

# **DAMNATIO IN MEMORIA**

**Deformation und Gegenkonstruktionen  
in der Geschichte**

**HERAUSGEGEBEN VON  
SEBASTIAN SCHOLZ, GERALD SCHWEDLER  
UND KAI-MICHAEL SPRENGER**

**ELEKTRONISCHER  
SONDERDRUCK**



2014

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

# Inhalt

Vorwort der Herausgeber .....	7
Gerald Schwedler Was heißt und zu welchem Ende untersucht man <i>damnatio in memoria</i> ? .....	9
Gadi Algazi Forget Memory: Some Critical Remarks on Memory, Forgetting and History	25
Marcus Sandl Bilder, Orte, Worte und Vorstellungen. Zur Medialität des Traditionsbruchs in der Frühen Neuzeit .....	35
Christine Abbt Vergessen und das Projekt Aufklärung .....	61
Michael Rathmann <i>Damnatio memoriae</i> . Vergessen oder doch erinnern? .....	85
Sebastian Scholz Verformungen der Erinnerung .....	109
Klaus Herbers Erinnern, vergessen und verformen. Papst Formosus (891 – 896) in der Erinnerung .....	115
Sible de Blaauw Kirchenbau und Erinnerung in Rom unter Anaklet II. und Innozenz II. ....	129
Kai-Michael Sprenger <i>Memoria Damnata</i> – Ein Konzept der Kurie zum Umgang mit Gegenpäpsten (und anderen Kirchenfeinden)? .....	153
Claudia Garnier Jenseits der Gemeinschaft – jenseits der Erinnerung. Formen und Funktionen der Exklusion im Strafsystem des Früh- und Hochmittelalters ..	181

Rainer Hugener	
Gestrichen aus dem Buch des Lebens.	
Tilgungen in der mittelalterlichen Gedenküberlieferung .....	203
Uta Goerlitz	
(Un-)Wahrheit und (Nicht-)Erinnern. Erzählen <i>ze diute</i> in der frühmittelhochdeutschen Kaiserchronik .....	225
Wolfram Drews	
Herrschergedenken bei den Karolingern und Abbasiden .....	243
Wolfram Brandes	
<i>Damnatio</i> für die Ewigkeit – zur Entwicklung der Anathematismen auf Konzilien des 7. Jahrhunderts .....	265
Orte und Namen .....	279

## Herrschergedenken bei den Karolingern und Abbasiden

Vor wenigen Jahren hat Johannes Pahlitzsch darauf hingewiesen, dass „die Pflege der Memoria im Islam bisher deutlich weniger Beachtung gefunden“ hat.<sup>1</sup> Der Vergleich mit der relativ gut erforschten frühmittelalterlichen lateinischen Memorialpraxis ist daher mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet, und seine Ergebnisse sind als in besonderer Weise vorläufig zu betrachten. Trotzdem soll hier der Versuch unternommen werden, die Bedeutung des Herrschergedenkens bei zwei frühmittelalterlichen Herrscherdynastien zu veranschaulichen, die in der Mitte des 8. Jahrhunderts nahezu zeitgleich an die Macht kamen. Die Gegenüberstellung eines christlichen und eines islamischen Beispiels soll dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei der Nutzung von Memorialpraktiken für die jeweilige Herrschaftslegitimation verdeutlichen und die interdisziplinäre Diskussion dahingehend anregen, „im interkulturellen Vergleich zu tragfähigen Resultaten und einer differenzierten Wahrnehmung des vermeintlich Vertrauten zu führen“.<sup>2</sup> Nach einer Einführung zum religiösen Hintergrund von Erinnerungskonzepten im Christentum und im Islam werden zwei Bereiche vergleichend in den Blick genommen: die Rolle des fürbittenden Gedenkens sowie Orte der Erinnerung, wobei danach gefragt wird, welche Potentiale für erinnerndes Gedenken an herrscherliche Vorgänger in der jeweiligen Religion bereitstanden und wie diese Möglichkeiten in historisch kontingenten Situationen von den Akteuren genutzt wurden. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf Institutionen als „Vermittlungsinstanzen kultureller Sinnproduktion“.<sup>3</sup>

- 1 Johannes PAHLITZSCH, Memoria und Stiftung im Islam. Die Entwicklung des Totengedächtnisses bis zu den Mamluken, in: Michael BORGOLTE (Hg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen* (Stiftungsgeschichten 4), Berlin 2005, S. 71–94, hier: S. 71.
- 2 Astrid MEIER/Johannes PAHLITZSCH/Lucian REINFANDT, Einleitung, in: DIES. (Hgg.), *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis* (Stiftungsgeschichten 5), Berlin 2009, S. 11–18, hier: S. 17.
- 3 Karl-Siegbert REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard GÖHLER (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, S. 47–84, hier: S. 57.

## 1. ‚Erinnern‘ in Christentum und Islam – einführende Bemerkungen

Das Moment des Erinnerns ist im Christentum bereits in den neutestamentlichen Schriften angelegt; so heißt es im Bericht über das letzte Abendmahl Jesu Christi: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11, 23; Lk 22, 19 – interessanterweise nicht bei Markus und Matthäus). Die Feier des Altarsakraments ist in der Kirche also von Anfang an mit dem Gedenken des Religionsstifters verbunden.<sup>4</sup> In ähnlicher Weise ist die Feier des Sonntags eine *commemoratio* der Auferstehung Christi. In Weiterentwicklung vorchristlicher antiker Vorstellungen und Praktiken des Totengedenkens bildete sich im Christentum des Mittelalters eine grundsätzliche Mentalität des Gedenkens heraus, was Joachim Wollasch zu der Einschätzung angeregt hat, „daß der Charakter der *memoria* die gesamte mittelalterliche Überlieferung in Text und Bild durchtränkt hat.“<sup>5</sup> Nach Augustinus „können sich das Gebet der noch lebenden Christen und die Opfer der Kirche heilsam für die Verstorbenen auswirken“;<sup>6</sup> seit seiner Zeit hatte sich im lateinischen Christentum die Ansicht durchgesetzt, „daß die Gebete der Lebenden in Verbindung mit einem eucharistischen Opfer oder Almosen den Toten im Jenseits Hilfe bringen konnten.“<sup>7</sup>

Etwas Vergleichbares gibt es im Islam nicht; es herrscht gewissermaßen eine andere transzendente Logik.<sup>8</sup> Vorislamische antike Bräuche, etwa eines familiären oder

