vielfalt als Kontrast zum Ideal der Einheit mit dem Ziel, die Herrschaft Heinrichs VI. eschatologisch zu überhöhen.

Wir können schließen, dass Kunstwerke kulturelle Entflechtungen visuell thematisieren wie konstruieren und die Wahrnehmung des Betrachters entsprechend lenken – ob aus einer formalen oder einer inhaltlichen Motivation heraus. Nicht verwunderlich ist daher ihr Einsatz im Sinne einer Entflechtungspropaganda wie auch ihre (häufig vorschnelle) Interpretation als Beweis für eine Entflechtungsrealität bzw. für eine visuelle Entflechtungsrhetorik.

(Ulrike Ritzerfeld)

5.1.4 *Unio in divisione*: Die ‚*Ordinatio imperii*‘ Ludwigs des Frommen

Das Fallbeispiel der ‚*Ordinatio imperii*‘, eines 817 vom fränkisch-römischen Kaiser Ludwig dem Frommen (gest. 840) erlassenen Kapitulars zur Neuordnung des Frankenreiches, macht deutlich, dass Entflechtung von Zeitgenossen nicht immer als eine solche wahrgenommen wurde bzw. wahrgenommen oder thematisiert werden sollte. Insbesondere wurde Entflechtung, wie hier sichtbar wird, nicht unbedingt als Ende der Einheit gesehen oder als solches präsentiert. Der Anspruch Kaiser Ludwigs des Frommen (oder auch schon seines Vaters Karls des Großen) war es, ganz römisch das Kaisertum als Oberherrschaft ungeteilt zu erhalten, dabei aber in fränkischer Tradition eine solche *ordinatio imperii* mit einer *divisio regnorum* zu kombinieren – es ging keinesfalls um

⁶⁶⁹ Johns, Church (1995), S. 152; Metcalfe, Muslims (2002), S. 309–316.

⁶⁷⁰ Es ist dagegen fraglich, ob damit bewusst eine vergangene, eine ‚überholte‘ Situation gezeigt werden sollte, wie Barbara Schlieben, Präsenz (2014), S. 179–181, annimmt (→ Kap. 3.3.2).

eine *divisio imperii*, zumindest rhetorisch nicht.⁶⁷¹ Die Begründung in der Präambel führt allerdings keinen dieser Aspekte an, sondern hebt die spirituelle Dimension, die Einheit der Kirche, als Motivation für das Unterfangen hervor.

Ludwig der Fromme wählte für das Dokument, das bereits wenige Jahre nach seiner Krönung 817 seine Nachfolge regelte, den Begriff *ordinatio*.⁶⁷² Die Regelung versuchte auf originelle und bahnbrechende Weise, fränkische Realteilung, divergierende Tendenzen im Reich und römisch-imperiale Einheitsvorstellungen zu kombinieren. Der älteste Sohn, Lothar, sollte als Hauptkaiser eine außenpolitische Einheit des Reiches (*imperium*) erhalten, während die beiden nachgeborenen Söhne Pippin und Ludwig klar unterstellte Teilreiche (*regna*) zu regieren hatten.⁶⁷³ *Ordinatio* steht hier für ein Konzept, das angesichts starker Entflechtungstendenzen das gerade noch mögliche Maximum an Verflechtung aufrechtzuerhalten suchte. Der Begriff steht programmatisch für (Neu-)Ordnung. Ordnung, die der Erhaltung, vielleicht auch der Stärkung der Kommunikations- und damit Machtstrukturen im Reich dienen sollte und die somit Ausgangspunkt für ein erneutes Ausgreifen des Reichs von seiner nunmehr gestärkten Basis sein konnte.

Die Wahl des Begriffs *ordinatio* erfolgte also keineswegs nur zum Zweck der rhetorisch geschickten Tarnung einer realen Aufteilung des Reiches. Dass es hier faktisch um Aufteilung ging, da der Zusammenhalt des Reiches nicht mehr gesichert werden konnte, ist vielleicht sogar nur die Lesart einiger Historiker. Diese wollen, von den Reichsteilungs-Verträgen von Verdun 843 und Meerssen 870 rückschließend, in der ‚*Ordinatio imperii*‘ eine allererste Reichsteilung ausmachen.⁶⁷⁴ Im Gegenzug scheint es vielversprechend, auch die beiden späteren so genannten Reichsteilungen stärker auf ihre Einheits-(beschwörenden)Elemente hin zu befragen, so etwa die wechselseitig in der Sprache der ‚Anderen‘ (alt-rheinfränkisch bzw. *langue d’oïl*) gesprochenen Schwurformeln in Straßburg zum Abschluss des Bündnisses zwischen Karl (dem Kahlen) und Ludwig (dem Deutschen) im Jahre 842.

Aufgesetzt wurde ein gemischtsprachiges Dokument, das als Beispiel für eine kulturelle Verflechtung gelesen werden kann, jedoch realiter Ausdruck einer schon vollzogenen linguistischen Entflechtung war. Motiviert war diese inszenierte öffentliche ‚Verflechtungsbekundung‘ offenbar in erster Linie ganz konkret durch das Bedürfnis, beim Schwur von der Gefolgschaft des Bündnispartners verstanden zu werden.

[Latein:] *Ergo XVI. Kal. Marcii Lodhuvicus et Karolus in civitate quae olim Argentaria vocabatur, nunc autem Strazburg vulgo dicitur, con-*

⁶⁷¹ Boshof, Ludwig (1996).

⁶⁷² Bauer, *Ordinatio* (1994), S. 1–24.

⁶⁷³ *Ordinatio Imperii*, ed. Boretius, hier S. 271, Z. 2–3, nach Patzold, *Security* (2012), S. 419.

⁶⁷⁴ MacLean, *Kingship* (2003); Goldberg, *Struggle* (2006).

venerunt et sacramenta, quae subter notata sunt, Lodhuvicus Romana, Karolus vero Teudisca lingua iuraverunt. Ac sic ante sacramentum circum fusam plebem, alter Teudisca, alter Romana lingua alloquutisunt. [...] Lodhuvicus, quoniam maior natu erat, prior haec deinde se servaturum testatus est:

[Altfranz.:] *Pro Deo amur et pro Christian poblo et nostro comun saluament, d'ist di in auant, in quant Deus sauir et podir me dunat, si saluarai eo cist meon fradre Karlo et in adiudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra salvar dist, in o quid il mi altresì fazet; et ab Ludher nul plaid numquam prindrai, qui meon uol cist meon fradre Karle in damno sit.*

[Latein:] *Quod cum Lodhuvicus explesset, Karolus Teudisca lingua sic haec eadem verba testatus est:*

[Althochdeutsch:] *In godes minna ind in thes christânes folches ind unsêr bêdhero gehaltnissî, fon thesemo dage frammordes, sô fram sô mir got geuuzci indi mahd furgibit, sô haldih thesan mînan brûdher, sôso man mit rehtu sînan brûdher scal, in thiu thaz er mig sô sama dû, indi mit Ludheren in nohheiniu thing ne gegango, the mînan uuillon imo ce scadhen uuerdhên. [Latein:] Sacramentum autem, quod utrorum que populus quique propria lingua, testatus est, Romana lingua sic se habet:*

[Altfranz.:] *Si Lodhuvigs sagrament, quae son fradre Karlo iurat, conservat, et Karlus meos sendra de sù part lo stanit, si io returnar non lint pois, ne io ne neuls cui eo returnar int pois, in nulla aiudha contra Lodhuwig nun li iver.*

[Latein:] *Teudisca autem lingua:*

[Althochdeutsch:] *Oba Karl then eid, then er sînemo brûdher Ludhuuuîge gesûr, geleistit, indi Ludhuuuîg mîn hêrro then er imo gesûr, forbrihchit, ob ih inan es iruuenden ne mag, noh ih noh thero nohhein, then ih es iruuenden mag, uuidhar Karle imo ce follusti ne uuirdhit.*

[Latein:] *Quibus peractis Lodhuwicus Renotenus per Spiram et Karolus iuxta Wasagum per Wizzunburg Warmatiamiter direxit.*⁶⁷⁵

[Latein:] Am 14. Februar trafen Ludwig [der Deutsche] und Karl [der Kahle] in der Stadt zusammen, die früher Argentaria hieß, jetzt aber gewöhnlich Straßburg genannt wird; und sie schworen Eide, die unten angeführt sind, Ludwig in romanischer, Karl aber in theodisker Spra-

⁶⁷⁵ Nithardi historiarum libri IV (MGH II, Script. rer. Germ. 44), ed. E. Müller, S. 35–37.

che. Und ebenso vor dem Eidschwur hat der eine in theodisker, der andere in romanischer Sprache zu dem versammelten Kriegsvolk gesprochen. [...] Darauf hat Ludwig, weil er der Ältere war, zuerst geschworen, dies zu halten.

[Altfranz.:] Aus Liebe zu Gott und um des christlichen Volkes sowie unser beider Heil will ich, von diesem Tage an, fernerhin, soweit Gott mir Wissen und Vermögen giebt, diesen für meinen Bruder Karl halten, wie man mit Recht seinen Bruder halten soll, und er dem daß er mir ein Gleiches thut. Und mit Lothar werde ich keinen Vergleich eingehen, der, nach meinem Wissen, diesem meinem Bruder zum Schaden gereicht.

[Latein:] Als Ludwig geendet hatte, hat Karl in theodisker Sprache mit denselben Worten so geschworen:

[Althochdeutsch:] Aus Liebe zu Gott und um des christlichen Volkes sowie unser beider Heil will ich, von diesem Tage an, fernerhin, soweit Gott mir Wissen und Vermögen gibt, diesen für meinen Bruder Karl halten, wie man mit Recht seinen Bruder halten soll, unter dem, daß er mir ein Gleiches thut. Und mit Lothar werde ich keinen Vergleich eingehen, der, nach meinem Wissen, diesem meinem Bruder zum Schaden gereicht.

[Latein:] Der Eid aber, den das Volk der beiden in der jeweils eigenen Sprache geschworen hat, lautete in romanischer Sprache so:

[Romanisch:] „Wenn Ludwig den Eid welchen er seinem Bruder Karl geschworen hat, hält, und Karl mein Herr ihn seinerseits nicht hält, will weder ich, wenn ich ihn davon nicht abzubringen vermag, noch wen ich sonst daran verhindern kann, wider Ludwig ihm darin Hülfe leisten.“

In theodisker Sprache aber:

[Althochdeutsch:] „Wenn Karl den Eid welchen er seinem Bruder Ludwig geschworen hat, hält, und Ludwig mein Herr ihn seinerseits nicht hält, will weder ich, wenn ich ihn davon nicht abzubringen vermag, noch wen ich sonst daran verhindern kann, wider Karl ihm darin Hilfe leisten.“

[Latein:] Nachdem dies getan war, zog Ludwig über Speyer zum Rhein und Karl die Vogesen entlang über Weißenburg nach Worms.⁶⁷⁶

Auch der kurze Zeit später abgeschlossene Vertrag von Verdun kann als Entflechtungsinstrument interpretiert werden. In diesem Fall ist bis jetzt nicht voll-

⁶⁷⁶ Adaptiert nach Nithards Vier Bücher Geschichten, übers. Jasmund, S. 46–50.

ends geklärt, nach welchen Kriterien das Reich letztlich aufgeteilt wurde. Vorgeschlagen worden ist, dass die Teilung rational nach ökonomisch-fiskalischen oder ökonomisch-geographischen Kriterien, ganz unbehindert von einer politischen Karte, gleichsam auf einer historischen Tabula rasa vollzogen wurde.⁶⁷⁷ Das lässt sich allerdings bezweifeln. Zum einen legen die erwähnten Straßburger Eide die Existenz zentrifugaler, proto-nationaler Entflechtungstendenzen nahe. Zum anderen wäre zu fragen, inwiefern ältere erloschene bzw. inkorporierte politische Gebilde eine Rolle gespielt haben. Neustrien wird ebenso wenig geteilt wie das ehemalige tolosanische Königreich Aquitanien, oder die später erworbenen Stammeshertzogtümer (Sachsen, Bayern) und schließlich Italien bzw. das eingenommene Langobardenreich. Sie scheinen also als distinkte Einheiten wahrgenommen worden zu sein. Nur Austrasien als das eigentliche fränkische Kernland und Burgund werden geteilt.⁶⁷⁸ Letzteres war vermutlich der Fall, um Lothar eine Verbindung zu dem bereits vor dem Vertrag in seinem Besitz befindlichen Italien zu garantieren.⁶⁷⁹

Die imperial-oktroyierte und bis zu einem gewissen Grade zentral gewollte, gelenkte Verflechtung der (eroberten) Teile wich somit einer *unio in divisione*. Denn trotz der Reichsteilung konnte von einer kompletten Entflechtung keine Rede sein: Latein blieb die gemeinsame Kultursprache, die Kirche bildete eine institutionelle Klammer, gemeinsame Rechtsvorstellungen erhielten einen starken Grad der Verflechtung und die Vorstellung der Einheit in manchen Bereichen aufrecht. Die ‚Ordinatio‘ kann so, zumindest für den westfränkischen bzw. deutschen Raum, als Beginn eines langsamen Wandlungsprozesses von Verflechtung hin zu Entflechtung innerhalb eines zwar noch unteilbaren, aber

⁶⁷⁷ Für die Teilung nach ökonomisch-fiskalischen Kriterien: Ganshof, Entstehungsgeschichte (1956), S. 313–330; für die Teilung nach ökonomisch-geographischen Kriterien vgl. Dion, *Traité* (1950), S. 461–465.

⁶⁷⁸ Eventuell auch der äußerste Westen der Alemannia.

⁶⁷⁹ *Annales Bertiniani*, ed. Pertz (MGH, SS rer. Germ. 5), S. 29–30: *Ubi distributis portionibus, Hludowicus ultra Rhenum omnia, citra Renum vero Nemetum, /30/ Vangium et Mogontiam civitates pagosque sortitus est; Hlotharius intra Renum et Scaldem in mare decurrentem, et rursus per Cameracensem, Hainaum, Lomensem, Castritium et eos comitatus qui Mosae citra contigui habenturus que ad Ararem Rodano influentem, et per deflexum Rodani in mare, cum comitatibus similiter sibi utriusque adherentibus. Extra hos autem terminus Atrebatum stantum Karoli fratris humanitate adeptus est. Cetera eusque ad Hispaniam Karolo cesserunt.* Deutsch in: *Annales Bertiniani/Jahrbücher von St. Bertin*, übers. Rau, S. 61: „Erhielt Ludwig [...] alles jenseits des Rheins, dazu diesseits die Städte und Gaue von Speyer, Worms und Mainz; Lothar das Land zwischen Rhein und Schelde bis zu ihrer Mündung und dann das Land um Cambrai, den Hennegau, das Lomensische (zwischen Maas und Sambre) und Castrische (südlich davon) Gebiet, und die Grafschaften links der Maas und weiter bis zum Einfluss der Saône in die Rhône, und der Rhone entlang bis zum Meer mit den Grafschaften auf beiden Seiten. Außerhalb dieser Grenzen erhielt er bloß Arras durch die Güte seines Bruders Karl. Der Rest bis Spanien fiel Karl zu.“ *Annales Fuldenses/Jahrbücher von Fulda*, übers. Rau, S. 31: „Als von den Edlen das Reich aufgenommen und in drei Teile geteilt war [...]. Karl, der Anspruch auf Aquitanien erhob, da es von Rechts wegen zu seinem Reiche gehöre.“

schwachen Reiches gesehen werden.⁶⁸⁰ Der ‚weiche‘ Zustand bot Raum, vor dem Hintergrund übergeordneter, wenngleich schwacher Einheit, die territorial-machtpolitische Verflechtung eigenständiger Elemente jeweils neu zu verhandeln. Dies gilt auch für spätere Zeiten, etwa die Balance zwischen Stammes- bzw. Reichsfürstentümern und Kaisertum im ottonisch-salisch-staufischen, später Heiligen Römischen Reich oder die ‚Unio trium nationum‘ in Siebenbürgen 1438. Präsentiert und wohl auch verstanden wurden diese Auflösungsbestrebungen, wie im Fall der Straßburger Eide deutlich wird, jedoch als Ordnung bzw. Verflechtung in einem Ritual, welche nicht Entflechtung, sondern die Einheit des Reiches bzw. des übergeordneten Ganzen unterstrich.

(Georg Christ, Ulrike Ritzerfeld, Britta Müller-Schauenburg)

5.1.5 Forderung nach physischer Distanz: Jüdische und christliche Kritik am gemeinsamen Bad

Gerade hinsichtlich der Entflechtung von religiösen Kulturen blieben Maßnahmen der Obrigkeiten vielfach theoretisch: Sie konnten entweder gar nicht oder auch nur vereinzelt, partiell oder nur zeitweise in die Praxis umgesetzt werden. Besonders betroffen von derartigen Vorgaben waren im mittelalterlichen Europa die Juden. Spezifische Bestimmungen zu Kleidung, Wohnort und Beruf zielten darauf, die jüdische Bevölkerung zu kennzeichnen, einzuschränken und auszugrenzen sowie Juden und Christen im Alltagsleben auf diese Weise voneinander abzugrenzen.

Die Situation der Juden in Byzanz zeichnet sich generell weniger durch Ausgrenzung und Ablehnung aus als diejenige der Juden in Mitteleuropa. Juden in Byzanz waren nicht von reichsweiten Verfolgungen betroffen. Es gab nach dem Versuch einer allgemeinen Zwangstaufe unter dem Kaiser Herakleios (reg. 610–641) nur wenige Versuche, Zwangstauen durchzuführen, die in den meisten Fällen zudem wenig Wirkung zeigten.⁶⁸¹ Auch existierten keinerlei Kleidungsvorschriften, die Wahl von Siedlungsorten oder Berufen wurde kaum eingeschränkt. Den Juden blieb lediglich die Ausübung öffentlicher Ämter versagt. Im Gegensatz zu einer im Vergleich tendenziell eher homogenen ethnisch-religiösen Bevölkerungsstruktur in Mitteleuropa (mit Ausnahme Italiens) lebten in Byzanz als multiethnischem Gebilde viele Minderheiten⁶⁸², was die im Vergleich wenigen Entflechtungsverordnungen und deren geringe Wirkung im Alltag begründen mag. Möglicherweise eröffneten sich damit in Byzanz mehr

⁶⁸⁰ Tellenbach, *Unteilbarkeit* (1941), S. 20–42.

⁶⁸¹ Stemberger, *Zwangstauen* (1993).

⁶⁸² Vgl. etwa Lilie, *Stellung* (2012), S. 301–315.

Möglichkeiten der Verflechtung mit der nichtjüdischen Bevölkerung im Alltag.⁶⁸³

Es sind einige wenige Quellen erhalten, die Auskunft über das Alltagsleben der byzantinischen Juden (= Romanioten) geben. Sie enthalten Hinweise auf das Miteinander von Juden und Christen. Beispielsweise fanden Übernahmen in der gesprochenen Sprache statt (→ Kap. 4.3.4), Elemente aus dem orthodoxen Hochzeitsbrauch wurden in das jüdische Ritual integriert.⁶⁸⁴ Ein bereits in der Spätantike dokumentiertes Phänomen ist der gemeinsame Besuch der öffentlichen Bäder durch Juden und Christen. Diese beliebte Aktivität wurde aber von den jeweiligen religiösen Autoritäten abgelehnt. Man befürchtete eine wechselseitige Einflussnahme, die wiederum mit Konversion einhergehen und somit die religiöse Identität bedrohen konnte. Darüber hinaus berührte der gemeinsame Besuch einer solchen Einrichtung das sensible Thema der körperlichen Reinheit (→ Kap. 3.3.1). Aus diesen Gründen bemühten sich sowohl die christliche als auch die jüdische Seite darum, eine gemeinschaftliche Nutzung der Bäder zu unterbinden. Der Kanon 11 der so genannten Trullanischen Synode, des Quinisextums von 692, untersagte von christlicher Seite sowohl den Besuch der Badhäuser als auch die Konsultation eines jüdischen Arztes:

Περὶ τοῦ μὴ προσοικειοῦσθαι Ἰουδαίους ἢ συλλαλεῖν ἢ ἰατρείας παρ' αὐτῶν λαμβάνειν.

Μηδεὶς τῶν ἐν ἱερατικῷ καταλεγομένων τᾶγματι, ἢ λαϊκός, τὰ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα ἐσθιέτω, ἢ τοῦτοις προσοικειοῦσθω, ἢ ἐν νόσοις προσκαλείσθω καὶ ἰατρείας παρ' αὐτῶν λαμβανέτω, ἢ ἐν βαλανείοις τοῦτοις παντελῶς συλλουέσθω· εἰ δέ τις τοῦτο πράξι ἐπιχειροίη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

Darüber, dass man mit Juden nicht verkehren oder das Gespräch pflegen noch ärztliche Behandlungen von ihnen empfangen soll:

Weder jemand, der zum priesterlichen Stand gehört, noch irgendein Laie soll das ungesäuerte Brot der Juden essen oder mit ihnen Gesellschaft pflegen oder sie in Krankheitsfällen zu sich rufen lassen und ärztliche Behandlungen von ihnen annehmen oder in Bädern mit ihnen baden. Wenn aber jemand dieses zu tun unternimmt, soll er als Kleriker abgesetzt, als Laie ausgeschlossen werden.⁶⁸⁵

Ein halbes Jahrtausend später war beides jedoch noch immer üblich. Wie der spanische Reisende Benjamin von Tudela über Konstantinopel berichtet, hatte

⁶⁸³ Dönitz, *Begegnungen* (2013).

⁶⁸⁴ Bowman, *Jews* (1985), S. 123, 215.

⁶⁸⁵ Konzil Quinisextum, Kanon 11, ed./übers. Ohme, S. 196.

der byzantinische Kaiser Manuel I. (1118–1180) einen jüdischen Leibarzt.⁶⁸⁶ Und der aus Trani stammende jüdische Gelehrte Jesaja ben Mali wandte sich Anfang des 13. Jahrhunderts erneut gegen den Besuch der öffentlichen Bäder, der demnach noch immer Brauch in den byzantinischen Gemeinden war:

ובעבור דברים הללו שכתב רבינו הלל זצ"ל בפירוש סיפרא שהשאיבה היא דרבנן הרגלו כל קהילות רומניאה אפילו קהל אחד שיטבלו כי אם בצחנת המרחצאות ורובם הם בעלי נדות.⁶⁸⁷

Und bezüglich dieser Dinge, die unser Lehrer Hillel, möge sein Andenken gesegnet sein, in seinem Kommentar zu Sifra schrieb, dass [nämlich] der Gebrauch von geschöpftem [Wasser für das rituelle Bad] ein rabbinisches Gebot [im Gegensatz zu den biblischen Geboten] darstellt, ist es der Brauch aller Gemeinden in Romania [Byzanz] [hinsichtlich der postmenstrualen Reinigung ins Badehaus zu gehen statt in die Mikwe]. Es gibt nicht eine Gemeinde, in der man [entsprechend der Vorschrift] eintaucht, außer im Gestank der Badehäuser, und die meisten [tun dies sogar] zur Zeit ihrer Menstruation.⁶⁸⁸

Korrekterweise hätte die rituelle Reinigung verheirateter Frauen während und nach der Menstruation statt in geschöpftem Wasser in einem fließenden Gewässer vollzogen werden müssen, vorzugsweise in einer Mikwe. Jesaja von Tranis Versuch, das normativ korrekte Vorgehen wieder zu etablieren, blieb vergeblich. Die romaniotischen Gemeinden hielten sich lieber an die Tradition des Besuches öffentlicher Badehäuser, vielleicht aus sozialen Gründen oder schlicht deswegen, weil diese technisch besser ausgestattet waren und über Warmwasser verfügten. So interpretierte der byzantinische Gelehrte Hillel ben Elyaqim aus Salaviri sogar die üblicherweise autoritativen Vorschriften dahingehend, dass der Besuch dieser Bäder erlaubt sei.⁶⁸⁹ Die Versuche der religiösen Autoritäten, das jüdisch-christliche Miteinander durch derartige Entflechtungsmaßnahmen zu unterbinden, wurden offensichtlich im alltäglichen Umgang beständig ignoriert.

Am Beispiel der Juden lässt sich generell die Bandbreite an Maßnahmen darlegen, mit der eine Bevölkerungsgruppe von der Obrigkeit ausgegrenzt wurde oder aber sich selbst von der Mehrheit abgrenzte. Auch die Vielzahl an Gründen für das Ergreifen entsprechender Maßnahmen, die von finanziellen Interessen bis hin zum Wunsch nach Erhaltung der eigenen religiösen Identität reichen, lassen sich daran nachvollziehen. Solche Entflechtungsmaßnahmen wurden jedoch, wie im Fall der gemeinsamen Badegewohnheiten zu sehen ist,

⁶⁸⁶ Benjamin of Tudela, ed. Adler, S. 14.

⁶⁸⁷ Jesaja von Trani, Teshuvot ha-Rid, ed. Wertheimer, Nr. 62, Sp. 320.

⁶⁸⁸ Übersetzung: Saskia Dönitz.

⁶⁸⁹ Bowman, Jews (1985), S. 123–125.

keineswegs immer in die Tat umgesetzt. Je nach Art der Verordnung und ihrer Durchsetzung trafen sie bei den Betroffenen auf ein weites Spektrum an Reaktionen, die von einer (zeitweiligen) Umsetzung der Verordnung über deren Nichtbeachtung im Alltag bis hin zu ihrer offenen Zurückweisung reichten. Faktoren wie Gewohnheit im alltäglichen kulturell verflochtenen Miteinander, Bequemlichkeit und Eigeninteresse konnten den aufoktroierten Entflechtungsversuchen erfolgreich entgegenwirken.

(Saskia Dönitz)

5.1.6 Segregationspolitik: Assimilationsängste im östlichen Mittelmeer

Die kulturelle Begegnungssituation in den lateinisch besetzten Gebieten des östlichen Mittelmeers führte in vielen Bereichen der jeweiligen Gesellschaften zu transkulturellen Verflechtungen (→ Kap. 3.2.10.–12). Zu nennen sind neben der augenscheinlichen Übernahme von Luxusprodukten und Statussymbolen, z. B. Kleidung und Wappen, Phänomene wie Mischehen, die gemeinsame Feier religiöser Feste und Verehrung populärer Gnadenbilder, Pilgerstätten und Heiliger wie auch testamentarische Hinterlassenschaften an Institutionen verschiedener religiöser Zugehörigkeit. Solche Annäherungen konnten aus verschiedenen Gründen den Unwillen der politischen Obrigkeit und des Klerus auslösen. So war Papst Johannes XXII. im Jahre 1322 entsetzt ob des interreligiösen Kontakts der Lateiner in Achaia mit den schismatischen Griechen und anderen Ungläubigen, *cum Graecis schismaticis et aliis infidelibus*.⁶⁹⁰ Entsprechend führten solche Vermischungen auch zu Gegenmaßnahmen.⁶⁹¹ Beispielsweise suchte der Erzbischof von Nikosia, Philippe de Chambarlhac, im Jahr 1350, lateinisch-griechische Ehen zu regulieren – offenbar mit dem Ziel, die katholische Glaubenszugehörigkeit der Nachkommen zu sichern. Zugleich verbot er die Austeilung des Sakraments an lateinische Christen durch griechisch-orthodoxe Priester und vice versa.⁶⁹² Urban V. wandte sich 1368 gegen die Übernahme einer griechischen Sitte: Er verbot die Präsenz (griechischer) Klageweiber bei lateinischen Begräbnissen in Zypern.⁶⁹³ In einer gesellschaftlichen Konstellation, in der eine lateinisch-katholische Minderheit in einem interreligiösen Kontext lebte, der zahlreiche Anpassungen an die orthodoxe Mehrheit hervorrief, entstanden also kirchliche Segregationsbedürfnisse, die das Ziel verfolgten, den

⁶⁹⁰ Acta Ioannis XXII. (1317–1334), ed. A. L. Tautu, Nr. 63; zitiert aus: Violante, Provincia (2000), S. 129.

⁶⁹¹ Vgl. zu diversen kirchlichen Segregationsversuchen: Mersch, Churches (2015).

⁶⁹² Synodicum Nicosiense, ed. C. Schabel, S. 268, 270.

⁶⁹³ Lettres communes du pape Urbain V (1362–1370), ed. Laurent, Nr. 22347.

Einflussbereich der römisch-katholischen Kirche zu wahren und für die Zukunft zu sichern.

Eine mit religiösen Verflechtungsmomenten einhergehende, allmähliche kulturelle Assimilierung der lateinischen Minderheit wurde offenbar auch von der venezianischen Obrigkeit auf Kreta befürchtet. Im Jahr 1418 verbot der dortige Duca, dass die Venezianer Taufen und Begräbnisse nach griechischer Art und Weise durchführten:

*faciunt baptizari et sepeliri et alia officia celebrare modo sive more greco, et hoc modo Latini efficiuntur Greci: que res multum displicet Deo et humane rationi, quod fides catholica, specialiter in loci latinis, deficiat.*⁶⁹⁴

Sie lassen taufen, begraben und andere kirchliche Zeremonien auf griechische Art und Weise durchführen, und auf diese Weise werden Lateiner zu Griechen gemacht. Dieser Umstand missfällt Gott und der menschlichen Einsicht sehr: dass der katholische [rechte] Glaube, insbesondere an lateinischen Orten, zugrunde geht.⁶⁹⁵

Die Anpassung an die lokalen Usancen seitens der venezianisch-katholischen Einwanderer und ihrer Nachkommen wurde als ihre Verwandlung in Griechen, als Änderung ihrer Identität wahrgenommen. Eine solche Entwicklung war vor allem in lateinisch dominierten Gebieten unerwünscht, d. h. also den Städten, wo die meisten der Einwanderer lebten und wo Handel und Politik zentriert waren. Angesichts der über lange Zeit explosiven politischen Situation und der numerischen Dominanz der entmachteten griechisch-orthodoxen Bevölkerung musste ein religiöser Identitätsverlust der wenigen Lateiner als Bedrohung des prekären Gleichgewichts auf der Insel wahrgenommen werden. Bei einer griechisch-orthodoxen Prägung der lateinischen Oberschicht war außerdem eine zunehmende Entfremdung der wichtigen venezianischen ‚Kolonie‘ von der Serenissima zu befürchten.

Entsprechend wehrte sich die von Venedig gelenkte kretische Obrigkeit gegen Einflussnahme von außen. Dies betraf in erster Linie politische und religiöse Übergriffe aus Byzanz. Gleichfalls wurden aber auch Einmischungen seitens der katholischen Kirche minimiert. Auf den ersten Blick erstaunlich scheint die Tatsache, dass selbst zwischen den Bevölkerungsgruppen vermittelnde Maßnahmen abgewehrt wurden. So reagierte die kretische Obrigkeit abwehrend auf interreligiöse Kontaktversuche der Bettelorden. 1414 etwa wurde der Franziskaner Marco Scavo vom Consiglio dei Dieci verbannt, weil er mit päpstlicher Erlaubnis eine Messfeier griechischer Priester nach ihrem Ritus in S. Francesco

⁶⁹⁴ Zitiert nach Flaminio Cornelius, *Creta* (1755), Bd. 2, S. 373.

⁶⁹⁵ Übersetzung: Margit Mersch.

in Candia organisiert hatte (→ Kap. 3.2.11). Der Rat fürchtete um die öffentliche Ordnung und den Seelenfrieden der lateinischen Christen:

*et hec talis concessio obtenta aut de scitu domini Pape aut non sit causa possendi multas inconveniencias inducere ac errores, et tam in confusionem fidei catholice quam quia maxima congregatio gentium reducit ad has celebrationes grecas [...].*⁶⁹⁶

Und diese Erlaubnis – ob mit oder ohne Beschluss des Herrn Papstes erworben – sei die Ursache dafür, dass viele Unschicklichkeiten und Fehler verbreitet werden können, und zwar sowohl hinsichtlich der Verwirrung des katholischen [rechten] Glaubens als auch weil sie eine äußerst große Ansammlung von Leuten zu diesen griechischen Feiern führt [...].⁶⁹⁷

Möglich wäre, dass man die topographisch fixierte kulturelle und soziale Ordnung als gefährdet betrachtete, befand sich doch die Franziskanerkirche im lateinischen Teil Candias.⁶⁹⁸ Da jedoch die Obrigkeit gezielt die unterschiedlichen Bevölkerungs- und Glaubensgruppen im öffentlichen Raum u. a. in feierlichen Prozessionen vereinte, welche verschiedene Stadtteile und Kirchen beider Konfessionen miteinander verbanden, ist es wahrscheinlicher, dass diese Konvergenzerscheinungen nur kontrolliert unter dem Banner des Markuslöwen stattfinden sollten.⁶⁹⁹ Ziel war die Schaffung einer venezianisch-kretischen Identität. Von anderer Seite initiierte oder spontan entstehende Verflechtungen zwischen den Bevölkerungsgruppen wurden offenbar als bedrohlich empfunden und rückgängig gemacht bzw. unter die eigene Kontrolle gebracht.

Festzuhalten ist, dass Entflechtungsmaßnahmen zwecks Machterhalts von religiösen und politischen Obrigkeiten eingesetzt wurden. Ziel war die Erhaltung der Einflussphäre, die durch kulturelle Verflechtungen von Auflösung bedroht war. Die wiederholten Bemühungen in diese Richtung lassen jedoch darauf schließen, dass solche aufoktroierten Entflechtungsvorgaben im täglichen Miteinander transkulturell geprägter Gesellschaften vielfach nicht von Erfolg gekrönt waren.

(Ulrike Ritzerfeld, Margit Mersch)

⁶⁹⁶ Deliberazione dei Dieci, 26. April 1414, Archivio di Stato di Venezia, Misti dei Dieci, reg. 9, fol. 114v, 117; zitiert nach Thiriet, Zèle (1966), S. 502.

⁶⁹⁷ Übersetzung: Margit Mersch.

⁶⁹⁸ Mersch, Churches (2015), S. 515.

⁶⁹⁹ Zu Festen und Prozessionen im öffentlichen Raum siehe Papadaki, Cerimonie (2005).

5.1.7 Kontrollierte Kontakte: Zur Integration von Hansekaufleuten in Brügge

Oft werden Kaufmannsdiasporas im Euromediterraneum mit jüdischen, armenischen oder griechischen Gemeinschaften assoziiert. Hier aber sei ein nordeuropäisches Beispiel angeführt. So genannte ‚hansische‘ Kaufleute aus verschiedenen niedersächsischen Städten lebten als weitgehend ‚selbstverfasste‘ Gemeinschaften (*universitates*) in verschiedenen Emporien des Ost- und Nordseeraumes, so etwa in Novgorod, Bergen, Kingston upon Hull, King’s Lynn, Boston, London, Brügge etc. Im Hochmittelalter entstanden aus dem Zusammenwirken solcher Kaufleute aus verschiedenen Städten eine transurbane Kaufmannselite und ein Bund von Handelsstädten, die unter Simplifizierung der komplexen Beziehungen innerhalb dieses Bundes gewöhnlich als Hanse bezeichnet werden. Dieser Bund versuchte zunehmend, auf die Belange der einzelnen Emporiumsgemeinschaften bzw. Hansediasporas Einfluss zu nehmen.⁷⁰⁰

Am Beispiel der Gemeinschaft in Brügge, dem wichtigsten Zentrum des Tuchhandels in Flandern, sei kurz umrissen, wie sich die Einflussnahme der Hansestädte auf die Einbindung der Hansen in die lokale urbane Struktur auswirken konnte. Die Hansekaufleute sollten nach dem Willen des hansischen Bundes klar abgegrenzt leben.⁷⁰¹ Regelmäßige Treffen in einem Kloster sollten das starke Gemeinschaftsgefühl untermauern. Während weitergehende Arrangements wie etwa das gemeinsame Wohnen in deutschen Häusern oder gar Stadtteilen in Bergen und Novgorod von den Kaufleuten relativ wohlwollend akzeptiert wurden, gestaltete sich die Durchsetzung solcher Maßnahmen in anderen Städten schwieriger. Dies gilt bis zu einem gewissen Grad für London, vor allem aber für Brügge. Hier war die Situation besonders delikat: Einerseits war die Beziehung zwischen den Hansestädten und Brügge sehr konfliktreich, was z. B. im 14. Jahrhundert zu hansischen Handelsembargos gegen Brügge führte.⁷⁰² Andererseits war die kulturelle Differenz (so man denn einen solchen Begriff verwenden will) zwischen den niederdeutschen bzw. niederdeutsch geprägten Hansen und ihren flandrischen Gastgebern nicht zuletzt sprachlich recht gering. Es gab keine Residenzpflicht in einem deutschen Haus. Vielmehr wohnten die Kaufleute dezentral bei verschiedenen Vermietern. Dies begünstigte Integration. Hansische Kaufleute lebten inmitten der lokalen Bevölkerung, gingen geschäftliche Partnerschaften mit Nichthansen ein und heirateten lokal. Dies führte oft zu einem Doppelstatus bzw. einer hybriden Stellung dieser

⁷⁰⁰ Hammel-Kiesow, Hanse (2004); Dollinger, Hanse (1981); Poeck, Herren (2011).

⁷⁰¹ Greve, Gast (1994); Gelderblom, Cities (2013), Murray, Bruges (2005); Stabel/Blondé/Greve, International Trade (2000).

⁷⁰² Von der Osten, Handels- und Verkehrssperre (1889).

Kaufleute: Einerseits waren sie Hansen, andererseits Bürger von Brügge, die versuchten, Privilegien beider Seiten zu kombinieren.⁷⁰³

Diese Entwicklung war den Hansestädten ein Dorn im Auge, da sie wohl befürchteten, ihren mittelbaren Einfluss von außen auf den Handel in Brügge einzubüßen. Sie versuchten mit schärferen Vorschriften, z. B. Residenzpflicht, dagegen anzugehen. Auch die von ihnen verhängten Embargos gegen Brügge, so etwa das Embargo von 1358, spielten eine Rolle in der Wiedererlangung und Verstärkung der Kontrolle über dort ansässige Hansekaufleute. Offiziell wurden als Gründe für das Embargo angebliche Missstände angeführt, darunter überhöhte Steuern der Stadt Brügge, Begünstigung Brügger Kaufleute als Gläubiger, Rechtsunsicherheit im Kontext des Hundertjährigen Krieges etc. Die Rolle der Hansen in Brügge selbst bezüglich der Formulierung und Durchsetzung der Embargos war jedoch ambivalent. Einerseits hatten sich einige Hansekaufleute aus Brügge wegen der Missstände selbst an ihre Heimatstädte gewandt. Andererseits war die resultierende scharfe Maßnahme für viele Kaufleute nicht nur unbequem, sondern geradezu existenzgefährdend. So wurde etwa das Kontor von Brügge nach Dordrecht verlegt. Zwar leisteten die betroffenen Brügger Hansen hiergegen keinen offenen Widerstand. Sie fanden jedoch rasch Wege, den Handel mit falschen Papieren über Nijmegen weiterzuführen, was wiederum die Hansestädte zu bekämpfen suchten.⁷⁰⁴

Letztlich gelang es weder, das Embargo in der geplanten Schärfe durchzusetzen, noch, die Kaufleute vollständig unter die Kontrolle der Hansestädte zu bringen. Dennoch geht aus den normativen Quellen hervor, dass die von Brügge wie auch den Hansestädten angestrebte Entflechtung der Hansen von der lokalen Bevölkerung in der Folge verstärkt wurde. So wurde etwa noch 1477 die Residenzpflicht verschärft: Hansische Kaufleute sollten weder Privatunterkünfte beziehen noch Häuser mieten.⁷⁰⁵ Die reale Verflechtung provozierte also eine normative Entflechtung. Diese wiederum zielte auf eine ideelle Entflechtung bzw. Verflechtungserschwernis, war jedoch in Bezug auf die historische – materielle und lebensweltliche – Realität nur von beschränkter Wirkung. Normative Entflechtung vermochte die reale Verflechtung also nicht zu verhindern, bildete aber ein stetiges programmatisch-ideelles Gegengewicht.

(Georg Christ)

⁷⁰³ Greve, Gast (1994), S. 95–107.

⁷⁰⁴ Von der Osten, Handels- und Verkehrssperre (1889), S. 17–20.

⁷⁰⁵ Greve, Gast (1994), S. 102.

5.2 Destrukturierung – die auflösende Dimension von Entflechtung

Bisher wurden Entflechtungstendenzen behandelt, die auf die ordnende Distanzierung (ehemals) verbundener Elemente voneinander zielten. Das folgende Unterkapitel widmet sich nun Entflechtungsprozessen, in denen die auflösende, eventuell sogar zerstörerische Komponente dominiert. An deren Ausgangspunkt stehen wiederum unterschiedliche Entitäten – religiöse Kontaktsituationen, militärische Allianzen, eine multireligiöse Gesellschaft, ein Herrschaftsgebilde. Anders als in den bisher behandelten Fällen resultiert Entflechtung nun nicht nur in Distanz zwischen Elementen, sondern in deren vollständiger Trennung, die u. a., aber nicht nur, durch die Zerstörung einzelner Elemente erreicht werden kann.

(Plenum, Daniel König)

5.2.1 Maßnahmen in und am Objekt: Von Zerstörung über Diffamierung bis Wertschätzung

Prozesse, die einen materiellen Zusammenhang ‚entflechten‘, sind für das betroffene Objekt mehr oder weniger problematisch. Sie resultieren zumindest in der lokalen Entwurzelung und Kontextveränderung, im Extremfall sogar in der partiellen oder vollständigen Zerstörung des betroffenen Objekts, etwa bei der Auflösung einer Bibliothek, oder der Teilung oder Zerstörung eines Codex, eines Tafelbildes oder Gebäudes. Durch eine Versetzung geht der ursprüngliche lokale Kontext verloren. Dies ist besonders bei einem andersartigen Charakter (religiös, privat, öffentlich) des neuen Umfeldes schwierig, so etwa im Fall eines von einer Kirche in eine Privatsammlung oder ein Museum versetzten Altarwerks. Auch ein Wandel der Umgebung durch die Zeit hinweg verändert den ursprünglichen Kontext, zu sehen im Fall eines antiken, von mittelalterlichen oder modernen Stadtanlagen umbauten Tempels. Am Objekt lässt sich besonders deutlich beobachten, was für Auswirkungen eine Veränderung des Kontexts – ob zeitlich oder geographisch, sozial oder religiös etc. – nach sich zieht. Des Weiteren sind partielle Entflechtungsprozesse innerhalb eines Objekts zu beobachten: Es können einzelne Bestandteile eines Objekts aus dem Materialverbund entfernt werden, z. B. Seiten eines Buches, Flügel eines Altarwerks, Säulen eines Tempels etc. Drittens werden am Objekt auch Entflechtungsprozesse jenseits der konkreten Materialität sichtbar, wenn Konzepte, Bildformulare oder Techniken als Ideen isoliert werden, wenn also z. B. ein Betrachter, ein Künstler oder Handwerker sich durch spezifische Details eines Werks inspirieren lässt und diese am neuen Objekt umsetzt. Ein zusätzlicher

Aspekt besteht in der Tatsache, dass bestimmte mediale Objekte Entflechtungsphänomene nicht nur in ihrer Materialität ‚erleiden‘, sondern sie in Schrift und Bild visualisieren, sie inhaltlich thematisieren und bewerten können, z. B. Bücher, Fresken etc.

Demnach eröffnet sich ein spezifisches Spektrum an Anlässen und Motivationen für Entflechtungen. Von besonderer Bedeutung für verschieden motivierte materielle Entflechtungsprozesse unterschiedlicher Art ist in der Regel die Mobilität von Objekten bzw. Trägerpersonen. So können etwa Bewunderung und Nachahmung zur Übernahme von fremden Ideen, Motiven und Techniken sowie zur (partiellen) Aneignung eines Kunstwerks selbst und dessen Überführung in einen anderen kulturellen Kontext führen, etwa durch Ankauf oder Raub, als Andenken, Geschenk oder Mitgift, im Rahmen von Handel und Reisen, von Kriegen und Eheschließungen. Appropriationen können aus praktischen, aus finanziellen, aus religiösen oder repräsentativen Gründen stattfinden, mögen aus ‚Modebewusstsein‘ heraus oder als Zeichen des Sieges über einen Unterlegenen bzw. als Vereinnahmung von Tradition und Status einer Macht veranlasst worden sein. Die entsprechenden Entflechtungsmaßnahmen konnten dabei mit Bedacht vorgenommen werden, wie wir bereits am Beispiel des mit großem Aufwand nach Kairo transportierten Akkon-Portals gesehen haben (→ Kap. 3.3.4).

Es existieren in der mittelalterlichen Kunst jedoch auch zahlreiche Beispiele für einen pejorativen Umgang mit dem kulturell fremden Objekt bzw. Motiv. Zahlreiche Beispiele belegen Irritationen vor allem im religiösen Kontext. Überwiegt im Fall von Gebäuden ein pragmatischer Umgang in Form einer Umnutzung, etwa byzantinischer Kirchen als Moscheen, so sind im Bereich der Skulptur, aber vor allem der Bildkunst zerstörerische Aktionen wie diffamierende Darstellungen nachzuweisen.

