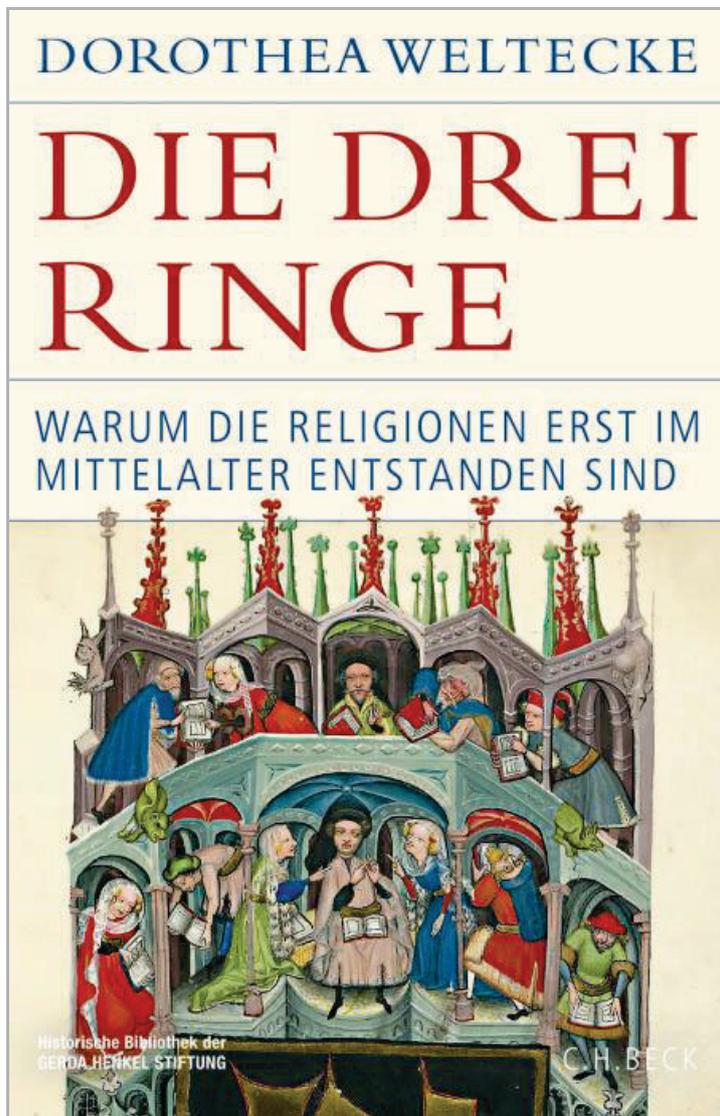


Unverkäufliche Leseprobe



Dorothea Weltecke

Die drei Ringe

Warum die Religionen erst im Mittelalter
entstanden sind

2024. 608 S., mit 28 Abbildungen auf 16 Tafeln und 4
Karten

ISBN 978-3-406-81192-0

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/36102515>

Dorothea Weltecke

Die drei Ringe

Historische Bibliothek der GERDA HENKEL STIFTUNG

Die Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung wurde gemeinsam mit dem Verlag C.H.Beck gegründet. Ihr Ziel ist es, ausgewiesenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern die Möglichkeit zu geben, grundlegende Erkenntnisse aus dem Bereich der Historischen Geisteswissenschaften einer interessierten Öffentlichkeit näherzubringen. Die Stiftung unterstreicht damit ihr Anliegen, herausragende geisteswissenschaftliche Forschungsleistungen zu fördern – in diesem Fall in Form eines Buches, das höchsten Ansprüchen genügt und eine große Leserschaft findet.

Zuletzt erschienen:

Mischa Meier: Geschichte der Völkerwanderung

Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.

Jill Lepore: Diese Wahrheiten

Eine Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika

Klaus Mühlhahn: Geschichte des modernen China

Von der Qing-Dynastie bis zur Gegenwart

Gudrun Krämer: Der Architekt des Islamismus

Hasan al-Banna und die Muslimbrüder

Thomas O. Höllmann: China und die Seidenstraße

Kultur und Geschichte von der frühen Kaiserzeit bis zur Gegenwart

Holger Gzella: Aramäisch

Weltsprache des Altertums

Karl-Joachim Hölkeskamp: Theater der Macht

Die Inszenierung der Politik in der römischen Republik

Wolfgang Behringer: Der große Aufbruch

Globalgeschichte der frühen Neuzeit

**Winfried Nerdinger: Architektur in Deutschland
im 20. Jahrhundert**

Geschichte, Gesellschaft, Funktion

Peter Schäfer: Das aschkenasische Judentum

Herkunft, Blüte, Weg nach Osten

Dorothea Weltecke

Die drei Ringe

*Warum die Religionen erst
im Mittelalter entstanden sind*

C.H.Beck

Mit 28 Abbildungen und 4 Karten

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2024

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.
Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses
Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Darmstädter Pessach-Haggadah (Ausschnitt).

Ms. Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Cod. Or. 8
(Darmstädter Haggadah), f. 48v (Public Domain)

Satz: Fotosatz Amann, Memmingen

Druck und Bindung: Druckerei Pustet, Regensburg

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 81192 0



verantwortungsbewusst produziert
www.chbeck.de/nachhaltig

*In Erinnerung an Marianne Awerbuch,
Kaspar Elm und Martin Weltecke*

*Für meine wissenschaftliche
und meine leibliche Familie*

Inhalt

Verflochtene Traditionen zwischen Antike und Neuzeit 11

Erster Teil:

*Orientierung in einer neuen
historischen Landschaft 19*

1. Vor der europäischen Hegemonie 21

2. Ausblenden ist eine Technik 42

3. Vor dem Zeitalter der Religionen 60

4. Gesetze, Treue, Lehren 69

Raum, Zeit, Ritual 69 | Treue zum «Gesetz» 84 |

Lehre und Wissen 94

5. Brennpunkte einer gemeinsamen Geschichte 109

Das Grab des Propheten Ezechiel bei Bagdad 110 |

Orte der Verehrung in Jerusalem 116 |

Konvergenz, Rivalität und Macht 124

6. Grenzzäune verbinden 131

Zweiter Teil:

Lehrdefinitionen und Zugehörigkeiten 139

1. Rabbaniten, Karäer und andere Gemeinden 144

Petachja aus Regensburg begegnet Juden und Minim 144 |

Benjamin von Tudela macht Unterschiede 152 | *Qirqissani über Karäer und andere Juden* 162

2. Kirchen und Häretiker 173

Apostolische Kirchen in der Zeit von Rabban Sauma und Mar Jahbalaha 174 | «Über Häresien» aus reichskirchlichen Perspektiven 185

3. Ulama, die Gelehrten 199

Schulen und Lehren in Ibn Dschubairs Pilgerbericht 199 | *Náubachtí und die Gefolgschaften* 209

4. Polyzentrik und die Verflechtung von Glaubenstraditionen 218

Dritter Teil:

Was die Ringparabeln erzählen 223

1. Die Parabel von den drei Ringen 227

Boccaccios Version 227 | *Lateinische Christen orientieren sich* 231 | *Willkür oder Freundschaft* 238 | *Der Streit der Glaubenstraditionen als Familiengeschichte* 242

2. Geschichten von Einem 249

Die Perle 249 | *Der König und die Betrüger* 255 | *Der Klügere isst alles auf* 262 | *Unteilbar* 272 | *Theologengezänk und die Grenzen des Wissens* 277

3. Eine gemeinsame Kultur der Unterweisung 284

Vierter Teil:

Wahrheit und soziale Ordnung 289

1. Schreibarten des absoluten Wahrheitsanspruchs 293

Kritik am Establishment: Álvaro Pelayo 293 | *Wahrheit als Schutz: Maimonides* 300 | *Prediger in der Kreuzzugszeit: Ali aus Herat* 307

2. Erkundung der Skala 316

Zweifel am Glauben: Sa'adja und Georg 316 |

- Die Gleichheit der Beweise: Ibn Hasn* 325 | *Das Heil der Ungläubigen* 336 | *Sich den Hass aus dem Herzen reißen: Bar Ebrojo* 358
3. Unversöhnlichkeit und Dialog im sozialen Kontext 369

Fünfter Teil:

Herrschaft und Wahrheit 381

1. Der Dichter Süßkind und sein Herr 385
2. Was Religionsgespräche erzählen 393
Macht macht Wahrheit 397 | *Theodor vertraut dem System* 410 | *Der mächtigste Gott und seine Getreuen* 424 | *Pro et contra: Versöhnung auf Lateinisch* 442 | *Jehuda Halevi spielt nicht mit* 455
3. Soziale Hegemonie und Gewalt 468

Die Genese der Religionen 481

Anhang

- Dank 499
Zur Umschrift 501
Anmerkungen 503
Quellen und Literatur 549
Bild- und Kartennachweis 604
Personenregister 606

Verflochtene Traditionen zwischen Antike und Neuzeit

Die Ringparabel in Lessings Drama *Nathan der Weise* symbolisiert die Lösung für die Versöhnung zwischen den Religionen. Hier wird nach einer mittelalterlichen Vorlage die Geschichte von einem weisen und reichen Juden namens Nathan erzählt. Er soll sagen, welche Religion die «einzig wahre» sei. Statt einer Antwort erzählt er von einem Vater, der seine drei Söhne gleichermaßen liebt und deshalb nicht entscheiden kann, welcher von ihnen das wertvolle Erbstück, den Ring, bekommen soll, der «die geheime Kraft [hat], vor Gott und den Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug».¹ Er lässt daher zwei weitere Ringe herstellen, die nicht einmal er selbst von dem ersten Ring unterscheiden kann, und beschenkt jeden seiner Söhne. Nach seinem Tod kommt Streit auf, weil jeder Sohn darauf besteht, den echten Ring zu besitzen. Das aber, so erfahren sie, werde nur ihr Handeln erweisen, das Handeln, das sie vor Gott und den Menschen angenehm macht.

Der Vater, Gott, liebt alle drei Söhne gleich. Die Ringe, die Offenbarung, die er ihnen gegeben hat, sind anscheinend auch gleich, denn sie lassen sich nicht voneinander unterscheiden. Auch sind die Religionen verwandt, sie sind Brüder. Anzuerkennen, dass wir die Ringe nicht unterscheiden können, ist bei Lessing Ausdruck einer aufgeklärten Vision vom Frieden der Religionen. Der weise Nathan wurde später ein Mythos der deutschen Nachkriegskultur. An deren Stelle trat das Ideal einer Erziehung zur religiösen Toleranz, die diesem Lösungsansatz folgen sollte.

In der Neuzeit war die Ringparabel eng mit einer Theorie ver-

knüpft, die das Element der Fälschung in den Mittelpunkt stellte: Die Menschen, so die Theorie, seien von Betrügern zur Religion verführt worden, um sie zu beherrschen, von Moses, von Jesus und von Muhammad, die alle nur vorgaben, von Gott gesandt zu sein.² Hier ist der Streit erst recht sinnlos – und ebenfalls von Anfang an angelegt.

Der Zwist scheint sich zwangsläufig aus der Hebräischen Bibel, dem Neuen Testament und dem Koran herzuleiten. Dagegen hat die Erforschung der antiken Religionsgeschichte in den letzten Jahrzehnten gezeigt, dass zu dieser Zeit von «Religion» im modernen Sinn noch keine Rede sein kann.³ Es gab Kulte und Theorien von Glauben. Doch es fehlt die theologische und soziale Systematisierung. Man kann zwar immer noch eine Geschichte der «Religionen» von der Steinzeit bis zur Gegenwart schreiben,⁴ um zu zeigen, dass und wie sich menschliche Kultur stets in Kulturen, Riten und Kosmologien geäußert hat. Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, wie es zur Entstehung von «Religion» als exklusiven sozialen Formationen mit geschlossenen Lehrgebäuden gekommen ist.

Historisch sind die Traditionen von Juden, Christen und Muslimen miteinander verflochten; ihre Geschichte ist ab dem 7. Jahrhundert eine gemeinsame.⁵ Dass Judentum, Christentum und Islam historisch miteinander zusammenhängen, ergibt sich schon aus deren maßgeblichen Schriften und ist längst empirisch belegt.⁶ Die Welt der spätantiken Kulte und Theologien war jedoch in Bezug auf ihre Lehren, in den Praktiken und in den sozialen Zugehörigkeiten noch äußerst «unordentlich», *messy*, wie es in der englischen Fachliteratur heißt. Das lässt sich zum Beispiel an den magischen Schalen aus Mesopotamien ablesen. Sie wurden in großer Zahl gefunden und in die Zeit des 2. bis 7. Jahrhunderts datiert. Wie die im Tafelteil abgebildete Schale aus den Staatlichen Museen in Berlin (*siehe Abbildung 2*) sind sie oft auf Aramäisch beschriftet und enthalten Beschwörungen gegen Dämonen, etwa zum Schutz vor Krankheit und Tod. Sie wurden vorwiegend bei Juden in Auftrag gegeben, allerdings keineswegs nur von Juden. Die Schalen dokumentieren gemeinsame Lebenszusammenhänge von Menschen in unterschiedlichen Glaubenstraditionen. Die sozialen und

theologischen Demarkationen waren an vielen Stellen offener als zu späteren Zeiten.

Die soziale und theologische Trennung von Juden und Christen vollzog sich also erheblich langsamer, als es die polemischen und rechtlichen Schriften ihrer Autoritäten vermuten lassen. Unter dem Schlagwort von den «Wegen, die sich nie trennten» wurde in der Forschung bereits dafür argumentiert, dass die Grenzen zwischen Juden und Christen bis in die Spätantike und die Zeit des frühen Islam durchlässig blieben.⁷ Auch die Abgrenzung der Muslime von Juden und Christen wird von einigen als ein Prozess beschrieben, der sich nur allmählich vollzog.⁸ Was hat seither die Dynamik angetrieben, sich immer schärfer abzugrenzen?

Dieses Buch geht der Entstehung der Abgrenzung und der Feindseligkeit zwischen Juden, Christen und Muslimen in dem Zeitraum von rund tausend Jahren nach, der gemeinhin als «Mittelalter» bezeichnet wird. Doch kann man heute mit dem Epochenbegriff des Mittelalters überhaupt noch arbeiten? In der Zeit der Aufklärung stand ein finsternes Mittelalter einem toleranten, von Wissenschaft und feiner Spiritualität umwehten Islam gegenüber.⁹ Seither wurde es mehrfach neu bewertet. Erst im 19. Jahrhundert wurde das «Mittelalter» positiv als Epoche konstruiert, an die sich auch nationale oder europäische Identitäten anknüpfen ließen. Es stand im Gegensatz zur Moderne und im Gegensatz zu einem kolonisierten, jetzt als rückständig gedachten Orient.¹⁰ Im 20. Jahrhundert ging die identitätsstiftende Wirkung des Mittelaltermythos verloren.