- 
- 4 Gerd TELLENBACH, Die historische Dimension der liturgischen Commemoratio im Mittelalter, in: Karl SCHMID/Joachim WOLLASCH (Hgg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), München 1984, S. 200 – 214, hier: S. 201.
  - 5 Joachim WOLLASCH, Die mittelalterliche Lebensform der Verbrüderung, in: Karl SCHMID/Joachim WOLLASCH (Hgg.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter* (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), München 1984, S. 215 – 232, hier: S. 216.
  - 6 Ernst DASSMANN, *Jenseits*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 17 (1996), Sp. 246 – 407, hier: Sp. 373.
  - 7 Sebastian SCHOLZ, Karl der Große und das Epitaphium Hadriani. Ein Beitrag zum Gebetsgedenken der Karolinger, in: Rainer BERNDT (Hg.), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 80), Mainz 1997, S. 373 – 394, hier: S. 373.
  - 8 Vgl. Ralf LUSIARDI, *Stiftung und Seelenheil in den monotheistischen Religionen des mittelalterlichen Europa. Eine komparative Problemskizze*, in: Michael BORGOLTE (Hg.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen* (Stiftungsgeschichten 4), Berlin 2005, S. 47 – 69, hier: S. 53.

tribalen Totengedenkens in Fortführung der traditionellen Gruppensolidarität,<sup>9</sup> werden nicht als islamische Traditionen adaptiert und weitergeführt. Ebenso wenig gibt es ‚Sakramente‘, die an die islamische Frühgeschichte oder den Propheten ‚erinnern‘. Das Almosengeben, ein wesentliches Moment christlicher *memoria*, ist zudem eine der fünf Säulen des Islams, so dass jeder Muslim hierzu verpflichtet ist und nicht unmittelbar die Hoffnung hegen kann, durch zusätzliche freiwillige Leistungen solcherart ein gesteigertes, besonderes Verdienst zu erwerben. Die Erinnerung an den Propheten und seine Gefährten, die Prophetengenossen, vollzieht sich über das Medium der prophetischen Überlieferungen, der *Ḥadīṭe*, die in Traditionsketten (*isnād*) weitergegeben werden. Entscheidend ist jedoch auch hier nicht das Moment der Erinnerung, sondern das zur Nachahmung empfohlene prophetische Beispiel, das als normativ für den Alltag der Gegenwart in Anspruch genommen wird.

Das eigentliche ‚Erinnern‘ (*dikr*) ist im islamischen Kontext anders ausgerichtet als im Christentum: Es bezieht sich im Koran direkt auf Gott. So heißt es in Sure 18, Vers 24: „Und gedenke deines Herrn, wenn du es vergessen hast, und sprich: ‚Mein Herr möge mich zu etwas rechtleiten, was der richtigen Handlungsweise eher entspricht als dies!‘“ In Sure 33, Verse 41 und 42 werden die Muslime ermahnt: „O ihr, die ihr glaubt, gedenkt Gottes in häufigem Gedenken und preist Ihn morgens und abends“. Der Gläubige wird hier also aufgerufen, sein Denken und Handeln auf Gott auszurichten; das Gedenken richtet sich nicht auf die Vergangenheit, allenfalls in dem Sinn, sich des Ursprungs der menschlichen Existenz zu erinnern, die in der göttlichen Schöpfung begründet ist; es geht jedoch nicht um die Erinnerung an ‚spezifische‘ göttliche Heilstaten. An die Stelle des vorislamischen Totengedenkens trat das grundsätzlich anders ausgerichtete Verlangen, „Gott nach dem Tod im Gedächtnis zu bleiben“. <sup>10</sup> Andererseits hing das menschliche Heil vom ‚Sich-Erinnern an Gott‘ ab. <sup>11</sup> Das wechselseitig bedingte Erinnern von Gott und Mensch geht deutlich aus Sure 2, Vers 152 hervor: „Darum gedenket Meiner, dann gedenke Ich euer, und danket Mir und seid nicht undankbar gegen Mich.“

In der islamischen Glaubenspraxis ist *dikr* auf das engste mit der Mystik, dem Sufismus, verbunden, wo es die am weitesten verbreitete Form des Gebets darstellt; al-Ġazzālī präsentiert *dikr* geradezu als den Königsweg des Sufis. Zu beachten ist aber, dass die damit verbundenen Praktiken wohl erst ab dem 12. Jahrhundert entstanden sind. <sup>12</sup> Mittels verschiedener Methoden richtet der Sufi sein Denken auf Gott aus, aber er gedenkt nicht seiner Sufi-Brüder oder der Mitglieder anderer Sufi-Gemeinschaften. Das konzeptionelle Gegenteil des sufischen ‚Gedenkens‘ ist bezeichnenderweise *fikr*, die diskursive, gedankliche Reflexion.

9 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 73.

10 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 73.

11 Ebd.

12 Vgl. Louis GARDET, Dhikr, in: Encyclopédie de l’Islam 2 (1965), Sp. 230 – 233, hier: Sp. 233.

## 2. Fürbitte als Element des Herrschergedenkens

### 2.1. Fürbitte für die Karolinger im Frankenreich und in Rom

Eng verbunden mit dem Gedenken an die Heilstaten Gottes und liturgischer *commemoratio* sind im Christentum Fürbitten für Mit-Christen und Mit-Christinnen, wie es bei Paulus (1 Tim 2, 1 f.) heißt: „So ermahne ich nun, daß man vor allen Dingen zuerst tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit (*in sublimitate; ἐν ὑπεροχῇ*)“<sup>13</sup> Nachdem das allgemeine Fürbittgebet in der römischen Liturgie seit Gregor dem Großen außer Gebrauch gekommen war, erfuhr es im Frankenreich in frühkarolingischer Zeit einen neuen Aufschwung.<sup>14</sup> Gerade in frühkarolingischer Zeit trat dieser Aspekt wesentlich stärker hervor als in vorangehenden Epochen: Einerseits kam es zu Gebetsverbrüderungen zwischen Individuen und Gruppen, etwa 762 zum bekannten Gebetsbund von Attigny zwischen Teilen des fränkischen Klerus, ähnlich 770 im bayerischen Dingolfing.<sup>15</sup>

Daneben avancierte andererseits die Fürbitte für den Herrscher zu einer wesentlichen Aufgabe des Königsdienstes der Klöster; insbesondere die Reichsklöster sollten für den Herrscher, seine Familie und das Reich beten; so heißt es in der Vita des Benedikt von Aniane: ... *piissimus rex ... praecepit, ita ut ... alacres pro eo eiusque prole totiusque regni statu piissimum precarentur Dominum*.<sup>16</sup> Die *Notitia de servitio monasteriorum* aus dem Jahr 817 bestimmte die von den Klöstern geforderten Leistungen wie folgt: ... *nec dona nec militiam sed solas orationes pro salute imperatoris vel filiorum eius et stabilitate imperii*.<sup>17</sup> Die Fürbitte war also nicht zwingend mit dem Ort der Bestattung verbunden. Diese Tendenz setzte sich unter Karl dem Kahlen und Karl III. fort: Sie verpflichteten Domkleriker und Mönche zu allgemeiner Herrschermemoria.