Zerstörerische Maßnahmen können etwa durch ein religiös motiviertes Bilderverbot ausgelöst sein und die gesamte figürliche und somit kulturell fremde Dekoration eines Gebäudes betreffen, um dieses den eigenen Vorstellungen anzupassen – etwa bei der Umwandlung einer Kirche in eine Moschee. Sie können jedoch auch auf die Eliminierung spezifischer kulturell fremder Elemente im ‚Eigenen‘ zielen. Eine bekannte Reaktionsweise nicht nur mittelalterlicher Kirchgänger ist das Auskratzen störender Details in Verbildlichungen der Heilsgeschichte. Dies konnte etwa die diffamierenden Darstellungen von Juden oder des Propheten Muḥammad betreffen, denen Augen, Gesichter oder der ganze Körper zerkratzt wurde.⁷⁰⁶

Weniger zerstörerische, dafür aber diffamierende Maßnahmen finden sich in karikierenden Darstellungen von Juden, denen die Schuld am Tode Christi gegeben wurde. Entsprechende Grimassen, Missgestaltungen und entstellende

⁷⁰⁶ Siehe z. B. Ritzerfeld, *Wahrnehmung* (2008), S. 71–77.

Körperposen ziehen sich durch die gesamte mittelalterlich-christliche Bildwelt in Westeuropa.⁷⁰⁷ Auch Muslime, vor allem der Prophet Muḥammad als Inbegriff der Häresie, wurden visuell bloßgestellt.⁷⁰⁸ Solche diffamierenden Darstellungsweisen könnten als eine Art Entflechtungspropaganda verstanden werden. Jedoch ist nicht automatisch von konkreten Animositäten auszugehen. So dienten etwa verschiedene Darstellungen des Propheten in Wirklichkeit der Diffamierung eines Gegenpapstes und somit der Propaganda des ‚rechtgläubigen‘ amtierenden Pontifex.⁷⁰⁹ Juden wiederum haben per se ein ambivalentes Potenzial, gelten sie doch in vielen christlichen Interpretationen des Alten Testaments als typologische Vorläufer der Christen, im Neuen Testament als Gegenspieler Christi und seiner Nachfolger in der Heilsgeschichte (→ Kap. 3.2.2). Mit Hilfe solcher Figuren konnte ein (negatives) Gegenbild entworfen werden – sie waren für die Konstruktion des rechtgläubigen ‚Eigenen‘ notwendig. Entflechtungsmomente können demnach aus dem in sich paradoxen Identifikationsmodus des ‚Eigenen‘ in Kontaktaufnahme mit und gleichzeitiger Abgrenzung von dem kulturell ‚Fremden‘ resultieren, was im Extremfall zum Bedürfnis nach dessen Annihilation führte.

Deutlich wird an den Beispielen des Bildvandalismus, dass Objekte als Medium und Träger transkultureller Verflechtungsprozesse in konkreter Weise von Reaktionen auf solche Verflechtungen betroffen sind. Sie sind besonders exponiert und somit Reaktionen unmittelbar ausgesetzt. Die visuelle Präsentationsform regt zudem weniger eine intellektuelle Auseinandersetzung als vielmehr eine an die jeweilige kulturelle Prägung gebundene Bewusstwerdung ‚des Fremden‘ an. Auf diese Weise kann sie bei den Betrachtenden in stärkerer Weise emotionale Reaktionen auslösen, die von Ablehnung bis Bewunderung reichen und wiederum direkt auf das Objekt selbst rückwirken können.⁷¹⁰ Solche Reaktionen lassen die besondere Wirkmächtigkeit des Mediums sichtbar werden, die wiederum für gezielte Entflechtungspropaganda genutzt werden konnte. Dass sie im Mittelalter bekannt war, beweist die Empfehlung des dominikanischen Ordensgenerals Humbert von Romans (ca. 1200–1277), die Begeisterung der Menschen für die Kreuzzüge mit der Referenz auf Kunstwerke zu entzünden.⁷¹¹ Islamische Quellen berichten von einer mit emotional aufpeitschenden und obszönen Bildern operierenden anti-muslimischen Kreuzzugspropaganda.⁷¹² Demnach war man sich der Macht visueller Darstellungen bewusst und setzte diese wahrscheinlich auch gezielt ein, um kulturelle Abgren-

⁷⁰⁷ Faü, *Image* (2005).

⁷⁰⁸ Saurma-Jeltsch, *Muslime* (2012).

⁷⁰⁹ Wille, *Todesallegorie* (2002), S. 69–72; Franceschini, *Maometto* (2000).

⁷¹⁰ Zur Bildwirkung siehe Schwan/Zahn, *Bildbetrachter* (2006).

⁷¹¹ Dazu Derbes, *Crusading* (1995), S. 460.

⁷¹² Morris, *Picturing* (2003), S. 197; Gabrieli, *Historians* (1969), S. 208, 182.

zungen zu propagieren. Eine entsprechende Intention ist etwa bei diffamierenden Darstellungen des ‚Judenfrevels‘, z. B. Szenen der Schändung der Hostie oder des Leichnams Mariens etc., anzunehmen.⁷¹³

Im Bereich künstlerischer Objekte konnten kulturelle Entflechtungsmomente demnach in unterschiedlicher Weise in Erscheinung treten. Das sich in ihnen manifestierende kulturell Fremde konnte nicht nur bewundert und in Form einer Idee oder des Objekts selbst übernommen werden, sondern auch stellvertretend zerstört oder mit Darstellungsmitteln diffamiert werden. Die besondere Wirksamkeit des Bildmediums ermöglichte dessen gezielten Einsatz im Sinne einer kulturellen Entflechtungspropaganda. Andererseits haben wir jedoch bereits gesehen, dass eine vom Kunstwerk selbst suggerierte Scheidung der kulturellen Elemente einer Gesellschaft keineswegs automatisch mit einer Entflechtungspropaganda oder auch nur entsprechenden realen Gegebenheiten gleichzusetzen ist (→ Kap. 5.1.3).

(Ulrike Ritzerfeld)

5.2.2 Ritualisierte Abgrenzung: Das altsächsische Taufgelöbnis

Seit der Karolingerzeit wird im theodischen Sprachraum pastorale, für die Seelsorge bestimmte kirchliche Gebrauchsliteratur in die Volkssprachen übersetzt. Erklärbar ist dies sicherlich kaum ohne die Impulse der von Karl dem Großen durchgeführten Kirchenreform seit der ‚Admonitio generalis‘ (Allgemeine Ermahnung) von 789.⁷¹⁴ Vor diesem Hintergrund ist auch das Taufritual des frühen Mittelalters zu begreifen: Frühmittelalterliche Taufgelöbnisse sind im karolingischen Reich auf eine zeitgenössische Gesellschaft ausgerichtet, die noch keineswegs allumfassend christianisiert ist. Sie können folglich als normative Maßnahme, als „zeremonieller Kampf gegen den Teufel“,⁷¹⁵ der dezidiert im Heidentum verortet wurde, verstanden werden. Ein eindrückliches Zeugnis des Bemühens, die von autochthon-heidnischen ebenso wie von christlichen Elementen durchsetzte Kultur zugunsten des alleinigen Wahrheitsanspruchs der christlichen Kirche zu entflechten, ist das ‚Sächsische Taufgelöbnis‘.

Das ‚Sächsische Taufgelöbnis‘ dürfte zu den ältesten überlieferten kirchlichen Gebrauchstexten in der theodischen Volkssprache zählen. Es ist in einer Handschrift des ausgehenden 8. Jahrhunderts überliefert (Rom, Bib. Vat. Cod. Pal. 577). Die nur 10 Blatt umfassende Handschrift zeugt in ihrer gesamten Anlage vom Bemühen um die Christianisierung einer autochthonen Gesell-

⁷¹³ Allgemein dazu Eckert, *Motive* (1989); Eckert, *Antisemitismus* (1991).

⁷¹⁴ *Admonitio generalis*, ed. Mordek, Zechiel-Eckes, Glatthaar (MGH *Fontes iur. germ. ant. in us. schol.* 16).

⁷¹⁵ Haubrichs, *Geschichte* (1988), S. 283.

schaft. Sie diene der christlichen Kirche des Frankenreiches offenbar für Visitations- als auch Missionszwecke, hatte diese doch sowohl zum Christentum konvertierte als auch noch praktizierende Heiden in ihrem Gebiet zu betreuen. Die Handschrift enthält u. a. Anweisungen zur praktischen Heidenunterweisung und zur Bekämpfung des Aberglaubens.⁷¹⁶ Das Taufgelöbnis lehnt sich an lateinische Formeln der Taufliturgie an. Es beginnt mit der Abschwörung (*abrenuntiatio*), in der der (erwachsene) Täufling befragt wird und zu antworten hat:

Forsachistu diabolae? et respondet: ec forsacho diabolae. end allum diabolgelde? respondet: end ec forsacho allum diabolgeldae.

end allum dioboles uuercum? respondet: end ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Uuoden ende Saxnote ende allum them unholdum, the hira genotas sint.

Schwörst du dem Teufel ab? Und er antwortet: Ich schwöre dem Teufel ab. Und jeder Art von Teufelsgeld [Opfer]? Und er antwortet: Und ich schwöre jedem Teufelsgeld ab.

Und allen Werken des Teufels? Und er antwortet: Und ich schwöre ab allen Werken und Worten des Teufels, Donar und Wotan und Saxnot und allen den Teufeln, die ihre Genossen sind.⁷¹⁷

In diesem Abschwörungsteil (*abrenuntiatio*), dem das Glaubensbekenntnis (*professio*) folgt, ist *diabolus* – der Teufel – vielleicht nicht mehr als Lehnwort, so aber doch der Sache nach im weitgehend von Ungetauften bevölkerten Sachsen dieser Zeit noch Fremdwort. Bekannt sind indes die drei germanischen Gottheiten, mit denen der Teufelsbegriff inhaltlich gefüllt wird: In der üblichen Dreierheit ihrer Zusammenstellung verweisen die heidnischen Götternamen Donar, Wotan und Saxnot im vorliegenden Text ganz konkret auf das, was die Missionare für bekämpfungswert hielten. Sehr gut sichtbar wird hier eine Sachsenmission, die auf eine Ausfilterung und Eliminierung heidnischer Elemente, auf eine „Abgrenzung vom heidnischen Mythos“,⁷¹⁸ aus den zeitgenössischen Glaubensformen ausgerichtet ist. Die Täuflinge sollen in sich selbst eine Entflechtung vollziehen und eine klare Trennlinie zwischen ‚Heidentum‘ und ‚Christentum‘ ziehen. Die Taufe wird zu einem vor sich, vor Gott und der Welt vollzogenen Ritual, durch das sich die Getauften von ihren ursprünglichen religiösen Vorstellungen abwenden und abgrenzen sollten.

(Julia Zimmermann)

⁷¹⁶ Ausführlich hierzu ebd., S. 285–286.

⁷¹⁷ Text und Übersetzung adaptiert nach Müller, Literatur (2007), S. 98–99.

⁷¹⁸ Kartschoke, Geschichte (1990), S. 104.

5.2.3 Inszenierung einer Auflösung: Ein christlich-heidnisches Heer im ‚Jüngeren Titurel‘

Die um 1270 entstandene Dichtung ‚Der Jüngere Titurel‘ des Albrecht von Scharfenberg ist in ihrem dichterischen Selbstanspruch „Summa mittelalterlicher Bildung und Erbauung“. ⁷¹⁹ Sie zählt innerhalb der germanistischen Mediävistik zu den „bedeutendsten und wichtigsten epischen Werke[n] des 13. Jahrhunderts“. ⁷²⁰ Auch im Hinblick auf die geographische Spannweite, die Albrechts narrativer Weltentwurf vermittelt, lässt sich die Dichtung als ein ‚Universalroman‘ verstehen, in dem vermittels eines Erzählens über vielfältige Austauschbeziehungen zwischen ‚heidnischem Orient‘ und ‚christlichem Okzident‘ unterschiedlichste interkulturelle Konstellationen narrativ verhandelt werden.

Im Zentrum dieser im Raum der Fiktion entworfenen Austauschbeziehungen steht eine politisch-militärische Allianz und Freundschaft zwischen dem heidnischen Baruch von Bagdad und dem christlichen Helden Tschinotulander. Dieser kämpft aus Rache für die heimtückische Ermordung seines Onkels im Orient gemeinsam mit jenem ‚guten‘ heidnischen Baruch gegen die ‚bösen‘ heidnischen Herrscher von Babylon, die Bagdad bedrohen. Nach dem Sieg über die Babylonier wird die heidnisch-christliche Allianz unter Wahrung gegenseitiger Freundschaft wieder aufgelöst: Die Christen ziehen heim ins Artus-übliche Mitteleuropa, der Baruch verweilt in Bagdad. Die Militärallianz ist also in exakt jene Teile wieder getrennt, die vordem zum Zwecke des Kampfes zusammengefügt waren und die im Hinblick auf kämpferische und strategische Fertigkeiten wie auch politische Ziele erfolgreich kooperiert hatten.

Infolgedessen hat das militärische Bündnis zwischen Heiden und Christen auch nach seiner Auflösung deutliche Spuren hinterlassen, die im narrativen Entwurf auch explizit gemacht werden: Der tote, christliche Onkel Tschinotulanders wird aufgrund seiner überragenden Kampfleistungen im Orient als heidnischer Gott verehrt. Der Baruch selbst erkennt die Macht des christlichen Gottes an, ohne freilich selbst zu konvertieren. Und auch bei den heimgekehrten Christen geben sich gleichsam ‚heidnische‘ Prägungen zu erkennen. Als diese in der Heimat gegen christliche Widersacher kämpfen müssen und sich dabei herausragend bewähren, erwägen die Feinde, ob die vergangenen Heidenkämpfe Ursache der Überlegenheit der Gruppe um Tschinotulander sein könnten:

wir solden zuo den heiden, so wurde wir an ritterschaft gesehende. Wir muezan an ritterschefte bi disen sin die blinden | der kunst und ouch der krefte. ⁷²¹

⁷¹⁹ Ebenbauer, Albrecht (2004), S. 363.

⁷²⁰ Bumke, Wolfram (⁸2004), S. 244.

⁷²¹ Der Jüngere Titurel, ed. Wolf/Nyholm, Str. 4601,4–4602,2.

Wir sollten zu den Heiden ziehen, dann würden wir rechte Ritterschaft erkennen. So müssen wir im Vergleich zu ihnen im Hinblick auf Kenntnisse und Gewalt an Ritterschaft blind bleiben.⁷²²

Auf die Frage nach den Ursachen der exorbitanten Kampfleistungen ihrer Gegner werden sie tatsächlich auf die Begebenheiten des Orients verwiesen: Die christlichen Streiter hätten sich vor Bagdad gegen eine solche Übermacht der Heiden erwehren müssen, dass sie eben gut trainiert seien.⁷²³ Zudem sei ihre im Heidentum erworbene *ere* so hoch, dass die Heiden ihre Taten niedergeschrieben und verbildlicht, ja sie sogar als göttlich erachtet hätten:

*geschriben und geprueft ist unser striten, / in unser ere gemacht bilde von golde. / die sint etslich anbetende.*⁷²⁴

Unsere Art zu kämpfen ist beschrieben und prüfend wahrgenommen worden. Uns zu Ehren sind goldene Bildnisse angefertigt worden, die etliche [Heiden] anbeten.⁷²⁵

Die Dichtung inszeniert an dieser Stelle – wenn man so will – die Effekte der Auflösung einer vorangegangenen transkulturellen Zweckgemeinschaft. Einst kämpften die christlichen Kämpfer erfolgreich gemeinsam mit dem Heer ihres heidnischen Verbündeten. Nach der Beilegung des (im Übrigen: innerheidnischen) Krieges wird dieses fusionierte Heer wieder in seine christlichen und heidnischen Bestandteile ‚auseinanderdividiert‘, nicht ohne dass freilich die vorangegangene Verflechtung auf beiden Seiten Veränderungen bewirkt hat. Die Entflechtung entlang der zuvor gebildeten Verflechtungsstrukturen, quasi entlang einer ethnisch-religiös definierten ‚Sollbruchstelle‘, ist hier notwendige Folge der zeitweiligen, nur durch ein gemeinsames Ziel bedingten transkulturellen Verflechtung. Doch die ‚saubere‘ Trennung schließt eine Beeinflussung durch den unmittelbaren Kontakt mit dem kulturell Anderen nicht aus. Dieser dient als Erklärung für die besondere Tapferkeit der Helden. Das Motiv der kulturellen Ver- und Entflechtung wird für die Nobilitierung der Hauptfiguren eingesetzt.

(*Julia Zimmermann*)

⁷²² Übersetzung: Julia Zimmermann.

⁷²³ Vgl. ebd., Str. 4604–4605.

⁷²⁴ Ebd., Str. 4606,4.

⁷²⁵ Übersetzung: Julia Zimmermann.

5.2.4 Vertreibung: Edikt zur Ausweisung der Muslime aus Kastilien

Nachdem 1492 das Sultanat von Granada unter den „katholischen Königen“ (*reyes católicos*) Ferdinand II. von Aragón und Isabel von Kastilien erobert worden war und somit die letzte Insel muslimischer Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel verschwand, trat 1502 ein Gesetz mit der Anweisung zur Zwangskonversion oder Ausweisung der in Kastilien und León verbliebenen Muslime in Kraft:

aviendo avido sobre ello mucha deliberacion, acordamos de mandar salir à todos los dichos Moros, i Moras destos nuestros Reinos de Castilla, i Leon, i que jamás tornen, ni buelvan à ellos alguno dellos, i sobre ello mandamos dâr esta nuestra Carta, por la qual mandamos à todos los Moros de catorce años arriba, i à todas las Moras de doce años arriba, que viven, i moran, i estàn en los dichos nuestros Reinos, i Señorios de Castilla, id e Leon, assi naturales dellos como à los no naturales, que en qualquier manera, i por qualquier causa ayan venido, i estèn en ellos, excepto los Moros captivos con tanto que traigan hierros, porque sean conocidos, que hasta en fin del mes de Abril deste presente año de quinientos i dos, salgan de todos los dichos nuestros Reinos, i Señorios, i se vayan dellos con los bienes, que consigo quisieren llevar, con tanto que no puedan llevar, ni sacar, ni lleven, ni saquen ellos, ni otro por ellos fuera de los dichos nuestros Reinos, oro, ni plata, ni otra cosa alguna de las por Nos vedadas, i defendidas, i que ayan de salir, i salgan, i saquen los dichos sus bienes solamente por los Puertos del nuestro Condado de Vizcaya, i no por otros Puertos, ni Lugares algunos, por quanto Nos mandarèmos poner en estos dichos Puertos personas, que tengan cargo de vèr lo que por los dichos Puertos se saca.⁷²⁶

Nachdem wir diesem Thema viele Gedanken gewidmet haben, haben wir beschlossen, allen erwähnten männlichen und weiblichen Mauren zu befehlen, unsere Königreiche von Kastilien und León zu verlassen, auf dass keiner von ihnen jemals umkehre und keiner von ihnen jemals dahin zurückkehre. Zu dem Thema befehlen wir außerdem mit diesem Gesetz, dass alle männlichen Mauren über vierzehn Jahren und alle weiblichen Mauren über zwölf Jahren, die in unseren erwähnten Königreichen und Herrschaftssitzen von Kastilien und León leben und verweilen, seien sie dort geboren und aufgewachsen oder auch nicht und

⁷²⁶ Leyes de recopilacion, Bd. 2, Buch 8, Titulus 2: ‘De los Judios, i Moros, i rescatados, Gazis, i Mudexares, i Christianos nuevos’, Gesetz IV: ‘Que los Moros salgan del Reino de Castilla, i de Leon, i la maneracomo ban de quedar los Moros captivos’, S. 318–319.

egal, aus welchem Grund sie gekommen sind und dort verweilen, bis zum Ende des Monats April dieses Jahres [1]502 unsere erwähnten Königreiche und Herrschaftssitze verlassen – mit Ausnahme der maurischen Gefangenen, die Eisen tragen, damit sie erkannt werden. [Wir befehlen,] dass sie diese mit den Dingen verlassen, die sie mit sich führen wollen. [Dabei befehlen wir], dass sie weder Gold, noch Silber noch irgendeine andere der von uns verwehrten und verbotenen Dinge mit sich nehmen und dass sie mit ihrem Besitz nur an den Häfen der Grafschaft von Biskaya ausreisen und nicht an anderen Häfen oder Orten. Diesbezüglich befehlen wir, an diesen Häfen Personen zu stationieren, deren Aufgabe es ist, zu kontrollieren, was an diesen Häfen ausgeführt wird.⁷²⁷

Dem angeführten Ausschnitt aus dem Gesetzestext nach scheinen vor allem finanzielle Motive für die Ausweisung der verbliebenen Muslime aus Kastilien verantwortlich gewesen zu sein. In den einleitenden Passagen des Edikts werden allerdings noch weitere Gründe genannt: Hier werden Skandale um die kürzlich zum Christentum konvertierten Muslime angeführt,⁷²⁸ die zum Schaden der Öffentlichkeit reichen könnten,⁷²⁹ übten die in ihrem Glauben nicht gefestigten frisch Konvertierten ja einen negativen Einfluss auf andere Konvertiten⁷³⁰ wie auch auf die gesamte christliche Bevölkerung aus.⁷³¹ Schließlich sei es besser, Vorsichtsmaßnahmen zu treffen, anstatt später strafen zu müssen, was in diesem Falle begründe, die Muslime aus Kastilien zu vertreiben, selbst wenn sie bis dahin friedlich dort gelebt hätten.⁷³² In dem Edikt lässt sich damit eindeutig das für das späte 15. und ganze 16. Jahrhundert charakteristische, mit der Ausweisung der Juden 1492 begonnene und der Ausweisung der Moriscos 1609 abgeschlossene Bemühen der kastilischen, bald spanischen Krone erkennen, eine religiös konforme Gesellschaft zu schaffen. Der für die Iberische Halbinsel des Mittelalters charakteristischen hierarchisierten jüdisch-christlich-muslimischen Mischkultur sollte ein Ende gesetzt werden.

⁷²⁷ Übersetzung: Daniel König.

⁷²⁸ Ebd., S. 318: *el gran escandalo, que ai assi cerca de los nuovamente convertidos.*

⁷²⁹ Ebd., S. 318: *podria seguir en daño della cosa publica.*

⁷³⁰ Ebd., S. 318: *i que assi ai mucho peligro en la comunicacion de los dichos Moros de los nuestros Reinos con los nuovamente convertidos, i sera causa que los nuovamente convertidos sean atraídos, è inducidos à quedexen nuestra Fè, i se tornen à los errores primeros.*

⁷³¹ Ebd., S. 318: *considerando asimismo como la mayor causa de la subversion de muchos Cristianos.*

⁷³² Ebd., S. 318: *i porque es mejor prevenir con el remedio, que esperar de castigar los yerros despues de hechos, i cometidos los delitos, i porque quando algun escandalo, ò peligro ai de su estado, i necesidad de su salida, ò expulsion, aunque sean pacificos, i vivan quietaments es razon que se an expelidos de los Pueblos.*

Das Ziel dieser Politik war allerdings keine nach ethnischen oder gar rassistischen Kriterien erfolgende Segregation, wie sie etwa für das Südafrika der Apartheid charakteristisch war. Wie aus den einleitenden Passagen des Edikts von 1502 hervorgeht, ging es vor allem um die religiöse Vereinheitlichung der gesamten Iberischen Halbinsel im Zeichen des katholischen Christentums.⁷³³ Entflechtung im Sinne eines Aufbruchs der Gesamtgesellschaft in Christen mit Bleiberecht und Muslime mit Ausreiseverpflichtung war also nicht das primäre Ziel der spanischen Krone. Ihr Ziel war es vielmehr, religiöse Konformität zu erzwingen. Die Spaltung der Gesellschaft in einen Teil mit Bleiberecht und einen Teil mit Ausreisepflicht stellte aus dieser Perspektive die Konsequenz einer religiösen Konformitätsverweigerung derjenigen dar, die das Christentum nicht annehmen wollten oder dies nur nach außen hin taten. Das Beispiel bezeugt damit das Bemühen der politischen Obrigkeit um eine vollständige Entflechtung religiöser Fremdkörper in der Bevölkerung, die nur teilweise und nicht von ihren prinzipiellen Grundsätzen her mit einer Entflechtung ethnischer Gruppen einherging.⁷³⁴

(Daniel König)

5.2.5 Reflektierte Desintegration: Gedanken zum Zerfall des Byzantinischen Reichs

Dass sich Byzanz bis zu seinem Untergang 1453 als Römisches Reich verstand, ist allgemein bekannt. Zum Zeitpunkt der größten geographischen Ausdehnung im 6. Jahrhundert konnte sich Kaiser Justinian I. als „Caesar Flavius Justinian, Besieger der Alemannen, Goten, Franken, Germanen, Anten, Alanen, Vandalen, Africaner, der Fromme, der Glückliche, der Glorreiche, der Sieger und Triumphator, der allezeit Herrliche“⁷³⁵ bezeichnen, womit er sämtlichen im Rahmen der Eroberungen integrierten Völkergruppen in gewisser Weise eine ‚römische‘ Identität verlieh.

Lateinische und byzantinische Quellen der folgenden Jahrhunderte lassen jedoch erkennen, dass der byzantinische Anspruch, das Römische Reich zu repräsentieren, im Laufe der Jahrhunderte der Realität immer weniger gerecht wurde. Beispielhaft ist die von Liudprand von Cremona im 10. Jahrhundert

⁷³³ Zu den konkreten Umständen und Folgen des Ediktes siehe Dadson, Tolerance (2014), S. 15–17.

⁷³⁴ Zu den lokal- und regionalgeschichtlichen Facetten dieses äußerst komplexen Entflechtungsprozesses vgl. die Beiträge in Ingram, Conversos (2009).

⁷³⁵ Justinian, Institutes, ed. Moyle, Prooemium, S. 1: *Imperator Caesar Flavius Iustinianus Alamannicus Gothicus Francicus Germanicus Anticus Alanicus Vandalicus Africanus pius Felix inclitus victor ac triumphator semper augustus.*

beschriebene Aufregung, mit der in Byzanz die durch den Papst erfolgte Titulierung des Basileus als *rex Graecorum* aufgenommen wurde.⁷³⁶ Anna Komnene spricht im 12. Jahrhundert offen die Tatsache an, dass das Reich der Rhomäer im Laufe der Jahrhunderte stark geschrumpft war: Sie weist darauf hin, dass in der Vergangenheit „die Grenzpunkte des Reiches der Rhomäer die beiden Säulenpaare waren, die Osten und Westen abgrenzen, im Westen die so genannten Säulen des Herakles [Gibraltar], im Osten die des Dionysos, die nahe der Grenze Indiens stehen“, nun aber sei „im Osten der gleich nebenan liegende Bosphorus die Grenze des Rhomäischen Reiches, im Westen war es die Stadt des Hadrian“.⁷³⁷

Nach der osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453 äußert sich schließlich der in osmanischen Diensten stehende Kritobulos von Imbros (gest. nach 1467/68), osmanischer Gouverneur der Insel Imbros von ca. 1456–1460, zur Ablösung der byzantinischen Herrschaft. Nun sei es geschehen,

ἀρχή τε κατελύθη μεγίστη δὴ καὶ πρεσβυτάτη ὧν ἴσμεν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ καταπολεμηθεῖσα ἢ τῶν Ῥωμαίων κινήσις τε μεγίστη δὴ πάντων γέγονεν αὕτη καὶ μεταβολὴ πραγμάτων οὐ τῶν τυχόντων.⁷³⁸

daß die mächtigste und am längsten währende Herrschaft, von der wir wissen, die der Rhomäer, in kurzer Zeit bezwungen und zerstört wurde, und dies war eine gewaltige Erschütterung aller Verhältnisse und Umwälzung bedeutender politischer Strukturen.⁷³⁹

Dies alles sei, so Kritobulos in panegyrischem Tonfall, Folge der

οἱ ἐξ ἐκείνων μέχρις ἢ μῶν διαδοχῇ προσεχεῖ καταγόμενοι βασιλεῖς αὐτῶν κατὰ καιροὺς ἔπραξαν ἔργα γενναῖα καὶ θαυμαστὰ καὶ πολέμους οὓς ἐπολέμησαν καὶ νίκας ἃς ἐπεξῆλθον, δι' ὧν τὴν τῶν Ῥωμαίων μεγάλην ἀρχὴν τοῦ χρόνου προϊόντος κατὰ μικρὸν ἐταπεινώσαν τε καὶ ἐξ τῶδε κατήγαγον ἕως ἐχειρώσαντο πᾶσαν καὶ καθεῖλον τελείως.⁷⁴⁰

vortrefflichen und bewundernswerten Taten, welche die [osmanischen] Sultane, die es von damals bis heute in ununterbrochener Erbfolge regierten, jeweils zu ihrer Zeit vollbracht haben, die Kriege, die sie geführt und die Siege, die sie errungen haben, wodurch sie das große Reich der Rhomäer im Laufe der Zeit allmählich demütigten und so

⁷³⁶ Liudprand, *Legatio*, ed. Becker (MGH SS rer. Germ. in us. schol. 41), Kap. 47, S. 200–201; Liudprand, *Gesandtschaftsbericht*, Kap. 47, übers. Osten-Sacken, S. 162–163.

⁷³⁷ Anna Komnene, *Alexias*, übers. Reinsch, Buch VI, Kap. 11, § 3, S. 222.

⁷³⁸ Kritobulos von Imbros, *Historiae*, ed. Reinsch, Kap. 1.3, S. 12.

⁷³⁹ Kritobulos von Imbros, *Geschichtswerk*, übers. Reinsch, S. 39.

⁷⁴⁰ Kritobulos von Imbros, *Historiae*, ed. Reinsch, Kap. 2.1, S. 13.

weit bezwangen, daß sie es völlig unterwarfen und endgültig zerstörten.⁷⁴¹

Wie aber als Byzantiner mit der Situation umgehen? Wie die neuen Herrscher loben, ohne verächtlich auf das (ehemals) Eigene herunterzublicken? Kritobulos' Erklärung des byzantinischen Niedergangs, des Zerfalls eines Imperiums, dem eben nur eine gewisse Dauer beschieden war, verweist nicht von ungefähr auf den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus, der sich in seinem Werk zum Jüdischen Krieg dafür rechtfertigte, dass er nicht den Römern, sondern den Juden die Schuld an der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. gab.⁷⁴² In Bezug auf seinen Erklärungsansatz folgt Kritobulos allerdings dem Schema der nicht zu verhindernden, als geschichtliche Gesetzmäßigkeit auftretenden *translatio imperii*:

τίς γάρ οὐκ οἶδεν, ὡς, ἐξότου γεγόνασιν ἄνθρωποι, τὰ τῆς βασιλείας καὶ τῆς ἀρχῆς οὐδ' ὄλως ἔμεινεν ἐπὶ τῶν αὐτῶν οὐδ' ἐνὶ γένει τε καὶ ἔθνει περιεκλείσθη, ἀλλ' ὥσπερ πλανώμενά τε ἀεὶ καὶ ἐξ ἔθνων ἔθνη καὶ τόπους ἐκ τόπων ἀμείβοντα πανταχοῦ μεταβέβηκε τε καὶ περιέστη, νῦν μὲν ἐς Ἀσσυρίου καὶ Μήδους καὶ Πέρσας, νῦν δὲ ἐς Ἑλληνας καὶ Ῥωμαίους κατὰ καιροῦς τε καὶ περιόδους ἐνιαυτῶν ἐπιχωριάσαντά τε καὶ οὐδέποτε ἐπὶ τῶν αὐτῶν βεβηκότα; οὐδὲν τοίνυν θαυμαστόν καὶ νῦν τὰ ἑαυτῶν δρᾶσαι τε καὶ παθεῖν καὶ Ῥωμαίους μὲν τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν τύχην ἀπολιπεῖν, πρὸς ἑτέρους δὲ διαβῆναι τε καὶ μεταχωρῆσαι, ὥσπερ ἐξ ἄλλων ἐς τούτους, πανταχοῦ τὴν ἰδίαν φύσιν τε καὶ τάξιν τηροῦντα. πῶς οὖν ἔνεστιν ἡμῖν δικαίως τοῦ γένους κατηγορεῖν ὡς μὴ δυνηθέντος διὰ τέλους κατασχεῖν τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τηρῆσαι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν τύχην ἀπαρασάλευτον; εἰ δὲ τινες ἐν καιροῖς ἰδίους τῶν πραγμάτων ἐπιστατοῦντες μοχθηρία φύσεως κακοὶ γεγόνασι περὶ τὴν ἀρχὴν καὶ τοῖς πράγμασιν οὐκ εἰς δέον ἐχρήσαντο, οὐκ ἔστι, τοῦτο τοῦ γένους ἀμάρτημα, ἀλλὰ τῶν κακῶς τε καὶ ὡς οὐκ ἔδει χρησαμένων τοῖς πράγμασιν. οὐς καὶ δίκαιον μόνους εὐθύνειν, ἀλλὰ μὴ τοῦ γένους κατηγορεῖν, ὥσπερ δὴ καὶ τοὺς ἀγαθοὺς νῦν ἐπαινεῖν καὶ τὰ τούτων ἔργα ἐκ παντός τρόπου θαυμάζειν τε καὶ κοσμεῖν καὶ μὴ διὰ τὴν ἐνίων ῥαθυμίαν τε καὶ κακίαν ἀποστερεῖν ἐθέλειν τούτους τῶν ἐπαίνων καὶ τῶν ἄθλων τῆς ἀρετῆς. ἀλλ' οὐ δίκαιον.⁷⁴³

Wer wüsste nicht, daß, seit es Menschen gibt, Herrschaft und Macht niemals bei denselben Menschen geblieben sind und sich nicht von einem einzigen Volksstamm haben festhalten lassen, sondern daß sie wie

⁷⁴¹ Kritobulos von Imbros, Geschichtswerk, übers. Reinsch, S. 39.

⁷⁴² Kritobulos von Imbros, Geschichtswerk, übers. Reinsch, Buch 1, Kap. 1,3,8, S. 42; vgl. Flavius Josephus, De bello Judaico, hrsg./übers. Bauernfeind/Michel, Bd. 1, Vorrede, S. 5.

⁷⁴³ Kritobulos von Imbros, Historiae, ed. Reinsch, Kap. 3.4–7, S. 12.

ewige Vagabunden von Volk zu Volk und von Ort zu Ort zogen und überallhin wechselten und sich veränderten, indem sie bald den Assyrern, den Medern und den Persern, bald wieder den Griechen und Römern für eine bestimmte Zeit und Abfolge von Jahren einen Besuch abstatteten und niemals bei denselben verharrten? Es ist daher nicht verwunderlich, daß sie sich auch jetzt ihrem Wesen entsprechend verhalten und daß Herrschaft und Gunst des Schicksals die Rhomäer verlassen haben; sie sind zu anderen gegangen und hinübergewechselt, wie sie von anderen zu diesen übergewechselt waren, wobei sie überall ihre Eigenart und ihre spezielle Ordnung wahrten. Mit welchem Recht also könnten wir unser Volk anklagen, daß es nicht imstande gewesen sei, sein Glück für immer zu behaupten und seine Herrschaft und die Gunst des Schicksals unverändert zu bewahren? Wenn aber einige, die in bestimmten Zeiten die politische Verantwortung übernommen haben, aus persönlicher Untauglichkeit mit der Herrschergewalt nicht richtig umgehen konnten und die Regierungsgeschäfte nicht, wie es sein sollte, geleitet haben, so ist dies nicht ein Fehler des Volkes, sondern derer, die die Dinge schlecht und unangemessen gehandhabt haben. Diese allein darf man zur Rechenschaft ziehen, aber nicht das Volk anklagen, wie es ja auch gerecht ist, im vorliegenden Falle die Tüchtigen zu loben, ihre Taten auf jede Weise zu bewundern und auszuschnücken und nicht durch den Leichtsinn und die Unfähigkeit einiger diese des Lobes und Preises für ihre Tüchtigkeit berauben zu wollen. Das wäre nicht gerecht.⁷⁴⁴

Deutlich geht aus den angeführten Beispielen hervor, dass man sich in Byzanz der allmählichen Desintegration des Reiches als Phänomen bewusst war. Dieser Prozess der Auflösung, des Zerfalls kann auch als Entflechtung beschrieben werden. Denn einer bereits ihrerseits transkulturell verflochtenen politischen Einheit wurden von Seiten zahlreicher Akteure (Araber, Seldschuken, Kreuzfahrer, Venezianer, Katalanen, Osmanen etc.) immer mehr Territorien mitsamt ihrer Bewohner abspenstig gemacht, die unter neuen Herrschaftsverhältnissen in andere Bezugssysteme einbezogen wurden. Erst im Rahmen der osmanischen Expansion in den europäischen, nahöstlichen und nordafrikanischen Raum kam es erneut zu einer Verflechtung dieser Territorien und der darin lebenden Bevölkerungsgruppen innerhalb eines einzigen von Konstantinopel aus regierten politischen Bezugssystems, das sich nun aber islamisch definierte.

Entflechtungsprozesse, die sich als Zerfall einer imperialen Einheit manifestieren, lassen sich, wie oben am Beispiel der ‚*Ordinatio imperii*‘ gezeigt wurde, eventuell für eine gewisse Zeit ignorieren oder gar verschleiern. Denn ihre Be-

⁷⁴⁴ Kritobulos von Imbros, *Geschichtswerk*, übers. Reinsch, S. 41–42.

tonung kann öffentliche Aufregung verursachen, so im Fall der von Liutprand von Cremona erwähnten Diskrepanz zwischen der ‚internen‘ und der ‚externen‘ Betitelung des Basileus. Das Nachdenken über entsprechende Prozesse kann wiederum literarische Bewältigungsstrategien hervorrufen. In der ‚Alexias‘ der Anna Komnene besteht diese Bewältigungsstrategie darin, die literarische Erinnerung an eine vergangene glorreiche Blütezeit zu wecken und ein Heldenbild des eigenen Vaters zu konstruieren, der dem Machtverlust des Reiches erfolgreich entgegentritt. Bei der vollständigen Auflösung einer politischen Struktur und deren Substitution durch eine neue Herrschaft ist eine neue Bewältigungsstrategie vonnöten. Als Grund für den Fall von Byzanz beschreibt Kritobulos von Imbros die besondere Wertigkeit der politischen Sukzessoren und die Unfähigkeit der byzantinischen Eliten. Vor allem betont er aber die historische Gesetzmäßigkeit und Unabwendbarkeit des Entstehens und Vergehens von Macht und Herrschaft. Im Angesicht der Ruinen des byzantinischen Reiches werden nicht mehr zu leugnende, im Machtverlust endende politische Entflechtungsprozesse als unvermeidbar und somit als vom Schicksal vorherbestimmt dargestellt. Diese Vorgehensweise erlaubt es, auf unpolemische Weise die Auflösung des (ehemals) Eigenen durch das Fremde zu erklären. Kritobulos macht auf diese Weise aber nicht nur den Zerfall des Reiches für seine griechischsprachige Leserschaft akzeptabel, er legitimiert auch die eigene Position im neuen Herrschaftssystem. Seine Deutung des Entflechtungsprozesses verleiht der Form des Sich-Verflechtens, die man auch als Kollaboration deuten könnte, historisch begründete Legitimität.

(Daniel König)

5.3 Fazit: Ineinandergreifen von Verflechtung und Entflechtung

Das vorangegangene Kapitel hat Entflechtungsprozesse als Bestandteil transkultureller Verflechtungsprozesse behandelt. Zu betonen ist nochmals, dass in diesem Kapitel nicht systematisch untersucht wurde, wie die in Kapitel 4 behandelten, den Verflechtungsmodellen ‚Netzwerk‘, ‚Gewebe‘, ‚rhizomatisches Geflecht‘ zugeordneten Verflechtungsmodi einen Entflechtungsprozess durchlaufen, eine Frage, die damit noch ein Forschungsdesiderat darstellt. Stattdessen wurde in diesem Kapitel versucht herauszuarbeiten, welche Formen der Entflechtung sich in den Quellen manifestieren. Die untersuchten Quellenbeispiele lassen insgesamt erkennen, dass solche Auflösungsprozesse in diversen gesellschaftlichen Bereichen und Erscheinungsformen auftreten, wobei sie sich in ihrem auslösenden Moment, in Ausgangspunkt, Verlauf und Endergebnis unterscheiden können.

Die am Ausgangspunkt eines Entflechtungsprozesses stehende ‚Entität‘ kann eine jeweils unterschiedliche ‚Verflechtungsdichte‘ aufweisen. Die christlichen, jüdischen und muslimischen Erklärungen zur Diversifizierung der Menschheit mögen als Beispiele dafür dienen, dass – zumindest im Narrativ – ein fiktiver Entflechtungsprozess nicht automatisch einen früheren Verflechtungsprozess voraussetzt, sondern als Auflösung eines idealen homogenen Urzustandes gedeutet werden kann. Dagegen setzt eine Entflechtung transkultureller Phänomene im sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Bereich ein Kompositum aus verschiedenen Bestandteilen voraus, die im Laufe der Entflechtung voneinander getrennt werden. Ein Beispiel liefert hier die Ausweisung der Muslime aus Kastilien, d. h. also die Aussonderung einer ganzen Gruppe aus einem Gesellschaftsgefüge.

In ihrem Entwicklungsverlauf zeichnen sich Entflechtungsprozesse durch zwei, sich teils überlappende Charakteristiken aus, die mehr oder weniger dominant ihr Erscheinungsbild prägen. Ein Aspekt ist ihre ordnende Dimension. In einem Prozess der Entflechtung werden miteinander verbundene Elemente faktisch getrennt bzw. ihre Trennung wird zumindest narrativ oder visuell dargestellt. Ergebnis ist, wie die diskutierten Beispiele zeigen, eine veränderte Konstellation der Elemente. So konstruieren jüdische, christliche und muslimische Quellen einen genealogisch-linguistischen Entwicklungsprozess, bei dem sich eine homogene Menschheit in verschiedene Völker und Sprachgruppen aufteilt. In einem Akt der Selbstdefinition, der sich durch (Neu-)Formulierung einer sowohl verbindenden als auch abgrenzenden Ursprungserzählung auszeichnet, definiert der fränkische Troja-Mythos die Position der eigenen Gruppe gegenüber einem mächtigen politischen und kulturellen Erbe. Nicht nur inhaltliche, sondern auch formale Aspekte können eine bestimmte Ordnung der Elemente bedingen, etwa bei der Visualisierung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen im Bild, und damit tatsächliche gesellschaftliche Verhältnisse verschleiern. Ein politisches Testament, die ‚*Ordinatio imperii*‘ Ludwigs des Frommen, wahrt formal die Einheit eines Herrschaftskonstruktes, trägt aber gleichzeitig politischen und kulturellen Zentrifugalkräften Rechnung und dokumentiert so den Wandel der Herrschaftsordnung. Maßnahmen zur Aufrechterhaltung einer bestimmten Gesellschaftsordnung, gerichtet etwa gegen das gemeinsame Bad von Juden und Christen in Byzanz sowie gegen eine Vermischung religiöser Bräuche und Rituale im östlichen Mittelmeerraum, ebenso aber im Zusammenhang mit der Integration von Kaufleuten der Hanse in ihr flandrisches Umfeld konnten zeigen, wie Ängste vor Einfluss- und Machtverlust im religiösen, politischen und wirtschaftlichen Bereich konkrete Maßnahmen provozieren, die religiös-kulturelle Akkulturations- und Transkulturationsprozesse zu unterbinden suchen, ohne dabei das Zusammenleben gänzlich aufzulösen. In all diesen behandelten Fällen definiert sich der Entflechtungsprozess

durch die faktische oder auch nur rhetorische bzw. visuelle (Re-)Strukturierung eines Verhältnisses zwischen verschiedenen Elementen.

Zusammen mit dieser ordnenden ist der Entflechtung auch eine auflösende Dimension eigen. Sie manifestiert sich in einer faktischen oder rhetorischen/fiktiven Destrukturierung bis hin zur vollständigen Trennung der bisher verbundenen Elemente. Die – in diesem Falle – fiktive Auflösung eines Militärbündnisses in seine ursprünglichen Bestandteile im ‚Jüngeren Titul‘ liefert ein Beispiel, bei der eine solche Trennung konsensual und konfliktfrei verläuft. Die Forderung nach klarer Abgrenzung von alten Kulturvorstellungen und -praktiken im altsächsischen Taufgelöbnis etabliert eine deutliche Trennungslinie zwischen zwei religiösen Sphären, deren Nichtbeachtung, Überschreitung oder gar Auflösung als bestrafungswürdige Transgression gedeutet wird. Dass Destrukturierung bis hin zur Zerstörung reichen kann, wird im Bereich materieller Objekte deutlich sichtbar, wenn diese aus verschiedenen Motivationen heraus nicht nur in ihre Bestandteile aufgelöst, sondern auch (teil-) zerstört werden. Im gesellschaftlichen Bereich manifestieren sich solche Prozesse der Auflösung, Fragmentierung und Zerstörung etwa in Vertreibungen wie derjenigen der Muslime von der Iberischen Halbinsel und bedürfen intellektueller Bewältigungsstrategien, die sich etwa in der erklärend-legitimierenden historiographischen Retrospektive des Kritobulos von Imbros auf den Fall des Byzantinischen Reiches äußern.

Aus den behandelten Quellenbeispielen geht hervor, dass sich Entflechtungsprozesse unterschiedlich manifestieren – einerseits in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Prozessen, andererseits in verschiedenen Medien, ob in Schrift-, Bild- oder Objektform. Entflechtungsprozesse werden also nicht nur in der beschreibenden Historiographie behandelt, sondern auch in der erzählenden Literatur inszeniert, in normativer Literatur gefordert oder verordnet. Die bildende Kunst wiederum kann kulturelle Scheidungsphänomene visuell thematisieren. Zugleich sind diese am Objektkörper selbst nachvollziehbar, ob in der (Teil-) Zerstörung oder der Trennung und faktischen oder ideellen Entnahme von Objekten oder Motiven aus ihrem ursprünglichen Kontext. Wenngleich davon auszugehen ist, dass sich Entflechtungsprozesse auch unkommentiert vollziehen, können sie ebenso durch Medien fiktional behandelt, aber auch dokumentiert, vorgetäuscht oder aber konkret gefördert werden. Denn spezifische Medien sind befähigt, mit den ihnen eigenen Mitteln auf Auflösung bzw. Zerstörung hinzuarbeiten; sie können Entflechtung propagieren.