Das «Mittelalter» als wissenschaftliche Konzeption ist umstritten. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg betrachteten Mittelalterhistorikerinnen und -historiker nur die lateinisch schreibende Welt Europas als «Mittelalter». Alternative Entwürfe aus dem 18. und 19. Jahrhundert, die unter «Mittelalter» eine gemeinsame Epoche christlicher und islamischer Lebenswelten verstanden, wurden bewusst nicht fortgeführt.¹¹ Die Geschichte Asiens und Afrikas war schon um 1900 in Spezialdisziplinen ausgelagert worden. Allgemein galt, dass es außerhalb Europas kein «Mittelalter» gab.¹² Doch auch mit Bezug auf Lateineuropa wurde und wird diese Konzeption als wenig überzeu-

gend kritisiert. Schließlich bleibt nicht viel mehr als eine resignierte pragmatische Übereinkunft¹³ – oder der endgültige Abschied von der Epochenbezeichnung. Alternative Entwürfe wurden vorgeschlagen, haben aber keinen Konsens gefunden.¹⁴

Einige Historiker wollen an dem Begriff festhalten und haben ein globales Mittelalter entworfen.¹⁵ Sie bezeichnen damit die Epoche vor der europäischen Vorherrschaft. Die Bezeichnung «mittleres Jahrtausend (*Middle Millennium*)», die Benjamin Kedar für die Zeit zwischen einer globalen Antike und der europäisch dominierten Neuzeit in die Diskussion eingebracht hat, ist überzeugend, weil sie die historische Bedeutung dieser Epoche betont, die Europa, Afrika und Asien miteinander vernetzte und verflocht.¹⁶ Wenn in diesem Buch eine gemeinsame Geschichte von Juden, Christen und Muslimen durchdacht werden soll, dann folgt sie diesem Entwurf und testet ihn zugleich. Die afroeurasiatische Welt vom Atlantik bis zum Indischen Ozean und von den Britischen Inseln bis zum Pandschab war der historische Schauplatz, der von Juden, Christen und Muslimen vom 7. bis zum 15. Jahrhundert gemeinsam geformt wurde. Daher ist es sinnvoll, diese Zeit als eine von der Antike verschiedene Epoche zu betrachten.¹⁷

Erst in dieser Epoche, so die These, wurden die Weichen für die allmähliche Entstehung der modernen «Religionen» gestellt. Es ist aber schwer, sich eine Welt ohne oder vor der «Religion» zu denken. Der Mediävist Ludolf Kuchenbuch schlägt vor, für frühere Epochen ganz auf die modernen Bezeichnungen zu verzichten, um falsche Vorstellungen zu vermeiden.¹⁸ Dasselbe soll auch hier versucht werden. Bekanntlich gibt es keine mittelalterlichen Synonyme, die alles abdecken, was «Religion» beinhaltet. Das ist in unserem Fall allerdings kein Mangel, sondern der erste Schritt zu einem angemessenen historischen Verständnis, denn wenn an die Stelle des Wortes «Religion» Termini für Bereiche davon treten – beispielsweise «Glaubenstraditionen», «Lehre» oder «Gemeinden» –, wird bereits klar, dass im Konzept «Religion» Verschiedenes zusammengefloßen ist.

Außerdem stellt sich die Frage, wie man in den mittelalterlichen Jahrhunderten das, was später «Religion» wurde, genannt und wie

man das Verhältnis zwischen den Glaubenstraditionen verstanden hat. Es herrscht die Annahme vor, dass im Mittelalter nur zwischen «wahr» und «falsch» unterschieden werden konnte. Doch diese These ist falsch. Letztlich ist sie der Tradition der Aufklärung und der Sprache der polemischen theologischen Literatur geschuldet. Die Reichweite der Theologie war jedoch eng begrenzt. Die Werke von Universitätsdoktoren wurden von Menschen ohne formale Bildung nicht zur Kenntnis genommen. Die Polemik in Schrift und Predigt hatte zwar eine große öffentliche Wirkung, aber sie war nur eine Stimme unter mehreren.

Was dachten also die Mitglieder von Gemeinden in Stadt und Land, am Hof und im Handwerk über ihren Glauben? Wie benannten oder beschrieben sie den eigenen und wie die anderen Kulte? Darüber können Quellen der Unterhaltungskulturen, der allgemeinen Bildung und der Erbauung Aufschluss geben. Sie bieten einen besseren Zugang zu den Vorstellungen der breiteren Bevölkerung als die gelehrte Theologie. Oft handelt es sich dabei um Zusammenfassungen oder Vereinfachungen. Solche Textsorten sollen hier vor allem untersucht werden. Viele Schriften dieser Gattungen sind bisher noch nicht ediert, geschweige denn übersetzt. Versuche, sie zu vergleichen, stehen zum Teil noch am Anfang.¹⁹ Deshalb ist es nötig, sich auf einige wenige transkulturell und transreligiös verbreitete Beispiele zu beschränken. Die Auswahl wurde auch von der Überlegung geleitet, dass Leserinnen und Leser in der Lage sein sollen, die hier vorgeführten Zitate selbst zu überprüfen.

Die Schriften zur Unterhaltung und zur Unterweisung erlauben einen Blick auf Diskurse, an denen größere Teile der Bevölkerung Anteil hatten. Allerdings wurden sie fast alle von Männern geschrieben. Es liegt auf der Hand, dass sie sich damit auch an der kulturellen Konstruktion des Geschlechtsunterschieds beteiligten. Jüdische, christliche und islamische Kulturen legten großen Wert auf eine Differenzierung zwischen weiblichen und männlichen Lebensweisen. Dabei wurden Frauen rechtlich und sozial untergeordnet, und diese Ungleichheit wurde theologisch immer wieder begründet. Die Perspektive der Frauen kommt hier also zu kurz, weil sie sich wenig oder

gar nicht an der Produktion dieser Bücher beteiligen konnten. Man sollte sich also stets vor Augen führen, dass die hier behandelten Schriften weitgehend eine männliche Erfahrungswelt spiegeln.

Es ist unerlässlich, diese Schriften im Kontext zu betrachten. Daher werden sie in kurzen Einzelkapiteln in ihrem historischen Umfeld vorgestellt. Sie erlauben Einblicke in regionale Konstellationen und in die Handlungsspielräume, um mit Rivalität und Uneinigkeit im Glauben umzugehen. Mit ihnen wandert der Blick in unterschiedliche Landschaften und Zeiten, in denen Juden, Christen und Muslime Kultur gestaltet haben. Dabei werden über alle Gegnerschaft hinweg gemeinsame Praktiken, Diskurse und soziale Ordnungen von Juden, Christen und Muslimen erkennbar. Zugleich werden soziale und emotionale Konflikte sichtbar, die erklären helfen, warum und wie «Religionen» dennoch als geschlossene soziale Formationen entstanden sind: Sie sind nicht das Produkt der Offenbarungsschriften, sondern einer auf Ungleichheit beruhenden sozialen Ordnung.

Eine solche Theorie lässt sich unmöglich allein aus Quellen entwickeln, sondern muss sich auch auf Forschungsergebnisse stützen. Das geschieht in diesem Buch, indem Geschichten erzählt und historische Modelle erörtert werden. Eine durchgehende chronologische Erzählung entsteht dabei nicht (solche Gesamtdarstellungen liegen bereits vor),²⁰ aber die hier gewählte Form mag für die mittelalterlichen Welten ihre eigene Berechtigung haben. Das Erzählen von Geschichten, um komplexe Sachverhalte zu bearbeiten, war typisch für sie. Das Erörtern von Argumenten und Begriffen gehört ebenfalls zu den Künsten, die in diesen Jahrhunderten methodisch systematisiert wurden. In welchen Bereichen meine eigene Detailforschung im Hintergrund steht, wird sich bei der Lektüre schnell offenbaren.

Statt der traditionellen Gegenüberstellung von Orient und Europa wird hier eine gemeinsame historische Landschaft ins Auge gefasst. Pilgerberichte des 12. und 13. Jahrhunderts aus dem Irak, aus Al-Andalus und aus Böhmen, die die Welt zum Zweck der Erbauung ihres Publikums ordneten und darstellten, sind das Grundgerüst meiner Darstellung im ersten Teil. Übereinstimmung und Rivalität, Austausch und Abgrenzung sind dabei die gegensätzlichen Dynamiken,

die die gemeinsame Geschichte von Juden, Christen und Muslimen antrieben. Zu dieser Dynamik gehört auch ihre Polyzentrik, die Tatsache, dass sich in keiner der drei Traditionen im Mittelalter eine unangefochtene Lehrautorität durchsetzen konnte. Dieser Sachverhalt wird im zweiten Teil erörtert. Manche der behandelten Positionen scheinen zwischen den jüdischen, christlichen oder islamischen Traditionen zu stehen oder auch jenseits von ihnen. Das ist ein Hinweis darauf, wie flüchtig die Traditionen zunächst waren und wie zunehmend fremd den späteren Generationen dieser frühe Zustand wurde.

Im dritten Teil rücken die mittelalterlichen Vorläufer der bekannten Ringparabel ins Blickfeld, die mit Beispielen aus unterschiedlichen Sprachen und historischen Kontexten untersucht werden. Die Parabeln sind besonders aufschlussreich, denn sie benennen, was die Ringe oder andere Symbole bedeuten sollen. Auf diese Weise beleuchten sie die diskursiven Ordnungen, in denen man die drei Glaubenstraditionen denken und besprechen konnte. Zumeist wurden sie als Vorläufer der modernen Religionskritik und des modernen Religionsvergleichs gelesen. Wie sich zeigen wird, besteht jedoch ihr besonderes Potenzial als Quellen für die mittelalterlichen Diskurse darin, dass sie gerade keine philosophische Avantgarde sind. Die Lektüre didaktischer Werke von Juden, Christen und Muslimen erschließt im vierten Teil ein Spektrum von Sichtweisen auf das Verhältnis zwischen den Kulturen. Aus ihnen lassen sich Haltungen und Sorgen der Bevölkerung in Bezug auf die Wahrheit des rivalisierenden Glaubens lesen. Ihre Welt war durch Machtbeziehungen strukturiert, die auch diese Erörterungen bestimmten. Der fünfte und letzte Teil untersucht sogenannte «Religionsgespräche». Diese in verschiedenen Kulturen verbreiteten Erzählungen oder Traktate in Frage und Antwort dienten ebenfalls in erster Linie der Unterweisung. Auch diese «Religionsgespräche» lassen allgemein verbreitete Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen erkennen. Jenseits der schon bekannten polemischen Argumente, die sie vermitteln wollten, gestalteten sie Begegnung erzählerisch. Sie beleuchten eher ungewollt und daher umso aufschlussreicher die sozialen Machtstrukturen, die die rechtliche und soziale Ungleichheit der unterschiedlichen Gruppen defi-

nierten. Diese begünstigten die zunehmende soziale Schließung und den theoretischen Exklusivitätsanspruch und trieben sie an auf dem Weg hin zur Formation der neuzeitlichen «Religionen». So wird sich schließlich zeigen, dass die Auseinandersetzung der drei Brüder in der berühmten mittelalterlichen Ringparabel weder dumm noch sinnlos war und durch die Aufgabe von Wahrheitsansprüchen auch nicht gelöst werden kann.

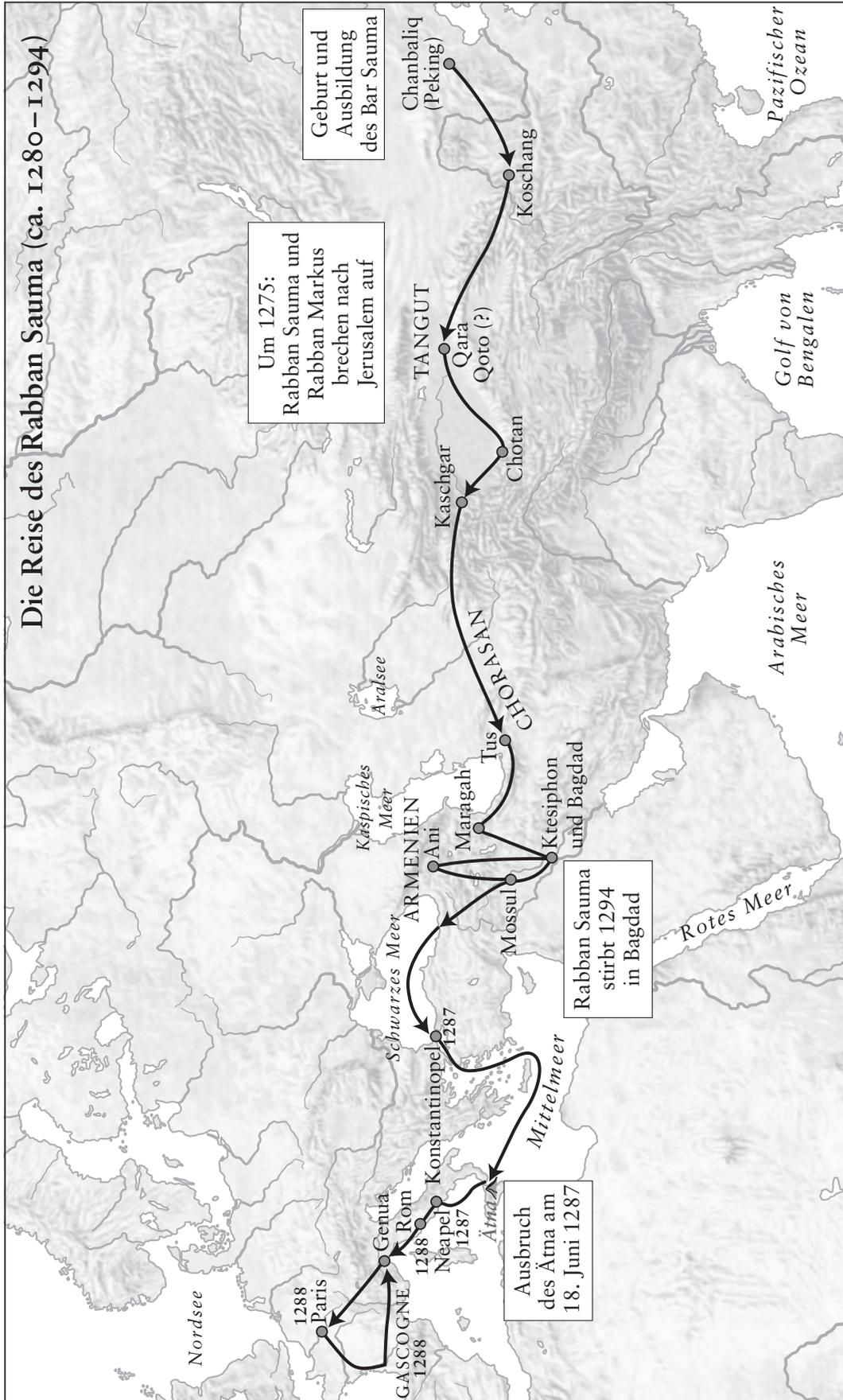
Erster Teil

*Orientierung in einer neuen
historischen Landschaft*

1. *Vor der europäischen Hegemonie*

In den mittelalterlichen Jahrhunderten waren die europäischen Regionen periphere Provinzen. Sie wurden erst allmählich in eine größere Welt eingebunden. Daran hatten Juden, Christen und Muslime entscheidenden Anteil. Sie verbanden im Lauf der Zeit Zentral- und Westasien, Nord- und Ostafrika, den Mittelmeerraum und die europäischen Lande bis zum Nordmeer und zum Atlantik in einer gemeinsamen Geschichte. Mittelalterliche Berichte aus der Feder von christlichen, jüdischen und muslimischen Pilgern beschreiben die Landschaften, durch die diese Menschen zogen. Ihre Perspektiven dienen in den folgenden fünf Abschnitten dazu, diesen Raum mittelalterlicher Geschichte zu skizzieren und Aspekte der Gemeinsamkeit und der Trennung ihrer Welten abzuwägen.

Den Anfang machen Reisende aus dem größten wirtschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Zentrum des Mittelalters, dem östlichen Asien. Die berühmte *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* ist die Schilderung einer großen Reise von China bis zum Atlantik.¹ Sie wurde zu Anfang des 14. Jahrhunderts auf Aramäisch (Syrisch) verfasst und erzählt, dass im Jahr 1275 zwei uigurische Mönche, Rabban Markus und Rabban Sauma, einen Weg gen Westen antraten. Sie wollten die Gräber der Heiligen Väter besuchen und, wenn möglich, bis nach Jerusalem pilgern. Sie waren Angehörige der Apostolischen Kirche des Ostens. Diese Kirche wird in der Tradition der innerchristlichen Polemik oft «nestorianisch» genannt, ihre Mitglieder «Nestorianer». Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht gibt es keinen vernünftigen Grund, an diesen Begriffen festzuhalten. Bes-



ser ist es, wie international üblich, die Selbstbezeichnung der Kirche zu übernehmen.² Damit fällt es leichter, sie als eine der römischen Kirche ebenbürtige Formation ernst zu nehmen. Als die Missionskirche Asiens vereinte sie in sich nämlich Mitglieder aus vielen Völkern und Sprachen von der Levante bis nach Indien und China.