In der frühen Karolingerzeit entstand eine besondere Form der Akklamationen, in der Heilrufe auf die Herrscher mit Huldigungsrufen an Christus und Anrufungen der Heiligen im gottesdienstlichen Rahmen verbunden waren.<sup>18</sup> Die Fürbitte des christlichen Volkes erstreckte sich auf Papst, König, Herrscherhaus sowie auf die

13 TELLENBACH (wie Anm. 4), S. 202.

14 Vgl. Andreas HEINZ, Allgemeines Gebet, in: Lexikon für Theologie und Kirche 1 (1993), Sp. 410f.

15 WOLLASCH (wie Anm. 5), S. 219.

16 *Notitia de servitio monasterium*, in: Alfred BORETIUS (Hg.), *Capitularia regum Francorum 1* (MGH Capit. 1), Hannover 1883, Nr. 171, S. 349–352, hier: S. 349.

17 *Notitia de servitio monasterium* (wie Anm. 16), S. 350.

18 Zu den gallo-fränkischen *laudes* Ernst H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship* (University of California Publications in History 33), Berkeley/Los Angeles 1946, 1958, S. 14 sowie Bernhard OPFERMANN, *Die liturgischen Herrscherakklamationen im sacrum imperium des Mittelalters*, Weimar 1953, S. 54–61.

fränkischen Amtsträger und das Heer;<sup>19</sup> der älteste bekannte diesbezügliche karolingische Text stammt aus der Zeit 783 – 787.<sup>20</sup> Deutlich erkennbar wird in diesem Zusammenhang der Ursprung der spezifisch karolingischen *laudes regiae* aus einer Verbindung römischer und christlich-liturgischer Traditionen; darunter Akklamationen römischer Soldaten in Byzanz<sup>21</sup> sowie irisch-angelsächsische Heiligenlitaneien, die sich im 8. Jahrhundert auf dem europäischen Kontinent, und zwar zunächst in Gallien, verbreiteten.<sup>22</sup> Durch die Anordnung der Namen der Heiligen werden dem fränkischen König die bedeutendsten Fürbitter zugeordnet:

It is as if the king's intercessors, through their own superhuman quality, were to indicate and emphasize the king's *character angelicus*, nay to make him through their companionship almost *ipso facto* the human counterpart of the world ruler enthroned in celestial majesty.<sup>23</sup>

Auf diese Weise wird dem Herrscher die bedeutendste Position zugewiesen, obwohl er in der Reihenfolge nur als zweiter nach dem Papst erwähnt wird, „but in substance, he, the king, remains the one who comes first, the true master of the Church, within which he represents the genuine *christus Domini*“.<sup>24</sup>

Einen wesentlichen Teil ihres symbolischen Kapitals bezogen die Karolinger vom römischen Papsttum, zu dem sie aus Anlass von Tauf- und Firmpatenschaften wiederholt Beziehungen künstlicher, d. h. geistlicher Verwandtschaft knüpften. Politische Legitimation und Sorge um das persönliche Heil waren hier von Anfang an miteinander verwoben. Besonders eng waren diese Beziehungen unter Karl dem Großen und Papst Hadrian. Der König betrauerte den verstorbenen Papst – so Einhart in seiner *Vita Karoli* – wie einen Familienangehörigen: *Nuntiatio etiam sibi Hadriani Romani pontificis obitu, quem in amicis praecipuum habebat, sic flevit, acsi fratrem aut carissimum filium amisisset*.<sup>25</sup> Außerdem sorgte er dafür, dass der

19 *Leoni summo pontifici et universali pape vita. ... Carolo excellentissimo et a Deo coronato atque magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac patricio Romanorum vita et victoria. ... Nobilissime proli regali vita. ... Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria* (Paris BN Lat. MS 13159, fol. 163, ca. 796 – 800); zitiert nach KANTOROWICZ (wie Anm. 18), S. 15.

20 Zu den beiden ältesten gallischen Handschriften (783 – 787; 796 – 800), KANTOROWICZ (wie Anm. 18), S. 33. Zu einem Kreuzifix aus Ostia mit leicht abgewandelter Inschrift, das bezeichnenderweise von Papst Stephan II. (752 – 757) gestiftet wurde, DERS. (wie Anm. 18), S. 22. Ein fränkischer Einfluss ist somit möglich.

21 KANTOROWICZ (wie Anm. 18), S. 28 – 31.

22 Ebd., S. 35 – 44.

23 Ebd., S. 49.

24 Ebd., S. 50.

25 Einhardi vita Karoli Magni 19 (MGH SS rer. Germ. in us. schol. 25), hg. von Oswald HOLGER-EGGER, Hannover <sup>6</sup>1911, S. 24. Dies wird auch im Grabgedicht Theodulfs von Orleans bezeugt, denn hier wird geschildert, dass der König beim Tod des Papstes dieselbe Trauer



Verstorbene in das liturgische Gedächtnis des Frankenreiches einbezogen wurde: Die *Annales Laureshamenses* berichten, dass Karl alle Christen im Reich aufforderte, für Hadrian zu beten: *Sanctae memoriae domnus Adrianus summus pontifex Romanus obiit, pro quo domnus rex, postquam a planctu eius cessavit, orationes per universum christianum populum infra terminos suos fieri rogavit, et aelimosina sua pro eo multipliciter transmisit, et ebitaffium aureis litteris in marmore conscriptum iussit in Francia fieri, ut eum partibus Romae transmitteret ad sepultura summi pontificis Adriani ornamdam.*<sup>26</sup>

Darüber hinaus ließ er ein mit goldener Inschrift verziertes marmornes Epitaph anfertigen, das das päpstliche Grab in der römischen Petersbasilika schmücken sollte und noch heute in der Vorhalle von St. Peter zu sehen ist.<sup>27</sup> Bei seinen führenden theologischen und intellektuellen Beratern gab Karl Grabgedichte in Auftrag; sowohl der Text Theodulfs von Orleans als auch der Alkuins sind erhalten. Tatsächlich in Stein ausgeführt wurde das Gedicht Alkuins, aus dem die Intention des Herrschers, die eigene *memoria* mit der des verstorbenen Papstes zu verflechten, klar hervorgeht. Der Frankenkönig bedient sich einer einzigartigen Legitimationsstrategie, indem er seinen Herrschaftsanspruch mit der *memoria* des Papstes, und zwar gewissermaßen an den Schwellen des Apostelgrabes in St. Peter, verbindet, was vermutlich nicht unbedingt die Billigung Hadrians gefunden hätte, der zu Lebzeiten auf seine Eigenständigkeit bedacht gewesen war. Karl bezeichnet sich in Alkuins Text ausdrücklich als Sohn Hadrians, was auch den Anhaltspunkt dafür geliefert haben dürfte, dass er überhaupt auf die Gestaltung des Grabes Einfluss nahm: Er sorgt für seinen verstorbenen geistlichen Vater, und zugleich sichert er seine eigene Präsenz am Grabmal des Papstes.