In der fiktiven Erzählung können Entflechtungsmotive lediglich als Element eines literarischen Spannungsbogens fungieren, dabei aber durchaus real existierende Verflechtungen – etwa zwischen ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ – narrativ verarbeiten und werten. Die historiographische Darstellung kann der retrospektiven Verarbeitung eines Desintegrationsprozesses dienen und diesen damit für die jeweilige Gegenwart verständlich machen. Ebenso kann sie Erklärungsbe-

darf stillen. So fungiert das Entflechtungsmotiv als religiös oder politisch motiviertes Erklärungsmuster, etwa als Begründung für die Diversität der Menschheit durch göttliches Eingreifen oder zwecks Legitimierung und Schärfung eines eigenen historischen Profils, einer Identität. Ursprungserzählungen etwa können auf die gemeinsame Vergangenheit einer Gruppe mit einem historisch bedeutsamen ‚Anderen‘ verweisen, sich damit in eine Kontinuitätslinie stellen, aber auch erklären, wie es zu ihrer Eigenständigkeit kam. Sowohl im textuellen als auch im visuellen Bereich wird das ‚Eigene‘ in Gegenüberstellung mit dem ‚Fremden‘ definiert. Eine rhetorische wie visuelle Absetzung vom ‚Anderen‘ erlaubt die Konturierung des ‚Eigenen‘ auf persönlicher, familiärer, regionaler, religiöser oder ethnischer Ebene. Sie konstruiert, demonstriert und legitimiert somit die jeweils vertretene religiöse Wahrheit, politische Macht, persönliche Stellung und Herkunft.

Mediale Umsetzungen von Entflechtung können konkret auf gesellschaftliche Verhältnisse reagieren, etwa indem sie bestehende Verflechtungsphänomene aufzubrechen suchen. Normative Plädoyers, autoritäre Bestimmungen, bestimmte visuelle Darstellungsweisen wie zerstörte Objekte sind in solchen Zusammenhängen als konkrete Reaktionen auf existierende Verflechtungsphänomene zu sehen. Sie sind u. a. Ausdruck von Ängsten und daraus resultierenden Bedürfnissen nach Identitäts- und Loyalitätsversicherung bzw. Machtsicherung durch Abgrenzung. Dabei bieten sich gerade die visuellen Medien wegen ihrer eingängigen Vermittlungsweise für propagandistische Zwecke an. Dies beweisen tätliche Übergriffe, welche eine negative zeitgenössische Reaktion auf das visuell bzw. materiell präsente ‚Andere‘/‚Fremde‘ verdeutlichen. Jedoch ist jeweils nachzufragen, ob statt inhaltlicher nicht vielmehr formale Gesichtspunkte, etwa der Bildordnung, für die jeweilige Präsentation einer Entflechtungssituation verantwortlich sein können und somit gar keine Abgrenzung intendiert ist.

Die hier behandelten Quellen bewerten demnach kulturelle Entflechtungsphänomene positiv wie negativ. Sie können etwa einen historischen Diversifizierungsprozess als göttlich oktroyierte Strafe interpretieren oder im Rahmen der Verarbeitung eines historischen Entflechtungsprozesses den Zerfall einer historischen Größe beklagen oder zu erklären suchen. Ebenso können Auflösungserscheinungen zugunsten einer fiktiven Einheitsvorstellung z. B. zwecks Machterhalts verschwiegen bzw. verschleiert werden. Ihre positive Dimension lässt sich im Bereich künstlerischer Objekte festmachen, wo die besondere Wertschätzung des kulturell Fremden überwiegt und in der (partiellen) Aneignung eines Objekts, einer Idee, einer Technik, eines Motivs etc. aus einem fremden Kulturkreis resultieren kann. Die Übernahme des kulturell Fremden ermöglicht dabei eine Absetzung vom ‚Eigenen‘, eine spezifische Auszeichnung im Kontrast mit dem eigenen kulturellen Kontext. Entflechtung wird aber auch dann als positiv empfunden, wenn sie zur Durchsetzung eigener Normvorstellungen verhilft. Erwünschte, angemahnte oder mit Druck durchgesetzte

gesellschaftliche Entflechtungsprozesse haben zwar häufig Furcht vor Verlust von Identität, Einfluss und finanziellen Vorteilen zum Anlass. Da aber eine Entflechtung vom ‚Fremden‘/ ‚Anderen‘ oft als ‚Reinigung‘ der eigenen Gruppe und Lebensform angesehen wird, die die Schwächung oder gar Ausschaltung von Konkurrenz sowie die Wahrung oder gar den Ausbau politischer, wirtschaftlicher oder religiöser Einflussphären erlaubt, sind Entflechtungsprozesse oftmals explizit erwünscht. Entflechtung erweist sich als integraler Bestandteil positiv konnotierter Definitionen des Eigenen, die vor allem in Abgrenzung von einem negativen ‚Anderen‘ erfolgen. Insgesamt kann Entflechtung demnach unterschiedlich wahrgenommen, bewertet und vermittelt sowie aus verschiedenen Gründen verschwiegen, verschleiert, thematisiert, konstruiert und propagiert werden.

Festzuhalten bleibt, dass sich soziale, wirtschaftliche und politische Entflechtungsprozesse in unterschiedlichen Verlaufsformen und in unterschiedlicher Intensität vollziehen und damit zu verschiedenen Resultaten und Reaktionen führen. Sie können sich ebenso schleichend und ungesteuert entwickeln wie schlagartig und intentional organisiert sein. Mögliche Ausprägungen sind z. B. die Fragmentierung einer kulturellen ‚Einheit‘ in sich unterschiedlich entwickelnde Einzelteile in Form einer langsamen Diversifizierung oder eines nicht intendierten Zerfalls, oder die bewusst propagierte, teilweise auch umgesetzte Trennung religiös, ethnisch oder sprachlich definierter Gruppen. Eine solche Auftrennung manifestiert sich in Abgrenzungsmaßnahmen, die von der reinen Rhetorik über die Verdrängung bis hin zur Vernichtung einer vorher bestehenden Entität, meist einer Gruppenidentität und ihrer kulturellen Manifestationen, reichen. Deren Zerstörung stellt den Extremfall, sozusagen die höchste ‚Intensitätsstufe‘ der Entflechtung dar, bei der der Trennungsprozess zur materiellen Annihilation gesteigert wird. Solche intentional ausgelösten Entflechtungen scheinen tendenziell entlang der Grenzlinien zuvor stattgefunderer transkultureller Verflechtungen zu verlaufen und diese somit aufzuheben, z. B. zwischen ethnisch oder religiös definierten Gruppen. Verantwortlich für solche Prozesse zeichnen in der Regel Maßnahmen politischer oder religiöser Obrigkeiten.

Um die Resultate von Abgrenzungsmaßnahmen zu ermitteln, ist unbedingt die medien- und genrebedingte Aussagekraft des jeweiligen Quellenmaterials zu beachten. Denn auf Entflechtung zielende visuelle oder narrative Rhetorik, Polemik, und selbst offizielle Anordnungen erlauben zunächst keine definitiven Aussagen zur tatsächlichen Ausführung der beabsichtigten Schritte. Im Alltagsleben kulturell stark verflochtener gesellschaftlicher Gemengelagen ließen sich solche Entflechtungsbemühungen wahrscheinlich nur schwer durchsetzen, trafen sie ja auf ein breites Reaktionsspektrum in der Bevölkerung, das, je nach Verordnungstyp und Durchsetzungsdruck, von einer Umsetzung der Entflechtungsverordnung über deren stillschweigende Nichtbeachtung bis hin zu ihrer offenen Ablehnung reichen konnte. Nicht gelegnet werden kann und darf aber,

dass in vielen Fällen radikale Maßnahmen wie Vertreibungen und Vernichtungen nachweisbar sind.

Kulturelle Entflechtungsprozesse stehen in einem notwendigen Zusammenhang mit Verflechtungsprozessen. Sie können in Form von Aktion und Reaktion unmittelbar aufeinander folgen, ja sich gegenseitig bedingen. So setzt etwa die Präsenz und Einbindung einer Diasporagruppe in eine Gastgesellschaft die vorhergehende geographische Ablösung der Gruppe aus deren Ursprungsgesellschaft voraus. Diese Ablösung kann sich in der Folge steigern, indem sie neben der geographischen auch zusätzlich eine soziale, sprachliche, religiöse, d. h. also kulturelle Dimension annimmt. Unter bestimmten Bedingungen kann die sich intensivierende Verflechtung der Diasporagruppe mit der Gastgesellschaft von einigen der beteiligten Akteure – aus der Ursprungsgesellschaft, der Gastgesellschaft oder auch der Diasporagruppe selbst – als Gefahr angesehen werden. Zur sozialen, ethnischen, kulturellen oder religiösen Abgrenzung wird dann ein Bündel von Maßnahmen ergriffen, die schon erfolgte Verflechtungen auflösen und weitere Verflechtungen verhindern sollen. Als erster Schritt entsteht ein ‚Entflechtungsdiskurs‘, eine Rhetorik, die einen Entflechtungsprozess anstoßen oder vorantreiben soll. Diese Rhetorik der Abgrenzung dient der Definition und Bestätigung ‚eigener‘ sowie der Definition und Abwehr ‚fremder‘ Elemente. Entflechtungsdiskurse als textuell oder bildlich gefasste Form der Identifizierung und Verurteilung bestehender sowie der Verhinderung zukünftiger Verflechtung können damit zunächst als Bewältigungsstrategie (*coping mechanism*) betrachtet werden. In ihrer extremen Ausprägung beinhalten Entflechtungsdiskurse diffamierende Polemik, die sowohl textuell als auch visuell umgesetzt wird und als Folge ihrer erfolgreichen Propagierung auch eine mehr oder weniger vollständige Entflechtung auf der praktischen Ebene (sozial, wirtschaftlich, politisch etc.) nach sich zieht.

Hier bildet erst eine Entflechtung die Voraussetzung für einen neuen Verflechtungsprozess, dessen ‚Gelingen‘ wiederum Entflechtungsmaßnahmen und – deren Wirksamkeit vorausgesetzt – schließlich einen weiteren Entflechtungsprozess nach sich zieht. Demnach ist in diesem Modellfall Entflechtung Voraussetzung wie auch Folge von Verflechtung. Vor dem Hintergrund der bisher behandelten Beispiele stellt sich allerdings die Frage, ob sich Entflechtungs- und Verflechtungsprozesse tatsächlich immer in einer solchen Form der Wechselwirkung zueinander verhalten, deren Fortlaufen quasi zyklischen Charakter hätte. Eine weitere Frage, die sich in diesem Rahmen stellt, ist, ob Ver- und Entflechtung komplementäre Erscheinungsformen desselben Prozesses sind. In der klassischen Gegenüberstellung von Yin und Yang, aber auch in rezenten mediävistischen Forschungsprojekten unter Titeln wie ‚Integration und Desin-

tegration‘,⁷⁴⁵ finden wir solche Formulierungsversuche, ein Ganzes in zwei gegeneinander wirkenden, jedoch komplementären Kräften zu begreifen. Diese auf den ersten Blick umfassende und ausgewogene Darstellungsweise tendiert jedoch dazu, binäre Sichtweisen zu festigen. Sie kann höchstens ein erster Schritt in Richtung einer Analyse sein, die Komplexität nicht reduzieren, sondern erfassen will. Sie vermag zudem nicht ohne weiteres zu erklären, wie sich die gegenläufigen Prozesse zueinander verhalten. Damit bleibt offen, ob Verflechtung einer Entflechtung vorausgeht oder umgekehrt, ob zwischen beiden ein wie auch immer geartetes Stoppen, ein Hiatus, ein Moment der Umkehr oder gar der Zerstörung diagnostizierbar ist, oder ob beide Prozesse gleichzeitig miteinander und parallel zueinander stattfinden können. Zu fragen wäre auch, ob bestimmte Kulturphänomene einer Ver- und Entflechtung eher zugänglich sind als andere. Sind etwa Elemente eines Wirtschaftssystems leichter zu verflechten als jene eines Rechtssystems, einer religiösen Vorstellungswelt und Praxis oder einer Sprache? Vor dem Hintergrund des Gesagten erscheint plausibler, dass Verflechtungs- und Entflechtungsprozesse auf unterschiedliche Art und Weise miteinander in Beziehung treten, diese verschiedenen Formen des Ineinandergreifens auch unterschiedliche Komplexitätsgrade aufweisen können. Wie diese Komplexität dargestellt werden kann, soll im folgenden Kapitel ausführlicher erörtert werden.

(Ulrike Ritzerfeld, Daniel König)

⁷⁴⁵ Vgl. die Homepage des DFG-Schwerpunktprogramms 1173: <http://www.spp1173.uni-hd.de/> (03.07.2015).

6 Zwischen Formel und *fuzzy* – Möglichkeiten und Grenzen der Komplexitätsreduktion

Ist der Zusammenhang von Verflechtung und Entflechtung in seiner Vielfalt und Komplexität einmal erkennbar geworden, ist der Schritt zu dem Versuch, eine übergreifende Darstellung des Ineinandergreifens von Verflechtungs- und Entflechtungsprozessen zu versuchen, nicht mehr weit. Spätestens eine solche Darstellung kann sich nicht mehr auf die Analyse konkreter Quellen stützen, sondern muss auf der Meta-Ebene stattfinden.

6.1 Von der Quelle zur Meta-Ebene

Im Rahmen dieser Studie begann der Weg von der Einzelquelle zur Meta-Ebene freilich bereits damit, Quellenbeispiele einem bestimmten Verflechtungsmodell (Netzwerk, Gewebe, rhizomatisches Geflecht) zuzuordnen. Obwohl bei dieser Typenbildung von Quellen ausgegangen wurde, wurde die Bezeichnung für das Verflechtungsmodell selbst nicht den Quellen entnommen, sondern stellt eine metasprachliche Kategorie dar. Auch die in den einleitenden und abschließenden Paratexten gelieferten Definitionen dieser Verflechtungsmodelle enthielten abstrakte Prozessbeschreibungen, die von Schematisierungen und Generalisierungen gekennzeichnet waren. Geht man nun einen Schritt weiter und stellt die Frage, ob und inwieweit Gesamtprozesse des Ineinandergreifens von Ver- und Entflechtung dargestellt werden können, stellt sich das Problem der Komplexitätsreduktion in noch höherem Maße.

Verallgemeinerte Aussagen über gesellschaftliche Prozesse bergen grundsätzlich die Gefahr, nicht repräsentativ sowie durch zahlreiche Gegenbeispiele falsifizierbar zu sein. Ferner sind sie wegen der Größe des Untersuchungsgegenstandes nicht mehr empirisch oder historisch nachprüfbar. Generalisierende Prämissen sind dennoch kaum zu umgehen, nicht nur im Rahmen einer induktiv

verallgemeinernden Theoriebildung, sondern auch im Zusammenhang mit der Interpretation von Einzelquellen. Deshalb ist es notwendig, sich bewusst zu werden, wie implizite Denkmodelle auf Fragestellung und Materialbehandlung einwirken. Vor diesem Hintergrund sind die Denkmodelle gegebenenfalls zu modifizieren – entweder noch vor der Quellenanalyse zum Zwecke deduktiven Vorgehens, oder während der Quellenanalyse, um allfällige Unverträglichkeiten zwischen Prämisse und Quellenmaterial zu glätten.

Als kritisch ist der Moment im Auge zu behalten, wo der bilaterale Dialog zwischen Denkmodell und Quellenmaterial in ein abstraktes, generalisierendes Schema umgebrochen wird. Sobald – wie in den Natur- und Sozialwissenschaften üblich – aus der Analyse des Quellenmaterials ein Modell abgeleitet wird, wird im Rahmen der Abstraktion eine Komplexitätsreduktion vorgenommen, die dem Sachverhalt letztlich nur in Einzelaspekten, nicht aber in seiner Gesamtheit gerecht werden kann. Weil aber Generalisierungen in jedweder Form kaum vermeidbar sind, ist die Auseinandersetzung mit der Frage nach den Vor- und Nachteilen unterschiedlicher, komplexitätsreduzierender Methoden und Darstellungsformen zwingend notwendig. Die gewählte Methode ist dabei so eng mit der Darstellungsform verbunden, dass es sich empfiehlt, Methode und Darstellungsform unter dem Begriff der ‚Modellbildung‘ zusammenzufassen.

Im Folgenden sollen drei Formen der Modellbildung hinsichtlich des Ineinandergreifens von Ver- und Entflechtungsprozessen auf ihre Potenziale und Grenzen hin ausgelotet werden – die Formalisierung, die graphische und schließlich die narrative Modellierung.

(Britta Müller-Schauenburg, Daniel König, Plenum)

6.2 Formalisierung

Die vielleicht abstrakteste Weise, den Gesamtprozess auf der Meta-Ebene zu erschließen, besteht in der Formalisierung. Dafür wird angenommen, dass eine transkulturelle Verflechtung wesentlich in der Zusammenführung unterschiedlicher kultureller Elemente besteht (z. B. Sprachbestandteile wie Lexeme, Bildmuster etwa in der Münzprägung, Kulturtechniken, Aspekte religiöser Vorstellungen etc.). Diese Elemente oder Elementmengen werden für die Formalisierung jeweils bezeichnet durch einen Buchstaben: A, B, C.

Begegnen sich A, B und C synchron oder diachron, und kommt es zu einer Verflechtung, wird diese als „X“ bezeichnet. Als Formel geschrieben:

$$A+B+C \Rightarrow X$$

Die Verflechtung X enthält in einem nicht näher bestimmten Maße und in einer nicht näher bestimmten Weise der Verflechtung ganz oder teilweise A, B und

C. Das Zueinander von Verflechtung und Entflechtung lässt sich mithilfe dieser Notation in – mindestens – drei verschiedenen Varianten ausdrücken.

Bei der ersten Variante sind A, B und C ‚Teil‘ der Verflechtung geworden, aber – theoretisch oder faktisch – im Zuge einer Entflechtung auch wieder in gleiche, nicht veränderte Elemente A, B und C, zertrennbar. Sie können sich also zu einer temporären Größe X verbinden, beim Zerfall dieser Größe aber wieder als die ursprünglichen Elemente hervortreten („Ursprungselement-Formel“):

$$A + B + C \Rightarrow X \Rightarrow A, B, C$$

Ob dieser Formel ein reales Phänomen transkultureller Verflechtung entspricht, ist theoretisch zunächst sekundär, es haben sich aber keine Beispiele finden lassen. Die Formel ‚ignoriert‘ sozusagen alle seitens A, B und C im Rahmen ihrer Verflechtung in X durchgemachten Veränderungen und somit die Faktoren Zeit und zeitbedingten Wandel. Eine z. B. aus den Partnern A, B, und C geschmiedete politische Allianz X brächte nach ihrem Zerfall ohne Zweifel Ex-Partner hervor, die sich, um mindestens eine Erfahrung reicher, gegenüber ihrem früheren Zustand verändert hätten.

Normalerweise, so scheint es, treten die Elemente A, B und C nicht mehr als identisch aus einem Entflechtungsprozess hervor. Sie bleiben zwar möglicherweise als ‚wiedererkennbare‘ Einheiten bestehen, haben aber ihre Identität verändert. Entstehung und Zerfall der Verflechtung müssten folglich, mit denselben formalen Mitteln ausgedrückt, folgendermaßen dargestellt werden („Elementveränderungs-Formel“):

$$A+B+C \Rightarrow X \Rightarrow A_1, B_1, C_1.$$

Diese zweite Variante wäre zumindest auf das angeführte Beispiel der politischen Allianz anwendbar. Dennoch stellt sich die Frage, ob man auf diese Weise das Ineinandergreifen von Ver- bzw. Entflechtung adäquat darstellt. Geht man davon aus, dass sich ein kulturelles Phänomen, beispielsweise eine Gesellschaftsordnung, Sprache oder Religion, aus der Verbindung unterscheidbarer Einzelelemente konstituiert, und somit ein Verflechtungsphänomen darstellt, erscheint es nicht zwingend und sogar sehr unwahrscheinlich, dass das Phänomen bei seinem Zerfall gerade in diese (wenn auch veränderten) Ursprungselemente zurückfiele. Vielmehr erscheint es logisch, dass bei einem Entflechtungsprozess auch ganz neue Zerfallsprodukte entstehen können. Geht man zusätzlich noch davon aus, dass auch die Ursprungselemente bereits komplexe und heterogene Phänomene waren, und als in sich multiple Elemente in der Verflechtung eine neue gemeinsame Form finden, bei der Auflösung der Verflechtung wiederum teilweise verloren gehen, zerstört werden oder sich neu konstituieren, dann ergibt sich eine neue Konstellation. In dieser können die Ursprungselemente noch teilweise, nun aber in neuen Formen erkennbar sein

(z. B. als A_1), stehen vielleicht in neuen Zusammenhängen (z. B. $A_1 + B_2$) oder sind durch radikale Neuschöpfungen (z. B. F, Y) verdrängt, ersetzt oder zerstört worden. So entstehen komplexere Formeln (,Transformations-Formeln‘ in Variationen 1 und 2):

$$1: A (A_1+A_2\dots A_n) + B (B_1+B_2\dots B_n) + C (C_1+C_2\dots C_n) \Rightarrow X \Rightarrow P (A_1 + B_2 + P_3 \dots), F \text{ (Kombination beliebig)}, Y \text{ (Kombination beliebig)}$$

$$2: A+B+C \Rightarrow X \Rightarrow P, F, Y$$

Eine als ‚radikal‘ wahrnehmbare Neuschöpfung von Elementen wird erst durch die Transformations-Formel 2 ausgedrückt. Hier gibt es keinerlei direkte Identitätskontinuität zwischen Ursprung und Endprodukt mehr. Die Transformationsfähigkeit von Elementen steht im Vordergrund. Die Möglichkeit, Wurzeln zu erkennen, ist hier – sowohl aus der analysierenden Außenperspektive wie auch aus der Perspektive des identitären Binnendiskurses – nur noch schwach gegeben. Eine schwächere Transformation unter Beibehaltung des Alten (Veränderung) tritt zurück gegenüber der starken Form der Transformation, bei der ein Erbe aufgenommen, internalisiert, vielleicht sogar monopolisiert und völlig umstrukturiert wird. Wurzeln und Bezüge zu früheren Existenzphasen wären bei einer auf diese Weise sich vollziehenden transkulturellen Verflechtung weitgehend abgebrochen oder spielten, wenn überhaupt, nurmehr als Ausgangspunkte eine Rolle.

Die Identifizierung einzelner Elemente, welche Teil eines Ver- oder Entflechtungsprozesses werden, ermöglicht es zunächst, leitende Fragestellungen zu formulieren, um die Voraussetzungen und die Entwicklung dieser Prozesse näher zu beleuchten. Welche Elemente sind in einer konkreten historischen Situation einer Verflechtung eher zugänglich als andere? Warum ist diese Frage in anderen Situationen anders zu beantworten und wovon hängt dies ab? Auf welche Elemente wird von den Akteuren bewusst rekuriert, um Unterschiede oder Gemeinsamkeiten herauszustellen?

Dadurch lassen sich Bedingungen herausfiltern, die – allgemein oder konkret auf einzelne Elemente bezogen – Ver- oder Entflechtungsvorgänge begünstigen oder hemmen.

(*Christian Vogel, Britta Müller-Schauenburg, Daniel König*)

6.3 Modellierung mit graphischer Darstellung

Eine zweite Form, das Ineinandergreifen von Ver- und Entflechtung zu verstehen, ist die graphische Modellierung. Hier wird nun – anders als bei der Verwendung des Modell-Begriffs zur Bezeichnung der Verflechtungsmodelle ‚Netzwerk‘, ‚Gewebe‘ und ‚rhizomatisches Geflecht‘ – der Modellbegriff im

streng wissenschaftsmethodischen Sinne verwendet. Diese Form der Modellbildung unterscheidet sich gegenüber der Formalisierung vor allem dadurch, dass sie immer eine ‚Wirklichkeit‘ abbilden will und dadurch stärker an Konkretisierungen gebunden bleibt als die formelhafte Abstrahierung. Modellierungen werden in ‚konzeptionelle Modelle‘, die mit Graphik und Begriffen einen Zusammenhang beschreiben, und ‚physikalische Modelle‘, die eine Wirklichkeit im verkleinerten Maßstab nachbilden, unterschieden.⁷⁴⁶

Modelle für die Analyse transkultureller Verflechtungen sind dem Bereich der ‚konzeptionellen Modelle‘ zuzurechnen. Sie können diese Prozesse vereinfachend beschreiben (deskriptives Modell) oder als ‚Test-Struktur‘ für eine disparate Menge von historischen Daten Gesetzmäßigkeiten ermitteln und auf diesem Wege wiederkehrende ‚Verflechtungsmuster‘ erklären (präskriptives Modell). Dazu fokussieren sie auf einige Elemente des Prozesses, die besonders relevant erscheinen (Variable/n), während übrige mögliche Elemente vorläufig ausgeblendet werden (Konstanten). Die an sie herangetragenene Nutzungsfragen müssen nicht, können aber praktische, politikrelevante Probleme sein. Die erfassten Gesetzmäßigkeiten bzw. Generalisierungen sind hierbei nicht im mechanischen Sinne zu verstehen.

Für ein präskriptives Modell gilt es, einen Gegenstand der Modellbildung zu wählen und von anderen Gegenständen abzugrenzen, d. h. den Geltungsbe- reich und die Geltungsschärfe des Modelles abzustecken. Dann ist zu definieren, welche Gesetzmäßigkeit ermittelt werden soll und die ‚Wirklichkeit‘ des Gegenstandes daraufhin zu reduzieren. Diese Reduktion beinhaltet zunächst Segmentierungs-, Typologisierung-, Sequenzierungs- und dann aber auch wieder Aggregationsleistungen. Dieser Prozess der Modellbildung ist geprägt von einer reduktiven Sprach- und Begriffsbildung.

Bei dergestalt formulierten präskriptiven Modellen handelt es sich zunächst lediglich um mehr oder weniger plausible Vermutungen, die hypothetischen Charakter haben. Um sie zu überprüfen, müssen sie an konkretem historischem Fallmaterial getestet werden – wenn sie globalisierbar sein sollen, dann in möglichst transkultureller, transtemporaler und transspatialer Perspektive. Zwecks der Überprüfbarkeit sollten Modelle in ihrer ‚Gebrauchsanleitung‘ klar beschreiben, was sie bezwecken bzw. welche Vorgänge sie zu fassen suchen, und klare, überprüfbare Aussagen beinhalten, etwa: Wenn x und y in Weise z gegeben sind, dann passiert x_1 oder y_2 . Es geht um eine scharf kontrollierte Wechselwirkung zwischen der Formulierung von Gesetzmäßigkeiten und ihrer Überprüfung am konkreten Einzelfall. Solange die Gesetzmäßigkeit an einer zunehmenden Zahl von Einzelfällen festgestellt werden kann, gilt die der Modellie-

⁷⁴⁶ Vgl. die Definition auf der Homepage des Instituts für Umweltforschung der RWTH Aachen: <http://www.bio5.rwth-aachen.de/index.php/de/neues/31-artikel/allgemeines/9-definition-modellierung-und-simulation> (05.01.2016).

rung zugrunde liegende Theorie im Sinne Karl Poppers als plausibel (nie als wahr),⁷⁴⁷ man könnte auch sagen: brauchbar. Sobald die Hypothese am konkreten Einzelfall falsifiziert wird, d. h. die Voraussage nicht eintrifft, gilt das Modell in der bestehenden Form als falsifiziert und muss entweder verworfen oder dahingehend revidiert werden, dass es dem falsifizierenden Einzelfall ebenfalls gerecht wird.

Im Folgenden wird ein soziopolitisches Modell des Ineinandergreifens von Ver- und Entflechtung für politische Entitäten bzw. Mega-Kollektive der Makrostufe (,Imperien‘) vorgestellt, das mit Wort und Graphik arbeitet. Es entstand als Vorschlag innerhalb der Diskussionen zu diesem Buch und wurde heiß umkämpft. Ursprünglich beabsichtigt war die Formulierung eines präskriptiven Modells, doch sei eingestanden, dass es über weite Strecken eher deskriptiv bleibt. Die Modellbildung stützt sich intuitiv und nicht systematisch auf eine sehr begrenzte Menge an historischem Material; auch die oben besprochenen weltgeschichtlichen Klassiker (→ Kap. 2.1) sind nicht systematisch berücksichtigt worden. Hintergrund sind neben persönlichen Erfahrungswerten vor allem Erkenntnisse aus dem Bereich der ,christlich-islamischen‘ bzw. ,euro-asiatischen‘ Geschichte sowie gruppenpsychologische Überlegungen von Robin Dunbar.⁷⁴⁸ Nicht zuletzt ist vorauszuschicken, dass die Betrachtung ähnlicher Phänomene sicherlich bereits ähnliche Modellierungen inspiriert hat, so dass die hier vorliegende keineswegs beansprucht, neu erfunden, sondern höchstens subjektiv neu gefunden zu sein.

Das Modell geht davon aus, dass eine soziopolitische Verflechtung wesentlich von vier Arten von Parametern abhängt: 1. der Menge an Menschen in einem gegebenen Raum (demographische Parameter), 2. der Beschaffenheit des Raumes (physisch-geographische Parameter), 3. dem Willen der Menschen zu interagieren (gesellschaftspolitische Parameter) und 4. ihrer Fähigkeit zu interagieren (technisch-kommunikative Parameter). Diese vier Arten von Parametern bestimmen Grad und Dynamik der soziopolitischen Verflechtung sowie die Frage, in welche Richtung der Verflechtungsprozess verläuft, nämlich in Richtung einer zunehmenden oder einer abnehmenden Verflechtung, d. h. Entflechtung.

Zunächst sind die Relationen im Bereich der demographischen Parameter zu modellieren. Dies geschieht hier so: Wenn die übrigen Faktoren konstant sind, sei vorgeschlagen, dass der Verflechtungsgrad steigt, wenn die Bevölkerungszahl steigt, und abnimmt, wenn die Bevölkerungszahl sinkt. Dunbar geht davon aus, dass ein Mensch in der Regel maximal 150 intensivere Beziehungen unterhalten kann, was dann auf jede Gruppenbildung zu übertragen wäre.⁷⁴⁹ Es

⁷⁴⁷ Popper, Logik (1935).

⁷⁴⁸ Dunbar, Brain (2003).

⁷⁴⁹ Dunbar, Brain (2003), S. 172.

sei vorgeschlagen, dass bei zunehmender Bevölkerung in einem gegebenen Raum soziale Basiseinheiten von maximal 150 Menschen unter Druck kommen. Sie wachsen entweder zu größeren Einheiten an, die zur Aufrechterhaltung innerer Kohäsion Kommunikationsinvestitionen und in der Regel Hierarchien erheischen, oder spalten sich, um sich so in einem neuen stabilen Zustand (*steady state*) von weniger als 150 Personen einpendeln zu können. Es sei mithin vorgeschlagen, dass eine zunehmende Verbandgröße Bedarf nach organisatorischer bzw. hierarchischer Verknüpfung und Ausdifferenzierung weckt, was zu neuen Verflechtungsformen führt.

Eine analoge Modellierung erfolgt nun für den Bereich der physisch-geographischen Parameter. Dort lautet sie: Eine den Lebensraum einschränkende Klimaveränderung kann z. B. mehrere Bevölkerungsgruppen zur Konzentration in einem bestimmten Raum zwingen. Bei Konstantbleiben aller anderen Faktoren würde sie sich daher wie oben beschrieben als Bevölkerungswachstum ausdrücken bzw. würde der Verflechtungsgrad steigen.⁷⁵⁰

Für die soziopolitischen Parameter erfolgt die Modellierung folgendermaßen: Eine auf der Grundlage von demographischem Zuwachs bzw. geophysischen und kommunikationstechnischen Veränderungen hervorgebrachte Verflechtung von Menschen bzw. Gruppen kann zu einer Machtkonzentration, also etwa zu einer Reichsbildung führen, deren extremste Form sich im Willen zur universellen Herrschaft niederschlägt. Diese wäre hier die höchste Stufe der Hierarchisierung im Rahmen des Gruppenwachstums.⁷⁵¹ Ein universeller Herrschaftsanspruch hat dabei typischerweise eine räumliche Komponente. Expansion und Eroberung von Gebieten erheischen Infrastrukturprojekte, um die Herrschaft des Zentrums über die imperiale Peripherie zu ermöglichen. Dies

⁷⁵⁰ Dieses Modell wird etwa zur Erklärung der Entstehung einer Bevölkerungskonzentration im Nital in vorgeschichtlicher Zeit herangezogen (siehe Toynebee, Study [1946]; Breasted, Geschichte [1960], S. 8–11) und wurde von Arthur Iberall und David Wilkinson theoretisch gefasst: Iberall/Wilkinson, *Polycultures* (1993).

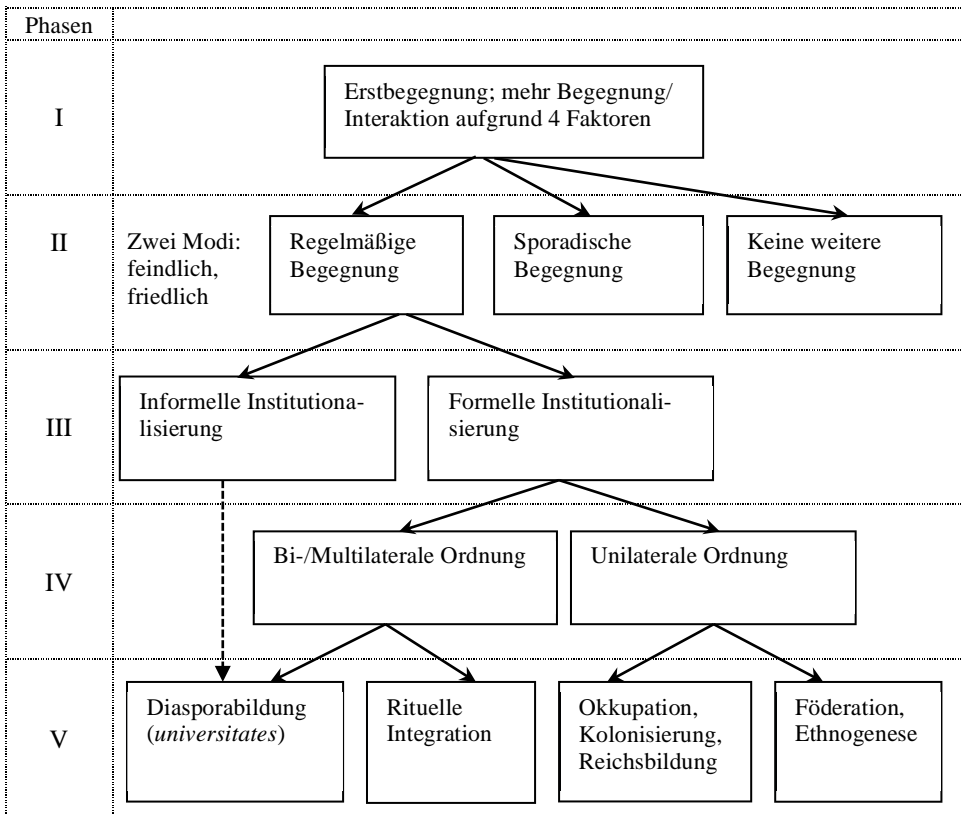
⁷⁵¹ Dabei seien in Anlehnung an anthropologische Klassifikationen und Dunbars Forschungen (zusammenfassend z. B.: Hill/Dunbar, *Network* [2003], S. 67f.) die folgenden kritischen Gruppengrößen vorgeschlagen: 2–3: Kleingruppe (kein Führer nötig), < 9: Gruppe (Führer, oft nur *primus inter pares*), < 30: Großgruppe (vgl. militärisch: Zug), 90–150: Basiseinheit bzw. Gemeinschaft (Dunbar: ‚band‘, vgl. Kompanie), ca. 500: Großgemeinschaft (‚mega-band‘, vgl. Bataillon; Führer benötigt nicht nur Unterführer, sondern eine entourage, Akzess zum Führer bereits leicht eingeschränkt), 1500–4000: Stamm (vgl. Regiment, Brigade), ca. 5000–8000: Stammeskonföderation (vgl. Division), ca. 15.000–40.000: ‚Chefferie‘/‘chiefdom‘ (stratifizierte Häuptlingsgesellschaft, vgl. Armee Korps; geprägt von [ca. 4] klaren Klassen, ca. 100.000 bis zu 150.000: Machtzentrum, Hof, Königreich (vgl. Armee, ca. 5 Klassen), bis ca. 1.000.000: Megakönigreich (vgl. Heeresgruppe, bis zu 6 Klassen), > 1.000.000: Imperium, Zivilisation. Dabei ist zu bedenken, dass politische Gebilde oft konservativ sind, d. h. ein Königreich bleibt ein Königreich, auch wenn die Bevölkerung zu klein oder zu groß geworden ist. Selbstverständlich können (konnten immer schon, vgl. demgegenüber abweichend North/Wallis/Weingast, *Violence* [2009]) Führungsfunktionen in diesem Rahmen auch kollektiviert werden (verschiedene Formen demokratischer, aristokratischer Herrschaft). Doch sei vorgeschlagen, dass grundsätzlich die kritischen Gruppengrößen auch da eine Rolle spielen.

führt zur Erschließung und stärkeren Verbindung von sozio-geographischen Räumen. Ein erlahmter Wille oder die erlahmte Fähigkeit zur Herrschaft führen in einem solchen Falle zur Entflechtung, etwa durch Ausdünnung, Aufgabe von Garnisonen, mangelnde Kontrolle von Gouverneuren, Zerfall von Straßen, Häfen, Postsystemen etc. Doch der Wille zur (imperialen) Verflechtung ist nicht notwendigerweise nur Folge von Veränderungen der übrigen Parameter. Er mag auch Auslöser eines Prozesses sein, der bei sonst im Wesentlichen gleichbleibenden Parametern eine Expansion, z. B. als Eroberung, auslöst und so demographisches Wachstum und Bedarf nach Ordnungen erzeugt. Zudem ist der Wille zur soziopolitischen Verflechtung nicht ein unilateraler Prozess der Herrschaftsdurchsetzung. Die betroffenen Bevölkerungsgruppen sind ebenfalls ‚wirksame‘ Kräfte, z. B. aufgrund kollektiver Traumata oder Vergemeinschaftung kultureller Güter über imperiale Kommunikationskanäle.

Für die technisch-kommunikativen Parameter erfolgt die Modellierung folgendermaßen: Kompatibilität von verschiedenen Sprachen und ihre wiederum vertikale (Hierarchisierung) und horizontale (Übersetzung) Organisation bestimmen sprachliche Verflechtung. Eine *lingua franca* kann allgemein den Verflechtungsgrad erhöhen bzw. Ausdruck und Ergebnis eines hohen Verflechtungsgrades sein, während eine aufgezwungene ‚Amtssprache‘ segregative ‚Sprachnischen‘ verfestigen oder gar die Entstehung von ‚Geheimsprachen‘ fördern kann. Technische Vektoren bzw. Katalysatoren von Kommunikations- und Transportprozessen ermöglichen, begünstigen oder beschleunigen Verflechtung. Typischerweise, aber nicht immer, ist die Förderung und Bereitstellung entsprechender Möglichkeiten von imperialen Projekten, oft Kriegen, abhängig. Entstehung und Zusammenbruch eines weite Räume übergreifenden Postsystems z. B. wären dabei Ausdruck/Folge imperialen Verflechtungswillens bzw. imperialer Unfähigkeit oder imperialen Unwillens, diese Art von Verflechtung aufrechtzuerhalten. Die Fragmentierung eines imperialen Raumes manifestiert sich im Rückgang raumübergreifender Kommunikation, wobei dieser Rückgang umgekehrt auch maßgeblicher Faktor der Fragmentierung ist. Eine solche kommunikatorische Entflechtung kann überaus langsam ablaufen; man denke z. B. an imperiale *koinē*-Sprachen oder Straßennetze, welche den Zusammenbruch der Reiche, die für ihren Bau verantwortlich zeichnen, lange überdauern können und daher wiederum erneute Verflechtung befördern können.

Bezüglich der Phasierung des Verflechtungs- oder Entflechtungsprozesses soll nun von jeweils fünf Phasen (I–V bzw. α – ϵ) ausgegangen werden. Die folgenden Graphiken werden hier als Diagramme bezeichnet, da sie an einer ihrer Achsen, nämlich der vertikalen, einen Vektor (die Phasen I–V bzw. α – ϵ) und zudem horizontal eine phasen- bzw. zeilenbezogene vektorielle Anordnung besitzen. Für den Verflechtungsprozess (Diagramm 1) modellieren die Phasen Stationen zunehmend intensiver Begegnung bzw. Verflechtung:

Diagramm 1: Verflechtung



Anders als die oben diskutierten Formeln ist diese Graphik bis zu einem gewissen Grade aus sich heraus verständlich. Die verwendeten Ausdrücke sind zwar im Verhältnis zur Quelle metasprachlich, aber entspringen grundsätzlich der Alltagssprache und sind nicht vollkommen abstrakt vom Gegenstand gelöst. Das Thema der Graphik ist darüber hinaus deutlich erkennbar.

Um sie allerdings mit ‚Leben‘ zu füllen, wird man doch zu einer Erläuterung greifen müssen. Eine Erläuterung der Phasen I–V könnte etwa so aussehen:

I) Zunächst erfolgt eine Erstbegegnung von Gruppen, die folgenlos bleiben oder aber zu weiteren Begegnungen führen kann. Man denke hier an den Durchzug einer Gruppe plündernder Krieger oder die ‚Entdeckung‘ einer Insel oder Küste.

II) Die weiteren Begegnungen, ob sporadisch oder regelmäßig, können – wie schon die Erstbegegnung – friedlich oder feindlich sein. Die Kriegergruppe könnte sich z. B. als Vorhut eines migrierenden tribalen Verbandes entpuppen,

die eine regelmäßige, vielleicht saisonale, militärische und/oder wirtschaftliche Präsenz mit sich bringt (man denke etwa an Transhumanz). Die Entdecker oder Eroberer könnten immer wiederkommen, vielleicht auch saisonal bedingt durch Wind- und Strömungssysteme (etwa Monsun oder Passate).

III) Intensiviert sich die regelmäßige Begegnung (z. B. aufgrund demographischer Veränderungen) bzw. hält sie über einen längeren Zeitraum an, wird sie zunehmend durchorganisiert – informell oder formell. Das regelmäßige Anlanden auf denselben Sandbänken einer Flussmündung motiviert die Pflasterung der Landestelle, die Errichtung von Magazinen, vielleicht sogar eines Hafens mit einer ständigen Präsenz der Besucher – symbolisch oder real. Ebenso kann die Interaktion zwischen mobilen/halb-sesshaften und sesshaften Bevölkerungsgruppen institutionalisiert werden (Märkte, Komplementärsiedlungen...).

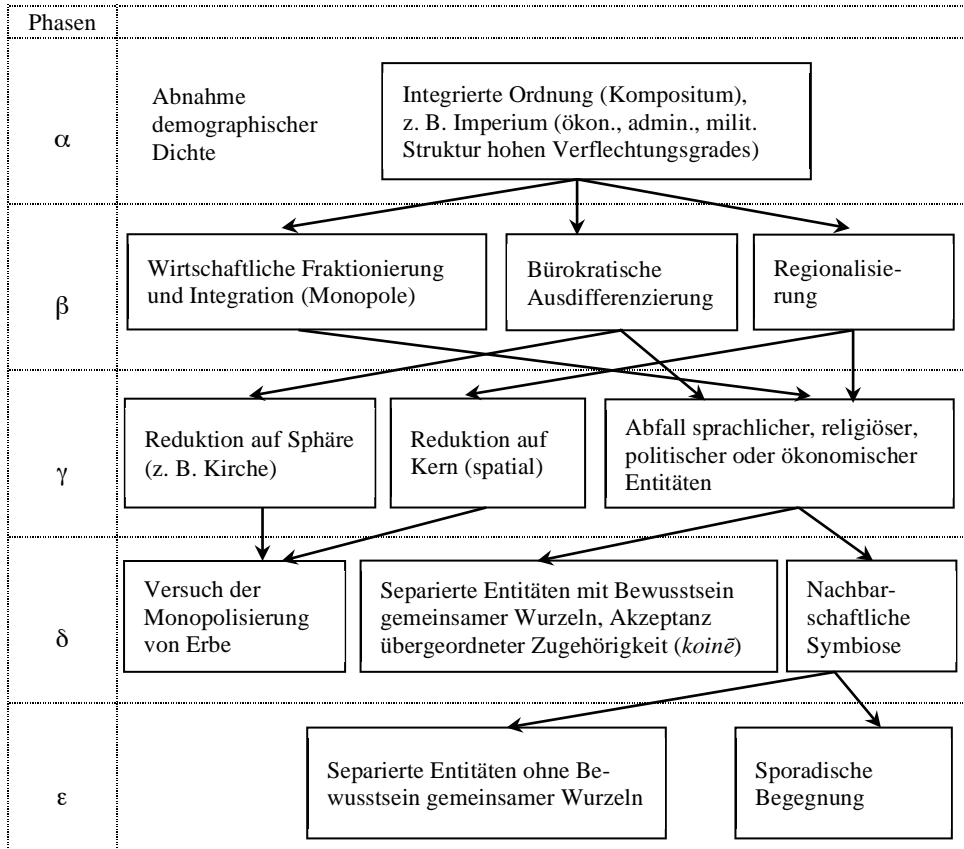
IV) Einen anderen Aspekt beleuchten die (von Phase III nur unscharf zu trennenden) resultierenden Ordnungen: Eine unilaterale Regelung der Begegnung bzw. Verflechtung geschieht z. B. durch einen siegreichen Ordnungsstifter – einen Eroberer, Entdecker, Einiger. Typischerweise, ob eingestanden oder nicht, ergibt sich als stabilere Ordnungskonfiguration eine bilaterale bzw. multilaterale Ordnung – wenn diese auch formell imperialer Unilateralität huldigen mag bzw. zumindest formal hierarchisch gegliedert ist (man denke etwa an die symbolische Einbindung von Verbündeten, Handelspartnern etc. ins imperiale System).