Diese große Reise führt uns also in die globalen Konstellationen und zugleich in die lokalen Bedingungen der Welt des ausgehenden 13. Jahrhunderts. Was erlebten die Mönche auf diesem Weg? Was sahen sie unterwegs? Begegneten sie Menschen anderer Kulte? Letzteres ließ sich schlechterdings nicht vermeiden. Rabban Sauma und Rabban Markus begannen ihre Reise in der Region von Peking, damals Chanbaliq, in China. Chanbaliq war eine Millionenstadt, die nur wenige Jahre zuvor von Kublai Chan zur Hauptstadt der neuen mongolischen Yuan-Dynastie (1271–1368) erklärt worden war. Im Jahr 1287 reiste Rabban Sauma erneut – diesmal allein – von Asien aus nach Westen und über Rom und die Gascogne bis nach Paris. Danach kehrte er wieder nach Asien zurück.

Der Darstellung der gemeinsamen Reise von Rabban Sauma und Rabban Markus sind ihre Genealogien vorangestellt. Darauf folgen die Erhebung von Rabban Markus zum Katholikos der Kirche des Ostens unter dem Namen Mar Jahbalaha III. (1281–1317) und die zweite Reise des Rabban Sauma sowie schließlich Ereignisse bis zum Tod des Katholikos. Der mittelalterliche Bearbeiter der *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* teilt mit, dass er den Reisebericht von Rabban Sauma in den Westen aus dem Persischen ins Aramäische übertragen und erheblich gekürzt habe. Viele Einzelheiten des ursprünglichen Berichts seien für seine *Geschichte* nicht wichtig gewesen.³ Einige Brüche im Text zeugen von diesen Kürzungen. Die historischen Personen und die Reise selbst sind bestens belegt, auch über weitere Quellen, nicht zuletzt durch mongolische und lateinische Zeugnisse. Auch der Bericht selbst ist hinreichend zuverlässig. Er gehört zu den zentralen Quellen zur Rekonstruktion der historischen Geographie der Christen in Asien.⁴ Die in ihm erwähnten Wegmarken waren für Pilger im 13. Jahrhundert offenbar von spiritueller Bedeutung. Außerdem erfährt man aus der *Geschichte* etwas über das

Selbstverständnis der beiden Reisenden als Christen des Ostens und über ihren Blick auf die christlichen Kulturen ihrer Zeit.

Ihre Beschreibung ergibt für europäische Leser ein einigermaßen ungewohntes Bild, denn bedeutende Stationen, die man erwarten könnte, fehlen. Die beiden Mönche, der eine Lehrer, der erfahrene Mönch Rabban Sauma, der andere Schüler, Rabban Markus, brechen trotz aller Warnungen der Christen von Chanbaliq vor den Gefahren der Reise auf. Ihre erste Station ist Koschang, eine der beiden Hauptstädte der Öngüt.⁵ Koschang war der Geburtsort von Rabban Markus, deshalb treffen sie dort dessen Eltern. Diese zeigen sich wie andere Bewohner der Stadt besorgt und betrübt darüber, dass die beiden Männer sich für den radikalen Schritt dieser gefährlichen Reise in den fernen Westen entschieden haben. Die weltlichen Gouverneure der Stadt, Schwiegersöhne Chan Kublais, holen sie in ihr Lager und lassen sich den Grund ihrer Abreise erklären. Sie möchten nämlich, so wird gesagt, «Mönche und Väter aus dem Westen»⁶ in ihr Land ziehen und sehen sie deshalb ungern abreisen. Als die Gouverneure jedoch sehen, dass die beiden fest entschlossen sind, statten sie sie schließlich mit Reittieren, Geld und Kleidung aus, die die Mönche für sich verwenden oder, wenn nicht benötigt, verschenken sollen.

Die Pilger erreichen als Nächstes die «Stadt von Tangut», vielleicht Qara Qoto im heutigen nordwestlichen China, deren selbständige Herrschaft Xi Xiá durch die Mongolen beendet worden war. Hier wurden tatsächlich bei neuzeitlichen Expeditionen neben buddhistischen auch christliche Textfragmente gefunden.⁷ Die Bewohner der Stadt nehmen die Mönche enthusiastisch in Empfang, Männer, Frauen, Junge und Alte, so feurig war deren «Glaube» (*haymānūtā*).⁸ Die buddhistische Tradition dieser Region wird nicht erwähnt. Von dort ziehen sie nach Chotan an der Seidenstraße. Hier sind die Straßen aufgrund eines Kriegs unpassierbar. Es gibt keinen Proviant für Karawanen, viele Menschen sterben vor Hunger. Erst nach sechs Monaten können die Mönche die Reise fortsetzen, noch einmal erhalten sie einen Pass und gute Worte von einem Herrscher. Sie erreichen die Region Chorasán mit Städten wie Merw, Samarkand oder dem riesigen Herat. Chorasán befand sich auf dem Gebiet des heutigen Afghanistan

und des nordöstlichen Iran und stand seit etwa 1275 ebenfalls unter mongolischer Herrschaft. Es war ein altes und bedeutendes Zentrum der persischen Kultur, in dem viele verschiedene Sprachen und Kulturen ansässig waren, die unser Bericht allerdings mit keinem Wort erwähnt.⁹

Dafür nennt er erstmals ein christliches Kloster in der Nähe der bedeutenden persischen Stadt Tus, in dem sich ein Bischof aufhält und wo die beiden Reisenden sich sehr gut aufgenommen fühlen. Die Mönche setzen ihren Weg Richtung Bagdad fort, um dort das Oberhaupt der Apostolischen Kirche des Ostens, Katholikos Mar Dencha (1265–1281), zu sehen. Doch begegnen sie ihm bereits zuvor in Maragha, etwa 130 Kilometer südlich von Täbris in der Nähe des Urmiassees im heutigen Iran.¹⁰ Maragha wurde unter der mongolischen Dynastie Persiens, den sogenannten Ilchanen (1256–1354), zu einem kulturellen Zentrum, das Gelehrte unterschiedlicher Herkunft anzog und in dem ein berühmtes Observatorium bereits vor über zehn Jahren seine Arbeit aufgenommen hatte. Der schiitische Astronom und Gelehrte Nasir ad-Din at-Tusi (d. i. aus Tus, 1201–1274) hatte hier im Dienst der Mongolen bedeutende Werke verfasst, war aber im Jahr vor der Ankunft unserer Reisenden in Bagdad gestorben. Die *Geschichte* interessiert sich nicht für das Observatorium. Sie beschreibt, dass es den Mönchen beim Anblick von Katholikos Mar Dencha so scheint, als begegneten sie Christus; sie fallen nieder und erweisen ihm ihre Treue.¹¹

Gleichwohl steht den Mönchen der Sinn immer noch nach Bagdad: Die Stadt ist heilig für sie durch das Grab von Mari, «Apostel und Lehrer des Ostens».¹² Mit einem weiteren Begleitschreiben, diesmal ausgestellt vom Katholikos, machen sie sich, von einem landeskundigen Führer Mar Denchas begleitet, dorthin auf. Zunächst besuchen sie die antike Kirche in der alten sassanidischen Hauptstadt Ktesiphon in der Nähe Bagdads, in der die Katholikoi der Apostolischen Kirche des Ostens eingesetzt wurden. Dann erreichen sie glücklich das Kloster Mar Maris in Bagdad, von wo aus sie ihrem Wunsch gemäß nach Beth Garmai weiterziehen. Beth Garmai war eine Metropole der Kirche des Ostens im Norden des heutigen Irak mit dem

städtischen Zentrum Kirkuk. Unterwegs statten sie den heilsamen Reliquien von Mar Ezeziel einen Besuch ab. Damit muss der Ort des Mönchs Ezeziel bei Daquqa (heute Daquq) gemeint sein. Daquqa war die damalige Residenz des Metropoliten von Beth Garmai.¹³ Weder über Ezeziel noch über den heilsamen Ort selbst ist viel bekannt. Die Tradition dieses Heiligen, der als getaufter Jude mit dem Heiligen Mar Augen aus Ägypten gekommen sein soll, ist erst seit dem 12. Jahrhundert belegt. Von Erbil aus ziehen die Mönche weiter nach Mossul und von dort nach Sindschar, Nusaibin und schließlich nach Mardin in der heutigen südöstlichen Türkei. In dieser Region, auf dem Berg Isla, befindet sich erneut ein für sie wichtiges Grab, das sie besuchen möchten. In ihm ruht der eben erwähnte Mönchsvater und Heilige Mar Augen (gest. 363). Für die *Geschichte* ist er der «zweite Christus», so sehr wird er hier verehrt.¹⁴

Anschließend begeben sich die beiden Reisenden nach Gasarta d-Beth Sabdai (Cizre) in der heutigen Türkei und besuchen alle Heiligtümer, Klöster und Kirchen, Mönche und Bischöfe in dieser Diözese. Hier erfüllen sie ihre Gelübde, speisen Arme und versorgen sie mit Almosen. Offensichtlich sind sie am Ziel angekommen. Aus der Sicht des Reiseberichts ist diese Region das spirituelle Herz der Apostolischen Kirche des Ostens. Sie lassen sich im Kloster Mar Michael von Tar'el in der Nähe von Erbil nieder. Indem sie sich, wie in der Kirche des Ostens üblich,¹⁵ im Kloster eine Zelle kaufen, scheinen sie hier ihre Tage asketisch und alleinlebend, als sogenannte Anachoreten, beschließen zu wollen.¹⁶ Die bedeutenden Noah-Heiligtümer in beziehungsweise in der Nähe von Cizre erwähnt die *Geschichte* nicht. Von Juden oder Muslimen ist nirgends die Rede.

Tage der Kontemplation sind den beiden nur wenige beschieden, denn der Katholikos braucht sie in der Welt. Er möchte sie als Gesandte zum Lager von Chan Abaka (1265–1282) schicken, dem damaligen Ilchan, um ein Bestätigungsdiplom für den Katholikos zu erbitten.¹⁷ Warum er dieses Diplom, das üblicherweise nach jedem Wechsel der Regierung einzuholen war, zu diesem Zeitpunkt noch nicht hatte, obwohl er ebenso lange Katholikos war wie Abaka Ilchan, wird nicht erklärt. Auch der Ort des Lagers wird nicht genannt. Die

zwei Mönche willigen ein, bitten jedoch darum, nicht mit dem Bestätigungsschreiben zur Residenz des Katholikos zurückreisen zu müssen, sondern ihren Weg nach Jerusalem fortsetzen zu dürfen. Also führt ihr Weg zum Chan sie offenbar nach Westen. Mit einer Karawane erreichen sie die alte armenische Stadt Ani, um diese Zeit ebenfalls unter mongolischer Herrschaft.¹⁸ Sie bewundern die vielen Kirchen und Klöster und die großen Ausmaße der Stadt; von Zerstörungen durch die Mongolen erfahren wir nichts.¹⁹

Um eine sichere Straße zu erreichen, wie es heißt, wenden sie sich nach Georgien. Es wurde zu dieser Zeit von Demetre II. (1270–1289) als Vasall der Mongolen regiert. Die beiden Mönche weichen also Syrien und Mesopotamien aus. Hier fanden Kämpfe zwischen Mamluken und Mongolen statt, in die die letzten Kreuzfahrerherrschaften auf beiden Seiten verwickelt waren. Doch die Straßen über Georgien sind nicht sicher, sondern wegen Wegelagerern unpassierbar. Sie müssen zum Katholikos zurückkehren, der sich freut, sie wieder in seinen Dienst nehmen zu können. Rabban Sauma soll als «Generalvisitator»²⁰ und Rabban Markus als Metropolit Mar Jahbalaha wieder nach China zurückziehen. Beide protestieren zunächst, fügen sich schließlich aber dem Willen des Katholikos. Doch abermals sind die Straßen unpassierbar, denn auch auf der östlichen Flanke der Ilchane herrscht Krieg. Die beiden ziehen sich daraufhin für volle zwei Jahre in ihre Zellen im Kloster Mar Michael zurück.

Von Visionen geleitet, reist Mar Jahbalaha dann 1281 nach Bagdad, um den erkrankten Katholikos noch einmal zu sehen, der sich dort aufhält. Doch stirbt dieser, und Mar Jahbalaha wird von Repräsentanten der Bevölkerung und von den Metropolit zu Mar Denchas Nachfolger auserkoren, weil er die Sprache der Mongolen beherrscht und mit ihnen verhandeln kann. Dass er die klassische syrische Liturgiesprache nicht beherrscht, wie der Bericht in einer bescheidenen Rede Mar Jahbalahas betont, fällt für seine Wähler nicht ins Gewicht.²¹ Mit Bischöfen, Mönchen und anderem Gefolge zieht er in das Lager Chan Abakas, wo er feierlich mit säkularen Würden investiert wird, unter anderem mit dem für Herrscher üblichen Sonnenschirm. Erst danach wird er in der alten Kirche in Ktesiphon inthronisiert.

Einige Jahre später, nach der für den neuen Katholikos problematischen Herrschaft unter Ahmed Tekuder (1282–1284), dem ersten zum Islam konvertierten Ilchan, kam mit Chan Arghun (1284–1291) nochmals ein Buddhist an die Macht. Er suchte nach Bündnispartnern gegen die Dynastie der Mamluken, die Ägypten und Syrien beherrschten. Deshalb nahm er den zwischenzeitlich unterbrochenen Kontakt mit den lateinischen Herrschern und mit dem Papst wieder auf.²² Gemäß der *Geschichte* werden die Sicherheit des Katholikos und seine Autorität in der Nähe des neuen Herrschers ebenfalls wieder voll hergestellt. Mar Jahbalaha habe auf seine Kosten die alte Kirche in Maragha durch eine neue und viel größere ersetzen lassen. Weil der neue Chan Syrien und Palästina unterwerfen möchte, wie es hier heißt, und sich dafür die Hilfe der westlichen Könige, die Christen sind, erhofft, bittet er den Katholikos, einen Gesandten zu wählen. Dieser habe seinen Lehrer und Freund geschickt, den Rabban Sauma.²³

Versehen mit Bevollmächtigungen und Geschenken des Chans an die christlichen Könige sowie mit Geschenken des Patriarchen an den Papst, macht sich Rabban Sauma in Begleitung von Priestern und Diakonen auf den Weg zu den «Römern». Dieser führt ihn zunächst in der Tat zum «Haus der Römer», ins Oströmische Reich. Mit einem großen Gefolge zieht er ans Schwarze Meer, wo er sich einschiffet. Während der Überfahrt tröstet er an Bord dreihundert «Römer» mit seinen Unterweisungen im Glauben. Schließlich erreicht er Konstantinopel. Nach seiner Ankündigung beim «König» (Kaiser Andronicos II., 1282–1328) wird er feierlich in die Stadt geleitet. Was folgt, ist die bis dahin ausführlichste Beschreibung von heiligen Orten, die Rabban Sauma in Begleitung vornehmer Höflinge besuchen darf. Er ist glücklich, einen so christlichen und heiligen Ort zu sehen. Schließlich setzt er, mit Geschenken versehen, seine Reise fort, um seine Aufgabe in den Ländern der «Franken» zu erfüllen.²⁴

Nach dem Besuch eines Klosters an der Küste schiffet er sich erneut ein und reist zwei beschwerliche Monate lang über das gefährliche «Meer Italiens», in dem schon viele umgekommen seien, bis Neapel. Dort begegnet er «König Karl II.» von Anjou (1254–1309) und beobachtet mit seinen Gefährten vom Dach ihres Hauses aus eine gewaltige

Schlacht zu Wasser und zu Land, die Karl II. gegen König «Aragon» Jakob II. von Sizilien (1285–1291) führt. Sie bewundern das Geschehen, weil nicht die Menschen aus der Bevölkerung, sondern nur Kombattanten von diesem Kampf betroffen sind. Von Neapel aus reiten sie ins Landesinnere und staunen darüber, dass es überall Dörfer und Städte und kein unbesiedeltes Land gibt. Unterwegs erfahren sie vom Tod des «Mar Papa», also des Papstes. Diese Passage der *Geschichte* hat zu einigem Rätseln Anlass gegeben.²⁵ Karl II. geriet bereits 1284 beim Kampf um den Hafen von Neapel in Gefangenschaft, aus der er erst 1288 wieder ausgelöst wurde. Papst Honorius IV. starb im Jahr 1287. Rabban Sauma kann also nicht kurz hintereinander Karl getroffen, den Krieg gesehen und vom Tod des Papstes erfahren haben. Womöglich hat hier der Redaktor in den Bericht eingegriffen.