Nachdem ich den Vater beweint hatte, habe ich, Karl, dieses Gedicht geschrieben. Du warst für mich süße Liebe, dich nur betraure ich, Vater. Du sollst meiner eingedenk sein (*tu memor esto mei*), und mein Sinn folgt dir immer. Du sollst mit Christus in den glücklichen Königreichen des Himmels walten. Dich hat der Klerus und das Volk mit großer Zuneigung geliebt. Für alle warst du, bester Bischof, die eine Liebe. Unsere Namen verbinde ich zugleich mit den Titeln, Hochberühmter: Hadrian und Karl, ein König ich und du der Vater. Jeder, der diese Verse liest, bitte demütig mit frommem Herzen und bete: Herr, erbarme Dich gnädig beider. Diese Ruhestätte umfaßt nun deine Glieder, Teuerster, und es möge sich deine gütige Seele mit den Heiligen Gottes freuen, bis zuletzt die Posaune in deine Ohren erschallt: Erhebe dich mit dem Fürsten Petrus, den Herrn zu sehen. Ich weiß,

empfand wie beim Hinscheiden seiner Eltern Pippin und Bertrada. Vgl. Theodulfi carmina 26, in: *Poetae Latini aevi Carolini I* (MGH Poetae I), hg. von Ernst DÜMMLER, Berlin 1881, S. 437–581, hier: S. 489 f. sowie SCHOLZ (wie Anm. 7), S. 377–380.

26 *Annales Laureshamenses* 28 ad ann. 795, in: *Scriptores I. Annales et chronica aevi Carolini* (MGH SS I), hg. von Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826, S. 19–39, hier: S. 36.

27 SCHOLZ (wie Anm. 7), S. 376.

du wirst die segenspendende Stimme des Richters hören: Tritt nun in die große Freude deines Herrn ein. Dann, bester Vater, sei, bitte ich, deines Sohnes eingedenk (*tunc memor esto tui nati*), und sprich: Mit dem Vater möge auch dieser mein Sohn sie erlangen.<sup>28</sup>

Deutlich wird hier, dass der fränkische König sich in Rom, im Kontext eines Papstgrabes, eine eigene *memoria* schafft:<sup>29</sup> Die Leser der Inschrift werden aufgefordert, sowohl für den verstorbenen Papst als auch für den noch lebenden König zu beten. Hadrian wird als ein Gerechter gezeichnet, der die Fürbitte der Lebenden nicht mehr nötig hat, ganz im Unterschied zum König: Dieser ist es, der des fürbittenden Gedenkens bedarf, und zwar im doppelten Sinn: Zum einen der Fürbitte der die Inschrift lesenden Passanten, zum anderen aber der des bereits in die himmlische Herrlichkeit eingegangenen Papstes. An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass Hadrian gegenüber dem Frankenkönig häufig versichert hatte, dass er für ihn bete, wie aus den Briefen des *Codex Carolinus* hervorgeht. Die Gebetsaufforderung des *Epitaphium Hadriani* setzt diese Praxis gewissermaßen *post mortem* fort.<sup>30</sup>

Michael Borgolte hat die Aufstellung des *Epitaphium Hadriani* durch Karl in den Kontext zweier Stiftungen seines Vaters Pippin gerückt: Dieser hatte nicht nur eine Altarmensa für die *Confessio Petri*, sondern auch eine als *aeterna memoria* Pippins bezeichnete Petronillakirche gestiftet, letztere – zu Ehren einer angeblichen Tochter des Apostels Petrus – bemerkenswerterweise in der von Kaiser Honorius begründeten Grablege der theodosianischen Dynastie.<sup>31</sup> Sebastian Scholz hat darauf hingewiesen, dass im Fall der beiden Stiftungen Pippins die Vermittlung des Papstes erforderlich war, um sie durch Feier des Messopfers liturgisch wirksam zu machen. Anders wirkt das *Epitaphium Hadriani*: Hier stiftet der Herrscher, und zwar noch zu Lebzeiten, seine eigene *memoria* außerhalb des festen liturgischen Vollzugs. „Mit der Gebetsaufforderung an Hadrian und die Leser wurde eine *memoria* geschaffen, die von der Gebetsleistung des jeweiligen Papstes unabhängig war.“<sup>32</sup> Dieses Zeugnis ist einzigartig und ohne Parallele. Im Epitaph Ottos III. für Gregor V. wird der Herrscher zwar ebenfalls erwähnt, doch tritt er weder als Autor in Erscheinung, noch werden Papst oder Leser zur Fürbitte aufgefordert.<sup>33</sup>

28 Übersetzung: SCHOLZ (wie Anm. 7), S. 380.

29 Vgl. Ebd. S. 385.

30 Die hier verwendeten Formulierungen sind vergleichbar mit Texten, die in späterer Zeit in geistlichen Bruderschaften verwendet wurden. So erklärt eine zu Beginn des 12. Jahrhunderts in Corvey auf Initiative des Abtes gegründete Vitusbruderschaft: *Ut eorum memoria sit continua, nomina sunt super altare conscripta*; vgl. WOLLASCH (wie Anm. 5), S. 227.

31 Michael BORGOLTE, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung (VMPIG 95), Göttingen 1989, <sup>2</sup>1995, S. 110 und 115 f.

32 SCHOLZ (wie Anm. 7), S. 394.

33 Ebd. S. 386.

## 2.2. Fürbitten im Islam und ihre Institutionalisierung

Die Institution der Fürbitte, insbesondere für Verstorbene, ist im Christentum wesentlich stärker ausgeprägt als im Islam, wo die Auffassung vorherrscht, jeder Mensch sei alleine für sich und seine Taten verantwortlich.<sup>34</sup> Ansätze zur fürbittenden Praxis bietet etwa Sure 2, Vers 48: „Und hütet euch vor einem Tag, an dem keine Seele für eine andere etwas begleichen kann, keine Fürsprache (šafa‘a) von ihr angenommen und kein Lösegeld von ihr genommen wird, und an dem sie keine Unterstützung erfahren.“ Eine institutionalisierte Fürbitte für Herrscher hat sich hieraus nicht entwickelt, denn der Fürsprecher *par excellence* ist nach islamischem Verständnis allein der Prophet, der allerdings erst am Tag des Gerichts aktiv wird. Auch Stiftungen frühislamischer Herrscher zum Zweck des eigenen Gedenkens sind nicht bekannt; allenfalls sorgten sie für die Gräber ihrer jeweiligen Vorgänger, soweit diese in der Residenz konzentriert waren, wie erstmals im 9. Jahrhundert in Samarra.

Im östlichen Iran entstand ab dem 10. Jahrhundert eine neue Institution, die *madrasa*, die von Anfang an eng mit Grabbauten verbunden war; zuweilen gingen auch *madrasas* aus Mausoleen hervor.<sup>35</sup> Bei der *madrasa* handelt es sich um Lehranstalten, an denen die sogenannten inneren, also arabisch-islamischen, Wissenschaften unterrichtet werden. Aus dieser Region sind auch die frühesten islamischen Grabstiftungen überliefert; der älteste bekannte Fall betrifft das Mausoleum der Samaniden in Buchara aus der Zeit um 900.<sup>36</sup> Erst im 11. Jahrhundert dürfte die Institution der Grabmadrasa nach Syrien und Mesopotamien gelangt sein, verbunden mit dem Brauch, Gräber durch Stiftungen zu finanzieren.<sup>37</sup> Die tatsächlichen Machthaber in den islamischen Gemeinwesen unterhalb der obersten kalifalen Ebene, also die Sultane, errichteten zunehmend Grabbauten neben ihren Stiftungen, um so eine dynastische Legitimität zu begründen und öffentlichkeitswirksam zum Ausdruck zu bringen.<sup>38</sup>

Die abbasidischen Kalifen hatten eine derartige Legitimitätsbekundung nicht nötig. Im Irak wurden die ersten *madrasas* bezeichnenderweise nicht von abbasidischen Kalifen, sondern im 11. Jahrhundert von seldschukischen Wesiren errichtet,

34 Vgl. LUSIARDI (wie Anm. 8), S. 61: „Am Tag der Abrechnung ist jeder Mensch alleine für sich und seine Taten verantwortlich; dabei werden die Bücher seiner Taten und die Himmelswaage für ein gerechtes Urteil sorgen.“

35 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 80.