V) Aus den nunmehr eng verflochtenen Bevölkerungsgruppen ergibt sich ein neues Ganzes, nämlich die zwar klar erkennbare und geschiedene, aber integral verwurzelte Diasporagruppe, oft als selbstbestimmte, aber auch obrigkeitlich sanktionierte *universitas*, die man vielleicht bereits bei III unterbringen möchte. Symbolisch-rituelle Integration ist von den multilateralen Ordnungen nicht zu trennen: Die Investitur eines Nomadenführers mit einem imperialen Ehrentitel oder -symbol etwa mag oft einhergehen mit der Übertragung lukrativer Aufgaben im Bereich imperialer Infrastruktur, innerer oder äußerer Sicherheit. Stärkere Verflechtung, als sie schon die Phasen III und IV zeigen, würde sich in einer Reichsbildung ausdrücken (wobei wohl auch die Einzelteile ähnlich wie in III und IV erhalten blieben). Nur in der Ethnogenese, also der Ausprägung ethnisch bzw. protonational ausgedrückter Kollektividentitäten mit zunehmender Institutionalisierung, könnte man noch stärkere Verflechtung ausmachen bis hin zur völligen Verschmelzung verschiedener Bevölkerungsgruppen.

Ähnlich wie die Phasen von Verflechtung lassen sich auch die Phasen von Entflechtung (α - ε) modellieren (Diagramm 2). Diese Modellierung für Entf-

leuchtung ist im Blick auf Reichsaufösungen bzw. -transformationen erstellt, ließe sich aber auch auf andere größere sozio-politische Verbände anwenden.⁷⁵²

Diagramm 2: Entflechtung



Phase α steht für das relativ verdichtete ‚Reich‘ bzw. allgemeine politische Kollektiv auf der Makro-Ebene, die von hoher wirtschaftlicher, politischer und militärischer Kohäsion sowie von einem Machtzentrum mit einer robusten Bürokratie in einer großen Stadt geprägt sind. Dabei werden die Verbindungen zur Peripherie über technische Mittel, Migrationsformen (Steuerkampagnen, Eliten-

⁷⁵² Imperiale Entflechtung aufgrund von ‚innerem‘ Bevölkerungsrückgang, etwa aufgrund von Seuchen, ist möglicherweise nicht darunter zu fassen, da sie wohl institutionell kompensiert wird (aufgrund von Konservativität, Selbsterhaltungswille oder auch Eigendynamik von Institutionen) und zunächst nicht unbedingt transkulturelle Begegnung impliziert. Am ehesten würde sie vielleicht in der Peripherie zu entflechtungsähnlichen Phänomenen führen. Dies würde jedenfalls eine gesonderte Beschreibung erfordern.

transhumanz etc.) aufrechterhalten und wirtschaftliche Ressourcen in die Hauptstadt gezogen.

Phase β ist eine Phase stärker hervortretender (latent stets vorhandener) zentrifugaler Tendenzen in der untersuchten Entität mit einer Tendenz, kleinere Verbände zu (re-)produzieren. Dies kann entweder entlang älterer, regionaler Bruchlinien erfolgen (die solche Verbände trennten, bevor sie ins Reich eingebunden wurden), oder es können sich aus der imperialen Verflechtung neue Verbände bzw. Subsysteme imperialer Spezialisten ausdifferenzieren, vor allem bürokratische oder militärische Netzwerke, die jeweils ihre eigenen Ambitionen entwickeln und eigene Interessen zu verfolgen beginnen. Ähnlich kann die imperiale Wirtschaft entweder in regionale, präexistierende Systeme zerfallen oder auf imperialer Ebene verschiedene Systeme ausprägen. Typischerweise werden die beiden Differenzierungsmodi wohl kombiniert werden. In der Folge exzessiver Besteuerung und der Konzentration zentraler wirtschaftlicher Ressourcen in den Händen weniger, eng mit der imperialen Elite verbundener lobbyierender Unternehmer zerfällt die Wirtschaft sowohl regional als sektoriell. Einem offiziellen Sektor, der stark auf die imperial kontrollierten Knoten und wirtschaftlichen Ressourcen konzentriert ist, gesellt sich ein zwar illegaler, aber tolerierter grauer Sektor zu, der das offizielle Wirtschaften zugunsten sub-imperialer Akteure leicht variiert (Auslassen von Steuern oder Stapelpflichten gegen informelle Entschädigung in Form von Bestechung etc.). Diesen beiden gegenüber steht die nun ganz eindeutig illegale, also nicht tolerierte Schwarzwirtschaft, die aber zunehmend nur noch punktuell im Bereich der Haupttroute effektiv bekämpft werden kann, während sie in Randgebieten zur dominanten Wirtschaftsform geworden ist, wobei die imperiale Zentralgewalt weitgehend leer ausgeht.

Phase γ zeigt die drastische imperiale Machtreduktion. Das Imperium kontrolliert nur noch wenig mehr als die Hauptstadt und sogar diese Kontrolle ist zunehmend prekär. Die imperiale Peripherie dagegen wird zusehends unabhängig von der Zentrale, wenn sie dabei auch nominelle Oberherrschaft und kulturelle Affiliation gerne beibehält. Ein ‚spirituelles Reich‘ dagegen beschränkt ‚imperiale‘ Macht zunehmend auf bestimmte Sektoren gesellschaftlichen Lebens, wenn auch nominell ein universeller Machtanspruch aufrechterhalten werden mag.

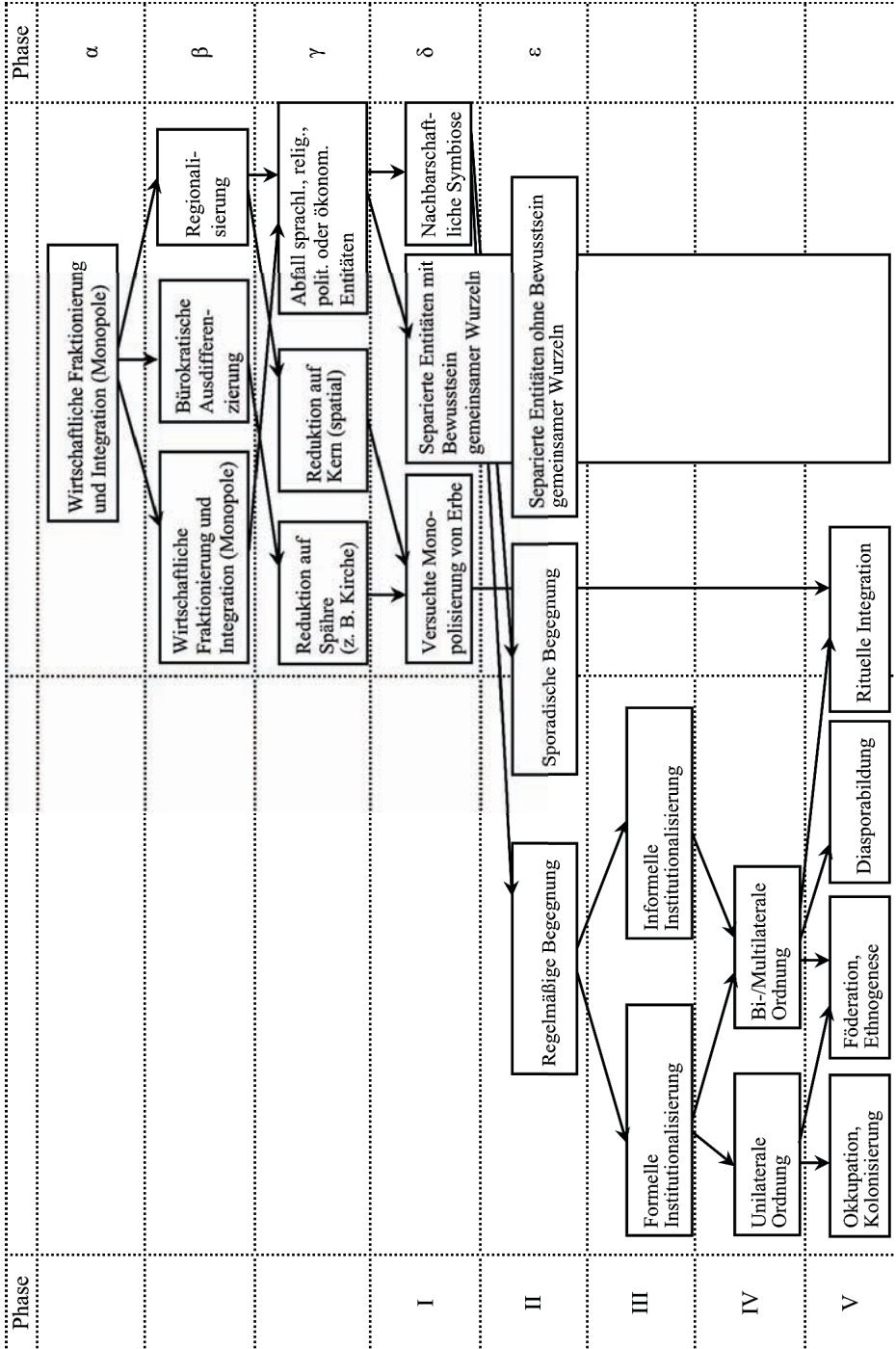
Phase δ ist von Phase γ nur unscharf zu trennen. Es mag für das *de facto* weitgehend erloschene Reich (das keine Truppen oder anderen konkreten Machtmittel mehr mobilisieren kann) immer noch ein wichtiger Erfolgsfaktor sein, ein Monopol über das imperiale Erbe aufrechtzuerhalten. Die sich vom Reich *de facto* ablösenden Verbände bzw. regionalen Entitäten mögen zur Regelung gutnachbarschaftlicher Verhältnisse immer noch auf das imperiale Erbe Bezug nehmen, d. h. auf seine Rechtskultur, seine diplomatischen Umgangsformen, Amtsprache etc. Wenn zwei sub-imperiale Akteure damit einverstanden sind, kann der post-imperiale Herrscher als immerhin noch allgemein be-

kannte und vertraute Schattenautorität als Schiedsrichter eine gewisse konsensual gestützte Macht ausüben.

Phase ε schließlich ist eine Phase vollständiger Entflechtung, bei der kein Bewusstsein gemeinsamer Wurzeln und kein oder kaum noch ein entitätenübergreifendes Kommunikationssystem die Regelung der Verhältnisse zwischen den verschiedenen Verbänden erleichtert.

In einem dritten Schritt kann man nun beide Graphiken zusammenfassen, um das Ineinandergreifen von Verflechtung- und Entflechtung darzustellen:

Diagramm 3: Ver- und Entflechtung (folgende Seite)



Diese gemeinsame Modellierung von Verflechtung und Entflechtung legt nahe, Ver- und Entflechtung als gleichzeitig wirkende Kräfte zu verstehen, nämlich zentrifugaler (Tendenz menschlicher Verbände, in hierarchisch differenzierte Einheiten à 90–150 Menschen zu zerfallen) sowie zentripetaler (imperial-kommunikativer Input zur Erhaltung größerer Einheiten) Kräfte. ‚Funktionierende‘ soziopolitische Entitäten können vor dieser Folie als ein prekäres ‚steady state‘-Gleichgewicht zwischen diesen beiden Kräften verstanden werden.

Wollte man eine Zusammenfassung der in der Gesamtmodellierung erfassten Generalisierungen geben, könnte man sagen: Die Entstehung und Umformung bzw. gar Auflösung größerer politischer Einheiten korreliert mit Veränderungen in der Bevölkerungsgröße in einem gegebenen Raum, d. h. Dichte. Diese Veränderung kann durch zunächst exogen gesehene Faktoren (geänderte Fertilitäts- bzw. Reproduktions- und Überlebensraten aufgrund von epidemologischen, technischen oder klimatischen Veränderungen) ausgelöst werden, aber auch durch Migration oder Eroberung. Umgekehrt würden wir erwarten, dass demographische Veränderungen von einer politischen Einheit Anpassungsleistungen abverlangen. Dabei ist die Konzentration von Bevölkerung im Raum entscheidend, wobei fehlende Konzentration durch technische Kommunikationshilfen bis zu einem gewissen Grade kompensiert werden kann. Möglicherweise wehrt sich eine politische Organisation, einem gewissen Stabilitäts- und Selbsterhaltungstrieb folgend, zunächst gegen diese Anpassungen, wird aber letztlich dazu gezwungen.

(*Georg Christ*)

6.4 Narrative Modellierungen

Formelmodelle und konzeptionelle graphische Modelle können in den historischen Wissenschaften einerseits der Visualisierung von Forschungsannahmen und -ergebnissen dienen, andererseits präskriptiv eine Struktur zur Verfügung stellen. In diese können historische Daten eingeordnet werden, um so gewisse Gesetzmäßigkeiten festzustellen. Formularisierung und graphische Modellierung beinhalten damit sowohl den analytischen Vorgang des Verstehens als auch den Versuch der Darstellung des Verstandenen. Dabei werden – aus guten Gründen – komplexitätsreduzierende, fokussierende Instrumente angewandt, und zwar sowohl im Interesse einer verständlichen Darstellbarkeit als auch, um Quellen-Material zu systematisieren und selektieren.⁷⁵³ Es soll hier an dritter

⁷⁵³ Weitere Beispiele wären Netzwerkkartierungen und andere rechnerische Diagramme. Die Möglichkeiten sind freilich noch nicht ausgeschöpft, sondern werden u. a. in den *digital humanities* weiterentwickelt. Eine mehrdimensionale, dynamische Visualisierung mit digitalen Medien könnte durchaus ein den transkulturellen Ver- und Entflechtungsprozessen angemessenes Model-

Stelle von epistemologischen Modellen die Rede sein, die mit sprachlichen Elementen auf eine Sensibilisierung für die Wahrnehmung komplexer Ver- und Entflechtungsdynamiken und auf eine evidente Darstellung derselben hinarbeiten.⁷⁵⁴ Gerade dieses Themenfeld regt dazu an, etwaige Potenziale von quasi ‚komplexitätsbetonenden‘ Modellen auszuloten, auch um die Art und Wirkungsweise der Dynamik selbst beschreiben zu können. In den oben behandelten Quellenbeispielen zeigten sich die große Vielgestaltigkeit und mögliche Multidirektionalität von Verknüpfungen, einschließlich der Vereinbarkeit scheinbarer Widersprüche und Gegensätze. Der Versuch einer umfassenden Visualisierung solcher diachronen und multidirektionalen Dynamiken eines konkreten Beispiels stößt (zumindest derzeit) schnell an technische bzw. mediale Grenzen. Narrative Techniken haben hinsichtlich der Komplexitätsdarstellung zwar spezifische Probleme, aber auch einige Vorteile. Daher lohnt es sich, einen Blick auf sprachliche Modellbildungen bzw. Umgangsweisen mit Komplexität zu werfen und daraus Anregungen für die transkulturelle Verflechtungsforschung zu gewinnen.

Neuere philosophische Ansätze versuchen, eine permanente soziale und kulturelle Dynamik zu beschreiben, die richtungslos zu verstehen ist, d. h. die nicht phasenartig, dialektisch oder evolutionär verläuft. Gilles Deleuze und Felix Guattari verdeutlichen dies an dem Modell von Deterritorialisierung und Reterritorialisierung, zwei miteinander gekoppelte soziopolitische Vorgänge, die sie als (ähnlich dem Yin-Yang-Prinzip) ineinandergreifende, nicht auf Gesetzmäßigkeiten basierende Prozesse verstehen, als differente Bewegungen, die zugleich als Verbindungen gedacht sind, sich aber nicht in einer neuen Ordnung formieren: (Nur) was different ist, kann sich verbinden, bleibt in der Verbindung zwar nicht unverändert, aber different genug, um gleichsam in einer „Bewegung permanenten Aus- und Einschlerens“ neue Verbindungen einzugehen.⁷⁵⁵ Dieses Modell ließe sich etwa auf die antagonistisch erscheinenden Beziehungen im spätmittelalterlichen Mittelmeerraum zur Kreuzzugszeit anwenden, wo z. B. lateinische und orthodoxe und muslimische Lebensbereiche sich immer wieder auf verschiedenen Gebieten zugleich annäherten und gegenei-

lierungsverfahren sein. Die bisherigen Modelle, die mehrere Dimensionen einbeziehen und miteinander verknüpfen (vgl. etwa das Mainzer Projekt ‚Inschriften im Bezugssystem des Raumes‘, <http://www.spatialhumanities.de/ibr/startseite.html> [24.09.2014]), sind allerdings noch immer weniger komplex als es eine Darstellung der Zusammenhänge von transkultureller Ver- und Entflechtung fordern würde.

⁷⁵⁴ Es sei aber darauf hingewiesen, dass alle drei hier behandelten Vorschläge der Systematisierung unserer Zugriffe auf die Ver- und Entflechtungsdynamiken (auch) mit sprachlichen Mitteln arbeiten, wobei die Bandbreite von der abstrakten Formelsprache (→ Kap. 6.2) über metasprachliche, alltagssprachlich orientierte Begriffe (→ Kap. 6.3) zu metaphorischem Sprachgebrauch und schließlich zu Gegenbegriffen zur wissenschaftlichen und alltagssprachlichen Terminologie (→ Kap. 6.4) reicht.

⁷⁵⁵ Deleuze/Guattari, Plateaus (1980), S. 196–198.

inander abgrenzten, oftmals ohne dass es zu einer stabilen Synthese gekommen wäre. Hier wäre allerdings auch eine Modifikation anzubringen: In einigen Regionen (Syrien-Palästina, Zypern oder Sizilien) ist es zeitweilig durchaus zu ‚neuen Ordnungen‘ (die natürlich nicht als ‚höhere‘ Ordnung oder Stufe zu verstehen sind), z. B. zu einer transkulturellen *koinē* unter weitgehender Verschleifung der Differenzen gekommen. Die Modell-Vorstellung einer „Bewegung permanenten Aus- und Einschlerens“ in jeweils neue Verbindungen, wobei das Differente different bleibt, vermag nicht solche transkulturellen Prozesse zu erklären, die in einer Art Fusion münden.

Es bleibt ein Desiderat, weiterhin nach Darstellungsformen zu suchen, die die mehrdimensionale Dynamik selbst – zugleich und in wechselnden Anteilen synchron, diachron, kulturell, sozial, politisch, geographisch geprägte und wirkende Beziehungen und Aktionen – vermitteln können. Visualisierungen, die mit hierarchisierten und hierarchisierenden Entwicklungsmustern (wie Baum-Graphiken) oder mit nach mathematischer Logik funktionierenden Beziehungsschemata (wie Formeln oder Diagrammen) arbeiten, scheinen dafür nur sehr bedingt geeignet zu sein. Aber auch jene narrativen epistemologischen Modelle, die in Orientierung am Deleuze’schen Rhizom als metaphorische Modelle ausgearbeitet werden, entwerfen zumeist eine spezifische – wenn auch deutlich dynamischere und offenere – Systematik, um kulturelle Interaktion wiederum holistisch zu erklären. Deleuze versuchte, in seinen Schriften jeglichen einheitlichen Plan von Organisation oder Entwicklung zu vermeiden – zugunsten einer unendlichen Ebene („plateau“), auf der man permanent von einem Punkt zu einem anderen springt, dadurch Verbindungen herstellt, die wiederum andere Verbindungen vorschlagen, um so, jenseits von ‚eingefahrenen Pfaden‘, neue Probleme oder Fragen formulieren oder neue Konzepte erfinden zu können.⁷⁵⁶ Während es jedoch dieser Philosophie eher um eine Praxis geht, um eine Kreation von und Orientierung in Zonen, die nicht vollkommen determiniert sind, wo Dinge in unvorhersehbare Richtungen fortschreiten oder sich unreguliert entwickeln (können), geht es bei historischen Analysen vordringlich um Darstellungen und Interpretationen von bereits geschehenen (nicht als ‚Wirklichkeit‘ reproduzierbaren) Aktionen oder Entwicklungen und ihren Reflexen im Quellenmaterial. Diese Differenz bleibt zu beachten. Dennoch können die Deleuze’schen epistemologischen Modelle in der historischen Forschung Darstellungen und Darstellungsformen anregen, die offen genug sind, um nicht nur Identitäten, sondern Multiplizität und nicht antizipierte Zusammenhänge, Fragen und Konzepte erkennen zu lassen.

⁷⁵⁶ Für eine instruktive Einführung in das philosophische Gedankengut von Deleuze und seine Verbindungen wie Distanzierungen zur wissenschaftlichen Theorie vgl. etwa Rajchman, *Connections* (2000), S. 4–13.

Im Bemühen um eine solche Öffnung stehen auch vereinzelte Versuche, wissenschaftliche Modellbildung insgesamt zu hinterfragen. In jüngerer Zeit werden etwa theoretische Vorstöße unternommen, Anregungen der *fuzzy logics* in die historischen Wissenschaften zu integrieren, indem der Wert von unscharfen und vagen oder auch ‚widerspenstigen‘, den alltagssprachlichen Gewohnheiten gegenläufigen Begrifflichkeiten für Beschreibungen komplexer Phänomene hervorgehoben wird. Vagheit wird dabei nicht als ein Defizit verstanden, das es zu beheben gilt, sondern als eine Resource für andere Möglichkeiten, eine Reserve an Verbindungspotenzen und eine Mahnung zur interpretatorischen Offenheit.⁷⁵⁷ Linda Safran hat vorgeschlagen, in Bezug auf komplexe transkulturelle Verflechtungen – in diesem Fall spätmittelalterliche Kunst im Salento – weniger mit ‚definitiven‘ Termini zu arbeiten, die klare, enge Bedeutungsrahmen abstecken, und stattdessen möglichst ‚weiche‘ Begriffe zu benutzen, die diverse (Be-)Deutungsrichtungen eröffnen und somit der in dieser Kunst manifestierten Multiplizität kultureller Traditionen näherkommen.⁷⁵⁸ In manchen Fällen dürfte es – so Safran – bereits weiterführen zu akzeptieren, dass Phänomene langfristiger Verflechtungen zu keiner der bisher in der Wissenschaft gebräuchlichen Kategorien passen, dass z. B. die transkulturelle Region Salento weder ‚westlich‘ noch ‚östlich‘ geprägt ist und auch nicht eigentlich dazwischen, sondern jenseits dieser Kategorien liege. Linda Safran benutzt in diesem Fall u. a. den altertümlichen englischen Ausdruck *betwixt* anstatt des zu erwartenden *between*, um zu verunsichern und einen Sinn für die Veränderlichkeit unserer beschreibenden und deutenden Begriffe zu vermitteln.⁷⁵⁹ Safran regt damit einen neuen Zugang zu transkulturellen Quellen und Materialien an, der aber letztlich in dem Appell aufzugehen scheint, sich im Hinblick auf transkulturelle Verflechtungen dem Vorgang der Kategorienbildung bewusster zu stellen und neue Kategorisierungen entsprechend komplexer und offener zu fassen. Die Hinterfragung von Kategorien ist freilich eine methodische Praxis, die grundsätzlich in allen historischen Forschungsfeldern, nicht nur in der Verflechtungsforschung, von Zeit zu Zeit immer wieder neu gefordert ist. Auch aktuell als ‚weich‘ und ‚offen‘ empfundene Begriffe verfestigen sich in der weiteren Rezeption zu ‚definitiven‘ Termini und bezeichnen stets nur momentan gültige Interpretamente.

Es bleibt mithin schwierig, einen Weg zwischen Modellen mit übermäßiger Komplexitätsreduktion und Anti-Modellen unscharfer Offenheit zu finden.

(Margit Mersch)

⁷⁵⁷ Vgl. Rajchman, *Connections* (2000), S. 84.

⁷⁵⁸ Safran, *Betwixt* (2013).

⁷⁵⁹ Ebd., S. 143. Hier könnte aber auch der von Dietrich Heißenbüttel ebenfalls bezüglich der süditalienischen mittelalterlichen Kunstgeschichte vorgeschlagene konzeptuelle (gar nicht vage) Begriff ‚Palimpsest‘ Anwendung finden (→ Kap. 2.2.8).

6.5 Bilanz: Verlust- und Gewinnrechnungen

Wie deutlich wurde, besitzen die drei behandelten Formen der Modellbildung (Formalisierung, graphische und narrative Modellierung) jeweils charakteristische Stärken und Schwächen. Hinsichtlich der Frage, ob diese Formen der Modellbildung überhaupt brauchbar seien, war der Streit im Autorenkollektiv nicht zu schlichten und kein Konsens herzustellen. In dieser Bilanz werden nun die unterschiedlichen Gesichtspunkte im Sinne einer Anregung und Orientierungshilfe zur Verfügung gestellt, ohne zu suggerieren, dass eine Einigung gefunden wurde.

Die Formalisierung erlaubte es in sehr hohem Maße, Strukturvarianten genau darzustellen und gegeneinander abzugrenzen. Verflechtungsindifferente Stabilitäten und verflechtungsbedingte Veränderungen konnten präzise bezeichnet werden, weil potenzielle ‚Störfaktoren‘ gar nicht in die Darstellung einfließen. Der mögliche Abstraktionsgrad der hier konkret durchgespielten Formalisierung ist so hoch, dass die Methode für alle Verflechtungstypen gleichermaßen geeignet ist. Gleichwohl ließe sich durch andere ‚Füllung‘ der Variablen die Formalisierung als Methode auch für bestimmte Typen spezialisieren und konkretisieren und überhaupt unbegrenzt variieren. Mit Hilfe der Formalisierung lässt sich also abstrakt klar machen, was in einem bestimmten Zusammenhang mit dem Begriff ‚Verflechtung‘ oder auch ‚Entflechtung‘ gemeint ist, ohne dies durch viele jeweils (nur) mehr oder weniger passende Beispiele ‚veranschaulichen‘ zu müssen.

Eine Schwierigkeit der Formalisierung liegt nicht nur darin, dass sie Linearität suggeriert, sondern auch, dass die Darstellungsform beim Rezipienten eine Vertrautheit mit Formalisierungen voraussetzt, was interdisziplinär je nach Fächerkultur sehr unterschiedlich gegeben ist. Missversteht jemand z. B. die Pfeile in der obigen Formel als eine (auch nur ‚latent mitgemeinte‘ oder nicht deutlich genug ausgeschlossene) Kausalbeziehungsanzeige oder gar als Darstellung eines quasi-mechanischen Vorgangs, wird er gegen die Analyse bzw. die Darstellungsweise mehr Widerstand entwickeln als Nutzen aus ihr ziehen und möglicherweise das Ergebnis nicht rezipieren. In manchen geisteswissenschaftlichen Disziplinen oder Ausrichtungen liegt, traditionell oder ‚postmodern‘ begründet, eine grundsätzliche Skepsis gegenüber Formalisierung vor. In jedem Fall wird ein mehr oder weniger ausführlicher Begleittext eine solche Darstellungsweise erläutern müssen.

Die graphische Modellierung hatte durch den von der Methode vorgeschriebenen Spagat zwischen dem (vereinfachten) Abbild von Wirklichkeit und der Abstraktion einen noch schwierigeren Stand. Gerade der hier erprobte Versuch, eine Einheit wie das ‚Imperium‘ im Modell zu fassen, steht in großer Spannung zu einem zentralen Anliegen transkultureller Forschung, nämlich Einheits- und Identitätsfiktionen systematisch zu dekonstruieren. Durch den, im Unterschied

zur Formalisierung von der Methode vorgegebenen, Anspruch, Wirklichkeit (wenn auch vereinfacht) darzustellen, ist das Problem der Vereinfachung für die graphische Modellierung virulenter als für die Formalisierung. Die Formalisierung musste in ihrem Abstraktionsgrad nur verstanden werden. Die graphische Modellierung sollte letztlich an Wirklichkeit, wenn auch an mit Blick auf eine bestimmte Forschungsfrage selektiv vereinfachter Wirklichkeit, überprüfbar sein. So betrifft Widerspruch vor allem die Sinnhaftigkeit oder Legitimität der konkret vorgenommenen Vereinfachungen. Da der Schwerpunkt der graphischen Modellierung auf linearen Entwicklungswegen einer Entität liegt, sind in ihr entitätenübergreifende Netzwerke, Gewebe, Geflechte etc. nicht erkennbar. Ferner suggeriert die zweidimensionale Graphik mit ihrem konsekutiven Aufbau Linearität, Direktionalität und Hierarchisierung der Prozesse zu stark. Viele der bestimmten Phasen zugeschriebenen Phänomene sind auch synchron denkbar. Die Phasierung ermöglicht auch nicht, wechselnde Prozessgeschwindigkeiten zu unterscheiden: Es ist z. B. durchaus vorstellbar, dass zwei der postulierten Entitäten auch längere Zeit im Bereich der gelegentlichen oder losen, informell institutionalisierten Begegnung verharren, während sich in anderen Fällen ihr Ineinandergreifen gleichsam im Überspringen von Phasen überstürzt.

Die graphische Modellierung vernachlässigt zudem wichtige Raumdynamiken, unterscheidet nur im Begleittext, aber nicht in der Graphik zwischen Zentral- und Übergangsräumen. Es wäre davon auszugehen, dass gerade die Übergangsräume besondere Verflechtungs- bzw. Entflechtungsphänomene zeitigen, etwa eine gleichzeitig von Austausch, Vermischung und Abgrenzung geprägte *frontier society*. Zudem ist niemals nur ein ‚Raum‘ gegeben. Auch der durch eine Zentralmacht hergestellte politische Raum wird durch die soziale Praxis der Akteure, etwa durch alternative Kommunikationsstrukturen oder Kulturpraktiken, umgestaltet oder von anderen (eingeschriebenen, überlappenden, imaginären, kommunikativen etc.) Räumen ergänzt.

Schließlich finden Einzelakteure in dieser Darstellung keinen Platz, die oftmals als kulturelle Mediatoren fungieren. Mit der Akteurebene sind soziopsychische Fragen verbunden, die sich mit der Dimension des Willens, der sozialen Verhaltensmuster, mit Identitätsprozessen, also mit jenen Dynamiken befassen, die Individuen und Gruppen zur Bewegung, zur Öffnung, zum kommunikativen Ausgreifen treiben oder sie auch in Stillstand, Abgrenzung, Isolation oder im Rückzug verharren lassen. Diese Energie der Dynamiken kann im Narrativ wenigstens andeutungsweise umschrieben werden, ist in der graphischen Modellierung jedoch nicht sichtbar. Auch werden die verschiedenen Ebenen menschlicher Interaktion in Bereichen wie Sprache, Recht, Wissenschaft, Kunst, Handwerk, Technik, Verwandtschaft etc. nicht berücksichtigt. Sie müssten aber eigentlich, weil sie verschiedene gesellschaftlich relevante Formen und Prozessabläufe von Ver- und Entflechtung hervorbringen, auch in einem auf soziopolitische Entwicklungen fokussierten Modell eine Rolle spielen.

Dennoch lassen sich zahlreiche Argumente für diese Form der Modellbildung bringen. Schließlich ist es unstrittig, dass Modelle nicht die Wirklichkeit in allen ihren Facetten adäquat abbilden können. Es ging ja hier darum, nach Gesetzmäßigkeiten bei der Verflechtung/Entflechtung besonders im Hinblick auf Entstehung, Transformierung und Zerfall von politischen Kollektivordnungen der Makroebene, also ‚Reichen‘ bzw. eher ‚Universalreichen‘ oder auch ‚Imperien‘ zu fragen. Im Rahmen jeder Modellierung muss Komplexität reduziert werden (das ist allerdings auch der Fall, wenn wir vermeintlich nur ‚dicht beschreiben‘). Die Kritik verweist u. a. auf Elemente, die zu berücksichtigen wären, begründet aber nicht, warum ihre Ergänzung ein besseres Modell ergeben würde. Wäre deren Integration, die das Modell verkomplizieren würde, zielführend? Rein theoretische Kritik am Modell ist zu diesem Zeitpunkt wenig adäquat. Adäquat wäre die robuste Überprüfung des Modells anhand von historischem Fallmaterial, was aber hier zwecks schärferer Betonung des Modellcharakters nicht geleistet werden konnte. Es geht bei Modellen, wie dargelegt, um die Überprüfung der vorgeschlagenen (möglichst allgemein gültigen) Gesetzmäßigkeit am konkreten Einzelfall. Erst wenn das Gesetz am konkreten Einzelfall falsifiziert wird, d. h. die Gesetzmäßigkeit nicht zutrifft, gilt es, ein Modell anzupassen bzw. zu verwerfen.

Bei einer solchen Überprüfung des vorgelegten Modells würde sich dann vermutlich dessen eigentliche Schwäche zeigen: Es ist wohl nicht zu einfach, sondern, im Gegenteil, bereits zu komplex und zu unbestimmt. Um Modelle rigoros überprüfen zu können, müssen sie klare, überprüfbare Aussagen machen: Wenn x und y in Weise z gegeben sind, dann passiert x_1 oder y_2 . Die Formulierung klarer Hypothesen wird aber hier vom unscharf gefassten Gegenstand ‚Verflechtung‘ behindert. Auch die großen zeitlichen Verzögerungen und vielfältigen Verwerfungen, welche die anvisierten Verflechtungsprozesse prägen, erschweren eine befriedigende Operationalisierung bzw. Modellierung. Retardierende Faktoren im Prozessverlauf wurden nur unzureichend berücksichtigt und kollektive bzw. demokratische Führungsformen bei Gruppen- bzw. Reichsbildungen ausgeklammert. Terminologisch bleibt das Modell ausgesprochen stückwerkhaft. Es wurde nicht versucht, bestehende Terminologien bzw. Nomenklaturen, Klassifizierungen verschiedener Disziplinen umfassend und sauber aufzunehmen, geschweige denn zu harmonisieren. Ist die hier gewählte Form der graphischen Modellbildung angesichts dieser Beschränkungen überhaupt angebracht? Ja. Bei noch nur lückenhafter Kenntnis der Literatur zu Theorien der Imperiumsbildung scheint es zumindest so, als seien das demographische Element und der Faktor der kritischen Gruppengrößen eher unterrepräsentiert, so dass das Modell möglicherweise zu dieser Diskussion ein Element beitragen kann. Warum aber soll es bereits in diesem unfertigen Zustand, d. h. unüberprüft, dem Leser zugemutet werden? Aus dokumentarischen Gründen: Das Modell ist aus unserer Arbeit an diesem Band und den entsprechenden

Gesprächen in der Gruppe hervorgegangen und ist hier als ein (wenn auch nur vorläufiges) Resultat entsprechend aufgeführt worden. Sehr deutlich wird, dass eine solche Modellierung nicht abschließend gemeint sein sollte und sein kann, sondern im Zu- und Widerspruch Ideen erzeugt.

Dieses den Arbeitsprozess des Netzwerks abbildende Wechselspiel der Argumente mündet in einige Schlussfolgerungen: Während Formalisierungen und Vektorgraphiken oder auch sprachlich strukturierte Systematiken Ordnung, Präzision und Zwangsläufigkeit der Prozesse suggerieren bzw. betonen, kann das historiographische Narrativ Offenheit, Unbestimmtheit, Spontaneität und Eigendynamik als wichtige Aspekte transkultureller Ver- und Entflechtung aufnehmen. Freilich gehören Methoden der Systematisierung durch Komplexitätsreduktion zentral zum Selbstverständnis der historischen Wissenschaften. Auch das Anliegen dieser Studie ist im Wesentlichen eine begriffliche Klärung, die sich etwa in der Verflechtungstypologisierung als ‚Netzwerk‘, ‚Gewebe‘, ‚rhizomatisches Geflecht‘ niederschlägt. Aus diesem Grund ist eine Kombination der verschiedenen Verfahren sinnvoll.

Komplexität und Vielgestaltigkeit transkultureller Verflechtungsphänomene erfordern die Anwendung unterschiedlicher Kategorisierungen und Modellbildungen sowie einen häufigen Perspektivwechsel. Im Ringen darum, Erkenntnisse der Verflechtungsforschung überzeugend darzustellen, bleibt zu konstatieren, dass aufgrund stetiger Veränderungen der Analyseinhalte und medialen Möglichkeiten auch die allgemein akzeptierten ‚Spielregeln‘ anschaulicher Vermittlung einem beständigen Wandel unterworfen sind. Über alle Veränderungen hinweg lässt sich jedoch festhalten, dass die verschiedenen sprachlichen Elemente (historische Narrationen und Diskurse) Anschaulichkeit bzw. Evidenz ebenso erreichen (oder verfehlen) können wie Bilder, Simulationen und Modelle.

Ein wichtiger Effekt der Kombination verschiedener Analysen und Perspektiven ist die Ausweitung der Bereiche, Nischen und Facetten von Verflechtungsphänomenen, die ausgeleuchtet werden können. Dies kann einerseits davor bewahren, in einem abstrakteren Verfahren, das mit Vektoren und Pfeilen ‚arbeitet‘, fälschlicherweise eine Zwangsläufigkeit historischer Entwicklung zu postulieren.⁷⁶⁰ Andererseits kann Multiperspektivität dagegen schützen, beim steten Wiederholen der übergroßen Komplexität zu verharren, indem es zwingt, eventuelle unreflektiert doch vorhandene ‚Denkmuster‘ offenzulegen und so der konkreten Fremd- und Selbstkritik zugänglich zu machen.

(Britta Müller-Schauenburg, Georg Christ, Margit Mersch, Daniel König)

⁷⁶⁰ Vgl. etwa die Debatten um Fukuyama, End (1992), in denen die ‚hegelsche‘ Teleologie von Fukuyamas Geschichtsbild moniert wurde. Allerdings ist dieses Werk der Form nach ein rein historiographisches Narrativ.

7 Fazit

Ziel des vorliegenden Bandes war es, eine Einführung in das Themenfeld transkultureller Verflechtungen zu geben. Vor dem Hintergrund laufender Diskussionen in verschiedenen Disziplinen sollte aus mediävistischer Perspektive eine Studie verfasst werden, die die relevanten Forschungshintergründe, Terminologien und methodischen Herausforderungen dieses Themenfeldes darlegt, dann an verschiedenen historischen Quellen (Texten, Bildern, Objekten) auf ihre Operationalisierbarkeit überprüft, um auf dieser Grundlage zur Modellbildung voranzuschreiten.

Die Arbeit an dieser Studie hatte dabei experimentellen Charakter: Sie wurde im Rahmen eines dreijährigen kollaborativen Schreibaktes von insgesamt neun AutorInnen aus verschiedenen mediävistischen Fachbereichen verfasst. Dies erlaubte es, unterschiedliche Perspektiven zu entwickeln, auszudiskutieren und in den Band einfließen zu lassen, brachte aber auch Einbußen im Hinblick auf dessen methodische, inhaltliche, argumentative und stilistische Stringenz. Die Fertigstellung des Bandes war nur möglich, weil alle Beteiligten die Opferbereitschaft und Kompromissfähigkeit zeigten, die notwendig ist, um einen Text zu veröffentlichen, den keine(r) der Beteiligten auf diese Weise allein geschrieben hätte. Es bleibt weiter auszuloten, ob die Vorteile der gewählten Arbeitsmethode deren Nachteile überwiegen, sich dieses Arbeitsmodell kollaborativer Textproduktion für die Geisteswissenschaften als sinnvoll erweist.

Unter ‚transkultureller Verflechtung‘ wurden zum einen Prozesse verstanden, bei denen kulturelle Elemente unterschiedlicher Herkunft in irgendeiner Form miteinander in Verbindung traten. Zum anderen wurden darunter die Ergebnisse solcher Prozesse, d. h. also verschiedene Verflechtungsformen gefasst. Um ein Verständnis für entsprechende Prozesse und ihre Ergebnisse zu gewinnen, war es zunächst notwendig, in den Kapiteln 1 und 2 einige Prämissen zu klären.

Vor dem Hintergrund erhitzter Debatten um ‚korrekte‘ Terminologien, die gerade in diesem Forschungsfeld häufig von Essentialismusvorwürfen begleitet sind und gelegentlich zur Prägung fast esoterisch anmutender Neologismen führen, erfolgte in Kapitel 1 eine eher spielerische Auseinandersetzung mit den begrifflichen Möglichkeiten, Phänomene transkultureller Verflechtung sprachlich zu fassen. Ein wichtiges Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist das Bewusstsein, dass wohl jede Sprache ein riesiges Spektrum an Begriffen bereit hält, um Verflechtungsprozesse und -ergebnisse zu benennen. Diese Begriffe stammen aus den unterschiedlichsten Themenbereichen und verweisen in ihrer Vielfalt auf den Variantenreichtum von Verflechtungsphänomenen. Ein weiteres wichtiges Ergebnis war die Erkenntnis, dass die Nuancen einer (Fach-)Sprache nicht unbedingt Teil einer anderen (Fach-)Sprache sind. Diese Erkenntnis ist zur Einschätzung verschiedensprachiger Forschungsdiskurse nicht irrelevant. Die in einem Forschungsdiskurs gewonnene Einsicht ist nicht automatisch Teil eines anderssprachigen Forschungsdiskurses, geschweige denn ohne Schwierigkeiten in diesen übertragbar.

Will man sich nun – eingedenk dieser sprachlichen Herausforderungen – der Frage widmen, was im Rahmen eines transkulturellen Verflechtungsprozesses miteinander in Verbindung tritt, so ist eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen ‚Kultur‘ unumgänglich, scheint dieses ja im Rahmen einer transkulturellen Verflechtung in gewisser Weise ‚überwunden‘ zu werden. Hierbei lassen sich zwei Forschungsansätze ausmachen, die in Kapitel 2 ausführlich behandelt wurden: Der eine geht den Kulturbegriff makrohistorisch an und entwickelt im Laufe des 19. Jahrhunderts die Vorstellung kultureller Entitäten, die eine Identität ausbilden und miteinander in Verbindung treten können. Der andere konzeptualisiert auf mikrohistorischer Ebene Mechanismen der kulturellen Interaktion und verabschiedet sich im Paradigma des Transkulturellen schließlich ganz von der Vorstellung kultureller Entitäten. Hieraus ergibt sich eine wichtige definitorische Nuancierung: Die im Rahmen einer transkulturellen Verflechtung zusammentreffenden ‚kulturellen‘ Elemente sind nicht als Repräsentanten monolithischer Kulturblöcke anzusehen, sondern entstammen lediglich unterschiedlichen Milieus, die ethnisch, politisch, wirtschaftlich, religiös, sprachlich, literarisch, stilistisch usw. definiert werden können und nur unter dem Oberbegriff des ‚Kulturellen‘ zusammengefasst werden. Damit umfasst der Begriff der transkulturellen Verflechtung in seiner weitesten Definition letztlich jegliches Zusammentreten unterschiedlicher menschlich beeinflusster Sphären und Elemente.

Vor diesem Hintergrund ist es nur logisch, dass in Kapitel 3 so unterschiedliche Phänomene wie die Ausbildung von Dialekten, politische Integrationsleistungen, literarische Komposita, überregionale Wirtschaftsbeziehungen sowie die soziale bis hin zur sexuellen Interaktion von Menschen unterschiedlicher Herkunft angesprochen wurden. Die Analyse von Quellen aus dem mittelalter-

lichen Euromediterraneum erlaubte festzustellen, dass Menschen aus dieser Zeit und diesem Raum nicht nur Prozesse und Ergebnisse transkultureller Verflechtung ins Leben riefen, sondern diese auch benannten, konzeptualisierten, reflektierten, interpretierten und bewerteten. Auch welche Grenzen im Rahmen des jeweiligen transkulturellen Verflechtungsprozesses überwunden wurden, wurde von Zeitgenossen definiert. Deren Interpretation entspricht aber nicht immer der heutigen Forschungsperspektive, die anhand der jeweils überlieferten Dokumentation des Verflechtungsprozesses wie auch der daraus ablesbaren historischen Vorbedingungen dieses Prozesses auch zu anderen Ergebnissen kommen kann.

Wie solche transkulturellen Verflechtungsprozesse grundsätzlich verlaufen und welche Ergebnisse sie zeitigen können, wurde in Kapitel 4 ausführlich erörtert. Vorausgesetzt wurde, dass solche Prozesse in Beziehungsräumen stattfinden, die geographisch, zeitlich und/oder sozial definiert werden können. Zahlreiche Faktoren und Akteure bestimmen, unter welchen Bedingungen, in welchen Kraftfeldern und Bahnen Mobilität stattfindet, die wiederum zu Begegnungen führt. Begegnung ist die Voraussetzung für verschiedene Formen des Austausches, die sich dann zu komplexeren Formen der Verflechtung verdichten können, die nun modellhaft zu fassen versucht wurden.