Nach der Ankunft im «großen» Rom sucht Rabban Sauma die Kirche Peter und Paul auf, weil dort Zelle und Thron des Mar Papa zu finden seien. Dort trifft er auf zwölf Männer, die «Kardinäle», die den Thron während der Vakanz versehen.²⁶ Sie stehen nicht auf, um den hohen Gast zu begrüßen, sondern behalten Platz – wegen der Ehre des Thrones, auf dem sonst der Papst sitzt, wie sie erklären. Sie bitten aber Rabban Sauma, sich zu ihnen zu gesellen. Dieser erklärt sein Anliegen, für Chan Arghun und Katholikos Jahbalaha in der Sache Jerusalems gekommen zu sein.²⁷

Nach einer internen Beratung kann ein zweiter Besuch erfolgen, bei dem die Kardinäle Rabban Sauma ausfragen: nach der Residenz des Katholikos, nach den Aposteln, die das Christentum zu ihnen brachten (Mar Thomas, Mar Addai und Mar Mari), und nach Rabban Saumas eigener Position. Sie wundern sich darüber, dass ein «Christ» im Auftrag der Mongolen reist, doch werden sie von Rabban Sauma belehrt, dass viele «unserer» Väter zu den Mongolen, Türken und Chinesen gegangen seien und viele Mongolen daher Christen seien. Der Chan sei dem Katholikos in Freundschaft verbunden und wolle Syrien und Palästina erobern; er fordere Hilfe, um Jerusalem einnehmen zu können. Die Kardinäle möchten wissen, welchem «Bekenntnis» (*tawdītā*) und welchem «Weg» (*ʿūrḥā*) Rabban Sauma angehöre und ob diese dieselben seien, die der Papst anerkenne, oder nicht.²⁸

Nun muss Rabban Sauma sein Glaubensbekenntnis vortragen, das im Buch zitiert wird. Es endet mit der Erklärung, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sei, zwei Naturen, zwei Hypostasen und eine Person. Die Kardinäle möchten jetzt die Frage diskutieren, ob der Heilige Geist vom Vater oder vom Sohn ausgehe. Dabei handelt es sich um das für die lateinische Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der griechischen Kirche so wichtige Filioque-Problem.²⁹ Rabban Sauma hält diese Frage jedoch für wenig relevant. Die Diskussion kann den Dissens auch nicht auflösen. Der Verfasser der *Geschichte* betont allerdings explizit, dass die Kardinäle die Argumentationsstärke des Gesandten beachtenswert finden. Rabban Sauma bricht schließlich das Gespräch ab. Er sei nicht zum Diskutieren gekommen, sondern um seine Botschaft vorzutragen und um die Pilgerziele des Ortes zu besuchen.³⁰

Man spaziert; die Wegstationen werden in der *Geschichte* festgehalten. Unterwegs erzählt man dem Reisenden aus der Ferne von der Krönung des Kaisers, die der Papst vornehme. Die Reiseführer behaupten, der Papst setze dem Kaiser die Krone mit den Füßen auf den Kopf, um den Vorrang seiner geistlichen Macht zu demonstrieren. Rabban Sauma nimmt dieses eigentümliche Ritual ohne Verwunderung zur Kenntnis. Es ist allerdings völlig unmöglich, sich eine solche Krönung mit den Füßen – mit einem oder mit beiden Füßen – vorzustellen, in der der Papst eine würdige Figur hätte abgeben können! Michael Bojcov glaubt, diese absurde Behauptung sei leichtgläubigen Gästen auf Kosten des Kaisers, aber doch wohl auch zum Spott des Papstes aufgetischt worden.³¹

Wie schon in den Passagen zu Konstantinopel schließt sich auch hier eine Besprechung der heiligen Plätze der Stadt an. Dazu schaltet sich nun der Redaktor in der ersten Person Singular ein. Was der Rabban Sauma alles gesehen habe, könne mit Worten nicht beschrieben werden, außerdem führe es ab vom Ziel seiner *Geschichte*. Deshalb werde er das jetzt abbrechen.³² Man muss sich also den ursprünglichen Bericht sehr viel detaillierter vorstellen und sich auch vor Augen führen, dass Berichterstatter und Redaktor mit diesem Werk unterschiedliche Ziele verfolgten.

Die Botschaft, die Rabban Sauma ausrichten soll, kann letztlich nicht vorgebracht werden, weil die Kardinäle ohne den – noch nicht gewählten – Papst keine Entscheidung fällen möchten. Darum bricht Rabban Sauma wieder auf und erreicht das «Land Toskana» und die «Stadt Genua». Dieses Land habe keinen König, sondern die Leute bestimmten jemanden, der über sie herrsche. Als die Bewohner erfahren, dass der Botschafter des Chans Arghun angekommen sei, lässt dieser «große Mann» oder «Anführer», also der Podestà, Rabba Sauma und seine Begleiter feierlich in die Stadt führen. Genua war zu dieser Zeit bereits im Asienhandel bis nach China und Indien aktiv und unterstützte dann etwas später, im Jahr 1290, offiziell den Ilchan. Die Genuesen waren also bestens informiert. Es folgt wiederum eine Beschreibung der heiligen Orte und der wichtigen Reliquien von Genua.

Von Genua aus zieht Rabban Sauma schließlich weiter in Richtung Lombardei.³³ Dort erfährt er, dass die Christen am ersten Samstag der Passionszeit nicht fasten. Jetzt ist Rabban Sauma zum ersten und letzten Mal ehrlich entsetzt: «Warum tut ihr das und trennt euch von allen anderen Christen?», fragt er. Sie antworten, sie hätten es so von ihren Glaubenslehrern erfahren, die schwach gewesen seien und kein Fasten hätten einhalten können. Besser gefällt es dem Reisenden dann im «Land Paris» beim «König Fransis», das ist Philipp der Schöne (1285–1314), der ihn wieder mit großem Gefolge in die Stadt geleiten lässt. Ehrerbietig erhebt sich der König bei der Ankunft des Mönchs – anders als die Kardinäle weiß er sich zu benehmen. Er erfährt von Rabban Sauma, dass dieser von «König» Arghun und dem Katholikos des Ostens Jerusalems wegen gesandt sei. Rabban Sauma händigt die Briefe aus, die er mitgebracht hat. Der König antwortet, wenn schon die Mongolen, die gar keine «Christen» seien, gegen die «Muslime» (*tāyyāyē*) kämpfen wollten, so sei es mehr als billig, sich diesem Kampf anzuschließen.

Das syrische Wort für «Muslime» schillert in seiner Bedeutung. Es war ursprünglich eine Bezeichnung für die Araber im spätantiken Syrien, nach einem weit verbreiteten arabischen Stamm (*tayyi*)³ und den christlichen arabischen Kulturen der Spätantike. Später konnte es

weiterhin «Araber» bedeuten und somit auch arabische Christen meinen, zugleich aber «Muslime», auch wenn es keine Araber waren. Wegen dieses Bedeutungswandels und der breiten Semantik ist im Einzelfall die Übersetzung zu prüfen. In unserem Fall sind offenkundig die «Muslime» im Allgemeinen gemeint, andererseits aber vor allem die arabischsprachigen Mamluken als gemeinsame Feinde der Mongolen und der lateinischen Könige. Das Ineinanderfließen von Termini für ethnische und religiöse Zugehörigkeiten war typisch für die mittelalterlichen Jahrhunderte. Dieser Gesichtspunkt wird uns weiter beschäftigen.³⁴

Rabban Sauma erbittet auch hier, die heiligen Orte und die Reliquien zu sehen, und besucht für einen ganzen Monat «diese große Stadt Paris». Dort befänden sich 30 000 Studenten, erzählt der Bericht, die das Studium der heiligen Schriften und auch der weltlichen Wissenschaften betrieben, wie Philosophie, Rhetorik, Medizin, Geometrie, Arithmetik, Astronomie. Die Studenten schrieben in einem fort und würden alle vom König finanziell unterhalten. Ob die Reiseführer Rabban Sauma das erzählt haben? Zwar hatten die «Franken» eine führende Stellung in der lateinischen Christenheit erworben. Seit dem späten 11. und frühen 12. Jahrhundert entwickelten sich die dortigen Schulen sehr lebhaft. Magister und Studenten hatten sich zu einer Gilde (*universitas*) zusammengeschlossen und weitreichende Privilegien von Papst und König erhalten. Am Ende des 13. Jahrhunderts bestanden neben den Fakultäten Philosophie, Recht und Theologie bereits Kollegien wie die Sorbonne. Sie wurden von Stiftungen unterhalten und boten ebenfalls Unterricht an. Die noch neuen Bettelorden entsandten Magister an die Universitäten und betrieben ebenfalls eigene Schulen. Man konnte dem Gast aus China auf dem linken Seine-Ufer also zweifellos viele Schulen und viele fleißige Studenten vorführen – aber der König hatte daran finanziell und organisatorisch den kleinsten Anteil.³⁵

Rabban Sauma besucht unter anderem eine große Kirche mit den Särgen und «goldenen» Statuen der Könige – die Abteikirche Saint-Denis. Als Höhepunkt werden ihm die Dornenkrone sowie ein Stück des Kreuzes gezeigt, die jeweils in Kristallbehältern aufbewahrt wer-

den. Rabban Sauma erbittet Entlassung und wird mit einem bedeutenden «Emir» weitergesandt, der den König bei Chan Arghun repräsentieren soll (und historisch auch belegt ist).³⁶ Auf seiner vorletzten Station begegnet Rabban Sauma schließlich in der Gascogne einem weiteren Herrscher, dem «König von England». Auch hier wird er ehrenvoll empfangen, er bringt, seinem Auftrag entsprechend, die «Angelegenheit Jerusalems» vor und präsentiert die Begleitschreiben des Chans und des Katholikos, den er hier als «Patriarch» bezeichnet. Der König (Edward I., 1272–1307) erläutert, dass er und die anderen «Könige dieser Städte» ein Kreuz auf ihren Körpern trügen und nichts anderes im Sinn hätten als diese Angelegenheit.³⁷ In der Tat gehört Edward I. zu den bedeutenden Kreuzfahrerkönigen des späten 13. Jahrhunderts, der am Kreuzzug König Ludwigs IX. teilgenommen und in dessen Rahmen bereits mit Chan Abaqa kooperiert hat. In unserem Bericht zeigt Edward sich hochofren, in Chan Arghun einen Verbündeten zu finden. Wieder erbittet der Mönch, die heiligen Orte, die Kirchen und Reliquien des Landes sehen zu dürfen, um den «Leuten des Ostens» eine Beschreibung davon geben zu können. Er bekommt den Auftrag, dem Chan auszurichten, dass es in den Ländern der Franken nicht zwei «Bekenntnisse» gebe, sondern nur eines, und dass alle Christen seien. Weil dies ausdrücklich als Botschaft an den Chan dargestellt wird, scheint es für Rabban Saumas Fremdenführer besonders wichtig zu sein.³⁸ Der uigurische Mönch selbst ist übrigens andere Verhältnisse gewohnt: In seiner Welt sind oft mehr als zwei oder drei «Bekenntnisse» an einem Ort zu finden.

Der Mönch wird reich beschenkt und begibt sich nun auf die Rückreise. Auf seinem Weg nach Rom macht er wieder in Genua halt, wo er den Winter angenehm zubringt und einen Garten bewundert, in dem auch im Winter grüne Blätter zu finden sind. In Genua gebe es Stöcke, die sieben Mal im Jahr trügen, aber man mache keinen Wein davon. Rabban Sauma war ein nüchterner und bescheidener Mönch, der nicht zum Aufschneiden neigte. Daher wird man ihm wohl auch diese Wundergeschichte, wie die Krönung des Kaisers mit den Füßen, erzählt haben. In Genua erreicht ihn zudem ein hoher Würdenträger aus den «deutschen Landen», angeblich ein «Visitator» (*periodeutes*)

des Mar Papa. Gemeint ist mit diesem griechischen Fremdwort im aramäischen Text offenbar ein Legat.³⁹ Diesem gegenüber beklagt Rabban Sauma nun, dass in seiner Sache in Rom nichts vorangehe und diejenigen, deren Aufgabe es wäre, Jerusalem zu erobern, sich nicht darum kümmern. Was solle er da den Mongolen ausrichten? Rabban Sauma wiederholt die Kreuzzugsrhetorik des englischen Königs, um seine Sache zu bekräftigen. Der Legat verspricht ihm, seine Angelegenheit zu fördern und die Wahl des Papstes zu beschleunigen.⁴⁰ Jetzt bezeichnet die *Geschichte* ihn mit dem aramäischen Wort für «Periodent» (*sā'ōrā*). Das ist Rabban Saumas eigener Titel. Der Legat und er sind einander nach Rabban Saumas Verständnis also ebenbürtig.⁴¹

Im nächsten Absatz ist der neue Papst schon gewählt. Offenbar ist der Bericht auch an dieser Stelle gekürzt worden. Zurück in Rom, trifft Rabban Sauma in Papst Nikolaus IV. (1288–1292) auf einen der Würdenträger, die er schon bei der Hinreise kennengelernt hat, was ihn freut. Bei der Audienz verneigt er sich vor dem Papst, der auf dem Thron sitzt, küsst ihm Füße und Hände, geht rückwärts mit vor der Brust verschränkten Händen und grüßt ihn ehrerbietig. Endlich kann er Botschaften übermitteln und Geschenke vergeben. Rabban Sauma erhält vom Papst die Erlaubnis, vor einer großen Zahl Menschen die Eucharistie zu feiern. Man findet, sie sei zwar in einer anderen Sprache, doch sonst dieselbe. Mit keinem Wort wird hier die alte theologische Kontroverse um die Natur Christi erwähnt. Im Gegenteil, Rabban Sauma bittet darum, die Beichte ablegen zu dürfen, um der Eucharistie würdig zu sein. Für ihn ist diese eucharistische Gemeinschaft offensichtlich von besonderem Wert und ein Zeichen der gegenseitigen Wertschätzung. Die Osterfeierlichkeiten, an denen Rabban Sauma teilhaben kann, werden im Detail beschrieben. Was die große Reise nach Westen betrifft, bilden diese Liturgien in den unterschiedlichen Kirchen Roms ganz offensichtlich den Höhepunkt des Berichtes. Es ist deshalb schwer vorstellbar, dass dieses Detail nicht historisch ist. Selbst wenn die lateinische Kirche die Christologie der Kirche des Ostens sonst als «nestorianisch» betrachtet hat, so spielte es in diesem Fall keine Rolle.⁴²