36 Ebd. S. 94.

37 Ebd.

38 Vgl. Adam SABRA, Public Policy or Private Charity? The Ambivalent Character of Islamic Charitable Endowments, in: Michael BORGOLTE (Hg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen (Stiftungsgeschichten 4), Berlin 2005, S. 95 – 108, hier: S. 101.

die freilich noch unter der nominellen Herrschaft eines Abbasidenkalifen amtieren. Erst der vorletzte abbasidische Kalif al-Mustanşir (1226 – 1242) gründete die *madrasa* Mustanşirīya, um die berühmte, vom seldschukischen Wesir persischer Herkunft Nizām al-Mulk in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts gegründete Nizāmīya in den Schatten zu stellen.<sup>39</sup>

Erst in mittel- und spätabbasidischer Zeit dürften vermehrt Stiftungen entstanden sein, die dem Totengedenken dienten. In diesem Zusammenhang wurden Lesungen für das Seelenheil angeordnet, die man professionellen Koranrezitatoren übertrug; auch wurden Stiftungsbegünstigte zu Bittgebeten angehalten. Bezeichnenderweise wurden derartige Praktiken aber von einzelnen Religionsgelehrten häufig kritisiert, wohl weil sie hierfür kein frühislamisches Vorbild ausfindig machen konnten.<sup>40</sup> Deutlich wird, dass sich Praktiken des Totengedenkens und der Fürbitte eher im Bereich ‚volkstümlicher‘, besser ausgedrückt: nicht-orthodoxer Religiosität entwickelten, in denen sich höchstwahrscheinlich auch außerislamische Einflüsse niedergeschlagen haben, die allenfalls sekundär auf den Propheten oder die islamische Tradition zurückgeführt wurden.

Zum Zweck des Herrschergedenkens getätigte Stiftungen sind aus frühabbasidischer Zeit nicht überliefert. Mit den frühmittelalterlichen lateinischen Verbrüderungsbewegungen in Ansätzen vergleichbare gemeinschaftsstiftende Praktiken entstanden erst in spätabbasidischer, seldschukischer Zeit mit den *futuwwa*-Bünden. Diese Bewegung entwickelte sich im 13. und 14. Jahrhundert in Mesopotamien und Anatolien aus dem Sufismus heraus. Es handelte sich dabei um Männerbünde innerhalb der städtischen Bevölkerung, denen der Kalif an-Nāşir (1180 – 1225) beitrug;<sup>41</sup> die Mitglieder mussten daraufhin dem Kalifen persönliche Treue schwören. Auch andere islamische Herrscher wurden in diese Gemeinschaften aufgenommen und

39 Guy LE STRANGE, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1900, 1924, S. 266.

40 Vgl. Astrid MEIER, Für immer und ewig? Befristete Formen islamischer Stiftungen in osmanischer Zeit, in: MEIER/PAHLITZSCH/REINFANDT (Hgg.) (wie Anm. 2), S. 191 – 212, hier: S. 200 f.

41 Angelika HARTMANN, *An-Nāşir li-Dīn Allāh (1180 – 1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ‘Abbāsidenzeit* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients NF 8), Berlin/New York 1975; Franz TAESCHNER, Die islamischen Futuwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, in: *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 12 (1934), S. 6 – 49; DERS., Futuwwa, eine gemeinschaftsbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedenen Erscheinungsformen, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 52 (1956), S. 122 – 158; Paul KAHLE, Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen en-Nāşir (gest. 622/1225), in: Theodor MENZEL (Hg.), *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, S. 112 – 127; Paul KAHLE, Ein Futuwwa-Erlaß des Kalifen en-Nāşir aus dem Jahre 604 (1207), in: Ernst Friedrich WEIDNER (Hg.), *Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur*. FS Max von Oppenheim (Archiv für Orientforschung, Beiband 1), Berlin 1933, S. 52 – 58.

somit dem Kalifen untergeordnet. Inwieweit hier punktuelle Parallelen zu früh- und hochmittelalterlichen westeuropäischen Verbrüderungsbewegungen feststellbar sind, bedarf noch genauerer Untersuchungen. Im Hinblick auf das hier behandelte Thema bleibt festzuhalten, dass sich weder die Karolinger noch die frühen Abbasiden aktiv an solchen Verbrüderungen beteiligten. Der erste Herrscher, von dem bekannt ist, dass er gemeinsam mit seiner Frau an Verbrüderungen der Reichskirche teilnahm, war Heinrich II., der sogar selbst die Initiative hierzu ergriff: Mit Herzog Bernhard I. von Sachsen sowie 15 Erzbischöfen und Bischöfen schlossen sich Heinrich und Königin Kunigunde 1005 zum Dortmunder Totenbund zusammen, dem größten, der seit dem berühmten Gebetsbund von Attigny bekannt ist.<sup>42</sup>

### 3. Orte der Erinnerung

#### 3.1. Karolingische Begräbnisse

Die häufig bescheidenen königlichen Bestattungen und auch die Tatsache, dass karolingische Herrscher oft keine klaren Direktiven für die Wahl ihres Beisetzungsortes erließen, deuten darauf hin, dass Herrschergedenken jeweils nicht in erster Linie mit dem Grab verbunden wurde. Trotzdem hatten die Gräber als Erinnerungsorte eine wichtige politische Funktion. Die frühen Arnulfinger und Pippiniden scheinen keinen bevorzugten, festen Begräbnisort gehabt zu haben.<sup>43</sup> Karl Martell ließ sich in der merowingischen Grabkirche St. Denis beisetzen, ebenso 768 sein Sohn, der erste karolingische König Pippin, der im dortigen Kloster erzogen worden war; die Tradition königlicher Bestattungen in St. Denis war allerdings 657 mit Chlodwig II. abgebrochen.<sup>44</sup>

42 WOLLASCH (wie Anm. 5), S. 223; Joachim WOLLASCH, *Geschichtliche Hintergründe der Dortmunder Versammlung des Jahres 1005*, in: *Westfalen 58* (1980), S. 55–69.