Die drei erarbeiteten Verflechtungsmodelle – Netzwerke, Gewebe und rhizomatische Geflechte – unterscheiden sich weniger durch ihre jeweilige Verflechtungsdichte als durch die Natur ihrer Einzelemente, ihre Entstehungsart und Entwicklungsdynamik, und ihre Organisationsform.

Im Rahmen unserer Modellbildung bestehen Netzwerke immer aus lebenden Akteuren, während sich Gewebe und Geflechte vornehmlich, aber nicht ausschließlich aus Objekten und Abstrakta (physisches Material, sprachliche Elemente, Themen, Formengut, Konzepte) zusammensetzen.

Die jeweilige Entstehungsart und Entwicklungsdynamik unterscheiden sich vor allem hinsichtlich der Intention: Gewebe wurden als Produkte eines bewussten Schöpfungsaktes definiert. Beispiele lieferten Kunstobjekte und Texte, die aus Elementen unterschiedlicher Herkunft zusammengesetzt waren. Überlegt wurde, ob auch menschliche Organisationsstrukturen, etwa Bürokratien, als Gewebe erachtet werden können. Bei unserer Analyse von Netzwerken ließen sich sowohl intentionale als auch ungeplante Momente beobachten. Beispiele lieferten Handelsnetzwerke, monastische Orden und politisch-militärische Gruppierungen. Rhizomatische Geflechte wurden wiederum als Produkt unkontrollierten Wildwuchses erachtet. Vor allem weit verbreitetes visuelles, ästhetisches und materialisiertes Formengut, aber auch unkontrolliert und weiträumig agierende menschliche Gruppen dienten hier als Beispiele.

Diese durch unterschiedliche Einzelemente und Intentionalitätsgrade bedingten Entstehungsvoraussetzungen manifestierten sich auch in den verschiedenen Organisationsformen der jeweiligen Verflechtung: Während sich in Ge-

weben klare Strukturen und teilweise Hierarchien erkennen lassen, sind diese innerhalb eines Netzwerkes unterschiedlich und nicht notwendigerweise überall gleich ausgebildet. Das Modell des rhizomatischen Geflechtes ist *per definitionem* nicht hierarchisch strukturiert. Um Hierarchien und Machtverhältnisse im Material zu erkennen, sind enorme Rekonstruktionsleistungen notwendig, deren Ergebnisse teilweise aufgrund des Überlieferungsbestandes und der Komplexität von diachronen und synchronen Verflechtungen unsicher ausfallen.

Der Nachweis dieser Modelle in den Quellen war teilweise mit großen methodischen Herausforderungen verbunden: Der Nachweis und die Darstellung von Geweben waren größtenteils unproblematisch, auch deswegen, weil es sich bei ihnen meist um konkrete, materialisierte Phänomene handelte. Die Rekonstruktion von Netzwerken war dagegen weitaus schwieriger: Je nach Fallbeispiel lag eine sehr unterschiedliche Quellendichte vor. Die Rekonstruktion auf der Grundlage einer geringen Anzahl von Quellen barg die Gefahr der Überinterpretation, während eine überbordende Dokumentation dazu verleitete, nicht-dokumentierte Beziehungen außer Acht zu lassen. Ferner stellte sich die Frage, ob unter einem Netzwerk eine organisierte Superstruktur oder ein von einem Ego-Zentrum aus gesehenes Sozialgefüge zu sehen sei. Im Zusammenhang mit rhizomatischen Geflechten war wiederum schwer zu eruieren, ob die vermuteten, meist verborgenen Verbindungen tatsächlich existierten oder aber nur der forschungsgetriebenen Phantasie entsprungen waren.

Abschließend wurde die Problematik aufgeworfen, wie im Rahmen einer Analyse transkultureller Verflechtungsprozesse mit dem Konzept der ‚Fusion‘, d. h. der vollständigen Auflösung ursprünglicher Einzelelemente in einem neuen Ganzen, umzugehen sei. Zum einen stellte sich das Problem, ob Fusionsprozesse und -ergebnisse überhaupt noch als Verflechtungsphänomene definiert werden können, handelt es sich ja bei Letzteren eher um aus Elementen verschiedener Herkunft zusammengesetzte Komposita. Zum anderen existierte das hermeneutische Problem, ob – ausgehend von einem idealiter verstandenen Fusionsergebnis ohne jegliche Bruchlinien – überhaupt noch ein vorangegangener Verflechtungsprozess rekonstruierbar ist. Schließlich war unklar, inwieweit sich idealiter verstandene Fusionen in der menschlichen Sphäre nachweisen lassen. Die gewählten Beispiele behandeln Amalgamierungen stilistischer und kultisch-religiöser Elemente sowie die Darstellung sozialer Integrationsprozesse in verschiedenen Textquellen. Allen Beispielen war gemeinsam, dass im Rahmen der jeweils unterschiedlich gearteten Zusammenführung von Elementen verschiedener Herkunft eine Einheit entstand, die in einem qualitativ neuen Objektstil, einer qualitativ neuen Kultvorstellung, einer – real oder fiktiv gedachten – qualitativ neuen sozialen Entität gefasst war. Die Zusammenführung der ursprünglich unterschiedlichen Elemente erfolgte dabei nicht notwendigerweise paritätisch, anders ausgedrückt: Elemente unterschiedlicher Herkunft konnten im Rahmen des Fusionsprozesses eine unterschiedliche Wertigkeit aufweisen. Die

Zusammenführung mehrerer gleichwertiger Elemente zu einem neuen Ganzen kann ebenso als Fusion betrachtet werden wie die Assimilation eines schwächeren Elements in ein stärkeres.

Im Rahmen einer Gesamtbetrachtung der Prämissen von Verflechtungsprozessen sowie der Entstehung und Organisationsform verschiedener Verflechtungsformen ist festzuhalten, dass ein linearer Verflechtungsprozess, der ausgehend von einer Begegnung über die drei entwickelten Verflechtungsmodelle zur idealiter gedachten Fusion voranschreitet, nirgends nachweisbar war. Während der Schritt von der Begegnung zu einem der drei Verflechtungsmodelle generell möglich scheint, so bereitet die Vorstellung doch Schwierigkeiten, dass Netzwerke, Gewebe, rhizomatische Geflechte und Fusionen in einen hierarchisierten evolutionären Prozess eingebettet sein könnten. Dies liegt zum einen daran, dass gewisse Einzelelemente nicht in bestimmte Verflechtungsmodelle eingeordnet werden können: Objekte, Stile, Kulturvorstellungen, Sprachelemente usw. können kein Netzwerk bilden, das allein Lebewesen mit sozialen Kompetenzen vorbehalten ist. Gewebe und Geflechte materieller oder abstrakter Natur sperren sich damit einer Verwandlung in Netzwerke. Umgekehrt ist wiederum vorstellbar, dass aus Lebewesen zusammengesetzte Netzwerke von einer Art Schöpferfigur intentional hierarchisiert, strukturiert und damit in eine Art Gewebe überführt werden. Ebenso ist vorstellbar, dass sich strukturierte Gewebe und (teil-)strukturierte Netzwerke auflösen, um schließlich als rhizomatisches Geflecht zu enden, dessen ursprüngliche Verbindungslinien nur noch dann erkennbar sind, wenn es möglich ist, einen weit zurückliegenden Verflechtungsprozess zu rekonstruieren.

Deutlich wird in jedem Falle, dass die in Kapitel 4 erfolgte lineare Abhandlung von Begegnung, Netzwerk, Gewebe, Geflecht und Fusion keinen hierarchisierten Evolutionsprozess nachzeichnet. Vielmehr vermittelt dieses Kapitel ein Bewusstsein für die Komplexität kultureller Prozesse und Strukturen. Nur im letztlich immer problematischen makrohistorischen Modell lässt sich die Wanderung von Kultur über den Erdball, die Entstehung und der Zerfall ganzer Zivilisationen nachzeichnen (→ Kap. 2). Historische Realitäten sind dagegen von einer unendlichen Zahl an transkulturellen Prozessen gekennzeichnet, die mit-, neben-, gegen- oder nacheinander stattfinden, in unterschiedlichster Weise in Wechselwirkung treten können und dabei unzählige Strukturen niedriger oder höherer Organisation und Dichte herausbilden, die natürlich auch dem Zerfall preisgegeben sind.

Die hier gewonnene Erkenntnis, dass Verflechtungsprozesse intrinsisch mit Zerfallsprozessen verbunden sind, machte es notwendig, dem Thema Entflechtung in Kapitel 5 einen eigenen Raum zu geben. Ziel war es weniger, Entflechtungsphänomene in derselben Systematik abzuhandeln wie Verflechtungsphänomene, sondern aufzuspüren, in welcher Weise Verflechtung und Entflechtung miteinander zusammenhängen und einander bedingen können.

In diesem Zusammenhang wurde Entflechtung als Prozess definiert, bei dem eine Einheit – generell wohl ein Kompositum, in diesem Rahmen *per definitionem* transkulturell – in verschiedene Bestandteile zerfällt, von denen einige im Extremfall sogar der Zerstörung erliegen können. Grundsätzlich wurde zwischen zwei Aspekten der Entflechtung unterschieden, nämlich ihrer restrukturierenden und ihrer destrukturierenden Komponente. Aus der Quellenanalyse ergab sich dabei ein weites Spektrum an Entflechtungsphänomenen, die von Differenzklärungen über rhetorische und konkrete Abgrenzungsmaßnahmen, Trennungsakte bis hin zur Zerstörung reichten. Deutlich wurde dabei, dass solche Entflechtungsprozesse in wohl den meisten Fällen einen vorhergehenden Verflechtungsprozess voraussetzen, meist aber auch mit einem Verflechtungsprozess einhergehen, der sich z. B. in der Verdichtung einer Gruppenidentität in Abgrenzung zu einer anderen, aber auch in der Zusammenführung bisher getrennter Elemente oder einer gelockerten Neuordnung bestehender Beziehungen manifestieren kann.

Vor diesem Hintergrund stellte sich die Frage, wie sich das Zusammenspiel von transkultureller Verflechtung und ihrer Entflechtung modellhaft fassen lässt. Im Rahmen von Kapitel 6 wurden dazu drei Modelle exemplarisch auf ihr jeweiliges Potenzial durchexerziert.

Mit Hilfe des Formelmodells konnten lineare Sequenzen von Ver- und Entflechtungsprozessen dargestellt werden. Es erlaubte allerdings lediglich im Hinblick auf das Verhältnis von Ausgangslage eines Verflechtungsprozesses, Zusammensetzung eines verflochtenen Kompositums und Ergebnis eines Entflechtungsprozesses zu differenzieren. Deutlich wurde vor allem, dass die Ausgangsbestandteile eines Verflechtungsprozesses eigentlich kaum den Zerfallsbestandteilen eines Entflechtungsprozesses entsprechen können. Verflechtung und Entflechtung erweisen sich damit als wichtige ‚Motoren‘ von Kreativität und historischem Wandel.

Im soziopolitischen Modell wurde versucht, die Entstehung und den Zerfall eines Imperiums visuell darzustellen. Im Unterschied zum Formelmodell erlaubte diese stammbaumartige Visualisierung, gleichzeitig mehrere konkrete historische Prozesse wie auch Entstehung und Zerfall soziopolitischer Entitäten nachzuvollziehen. Dennoch blieb das Themenspektrum reduziert – Verflechtungen außerhalb des soziopolitischen Geschehens, etwa im Bereich der Kunst oder Literatur, konnten nicht zusätzlich thematisiert werden, ohne die Darstellung zu überfordern. Selbst innerhalb der soziopolitischen Reduktion konnten Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen parallelen Prozessen nur angedeutet werden. Auch in seinem Umgang mit dem Faktor Zeit ging das soziopolitische Modell nicht weit über die Linearität des Formelmodells hinaus. Intellektuelle Rezeptionsprozesse, die im Rückgriff auf vergangene Perioden neue Denkmodelle entwickelten und damit auch soziopolitische Prozesse beeinflussen konnten, sind in diesem Modell z. B. nicht darstellbar. Letztlich handelt es

sich bei diesem Modell um eine graphisch extrem reduzierte soziopolitische Variante der großen Entwürfe zur Entstehung und zum Zerfall von Kulturen, wie sie vor allem von Spengler, Toynbee und Quigley entwickelt wurden. Das von einem Mit-, Neben-, Gegen- oder Nacheinander gekennzeichnete Stattfinden unzähliger Verflechtungs- und Entflechtungsprozesse, potenzielle Wechselwirkungen, Zeitsprünge, verschiedene Organisations- und Intensitätsgrade von Verflechtung, die Unterscheidung zwischen De- und Restrukturierung etc., all dies ließ sich in diesem Modell nicht darstellen.

Unter der Überschrift „Narrative Modellierungen“ wurde schließlich versucht, der Frage der Modellbildung in Form eines Prosatextes Herr zu werden, der in gewisser Weise auch als Kapitulation vor dem Versuch einer Modellbildung zu verstehen ist. Es ist wohl ein Kennzeichen der historisch arbeitenden Forschung, dass sie im Unterschied zu vielen Naturwissenschaften und den anwendungsorientierteren Sozial- und Wirtschaftswissenschaften vor allem in der Rekonstruktion von Einzigartigkeiten schwelgt und selten bereit ist, vom Einzelfall ausgehend zu generalisieren. Bei dem hier gestarteten Versuch, dies dennoch zu wagen, wurde jedoch vor allem deutlich, dass man bei der Darstellung eines so weit gefassten Themas wie dem der transkulturellen Verflechtung sehr bald an die Grenzen des Darstellbaren stößt. Diese Erkenntnis soll nicht vor weiteren Versuchen der Modellbildung abschrecken, sondern eher dazu ermutigen, auf der Grundlage konkreter Prozessanalysen weitere Modelle mit alternativer Aussagekraft zu entwickeln. Da durch die vergleichende Modellbildung die Prämissen des eigenen Denkens offengelegt und zur Diskussion gestellt werden können, eröffnet sie in jedem Falle den Weg zum Erkenntnisfortschritt.

(Daniel König, Plenum)

Methodischer Dekalog

Als Ergebnis dieser Studie lässt sich damit kein ausgereiftes Modell ineinandergreifender Verflechtung und Entflechtung präsentieren, sondern vielmehr ein Leitfaden formulieren, der für zukünftige Prozessanalysen und Modellbildungsversuche eine kritische Orientierung bietet. Die Studie sollte schließlich deutlich gemacht haben, dass die Untersuchung transkultureller Verflechtungen eng mit der Frage zusammenhängt, nach welchen Kriterien die Forschung ihre Untersuchungsgegenstände definiert. Je nach dem, ob sie einen Text, ein Objekt, eine Gruppe, ein Milieu, ein Gemeinwesen oder gar eine ganze kulturelle Sphäre in den Blick nimmt, stößt sie auf verschiedene Grenzen, Verbindungslinien und Verflechtungsphänomene und erarbeitet folglich unterschiedliche Ergebnisse. Der Untersuchung transkultureller Verflechtungsphänomene müssen daher notwendigerweise methodische Überlegungen vorgeschaltet werden, bei denen sich der/die Forschende der eigenen methodologischen Prämissen und der gewählten Analyseperspektive mitsamt ihrer Vor- und Nachteile bewusst wird. Transkulturelle Forschung definiert sich damit nicht nur durch den Fokus auf bestimmte Themen, sondern auch durch ein spezifisches methodisches Gerüst.⁷⁶¹ Damit enden unsere Überlegungen zum Ineinandergreifen von Ver- und Entflechtung in einem methodologischen Plädoyer, bei der Wahl und Analyse eines Untersuchungsgegenstandes folgende Aspekte zu berücksichtigen.

1. *Entitätshinterfragung*: Es gilt, Untersuchungsobjekte immer daraufhin zu hinterfragen, ob sie tatsächlich eine in sich geschlossene Einheit darstellen oder nicht auch anders betrachtet werden können. Dabei geht es nicht nur darum, die Begrenzungen des Untersuchungsobjektes in Frage zu stellen, sondern auch darum, eigenständige Einzelbestandteile zu definieren, die vielleicht wiederum eines alternativen Zugangs bedürfen.

⁷⁶¹ Vgl. hierzu Eibach/Opitz-Belakhal/Juneja, Kultur (2012), Abs. 3–4, 7.

2. *Multiperspektivität der Herangehensweise*: Einmal definierte Untersuchungsobjekte sind immer multiperspektivisch anzugehen, d. h. aus möglichst vielen Blickwinkeln und mit Hilfe verschiedenster Modelle zu beleuchten bzw. zu erfassen und zu begreifen. Dabei gilt es, das Untersuchungsobjekt – entweder selbst ein Beziehungssystem oder zumindestens Teil eines Beziehungssystems – quasi im Rahmen einer entflechtenden, im buchstäblichen Sinne verstandenen Analyse (große Auflösung) auf seine verschiedenen Akteursblickwinkel, Ebenen (physisch, abstrakt, aber auch Mikro-, Meso- und Makroebenen) und Dimensionen (räumlich, zeitlich, sozial) herunterzubrechen. Jede dieser Perspektiven sollte zumindest im Ansatz berücksichtigt werden.
3. *Identifikation des Verflechtungsobjektes*: Dabei ist immer genau zu beachten, was eigentlich verflochten wird. Sind es ganze Bereiche (Religion, Sprache, Recht, Wirtschaft, literarische Traditionen, Kunst usw.) oder nur einzelne Systemelemente (Riten, Lexik, Normen, Handelskontakte, Motive, Bildelemente usw.)? Auch ist zu berücksichtigen, ob und wie sich die Befunde verändern, wenn wir vom Ganzen zu Teilbereichen changieren, etwa von der Makro- zur Mikroebene etc.
4. *Intensität des Verflechtungsprozesses*: Wie intensiv die Verflechtung ist, welcher Grad der Verflechtung also erreicht wird, ist von großer Bedeutung. Dabei ist zu beachten, dass die oben gelieferten Modelle (Netzwerke, Gewebe, rhizomatische Geflechte) nur Optionen liefern, die dazu dienen können, einen Zustand bzw. Befund annähernd zu definieren.
5. *Situativität*: Ferner ist zu eruieren, in welcher Situation bzw. Konstellation bestimmte Bereiche bzw. Elemente der Verflechtung und Transformation eher zugänglich sind als andere.
6. *Wertigkeit der Verflechtungsobjekte*: Dabei ist zu fragen, ob bestimmte Bereiche bzw. Elemente der Verflechtung und Transformation eher zugänglich sind als andere.
7. *Priorisierung*: In diesem Rahmen gilt es außerdem zu bestimmen, welche Bereiche und Elemente im Rahmen des Verflechtungsprozesses welche Priorisierung erfahren, d. h. also welchen Rang erhalten. Dabei ist zu berücksichtigen, dass eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Rangordnungen in unterschiedlichen Kontexten bestehen kann.
8. *Konsekutivität von Verflechtungsprozessen*: Insgesamt ist zu überlegen, ob Ver- oder Entflechtungen in einem Bereich zu anderen Ver-/Entflechtungen in einem anderen Bereich führen oder umgekehrt diese erschweren oder gar verhindern können.
9. *Reversibilität*: Zu bedenken ist ferner, ob eine Verflechtung reversibel ist. Dabei ist zu berücksichtigen, in welchen Formen und mit welchen Ergebnissen diese vonstatten geht.

10. *Ver- und Entflechtung*: Abschließend ist nach Interdependenzen und/oder Gleichzeitigkeit von Ver- und Entflechtungsprozessen zu fragen.

Hieraus ein ‚verflochtenes‘ Gesamtbild zu entwerfen und in eine zweidimensionale narrative Textform zu gießen, ist dann – wie jede Modellbildung – letztlich auch eine reduzierende Denk- und Intuitionsleistung, bei der – wie bei jedem Verflechtungsprozess – Aktivitätsrahmen und Verbindungen hergestellt und Aussagen gemacht werden, von denen sich zeigen wird, ob sie der wissenschaftlichen Kritik gewachsen sind.

(Plenum)

English Summary

Transcultural Entanglement. Medievalist Perspectives

Having elicited much attention in the humanities in recent years, transcultural phenomena will, in all probability, remain a topic of debate in the near future. Being the product of a collaborative act of writing involving nine authors with different specializations, this study is an introduction to the study of phenomena of transcultural entanglement as well as an effort at systematically exploring this field of research from different medievalist perspectives. One of the main challenges of this study was to confront theoretical reflection with the analysis of medieval sources.

Given that methodological reflection is closely tied to the language employed, **Chapter One** provides a preliminary definition of the term ‘transcultural’, and also deals playfully with a wide range of terms that can be used to describe phenomena of entanglement in a single language, in this case German. The large number of words deployed to define forms of entanglement in the written and the oral spheres as well as in various disciplines (mathematics, music, engineering, biology etc.), not only points to the fact that entanglement as such represents a fundamental facet of existence. In view of the many heated discussions about the use of ‘correct’ or sound terminology, it also demonstrates that many terms specific to one particular language are difficult to reproduce in another. This is particular valid as soon as one turns from the Greek- and Latin-based scientific vocabulary of Western academia to other linguistic spheres, e.g. scholarship in Arabic. Against this backdrop, the study proffers a twofold definition of ‘transcultural entanglement’—a process during which cultural elements of different cultural origin come together to form some kind of order on the one hand, the result of such processes of transcultural entanglement on the other hand.

A thorough analysis of processes and phenomena of transcultural entanglement is only possible if understood as part of a larger scholarly debate on cultural interaction. In consequence, **Chapter Two** traces the emergence of the transcultural paradigm by delving into the history of the notion of a plurality of cultures or civilizations. This notion was still barely explicit in the late eighteenth century when intellectuals such as Vico, Voltaire, Herder and Hegel began grouping together different historical peoples or ‘nations’ into cultural blocks, and, in the case of Herder and Hegel, developed the idea that ‘Culture’—in the sense of high-culture or civilisation—was handed from one group to the next as part of a historical progression finding its culmination in Europe.

It is in the early twentieth century, in the works of Spengler, Toynbee, Braudel and, most recently, Huntington, that world history is perceived from the perspective of different cultural orbits interacting with each other. This understanding ultimately led to the conception of various theories of cultural interaction, and also laid the groundwork for the development of the transcultural approach. The latter strives to supersede the notion of culturally isolated spheres, i.e. civilisations, among other things by developing an appropriate methodology that facilitates the micro-historical analysis of intercultural contact and transcultural entanglements. Drawing back on a large range and number of previous studies dedicated to the processes and mechanisms of cultural interaction rather than to the mutual engagement of entire cultural spheres, the transcultural approach thus forms part of a research history defining and redefining concepts such as acculturation, entanglement, *histoire croisée*, network, hybridization, palimpsest, rhizome etc. Part of its appeal is grounded in the fact that it draws together these different conceptual tools in a single methodological superstructure.

On the basis of these theoretical and methodological deliberations, **Chapter Three** turns to the representation of phenomena of transcultural entanglement in medieval sources comprising written material of various genres, including literary texts, as well as portable objects, pictorial and architectural media from various regions of the Euromediterranean. It builds on twenty short analyses of sources dealing with the emergence of dialects, processes of political integration, literary composites, supra-regional economic relations as well as the social, including the sexual interaction between human beings of different origins. The chapter is able to demonstrate that various phenomena of transcultural entanglement, as well as the boundaries overcome during such processes, are occasionally named, explicitly defined and evaluated in medieval texts. Most references, however, are implicit: generally, phenomena of transcultural entanglement are either reflected upon in descriptions that lack explicit terminology, or, in the case of artefacts, are materialized in one way or another without being commented upon. Such implicit references open up broad possibilities of interpretation, but also lend themselves to over-interpretation. This makes it neces-

sary to understand how processes of transcultural entanglement function and what kind of results they can bring about.

Chapter Four deals with the preconditions of transcultural entanglement before analysing these processes as such. Geographical, temporal and social spaces provide the framework for such processes which are activated, promoted and channelled by different forces characterized by different degrees of agency. An idealized process of transcultural entanglement—certainly never to be detected in the sources—begins with a situation of contact that leads to basic forms of exchange. This can further develop into more complex forms of entanglement characterized by different degrees of organization. To provide an insight into various possible modes of organization, the rest of the chapter is dedicated to the effort of defining such ideal types of transcultural entanglement.

Analysing twenty references to such phenomena in the sources, the chapter elaborates on the characteristics of three different ideal types subsumed under the categories ‘networks’, ‘texture’, and ‘rhizome’. These types of entanglement differ with regards to the individual elements they are composed of, their mode of emergence, the dynamics of their development, and, finally, their organization. Whereas networks—represented here by merchants involved in long-distance trade, supra-regional monastic orders and mercenary companies—are always made up of living actors, textures and rhizomes are generally composed of material and immaterial elements such as physical objects, linguistic elements, themes, forms, and concepts.

Concerning their mode of emergence and development as well as their inner organization, all three types of entanglement differ considerably: textures—identified in decorated metal ware, library catalogues, bilingual poetry as well as texts using the alphabet of another language—were defined as products originating in an act of intentional creation, and, consequently, display clear structures and hierarchies. Networks, in turn, arise thanks to the occurrence of intended as well as unplanned encounters that develop to become webs of reciprocal relations that may be, but are not necessarily characterized by hierarchies. Finally, rhizomes—analysed via widely diffused literary, visual and architectural motives as well as the social relations produced during processes of unorganized military and economic expansion—constitute the product of uncontrolled growth and thus lack hierarchical structures by definition.

Finding evidence for these different types of entanglement in the medieval source material was challenging. Discerning textures posed the least difficulties, given that textures generally exist in materialized form. Reconstructing networks—treated either as organized social superstructures or as a social structures revolving around an individual or a group—was more problematic: in each case study, the density of available sources differed considerably, thus giving rise to the temptation of either over-interpreting scarce material or of losing sight of the many, not explicitly documented relations in the case of

abundant evidence. As concerns rhizomes, reconstruction was most problematic, given the difficulties of deciding if the assumed connections between different elements actually existed or only emanated from scholarly imagination.

Last but not least, the chapter ponders upon the question, if processes of transcultural entanglement can find a conclusion, e.g. in cases in which elements of different origin are welded together in such a way that they cannot be separated anymore, thus terminating a process of transcultural entanglement. The search for evidence for such products of ‘fusion’ in the sources called for an analysis of sources documenting various processes of artistic, cultic, spiritual and social amalgamation and raised the fundamental question, if and to which degree processes of transcultural entanglement are reversible.

Reflection on this topic led to the conclusion that processes of entanglement are, in one way or another, always intricately linked to one or several processes of disentanglement. Processes of disentanglement, analysed in **Chapter Five** on the basis of twelve examples from medieval sources, can be roughly divided into two categories. Processes of restructuring—manifest in myths of origin, rhetorics of distinction as well as policies of segregation—led to a reconfiguration of the previous order. Processes of ‘de-structuring’—manifest either in the destruction of concepts, objects, groups and political entities or in their removal from their context of origin—led to the partial or total dissolution of the previous order. One important characteristic seems to be, that processes of disentanglement often take place in the rhetorical sphere and are not necessarily followed by physical action.

Against this backdrop, **Chapter Six** ponders on the problem of how to represent complex phenomena of transcultural entanglement that simultaneously comprise different types as well as different processes of entanglement and disentanglement. Discussing the merits and disadvantages of representing such phenomena formally, graphically and in narrative form, it arrives at the unsurprising conclusion that none of these forms of representation can adequately reproduce the complexity of historical realities. Each effort at casting these realities into an abstract model involves the loss of information and thus of fidelity: formal representation allows to elaborate on the starting point of a process of entanglement, the composition of a particular product of entanglement as well as the remaining components produced during a subsequent process of disentanglement. In consequence, it provides the possibility of depicting linear sequences of entanglement and disentanglement, triggers reflection on the temporal dimension of such sequences and, by suggesting that the original components of such sequences cannot be identical with the resulting components, and points to the fact that processes of entanglement and disentanglement constitute important motors of creativity and historical change.

Formal representation, however, suffers from the serious flaw that it remains too abstract to be descriptively or even analytically applied to histori-

cal processes as they can be reconstructed on the basis of primary sources. This problem is only partly solved by graphic representation, in this case of socio-political processes that form part of the emergence and disintegration of larger political units. Apart from the fact that graphic representation makes it necessary to ignore a large number of factors and parallel processes only indirectly linked to sociopolitical developments, this model also suffers from the problem that it is neither able to depict the complex interplay of different processes and agents nor to elaborate on the character of the different forms of entanglement involved. With regards to the factor time, it hardly surpasses the linear explanatory potential of the effort at formal representation. Although narrative representation thus seems to emerge victorious, the recourse to narrative depiction can also be read as a form of surrender vis-à-vis the challenge of developing a model of transcultural entanglement. The effort of looking for such a model and of evaluating different forms of representation has proven to be very fruitful, however, in that it opens up fresh perspectives.

The final conclusion in **Chapter Seven**, ultimately a recapitulation of earlier chapters combined with an effort of drawing methodological conclusions from the previous deliberations, leads up to in what has been termed a 'decalogue' of transcultural methodology. It lists ten aspects to be considered while analysing any phenomenon of transcultural entanglement and thus appeals to future scholars of transcultural phenomena 1) to question entities of any kind and to make an effort at defining their individual components; 2) to approach phenomena of transcultural entanglement from different perspectives; 3) to identify what actually becomes entangled, e.g. entire systems or only particular systemic elements; 4) to reflect on the intensity of the process of entanglement; 5) to reconstruct the context of entanglement and to gauge its impact on the respective process; 6) to detect if particular elements are more prone to entanglement than others; 7) to consider if the respective process of entanglement allots a new role or hierarchical position to certain elements; 8) to detect if processes of entanglement and/or disentanglement succeed each other, in the sense that one triggers the other; 9) to ponder on the question if the process of entanglement under scrutiny is reversible; 10) to think about the interdependence and/or concurrence of different processes of entanglement and disentanglement in relation to the phenomenon under investigation.

Bibliographie

Quellen

- Acta Ioannis XXII. (1317–1334), ed. A. L. Tautu, Pontificia commissio ad redigendum codice miuris canonici orientalis, Fontes, Series 3, Bd. 7/2, Rom 1952.
- Albarus, Vita Eulogii, ed. Ioannis Gil (Corpus Scriptorum Muzarabicorum 1), Madrid 1973, S. 330–344.
- Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana – History of the Journey to Jerusalem, ed./trans. Susan B. Edgington, Oxford 2007.
- Albrechts (von Scharfenberg) Jüngerer Titirel, ed. Werner Wolf, Kurt Nyholm, 4 Bde. (Deutsche Texte des Mittelalters 45, 55/61, 73, 77), Berlin 1955–1992.
- al-Maqrīzī, Kitāb al-mawā‘iz wa-l-i‘tibār bi-dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār, ed. N.N., Bulaq 1853.
- Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, ed./übers./komm. Wolfgang Seyfarth, 4 Bde. (Schriften und Quellen der alten Welt 21), Berlin 1968–1971.
- Anna Komnene, Alexias, übers. Diether R. Reinsch, Berlin ²2001.
- Annales Bertiniani, ed. Georg Heinrich Pertz et al. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 1: Annales et chronica aevi Carolini), Hannover 1826, S. 419–515.
- Annales Bertiniani/Jahrbücher von St. Bertin, übers. Reinhold Rau, in: Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte, zweiter Teil (Ausgewählte Quellen

- zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Freiherr vom Stein-Gedächtnis-
ausgabe 6), Darmstadt 1966, S. 11–287.
- Annales Fuldenses/Jahrbücher von Fulda, übers. Reinhold Rau, in: Quellen zur
karolingischen Reichsgeschichte, Teil 3: Jahrbücher von Fulda, Regino:
Chronik, Notker: Taten Karls (Ausgewählte Quellen zur deutschen Ge-
schichte des Mittelalters; Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 7), Darm-
stadt ⁴2002, S. 19–177.
- Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, ed./übers./komm.
Marcus N. Adler, London 1907.
- Bernhard von Clairvaux, *In dedicatione ecclesiae*, 5,7, ed. Jean-Paul Migne
(*Patrologia Latina* 183), Paris 1854.
- Cartulaire de l'ancien estaple de Bruges, ed. Louis Gilliodts-van Severen,
Brügge 1904.
- Chronicon Novaliciense, ed. Ludwig C. Bethmann (*Monumenta Germaniae
Historica, Scriptores in fol.* 7), Hannover 1846, S. 73–133.
- Codex Carolinus, ed. Wilhelm Gundlach (*Monumenta Germaniae Historica,
Epp. in Quart 3: Epistolae Merovingici et Karolini Aevi* 1), Berlin 1892,
S. 469–657.
- Concilium Cordubense (836), ed. Ioannes Gil (*Corpus Scriptorum
Muzarabicorum* 1), Madrid 1973, S. 135–143.
- Concilium Nicosiense, in: *The Synodicum Nicosiense and Other Documents of
the Latin Church of Cyprus 1196–1373*, ed./übers. Christopher Schabel,
Nikosia 2001.
- Das Konzil Quinisextum, ed./übers./eingel. Heinz Ohme, Turnhout 2006.
- Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des 13. Jahrhunderts, ed. Karl Köpke,
(*Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur* 32) Quedlinburg,
Leipzig 1852.
- De Heinrico, in: *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie*, ed.
Stephan Müller, Stuttgart 2007, S. 76–79.
- Ekkehard IV., *Casus Sancti Galli/St. Galler Klostergeschichten*, übers. Hans F.
Haefele (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters,
FSGA 10), Darmstadt ³2002.
- Eulogius Cordubensis: *Memoriale Sanctorum*, ed. Ioannes Gil (*Corpus
Scriptorum Muzarabicorum* 2), Madrid 1973, S. 365–459.

- Felix Fabri: *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. Konrad Dieter Hassler, 3 Bde., Stuttgart 1843–1849.
- Flaminius Cornelius: *Creta Sacra sive de Episcopis itriusque ritus Graeci et latini in insula Cretae*, 2 Bde., Venedig 1755.
- Flavius Josephus: *De bello judaico*. Der jüdische Krieg, ed./komm./übers. Otto Bauernfeind, Otto Michel, 4 Bde., Darmstadt 1969.
- Fredegar: *Chronicarum qui dicuntur Fredegarii scholastici libri IV*, ed. Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum* 2), Hannover 1888, S. 1–193.
- Fulcherus Carnotensis: *Historia Hierosolymitana*, ed. Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913.
- Georges Pachymérès: *Relation historiques*, ed. Albert Faillers, trans. Vitalien Laurent, Bd. 2, Paris 1984.
- Gregorios Palamas: *Επιστολή προς την εκκλησίαν*, in: Gregorios Palamas, *Syngrammata*, ed. Paul K. Chrestou, Bd. 4, Thessaloniki 1988, S. 120–147.
- Hartmann von Aue: *Erec*, ed. Manfred Günther Scholz, übers. Susanne Held (*Deutscher Klassikerverlag im Taschenbuch* 20), Frankfurt am Main 2007.
- Hesiod: *Works and Days*, ed./übers. Hugh G. Evelyn-White, in: *The Homeric Hymns and Homeric Works and Days*, Cambridge MA 1914.
- Historia de translatione sanctorum magni Nicolai terra marique miraculis gloriosi, ejusdem avunculi, alterius Nicolai, heodorique, martyris pretiosi de civitate Mirea in monasterium S. Nicolai de Littore Venetiarum*, in: *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Occidentaux*, Bd. 5, Paris 1895, S. XLV–LI, 253–292.
- Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī, *mukhtaṣar kitāb al-buldān*, ed. Michael de Goeje, Leiden 1885 (Nachdruck Leiden 1967).
- Ibn Bībī: *al-awāmir al-‘alā’īya fī l-umūri al-‘alā’īya*, ed. M. Th. Houtsma, *Histoire des Seldjoucides d’Asie Mineure d’après l’abrégé du Seldjouknāme d’Ibn-Bībī*, (*Receuil de textes relatifs à l’histoire des Seldjoucides IV*), Leiden 1902.
- Ibn Bībī: *al-awāmir al-‘alā’īyya fī l-umūri l-‘alā’īyya*, übers. Herbert W. Duda, *Die Seltchukengeschichte des Ibn Bībī*, Kopenhagen 1959.
- Ibn Bībī: *el-evāmīrū ’l-‘Alā’īyye fī l-Umūri ’l-‘Alā’īyye*, ed. Adnan Sâdik Erzi, Necati Lugal, Ankara 1956.
- Ibn Ḥaldūn: *tārīḥ*, ed. Suhail Zakkār, Ḥalīl Šaḥāda, 8 Bde., Beirut 2000–2001.

- Ibn Ḥaldūn: *al-muqaddima*, ed. ‘Abd as-Salām Ṣaddādī, 3 Bde., Casablanca 2005.
- Ibn Ḥauqal: *Configuration de la terre*, transl. Gaston Wiet, Beirut 1964.
- Ibn Ḥauqal: *kitāb šūrat al-arḍ*, ed. Johannes H. Kramers, Leiden 1938.
- Ibn Ḥurdaḍbah: *kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. Michael de Goeje, Leiden 1896.
- Iohannis abbas s. Arnulfi, *Vita Iohannis abbatis Gorziensis*, ed. Georg Heinrich Pertz (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum in fol. 4*), Hannover 1841, S. 335–377.
- Iordanes, *Getica*, ed. Theodor Mommsen (*Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi 5,1*), Berlin 1882.
- Isidor von Sevilla: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übers. Lenelotte Möller, Wiesbaden 2008.
- Isidorus Hispalensis: *Etymologiarum sive originum libri*, ed. Wallace Martin Lindsay, Oxford 1911 (Nachdruck Oxford 1987).
- Jehuda Hadassi: *Eshkol ha-Kofer, Gözleve (Eupatoria) 1836* (Neudruck Westmead 1971, mit einer Einleitung von Leon Nemoy).
- Jesaja von Trani: *Teshuvot ha-Rid. Responsa*, ed. Abraham Wertheimer, 2 Bde., Jerusalem 1975 (hebr.).
- Josef ben Gorion: *Sefer Josippon*, ed. David Flusser, 2 Bde., Jerusalem 1980–81 (hebr.).
- Josippon, *Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des Aufstands gegen Rom. Hebräisch-Deutsche Textausgabe*, übers. Beat Zuber, Dagmar Börner-Klein, Wiesbaden 2010.
- Justinian: *The Institutes of Justinian*, übers. John B. Moyle, Oxford 2013.
- Karl der Große: *Die Admonitio generalis Karls des Großen*, ed. Hubert Mordek, Klaus Zechiel-Eckes, Michael Glatthaar (*Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi 16*), Wiesbaden 2013.
- Konrad von Würzburg: *Der Trojanische Krieg*, ed. von A. von Keller, Stuttgart 1858 (Nachdruck Amsterdam 1965).
- Konrad von Würzburg: *Partonopier und Meliur*, aus dem Nachlasse von Franz Pfeiffer ed. Karl Bartsch (*Deutsche Neudrucke – Reihe: Texte des Mittelalters*), Berlin 1970.

- Kritobulos von Imbros: *Critobuli Imbriotae Historiae*, ed. Diether Roderich Reinsch (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 22, Series Berolinensis), Berlin 1983.
- Kritobulos von Imbros: Mehmet II. erobert Konstantinopel. Die ersten Regierungsjahre des Sultans Mehmet Fatih, des Eroberers von Konstantinopel 1453. Das Geschichtswerk des Kritobolus von Imbros, übers. Diether Roderich Reinsch (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 17), Graz et al. 1986.
- La Règle du Temple, ed. Henri de Curzon, Paris 1886.
- La „Vita“ di s. Simeone monaco, ed. Paolo Golinelli, in: *Studi medievali*, ser. 3, 20 (1979), S. 709–788.
- Lettres communes du pape Urbain V (1362–1370), analysée d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican (Vol. 1–12), ed. Marie-Hyacinthe Laurent et al., bearb. Michel Hayez et al. (Paris: École française de Rome, 1954–1989), elektronische Version (CD-ROM & online): Datenbank ‚Ut per litteras apostolicas‘, Turnhout 2011.
- Leyes de recopilacion, Bd. 2, Madrid 1772.
- Liber Historiae Francorum, ed. Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, 2), Hannover 1888, S. 215–329.
- Liudprand von Cremona: Antapodosis, in: *Liudprandi Cremonensis Opera omnia*, ed. Paolo Chiesa (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 156), Turnhout 1998, S. 1–150.
- Liudprand von Cremona: *Liudprandi Legatio*, in: *Die Werke Liudprands von Cremona*, ed. Joseph Becker (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in us. schol.* 41), Hannover 1915, S. 175–212.
- Liutprand von Cremona: *Liudprands Gesandtschaftsbericht*, in: *Aus Liudprands Werken*, übers. Karl von der Osten-Sacken (*Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit*, 2. Reihe, Bd. 29), Leipzig 1890.
- Maḥmūd al-Kāšġārī, *Compendium of the Turkish Dialects – Dīwān-i luġāt at-Turk*, ed./übers. Robert Dankoff, James Kelly (*Turkish Sources* 7), 3 Bde., Harvard 1982–1985.
- Marco Boschini: *Descrizione di tutte le pubbliche pitture della città di Venezia, Venedig* 1733.
- Nikolaos Mesarites: *Die Palastrevolution des Johannes Komnenos*, ed. August Heisenberg, Würzburg 1907.

- Nithardi Historiarum libri IV, ed. Georg Heinrich Pertz, Ernst Müller (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Germanicarum 44), Hannover ³1907.
- Nithards Vier Bücher Geschichten, übers. Julius von Jasmund (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 6), Berlin 1851.
- Ordinatio Imperii, ed. Alfred Boretius (Monumenta Germaniae Historica, Capitularia 1), Hannover 1883, Nr. 136.
- Orosius, Paulus: Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht, Bd. 1: Buch I–IV, Bd. II: Buch V–VII, übers./komm. Adolf Lippold, eingel. Carl Andresen, Zürich 1985.
- Orosius, Paulus: Historiarum adversum paganos libri VII accedit eiusdem liber apologeticus, ed. Carolus Zangemeister (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 5), Wien 1882 (Nachdruck New York et al. 1966).
- Otto Frisingensis: Chronica sive historia de duabus civitatibus, ed. Adolf Hofmeister (Monumenta Germaniae Historica, SS rer. Germ. in us. schol. 45), Hannover 1912.
- Petrus de Ebulo: Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis. Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern. Eine Bilderchronik der Stauferzeit, ed. Theo Kölzer, Marlis Stähli, Textrevision und Übersetzung von Gereon Becht-Jördens, Sigmaringen 1994.
- Raimundus de Aguilers: Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, ed. John Hugh, Laurita Hill, Paris 1969.
- Ramón Muntaner: Crònica, in: Les quatre grans Cròniques, ed. Ferran Soldevila, Bd. 3 (Memòries de la Secció Historico-Arquelògica 86), Barcelona 2011.
- Rodulphus Glaber: Historiarum Libri Quinque, ed. John France, in: Rodulphus Glaber, The Five Books of Histories and the Life of Abbot William, Oxford 1989.
- Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus 1196–1373, ed./übers. Christopher Schabel, Nikosia 2001.
- Syrus: Vita S. Maioli, in: Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954–994), ed. Dominique Iogna-Prat, Paris 1988, S. 163–285.

Translatio corporis beatissimi Pauli martyris, de Constantinopoli Venetias, in: *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae*, ed. Paul Riant, Bd. 1, Paris 1887, S. 141–149.

Usāma b. Munqid: *kitāb al-i‘tibār*, ed. Philip K. Hitti, Princeton 1930.

Vita et miracula Sancti Bobonis, *Acta Sanctorum*, Mai V (Bd. 18), Antwerpen 1685, Sp. 184–191.

Wace: *Roman de Brut*, ed./übers. Judith Weiss, Exeter 2002.

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, Studienausgabe, Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung von Peter Knecht, mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok, Berlin ²2003.

Wissenschaftliche Literatur

Abdellatif, Rania; Benhima, Yassir; König, Daniel; Ruchaud, Elisabeth (Hrsg.): *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, München 2013.

Abdellatif, Rania; Benhima, Yassir; König, Daniel; Ruchaud, Elisabeth (Hrsg.): *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche*, München 2012.

Adkins, Brent: *Deleuze and Guattari’s A Thousand Plateaus. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh 2015.

Agustí, David: *Los almogávares. La expansión mediterránea de la Corona de Aragón*, Madrid 2004.

Akteur-Netzwerk-Theorie, Themenband der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 57 (2012).

al-‘Azm, Šādiq Ġalāl: *mā hiya al-‘awlama?*, in: Ḥasan Ḥanafī, Šādiq al-‘Azm, *mā al-‘awlama?*, Damaskus ²2002, S. 65–226.

Allan, James: *Veneto-Saracenic Metalwork. The Problems of Provenance*, in: Ernst J. Grube (Hrsg.), *Arte veneziana e arte islamica. Atti del Primo simposio internazionale sull’arte veneziana e l’arte islamica*, 1, 1986, Venedig 1989, S. 167–183.

Amargier, Paul-Antonin: *La capture de Saint Maieul de Cluny et l’expulsion des Sarrasins de Provence*, in: *Revue Bénédictine* 73 (1963), S. 316–323.

Amari, Michele: *I Diplomi Arabi del R. Archivio Fiorentino. Testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni*, Florenz 1863.