Der Papst hätte Rabban Sauma gerne als Gefährten in der Stadt behalten, heißt es dann, doch dieser möchte seine Mission zu Ende bringen. Er bittet daher um Entlassung und um einige Reliquien. Der Papst merkt zwar an, wenn er jedem Besucher Reliquien gäbe, wären bald keine mehr übrig, überreicht Rabban Sauma dann aber gleichwohl wertvolle Christus- und Marienreliquien. Hinzu kommen wertvolle Geschenke, unter anderem eine Krone, ein Ring von seinem eigenen Finger und Schuhe für Mar Jahbalaha. Eine Urkunde verleiht dem Katholikos die «Herrschaft des Patriarchen» über «alle Menschen des Ostens». Rabban Sauma autorisiert er nun seinerseits als universalen Periodeut beziehungsweise als «Visitor» (*sā'ōrā*) über «alle Christen». Diese Urkunden sind in den vatikanischen Archiven erhalten. Sie scheinen eine römische Autorität zu etablieren, und genau das war sicher auch die Absicht. Aus Sicht der Kirche des Ostens wurde dieser Moment jedoch als eine gegenseitige Anerkennung betrachtet.⁴³ Anders als die Hinreise über Konstantinopel wird Rabban Saumas lange und zweifellos beschwerliche Rückreise in der *Geschichte* nur mit einem Satz erzählt. Ob er nichts berichtet hat oder ob gekürzt wurde, muss offen bleiben. Er händigt aus, was er erhalten hat. Die engen Beziehungen zwischen der Kirche des Ostens und den Ilchanen befinden sich nun auf dem Höhepunkt. Im Lager wird direkt neben dem Zelt Chan Arghuns ein weiteres für eine Kirche errichtet.⁴⁴

Militärische Fronten, geschlossene Straßen, beschwerliche Reisen und politische Gegensätze werden in diesem Bericht sichtbar. Kämpfe zwischen Christen und Muslimen sind darin jedoch trotz des militärischen Zwecks der Mission und trotz der Tatsache, dass Rabban Sauma Kreuzfahrer trifft, in keiner Weise herausgehoben. Das Ziel des Chans ist dem Bericht zufolge schlicht die Eroberung Syriens und Palästinas, nicht ein religiöser Krieg. Auch die großen topischen Gegensätze der mittelalterlichen Geschichtsschreibung zwischen der Welt des Islam, der Welt von Byzanz und dem lateinischen Westen fehlen vollständig. Rabban Saumas Welt weist die großen Fronten der mittelalterlichen Geschichte einfach nicht auf. Vielmehr gibt es in ihr ungeachtet der gesperrten Straßen und des gefährlichen «italienischen Meeres» Wege und Beziehungen zwischen Westen und Osten, ja, sie

erweist sich sogar als ein Raum unproblematischer Verständigung: Das feierliche Geleit hoher Gäste gehört sich im Westen wie im Osten. Gäste reich zu beschenken ist ebenfalls überall eine Selbstverständlichkeit, ebenso wie die Sitte, diese Geschenke im Detail aufzuzählen, weil sie sowohl Geber wie Empfänger auszeichnen. Hier wie dort erhebt man sich von seinem Platz, um einen hohen Gast zu empfangen – und Letzterer wundert sich, wenn dies ausbleibt. Dann wird eine Erklärung nötig, um den Affront zu mildern. Die ausgehändigten Botschaften und Geschenke der Gesandtschaft von Chan, Katholikos und Papst können auf beiden Seiten sofort eingeordnet und richtig gedeutet werden. Zwar gibt es hier und dort etwas zu bestaunen, wie die Pracht der Bauten, die Art der Kriegführung oder die Schönheit der Gärten. Auch erscheinen der Gesandtschaft aus dem Osten manche Sitten der Christen im Westen sonderbar oder mitunter bedenklich. Aber weder sieht der nüchterne Rabban Sauma seltsame Wesen, noch hat er auf der Reise sonst mit Irritationen zu kämpfen, die ihn wegen unüberbrückbarer kultureller Unterschiede ereilen würden. Das große Erstaunen in der Reiseerzählung seines Zeitgenossen Marco Polo (1254–1324) fehlt. Rabban Sauma sieht eine gemeinsame Welt und einen gemeinsamen historischen Raum. Hier ist sehr wenig exotisch.

Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man andere mittelalterliche Reise- und Pilgerberichte von Juden, Christen und Muslimen in der Breite studiert. Freilich finden sich darunter europäische Werke, die von allerhand Wundern und Ungeheuern erzählen. Doch ist gerade das Fehlen von Kopffüßlern oder Antipoden in den zahlreichen Reiseberichten der Epoche eher die Regel.⁴⁵ Auch in der erzählenden Literatur und in der Geschichtsschreibung erscheinen die in der Ferne lebenden Menschen mit anderem Glauben zumeist einfach als Menschen, mit denen man sprechen und Handel treiben kann. Es gibt oft gerade keine unüberwindliche Kluft zwischen beiden Seiten. Reisende, Pilger oder Händler finden sich ganz gut zurecht und können kulturelle Zeichen übersetzen.

Aus wirtschafts- und kulturhistorischer Perspektive erübrigt es sich an dieser Stelle, den Nachweis zu erbringen, dass Eurasien und

Afrika in diesen Jahrhunderten miteinander verbunden waren. Das wurde bereits geleistet. Seit der Pionierarbeit von Janet Abu-Lughod (1928–2013) über die Epoche vor der europäischen Hegemonie ist diesbezüglich viel geschehen.⁴⁶ Abu-Lughod stellte erstens fest, dass der technische und wirtschaftliche Schwerpunkt der antiken und mittelalterlichen Geschichte in Asien lag. Damit war zweitens Europa aus ihrer Sicht noch lange eine Provinz am Rand des Geschehens. Gleichzeitig war der Wirtschaftsraum zwischen Asien, Europa und Afrika polyzentrisch, es gab unterschiedliche Spezialisierungen, so dass sich die anfängliche Abgelegenheit Europas allmählich änderte. Als Rabban Sauma seine Reise über Konstantinopel nach Westen antrat, hatten sich in den europäischen Regionen bereits städtische Zentren gebildet, die sich in die kommunikativen und wirtschaftlichen Netzwerke aktiv einbringen konnten. Die Länder der lateinischen Christen waren sichtbarer als zuvor. Das ist diesem Bericht gut abzulesen. Abu-Lughod schlug drittens zugleich alternative Erklärungsmodelle für die Entstehung der europäischen Hegemonie vor. So begründete sie diese nicht mehr mit den exzeptionellen Fähigkeiten der Europäer, denn diese nutzten die schon bestehenden Netzwerke zwischen Ostafrika, Südarabien, dem Golf, dem indischen Subkontinent und China. Von 1250 bis 1350 befanden sich die wirtschaftlichen Beziehungen in einer neuen Balance, von der keineswegs zwingend zu erwarten war, dass sie sich später zuungunsten von Asien verschieben würde. Ihre Thesen sind nach wie vor fruchtbar und regen zu weiteren Diskussionen an. Zunächst öffnen sie den Blick in eine größere, wirtschaftlich bereits vernetzte Welt. Darüber hinaus bieten sie die Entlastung, die europäische Geschichte nicht mehr ständig aus ihren eigenen Errungenschaften heraus erklären zu müssen. Welchen Nutzen die Loslösung von kolonialistischen Bewertungen bringt, hat außerdem der Ethnologe Adam Jones in seiner fulminanten Geschichte Afrikas eindrücklich vorgeführt. Die Afrikaforschung hat besonders mit rassistischen und kolonialistischen Abwertungen zu ringen.⁴⁷

Jüngere Versuche weltgeschichtlicher Darstellung suchen also weder einen einheitlichen Raum nachzuweisen, noch werden sie von der alten Frage nach Fortschritt und Überlegenheit angetrieben. Vielmehr

ist oft die Rede von Dynamik und Komplexität, von überraschenden Ähnlichkeiten,⁴⁸ die sich genetischen Erklärungen entziehen. Wirtschaftliche und kommunikative Verdichtungen wie die Seidenstraße, die Weihrauchstraße, Wege in Afrika, die Ostsee, das Mittelmeer und der Indische Ozean werden zum Ausgangspunkt der Forschung.⁴⁹ Außerdem experimentieren Historikerinnen und Historiker mit neuen historiographischen Darstellungsformen jenseits der diachronen Erzählung.⁵⁰ Dies ist auch der für die vorliegende Argumentation gewählte Weg.

«Westen» und «Osten» haben in der Zeit vor der europäischen Hegemonie, in der asiatischen Epoche,⁵¹ methodisch, aber auch in den Quellsprachen der mittelalterlichen Kulturen eine andere Füllung. Vor allem fehlt ihnen jede religiöse Konnotation. Der erste «Westen», arabisch «Maghreb», mit dieser Bezeichnung waren das westliche Mittelmeer und Al-Andalus.⁵² Der islamische Westen und die Apostolische Kirche des Ostens korrigieren die Vorstellung von einem islamischen Orient und einem christlichen Westen. Die griechische Orthodoxie ist aus der Sicht von Rabban Sauma übrigens im Westen.

Die Kirche des Ostens ist Sand im Getriebe der eurozentrischen Kirchengeschichte. Deshalb bekommt sie hier einen prominenten Platz. Eigentlich sollte das nicht mehr nötig sein. Das Studium der syrischen Sprache und Literatur wird in Europa seit über 500 Jahren betrieben; deutsche Philologen waren maßgeblich daran beteiligt. Wie kommt es dann, dass die Darstellung dessen, was als «das Christentum» zum Topos historischer Argumentation geronnen ist, sich von dieser Wissenschaftstradition und der Masse an empirischem Material nur wenig stören lässt? Im historischen Diskurs wurde und wird die Dichotomie zwischen Westen und Osten immer wieder bestätigt und vertieft. Die asiatischen Christen passten nicht ins Bild; sie wurden ausgeblendet. Zugleich wurde um die letzte Jahrtausendwende die Einsicht formuliert, dass Orientalismus und Mediävalismus tatsächlich miteinander zusammenhängen. Die mittelalterliche Vergangenheit und die islamischen Welten wurden im 19. Jahrhundert gleichzeitig historisch entdynamisiert, brutalisiert, exotisiert und mythisiert.⁵³ So fordern Historikerinnen und Historiker, asiatische und afri-

kanische Christen neben den Muslimen und Juden endlich in der Forschung zu berücksichtigen und sie auch in die geschichtliche Darstellung einzubinden.⁵⁴ Damit dies gelingen kann, müsste das lateinische Christentum der mittelalterlichen Jahrhunderte allerdings konsequent provinzialisiert werden. Sachlich angemessen wäre es, denn Europa musste sich im 13. Jahrhundert der größeren Welt erst noch bewusst werden.

Papst Nikolaus IV. hoffte 1289 nicht nur auf den Beistand der Mongolen. Angesichts der militärischen Macht der Muslime wollte er auch die afrikanischen christlichen Brüder als Verbündete gewinnen. Diese waren ebenfalls an engeren Beziehungen interessiert. Wie Rabban Sauma aus Chanbaliq wurden an der Wende zum 14. Jahrhundert auch von Äthiopien aus Botschafter nach Italien und in andere Regionen Europas gesandt, die oft mit großen Ehren empfangen wurden. Nach vielen Missverständnissen und insgesamt frustrierenden Ergebnissen gaben es die äthiopischen Kaiser allerdings im 15. Jahrhundert auf, weiterhin Erwartungen in die Europäer zu setzen. Sie betrachteten sich fortan selbst als Nachfolger der oströmischen Kaiser und als Schutzherren der gesamten Christenheit.⁵⁵ Äthiopien war, anders als Europa, im Mittelalter zu keiner Zeit isoliert, sondern pflegte weitreichende Beziehungen ins östliche Mittelmeer, ins Rote Meer und in den Indischen Ozean. Auch unterhielt es Kontakte zu den syrischen Kirchen.⁵⁶ Ihnen wurde in der äthiopischen Erinnerungskultur ein viel bedeutenderer Platz zugewiesen als Rom.⁵⁷ Äthiopien war zudem mit der griechisch-orthodoxen Welt des östlichen Mittelmeers vernetzt. Die äthiopischen Kaiser drohten mehrfach damit, die Wasser des Nils zu blockieren, und die Herrscher von Ägypten nahmen dies sehr ernst. Die nubischen Reiche waren ebenfalls bis ins 14. Jahrhundert von den islamischen Nordafrikanern militärisch nicht zu bezwingen.⁵⁸

Die *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* markiert einen Wendepunkt der Kirche des Ostens. Das ausgehende 13. Jahrhundert war ein Kulminationspunkt der multiethnischen Universalität der Kirche des Ostens in Asien und gleichzeitig ihrer tödlichen Gefährdung, als die Mongolen sich dem Islam anschlossen. Auch die

griechische und die lateinische Kirche, beide ebenfalls multiethnisch und multisprachlich, befanden sich zu dieser Zeit in unruhigen Gewässern. Keine von ihnen konnte damals hegemoniale Ansprüche in der gesamten christlichen Welt durchsetzen. Katholikos Mar Jahbalaha hatte 1302 und 1304, nachdem die Ilchane sich dem Islam angeschlossen hatten, nochmals eigene Versuche unternommen, die Beziehungen zu den Christen im Westen zu vertiefen. Sie fielen aber in die problematische Amtszeit der Päpste Bonifatius VIII. (1294–1303), Benedikt XI. (1303–1304) und Clemens V. (1305–1314). Zwei arabische Briefe sind im Vatikan erhalten geblieben. Die Päpste verfügten aber nicht mehr über die Mittel, diese Angebote aufzugreifen und die Ostpolitik eines Innozenz V. oder Gregor X. fortzusetzen.⁵⁹

Für die Christen des Mittelalters war Jerusalem das Zentrum der Welt, nicht Rom.⁶⁰ Jerusalem zu erreichen beziehungsweise zu «erlangen» ist das wiederkehrende Motiv der *Geschichte*. In ihrem Prolog wird außerdem der universale Anspruch der Kirche des Ostens dargelegt.⁶¹ Rom wird in dieser Perspektive in die christliche Oikumene eingemeindet, nicht umgekehrt. Der römische Anspruch schimmert dagegen durch, wenn die Kardinäle Rabban Sauma, den Gesandten des Chans und des Katholikos, im Sitzen empfangen. Die *Geschichte* selbst bewertet das als sehr unhöflich. Von dieser kurzen Missstimmung abgesehen, wird der hohe Gast aber seiner Würde gemäß behandelt. Doch trotz aller Bewunderung für die Reliquien Roms erscheint Rabban Sauma angesichts des Papstes sehr wenig ergriffen, vergleicht man diese Begegnung mit der, als er zum ersten Mal dem Oberhaupt der Apostolischen Kirche des Ostens gegenübersteht.⁶²

Der Apostel von Rabban Sauma und Rabban Markus war Mar Mari, dessen Reliquien in Bagdad aufbewahrt werden, nicht Petrus. Das wunderschöne und uralte Kloster des Mor Augin am Hang des Berges Isla beherbergt die Reliquien dessen, der für die beiden Pilger wie erwähnt ein «zweiter Christus» gewesen ist. Dem Papst von Rom sprechen sie diese Attribute nicht zu (*siehe Abbildung 1*).

Die Städte Erbil und Nusaibin, die Diözesen Beth Garmai und Ninive mit ihren Kirchen, ihren Klöstern, Einsiedeleien und Reliquien – sie bildeten die spirituelle Heimat des Verfassers der *Geschichte von*

Mar Jahbalaha und Rabban Sauma, das «christliche Assyrien», wie Jean-Maurice Fiey seine Geschichte der Kirchen im Irak nannte.⁶³ Die Region war ein bedeutender Schwerpunkt christlicher Besiedlung und blieb es trotz des Genozids von 1915 bis zur Zerstörung durch den sogenannten Islamischen Staat im Jahr 2015. Sie war eine historische Landschaft mit einer Erinnerung an die Imperien des alten Orients, an die heiligen Orte der Bibel, an das älteste Christentum. Mit anderen Worten: Sie war ein Zentrum der Welt der Christen vor der europäischen Hegemonie.