43 Alain DIERKENS, *Autour de la tombe de Charlemagne. Considérations sur les sépultures des souverains carolingiens et des membres de leur famille*, in: DERS./Jean-Marie SANSTERRE (Hgg.), *Le souverain à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Hommage à Maurice Leroy (Byzantion 61)*, Brüssel 1991, S. 156–180, hier: S. 160. Vgl. umfassend Karl Heinrich KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog*, München 1971 sowie Michael BORGOLTE, *Das Grab in der Topographie der Erinnerung. Vom sozialen Gefüge des Totengedenkens im Christentum vor der Moderne*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 111 (2000), S. 291–312.

44 Eine etablierte königliche Bestattungstradition entsteht allerdings erst im Hochmittelalter ab dem 12. Jahrhundert; vgl. DIERKENS (wie Anm. 43), S. 163. Dementsprechend ließ Ludwig IX. 1264 die Reste Karlmanns d. J. aus Reims (S. Remi) nach St. Denis überführen (ebd. S. 167).

Bemerkenswert ist, dass sich Pippin III. vor dem Portal der Abteikirche bestatten ließ, mit dem Gesicht der Erde zugewandt.<sup>45</sup> Anders als später bei seinem Sohn Karl dem Großen, der in Aachen noch am Tag seines Todes, in Abwesenheit seines Nachfolgers und offenbar ohne jedes besondere Zeremoniell, beigesetzt wurde, erfolgte die Bestattung bei Pippin *cum magno* (oder auch *summo*) *honore*.<sup>46</sup> Aus dem Jahr seines Todes sind mehrere Urkunden erhalten, die Stiftungen zugunsten von St. Denis belegen; in der letzten vom September 768 heißt es unmittelbar vor der Spezifizierung der Schenkung: ... *donatumque in perpetuum pro animae nostrae remedium seu et propter locum sepulturae corporis mei ad eundem sanctum locum esse volumus* ...<sup>47</sup> Über ein Drittel der erhaltenen Urkunden Pippins betreffen Stiftungen oder Besitzbestätigungen zugunsten dieser Abtei.

Die auffällige Wendung des Gesichts zum Boden, die bei keinem früheren Frankenkönig belegt ist, wurde im 12. Jahrhundert von Suger von St. Denis, der das Grab öffnen ließ, als Geste der Buße für die Verfehlungen des Vaters des Herrschers, also Karl Martells, gedeutet, was aber vor dem Hintergrund der Vorstellungen des 8. Jahrhunderts ganz unwahrscheinlich ist; ein römisches oder angelsächsisches Vorbild dürfte wesentlich größere Plausibilität beanspruchen können. Zudem hat Alain Dierkens überzeugend gezeigt, dass die ostentative *humilitas* des ersten Karolingerkönigs zugleich als Gestus der Macht gedeutet werden kann: Der erste gesalbte Frankenkönig zeigt sich noch im Tod buchstäblich als Verkörperung christlicher Wertvorstellungen, doch gleichzeitig kontrolliert, ja bewacht er gleichsam den Zugang zur Kirche: Allen Passanten musste die demonstrative Präsenz des Königs auffallen. Nach Dierkens war es die Absicht des Verstorbenen, die Aufmerksamkeit der Nachlebenden auf sich zu ziehen und ihnen gerade durch eine besondere performativ herausgestellte zentrale christliche Tugend im Gedächtnis zu bleiben.<sup>48</sup>

Karl der Große bekräftigte die erneuerte königliche Bestattungstradition dadurch, dass er seine zunächst an anderem Ort bestattete Mutter Bertrada dorthin überführen und an der Seite ihres Mannes beisetzen ließ. Karl selbst äußerte 769 den Wunsch, eines Tages dort bestattet zu werden, allerdings noch vor dem Beginn

45 Alain DIERKENS, La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le Bref (768), in: *Médiévales* 31 (1996), S. 37–51.

46 Vgl. Janet L. NELSON, Carolingian Royal Funerals, in: Frans THEUWS/Janet L. NELSON (Hgg.), *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages* (TRW 8), Leiden/Boston/Köln 2000, S. 131–184.

47 Die Urkunden der Karolinger 1. Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen (MGH DD Kar. 1), bearbeitet von Engelbert Mühlbacher, Hannover 1906, Nr. 28, S. 38–40, Zitat 15,39.

48 DIERKENS (wie Anm. 45), S. 50.

der Bauarbeiten in Aachen.<sup>49</sup> Zunächst ließ Karl über dem Grab seines Vaters ein *augmentum* errichten, wohl eine Art geschlossene Vorhalle, die er womöglich ursprünglich auch für seine eigene Bestattung vorgesehen hatte. Zudem ließ er eine Inschrift anbringen, die auf die *humilitas* seines Vaters hinwies und vielleicht auch zur Fürbitte aufforderte.

Spätere westfränkische Karolinger knüpften, wie schon der erste karolingische König Pippin, wieder an den merowingischen Gedächtnisort St. Denis an.<sup>50</sup> Es war eine konkurrierende karolingische Tradition, die sich im 9. Jahrhundert auf Metz bezog und danach strebte, die Stadt als Wiege des karolingischen Geschlechts und als symbolischen Hort der Familieneinheit erscheinen zu lassen. Maßgebliches Interesse hieran hatte Ludwigs des Frommen Halbbruder Drogo, Bischof von Metz, der auch dafür verantwortlich gewesen sein dürfte, dass der verstorbene Kaiser in seiner Bischofsstadt beigesetzt wurde.<sup>51</sup> Erst durch die Bestattung Ludwigs 840 in Metz bezog man sich durch die Wahl des Bestattungsortes wieder auf die dort vermuteten Anfänge der Arnulfinger. In der Benediktinerabtei St. Arnulf, einer der traditionellen Familiengrablagen, wurde der Kaiser unweit seiner Mutter Hildegard in einem wiederverwendeten antiken Sarkophag beigesetzt, dessen ikonographisches Programm den Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer thematisierte.<sup>52</sup> Allerdings wurde weder vor noch nach ihm irgendein Frankenkönig in Metz bestattet, nicht einmal die Herrscher des lotharingischen Mittelreiches; eher handelte es sich um eine Begräbnisstätte weiblicher Angehöriger des Herrscherhauses.<sup>53</sup>

49 Die Urkunden der Karolinger I. Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen (wie Anm. 47), bearbeitet von Engelbert Mühlbacher, Hannover 1906, Nr. 55, S. 81f.; vgl. DIERKENS (wie Anm. 43), S. 163.

50 DIERKENS (wie Anm. 45), S. 37 – 51.

51 Michèle GAILLARD, L'éphémère promotion d'un mausolée dynastique: la sépulture de Louis le Pieux à Saint-Arnoul de Metz, in: *Médiévales* 33 (1997), S. 141 – 151, hier: S. 150.

52 Robert MELZAK, Antiquarianism in the Time of Louis the Pious and its Influence on the Art of Metz, in: Peter GODMAN/Roger COLLINS (Hgg.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814 – 840)*, Oxford 1990, S. 629 – 640; GAILLARD (wie Anm. 51).