- Apellániz Ruiz de Galarreta, Francisco Javier: Collaboration des Réseaux Marchands à Alexandrie (XIVe–XVe Siècles), in: Diogo Ramada Curto (Hrsg.), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, Bd. 2, Florenz 2009, S. 581–600.
- Ashley, Kathleen; Plesh, Véronique: The Cultural Processes of ‘Appropriation’, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 32/1, (2002), S. 1–15.
- Ashtor, Eliyahu: Aperçu sur les Radhanites, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 27 (1977), S. 245–275.
- Bacci, Michele; Jäggi, Carola; Kühnel, Bianca; Quirini-Poplowski, Rafal; Shalem, Avinoam; Wolf, Gerhard: Qu’est-ce que l’espace méditerranéen au Moyen Âge?, in: *Perspective, La Revue de l’INHA* (2014), S. 271–292.
- Bach, Gerhard: *Konrad v. Querfurt, Kanzler Heinrichs VI., Bischof von Hildesheim und Würzburg*, Hildesheim 1988.
- Bachtin, Michael: *Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans*, Berlin 1986.
- Backhaus, Wilhelm: Der Hellenen-Barbaren-Gegensatz und die hippokratische Schrift *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, in: *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 25 (1976), S. 170–185.
- Baer, Eva: *Metalwork in Medieval Islamic Art*, New York 1983.
- Baer, Eva: The Ruler in the Cosmic Setting: A Note on Medieval Islamic Iconography, in: Abbas Daneshvari (Hrsg.), *Essays in Islamic Art and Architecture. In Honor of Katharina Otto-Dorn*, Malibu, CA 1981, S. 13–19.
- Bagby, Philip: *Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*, Berkeley, Los Angeles 1959.
- Ballan, Mohammad: Fraxinetum. An Islamic Frontier State in Tenth-Century Provence, in: *Comitatus* 41 (2010), S. 23–76.
- Barker, Elton; Bouzarovski, Stefan: Between East and West: Movements and Transformations in Herodotean Topology, in: Elton Barker et al. (Hrsg.), *New Worlds out of Old Texts. Revisiting Ancient Space and Place*, Oxford 2016, S. 155–180.
- Barthes, Roland: Le troisième sens, in: *Cahiers du Cinéma* 222 (1970), S. 12–19.
- Bauer, Thomas: Die Ordinatio Imperii von 817, der Vertrag von Verdun 843 und die Herausbildung Lotharingens, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 58 (1994), S. 1–24.

- Bauerfeld, Daniel; Clemens, Lukas (Hrsg.): Gesellschaftliche Umbrüche und religiöse Netzwerke. Analysen von der Antike bis zur Gegenwart, Bielefeld 2014.
- Becher, Matthias: Chlodwig I. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt, München 2011.
- Behrens-Abouseif, Doris: Cairo of the Mamluks. A History of the Architecture and its Culture, London 2007.
- Behrens-Abouseif, Doris: Veneto-Saracenic Metalware. A Mamluk Art, in: Mamluk Studies Review 9 (2005), S. 147–172.
- Beinart, William; Coates, Peter: Environment and History: the Taming of Nature in the USA and South Africa, London 1995.
- Belliger, Andréa; Krieger, David J. (Hrsg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2011.
- Belting, Hans: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1991.
- Belting, Hans: Zwischen Gotik und Byzanz. Gedanken zur Geschichte der sächsischen Buchmalerei im 13. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 41 (1978), S. 217–257.
- Bender, Wolfgang: Zisterzienser und Städte. Studien zu den Beziehungen zwischen den Zisterzienserklöstern und den großen urbanen Zentren des mittleren Moselraumes (12.–14. Jahrhundert), Trier 1992.
- Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, hrsg. von Rolf Tiedemann, 2 Bde., Frankfurt am Main 1983.
- Ben-Sasson, Menachem: זכרון ושכחה של שמדות. על קידוש השם בארצות הנצרות, ובארצות האסלאם בימי הביניים המוקדמים, in: Josef Hacker, Yosef Kaplan et al. (Hrsg.), From Sages to Savants. Studies Presented to Avraham Grossman, Jerusalem 2010, S. 47–72.
- Berend, Nora: Ungarn: Die Juden zwischen Integration und Exklusion, in: Christoph Cluse (Hrsg.), Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposium in Speyer, Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002, Trier 2004, S. 287–300.
- Berman, Constance Hoffmann: The Cistercian Evolution: the Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe, Philadelphia, Pa. 2000.
- Berner, Ulrich: Synkretismus I. Zum Begriff, in: Religion in Geschichte und Gesellschaft, Bd. 7, Tübingen ⁴2004, Sp. 1959–1960.

- Berner, Ulrich: Synkretismus II. Religionswissenschaftlich, in: *Religion in Geschichte und Gesellschaft*, Bd. 7, Tübingen 42004, Sp. 1960–1961.
- Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London 1994.
- Biale, David (Hrsg.): *Cultures of the Jews. A New History*, New York 2002.
- Bloch, Marc: Pour une histoire comparée des sociétés européennes, in: *Revue de Synthèse historique* 46 (1928), S. 15–50.
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), S. 7–142, 301–305.
- Bolton, Brenda: A Mission to the Orthodox? The Cistercians in Romania, in: *Studies in Church History* 13 (1976), S. 169–181.
- Borgards, Roland (Hrsg.): *Tiere. Ein kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2015.
- Borgolte, Michael: Mythos Völkerwanderung. Migration oder Expansion bei den „Ursprüngen Europas“, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* (2010), S. 23–47.
- Borgolte, Michael: Migrationen als transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Europa. Ein neuer Pflug für alte Forschungsfelder, in: *Historische Zeitschrift* 289 (2009), S. 261–285.
- Borgolte, Michael; Tischler, Matthias M. (Hrsg.): *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien und Afrika*, Darmstadt 2012.
- Borgolte, Michael; Schneidmüller, Bernd (Hrsg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa/Hybrid Cultures in Medieval Europe*, Berlin 2010.
- Borgolte, Michael; Tischler, Matthias M.: Einleitung, in: Michael Borgolte, Matthias M. Tischler (Hrsg.): *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012, S. 9–20.
- Borst, Arno: *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 Bde., Stuttgart 1957–1963.
- Boshof, Egon: *Ludwig der Fromme*, Darmstadt 1996.
- Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1982 (franz. Orig.: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979).
- Bowman, Steven: *The Jews of Byzantium (1204–1453)*, Alabama 1985.

- Brall-Tuchel, Helmut: Emotion und Wahrnehmung. Beobachtungen zur Spruchdichtung Walthers von der Vogelweide, in: Bein, Thomas (Hrsg.): Walthers von der Vogelweide. Überlieferung, Deutung, Forschungsgeschichte, Frankfurt am Main 2010, S. 103–122.
- Bramoullé, David: Les Fatimides et la mer (341–567/956–1181) : Du rêve mystique à l'empire du large, Diss., Paris 2011.
- Brandstetter, Gabriele: Tanz-Lektüren: Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde, Frankfurt a. M. 1995.
- Braudel, Fernand: Grammaire des civilisations, Paris 1963 (Nachdruck Paris 1993).
- Braudel, Fernand: La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris 1949.
- Brauer, Michael; Cecini, Ulisse; Dücker, Julia; König, Daniel; Kücükhüseyin, Sevket: Rückblickend nach vorn gewandt. Funktionen kultureller Rückbindung von Alfred dem Großen zu den Osmanen (9.–16. Jahrhundert), in: Michael Borgolte, Julia Dücker et al. (Hrsg.), Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, Berlin 2011, S. 103–192.
- Breasted, Henry James: Geschichte Ägyptens, Berlin et al. 1960.
- Broca, Paul: Recherches sur l'hybridité animale, Paris 1860.
- Brock, Simon: A Brief Outline of Syriac Literature, Kerala 1997.
- Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (Hrsg.): Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen, Göttingen et al. 2013.
- Brown, Elizabeth: The Cistercians in the Late Empire of Constantinople and Greece, 1204–1276, in: Traditio 14 (1958), S. 63–120.
- Bruce, Scott G.: An Abbot between two Cultures. Maiolus of Cluny considers the Muslims of La Garde-Freinet, in: Early Medieval Europe 15 (2007), S. 426–440.
- Bruun, Mette Birkedal: The Cambridge Companion to the Cistercian Order, Cambridge 2012.
- Bucher, Otto; Wartenberg, Hubert: Cytologie, Histologie und mikroskopische Anatomie des Menschen, Bern ¹²1997.
- Bumke, Joachim: Wolfram von Eschenbach, Stuttgart ⁸2004.

- Bumke, Joachim: *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im Hohen Mittelalter*, München 1986.
- Burke, Peter: *Cultural Hybridity*, New York 2009.
- Burkhardt, Mike: *Der hansische Bergenhandel im Spätmittelalter. Handel, Kaufleute, Netzwerke*, Weimar 2009.
- Burkhardt, Stefan; Insley, Thomas; Mersch, Margit; Ritzerfeld, Ulrike; Schröder, Stefan; Skiba, Viola: *Migration. Begriffsbefragungen im Kontext transkulturalistischer Mittelalterforschung*, in: Michael Borgolte, Julia Dücker et al. (Hrsg.), *Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen*, Berlin 2012, S. 31–43.
- Burkhardt, Stefan; Mersch, Margit; Ritzerfeld, Ulrike; Schröder, Stefan: *Hybridisierung von Zeichen und Formen durch mediterrane Eliten*, in: Michael Borgolte, Julia Dücker et al. (Hrsg.): *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011, S. 467–557.
- Burnett, Charles: *Aristotle in Translation in Medieval Europe*, in: Harald Kittel (Hrsg.), *Übersetzung – Translation – Traduction*, Berlin 2011, S. 1308–1310.
- Burton, Janet; Kerr, Julie: *The Cistercians in the Middle Ages*, Woodbridge 2011.
- Cahen, Claude: *Pre-Ottoman Turkey. A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History c. 1071–1330*, London 1968.
- Campana, Carlo: *La tradizione veneziana della „Translatio sancti Nicolai“ nel primo volgarizzamento italiano a stampa della „Legenda aurea“ di Jacopo da Varazze*, in: *Miscellanea Marciana* 7–9 (1992–1994), S. 103–122.
- Caselli, Cristian: *Strategies for Transcultural Trade Relations: Florentine Attempts to Reproduce the Venetian Commercial System in the Mamluk Empire (First Half of the Fifteenth Century)*, in Georg Christ, Franz-Julius Morche et al. (Hrsg.), *In Union in Separation: Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Rom 2015, S. 267–284.
- Cattapan, Mario: *Nuovi elenchi e documenti dei pittori in Creta dal 1300 als 1500*, in: *Θησαυρίσματα* 9 (1972), S. 202–235.
- Cecini, Ulisse: *Alcoranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin 2012.

- Chatzidakis, Manolis (Hrsg.): Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη. Ausstellungskatalog Heraklion, Markuskirche und Katharinenkirche, Heraklion 1993.
- Christ, Georg: Beyond the Network – Connectors of Networks. Venetian Agents in Cairo and Venetian News Management, in: Stephan Conermann (Hrsg.), Everything is on the Move. The Mamluk Empire as a Node in (Trans-)Regional Networks, Göttingen 2014, S. 27–59.
- Christ, Georg: Filippo di Malerbi – un spécialiste du transfert clandestin en Égypte au début du 15^{ème} siècle, in: Rania Abdellatif, Yassir Benhima et al. (Hrsg.), Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale, München 2012, S. 100–110.
- Christ, Georg: The Venetian Consul and the Cosmopolitan Mercantile Community of Alexandria at the Beginning of the 15th Century, Al-Masaq, in: Studia Arabo-Islamica Mediterranea 26 (2014), S. 62–77.
- Christ, Georg: Transients on a Stepping Stone? Jews in Alexandria in the Late Middle Ages through Venetian Eyes, in: Nicolas Steffani (Hrsg.), Religious and Ethnic Identities in the Process of Expulsion and Diaspora Formation from Antiquity to the Seventeenth Century, Turnhout (im Druck).
- Ciggaar, Krijne: Byzantine Spolia in Egypt. Sultan Malik al-Adil and Byzantium's Cultural Heritage, in: Gherardo Ortalli, Giorgio Ravegnani, Peter Schreiner (Hrsg.), Quarta Crociata. Venezia – Bisanzio – Impero Latino. Venedig 2006, S. 663–681.
- Cohen, Jeffrey J.: Hybridity, Identity, and Monstrosity in Medieval Britain. On Difficult Middles, New York 2006.
- Cohen, Jeremy: Towards a Functional Classification of Jewish Anti-Christian Polemics in the High Middle Ages, in: Bernard Lewis, Friedrich Niewöhner (Hrsg.), Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden 1992, S. 93–114.
- Conan, Michel (Hrsg.): Sacred Gardens and Landscapes. Ritual and Agency, Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture XXVI, held at Dumbarton Oaks May 10–12, 2002, Washington DC 2007.
- Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. (Hrsg.), Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2002, S. 9–49.
- Contadini, Anna: Sharing a Taste? Material Culture and Intellectual Curiosity Around the Mediterranean, from the Eleventh to the Sixteenth Century, in:

- Anna Contadini, Claire Norton (Hrsg.): *The Renaissance and the Ottoman World*, Farnham 2013, S. 23–62.
- Corboz, André: *Die Kunst, Stadt und Land zum Sprechen zu bringen*, Gütersloh 2001.
- Corriente, Federico: On a Hopeless Last Stand for the Hypothesis of a Romance Origin of Andalusi Stanzaic Poetry: Homosexuality and Prostitution in the "Kharjas", in: *Journal of Arabic Literature* 40 (2009), S. 170–181.
- Corriente, Federico: *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*, Madrid 1997.
- Coulon, Damien (Hrsg.): *Espaces et réseaux en Méditerranée. VI^e–XVI^e siècle*, Bd. 1: *La configuration des réseaux*, Paris 2007; Bd. 2: *La formation des réseaux*, Paris 2010.
- Coulon, Damien: *Barcelona en las redes mercantiles marítimas y terrestres del gran comercio en la Baja Edad Media*, in: *BQH* 18 (2012), S. 147–163.
- Coumert, Magali: *Origines des peuples. Les récits du Haut Moyen Âge occidental, 550–850*, Paris 2007.
- Coureas, Nicholas: *The Latin Church in Cyprus 1313–1378*, Nicosia 2010.
- Creswell, Keppel A. C.: *Ayyūbids and early Bahrite Mamlūks*, Oxford 1959.
- Creswell, Keppel A. C.: *Ikhshids and Fatimids. A. D. 939–1171*, Oxford 1952.
- Crone, Patricia: *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge 1987.
- Csendes, Peter: *Heinrich VI.*, Darmstadt 1993.
- Currarini, Sergio: *Socio-Economic Networks. An Introductory Discussion*, in: Georg Christ, Franz-Julius Morche et al. (Hrsg.), *Union in Separation – Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Rom 2015, S. 81–96.
- Cygler, Florent: *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser*, Münster et al. 2002.
- Dadson, Trevor: *Tolerance and Coexistence in Early Modern Spain: Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava*, Woodbridge et. al. 2014.
- Dakhliya, Jocelyne: *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles 2008.

- Dakhliya, Jocelyne: L'Impensable métis en Méditerranée?, in: Rania Abdellatif, Yassir Benhima et al. (Hrsg.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche*, München 2012, S. 45–57.
- Dale, Thomas: Cultural Hybridity in Medieval Venice. Reinventing the East at San Marco after the Fourth Crusade, in: Henry Maguire, Robert S. Nelson (Hrsg.), *San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice*, Washington D.C. 2010, S. 151–192.
- Davies, Wendy; Fouracre, Paul (Hrsg.): *The Languages of Gift in the Early Middle Ages*, Cambridge 2010.
- Dawson, Christopher Henry: *The Dynamics of World History*, hrsg. von John J. Mulloy, New York 1956.
- Dawson, Christopher Henry: *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, New York 1932.
- Dawson, Christopher: Oswald Spengler and the Life of Civilizations, in: Christopher Dawson, John J. Mulloy (Hrsg.), *The Dynamics of World History*, London 1956, S. 374–389.
- De Fiores, Stefano: Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit, in: Wolfgang Beinert, Heinrich Petri (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Bd. 1, Regensburg² 1996, S. 99–266.
- De Lange, Nicholas: *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah*, Tübingen 1996.
- Delaisné, Éric: The Cistercian Network: the Flemish Abbey of Ter Doest and Scandinavia, in: Lars Bisgaard, Sigga Engsborg, Kurt V. Jensen, Tore Nyberg (Hrsg.), *Monastic Culture: the Long Thirteenth Century; Essays in Honour of Brian Patrick McGuire*, Odense 2014, S. 269–284.
- DeLanda, Manuel: *Deleuze. History and Science*, New York 2010.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *A Tausend Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Berlin 1992 (Erstausgabe Paris 1980).
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Rhizome. Introduction*, Paris 1976.
- Derbes, Anne: Crusading Ideology and the Frescoes of S. Maria in Cosmedin, in: *Art Bulletin* 77 (1995), S. 460–478.
- Diederich, Silke: Europa in der Bibliothek. Eine Feldstudie am mittelalterlichen Trier, in: Michael Embach, Andrea Rapp (Hrsg.): *Rekonstruktion und Erschließung mittelalterlicher Bibliotheken. Neue Formen der Handschriftenpräsentation*, Berlin 2008, S. 75–86.

- Dillon, Sarah: *The Palimpsest. Literature, Criticism and Theory*, London 2007.
- Dion, Roger: À propos du traité de Verdun, in: *Annales* 5 (1950), S. 461–465.
- Dollinger, Philippe: *Die Hanse*, Stuttgart 1981.
- Dönitz, Saskia: Jüdisch-christliche Begegnungen in verschiedenen Kulturräumen des Mittelalters. Byzanz und Ashkenaz im Vergleich, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 38 (2013), S. 85–100.
- Drews, Wolfram; Oesterle, Jenny Rahel: Vormoderne Globalgeschichten. Eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne*, Leipzig 2008, S. 8–14.
- Drews, Wolfram; Scholl, Christian: Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne. Zur Einleitung, in: Dies. (Hrsg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, Berlin 2016, S. VII–XXIII.
- Drossbach, Gisela; Schmidt, Hans-Joachim (Hrsg.): *Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikation und Raumstrukturen im Mittelalter*, Berlin 2008.
- Dücker, Julia; Müllerburg, Marcel, Bilanz eines Aufbruchs, in: Michael Borgolte et al. (Hrsg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011, S. 561–581.
- Ducos, Joëlle: Postface, in: Joëlle Ducos, Patrick Henriët (Hrsg.), *Passages. Déplacement des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval, Actes du colloque de Bordeaux (2–3 février 2007)*, Toulouse 2013, S. 245–248.
- Duden, *Deutsches Universalwörterbuch A–Z. 3., neu bearbeitete Auflage auf Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibung*, Mannheim et al. 1996.
- Dumézil, Bruno: *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e–VIII^e siècles*, Paris 2006.
- Dunbar, Robin Ian MacDonald; Zhou, Wei-Xing; Sornette, Didier; Hill, Russell A.: Discrete Hierarchical Organization of Social Group Sizes, in: *Proceedings of the Royal Society. Biological Sciences* 272, Nr. 1561 (2005), S. 439–444.
- Dunbar, Robin Ian MacDonald: The Social Brain. Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective, in: *Annual Review of Anthropology* 32 (2003), S. 163–181.
- Ebenbauer, Alfred: Albrecht: ‚Jüngerer Titurel‘, in: Horst Brunner (Hrsg.), *Interpretationen. Mittelhochdeutsche Romane und Heldenepen, Bibliographisch ergänzte Auflage*, Stuttgart 2004, S. 353–372.

- Eberl, Immo: Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens, Stuttgart 2002.
- Eckert, Willehad P.: Antisemitismus im Mittelalter. Antijudaismus in der christlichen Kunst, in: Günther B. Ginzel (Hrsg.), Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute, Köln 1991, S. 71–99, 358–388.
- Eckert, Willehad P.: Antijüdische Motive in der christlichen Kunst und ihre Folgen, in: Bibel und Kirche 44 (1989), S. 72–89.
- Eibach, Joachim; Opitz-Belakhal, Claudia; Juneja, Monica: Kultur, Kulturtransfer und Grenzüberschreitungen. Joachim Eibach und Claudia Opitz im Gespräch mit Monica Juneja, in: zeitenblicke 11, Nr. 1 [07.11.2012], <http://www.zeitenblicke.de/2012/1/> (31.05.2014).
- Eitler, Pascal: Sammelrezension Tiergeschichte, in: H-Soz-u-Kult, 11.09.2012, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2012-3-146> (26.07.2014).
- Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation, Basel 1939.
- Emilia, Antonio de: Roman Law and Muslim Law. A Comparative Outline, in: East and West 4 (1953), S. 73–80.
- Espagne, Michel: Du creuset espagnol à l'Espagne hors les murs. Vers une approche de la culture hispanique en ses contextes, in: Mélanges de la Casa de Velázquez 38 (2008), S. 113–126.
- Espagne, Michel: Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle, in: Génèses 17 (1994), S. 112–121.
- Ewig, Eugen: Troja und die Franken, in: Rheinische Vierteljahresblätter 62 (1998), S. 1–16.
- Ewig, Eugen: Le mythe troyen et l'histoire des Francs, in: Michel Rouche (Hrsg.), Clovis, histoire et mémoire, 2 Bde., Paris 1997, Bd. 1, S. 817–848.
- Falser, Michael; Juneja, Monica: Kulturerbe – Denkmalpflege transkulturell. Eine Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis, Bielefeld 2013, S. 17–34.
- Faü, Jean-François: L'image des Juifs dans l'art chrétien médiéval, Paris 2005.
- Faucon, Maurice: La librairie des papes d'Avignon. Sa formation, sa composition, ses catalogues (1316–1420), Bd. 2, Paris 1886 (Nachdruck Amsterdam 1969).

- Favreau-Lilie, Marie-Luise: „Multikulturelle Gesellschaft“ oder „Persecuting Society“? „Franken“ und „Einheimische“ im Königreich Jerusalem, in: Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Nikolas Jaspert (Hrsg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, Frankfurt am Main 2001, S. 55–93.
- Fees, Joseph: *New Directions in Kharja Studies. Gender, Sexuality and Religion*, PhD-thesis, Univ. of Texas, 2013.
- Feierman, Steven: Afrika in der Geschichte. Das Ende der universalen Erzählungen, in: Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus: postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002, S. 50–83.
- Fernie, Eric C., *The Architecture of Norman England*, Oxford 2000.
- Fidora, Alexander; Fontaine, Resianne; Freudenthal, Gad (Hrsg.): *Latin into Hebrew. Text and Studies*, 2 Bde., Leiden 2013.
- Fleischer, Wolfgang; Barz, Irmhild: *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*, Berlin et al., 42012.
- Flood, Finbarr Barry: *Objects of Translation: Material Culture and Medieval „Hindu-Muslim“ Encounter*, Princeton 2009.
- Flood, Finbarr Barry: *An Ambiguous Aesthetic. Crusader Spolia in Ayyubid Jerusalem*, in: Robert Hillenbrand, Sylvia Auld (Hrsg.), *Ayyubid Jerusalem*, London 2009, S. 202–215.
- Folda, Jaroslav: *Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187–1291*, Cambridge 2005.
- Folda, Jaroslav: Was ist Kreuzfaherkunst?, in: Alfried Wiczorek, Mamoun Fansa et al. (Hrsg.), *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung "Saladin und die Kreuzfahrer" im Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch, Oldenburg, und in den Reiss-Engelhorn-Museen, Mannheim, Mainz 2005*, S. 177–189.
- Folda, Jaroslav: *Crusader Art in the Kingdom of Cyprus, 1275–1291. Reflections on the State of the Question*, in: Nicholas Coureas, Jonathan Riley-Smith (Hrsg.), *Cyprus and the Crusades*, Nikosia 1995, S. 209–237.
- Folda, Jaroslav: *Crusader Painting in the 13th Century. The State of the Question*, in: Hans Belting (Hrsg.), *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo. Le Proche-Orient et l'Occident dans l'art du XIIIe siècle*, Bologna 1982, S. 103–115.

- Foerster, Thomas: Vergleich und Identität. Selbst- und Fremddeutung im Norden des hochmittelalterlichen Europa, Berlin 2009.
- Foerster, Thomas; König, Daniel G.: Integrierende und desintegrierende Wirkung von Gewalt, in: Michael Borgolte, Juliane Schiel et al. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Berlin 2008, S. 314–344.
- Fouquet, Gerhard; Gilomen, Hans-Jörg (Hrsg.): *Netzwerke im europäischen Handel des Mittelalters*, Ostfildern 2010.
- Fraesdorff, David: *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin 2005.
- France, James: *The Cistercian Community*, in: Mette Birkedal Bruun (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Cistercian Order*, Cambridge 2012, S. 80–86.
- FranceMed: *Introduction à l'étude des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, in: Rania Abdellatif, Yassir Benhima, Daniel König, Elisabeth Ruchaud (Hrsg.), *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche*, München 2012, S. 14–44.
- Franceschini, Fabrizio: *Maometto e Niccolò all' 'inferno'?* *Affreschi del Camposanto e commenti danteschi*, in: Marco Dantagata, Alfredo Stussi (Hrsg.), *Studi per Umberto Carpi*, Pisa 2000, S. 461–487.
- Frankl, Pinkus Friedrich: *Karäische Studien*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 31 (1882), S. 72–85; 33 (1884): 448–457; 513–521.
- Fried, Johannes: *Mündlichkeit, Erinnerung und Herrschaft. Zugleich zum Modus 'De Heinrico'*, in: Joseph Canning, Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, Göttingen 1998, S. 9–32.
- Fried, Johannes; Grebner, Gundula (Hrsg.): *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*, Berlin 2008.
- Fuhse, Jan; Mützel, Sophie (Hrsg.): *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, Wiesbaden 2010.
- Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, London ²1992.

- Funkenstein, Amos: The Dialectics of Assimilation, in: *Jewish Social Studies*, New Series 1/2 (1995), S. 1–14.
- Fürbeth, Frank: Sachordnungen mittelalterlicher Bibliotheken als Rekonstruktionshilfen, in: Michael Embach, Andrea Rapp (Hrsg.): *Rekonstruktion und Erschließung mittelalterlicher Bibliotheken. Neue Formen der Handschriftenpräsentation*, Berlin 2008, S. 87–103.
- Gabrieli, Francesco: *Arab Historians of the Crusades*, Berkeley 1969.
- Ġalyūn, Burhān: *ṭaqāfat al-‘awlama*, in: Burhān Ġalyūn, Samīr Amīn (Hrsg.), *ṭaqāfat al-‘awlama wa-‘awlamat at-ṭaqāfa*, Damaskus 2002.
- Ganshof, François-Louis: Zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Vertrages von Verdun, in: *Deutsches Archiv* 12 (1956), S. 313–330.
- García Gómez, Emilio: *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, Madrid 1990.
- García Sanjuán, Alejandro: *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*, Madrid 2013.
- Garidis, Miltos: Les punitions collectives et individuelles des damnés dans le Jugement dernier (du XIIIe au XIVe siècle), in: *Zbornik za likovne umetnosti* 18 (1982), S. 1–17.
- Geanakoplos, Deno J.: *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282. A Study in Byzantine-Latin Relations*, Cambridge 1959.
- Geary, Patrick J.: *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990.
- Gelderblom, Oscar: *Cities of Commerce. The Institutional Foundations of International Trade in the Low Countries, 1250–1650*, Princeton 2013.
- Genette, Gérard: *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.
- Georgopoulou, Maria: Fine Commodities in the Thirteenth-Century Mediterranean. The Genesis of a Common Aesthetic, in: Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, Berlin 2009, S. 63–89.
- Gerogiorgakis, Stamatis: Gregor Palamas – nolens volens Apologet im osmanischen Anatolien des 14. Jahrhunderts, in: Michael Borgolte, Annette Seitz et al. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Berlin 2008, S. 415–421.

- Gerola, Giuseppe: Gli oggetti sacri di Candia salvati a Venezia, in: *Atti della Reale Accademia di Scienze Lettere ed Arti degli Agiati in Rovereto*. Ser. 3, 9, Venedig 1903, S. 3–40.
- Gestrich, Andreas, Raphael, Lutz (Hrsg.): *Inklusion/Exklusion: Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2004.
- Gharaibeh, Mohammad: Tagungsbericht Historikertag 2012: Verbotene Passagen. Strategien der Verweigerung, Verhinderung und Unterbrechung von religiösen Transfer- und Transformationsprozessen im transkulturellen Vergleich. 25.09.2012–28.09.2012, Mainz, in: *H-Soz-u-Kult*, 20.12.2012, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=4557> (28.07.2015).
- Gil, Moshe: *The Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Leiden 2004.
- Gil, Moshe: The Radhanite Merchants and the Land of Radhan, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 (1974), S. 299–328.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Die Metamorphose der Pflanze, in: Friedrich Schiller (Hrsg.), *Musen-Almanach für das Jahr 1799*, Tübingen 1799, S. 17–23.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha 1790.
- Goetsch, Paul: Funktionen von ‘Hybridität’ in der postkolonialen Theorie, in: *Literatur in Wissenschaft und Unterricht* 30 (1997), S. 135–145.
- Goldberg, Eric J.: *Struggle for Empire. Kingship and Conflict under Louis the German 817–876*, Ithaca 2006.
- Grabar, Oleg: *L’empereur dans l’art byzantine: recherches sur l’art officiel de l’empire d’Orient*, Paris 1936.
- Grasserie, Raoul R. G. de la: *De l’hybridité mentale et sociale*, Paris 1911.
- Greenhalgh, Michael: *Marble past, Monumental Present. Building with Antiquities in the Mediaeval Mediterranean*, Leiden 2008.
- Greve, Anke: Gast und Gastgeber. Hansekaufleute und Hosteliers in Brügge im 14. und 15. Jahrhundert, in: Volker Henn, Arved Nedkvitne (Hrsg.), *Norwegen und die Hanse. Wirtschaftliche und kulturelle Aspekte im europäischen Vergleich*, Frankfurt am Main 1994, S. 95–107.
- Grillmeier, Alios: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg³ 2004.

- Grimm, Sabine: Einfach hybrid! – Kulturkritische Ansätze der Postcolonial Studies, in: *iz3w* 223 (1997), S. 39–42, <http://www.freiburg-postkolonial.de/Seiten/grimm-postkolonialismus.pdf> (28.07.2015).
- Grünbart, Michael, 'Tis love that has warm'd us. Reconstructing Networks in 12th Century Byzantium, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 83 (2005), S. 301–313.
- Gstraunthaler, Gerhard: Zell- und Gewebekultur. Von den Grundlagen zur Laborbank, Heidelberg 2008.
- Guichard, Pierre: Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale (798–813), in: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 35 (1983), S. 55–76.
- Gutas, Dimitri: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries), London 1998.
- Haas, Thomas: Kreuzzugschroniken und die Überwindung der Fremdheit im eigenen Heer, in: Michael Borgolte, Annette Seitz et al. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Berlin 2008, S. 86–95.
- Hägermann, Dieter; Beck, Heinrich (Hrsg.): *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, Berlin 2004.
- Hammel-Kiesow, Rolf: *Die Hanse*, München 2004.
- Hammer, Andreas; Seidl, Stefanie; Zimmermann, Julia: Differenz im Eigenen. Inszenierung von Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit in hagiografischen und höfische Texten, in: Michael Borgolte, Juliane Schiel et al. (Hrsg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Berlin 2008, S. 132–164.
- Ḥanafī, Ḥasan: al-‘awlama bayna l-ḥaqīqa wa-l-wahm, in: Ḥasan Ḥanafī, Ṣādiq al-‘Az̄m (Hrsg.), *mā al-‘awlama?*, Damaskus 2002, S. 9–64.
- Härtel, Reinhard (Hrsg.), *Akkulturation im Mittelalter*, Sigmaringen 2014.
- Haubrichs, Wolfgang: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, hrsg. von Joachim Heinze, Bd. 1/1: *Die Anfänge. Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, Frankfurt am Main 1988.
- Hegel, Georg W. Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970.

- Hegy, Ottmar: Sprache im Grenzgebiet zwischen Islam und Christentum. Die Aljamiado-Literatur, in: Jens Lüdtke (Hrsg.), *Romania Arabica*. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag, Tübingen 1996, S. 325–334.
- Heinzer, Felix: *Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten*, Leiden 2008.
- Heißenbüttel, Dietrich: Indizien kultureller Differenz in mittelalterlichen Bau-, Bild- und Schriftdenkmalen aus Bari und Martera. Ein Schichtenmodell, in: Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, Berlin 2009, S. 199–218.
- Henriet, Patrick: Avant-propos, in: Joelle Ducos, Patrick Henriet (Hrsg.), *Passages. Déplacement des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, Actes du colloque de Bordeaux (2–3 février 2007), Toulouse 2013, S. 7–10.
- Hepp, Andreas: Translokale Medienkulturen: Netzwerke der Medien und Globalisierung, in: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Shaun Morres, Carsten Winter (Hrsg.), *Konnektivität, Netzwerk und Fluss. Konzepte gegenwärtiger Medien-, Kommunikations- und Kulturtheorie*, Wiesbaden 2006, S. 43–68.
- Herbers, Klaus; Jaspert, Nikolas (Hrsg.), *Integration – Segregation – Vertreibung: religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert)*, Berlin et al. 2011.
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 Bde., Leipzig 1784–1791.
- Herder, Johann Gottfried: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga 1774.
- Herrmann, Bernd: *Umweltgeschichte. Eine Einführung in Grundbegriffe*, Berlin, Heidelberg 2013.
- Herskovits, Melville J.: *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York 1938.
- Hertkorn, Ottmar: Plurikulturelle Kompetenz: zwischen Anpassung und Selbstbehauptung, in: Werner Wiater, Doris Manschke (Hrsg.), *Verstehen und Kultur: mentale Modelle und kulturelle Prägungen*, Wiesbaden 2012, S. 233–243.
- Hesse, Christian: Netzwerke und ihre Grenzen – zusammenfassende Bemerkungen, in: Hitzbleck, Kerstin; Hübner, Klara (Hrsg.), *Die Grenzen des Netzwerks 1200–1600*, Ostfildern 2014, S. 259–269.

- Heyd, Wilhelm: *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, 2 Bde., Stuttgart 1879 (Nachdruck Hildesheim 1984).
- Hill, Russell A.; Dunbar, Robin I. M.: *Social Network Size in Humans*, in: *Human Nature* 14 (2003), S. 53–72.
- Hintze, Almut: *The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology*, in: Shaul Shaked, Amnon Netzer (Hrsg.), *Irano-Judaica IV, Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture throughout the Ages*, Jerusalem 1999, S. 72–90.
- Hitzbleck, Kerstin; Hübner, Klara (Hrsg.), *Die Grenzen des Netzwerks 1200–1600, Ostfildern* 2014
- Hoffmann, Richard: *An Environmental History of Medieval Europe*, Cambridge 2014.
- Höh, Marc von der; Jaspert, Nikolas; Oesterle, Jenny Rahel (Hrsg.): *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, München et al. 2013.
- Höh, Marc von der; Jaspert, Nikolas; Oesterle, Jenny Rahel: *Courts, Brokers and Brokerage in the Medieval Mediterranean*, in: dies. (Hrsg.): *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, München et al. 2013, S. 9–32.
- Horoden, Peregrine; Purcell, Nicholas: *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.
- Horowitz, Elliot S.: *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*, Princeton 2006.
- Hunt, Lucy-Anne: *Churches of Old Cairo and Mosques of Al-Quhira: A Case of Christian-Muslim Interchange*, in: *Medieval Encounters* 2, 1996, S. 43–66.
- Huntington, Samuel Phillips: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.
- Huntington, Samuel Phillips: *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49.
- Huschenbett, Dietrich: *Der ‚Jüngere Titirel‘ als literaturgeschichtliches Problem*, in: *Wolfram-Studien* 8 (1984), S. 153–168.
- Iberall, Arthur; Wilkinson, David: *„Polycultures“ and „Culture-Civilizations“: Forms and Processes in the Evolution of Civilizations*, in: *Comparative Civilization Review* 28 (1993), S. 73–79.

- Immerzeel, Mat: Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria, in: *Eastern Christian Art* 1 (2004), S. 29–60.
- Ingram, Kevin (Hrsg.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, 2 Bde., Leiden et al. 2009–2012.
- Jacoff, Michael: Fashioning a Façade. The Construction of Venetian Identity on the Exterior of San Marco, in: Henry Maguire, Robert S. Nelson (Hrsg.), *San Marco, Byzantium, and the Myths of Venice*, Washington D. C. 2010, S. 113–1151.
- Jamroziak, Emilia: *The Cistercian Order in Medieval Europe: 1090–1500*, London 2013.
- Jaspert, Nikolas: *Interreligiöse Diplomatie im Mittelmeerraum: die Krone Aragón und die islamische Welt im 13. und 14. Jahrhundert*, Zürich 2008.
- Jauß, Hans Robert: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1979.
- Johns, Jeremy: Die arabischen Inschriften der Normannenkönige Siziliens. Eine Neuinterpretation, in: Wilfried Seipel (Hrsg.), *Nobiles Officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert*, Wien 2004, S. 37–59.
- Johns, Jeremy: The Greek Church and the Conversion of Muslims in Norman Sicily?, in: *Byzantinische Forschungen* 21 (1995), S. 133–157.
- Johns, Jeremy; Jamil, Nadia: Signs of the Times. Arabic Signatures as a Measure of Acculturation in Norman Sicily, in: *Muqarnas* 21 (2004), S. 181–192.
- Jones, Alan: *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwaššah Poetry. A Paelaeographical Analysis*, London 1988.
- Joye, Sylvie: *La femme ravie. Le mariage par rapt dans les sociétés occidentales du haut Moyen Âge*, Turnhout 2012.
- Juneja, Monica: Objects, Frames, Practices: A Postscript on Agency and Braided Histories of Art, in: *The Medieval History Journal* 15 (2012), S. 415–423.
- Kaelble, Hartmut: Die Debatte über Vergleich und Transfer und was jetzt?, in: *H-Soz-u-Kult*, 08.02.2005, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=574&type=artikel> (25.05.2014).
- Kaelble, Hartmut: Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer, in: Ders., Jürgen Schriewer (Hrsg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik*

- in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2003, S. 469–493.
- Kaelble, Hartmut: Der historische Zivilisationsvergleich, in: Ders., Jürgen Schriewer (Hrsg.), Diskurse und Entwicklungspfade. Der Gesellschaftsvergleich in den Geschichts- und Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1999, S. 29–52.
- Kaiser, Wolfgang (Hrsg.): Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe–XVIIIe siècle, Rom 2008.
- Kalikow, Theodora J.: Die ethologische Theorie von Konrad Lorenz. Erklärung und Ideologie, 1938–1945, in: Steffen Richter, Herbert Mehrrens (Hrsg.), Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie – Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reichs, Frankfurt am Main 1980, S. 189–214.
- Kaluzny, Margaret Ann: From Islamic Ishbiliya to Christian Sevilla. Transformation and Continuity in a Multicultural City, Diss. University of Texas, Austin 2004.
- Kania, Katrin: Kleidung im Mittelalter – Materialien – Konstruktion – Nähetechnik. Ein Handbuch, Wien et al. 2010.
- Kartschoke, Dieter: Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter, München 1990.
- Kellner, Beate: *ein maere wil i'u niuwen*. Spielräume der Fiktionalität in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘, in: Ursula Peters, Rainer Warning (Hrsg.), Fiktion und Fiktionalität in den Literaturen des Mittelalters, München 2009, S. 175–203.
- Kellner, Beate: Wahrnehmung und Deutung des Heidnischen in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘, in: Ludger Grenzmann, Thomas Haye et al. (Hrsg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 2004 und 2005 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, Band XXX), Berlin 2009, S. 23–50.
- Klammt, Anne (Hrsg.): Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zu Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Osteuropa, Göttingen 2009.

- Kleinjung, Christine: Frauenklöster als Kommunikationszentren und soziale Räume. Das Beispiel Worms vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts, Korb 2008.
- Knefelkamp, Ulrich; Bosselman-Cyran, Kristian (Hrsg.): Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Berlin 2007.
- Knoch, Otto; Mussner, Franz: Maria in der Heiligen Schrift, in: Wolfgang Beinert, Heinrich Petri (Hrsg.), Handbuch der Marienkunde, Bd. 1, Regensburg ²1996, S. 15–98.
- Kocka, Jürgen: Comparison and Beyond, in: History and Theory 42 (2003), S. 39–44.
- König, Daniel G.: Arabic-Islamic Views of the Latin West. Tracing the Emergence of Medieval Europe, Oxford 2015.
- König, Daniel G.: Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im Römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert), Husum 2008.
- König, Daniel G.: Arabic-Islamic Historiographers on the Emergence of Latin-Christian Europe, in: Walter Pohl, Clemens Gantner et al. (Hrsg.), Visions of Community. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100, Farnham 2012, S. 427–446.
- König, Daniel G.: L'Europe des Francs et l'émergence de la France. Le terme „franc“ et son évolution sémantique dans les sources arabo-musulmanes médiévales, in: Magali Coumert, Marie-Céline Isaïa et al. (Hrsg.), *Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Age. Hommage à Michel Sot*, Paris 2012, S. 639–647.
- Korn, Lorenz: Moments of Exoticism in Mamluk Architecture, in: Annette Hagedorn (Hrsg.), *The Phenomenon of „Foreign“ in Oriental Art*, Wiesbaden 2006, S. 103–115.
- Korn, Lorenz: Wechselwirkungen zwischen der Architektur der Kreuzfahrer und islamischer Architektur in der Levante, in: Alfried Wiczorek, Mamoun Fansa, Harald Meller (Hrsg.), *Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung "Saladin und die Kreuzfahrer" im Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale), im Landesmuseum für Natur und Mensch, Oldenburg, und in den Reiss-Engelhorn-Museen, Mannheim, Mainz 2005*, S. 226–237.
- Kraft, Sybil: Ein Bilderbuch aus dem Königreich Sizilien. Kunsthistorische Studien zum „Liber ad honorem Augusti“ des Petrus von Eboli (Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern), Weimar 2006.

- Kramer, Dieter: Herder und die Weltkulturen, in: *ethnologie-journal.de* 2004, http://www.journal-ethnologie.de/Deutsch/Aktuelle_Themen/Aktuelle_Themen_2004/Herder_und_die_Weltkulturen/index.phtml (30.07.2015).
- Krämer, Gudrun: Kommentar, in: Michael Borgolte, Matthias M. Tischler (Hrsg.): *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien und Afrika*, Darmstadt 2012, S. 187–194.
- Kreutz, Barbara: *Before the Normans. Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries*, Philadelphia 1992.
- Kroeber, Alfred: *Style and Civilizations*, Ithaka, N.Y. 1957.
- Krstić, Tijana: *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Palo Alto 2011.
- Krüger, Klaus: Das Bild als Palimpsest, in: Hans Belting (Hrsg.), *Bilderfragen. Die Bildwissenschaften im Aufbruch*, München 2007, S. 133–163.
- Krüger, Klaus: Bild – Schleier – Palimpsest. Der Begriff des Mediums zwischen Materialität und Metaphorik, in: Ernst Müller (Hrsg.), *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, Hamburg 2005, S. 81–112.
- Küçükhüseyin, Şevket: *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation. Anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.–15. Jahrhundert)*, Wien 2011.
- Kuehn, Sara: *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Leiden, Boston 2011.
- Külzer, Andreas: *Disputationes Graecae contra Iudaeos: Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart et al. 1999.
- Lampert-Weissig, Lisa: *Medieval Literature and Postcolonial Studies*, Edinburgh 2010.
- Lane, Frederic C.: *Andrea Barbarigo. Merchant of Venice 1418–1449*, Baltimore 1944.
- Langhade, Jacques: *Entre Islam et Chrétienté latine: l'oeuvre d'Averroès, philosophe, homme de religion et juriste*, in: André Bazzana, Nicole Bériou, Pierre Guichard (Hrsg.), *Averroès et l'averroïsme (XII^e–XV^e siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et Padoue*, Lyon 2005, S. 249–262.
- Lexer, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bde., Leipzig 1872–1878, <http://woerterbuchnetz.de/Lexer/> (30.07.2015).

- Liebermann, Victor: Transcending East-West-Dichotomies. State and Culture Formation in Six Ostensibly Disparate Areas, in: *Modern Asian Studies* 31 (1997), S. 463–546.
- Lilie, Johannes: Zur Stellung von ethnischen und religiösen Minderheiten in Byzanz, in: Walter Pohl et al. (Hrsg.), *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World*, Farnham 2012, S. 301–315.
- Locatelli, René: Les Cisterciens dans l'espace français: filiations et réseaux, in: Nicole Bouter (Hrsg.), *Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations, réseaux, relectures du XIIe au XVIIe siècle. Actes du quatrième Colloque international du C.E.R.C.O.R., Dijon, 23–25 septembre 1998, Saint-Étienne 2000*, S. 51–85.
- Lock, Peter: *The Franks in the Aegean, 1204–1500*, London 1995.
- Lohfink, Gerhard; Weimer, Ludwig: *Maria – nicht ohne Israel*, Freiburg 2008.
- Loiseau, Julien: Soldiers Diaspora or Cairene Nobility? The Circassians in the Mamluk Sultanate, in: Georg Christ, Franz-Julius Morche et al. (Hrsg.), *In Union in Separation – Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Rom 2015, S. 207–217.
- López-Morillas, Consuelo: Language, in: María Rosa Menocal (Hrsg.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge 2000, S. 33–59.
- López-Morillas, Consuelo: Review of *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús* by F. Corriente, in: *Journal of Arabic Literature* 29 (1998), S. 218–221.
- Lorenz, Andrea: *Der ‚Jüngere Titarel‘ als Wolfram-Fortsetzung. Eine Reise zum Mittelpunkt des Werkes*, Bern 2002.
- Luttrell, Anthony T.: Rhodes: Base militaire, colonie, métropole de 1306 à 1440, in: Alain Ducellier, Michel Balard (Hrsg.), *Coloniser au Moyen Âge. Méthodes d'expansion et techniques de domination*, Paris 1995, S. 235–240.
- Mack, Rosamond E.: *Bazaar to Piazza. Islamic Trade and Italian Art, 1300–1600*, Berkeley et al. 2002.
- MacLean, Simon: *Kingship and Empire in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire*, Cambridge 2003.
- MacMaster, Thomas: The Origin of Origins. Trojans, Turks and the Birth of the Myth of Trojan Origins in the Medieval World, in: *Atlantide* 2 (2014), S. 2–12.