2. Ausblenden ist eine Technik

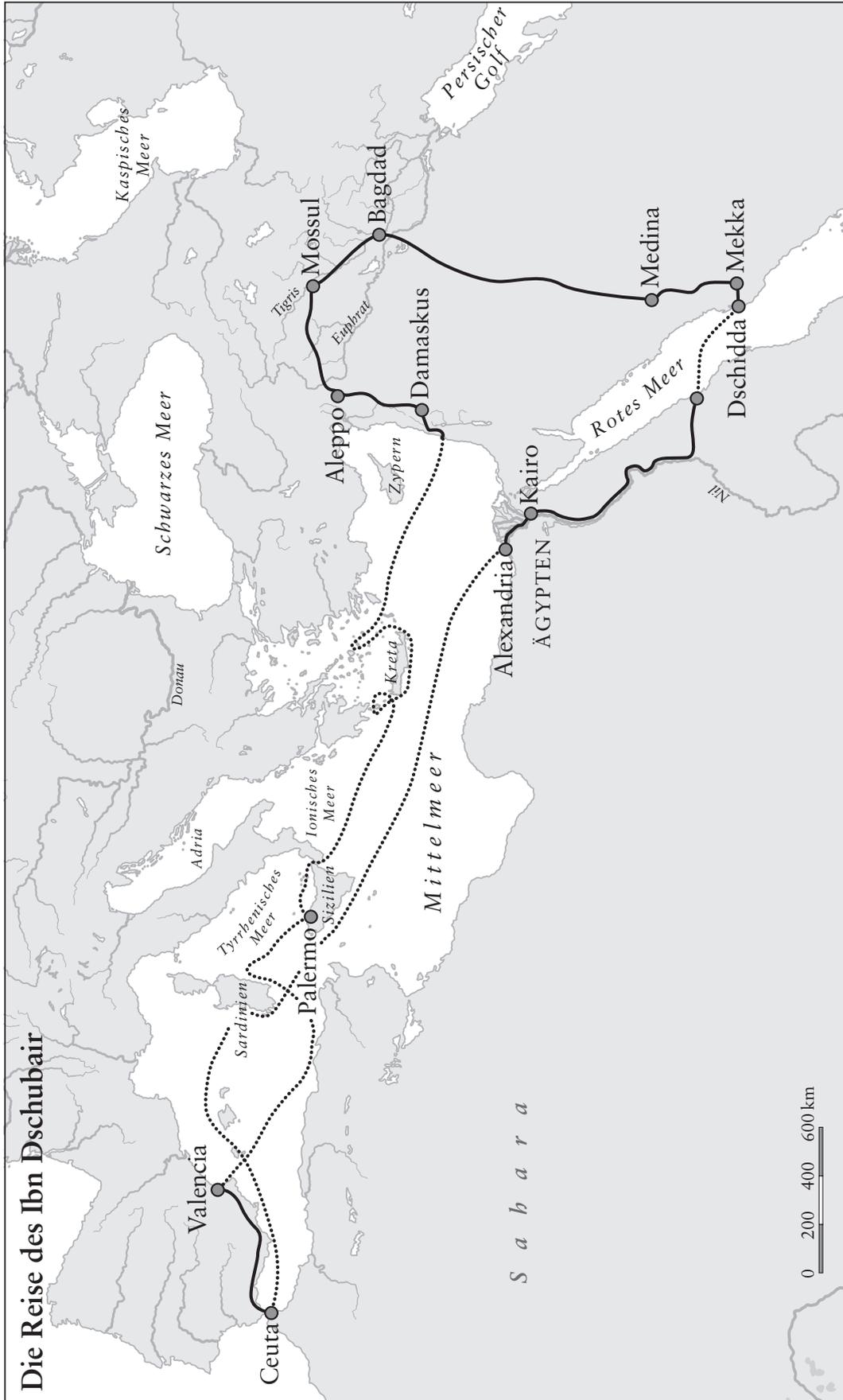
Auf den ersten Blick fällt auf, dass die *Geschichte von Mar Jabbalaha und Rabban Sauma* nur sehr wenig von dem erzählt, was die Mönche unterwegs gesehen haben. Wie erwähnt, fehlen bedeutende Wegmarken, vor allem aber scheint es keine Juden und Muslime zu geben. Waren die Mönche blind für andere Glaubensstraditionen? Bei einer näheren Untersuchung wird sich zeigen, dass man Strategien und Programme des Schreibens nicht mit dem gleichsetzen darf, was Zeitgenossen wahrgenommen haben. Zuerst aber noch mehr dazu, worüber die *Geschichte* so alles schweigt. Rabban Sauma und Rabban Markus müssen zum Beispiel an großen Buddhastatuen und an prachtvollen buddhistischen Tempeln vorbeigezogen sein. In den Städten Zentralasiens müssen sie den Schatten der gewaltigen neuen Iwanmoscheen berührt haben, die seit der seldschukischen Epoche gebaut wurden und die die Region stilistisch tief geprägt haben. Ihr Weg war überdies zweifellos gesäumt von mächtigen Mausoleen (Türben) heiliger Männer oder Herrscher wie in Merw, wo das Mausoleum von Sultan Ahmed Sandschar von 1157 stand. Sie müssen auch die zahlreichen großen Kollegien und Schulen in den Städten gesehen haben, nicht zuletzt die große Madrassa al-Mustanssirijja in Bagdad, die 1233 fertiggestellt wurde.¹ Bis heute zeugen viele Gebäude von der Pracht und der künstlerischen Raffinesse in den damaligen Städten und Höfen entlang der Seidenstraße bis Mossul. Sie könnten sich allemal mit Notre Dame von Paris oder mit der Klosterkirche von Saint-Denis messen, die beide im Bericht ausführlich erwähnt werden.

Hier ist also etwas eigenartig: Warum zeigt sich ein Mann wie Rab-

ban Sauma, der seine Jugend in der riesigen Stadt Chanbaliq zugebracht hat, von Italien so beeindruckt? Warum erwähnt er die Studenten von Paris, schweigt aber über die Städte Tus und Maragha, die zu dieser Zeit zu mathematischen und astronomischen Zentren ersten Ranges aufstiegen, mit denen die lateinische Welt keineswegs mithalten konnte? Vergleichbar große und leistungsfähige Observatorien wie in Maragha wurden in der lateinischen Welt erst im 16. Jahrhundert errichtet!²

Mit dem, was Rabban Sauma sah beziehungsweise gesehen haben muss, hat das, was erzählt wird, jedenfalls wenig zu tun. Das Erzählte ist abhängig von der Funktion des Werkes, das die Ergebnisse der Gesandtschaft enthielt. Rabban Saumas Bericht stand einerseits für den Erfolg der Reise, für die Selbstverpflichtung der beiden Könige (Philipp der Schöne und Edward I.) und des Papstes für die Sache Jerusalems. Er bewies die Zuverlässigkeit der christlichen Bündnispartner, die Chan und Katholikos zu finden hofften und die Rabban Sauma für sie gewinnen sollte. Andererseits aber ist die *Geschichte* zugleich das fromme Itinerar von Pilgern. Die Straße führt von Zentralasien bis in die Normandie durch eine Welt, die nur christlich geformt zu sein scheint. Sie führt vorbei an christlichen heiligen Orten, an christlichen Gräbern, an christlichen Hospitälern und Kirchen. Diese sind für Rabban Sauma und Rabban Markus sowie für fast alle ihre asiatischen und europäischen Gastgeber wichtig und gehören zum wiederkehrenden Parcours ihrer Reise. Daher werden mit wenigen Ausnahmen wie den Schwiegersöhnen Chan Kublais ausschließlich Christen mit Namen benannt und christliche Orte beschrieben – weil der Erzähler das so wollte! Alle anderen religiösen Traditionen werden dagegen systematisch ausgeblendet.

Die *Geschichte von Rabban Sauma* ist besonders radikal darin, nur die eigene Glaubensgemeinschaft zu erwähnen. Selektiv aber sind solche Berichte immer. Wir könnten sie zum Beispiel mit dem hundert Jahre älteren Itinerar des in Valencia geborenen islamischen Pilgers Ibn Dschubair (1145–1217) vergleichen. Er war am almohadischen Hof in Al-Andalus beschäftigt und unternahm mehrere Pilgerfahrten nach Mekka, reiste in die Levante und in den Irak.³



Sein bedeutender Bericht, die *Pilgerreise* oder *Rihla*, hat viel Zuverlässiges über die Regionen rund um das Mittelmeer und den Weg nach Mekka zu sagen und wird entsprechend intensiv in der Forschung beachtet.⁴ Sehr viel ausführlicher als die *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* spricht er von den Wegmarken auf seiner Pilgerfahrt. So besucht er Sehenswürdigkeiten wie den berühmten Leuchtturm von Alexandria und versucht, dessen Größe nachzumessen.⁵ Er flicht historische Hintergründe ein, erzählt von Begebenheiten und Gesprächen unterwegs oder empört sich über unverschämte Zollbeamte in Alexandria.⁶ Wie Rabban Sauma, dessen Bericht über die Länder der Römer unter anderem politische und militärische Interessen bediente, ist auch Ibn Dschubair auffällig aufmerksam in diese Richtung. So erwähnt er Stadtbefestigungen und Burgen und macht Angaben zu militärischer Stärke. Der politische und zugleich fromme Held seiner Darstellung der Levante ist Sultan Saladin (1138–1193), der zu dieser Zeit den Kampf gegen die Kreuzfahrerherrschaften anführte. Er residierte bevorzugt in Damaskus, und diese Stadt ist es dann auch, die Ibn Dschubair besonders ausführlich beschreibt.

Anders als in der *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* ist die Gegenwart des Krieges und des Dschihad hier sehr präsent. Ibn Dschubair lebte unter der Herrschaft der Almohaden, die von 1147 bis 1269 große Teile der Iberischen Halbinsel und außerdem in Nordafrika regierten. Die Almohaden hatten den religiösen Ton erheblich verschärft, und ihre christlichen Gegner hatten ein Gleiches getan. Als Vertreter eines ursprünglichen Islam, wie sie ihn verstanden, kritisierten die Almohaden zugleich andere Muslime sehr scharf, wie auch Ibn Dschubair dies immer wieder tut. Man kann sein Buch geradezu als Beitrag zum Reform- und Dschihadprojekt der Almohaden lesen. Wenn Ibn Dschubair sich aber entschloss, nicht nur Mekka, sondern auch Bagdad und Damaskus zu besuchen, dann deshalb, weil die Welt des abbasidischen Kalifats mit ihren Gelehrten, Gräbern und Moscheen auch für ihn ein wichtiges Ziel auf der Suche nach Wissen und frommer Belehrung war. Auch er durchschreitet eine große, von den heiligen Plätzen seiner Tradition geprägte Welt.

Überall trifft Ibn Dschubair nicht nur auf Interessantes, Schönes

und Ärgerliches, sondern auch auf Vertrautes, nicht zuletzt, weil ihn viele Städte und Ortschaften in Syrien wegen ihrer Gärten und Brunnen auf angenehme Weise an sein Al-Andalus erinnern. Seleukia und Ktesiphon beeindruckten ihn durch den gewaltigen Palast, der dort allerdings schon nur noch in Teilen stehe, wie er mitteilt. Ansonsten liegen die «beiden Städte» in Ruinen. Er freut sich über ein liebliches Dorf mit seinem schönen Markt westlich von Seleukia-Ktesiphon.

In der Dämmerung des Mittwochs machten wir uns von diesem Dorf auf, zogen, wie beschrieben, an al-Mada'in vorbei und kamen nach Sarsar, das an Schönheit eine Schwester von Zariran sein könnte.⁷

Die ehrwürdige Kirche des Katholikos, die für Rabban Sauma und Rabban Markus so wichtig war, erwähnt er nicht.⁸ Auch in Bagdad scheint es keine Christen zu geben. Bagdad, so erzählt er, sei einfach unansehnlich; von der Stadt der Kalifen sei nichts geblieben. Dafür seien die Frauen schön.⁹ In der Stadt stört ihn dann die Arroganz der Leute, die mit Fremden ihr Spiel treiben und zu hohe Preise fordern.¹⁰ Entsprechend seinem wenig positiven Urteil über das Aussehen Bagdads geht er, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum auf die dortigen Gebäude ein. Immerhin erwähnt er den Palast des Kalifen und einige besonders bedeutende Mausoleen, die große Zahl der Moscheen und der Bäder. Von besonderem Interesse sind für ihn die Schulen:

Madrasen gibt es etwa dreißig, alle im östlichen Teil; es gibt keine darunter, die nicht den schönsten Palast aussticht. Die größte und berühmteste ist die Nisamijja, die von Nisam al-Mulk gebaut und im Jahre 1110 [504 islamischer Zeitrechnung] restauriert wurde.¹¹

In der Tat handelte es sich hierbei um eines der ersten von mehreren großen Kollegien, die der berühmte Großwesir Nisam al-Mulk (gest. 1092) im 11. Jahrhundert gegründet hatte. Sie hatte ihren Betrieb 1067 aufgenommen. Unter anderem in Herat, Merw und Mossul hatte Nisam al-Mulk ebenfalls große Madrasen einrichten lassen.¹² In der *Geschichte von Mar Jabbalaha und Rabban Sauma* werden sie nicht erwähnt. Am meisten beeindruckt zeigt sich Ibn

Dschubair in Bagdad von den Vorträgen und Predigten großer Gelehrter, denen er beiwohnte. Dazu gehörten Unterweisung, Predigt, Beantwortung von Fragen, die dem Redner auf Zetteln zugesteckt wurden, sowie Ermahnungen zur Buße. Wie er feststellt, lösen diese Vorträge bei den Zuhörern einen Strom von Tränen, ja sogar Erschütterungen bis hin zur Ohnmacht aus! Solche Prediger gebe es im Westen nicht, und auch in Mekka oder Medina habe er keine Redner mit solcher Kraft gefunden.¹³

Auch Ibn Dschubair bereiste von dort aus im Sommer 1184 die Straße nach Norden, westlich von Erbil, über Samarra, Takrit (Tikrit) nach Mossul und von dort wiederum nach Nordwesten. Laut der *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* befand sich hier das spirituelle Zentrum der Apostolischen Kirche des Ostens, das mit Heiligen Orten, christlichen Gemeinden und Klöstern dicht besetzt war. Auch für Ibn Dschubair ist dies eine besondere Region. Doch erwähnt er zwischen Bagdad und Dunaysar (Kızıltepe)¹⁴ nicht ein einziges Mal die Gegenwart von Christen. Mossul ist aus seiner Sicht eine große und fromme Stadt mit schönen Moscheen, mit Kollegien, mit freundlichen Leuten und bedeutenden heiligen Plätzen. Der prachtvolle Einzug einer Pilgerkarawane aus dem Irak mit zwei bedeutenden Prinzessinnen ist ein besonderes Erlebnis für ihn.¹⁵ Nisibis weckt mit seinen Gärten, Früchten und Brunnen zwar angenehme Erinnerungen an seine Heimat, ist ihm aber trotzdem nicht geheuer. In dieser Stadt herrsche die Unordnung der Wüste, sagt er; hier gebe es nichts Schönes.¹⁶ Obwohl er einen bedeutenden Scheich in der ehrwürdigen Moschee antrifft, der einer der Heiligen sei, deren Predigten ebenso berühmt seien wie seine Heilkraft, mag er sich hier nicht aufhalten. Ibn Dschubair bleibt für die Nacht lieber in einer Karawanserei außerhalb der Stadt. Er schließt sich dort einer Karawane auf Maultieren und Eseln an und lässt die Pilgerkarawane auf den Kamelen zurück. Hier muss man entschlossen reisen: Die Gegend sei sehr unsicher wegen der Kurden, die von den Bergen herunterzukommen pflegten und Reisende überfielen. Mit deutlicher Kritik im Ton merkt er an, die weltlichen Mächte dieser Region würden ihrer nicht Herr. Von der Straße nach Dunaysar aus erblickt er von Ferne die alte Stadt Dara,

groß und weiß, mit einer großen Zitadelle. In der Nähe befindet sich die Stadt Mardin am Rand des Tales auf dem Berg, wird ihm berichtet, ebenfalls mit einer großen Burg, die eine der gefeierten Burgen der Welt sei.¹⁷ Er besucht sie nicht.