53 GAILLARD (wie Anm. 51), S. 145; DIERKENS (wie Anm. 43), S. 162: Lediglich der heilige Arnulf und Drogo, Sohn Pippins II., bilden die Ausnahmen; die bedeutendste weibliche Bestattung war Königin Hildegard im Jahr 783.

## 3.2. Dynastische Erinnerung bei den Abbasiden: Orte und Texte

### 3.2.1. Voraussetzungen: Frühislamische Traditionen

Die frühen Abbasiden nahmen keine Grabstiftungen vor, denn Muḥammad hatte eine derartige Praxis ausdrücklich abgelehnt.<sup>54</sup> „Die Errichtung von Bauten über dem Grab, ja die bloße Kennzeichnung und Beschriftung waren ebenso verboten, wie Schlachtungen und Gebete am Grab oder nach vereinzelt Traditionen sogar der einfache Grabbesuch.“<sup>55</sup> Allerdings ließen sich weder Grabbesuche noch Gebete am Grab auf Dauer unterdrücken. Ein Dichter schilderte im 9. Jahrhundert den Besuch junger Frauen am Grab eines Mitglieds der Abbasidenfamilie: „Am Freitagmorgen war’s, da sah ich in Sāmarrā Augen, deren Thränenstrom jeden Zuschauer in Staunen versetzen konnte; sie besuchen die Gebeine, die im Erdreich verwesen; sie erwirken Vergebung der Sünden für diese Gebeine.“<sup>56</sup> Schon das dichterische Genre kann ein Indiz dafür sein, dass es sich hier um eine inoffizielle Praxis handelte, die von Religionsgelehrten keineswegs gebilligt worden sein dürfte.

Auch Handlungen, die der Verstorbene nicht mehr selbst ausführen konnte, wie die Begleichung offener Schulden, dienten dazu, „den Toten die Zeit bis zur Auferstehung angenehmer zu machen.“<sup>57</sup> Im frühen Islam machte man das Totengedenken fast ausschließlich an einfachen Grabstelen fest. Dort angebrachte Inschriften baten nicht nur für den Verstorbenen um die Gnade Gottes, sondern zuweilen auch für jeden, der für den Verstorbenen betete.<sup>58</sup> Diese sogenannten übertragenen Eulogien, die die Gnade Gottes auch auf die Fürbittenden herabrufen, sind ab dem frühen 9. Jahrhundert überliefert.<sup>59</sup> Grabbauten sind trotz anfänglichen Verbots ab dem 8. Jahrhundert belegt, zuerst für Prophetengenossen und heilige Männer.

54 Vgl. Michael BORGOLTE, Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung, in: DERS./Cosimo Damiano FONSECA/Hubert HOUBEN (Hgg.), *Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters* (Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento 15), Bologna/Berlin 2005, S. 21–28, hier: S. 27.

55 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 72.

56 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 88.

57 Ebd., S. 75.

58 Ebd., S. 77.

59 Ebd., S. 83.



### 3.2.2. Textuelle Erinnerung: die Prophetenbiographie

Das abbasidisch-sunnitische Herrschergedenken richtete sich hingegen nicht auf einzelne Kalifen der Frühzeit, sondern auf ihr wesentliches symbolisches Kapital, ihre Verwandtschaft mit dem Propheten. Der gemeinsame Vorfahr sowohl des Propheten als auch der Abbasiden war Hāšim; die Wahl dieses Spitzenahns garantierte, dass die Umayyaden, die ebenfalls dem Stamm der Quraiš angehörten, aus dieser engen prophetischen Verwandtschaft ausgeschlossen wurden.<sup>60</sup> Die programmatische Anknüpfung an Hāšim, wenn man so will, das Gedächtnis der dynastischen Anfänge, vollzog sich auch über die Benennung neugegründeter abbasidischer Residenzen im Irak: Sowohl der erste als auch der zweite Kalif gründeten jeweils eine neue Residenzstadt mit Namen Hāšimīya.

Spezifische Orte des Herrschergedenkens bildeten sich unter den frühen Abbasiden zunächst nicht heraus, da sich ihre legitimatorische Erinnerung ganz auf den Propheten und die mit dessen Wirken verbundenen Gedächtnisstätten konzentrierte. Die mit den abbasidischen Vorfahren verbundenen Orte spielten demgegenüber keine Rolle, denn die Abbasiden waren nach ihrem Selbstverständnis in erster Linie die Familie des Propheten, nicht die Dynastie des 'Abbās. Die abbasidische Revolution, die ihrem Herrschaftsantritt vorausging, hatte sich zum Ziel gesetzt, „den Ersehnten aus der Familie des Propheten“ an die Macht zu bringen, um so einem idealen islamischen Gemeinwesen den Weg zu bahnen.<sup>61</sup> Maßgeblich war daher das Selbstverständnis der neuen Dynastie als Familie des Propheten, was ihr wertvollstes symbolisches Kapital darstellte.

Daher wurde unter dem Architekten des abbasidischen Erfolgs, dem Kalifen al-Manšūr, auch nicht in erster Linie an 'Abbās erinnert, sondern an den Propheten und dessen Verhältnis zu seinem Onkel 'Abbās. Zu diesem Zweck wurden die maßgeblichen Überlieferungen über Muḥammad nicht mehr wie vorher in Medina gesammelt, wo er gelebt hatte und gestorben war (und wo die Überlieferungen zunächst weitergegeben worden waren); al-Manšūr ließ die gesichteten Traditionen vielmehr am Kalifenhof im Irak kodifizieren und autoritativ veröffentlichen: Primärer Ort der Erinnerung war also der Text, in dem das dynastische Kapital der Abbasiden kodifiziert war.

60 Wolfram DREWS, *Die Karolinger und die Abbasiden von Bagdad. Legitimationsstrategien frühmittelalterlicher Herrscherdynastien im transkulturellen Vergleich (Europa im Mittelalter 12)*, Berlin 2009, S. 60 f. und S. 102–138.

61 Vgl. Patricia CRONE, *On the Meaning of the 'Abbāsid Call to al-Riḍā*, in: Clifford Edmund BOSWORTH u. a. (Hgg.), *The Islamic World. From Classical to Modern Times*. FS Bernard Lewis, Princeton 1989, S. 95–111.

In der offiziellen Prophetenbiographie des Ibn Isḥāq wurde den abbasidischen Vorfahren eine maßgebliche Rolle in der Frühzeit des Islams zugewiesen.<sup>62</sup> Daneben wurde an die Bedeutung der Familie in vor- und frühislamischer Zeit erinnert, was ihr Prestige über alle Konkurrenten, insbesondere die ebenfalls haschemitischen Aliden, herausheben sollte. In diesen Zusammenhang gehört der Verweis auf die Betreuung der vorislamischen mekkanischen Wallfahrt durch ihre Vorfahren, auf die Sicherung bedeutender Wasserquellen, ebenfalls in vorislamischer Zeit, und auf die bedeutende Rolle ihrer Vorfahren im Rahmen der Biographie des Propheten, insbesondere auf die Tatsache, dass es sich bei ihrem Ahnherren um den ältesten überlebenden Onkel väterlicherseits des Propheten handelte. Es ging hier nicht um die Erinnerung an irgendwelche Großtaten der Kalifen, sondern um deren Herrschaftsberechtigung, die sich nicht aus ihrer eigenen Performanz (und der Erinnerung daran) ableiten ließ, sondern nur aus dem Verhalten ihrer Vorfahren und aus der daraus gespeisten angeblichen Überlegenheit über umayyadische und alidische Konkurrenten. Zu diesem Zweck wurde an das vermeintliche Versagen sowohl der Umayyadenkalifen als auch der Aliden erinnert sowie kontrastiv an die Leistungen der abbasidischen Vorfahren für die islamische Gemeinschaft.