- Maderakis, Stavros: Η κόλαση και οι ποινές των κολασμένων σαν θέμα της Δευτέρας Παρουσίας στις εκκλησίες της Κρήτης, in: Ύδωρ εκ Πέτρας 2 (1978), S. 185–236; 3/4 (1979), S. 21–80; 5/6 (1981), S. 51–130.
- Maguire, Henry (Hrsg.): *Byzantine Magic*, Washington DC 1995.
- Manucci, Ubaldo: Contributi documentarii per la storia della distruzione degli episcopati latini in Oriente nei secoli XVI e XVII, in: *Bessarione* 18 (1914), S. 101–114.
- Manzano Moreno, Eduardo: *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona 2006.
- Marcos Hierro, Ernest: *Almogàvers: La història*, Barcelona 2005.
- Marcus, Ivan G.: A Jewish-Christian Symbiosis. The Culture of Early Ashkenaz, in: David Biale (Hrsg.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York 2002, S. 449–516.
- Markschies, Christoph: Synkretismus V. Kirchengeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie* 32 (2001), S. 538–552.
- Marvin, Garry; McHugh, Susan (Hrsg.): *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, London 2014.
- Mas Latrie, Louis de: *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l’Afrique septentrionale au Moyen Âge*, 2 Bde., Paris 1866 und 1872.
- Mauss, Marcel: Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques, in: *L’année sociologique, nouvelle série* 1 (1923–24), Paris 1925, S. 30–186.
- Mayer, Hans Eberhard (Hrsg.): *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert*, München 1997.
- McFarland, Timothy: Schulautoren und Kulturtourismus im Reisebrief Konrads von Querfurt. Zum Umgang mit der Antike in der staufischen Führungselite – mit einem Blick auf Wolfram von Eschenbach, „Parzival“, 656, 14–19, in: Nicola McLelland, Hans-Jochen Schiewer et al. (Hrsg.), *Humanismus in der deutschen Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008, S. 231–256.
- McKee, Sally: *Uncommon Dominion. Venetian Crete and the Myth of Ethnic Purity*, Philadelphia 2000.
- McKitterick, Rosamund: Migrations and the Written Word in the Early Middle Ages, in: Michael Borgolte, Julia Dückler et al. (Hrsg.), *Europa im Geflecht*

- der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen, Berlin 2012, S. 71–85.
- Meinecke, Michael: Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517). Teil 1: Genese, Entwicklung und Auswirkungen der mamlukischen Architektur, Glückstadt 1992.
- Menocal, María R.: *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston 2002.
- Mersch, Margit: Churches as ‚Shared Spaces‘ of Latin and Orthodox Christians in the Eastern Mediterranean (14th–15th Cent.), in: Georg Christ, Franz-Julius Morche et al. (Hrsg.): *Union in Separation – Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800)*, Rom 2015, S. 498–524.
- Mersch, Margit: Das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Vallis Dei in Brenkhausen im 13. und 14. Jahrhundert, Mainz 2007.
- Mersch, Margit: Konzepte und Konstitution von Räumen im Zisterzienserorden, in: *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte des Mittelalters als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter*, hrsg. von Jörg Sonntag, unter Mitwirkung von Petrus Bsteh, Brigitte Proksch und Gerd Melville (*Vita Regularis* Abhandlungen 69), Berlin u.a. 2016, S. 121–140.
- Mersch, Margit: Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters, in: dies., Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.): *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, Berlin 2009, S. 9–17.
- Mersch, Margit: Mamlükenarchitektur des 13. und 14. Jahrhunderts in Kairo: Hybridisierung in hybrider Umgebung, in: Michael Borgolte, Julia Dücker et al. (Hrsg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011, S. 503–557.
- Mersch, Margit: Transkulturalität, Verflechtung, Hybridisierung – „Neue“ epistemologische Modelle in der Mittelalterforschung, in: Wolfram Drews (Hrsg.), *Processes of Entanglement. Agents, Junctures, Interpretations and Conceptualizations of Mutual Interaction in the Premodern Period*, Berlin et al. 2016, S. 239–251.
- Mersch, Margit: Zyperns Mendikanten zwischen den Konfessionen, in: Klaus Oschema, Ludger Lieb et al. (Hrsg.): *Abrahams Erbe – Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter*, Berlin et al. 2014, S. 305–319.

- Mersch, Margit; Ritzerfeld, Ulrike; Schiel, Juliane: Zum Problem von Wahrnehmung im interkulturellen Kontakt. Texte, Bauten und Bilder aus dem Umfeld der Mendikanten, in: Michael Borgolte, Juliane Schiel et al. (Hrsg.): *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Berlin 2008, S. 29–84.
- Metcalf, Alex: *The Muslims of Medieval Italy*, Edinburgh 2009.
- Middell, Matthias: Historische Komparatistik und Kulturtransferforschung. Vom bilateralen Beispiel zu Beiträgen für eine globale Geschichte, in: *Eurostudia – Transatlantische Zeitschrift für Europaforschung* 4 (2008), <http://www.cceae.umontreal.ca/EUROSTUDIA-Transatlantische,1094> (26.05.2014).
- Mierke, Gesine: *Memoria als Kulturtransfer. Der altsächsische „Heliand“ zwischen Spätantike und Frühmittelalter*, Köln 2008.
- Miquel, André: Ibn Ḥawḳal, in: *Encyclopaedia of Islam* 2, Bd. 3, Leiden 1971, S. 786.
- Mitterauer, Michael: *Warum Europa – Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003.
- Mohr, Andreas: *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*, Münster 2005.
- Monroe, James T.: *Hispano-Arabic Poetry. A Student Anthology*, Piscataway 2004.
- Moravcsik, Gyula: *Byzantinoturcica II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*, Leiden 1983.
- Moraw, Peter (Hrsg.): *Akkulturation und Selbstbehauptung. Studien zur Entwicklungsgeschichte der Lande zwischen Elbe/Saale und Oder im späten Mittelalter*, Berlin 2001.
- Morris, Collin: *Picturing the Crusades. The Uses of Visual Propaganda, ca. 1095–1250*, in: John France (Hrsg.), *The Crusades and their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton*, Aldershot 2003, S. 195–216.
- Moss, Rachel: *Romanesque Chevron Ornament. The language of British, Norman and Irish sculpture in the twelfth century (British Archeological Reports, International Series 1908)*, Oxford 2009.
- Müller, Jörg (Hrsg.): *Beziehungsnetze aschkenasischer Juden während des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Hannover 2008.

- Müller, Paul-Gerhard: Christus Archegos. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christus-prädikation, Bern 1973.
- Müller, Stephan: Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie, übersetzt, hrsg. und kommentiert von Stephan Müller, Stuttgart 2007.
- Müller-Schauenburg, Britta: Gregorios Palamas und die kulturelle Neugier. Relektüre einer theologischen Leitfigur, in: Andreas Speer, Philipp Steinkrüger (Hrsg.), Knotenpunkt Byzanz, Berlin 2012, S. 287–307.
- Müller-Schauenburg, Britta: Tagungsbericht Historikertag 2010. Passagen über Grenzen. 28.09.2010–01.10.2010, Berlin, in: H-Soz-u-Kult, 30.10.2010, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3345> (28.07.2015).
- Münz-Manor, Ophir: Carnavalesce Ambivalence and the Christian Other in Aramic Poems from Byzantine Palestine, in: Robert Bonfil et al. (Hrsg.), Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures, Leiden, Boston 2012, S. 829–843.
- Murray, James: Bruges. Cradle of Capitalism, 1280–1390, Cambridge 2005.
- Myers, Fred: Objects on the Loose, in: Ethnos 64 (1999), S. 263–273.
- Nelson, Robert S.: Letters and Language/Ornament and Identity in Byzantium and Islam, in: Irene A. Bierman (Hrsg.), The Experience of Islamic Art on the Margins of Islam, Reading 2005, S. 61–88.
- Nicklas, Hans (Hrsg.): Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis, Bonn 2006.
- Niehr, Herbert: Der höchste Gott. Alttestamentlicher JHWH-Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr., Berlin 1990.
- Niero, Antonio: Questioni agiografiche su San Marco, in: Studi Veneziani 12 (1970), S. 3–27.
- Nonn, Ulrich: Die Franken, Stuttgart 2010.
- North, Douglass C.; Wallis, John J.; Weingast, Barry R.: Violence and Social Orders: a Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History, Cambridge 2009.
- Oberste, Jörg: Die Zisterzienser, Stuttgart 2014.
- Oberste, Jörg: Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Zisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12. – frühes 14. Jahrhundert), Münster 1996.

- Oehlkers, Friedrich: Das Leben der Gewächse – Ein Lehrbuch der Botanik, Bd. 1: Die Pflanze als Individuum, Berlin et al. 1956.
- Ortiz, Fernando: Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación, Madrid 2002 (Erstausg. La Havana 1940).
- Oschema, Klaus: Bilder von Europa im Mittelalter, Ostfildern 2013.
- Osten, Gustav von der: Die Handels- und Verkehrssperre des deutschen Kaufmannes gegen Flandern: 1358–1360, Kiel 1889.
- Osterhammel, Jürgen: Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft, in: Gerhard Haupt, Jürgen Kocka (Hrsg.), Geschichte im Vergleich, Frankfurt am Main 1996, S. 271–313.
- Ousterhout, Robert: Symbole der Macht. Mittelalterliche Heraldik zwischen Ost und West, in: Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters, Berlin 2009, S. 91–110.
- Ousterhout, Robert: The Ecumenical Character of Byzantine Architecture. The View from Cappadocia, in: Evangelos Chrysos (Hrsg.), *To byzantio ōs oikumenē/Byzantium as Oecumene*, Athen 2005, S. 211–232.
- Pace, Valentino: Icone di Puglia, della Terra Santa e di Cipro: Appunti preliminari per un'indagine sulla recezione bizantina nell'Italia meridionale duecentesca, in: Hans Belting (Hrsg.), *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo. Le Proche-Orient et l'Occident dans l'art du XIIIe siècle/Near East and West in 13th Century Art*, Bologna 1982, S. 181–191.
- Pace, Valentino: Italy and the Holy Land: Import-Export, 2: The Case of Apulia, in: Jaroslav Folda (Hrsg.), *Crusader Art in the Twelfth Century*, Jerusalem 1982, S. 245–269.
- Padberg, Lutz von: Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.
- Paine, Robert: A Theory of Patronage and Brokerage, in: ders. (Hrsg.), *Patrons and Brokers in the East Arctic*, St. John's, Neufundland² 1988, S. 8–21.
- Panagiotakis, Nikolaos: *El Greco. The Cretan Years*, Farnham 2009.
- Pancaroglu, Oya: The Itinerant Dragon-Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia, in: *Gesta* 43 (2004), S. 151–164.
- Papadaki, Aspasia: *Cerimonie religiose e laiche nell'isola di Creta durante il dominio Veneziano*, Spoleto 2005.

- Patrut, Iulia-Karin; Uerlings, Herbert (Hrsg.), *Inklusion/Exklusion und Kultur: theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, Köln et al. 2013.
- Patzold, Steffen: *Human Security, fragile Staatlichkeit und Governance im Frühmittelalter. Zur Fragwürdigkeit der Scheidung von Vormoderne und Moderne*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 38 (2012), S. 406–422.
- Perry, David: *The Material Culture of Medieval Venetian Identity*, in: Kathryn Reyerson, John Watkins (Hrsg.), *Mediterranean Identities in the Premodern Era. Entrepôts, Islands, Empires*, Aldershot 2014, S. 15–34.
- Perry, David: *Paul the Martyr and Venetian Memories of the Fourth Crusade*, in: Nicholas Pauls, Suzanne Yeager (Hrsg.), *Remembering the Crusades: Myth, Image, and Identity*, Baltimore 2012, S. 215–232.
- Petrie, William Matthew Flinders, *The Revolutions of Civilizations*, London 1911.
- Philippidis-Braat, Anne: *La captivité de Palamas chez les Turcs*, in: *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance* 7 (1979), S. 109–222.
- Picard, Christophe: *Bahriyyūn, émirs et califes. L’origine des équipages des flottes musulmanes en Méditerranée occidentale (VIIIe–Xe siècle)*, in: *Medieval Encounters* 13 (2007), S. 413–451.
- Picard, Christophe: *La mer et les Musulmans d’Occident au Moyen Âge: VIIIe–XIIIe siècle*, Paris 1997.
- Pirenne, Henri: *Mahomet et Charlemagne*, Brüssel 1937.
- Plassmann, Alheydis: *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*, Berlin 2006.
- Poeck, Dietrich W.: *Die Herren der Hanse. Delegierte und Netzwerke*, Frankfurt am Main 2010.
- Pohl, Walter: *Gentile Ordnungen*, in: Gert Melville, Martial Staub (Hrsg.), *Enzyklopädie des Mittelalters*, Darmstadt 2008, Bd. 1, S. 171–176.
- Pohl, Walter: *Introduction: Ethnicity, Religion and Empire*, in: Walter Pohl, Clemens Gantner, Richard Payne (Hrsg.), *Visions of Community in the post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, Farnham 2012, S. 1–23.
- Pohl, Walter: *Völkerwanderung*, in: Gert Melville, Martial Staub (Hrsg.), *Enzyklopädie des Mittelalters*, Darmstadt 2008, Bd. 2, S. 312–316.

- Polkinghorne, Donald E.: Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven, in: Jürgen Straub (Hrsg.), *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1998, S. 12–45.
- Pommerol, Marie-Henriette Jullien de; Monfrin, Jacques: *La bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñiscola pendant le grand Schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, Bd. 1, Rom 1991.
- Poppe, Erich; Tristram, Hildegard (Hrsg.): *Übersetzung, Adaption und Akkulturation im insularen Mittelalter*, Münster 1999.
- Popper, Karl R.: *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien 1935.
- Porter, Venetia: *Die Kunst der Rasuliden*, in: Werner Daum (Hrsg.), *Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des glücklichen Arabien*, Innsbruck 1987, S. 225–236.
- Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992.
- Preiser-Kapeller, Johannes: 2.30, Calculating the Synod? New Quantitative and Qualitative Approaches for the Analysis of the Patriarchate and the Synod of Constantinople in the 14th Century, in: *Le Patriarcat Oecuménique de Constantinople et Byzance "hors frontières"*, Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies in Sofia (Bulgaria), August 2011 (Dossiers Byzantins 15), Paris 2015, S. 159–171.
- Preiser-Kapeller, Johannes: Complex Historical Dynamics of Crisis: The Case of Byzantium, in: Sigrid Jalkotzy-Deger; Arnold Suppan (Hrsg.), *Krise und Transformation*, Wien 2012, S. 69–127.
- Preiser-Kapeller, Johannes: Networks of Border Zones – Multiplex Relations of Power, Religion and Economy in South-Eastern Europe, 1250–1453 CE, in: *Proceedings of the 39th Annual Conference of Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology, "Revive the Past" (CAA) in Beijing, China*. Amsterdam 2012, S. 381–393.
- Preiser-Kapeller, Johannes: *Visualising Communities. Möglichkeiten der Netzwerkanalyse und der relationalen Soziologie für die Erfassung und Analyse mittelalterlicher Gemeinschaften. Arbeitspapier einer Präsentation für den SFB „Visions of Community“, 22.05.2012*, https://www.academia.edu/1586086/Visualising_Communities._Possibilities_of_Network_Analysis_and_Relational_Sociology_for_the_Survey_and_Analysis_of_Medieval_Communities_in_German (15.02.2016).

- Preiser-Kapeller, Johannes: Webs of Conversion. An Analysis of Social Networks of Converts across Islamic-Christian Borders in Anatolia, South-Eastern Europe and the Black Sea from the 13th to the 15th Century, in: Birgitt Hoffmann, Şevket Küçük hüseyin (Hrsg.), Proceedings of the International Workshop: “Cross-Cultural Life-Worlds In Pre-Modern Islamic Societies: Actors, Evidences And Strategies”, University of Bamberg (Germany), 22–24 June 2012, Bamberg [erscheint 2016], <http://www.academia.edu/1243539> (29.07.2015).
- Preiser-Kapeller, Johannes; Daim, Falko (Hrsg.), Harbours and Maritime Networks as Complex Adaptive Systems (Römisch-Germanisches Zentralmuseum: Tagungen 23), Mainz 2015.
- Prutz, Hans: Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883.
- Przybilski, Martin: Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin 2010.
- Quigley, Carroll: The Evolution of Civilizations, New York 1961.
- Rajchman, John: The Deleuze Connections, Cambridge, Mass. 2000.
- Randeria, Shalini: Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India, in: Yehuda Elkana, Ivan Krastev, Elísio Macamo, Shalini Randeria (Hrsg.), Unraveling Ties. From Social Cohesion to new Practices of Connectedness, Frankfurt am Main 2002, S. 284–311.
- Randeria, Shalini: Geteilte Geschichte und verwobene Moderne, in: Jörn Rüsen, Hanna Leitgeb, Norbert Jegelka (Hrsg.), Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung, Frankfurt am Main 1999, S. 87–96.
- Ranke, Leopold von: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535, Leipzig 1824.
- Rantzow, Sophie: Christus Victor Temporis. Zeitkonzeptionen im Epheserbrief, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Raphael, Lutz, Uerlings, Herbert (Hrsg.): Zwischen Ausschluss und Solidarität. Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike, Frankfurt a. M. et al. 2008.
- Rau, Susanne: Räume: Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, Frankfurt am Main 2013.
- Redford, Scott: A Grammar of Rum Seljuk Ornament, in: *Mesogeios* 25/26 (2005), S. 283–310.

- Rehberg, Karl-Siegbert, Alterität zwischen Pluralisierungsversprechen und Exklusion Vergleichende Beobachtungen zur ‚Fremdheit‘ als Wahrnehmungsbedingung, in: Anja Becker, Jan Mohr (Hrsg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012, S. 417–434.
- Reinhard, Wolfgang: *Freunde und Kreaturen. „Verflechtung“ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600*, München 1979.
- Reinhardt, Nicole, „Verflechtung“ – ein Blick zurück nach vorn, in: Peter Burschel, Mark Häberlein, Volker Reinhardt (Hrsg.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002*, Berlin 2002, S. 234–262.
- Renan, Ernest: *Averroes et l'averroïsme. Essai historique*, Paris 1852.
- Rice, David S.: *Inlaid Brasses from the Workshop of Ahmad al-Dhakī al Mawṣilī*, in: *Ars Orientalis* 2 (1957), S. 283–326.
- Richard, Jean: *Les turcoples au service des royaume de Jérusalem et de Chypre. Musulmans convertis ou chrétiens orientaux?*, in: *Revue des Études islamiques* 56 (1986), S. 259–270.
- Ritzerfeld, Ulrike: *Im Schatten des Markuslöwen? West-östliche Verflechtungsprozesse in der sakralen Malerei des *Regno di Candia**, in: Wolfgang Drews, Christian Scholl (Hrsg.), *Transkulturelle Verflechtungsprozesse in der Vormoderne*, Münster 2016, S. 197–236.
- Ritzerfeld, Ulrike: *In the Name of Jesus. The “IHS”-Panel from Andreas Ritzos and the Christian Kabbalah in Renaissance Crete*, in: *Journal of Transcultural Medieval Studies* 2 (2015), S. 245–273.
- Ritzerfeld, Ulrike: *The Language of Power. Transgressing Cultural Borders in Luxury Metal Objects of the Lusignan Dynasty*, in: Sabine Rogge, Michael Grünbart (Hrsg.), *Cyprus in Medieval Times. A Place of Cultural Encounter*, Münster 2015, S. 277–308.
- Ritzerfeld, Ulrike: *Made in Cyprus? 14th Century Mamluk Metalware for the West – the Question of Provenance*, in: Michael Walsh, Tamar Kiss (Hrsg.), *The Harbour of all this Sea and Realm, Crusader to Venetian Famagusta (CEU Medievalia)*, Budapest 2014, S. 107–133.
- Ritzerfeld, Ulrike: *Zur Hölle mit ihnen. Die Konstruktion kultureller Identitäten und Alteritäten auf Kreta am Beispiel von Wandmalereien des 14. Jahrhunderts in Kritsa*, in: *Byzantion* 83 (2013), S. 339–361.

- Ritzerfeld, Ulrike: Mamlükische Metallkunst für mediterrane Eliten – Grenz-überschreitungen in Luxus und Machtrhetorik, in: Michael Borgolte, Julia Dücker et al. (Hrsg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, Berlin 2011, S. 534–552.
- Ritzerfeld, Ulrike: Zu Problematik und Erkenntnispotential der Untersuchung materieller bzw. visueller Kulturen im Mittelmeerraum, in: Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), *Lateinisch-griechische-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, Berlin 2009, S. 19–38.
- Rosen, Tova: The Muwashshah, in: María Rosa Menocal (Hrsg.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge 2000, S. 165–189.
- Rothermund, Dietmar: Globalgeschichte und Geschichte der Globalisierung, in: Margarete Grandner, Dietmar Rothermund, Wolfgang Schwentker (Hrsg.), *Globalisierung und Globalgeschichte*, Wien 2005, S. 12–35.
- Roxborough, John: Synkretismus VI. Kirchengeschichtlich, in: *Religion in Geschichte und Gesellschaft*, Bd. 7, Tübingen ⁴2004, Sp. 1965–1966.
- Ruskin, John: *The Stones of Venice with Illustrations Drawn by the Author*, 3 Bde., Orpington 1900.
- Ryozo, Maeda (Hrsg.): *Transkulturalität. Identitäten in neuem Licht. Asiatische Germanistentagung in Kanazawa 2008*, München 2012.
- Safran, Linda: Betwixt or Beyond? The Salento in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: Marina S. Brownlee; Dimitri H. Gondicas (Hrsg.), *Renaissance Encounters. Greek East and Latin West*, Leiden 2013, S. 115–144.
- Said, Edward: *Orientalism*, London 2003.
- Santo-Tomás, Álvaro: La convivencia multicultural en la historia. Un ejemplo: Toledo en la edad media, in: *Murallas de ciudades romanas en el occidente del Imperio Actas del VI Congreso de Cultura Europea*, Pamplona 2002, S. 167–180.
- Sara, Nichte: Muchrutas, der Seldschukische Schaupavillon im Großen Palast von Konstantinopel, in: *Byzantion* 74 (2004), S. 313–329.
- Saurma-Jeltsch, Liselotte: Muslime im Bild des Spätmittelalters. Unterschiedliche Blicke auf die ‚Anderen‘, in: Ludger Grenzmann, Thomas Haye et al. (Hrsg.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2012, S. 209–246.

- Schabel, Chris: Elias of Nabinaux, Archbishop of Nicosia, and the Intellectual History of Later Medieval Cyprus, in: *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin* 68 (1998), S. 35–52.
- Schäfer, Peter: *Jesus im Talmud*, Tübingen 2007.
- Scheller, Benjamin (Hrsg.): *Die Stadt der Neuchristen: Konvertierte Juden und ihre Nachkommen in der apulischen Hafenstadt Trani im Spätmittelalter zwischen Inklusion und Exklusion*, Berlin et al. 2013.
- Scheller, Benjamin: Assimilation und Untergang. Das muslimische Lucera in Apulien und sein gewaltsames Ende im Jahr 1300 als Problem der Globalgeschichte, in: Tillmann Lohse, Benjamin Scheller (Hrsg.), *Europa in der Welt des Mittelalters. Ein Kolloquium für und mit Michael Borgolte*, Berlin 2014, S. 141–162.
- Scheller, Benjamin: Migration und kulturelle Hybridisierung im Königreich Sizilien, in: Michael Borgolte, Matthias Tischler (Hrsg.), *Transkulturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Asien, Afrika*, Darmstadt 2012, S. 167–186.
- Schenk, Jochen G.: *Templar Families. Landowning Families and the Order of the Temple in France, c. 1120–1307*, Cambridge 2012.
- Schenk, Winfried: *Historische Geographie*, Darmstadt 2011.
- Schiel, Juliane; Schneidmüller, Bernd; Seitz, Annette: *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa. Eine Einführung*, in: Michael Borgolte, Bernd Schneidmüller (Hrsg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa/Hybrid Cultures in Medieval Europe*, Berlin 2010, S. 9–24.
- Schimmel, Annemarie: *Islamic Calligraphy*, Leiden 1970.
- Schippers, Arie: *Style and Register in Arabic, Hebrew and Romance Strophic Poetry*, in: Federico Corriente, Angel Sáenz-Badillos (Hrsg.), *Poesía estrófica*, Madrid 1991, S. 311–324.
- Schlieben, Barbara: *Disparate Präsenz. Hybridität und transkulturelle Verflechtung in Wort und Bild: Der ‚Liber ad honorem Augusti‘*, in: Tillmann Lohse, Benjamin Scheller (Hrsg.), *Europa in der Welt des Mittelalters. Ein Kolloquium für und mit Michael Borgolte*, Berlin 2014, S. 163–188.
- Schlothuber, Eva (Hrsg.): *Böhmen und das Deutsche Reich. Ideen- und Kulturtransfer im Vergleich (13.–16. Jahrhundert)*, München 2009.
- Schneidmüller, Bernd; Seitz, Annette: *Transkulturelle Mediävistik. Ein Schlusswort*, in: Michael Borgolte, Juliane Schiel et al. (Hrsg.), *Mittelalter*

- im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, Berlin 2008, S. 557–566.
- Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld: (1.–11. Jh.), Frankfurt a. M. 1982.
- Schreckenberg, Heinz: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld: (11.–13. Jh.), Frankfurt a. M. 1988.
- Schreiner, Klaus: Maria. Jungfrau – Mutter – Herrscherin, München 1994.
- Schreiner, Peter: Byzanz in der geistigen Auseinandersetzung mit den Osmanen, in: Reinhard Lauer, Hans Georg Mejer (Hrsg.), Osmanen und Islam in Südosteuropa, Berlin 2014, S. 103–116.
- Schröder, Stefan: Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri, Berlin 2009.
- Schulz, Armin: Hybride Epistemik. Episches Einander-Erkennen im Spannungsfeld höfischer und religiöser Identitätskonstruktionen: Die gute Frau, Mai und Beaflo, Wilhelm von Wenden, in: Peter Strohschneider (Hrsg.), Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Berlin 2009, S. 658–688.
- Schulz, Vera-Simone: From Letter to Line. Artistic Experiments with Pseudo-Script in Late Medieval Italian Painting, Preliminary Remarks, in: Marzia Faietti, Gerhard Wolf (Hrsg.), The Power of Line, München 2015, S. 144–161.
- Schulz-Schaeffer, Ingo: Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Koevolution von Gesellschaft, Natur und Technik, in: Johannes Weyer (Hrsg.), Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung, München et al. 2002, S. 187–209.
- Schwan, Stephan; Zahn, Carmen: Der Bildbetrachter als Gegenstand bildwissenschaftlicher Methodik, in: Klaus Sachs-Hornbach (Hrsg.), Bild und Medium. Kunstgeschichtliche und philosophische Grundlagen der interdisziplinären Bildwissenschaft, Köln 2006, S. 214–232.
- Sénac, Philippe: Contribution à l'étude des incursions musulmanes dans l'Occident chrétien. La localisation du Gabal al-Qilâl, in: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée 31 (1981), S. 7–14.
- Seznec, Jean: La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance, London 1940.

- Shalem, Avinoam: Islam Christianized. Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West, Frankfurt am Main 1998.
- Singer, Hans-Rudolf, Fraxinetum, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, München 1989, Sp. 882.
- Sokoloff, Michael; Yahalom, Josef (Hrsg.): Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity, Jerusalem 1999.
- Spanakis, Stergios: Η Διαθήκη του Ανδρέα Κορνάρου, 1611, in: Κρητικά Χρονικά 9 (1955), S. 379–478.
- Spanning, Reingard; Schachinger, Karin; Kompatscher-Gufler, Gabriela; Boucabeille, Alejandro (Hrsg.): Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen, Bielefeld 2014.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1998 (Erstausgabe München 1923).
- Spielvogel, Jörg: Die historischen Hintergründe der gescheiterten Akkulturation im italischen Ostgotenreich (493–553 n. Chr.), in: Historische Zeitschrift 274 (2002), S. 1–24.
- Spieß, Karl-Heinz: Europa heiratet. Kommunikation und Kulturtransfer im Kontext europäischer Königsheiraten des Spätmittelalters, in: Rainer Christoph Schwinges, Christian Hesse, Peter Moraw (Hrsg.), Europa im Spätmittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur, München 2006, S. 435–464.
- Stabel, Peter; Blondé, Bruno; Greve, Anke: International Trade in the Low Countries (14th–16th Centuries). Merchants, Organisation, Infrastructure. Proceedings of the International Conference, Ghent-Antwerp, 12th–13th January 1997, Leuven 2000.
- Stähli, Marlis: Petrus de Ebulos „Unvollendete“ – Eine Handschrift mit Rätseln, in: Theo Kölzer, Marlis Stähli (Hrsg.), Petrus de Ebulo, Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis. Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern. Eine Bilderchronik der Stauferzeit, Textrevision und Übersetzung von Gereon Becht-Jördens, Sigmaringen 1994, S. 247–274.
- Steger, Florian; Jankrift, Kay Peter (Hrsg.), Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit, Köln 2004.
- Stemberger, Günter: Zwangstaufen im 4. und 7. Jahrhundert: Mythos oder Wirklichkeit?, in: Clemens Thoma, Günter Stemberger et al. (Hrsg.),

- Judentum – Ausblicke und Einsichten: Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag, Frankfurt am Main 1993, S. 81–114.
- Stephenson, Paul: *Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900–1204*, Cambridge Univ. Press 2000.
- Subrahmanyam, Sanjay: *Connected Histories. Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in: *Modern Asian Studies* 31 (1997), S. 735–762.
- Sümer, Faruk: Art. İgdiş, in: *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Bd. 21, Ankara 2000, S. 224–225.
- Szasz, Margaret Connell (Hrsg.): *Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker*, Norman 1994.
- Taragan, Hana: *Historical Reference in Medieval Islamic Architecture: Baybars's Buildings in Palestine*, in: *Bulletin of Israel Academic Center in Cairo* 25 (2002), S. 60–64, <http://www.academy.ac.il/data/egeret/77/EgeretArticles/Taragan%20English%203.pdf> (02.03.2010).
- Taylor, Nik; Twine, Richard (Hrsg.): *The Rise of Critical Animal Studies. From the Margins to the Centre*, London 2014.
- Teixidor, Javier: *D'Antioche à Bagdad. Bibliothèques et traductions syriaques*, in: Luce Giard, Christian Jacob (Hrsg.), *Des Alexandries. Du livre au texte*, Paris 2001, S. 249–262.
- Tellenbach, Gerd: *Die Unteilbarkeit des Reiches*, in: *Historische Zeitschrift* 163 (1941), S. 20–42.
- Tellenbach, Gerd: *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen 1988.
- Thierry, Nicole: *Aux limites du sacré et du magique. Un programme d'entrée d'une église en Cappadoce*, in: *Res Orientales* 12 (1999), S. 233–247.
- Thiriet, Freddy: *Le zèle unioniste d'un Franciscain crétois et la riposte de Venise (1414)*, in: Peter Wirth (Hrsg.), *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966, S. 496–505.
- Thomas, Heinz: *Art. Translatio imperii*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München 1997, Sp. 944–946.
- Tischler, Matthias M.: *Kommentar*, in: Michael Borgolte, Matthias M. Tischler (Hrsg.): *Transkulturelle Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien, Afrika*, Darmstadt 2012, S. 257–260.

- Toch, Michael: Kultur des Mittelalters, jüdische Kulturen des Mittelalters. Das Problem aus der Sicht der Wirtschaftsgeschichte, in: Michael Borgolte, Claudia Modellmog (Hrsg.), *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa*, München 2001, S. 7–18.
- Toch, Michael: Netzwerke im jüdischen Handel des Früh- und Hochmittelalters?, in: Gerhard Fouquet, Hans-Jörg Gilomen (Hrsg.), *Netzwerke im europäischen Handel des Mittelalters*, Sigmaringen 2010, S. 229–244.
- Toch, Michael: *The Economic History of European Jews*, Leiden 2013.
- Tomadakis, Nikolaos: La politica religiosa di Venezia a Creta verso i Cretesi ortodossi dal XIII al XV secolo, in: Agostino Pertusi (Hrsg.), *Venezia e il Levante fino al secolo XV*, 2 Bde., Bd. 2, Florenz 1973, S. 783–797.
- Tomlinson, John: *Globalization and Culture*, Cambridge 1999.
- Toynbee, Arnold: *A Study of History*, Bd. 1, London 1934–1935 (Nachdruck 1963).
- Toynbee, Arnold: *A Study of History. Abridgement of volumes I–VI* by D. C. Somervell, London 1946 (Nachdruck 1987).
- Toynbee, Arnold: *A Study of History. Abridgement of Volumes VII–X* by D.C. Somervell, London 1946 (Nachdruck 1987).
- Trapp, Erich; Walther, Rainer et al.: *Prosopographisches Lexikon der Palaeologenzeit (PLP)*, Bd. 2, Wien 1977.
- Trínca, Beatrice: *Parrieren und undersniden. Wolframs Poetik des Heterogenen*, Heidelberg 2008.
- Tronzo, William: Byzantine Court Culture from the Point of View of Norman Sicily: the Case of the Cappella Palatina in Palermo, in: Henry Maguire (Hrsg.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington 1997, S. 101–114.
- Tronzo, William: *The Cultures of His Kingdom: Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton 1997.
- Troupeau, Gérard: Karshūnī, in: *Encyclopaedia of Islam* 2, Bd. 4, Leiden 1978, S. 671–672.
- Tsougarakis, Nickiphoros: *The Latin Religious Orders in Medieval Greece, 1204–1500*, Turnhout 2012.

- Turgeon, Laurier: Les mots pour dire les métissages. Jeux et enjeux d'un lexique, in: *Revue Germanique Internationale* 21 (2004), S. 53–69.
- Ungruh, Christine: Die normannischen Gartenpaläste in Palermo. Aneignung einer mittelmeeerischen Koiné im 12. Jahrhundert, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 51 (2007), S. 1–44.
- Vassilaki, Maria : Οι Πλούσιοι πάνε στην Κόλαση, in: Chryssa Maltezoú (Hrsg.), *Ricchi e poveri nella società dell'oriente Grecolatino*, Simposio Internazionale, Venedig 1998, S. 473–482.
- Veltri, Giuseppe: Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur, Tübingen 1994.
- Versteegh, Kees: The Arab Presence in France and Switzerland in the 10th Century, in: *Arabica* 37 (1990), 359–388.
- Vico, Gianbattista: *Principj di scienza nuova: d'intorno alla comune natura delle nazioni*, hrsg. von Luigi Masieri, Mailand 1853.
- Violante, Tommaso M.: *La provincia domenicana di Grecia*, Rom 2000.
- Vogel, Christian: *Das Recht der Templer. Ausgewählte Aspekte des Templerrechts unter besonderer Berücksichtigung der Statutenhandschriften aus Paris, Rom, Baltimore und Barcelona*, Münster 2007.
- Vogel, Christian: *Meisterwahlen in den mittelalterlichen Ritterorden. Johanniter, Templer und Deutscher Orden im Vergleich*, in: *Ordines Militares* 17 (2012), S. 137–153.
- Vogel, Christian: *Roger de Flor – Lebensgeschichte eines Templerpiraten. Durchblicke zur Mittelmeerwelt*, Münster 2012.
- Vogel, Christian: *Verstehen und Verständigung aus historischer Sicht. Einige Beispiele aus dem Mittelalter*, in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer (Hrsg.), *Verstehen und Verständigung in einer veränderten Welt. Theorie – Probleme – Perspektiven*, Wiesbaden 2013, S. 95–103.
- Voltaire, *La philosophie de l'histoire*, hrsg. von John Henry Brumfitt (*Les oeuvres complètes de Voltaire* 59), Genf 1969.
- Walker, Alicia: *Meaningful Mingling: Classicizing Imagery and Islamicizing Script in a Byzantine Bowl*, in: *The Art Bulletin* 90 (2008), S. 32–53.
- Walker, Alicia: *The Emperor and the World. Exotic Elements and the Imaging of Middle Byzantine Imperial Power, Ninth to Thirteenth Centuries C. E.*, Cambridge, Mass. 2012.

- Walter, Christopher: The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints, in: *Deltion tes Christianikes Archaialogikes Hetaireias* 15 (1989–1990), S. 35–42.
- Walter, Christopher: The Thracian Horseman: Ancestor of the Warrior Saints?, in: *Byzantinische Forschungen* 14 (1989), S. 659–673.
- Walter, Christopher: *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, Aldershot et al. 2003.
- Walther, Helmut G.: Der gescheiterte Dialog. Das Ottonische Reich und der Islam, in: Albert Zimmermann, Ingrid Craemer-Ruegenberg (Hrsg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin, New York 1985, S. 20–44.
- Wansborough, John E.: *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond 1996.
- Warburg, Aby Moritz: Arbeitende Bauern auf burgundischen Teppichen, in: Aby Warburg, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, hrsg. von Gertrud Bing, Nendeln/Lichtenstein 1969, S. 223–229 (Erstausgabe 1907).
- Warburg, Aby Moritz: *Mnemosyne Bilderatlas*, hrsg. von Martin Warnke, Berlin 2000 (Erstausgabe 1929).
- Ward, Rachel: *Islamic Metalwork*, New York 1993.
- Ward, Rachel: Plugging the Gap. Mamluk Export Metalwork 1375–1475, in: Annette Hagedorn, Avinoam Shalem (Hrsg.), *Facts and Artefacts. Art in the Islamic World*, Leiden 2007, S. 263–275.
- Ward, Rachel: The „Baptistère de Saint Louis“ – A Mamluk Basin made for Export to Europe, in: Charles Burnett, Anna Contadini (Hrsg.), *Islam and the Italian Renaissance*, London 1999, S. 113–132.
- Ward, Rachel: Metallarbeiten der Mamluken-Zeit, hergestellt für den Export nach Europa, in: Gereon Sivernich (Hrsg.), *Europa und der Orient: 800–1900*, Gütersloh et al. 1989, S. 202–209.
- Waßenhoven, Dominik: *Skandinavien unterwegs in Europa (1000–1250). Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopo-graphischer Grundlage*, Berlin 2006.
- Weinberger, Stephen: *Paiens et mauvais chrétiens. L’explication du mal dans la Provence des Xe et XIe siècles*, in: *Annales du Midi* 98 (1986), S. 317–326.
- Weitzmann, Kurt: *Studies in the Arts at Sinai. Essays*, Princeton 1982.
- Welch, Anthony: *Calligraphy in the Arts of the Muslim World*. Ausstellungskatalog, Kat. Asia House Gallery, New York 1979.

- Welsch, Wolfgang: Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie, Berlin 2011.
- Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Lucyna Darowska, Thomas Lüttenberg et al. (Hrsg.), Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität, Bielefeld 2010, S. 39–66.
- Welsch, Wolfgang: Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today, in: Mike Featherstone, Scott Lash (Hrsg.), Spaces of Culture: City, Nation, World, London 1999, S. 194–213, http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Transculturality.html (30.07.2015).
- Welsch, Wolfgang: Transkulturalität, in: Migration und Kultureller Wandel, Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch 45 (1995), o. P., http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/28.pdf (27.02.2014).
- Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen, in: Via Regia. Blätter für internationale kulturelle Kommunikation 20 (1994), o. P., http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf (27.02.14).
- Wenner, Manfred W.: The Arab/Muslim Presence in Medieval Central Europe, in: International Journal of Middle East Studies 12 (1980), S. 59–79.
- Werner, Michael; Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 607–636.
- Weyl Carr, Annemarie: Correlative Spaces: Art, Identity, and Appropriation in Lusignan Cyprus, in: Modern Greek Studies Yearbook 14/15 (1998/1999), S. 59–80.
- Wickham, Chris: Framing the Early Middle Ages, Oxford 2005.
- Wille, Friederike: Die Todesallegorie im Camposanto in Pisa. Genese und Rezeption eines berühmten Bildes, München 2002.
- Winiwarter, Verena; Knoll, Martin: Umweltgeschichte, Stuttgart 2007.
- Wolf, Gerhard: Alexandria aus Athen zurückerobern?, in: Margit Mersch, Ulrike Ritzerfeld (Hrsg.), Lateinisch-griechische-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters, Berlin 2009, S. 39–62.
- Wolf, Kenneth Baxter: Christian Martyrs in Muslim Spain, Cambridge 1988, <http://libro.uca.edu/martyrs/martyrs.htm> (30.07.2015).
- Wolf, Kordula: Troja – Metamorphosen eines Mythos, Berlin 2009.

- Wollasch, Joachim: Cluny – „Licht der Welt“: Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft, Zürich 1996.
- Wollasch, Joachim: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt, München 1973.
- Wolper, Ethel Sara: *Khiḍr and the Changing Frontiers of the Medieval World*, in: Jill Caskey, Adam S. Cohen, Linda Safran (Hrsg.), *Confronting the Borders of Medieval Art*, Leiden, Boston 2011, S. 120–146.
- Wolper, Ethel Sara: *Khiḍr, Elwan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia*, in: *The Muslim World* 90 (2000), S. 309–322.
- Wülcker, Ernst: *Verflechtung*, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, Bd. 25, 6. Lief., Leipzig 1895, Sp. 336, <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=verflechtung> (25.05.2014).
- Wunderlich, Hermann: *Gewebe*, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, Bd. 6, Leipzig 1911, Sp. 5378–5392; <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=gewebe> (02.07.2015).
- Zeitler, Barbara: *Cross-cultural Interpretations of Imagery in the Middle Ages*, in: *Art Bulletin* 76 (1994), S. 680–694.
- Zeitler, Barbara: *Perceptions of the Orient: Studies in the Arts of the Latin East*. Diss. Phil. London 1992.
- Zerner, Monique: *La capture de Maïeul et la guerre de libération en Provence: le départ des Sarrasins vu à travers les cartulaires provençaux*, in: *Société scientifique et littéraire des Alpes de Haute-Provence* (Hrsg.), *Millénaire de la mort de Saint Mayeul, 4e abbé de Cluny, 994–1994. Actes du Congrès International Saint Mayeul et son temps*, Dignes-les-bains 1997, S. 199–210.
- Zimmermann, Julia: *Migration und ihre literarische Inszenierung. Zwischen interkultureller Abschottung und transkultureller Verflechtung* (Teilkapitel), in: Michael Borgolte, Julia Dücker et al. (Hrsg.), *Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen*, Berlin 2012, S. 87–100.
- Zimmermann, Olaf: *Kulturelle Vielfalt leben. Chancen und Herausforderungen interkultureller Bildung*, Berlin 2012.
- Zwartjes, Otto: *Love Songs from al-Andalus. History, Structure and Meaning of the Kharja*, Leiden 1997.

Zwartjes, Otto: Thematical Correspondences between the Romance and Hispano-Arabic *xarja*-s, in: Proceedings of the 17th Congress of UEAI, Saint Petersburg 1997, S. 296–315.