Mardin wäre für die Karawane, die unten in der Ebene zieht, allerdings umständlich zu erreichen gewesen, zu hoch thront die Stadt über der Steilwand. Seit 1101 herrschten hier die Artuqiden. Sie hatten die Stadt prächtig ausgebaut, den Hof, die Moscheen und die Madrassen. Es gab Gasthäuser und Bäder. Das syrisch-orthodoxe Kloster Mar Hananja, auch Deir Saʿfaran genannt, wurde im 12. Jahrhundert zur bevorzugten Residenz des syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael (1166–1199), der sich mit der Herrschaft des Artuqiden Nadschm ad-Din (1153–1176)¹⁸ höchst zufrieden zeigte:

In diesem Jahr 1187 [= 1176 n. Chr.], am 20. Juli, starb Nadschm ad-Din. Während der 20 Jahre, in denen er regierte, besaßen die Bewohner seines Landes großen materiellen Wohlstand, besonders die Christen und die Kirchen und Klöster, durch seine Milde und Güte.¹⁹

Der Bischof Johannes von Mardin (gest. 1165) hatte in seiner Kirche eine bedeutende Position, die der weltlichen Bedeutung der Stadt entsprach. Mardin ist einer der Orte in der heutigen Türkei, in denen noch mittelalterliche Kirchen und Klöster stehen. In der Landschaft des Tur Abdin bildet die Stadt nach wie vor einen wichtigen Bezugspunkt für Christen. Bis zum Jahr 1184 herrschte der Nachfolger Nadschm ad-Dins mit Namen Qutb ad-Din (1176–1184) auch in Dunaysar. Ibn Dschubair hat für diese Duodezfürsten, wie er sie sieht, nur Verachtung übrig; in seinen Augen steht es ihnen nicht zu, sich mit Namen zu schmücken, die das Wort «göttliches Gesetz» (*dīn*) enthalten. Nur der tugendreiche und tapfere Sultan Saladin (*Ṣalāḥ ad-dīn*) darf einen solchen Namen tragen.²⁰

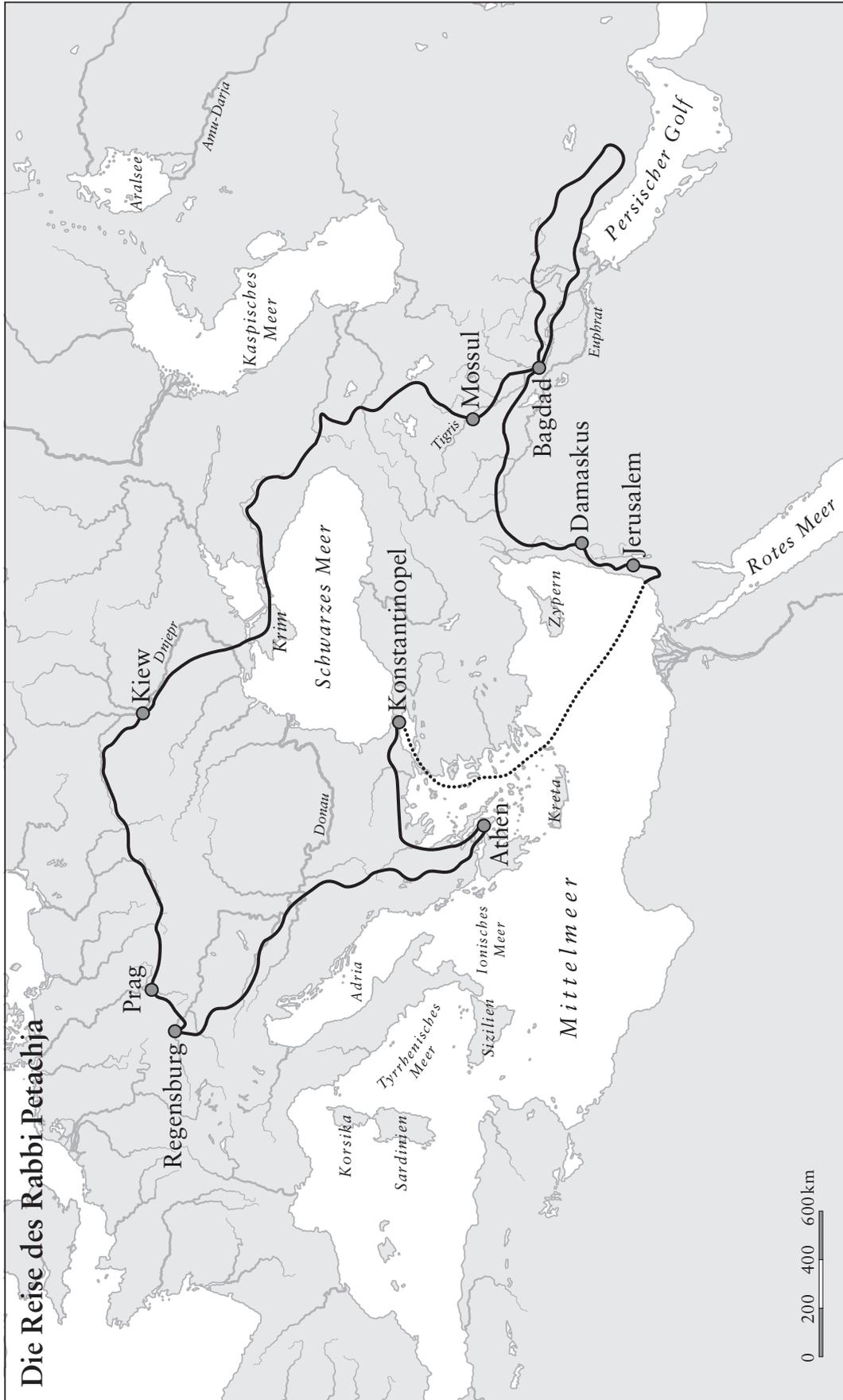
Die einzigen Christen, die Ibn Dschubair auf dieser ganzen Wegstrecke bis nach Damaskus erwähnt, obwohl er mehrere Orte ansteuert, in denen sich sogar alte Bischofssitze befinden, bewohnen zwei Dörfer kurz hinter Mardin und eines bei Hims. Das erste, Tel al-Uqáb, hat eine hochgelegene Festung.²¹ Es gehört Ibn Dschubair

zufolge «nazarenischen», das heißt christlichen, und «tributpflichtigen Schutzbefohlenen».²² Dieses Dorf erinnert ihn derweil seiner schönen Gärten wegen wiederum angenehm an seine iberische Heimat. Am Ende des Tages durchquert er ein weiteres Dorf namens Al-Dschisr (die Brücke),

das jetzt einigen Tributpflichtigen (*al-mu'āhidīn*) gehört, die zu einer der zahlreichen Abteilungen der Rum (*firqa min firqa ar-rūm*) gehören.²³

Gerne betont Ibn Dschubair erneut den sozial und rechtlich untergeordneten Status der Christen. Diese Leute sind «Tributpflichtige», also Klienten der Muslime. Ibn Dschubair benennt ihre Unterwerfung hier zweimal konkreter und schärfer als mit der üblichen Bezeichnung «Schutzbefohlene» oder «Dhimmi». Oft bezeichnet er sie, wie hier, als «Nazarener» oder als «Römer» beziehungsweise als Leute aus «Rum». Ibn Dschubair weiß, dass sie sich in verschiedene Kirchen oder Richtungen teilen. Das Wort *firqa*, das in der deutschen Übersetzung oft mit «Sekten» wiedergegeben ist, ist dasselbe arabische Wort, das auch die unterschiedlichen Gruppierungen des Islam bezeichnet (worauf wir noch zurückkommen werden). Mit ihm kann Ibn Dschubair die Vielfalt der christlichen Gruppierungen ohne Bedeutungsverlust und ohne semantische Abwertung in seine kulturelle Erfahrung übersetzen. In einem dritten «großen» Dorf, in Al-Qara, macht die Karawane schließlich Rast. Hier gibt es laut Ibn Dschubair gar keine Muslime. Das Dorf «gehört tributpflichtigen Christen».²⁴ Abermals wird der privilegierte und zugleich geduldete Status dieser Bewohner hervorgehoben.

Gänzlich unbedeutend waren die genannten Orte offenbar nicht, auch gab es jeweils mindestens eine Burg oder Zitadelle. Nach der etwas verdrucksten Ausdrucksweise Ibn Dschubairs zu schließen, könnten sie sogar lokalen christlichen Machthabern gehört haben. Christliche Herren mit großem Landbesitz und Rechten über Klöster und Bauern, die in befestigten Plätzen lebten, gab es durchaus. Man findet darunter nicht nur die bekannten armenischen Burgherren, sondern auch Syrer. Mag er also an anderer Stelle gelegentlich über Christen und Kirchen in Damaskus oder über die Verhältnisse zwi-



schen Christen und Muslimen in den Regionen der Levante oder auf Sizilien berichten – bis auf die genannten drei Dörfer schweigt er über die bedeutende christliche Bevölkerung dieser Region. Zu den geduldeten Klienten, den Dhimmis, gehörten außerdem von alters her auch die Juden, doch Ibn Dschubair erwähnt sie kein einziges Mal. Wie schon die *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* ignoriert er sie vollständig.

Deshalb ist es nur billig, nun einen jüdischen Bericht zu Wort kommen zu lassen. Man könnte den zeitgenössischen Reisebericht Petachjas von Regensburg aufschlagen, der sich wohl als Kaufmann und Rabbi um 1170 von Prag aus auf den Weg gemacht hatte und vor 1187 in Jerusalem gewesen sein muss. Von einem gelehrten Freund aufgeschrieben und von Redaktoren bearbeitet und gekürzt,²⁵ ist dieser Bericht, die *Reise um die Welt*, eine viel zitierte Quelle insbesondere der judaistischen Forschung, weil Petachja über viele Gemeinden auf seinem Weg Auskunft erteilt. Wie die *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma* ist er sehr knapp und ohne die Erzählfreude von Ibn Dschubair.

Petachja gelangt, vom armenischen Hochland kommend, in Adiabene und Mesopotamien auf die Straße, auf der zur selben Zeit Ibn Dschubair unterwegs ist. In Nisibis findet er eine große jüdische Gemeinde vor und erwähnt drei Synagogen, von denen eine in einer Mauer einen Stein des Tempels von Jerusalem enthält. Nach einer Reise von drei Tagen erreicht er Mossul beziehungsweise, in seinen Bezeichnungen, das «Alte Ninive» und das «Neue Ninive».²⁶ Im «Neuen Ninive», das ist Mossul, befindet sich eine große Gemeinde mit mehr als 6000 Seelen und zwei «Prinzen» aus der Familie König Davids. Damit meint Petachja die politische Repräsentanz der Juden im Kalifat, das Exilarchat. Hier lebe außerdem ein kluger jüdischer Sternenkundler, der von niemandem der Weisen in Ninive und im Land Assur übertroffen werde.²⁷ Die Nisamijja von Mossul dagegen wird mit keinem Wort erwähnt. Dass es auch christliche Sternkundige gibt, sagt Petachja nicht.

Wenn Petachja dann Bagdad erreicht, benennt er selbstverständlich wiederum andere Anlaufstellen als die beiden anderen Reiseberichte,

allen voran das Oberhaupt der jüdischen Akademie. Hier lehre der ehrwürdige Weise, dem nichts verborgen sei. Er habe zweitausend Schüler gleichzeitig, und mehr als fünfhundert umgäben ihn.²⁸ Die Blütephase der jüdischen Akademie von Babylon, die seit dem 6. Jahrhundert bestand und sich seit dem 9. Jahrhundert in der von den Abbasiden errichteten Stadt Bagdad ansiedelte, ging mit dem 10. Jahrhundert zu Ende. Petachjas Zahlen sind zu hoch. Sie sollen jedoch andeuten, wie wichtig die Schule für die jüdische Welt auch jetzt noch war. Das dort seit dem 7. Jahrhundert fortlaufend ausgebaute und systematisierte Studiensystem war in der jüdischen Welt berühmt.²⁹ Der Schulbetrieb umfasste unter anderem festgelegte Studienverläufe, Stipendien, regelmäßige Disputationen und öffentliche Vorträge.³⁰ Einmal im Jahr kamen auswärtige Gelehrte und Studenten für zwei Monate zusammen, um über bestimmte Abschnitte des Talmuds zu debattieren. In den Akademien von Palästina und Babylon wurzelt die jüdische Tradition, der Petachja angehört. Das Oberhaupt der Akademie war der Gaon («Herrlichkeit»), als Petachja nach Bagdad kam wohl Gaon Samuel.³¹ Dessen Einfluss reiche weit in der Region, sagt Petachja. Wohin im Irak er mit dem Siegel des Gaons auch gelangte, hießen jüdische Gemeinden Petachja feierlich mit Standarten willkommen und zeigten ihm «die Gräber von Gelehrten und Gerechten».³² In ihrer Form sind die diplomatisch anmutenden Begegnungen Petachjas denen von Rabban Sauma in Italien und Frankreich daher nicht unähnlich. Von all dem sagen die anderen beiden Berichte gar nichts.

Im Unterschied zur *Pilgerreise* Ibn Dschubairs erwähnt Petachja das berühmte Grab des Propheten Ezechiel,³³ das eine Tagesreise von Bagdad entfernt liege. Es sei von einer Mauer und einem großen Hof umgeben und dieser wiederum von einer großen Umfriedung. Die Juden besäßen den Schlüssel für dieses Grab, betont er. Bei Orten gemeinsamer Verehrung ist es besonders wichtig, die eigene Autonomie oder sogar Hegemonie festzustellen, wie noch zu sehen sein wird. Am Tag des Laubhüttenfestes kämen Menschen von allen Ländern her, über 60 000 bis 80 000 Juden, dazu Muslime. Christliche Pilger an diesem Ort erwähnt Petachjas Bericht nicht, so wie er überhaupt

Christen dieser Region mit keinem Wort erwähnt, weder die in Nisibis noch die in Mossul oder in Bagdad. Jedenfalls ist das zu vermuten, denn Petachja hatte, wie Rabban Sauma, seinen Zuhörern mehr erzählt, als jetzt noch im Bericht erhalten ist. Wie das folgende Zitat deutlich macht, fanden die Redaktoren nicht einmal das genaue Itinerar erinnerungswürdig, das Petachja berichtet hatte:

Dann kehrte er sein Gesicht gen Westen und wanderte zurück nach Ninive, und von Ninive nach Nissibin. Dort steht eine Synagoge, die Esra erbaut hat. Auf einen Stein ist eingemeißelt: Esra ha-Sofer. Dort leben an die achthundert Juden. Von Nissibin reiste er dann weiter nach Hamat und Haran und Aram Naharajim. *Die Namen all der Städte, die er bereist hat, hat er alle mitgeteilt. Einige Tage hat er jeweils von der einen zur anderen gebraucht, aber es besteht keine Notwendigkeit, [das alles] aufzuschreiben* [Hervorhebung D. W.].³⁴

Die *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Sauma*, die *Pilgerreise* von Ibn Dschubair und die *Reise um die Welt* von Petachja gehen im Detail unterschiedlich mit Angehörigen anderer Gemeinschaften um. Das eigentlich Interessante an den Pilgerberichten aber ist die Tatsache, dass sie diese anderen Gemeinschaften ausblenden. Wie viele Schriften vermitteln sie den Eindruck, es gebe nur die Angehörigen der eigenen Glaubenstradition im Horizont der eigenen Welt. Dieses Ausblenden ist ein Umstand, der einer gemeinsamen Religionsgeschichte erheblich im Wege steht, und das aus unterschiedlichen Gründen. Die einzelnen Theologiegeschichten standen lange für sich. Sie hatten zum einen ihren Ursprung in den theologischen Traditionen selbst. Aber sie ahmten andererseits auch die konsequent selektive Darstellung der Quellen nach. Diese hat tatsächlich zu der Vorstellung geführt, Juden, Christen und Muslime dieser Jahrhunderte wüssten nichts übereinander, mehr noch, sie würden einander gar nicht wahrnehmen.

Für die Lebenswelten unserer drei Berichte und die Landschaften, die die Autoren durchwanderten, ist diese Interpretation allerdings falsch. Die Diskurse bestimmen zwar die Wahrnehmung. Aber die Darstellung in den auf uns gekommenen Quellen ist gerade nicht deren Spiegel. Dazwischen stehen die komplexen Konventionen einer auf-

wendigen Kulturtechnik, die nicht überall verbreitet war, nicht überall als nötig erachtet wurde und nur von bestimmten Kreisen ausgeübt wurde: das Schreiben. Das ist natürlich bekannt.³⁵ Aber wenn es um die Erforschung von Wahrnehmung geht, wird diese wissenschaftliche Kenntnis oft außer Acht gelassen.

Pilgerliteratur folgt ihren eigenen Topoi. Solche Führer zu schreiben war in allen drei Glaubensgemeinschaften verbreitet, allerdings nicht in gleichem Maße, auch was ihre regionale und zeitliche Verteilung angeht. Für Juden in Asien und Europa waren sie eher untypisch und sind auch nicht sehr häufig erhalten.³⁶ In den Kirchen der syrischen Tradition steht der Reisebericht in der *Geschichte von Mar Jahbalaha und Rabban Markus* sogar einigermaßen allein. Auch griechische Pilgerführer scheint es eher wenige gegeben zu haben.³⁷ Sehr verbreitet waren Pilgerführer dagegen in der west- und zentralasiatischen arabischen und in der lateinischen Literatur, im späten Mittelalter auch in den europäischen Volkssprachen. Sie setzten unterschiedliche Schwerpunkte und folgten unterschiedlichen formalen Ansprüchen. Neben einem reinen Abmessen der Länge von Wegstrecken oder einer Aufzählung von Pilgerzielen und der dort verrichteten Gebete stehen Erkundungsfahrten mit geographischen und ethnologischen Beobachtungen. Manche abenteuerlichen Details mochten so in ein erbauliches Buch geraten. Die unterhaltenden Elemente oder auch Nachrichten über das Wetter und die bisweilen langweilige Überfahrt konnten einiges an Gewicht gewinnen, aber das Pilgern blieb dennoch stets der Anlass, der das Erzählen strukturierte.

Als Pilgerinnen, Ehefrauen, Dienerinnen oder in anderen Funktionen hatten zwar auch Frauen an Pilgerreisen und an den Feierlichkeiten an berühmten Pilgerorten ihren Anteil. Aber von ihnen erwartete man nicht, dass sie auch darüber schrieben, selbst wenn sie es gekonnt hätten. Einige Pilgerinnen sind mit Namen bekannt. Aus dem 4. Jahrhundert stammt der berühmte Bericht der Pilgerin Egeria. Doch dann ist bis zum *Buch der Margery Kempe* lange kein Werk aus dem lateinischen Christentum mehr überliefert. Margery Kempe (um 1373–nach 1438), Kaufmangattin und Angehörige einer Familie bedeutender Ratsmitglieder, diktierte ein Buch in englischer Sprache über

ihr Leben. Dieses war mehr als bewegt. Visionen seit der Geburt ihres ersten Kindes wechselten sich ab mit eigener wirtschaftlicher Tätigkeit, schließlich mit der vollständigen Hinwendung zu einem geistlichen Leben, wie sie es verstand. Das bestand neben Keuschheit und Visionen auch aus ihren starken Emotionen, die ihre Umwelt durch lautes Weinen öfter störten. Sie setzte sich erfolgreich gegen mehrere Häresieanklagen etwa wegen weißer Kleidung – die ihr als Laiin nicht zustand – oder wegen ihrer Predigten durch. Schließlich unternahm sie einige Pilgerreisen nach Europa und ins Heilige Land. Diesen Reisen hat sie selbst offensichtlich einen hohen Stellenwert in ihrem spirituellen Lebensweg eingeräumt. Doch nicht einmal diese durchsetzungsfähige Frau hat einen eigenständigen Text daraus machen lassen. Frauen in der lateinischen Welt stand nur die Dokumentation spiritueller und mystischer Erfahrungen offen, und diesen Erzählkonventionen konnte sie folgen.³⁸ Und so erfahren wir von ihr, dass sie auf ihrem Weg von Venedig ins Heilige Land und zu den Pilgerzielen stets in organisierten Gruppen (*felawshep*) unterwegs gewesen sei, mit jeweils verschiedenen Führern.³⁹ Das bedeutete aber nicht, dass sie von der lokalen Bevölkerung oder von anderen Reisenden abgeschirmt gewesen wäre. Von ihrer eigenen Reisegruppe fühlt sie sich oft nicht gut behandelt; ein Priester habe ihr auf dem Schiff gar ein Laken gestohlen. «Deutsche» Pilger (*Duchemen*) hätten ihr geholfen, als sie vor Erregung fast vom Esel gefallen wäre, auf dem sie nach Jerusalem einritt. Für sie besaß der Esel an dieser Stelle natürlich eine besondere Symbolkraft, und diese sollte er auch in ihrem Buch haben. In Bethlehem hätten sich ihre Gefährtinnen und Gefährten durch ihr lautes und ergriffenes Weinen derart gestört gefühlt, dass sie zunächst habe alleine essen müssen. Doch sei sie dann von den Franziskanern, die ihre Gruppe geführt und schon von ihren, Margerys, prophetischen Gaben gehört hätten, eingeladen worden. Bei den Besuchen der heiligen Orte um Jerusalem hat sie öfter Anlass, ihre unfreundlichen Gefährtinnen und Gefährten zu erwähnen. Niemand will sich etwa bereitfinden, ihr auf den Berg der Versuchung bei Jericho hinaufzuhelfen. Dafür sei ihr ein hilfsbereiter «Sarazene» zu Diensten geeilt. Auch Franziskaner unterstützen sie.⁴⁰ Gebetsplätze der Muslime in

Jerusalem, Ramleh oder andernorts erwähnt sie nicht, auch keine Juden. Aber sie fühlt sich wohl in den drei Wochen, die sie in Jerusalem und Umgebung verbringt, nicht nur mit den Tempelherren und den Franziskanern, sondern auch mit den «Sarazenen», die sie herumführen, wohin sie möchte, «und sie fand, dass alle Leute gut zu ihr waren und freundlich, außer ihren eigenen Landsleuten».⁴¹ Margerys Bericht lässt also erkennen, dass selbst eine Christin auf einer Pauschalreise Kontakt zu Muslimen haben konnte. Aber auch hier werden sie nur erwähnt, weil sie als Argument in der Polemik gegen ihre Gefährten dienlich sind.

Es gehörte ganz wesentlich zum Konzept der Pilgerberichte, dass die eigene Glaubenstradition und die eigene sakrale Landschaft göttlich gestiftet und von anderen sozialen Gebilden autonom waren. Begegnung, Beziehung und Verflechtung um ihrer selbst willen darzustellen war nicht ihre Absicht. Derlei erwartete man von diesen Werken nicht, auch wenn sie zur Wirklichkeit gehörten. Für einen Bericht mystischer Gnadengaben wie den Margerys galt das erst recht. Abgesehen davon stellt Margery bündig fest, sie sei froh, keine Jüdin zu sein.⁴² Daran, dass sie traditionelle antijüdische Ressentiments vertrat, lässt sie nicht den geringsten Zweifel.⁴³ An anderer Stelle verkündet sie, sie bete für die Juden, Sarazenen und «falschen Häretiker», dass Gott ihnen ihre Blindheit nehme.⁴⁴

Wer andere Absichten hatte als die Pilger, wie etwa Kaufleute, Gesandte oder Missionare, schrieb anders. Auch deren Erzählabsichten lassen sich nicht in eine diachrone Fortschrittsgeschichte einordnen. Der im Vergleich zum *Buch der Margery Kempe* dreihundert Jahre ältere, in Exzerpten in eine geographische Beschreibung eingegangene und nur dort überlieferte Bericht des Ibrahim ibn Ja‘qub aus Tortosa aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts mag dies andeuten. Ibrahim reiste von Córdoba aus dem Al-Andalus der Umajjadenkalifen. Ob er ein Jude oder ein Muslim jüdischer Abstammung war, ist nach wie vor umstritten. Sein Interesse an jüdischen Siedlungen und der Möglichkeit, dort Unterkunft zu finden, lässt die erste Alternative jedoch als wahrscheinlicher erscheinen. Dank diesem Interesse hat er wichtige Informationen zu jüdischem Leben in deutschen Landen

überliefert: Von ihm ist unter anderem zu erfahren, dass Juden in Halle an der Saale Salinen betrieben, ein zweifellos bedeutendes und einträgliches Geschäft.⁴⁵ Ibrahim notierte auch Einzelheiten zum Bau der Burg Mecklenburg der Obodriten oder zu Musik und Gesang bulgarischer Gesandter am Hof Ottos I. in Mersburg.⁴⁶ Ibrahim kennt sich offensichtlich sehr gut mit Münzen aus, auch das deutet Interessen an, die nicht die eines Pilgers gewesen sind. Weil er zweimal Kaiser Otto begegnet war, scheint er als Gesandter behandelt worden zu sein, auch wenn er nicht in offizieller Mission unterwegs gewesen sein mag. Man war an seinen Kenntnissen interessiert und fragte ihn über seinen Herkunftsort aus.

Einen ähnlichen Stellenwert für die Forschung hat die Reise des über Buchara nach Norden abgebogenen Ibn Fadlan aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Er war in Mission des abbasidischen Kalifen von Bagdad auf dem Weg zu den Wolgabulgaren, für deren Verwurzelung in der islamischen Lehre und deren politische Position sich der Kalif interessierte. Ibn Fadlans Bericht über die Chasaren und sein Interesse für die Rus machen auch dieses Werk zu einem der Ecksteine der historischen Forschung, so komplex sich die Quellenkritik darstellt und so wichtig heute archäologische Zeugnisse sind. Auch sein Buch wurde in eine spätere geographische Sammlung aufgenommen, allerdings ebenfalls nur zum Teil. Beide Berichte waren offenbar funktionale Texte und gingen im praktischen Gebrauch des Wissens auf, das sich um die dort beschriebenen Gegenstände anlagerte. Sie wurden folglich anders behandelt und anders tradiert als die Pilgerberichte. Das gilt auch für ein oströmisches Werk, das unter dem lateinischen Titel *De administrando imperio* (*Über die Verwaltung des Reiches*) Bekanntheit erlangte und von Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogenetos (905–959) für seinen Sohn aus verschiedenen Quellen zusammengestellt wurde. Es war nicht für die allgemeine Verbreitung bestimmt. Nicht zufällig stammt es aus derselben Zeit und behandelt dieselben Regionen wie das Werk Ibn Fadlans, die slawischen Nachbarn des Oströmischen Reiches.⁴⁷

Die Muslime wurden in den ersten Jahrhunderten nach Muhammads Tod durch ihre Entdecker und Kaufleute nicht nur die Herren

der Meere, sie entwickelten auch im engeren Sinn systematische geographische Literatur. Reisende wurden von Geographen befragt, die deren Kenntnisse zusammentragen wollten. Andere Geographen erkundeten und protokollierten selbst, bevor sie ihre großen geographischen Werke verfassten, so beispielsweise der berühmte Ibn Hauqal (gest. nach 973) sein *Buch vom Bild der Erde*.⁴⁸ Ihre Erkenntnisse gingen auch in größere geographische Kompilationen und Enzyklopädien ein. In der lateinischen Welt wurden seit dem 12. Jahrhundert viele Erkundungen in Auftrag gegeben oder auf eigene Faust unternommen. Gesandte aus dem lateinisch dominierten Europa erreichten China und Indien und erweiterten die Kenntnisse ihrer Herrscher über religiöse Verhältnisse in anderen Gegenden erheblich.

Die Existenz oder Nichtexistenz von Literatur über fremde Kulturen lässt freilich keine unmittelbaren Rückschlüsse auf das vorhandene Wissen zu, geschweige denn auf ein Interesse an einem solchen Wissen.⁴⁹ Die Skandinavier machten sich seit dem 9. Jahrhundert nach Europa und Asien, im 10. bis nach Amerika auf. Davon ist man allerdings kaum über Reiseberichte, erst recht nicht in der wissenschaftlichen Form der arabischen Geographen, informiert, sondern vermittelt über andere Schriften und die materielle Kultur. Diplomaten und Gesandte, Boten und Läufer waren geographisch oft bestens unterrichtet. Ihr Wissen wurde aber zumeist mündlich weitergegeben. Es gab also viel geographisches und kulturelles Wissen, das nie aufgeschrieben wurde.⁵⁰

Auch waren schriftliche Zeugnisse nicht immer dafür vorgesehen, aufbewahrt zu werden. Juden schrieben zahlreiche Briefe über Reisen, außerdem Briefe aus Palästina an die Daheimgebliebenen oder auch poetische Werke über ihre Erfahrungen von unterwegs.⁵¹ Etliche dieser wertvollen Zeugnisse wurden bewahrt, weil sie in Kairo in der Genisa abgelegt wurden, im Hort der nicht mehr benutzten Schriften der Kairoer Synagoge. Das in ihnen dokumentierte Wissen wurde nur deshalb aufbewahrt, weil der heilige Name darauf stand, nicht wegen des Inhalts dieser Schriften.⁵²

Wie selektiv die drei Pilgerberichte, die *Geschichte* von Rabban Sauma, die *Rihla* von Ibn Dschubair und der Bericht von Petachja,

vorgehen und wie bewusst sie das tun, lässt sich noch an einem letzten Umstand ermessen: Frauen finden in ihnen nur äußerst selten Erwähnung. Unseren Reisenden mag einmal auffallen, dass die Frauen an einem Ort besonders schön seien. Ibn Dschubair spricht über drei seltschukische Prinzessinnen, die an der Pilgerkarawane von Mekka teilgenommen hätten. Zwei Prinzessinnen hätten seinen Zug und die Bewaffneten, die ihn beschützten, als «Emire und Befehlshaber» angeführt.⁵³ Ibn Dschubair ist dies erkennbar nicht ganz geheuer. Er beschreibt ihren Tross, ihre Kleidung und ihren Herrschaftsbereich und zeigt sich beeindruckt. Aber solche Bemerkungen sind eine Ausnahme. Man erfährt von diesen Männern nichts über das Leben der Frauen. Sie wollten und sollten sie ja auch nicht bemerken. Schon um ihrer frommen Tugendhaftigkeit willen blendeten sie sie aus ihrem Schreiben aus. Was sie in Bezug auf Frauen tatsächlich wahrgenommen haben, wissen wir also nicht.

Unsere drei Reiseführer sind Vertreter einer recht populären Literatur, die weiter verbreitet war und besser überliefert wurde als andere Gattungen. Sie wollten die große, durch Gräber, Gelehrte, Hospitäler, Schulen, Gebets- und Festhäuser geschmückte Welt ihrer Glaubens-tradition darstellen. In dieser Hinsicht sind sie im Grunde Programmschriften, und als solche vermitteln sie einen Eindruck von ihrer Weltordnung. Sie repräsentieren jedoch nicht das kulturelle Wissen über die anderen, geschweige denn die Gedanken der Reisenden bei der Begegnung mit anderen Traditionen. Die Schreiber waren auch nicht einfach borniert, sondern sie wählten aus. Nicht zuletzt lässt sich an dieser Literaturgattung beispielhaft ein typischer Aspekt mittelalterlicher Schriften beobachten – das Ausblenden, das Verschweigen, das «Wegschreiben». Gerade dadurch, dass sie alle diese Erzählformen verbreiteten, bezeugen diese Werke allerdings unabsichtlich die Verwandtschaft und die Verwobenheit der drei Glaubens-traditionen und damit das Gegenteil von dem, was sie darstellen wollten.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de