Index

Personen- und Ortsnamen

- ‘Abd ar-Raḥmān III. 92
Abraham 227
Abū Hurayra 194
Achaia 189, 246
Adrianopel 214
Aeneas 235
Afrika/Afrikaner/afrikanisch 32,
64, 73, 232
— Nordafrika 82, 106, 107,
131, 189, 197, 201, 202, siehe
auch: Berber
— Südafrika 260
Ägypten/Ägypter/ägyptisch 29–
32, 35, 101, 106, 107, 125, 128,
136, 191, 193, 204, 205, 212,
232
Akkon 135, 136, 163
— Akkon-Portal siehe: Kairo
— Akkon-Portal
al-‘Ādil 195
al-‘Ādil Kitbuġā 136, 137
al-Andalus/Andalusier/andalusisch
84–86, 93, 143, 175, 177–179,
197, 198, 201, 202
Alanen 230, 235, 236, 260
al-Aqṣā-Moschee 101
Albarus von Córdoba 84, 85
Albrecht von Scharfenberg 256
al-Dailam siehe: Meder
Alemannen 107, 242, 260
Aleppo 137, 193
Alexandria 37, 67, 108, 157,
158, 189, 195, 203–205
al-Faramā 155
al-Ġābiyya 155
‘Alī von Jemen 169
al-Malik as-Sa‘īd Nāṣir ad-Dīn
Muḥammad Baraka Qān 129
al-Ma‘mūn 83
al-Maqrīzī 136
Almohaden 175
Alodia 85
al-Ubulla 155
Amalek 98
Amerika/Amerikaner/amerikanisch
32, 53, 56, 70, 142, 145
Ammianus Marcellinus 214, 215
Anatolien/anatolisch 86, 89, 186,
siehe auch: Seldschuken
Andrea Barbarigo 157

- Andrea Cornaro 134
 Andreas Ritzos 134
 Angeln 230
 anglonormannisch 193
 Anjou 103, 105, 165
 Anna Komnene 261, 264
 Antiochia 100, 155
 Apulien 71, 196
 Aquitanien 242
 Arabien/Araber/arabisch 14–16,
 26, 29, 31, 41, 61, 71, 76, 82, 83,
 85, 86, 89, 101–104, 123, 124,
 126, 127, 129, 138, 142–144,
 156, 169, 174, 175, 177–179,
 180, 191, 197, 198, 201, 210,
 232, 234, 263
 Aragón 165, 169, 258
 Ardashir I. 186
 Aristoteles 41, 142, 143
 Armenien/Armenier/armenisch
 88, 100, 101, 106, 107, 188, 189,
 194, 196, 216, 217, 219, 249
 Arras 242
 Artus 90, 103, 105, 256
 Aschenas 156, 175, 229
 Asien/Asiaten/asiatisch 32, 33,
 113, 189, 227, 276
 — Kleinasien 88, 89, 112
 — Ostasien 191, 205
 — Zentralasien 88, 185, 186
 Assyrien/Assyrer 31, 263
 Athaulf 96, 97
 Athen 134, 161
 Äthiopien/Äthiopier 232
 Averroes 143
 Avignon 171
 Ayyubiden/ayyubidisch 194, 195
 az-Zāhir Baibars 127, 192, 194
 Babylon/Babylonier/babylonisch
 29, 31, 226–230, 232, 233, 256
 Bachtin, Michael 68
 Bagby, Philip 27
 Bagdad 155, 256, 257
 Baibars siehe: az-Zāhir Baibars
 Balkan 214
 Ballan, Mohammed 198–202
 Bari 198
 Barthes, Roland 72
 Baruch von Bagdad 256
 Bayern 173, 242
 Beduinen 232
 Belakane 105, 106, siehe auch:
 Parzifal
 Bellini, Giovanni 135
 Benedikt XIII. (Gegenpapst) 171
 Benjamin von Tudela 244
 Benjamin, Walter 23, 61–63
 Berber 189, 197, 198, 201, 202,
 232
 Bergen 67, 249
 Bernardino da Siena 134
 Bhabha, Homi 68
 Bithynien 112
 Bloch, Marc 63
 Bosphorus 261
 Boston 249
 Bougie 106, 107
 Bourdieu, Pierre 18, 190
 Braudel, Fernand 26–28, 48–51
 Bretagne/Bretonen 229
 Brindisi 165
 Brügge 106, 249, 250
 Bulgaren 230
 Bumke, Joachim 91, 92, 104,
 132, 256
 Burgund/Burgunder 95, 199,
 200, 242
 Burke, Peter 13, 14, 52, 69, 208
 Bus 230
 Byzanz/Byzantiner/byzantinisch
 34, 41, 42, 54, 55, 71, 83, 86–90,
 98, 100, 108–112, 119, 123–129,
 133, 134, 138, 144, 155, 165,
 175, 187–189, 193, 194, 196,

- 200, 203, 211, 232, 237, 243–245, 247, 252, 260–265, siehe auch: Rhomäer/rhomäisch
- Caesar 96, 260
- Callon, Michel 148
- Cambrai 242
- Candia siehe: Heraklion und Kreta
- Castello 109
- Ceteris 213
- Chaldäa/Chaldäer 29, 31
- Chartres 99–101, 103
- China 29, 31, 32, 40, 155, 169
- Chrétien 103
- Cîteaux 159, 160, siehe auch: Zisterzienser
- Clichy 93
- Cluny/Cluniazenser 162, 200
- Contadini, Anna 191
- Corboz, André 72
- Córdoba 84, 85, 92, 201
- Corriente, Frederico 178, 179
- Coumert, Magali 234, 235
- Daedalus 55
- Dalmatien 117
- Damaskus 136, 142, 168, 193, 209
— Umayyadenmoschee 142, 192
— Zitadelle 136
- Damiette 204
- Dawson, Christopher 41, 42
- De Heinrico 173, 174, 180
- Deleuze, Gilles 184, 286, 287
- Deutschland/Deutsche/deutsch 14, 16, 31, 55–57, 59, 61, 63, 66, 73, 75, 102, 106, 119, 121, 146, 242, 249
— Althochdeutsch 173, 240, 241
— Mittelhochdeutsch 90, 92, 103, 217
— Niederdeutsch 249
- Dionysos 261
- Dnjepr 230
- Dodaniter 229
- Dominikaner 116, 119, 121, 253
- Donar 255
- Donau 230
- Dordrecht 250
- Drews, Wolfram 23, 24, 65, 146
- Duc de Berry 209
- Dunbar, Robin 158, 276, 277
- Durham 193
- Elbe 55
- Elias (Prophet) 187
- Elias de Nabinaux 115
- Elias, Norbert 27
- Elisabeth von Kärnten 169
- Elischa, Sohn Jawans 229
- Elvan Çelebi 187
- England/Engländer/englisch 14, 26, 55, 102, 106, 107, 146, 193, 288
- Épaône 93
- Espagne, Michel 58, 64
- Esther 98
- Etrusker 31
- Euchaïta 187
- Euphrat 155
- Europa/Europäer/europäisch 13, 15, 18, 22, 26–28, 31–33, 35, 42, 59, 63, 65, 70, 73, 77, 106, 108, 146, 151, 160, 169, 171, 173, 181, 185, 189, 190, 202, 209, 210, 216, 218, 234, 243, 263
— Euromediterraneum 38, 43, 55, 79, 144, 150, 159, 195, 233, 249, 295
— Mitteleuropa 37, 175, 243, 256
— Nordeuropa 249
— Südeuropa 194

- Westeuropa 13, 41, 102,
193, 205, 211, 218, 253
- Ewig, Eugen 235
- Fatimiden/fatimidisch 86, 127,
193, 194, 198
- Favreau-Lilie, Marie-Luise 99
- Feirefiz 105, 106
- Felix Fabri 116, 119–122, 148
- Ferdinand II. von Aragón 258
- Fès 106
- Finnen 31
- Flaminius Cornelius 247
- Flandern/flandrisch 106–108,
249, 265
- Flavius Josephus 262
- Flegetanis 104
- Flora 85
- Florenz 123, 204
- Fra Giordano da Rivalto 123
- Franken (Kreuzfahrer) 101, 102,
111, 161, 190, 194
- Frankfurt 213
- Fränkisches Reich/Franken 54,
155, 189, 213, 229, 234–236,
238, 239, 242, 255, 260, 265
- Frankreich (Königreich) 108,
209
- Frankreich/Franzosen/französisch
14, 18, 26, 59, 61, 63, 70, 100,
102, 169
- Franziskaner 115–117, 247
- Fraxinetum 197–202, 205, 206
- Fredegar 235
- Friedrich II. (Kaiser) 131
- Friedrich II. (König von Aragón)
165
- Fukuyama, Francis 292
- Fulcher von Chartres 99–103
- Fulda 242
- Gahmuret 105, 106
- Galen (Gallier) 31
- Gallia Placidia 96
- Gallipoli 112, 114
- Ġār (Hafen von Medina) 155
- Garde-Freinet 198
- Gascoigne 108
- Genette, Gerard 71
- Genua/Genuesen/genuesisch 67,
102, 158, 203, 204
- Georg von Antiochien 194
- Georgien/Georgier/georgisch
110, 188
- Georgios Pachymeres 124, 126,
128, 129
- Germanen/germanisch 31, 32,
54, 95, 213, 214, 255, 260
- Gibelet (Byblos) 193, 194
- Gibraltar 261
- Gildas 234
- Goethe, Johann Wolfgang 34
- Goetsch, Paul 69
- Goffart, Walter 214
- Gomer 229
- Gómez, Emilio García 177–179
- Goten/gotisch 54, 55, 96, 97,
213, 214, 219, 234, 260
— Ostgoten 54
— Westgoten 94, 96, 97
- Gotik/gotisch 34, 136, 190, 196
- Granada 258
- Gregor von Tour 234
- Gregorios Melissenos 123
- Gregorios Palamas 112–115
- Griechenland/Griechen/griechisch
13, 29–32, 37, 41, 68, 76, 83,
86–90, 109, 110, 114, 116–123,
134, 135, 161, 170, 172, 174–
176, 186, 187, 189, 190, 204,
211, 227, 230, 235, 246–249,
263, siehe auch: Rhomäer und
Byzanz/Byzantiner/byzantinisch
— Judäo-Griechisch 174, 175,
181
- Guattari, Felix 184, 286

- Ğudda (Hafen von Mekka) 155
 Hadrian 261
 Hafsiden 180
 Hägermann, Dieter 54
 Haimo 199
 Ham 227–229
 Haman 98
 Hebräer/hebräisch 31, 97, 98,
 146, 174–177, 181, 212, 227,
 232
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 28, 32–34, 37, 292
 Heiliges Land 62, 119, 132, 137,
 163, 171, 189, 193, siehe auch:
 Palästina
 Heinrich II. (Herzog von Bayern)
 173
 Heinrich II. (Kaiser) 173
 Heinrich III. (Herzog von Kärnten)
 173
 Heinrich VI. (Kaiser) 130–132,
 237, 238
 Heißenbüttel, Dieter 71, 288
 Hennegau 242
 Herakleios 243
 Herakles 261
 Heraklion 117, 118, 135, 248
 — San Francesco 117
 Herder, Johann Gottfried 28–34,
 37, 38, 74, 77
 Herskovits, Melville 53, 54
 Ḥiḍr Ilyās 187
 Hillel ben Elyaqim 245
 Hl. Agathe 169
 Hl. Georg 186, 187
 Hl. Nikolaus 109
 Hl. Theodor 186, 187
 Hl. Titus 118
 Holländer 31
 Hugo (König von
 Niederburgund/Italien) 199,
 200
 Hugo IV. Lusignan (König von
 Zypern) 168, 169
 Humbert von Romans 253
 Hunnen 95, 214
 Huntington, Samuel 15, 26, 31,
 50, 51, 77
 Iberische Halbinsel 82, 85, 93,
 178–180, 189, 193, 197, 258–
 260, 266, siehe auch:
 Spanien/Spanier/spanisch
 Ibn al-Aṭīr 102
 Ibn al-Faqīh al-Hamaḍāni 155
 Ibn Bībī 110–112
 Ibn Ḥaldūn 26, 82, 83, 86, 102,
 230–233
 Ibn Ḥauqal 86, 155
 Ibn Ḥurdāḍbah 154
 Ibn Saʿīd 128
 Immerzeel, Mat 186, 187
 Indien 29, 31, 40, 155, 186, 217–
 219
 Innozenz III. (Papst) 213
 Inonien 230
 Irak 187
 Iran/Iraner/iranisch 88, 110, 169,
 186, 188, 193
 Irland/irisch 55
 Isaak 227
 Isabel von Kastilien 258
 Isfahan
 — Moschee 192
 Isidor von Sevilla 226–228, 230,
 233
 Israeliten 176, 226, 232
 Italien/Italiener/italienisch 37,
 54, 123, 131, 158, 189, 191,
 198–200, 204, 216, 235, 242
 — Norditalien 131, 203, 216
 — Süditalien 165, 169, 175,
 189, 193, 228, 288
 Jacob von Vitry 62
 Jaffa 192

- Jakob 116, 226, 227
 Jakob von St. Proserus 116
 Jakobiten 116
 Japhet 227–229
 Jawan 229, 230
 Jazira 128, 186
 Jehuda Hadassi 176
 Jemen/jemenitisch 128, 169, 232
 Jena 34
 Jerusalem 99, 100, 106, 107,
 132, 147, 163, 169, 194
 — al-Aqṣā-Moschee 101
 — al-ḥaram aš-šarīf 194
 — Annenkirche 194
 — Grabeskirche 194
 — Madrasa al-Afdaliyya 194
 Jesaja ben Mali von Trani 245
 Jesuiten 31, 32
 Jesus Christus 85, 95, 98, 113,
 114, 124, 125, 127, 132, 134,
 147, 174, 211–213, 252, 253
 Johann Mahe 116
 Johannes XI. Bekkos 126
 Johannes XXII. (Papst) 115, 246
 Johannes Komnenos 128
 Johannes von Gorze 92, 93
 Johanniter 148, 162, 163
 Jones, Alan 177, 178
 Jordanes 234
 Joseph I. (Patriarch von
 Konstantinopel) 126
 Judentum/Juden/jüdisch 29, 41,
 61, 76, 93, 97, 98, 104, 132, 146,
 154–156, 166, 171, 172, 174–
 176, 179, 187, 188, 204, 213,
 225, 226, 228, 230, 232, 237,
 243–245, 249, 252–254, 259,
 262, 265
 Justinian 260
 Kairo 98, 128, 135–137, 168,
 175, 192, 193, 204, 209, 252
 — Akkon-Portal 135, 136,
 252
 — Bāb al-Futūḥ 194
 — Freitagsmoschee des az-Zāhir
 Baibars 192
 — Madrasa des al-ʿĀdil Kitbuḡā
 136
 Kanbina 230
 Karl V. (König von Frankreich)
 209
 Karl der Große 236, 238
 Karl der Kahle 239, 240
 Kastilien 258, 259, 265
 Katalanische Kompanie 164, 165
 Katalonien/Katalanen 165
 Kiew 230
 Kilikien 189
 King's Lynn 249
 Kingston upon Hull 249
 Kitbuḡā siehe: al-ʿĀdil Kitbuḡā
 Kittäer 229
 Konrad (König von Hochburgund)
 199
 Konrad von Querfurt 131
 Konrad von Würzburg 91
 Konstantin VII. Porphyrogenetos
 123
 Konstantin der Große 123, 186,
 212
 Konstantinopel 107, 112, 123,
 155, 186, 189, 195, 205, 218,
 244, 261, 263
 Konstanze (Kaiserin) 131
 Konya 89
 Köseadağ 110
 Kreta/Kreter/kretisch 35, 117,
 118, 133–135, 139, 189, 203,
 204, 237, 247, 248
 Kritobulos von Imbros 261–264,
 266
 Kroeber, Alfred 36, 43
 Krüger, Klaus 71, 72

- Kuba 73
Kuehn, Sara 185–188
Kurdistan 230
Kusar 230
Kybele 213
Kymrer 31
Kyot 103, 104
Langobardenreich/langobardisch 71, 242
Latour, Bruno 148
Law, John 13, 148
León 258
Leonardo Sanudo 117
Letten 31
Levante/levantinisch 137, 189, 192, 193, 206
Liudprand von Cremona 199, 200, 260, 261
Loire 229
London 249
Lorenzo de Medici 209
Lothar I. 239, 241, 242
Ludwig der Deutsche 238–242
Ludwig der Fromme 238, 239
Lusignan 168, 169
Maas 242
Mâcon 93
Magdeburg 131
Maghreb 82, 230, 232
Magog 229
Mainz 242
Majolus 199, 200
Makedonien 230
Mallorca 106, 107
Mamluken/mamlukisch 89, 127–129, 135, 136, 156, 168, 169, 181, 191, 192, 194, 203–205, 209, 210, 219
Manuel I. Komnenos 217, 245
Mar Behnam 187
Marco Justiniano 117
Marco Scavo 117, 247
Maria 85
Maria (Gottesmutter) 211–213
Marokko 106, 107
Mayer, Hans 99
Mazadan 103
Meder 31, 230, 263
Medici siehe: Lorenzo de Medici
Medien 229
Medina
— Ğār (Hafen) 155
Mediterraneum siehe: Mittelmeer/Mediterraneum/mediterranean
Mekka
— Ğudda (Hafen) 155
Mesarites siehe: Nikolaos Mesarites
Meschech 229, 230
Mesopotamien 193
Mexiko 32
Michael VIII. Dukas Komnenos Palaiologos 126, 127
Michael Angelus de Candia 135
Minotaurus 55
Mithras 212
Mittelmeer/Mediterraneum/mediterranean 13, 48, 66, 128, 136, 145, 146, 165, 168, 179, 188–191, 195, 197, 198, 202, 209, 234, 246, 286
— Ostmediterraneum 108, 161, 189, 190, 196, 203, 206, 246, 265
Mönch vom Lido 109
Mönch von Salzburg 213
Mongolen/Mongolei/mongolisch 88, 106, 110, 111, 189, 191
Monte Garigliano 198
Moraw, Peter 55
Muḥammad 124–126, 252
Muẓaffar ad-Dīn 110, 111

- Naher Osten/nahöstlich 66, 82,
 86, 99, 100, 102, 185, 186, 194,
 263
 Nestorianer 116
 Neustrien 242
 Nijmegen 250
 Nikolaos Mesarites 127
 Nikosia 115–117, 246
 Nimrod 98
 Nizām ad-Dīn Suhrāb 110–112
 Noah 226, 228, 229, 232, 233
 Nordsee 249
 Normandie 193
 Normannen/normannisch 76,
 131, 132, 165, 189, 193, 194,
 234, 238
 Novgorod 249
 Nunilo 85
 Obed 204
 Oder 55
 Oesterle, Jenny 65, 146, 190
 Oman 155
 Orléans 93
 Orosius 94–97, 114, 234
 Ortiz, Fernando 17, 73
 Osmanisches Reich/Osmanen/
 osmanisch 42, 112–114, 191,
 261, 263
 Osterhammel, Jürgen 63, 64
 Otto I. (Kaiser) 92, 201
 Otto III. (Kaiser) 173
 Otto von Freising 102
 Ottonen/ottonisch 92–94, 173
 Pace, Valentino 193, 194, 196
 Pachymeres siehe: Georgios
 Pachymeres
 Palästina 98–100, 189, 196, 213,
 287, siehe auch: Heiliges Land
 Palermo 76, 131–133, 194
 — Santa Maria dell’Ammiraglio
 194
 Palma il Vecchio 135
 Pancaroğlu, Oya 186–188
 Paris 115
 Parzifal 218, 219
 Paulus (Apostel) 109
 Paulus (Märtyrer) 109
 Peleponnes 189
 Persien/Perser/persisch 29, 31,
 89, 98, 110, 111, 127, 154, 155,
 232, 263
 Peru 32
 Peter II. von Aragón 169
 Petrie, William Matthew Flinders
 35, 36
 Petrus de Ebulo 76, 130, 132,
 237
 Petrus von Askalon 116
 Petschenek 230
 Pharao 98
 Philipp von Schwaben 131
 Philippe de Chambarlhac 246
 Phönizien/Phönizier/phönizisch
 29, 31
 Piero di Cosimo 209
 Pippin 239
 Pisa/Pisaner/pisanisch 102, 180,
 230
 Platon 143
 Pohl, Walter 214
 Poitou 108
 Popper, Karl 276
 Pratt, Mary Louise 47
 Preußen 31
 Priesterkönig Johannes 217, 218
 Provence/Provenzen/provenza-
 lisch 103, 198–202, 205
 Prutz, Hans 99, 101
 Pyrga 119
 Quigley, Caroll 47, 48, 51, 299
 Quincy, Thomas 71
 Quşayr ‘Amra 193
 Rādāniten 155
 Ramon Muntaner 165

- Randeria, Shalini 63, 64
 Rasuliden 129, 169
 Raymond d'Aguilers 87, 102
 Reims 100
 Reinhardt, Wolfgang 65
 Rheinland/Rhein 107, 236, 241, 242
 Rhodos 163, 203
 Rhomäer 87, 261, siehe auch:
 Byzanz/Byzantiner/byzantinisch
 Rhône 242
 Rifat 229
 Robald 199
 Rodolphus Glaber 200
 Roger II. (König von Sizilien) 132
 Roger de Flor 164, 165
 Rom (Antike) 13, 31, 42, 55, 94, 96, 97, 109, 142, 186, 187, 195, 203, 212, 214, 216, 234–236, 238, 260
 Rom (Mittelalter) 198, 216, 217
 Römer 29, 31, 95, 100, 109, 216, 217, 232, 234–236, 262, 263
 Rosen, Tuva 178, 179
 Rotes Meer 155
 Ruskin, John 34
 Russland/Russen 230
 Saale 55
 Sachoch 230
 Sachsen/Sachsen/sächsisch 230, 242, 249, 254, 255
 — Altsächsisch 254, 266
 Safran, Linda 288
 Said, Edward 68
 Salaviri 245
 Salento 288
 salisch 173, 243
 Salomon 104
 Saṅḡar aš-Šuḡā'ī 136
 Sanherib 98
 Sanudo siehe: Leonardo Sanudo
 Saône 242
 Sarazenen/sarazenisch 163, 198–202
 Sardinien 106, 107
 Sassaniden 186, 188
 Saxnot 255
 Saxo Grammaticus 234
 Scandza 234
 Schelde 242
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 34
 Schippers, Arie 177, 178
 Schlieben, Barbara 130, 133, 237, 238
 Sefer Josippon 228, 230, 233
 Seine 229
 Seldschuken 110, 127, 263, siehe auch: Türkei/Türken/türkisch
 Sem 227–229
 Sergios von Resh'aina 143
 Sevilla 58, 85, 226–228, 230, 233
 Sez nec, Jean 38
 Shalev-Eyni, Sarit 146
 Sicambria 235
 Siebenbürgen 243
 Sijilmasa 106
 Simeon der Armenier 216, 217
 Sinai 176
 Sinop 89
 Sivas 89
 Sizilien/sizilianisch 76, 86, 87, 130–133, 165, 169, 189, 198, 237, 238, 287
 Slawen/slawisch 31, 189, 232
 Snorri Sturluson 234
 Sogdiana (Tadschikistan) 186
 Sombre 242
 Spanien/Spanier/spanisch 31, 61, 175, 178, 242, 244, 259, 260, siehe auch: Iberische Halbinsel

- Spengler, Oswald 35, 36, 38–41,
 43, 51, 77, 143, 299
 Speyer 241, 242
 Spielvogel, Jörg 54, 55
 St. Tropez 198
 Staufer/staufisch 130–133, 169,
 238, 243
 Stavrovouni (Kloster) 119
 Straßburg 239, 240, 242, 243
 Subrahmanyam, Sanjay 63
 Sueben 95
 Sümer, Faruk 88
 Sylvester Souropoulos 123
 Syrien/Syrer/syrisch 29, 100,
 101, 111, 136, 143, 186, 189,
 191, 193, 194, 196, 287
 Tadschikistan 186
 Tankred von Lecce 130, 132,
 238
 Tarschisch 229
 Tarsus 116, 148
 — Johanniter-Festung 148
 Templer 101, 102, 162–165
 Tenedos 112
 Theoderich der Große 55
 Thessaloniki 112, 113
 Thrakien 213, 215
 Tibet 31
 Tigris 155
 Tiras 229, 230
 Titurel 103, 217–219, 256, 266
 Togarma 229, 230
 Toledo 58, 104
 Tolmač 230
 Toskana 230
 Toxandrien 236
 Toynbee, Arnold 43–48, 51, 78,
 277, 299
 Trani 245
 Transkausien 186
 Troja/Trojaner/trojanisch 91,
 233–236, 265
 Tschinotulander 256
 Tubal 229, 230
 Tuluniden 127
 Tunis 106, 107, 180
 Turcopoli 84, 86–88, 90, 163
 Turk 230
 Türkei/Türken/türkisch 86–89,
 110, 113, 148, 187, siehe auch:
 Seldschuken
 Tyron 187
 Tyrus 100
 Ulm 119
 Umayyaden/umayyadisch 92,
 137, 142, 179, 193
 Ungarn/ungarisch 189–200, 230
 Urban V. (Papst) 246
 Usāma bin Munqid̄ 99, 101–103
 Valens 214
 Valentinian 235
 Venedig/Venezianer/venezianisch
 34, 102, 108–110, 117, 118, 133,
 135, 145, 156–158, 166, 190,
 195, 196, 203–205, 209, 210,
 237, 247, 248, 263
 Verdun 239, 241
 Vico, Giovanni Battista 28, 29,
 33
 Vogesen 241
 Voltaire 28, 29, 33
 Wandalen 95
 Warburg, Aby 36, 37, 191
 Weißenburg 241
 Welsch, Wolfgang 22, 29, 30,
 57, 58, 73–75
 Werner, Michael 59, 63, 64
 Wikinger 200
 Wilhelm II. (König von Sizilien)
 130
 Wolfram von Eschenbach 90, 91,
 103–105
 Wolfram, Herwig 214
 Wolga 230

-
- Worms 241, 242
Wotan 255
Yavne
— Grab des Abū Hurayra 194
Zahīr ad-Dawla 110–112
Zazamanc 105
Zimmermann, Bénédicte 63, 64
Zisterzienser 159–162, siehe
auch: Cîteaux
Zypern/Zyprioten/zypriotisch
115–119, 121, 128, 161, 165–
169, 189, 196, 246, 287

Abbildungen

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: *Imperator triumphans, Liber ad honorem Augusti* von Petrus de Ebulo, 1195–1197, Burgerbibliothek Bern, Cod. 120.II, f. 147r. © Burgerbibliothek Bern

Abb. 2: *Der schlechte Tod von Wilhelm II., Liber ad honorem Augusti* von Petrus de Ebulo, 1195–1197, Burgerbibliothek Bern, Cod. 120.II, f. 97r. © Burgerbibliothek Bern

Abb. 3: *Die Höfische Kanzlei des Tankred von Lecce, Liber ad honorem Augusti* von Petrus de Ebulo, 1195–1197, Burgerbibliothek Bern, Cod. 120.II, f. 101r. © Burgerbibliothek Bern

Abb. 4: *Triumphzug des Tankred von Lecce, Liber ad honorem Augusti* von Petrus de Ebulo, 1195–1197, Burgerbibliothek Bern, Cod. 120.II, f. 102r. © Burgerbibliothek Bern

Abb. 5: *Koimesis mit dem Hl. Franziskus und dem Hl. Dominikus*, 15. Jahrhundert, Moskau, Puschkin Museum. Abb. aus: M. Chatzidakis (Hg.), *Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη*, Heraklion 1993, Abb. 87

Abb. 6: *IHS-Tafel von Andreas Ritzos*, 2. Hälfte 15. Jahrhundert, Athen, Byzantinisches Museum, Inv. Nr. 001549. Abb. aus: M. Chatzidakis (Hg.), *Εικόνες της κρητικής τέχνης. Από τον Χάνδακα ως την Μόσχα και την Αγία Πετρούπολη*, Heraklion 1993, Abb. 206

Abb. 7: *Ioannis Skordilis, Hölle mit Teufel und Verdammten*, Kritsa, Agios Ioannis Prodromos, Westwand, Fresko, 1370. © Gogo Moschovi

- Abb. 8: Tablett für Sultan Al-Malik al-Kamil Saif ad-Din Schaban I., 1345–1346, Damaskus oder Kairo (?), British Museum, London, Nr. 1866.1229.60. © The Trustees of the British Museum
- Abb. 9: Tablett mit Wappen der Lusignan, ca. 1330–1340, Zypern (?), Louvre, Paris, Inv. Mao 1227. Abb. aus: *Chypre entre Byzance et l'Occident IVe–XVIe siècle*, Paris 2012, S. 214, Nr. 99
- Abb. 10: Becken der Elisabeth von Kärnten, 1343 (?), Zypern (?), Rijksmuseum, Amsterdam, Inv. Nr. N.M. 7474. © Rijksmuseum Amsterdam
- Abb. 11: Becken des Hugo von Lusignan, 1324–1359, Zypern (?), Louvre, Paris, Inv. Mao 101. Abb. aus: *Chypre entre Byzance et l'Occident IVe–XVIe siècle*, Paris 2012, S. 212, Nr. 98
- Abb. 12: Kerzenständer mit Wappen, ca. 1423, Damaskus (?), British Museum, London, Nr. 1878.1230.721. © The Trustees of the British Museum
- Abb. 13: Schüssel mit Wappen und Räuchergefäß, 15. Jahrhundert, Damaskus (?), British Museum, London, Nr. 1882.0321.19. © The Trustees of the British Museum
- Abb. 14: Kairo, Madrasa Sultan Kitbuğās und Sultan an-Nāşir Muḥammads, 1295–1303, mit dem sog. Akkon-Portal. Abb. nach spiritopellegrino-Blog, <https://spiritopellegrino.files.wordpress.com/2012/03/p1050173.jpg> (14.05.2016)
- Abb. 15: Kairo, Mausoleumskomplex Sultan an-Nāşir Ḥasans, 1356–1359, Mihrab. © Berthold Werner
- Abb. 16: Kairo, Moschee Sultan an-Nāşir Muḥammads, 1335, Portal. © Creswell Archive, Ashmolean Museum, University of Oxford, Neg. Nr. EA.CA.1250
- Abb. 17: Kairo, Mausoleum Amīr Saḡar al-Ġaulīs, 1303–1304. © Jimmy Dunn
- Abb. 18: Damaskus, Zitadelle, ayyubidisches Nordtor, 1216–1218. Abb. nach: Terry Allen, *Ayyubid Architecture*, ⁶1999, in: Palm Tree Books, electronic publications on Islamic art, architecture, and archaeology, <http://www.sonic.net/~tallen/palmtree/ayyarch/ch6.htm#damas.cit.ngate> (14.05.2016)
- Abb. 19: Aleppo, Minarett der Großen Moschee, 1089–1094. © Yasser Tabbaa; Aga Khan Visual Archive

- Abb. 20: Kairo, Freitagsmoschee Sultan az-Zāhir Baibars, 1266–1269, Haupttor. © Creswell Archive, Ashmolean Museum, University of Oxford, Neg. Nr. EA.CA.4503
- Abb. 21: Kairo, Freitagsmoschee Sultan az-Zāhir Baibars, 1266–1269, Nordtor. © Creswell Archive, Ashmolean Museum, Neg. Nr. EA.CA.4499
- Abb. 22: Jubail/Byblos, so genanntes Baptisterium an der Kreuzfahrer-Kathedrale St. Johannes, ca. 1115. © David Samuel Santos
- Abb. 23: Azraq (Jordanien), Quṣayr ‘Amra, 723–743, Gewölbe im Caldarium. © Bruce Allardice
- Abb. 24: Caen, L’Abbaye-aux-Dames, Sainte-Trinité, 1060–1130, Fenster der Westfassade. Foto nach: kristobalite, in: flickr.com, https://www.flickr.com/photos/art_roman_p/5582778181 (13.05.2016)
- Abb. 25: Alezio (Apulien), Santa Maria della Lizza, Ende 12.–Anfang 13. Jahrhundert. © Margit Mersch
- Abb. 26: Palermo, Santa Maria dell’Ammiraglio (Martorana), ab 1143. © Margit Mersch
- Abb. 27: Kairo, nördliches Stadttor von Alt-Kairo ‚Bab al-Futuh‘, 1087. © Creative Commons 3.0, https://en.wikipedia.org/wiki/Bab_al-Futuh#/media/File:Bab_al-Futuh.jpg (14.05.2016)
- Abb. 28: Jerusalem, St. Annenkirche, 1142, Westfassade. Foto aus: Christliche und theologische Links zu Ressourcen, http://www.theologische-links.de/downloads/israel/jerusalem_st-anna-kirche.html (13.05.2016)
- Abb. 29: Yavne (Palästina), Grab von Abū Hurayra, 1274. © Creative Commons 3.0, <http://www.wikiwand.com/en/Yavne> (14.05.2016)



Abb. 1: Imperator triumphans, Liber ad honorem Augusti von Petrus de Ebulo, 1195–1197



Abb. 2: Der schlechte Tod von Wilhelm II., Liber ad honorem Augusti von Petrus de Ebulo, 1195–1197



Abb. 3: Die Höfische Kanzlei des Tankred von Lecce, Liber ad honorem Augusti von Petrus de Ebulo, 1195–1197



Abb. 4: Triumphzug des Tankred von Lecce, Liber ad honorem Augusti von Petrus de Ebulo, 1195–1197



Abb. 5: Koimesis mit dem Hl. Franziskus und dem Hl. Dominikus, 15. Jahrhundert



Abb. 6: IHS-Tafel von Andreas Ritzos, 2. Hälfte 15. Jahrhundert



Abb. 7: Ioannis Skordilis, Hölle mit Teufel und Verdammten, Kritsa, Agios Ioannis Prodomos, Westwand, Fresko, 1370



Abb. 8: Tablett für Sultan Al-Malik al-Kamil Saif ad-Din Schaban I., 1345–1346, Damaskus oder Kairo (?)



Abb. 9: Tablett mit Wappen der Lusignan, ca. 1330–1340, Zypern (?)



Abb. 10: Becken der Elisabeth von Kärnten, 1343 (?), Zypern (?)



Abb. 11: Becken des Hugo von Lusignan, 1324–1359, Zypern (?)



Abb. 12: Kerzenständer mit Wappen, ca. 1423, Damaskus (?)



Abb. 13: Schüssel mit Wappen und Räuchergefäß, 15. Jahrhundert, Damaskus (?)

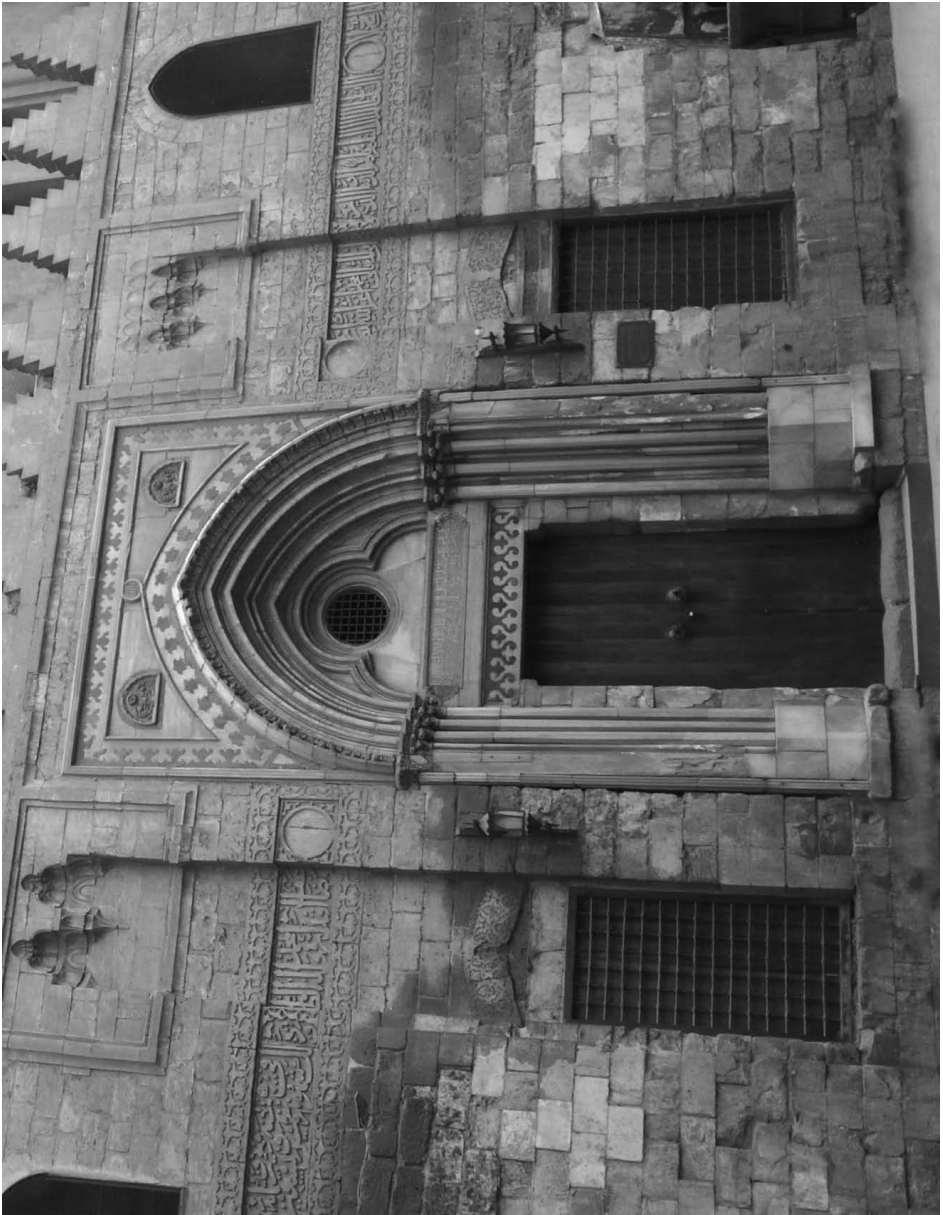


Abb. 14: Kairo, Madrasa Sultan Kitbuğās und Sultan an-Nāşir Muḥammads, 1295–1303, mit dem so genannten Akkon-Portal



Abb. 15: Kairo, Mausoleumskomplex Sultan an-Nāşir Ḥasans, 1356–1359, Mihrab



Abb. 17: Kairo, Mausoleum Amīr Saḡar al-Ġaulīs, 1303–1304

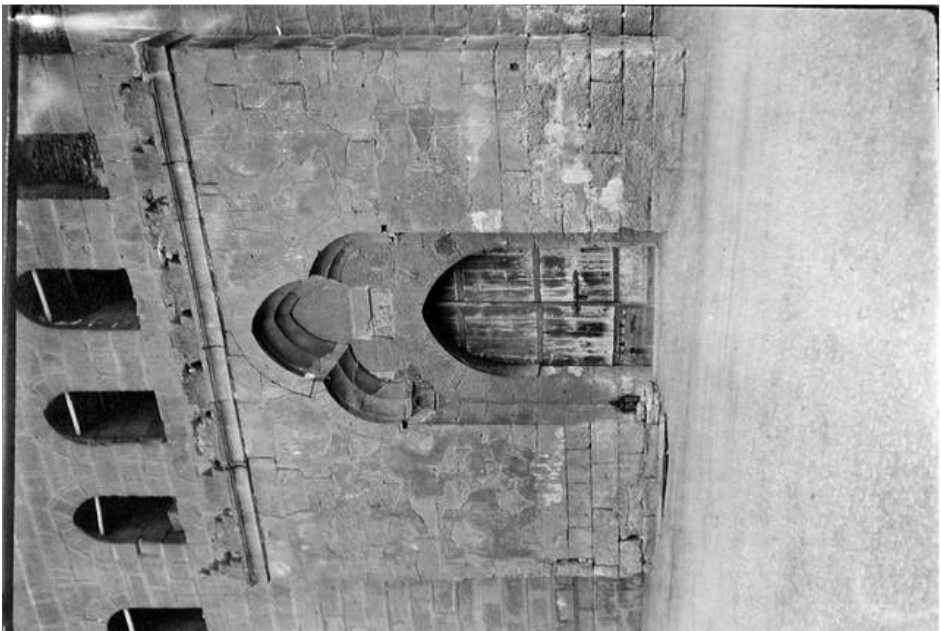


Abb. 16: Kairo, Moschee Sultan an-Nāṣir Muḡammads, 1335, Portal



Abb. 18: Damaskus, Zitadelle, ayyubidisches Nordtor, 1216–1218



Abb. 19: Aleppo, Minarett der Großen Moschee, 1089–1094

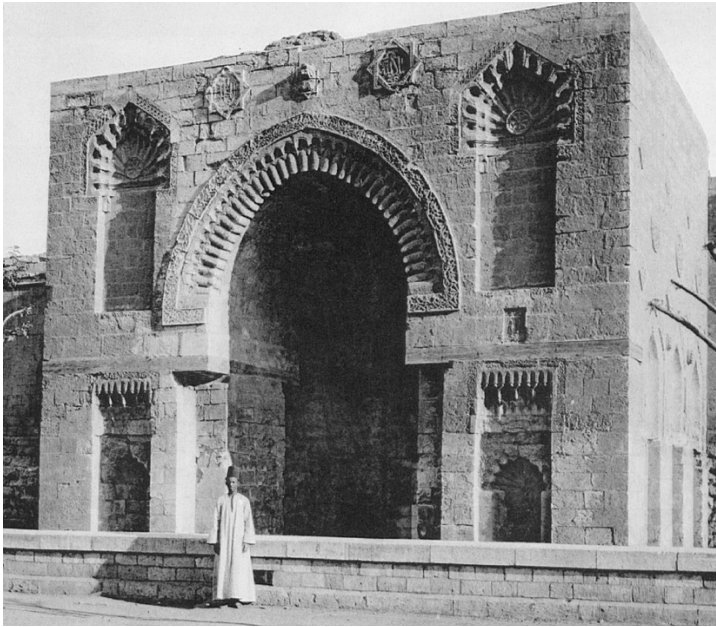


Abb. 20: Kairo, Freitagsmoschee Sultan az-Zāhir Baibars, 1266–1269, Nordwesttor



Abb. 21: Kairo, Freitagsmoschee Sultan az-Zāhir Baibars, 1266–1269, Nordosttor



Abb. 22a: Jubail/Byblos, so genanntes Baptisterium an der Kreuzfahrer-Kathedrale St. Johannes, ca. 1115, Südwestansicht



Abb. 22b: Jubail/Byblos, so genanntes Baptisterium an der Kreuzfahrer-Kathedrale St. Johannes, ca. 1115, Südostansicht



Abb. 23: Azraq (Jordanien), Quşayr 'Amra, 723–743, Gewölbe im Caldarium



Abb. 24: Caen, L'Abbaye-aux-Dames, Sainte-Trinité, 1060–1130, Fenster der Westfassade



Abb. 25: Alezio (Apulien), Santa Maria della Lizza, Ende 12.–Anf. 13. Jahrhundert



Abb. 26: Palermo, Santa Maria dell' Ammiraglio (so genannte Martorana), ab 1143



Abb. 27: Kairo, nördliches Stadttor von Alt-Kairo ‚Bab al-Futuh‘, 1087

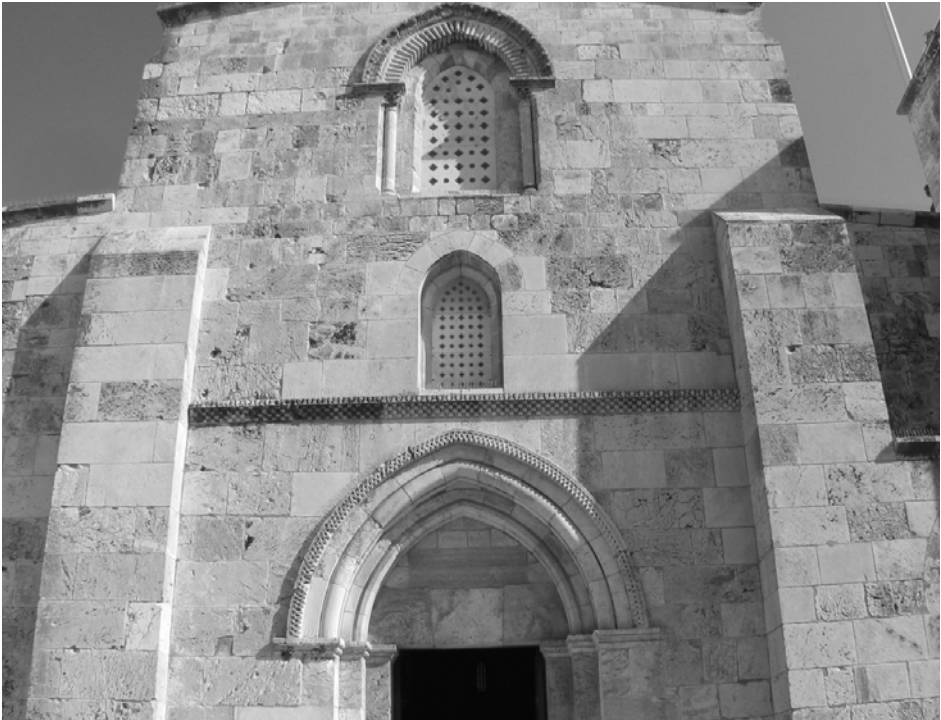


Abb. 28: Jerusalem, St. Annenkirche (1142), Westfassade



Abb. 29: Yavne (Palästina), Grab von Abū Hurayra, 1274



Transkulturelle Phänomene haben in den letzten Jahren zunehmend die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen und werden aller Voraussicht nach auch in den nächsten Jahren Gegenstand geisteswissenschaftlicher Debatten sein. Als Ergebnis eines kollaborativen Schreibaktes versteht sich der vorliegende Band sowohl als Einführung in die Untersuchung transkultureller Verflechtungsphänomene wie auch als Versuch einer systematischen Durchdringung dieses Forschungsfeldes aus unterschiedlichen mediävistischen Perspektiven.

Er befasst sich zunächst auf theoretischer Ebene mit der Entwicklung und den Entstehungshintergründen des transkulturellen Paradigmas. In zahlreichen Quellenstudien erörtert er ferner, wie transkulturelle Verflechtungsprozesse in mittelalterlichen Quellen unterschiedlicher Herkunft und Art benannt, beschrieben und bewertet werden. Auf dieser Grundlage wird der Versuch unternommen, unter Nutzung der Begriffe ‚Netzwerk‘, ‚Gewebe‘, ‚rhizomatisches Geflecht‘ und ‚Fusion‘ verschiedene Modelle transkultureller Verflechtung zu definieren und anhand der Quellen auszuarbeiten. Ergänzend erfolgt eine ebenfalls quellengestützte Beschäftigung mit den reziproken Beziehungen zwischen Verflechtungs- und Entflechtungsprozessen. Sie mündet in abschließende Überlegungen zu der Frage, welchen methodischen Chancen und Risiken sich eine historisch arbeitende Forschung ausgesetzt sieht, die das transkulturelle Paradigma für die konkrete Arbeit an den Quellen nutzen möchte.

Indem der Band die Genese aktueller methodischer Diskussionen nachzeichnet und diese anhand von mehr als fünfzig kurzen Quellenanalysen konkretisiert, eignet er sich in idealer Weise für den Einsatz in Studium und Lehre. Darüber hinaus bietet er durch die systematische Darstellung sowie die Reflexionen zu Theorie und praktischer Anwendung des transkulturellen Ansatzes zahlreiche Anregungen für die weitere Forschungsdiskussion.



GEORG-AUGUST-UNIVERSITÄT
GÖTTINGEN

ISBN: 978-3-86395-277-8

Universitätsverlag Göttingen