### 3.2.3. Herrschergräber

Die Begräbnisorte der frühen Kalifen lagen im gesamten Reich verstreut, je nachdem, wo die einzelnen Herrscher sich zum Zeitpunkt ihres Todes gerade aufgehalten hatten.<sup>63</sup> Oftmals wurden sie im Palast des lokalen Statthalters beigesetzt.<sup>64</sup> Von den frühen Kalifen verstarb nur der 813 nach einem Bürgerkrieg ermordete al-Amīn in der Hauptstadt Bagdad.<sup>65</sup> An den einzelnen Begräbnisstätten bildete sich kein herrscherzentriertes Gedenken heraus.

Einer regelrechten *damnatio memoriae* fielen die Umayyaden anheim, deren Gräber im Zuge der abbasidischen Revolution nahezu vollständig zerstört wurden. Die Ermordung der Familienangehörigen, die Exhumierung der Toten auf dem umayyadischen Friedhof von Damaskus und die gegen die entthronte Dynastie ergriffenen brutalen Maßnahmen sind in der islamischen Frühgeschichte ohne Parallele:<sup>66</sup> „It

62 Rudolf SELLHEIM, Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq, in: Oriens 18/19 (1965/66), S. 33 – 91.

63 LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 303.

64 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 79 Anm. 37.

65 LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 302.

66 Vgl. Hugh KENNEDY, The Early Abbasid Caliphate. A Political History, London 1981, S. 48 f.: „This savage treatment of members of the previous ruling family is uncharacteristic of early Islamic history“.

was as though the new dynasts wished to wipe the slate clean and start again.<sup>67</sup> Das umayyadische Andenken in der Geschichtsschreibung wurde äußerst negativ gefärbt, sie galten fortan als unislamische Herrscher, als (vom Wesen her nicht-kalifale) ‚Könige‘, die die rechtmäßigen Prätendenten, die Familienangehörigen des Propheten, von der Macht ferngehalten hätten.<sup>68</sup> Die Verfolgung der Umayyaden wurde (nachträglich) damit gerechtfertigt, dass dieses Vorgehen die Rache für die Verfolgung der Aliden darstellen würde; gerade weil zwischen Aliden und Abbasiden eine sich auf dem Höhepunkt der Revolution zuspitzende Rivalität im Hinblick auf die Führung der haschemitischen Bewegung bestand, konnten sich die Abbasiden mit Hilfe der angeblich zugunsten der Aliden verübten Rache – einem in der arabischen Tradition fest verwurzelten und daher plausiblen Prinzip – als deren Sachwalter präsentieren, die an ihrer Stelle die Führung innerhalb der „Familie des Propheten“ übernahmen.<sup>69</sup> Die Leiche des erst wenige Jahre zuvor verstorbenen Kalifen Hišām wurde in besonders starkem Ausmaß geschändet: Sie wurde zunächst ausgepeitscht, dann gekreuzigt und anschließend verbrannt; schließlich wurde die Asche verstreut, so dass keine materiellen Spuren des Grabes zurückblieben.<sup>70</sup> Bezeichnenderweise blieben nur zwei Gräber verschont, die nicht aufgebrochen und geschändet wurden, diejenigen ‘Umars II. und Mu‘āwiyas. Ersterer galt als einziger umayyadischer Herrscher, der im Einklang mit den religiösen Prinzipien des Islams amtiert habe.<sup>71</sup> Letzterer war zwar der Begründer der umayyadischen Dynastie in Damaskus, doch handelte es sich bei ihm auch um einen Prophetengenossen (Mu‘āwīya hatte Muḥammad als Sekretär gedient), dem somit ein außerdynastisches Charisma zukam; auch Jahrhunderte nach seinem Tod war sein Grab noch immer ein vielbesuchtes Heiligtum.

Der erste abbasidische Kalif al-Saffāḥ (750/54) wurde in seinem Palast in Anbār unter dem Minbar (Kanzel) der Moschee bestattet; sein Bruder und Nachfolger al-Manṣūr (754/75) starb auf der Pilgerfahrt nach Mekka, er wurde in der Nähe des Brunnens Bir Maimūn auf der Arabischen Halbinsel beigesetzt. Das Grab des dritten Kalifen al-Mahdī (775/85), der plötzlich bei einem Jagdunfall verstarb, befand sich

67 Jacob LASSNER, *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of ‘Abbāsid Apologetics* (American Oriental Series 66), New Haven 1986, S. 135. Der Alttestamentler Wellhausen fühlte sich an eine biblische Parallele erinnert: „Man wird in Allem an die von den Propheten betriebene Ausrottung des Hauses Omri erinnert.“ (Julius WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 344).

68 Bei Ibn al-Muqaffa‘ werden die Umayyaden kurz nach dem Sieg der abbasidischen Revolution als bloße Emire abqualifiziert; vgl. Patricia CRONE/Martin HINDS, *God’s Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986, S. 85.

69 WELLHAUSEN (wie Anm. 67), S. 344.

70 WELLHAUSEN (wie Anm. 67), S. 344.

71 Vgl. CRONE/HINDS, *God’s Caliph*. (wie Anm. 68), S. 75.

bei einem Dorf in der Provinz Masabadhan, wo er unter einem Walnussbaum beige-  
setzt wurde. Al-Hādī (785/86) wurde im Garten eines Dorfes in der Nähe Bagdads  
bestattet. Das Grab des al-Ma'mūn (813/33), der während einer antibyantinischen  
Militäroperation verstarb, lag im kilikischen Tarsus.

Erst nach dem weitgehenden Machtverfall des abbasidischen Kalifats reisten die  
Herrscher nicht mehr in Ausübung ihres Amtes in ihrem Reich umher, so dass sie ab  
dem 9. Jahrhundert nicht mehr dezentral bestattet wurden, sondern in ihrer Residenz,  
die sie kaum noch verließen. Die Gräber von al-Mu'taṣim (833/42), al-Wāṭiq (842/47)  
und al-Mutawakkil (847/61) befanden sich in der neuen Residenzstadt Samarra,<sup>72</sup>  
und zwar innerhalb der Palastanlagen, außerhalb der Öffentlichkeit.<sup>73</sup> In mittel- und  
spätabbasidischer Zeit waren die Kalifengräber also, anders als in der Frühzeit, in einer  
Region konzentriert.<sup>74</sup> Eine regelrechte herrscherliche Nekropole bildete sich erst ab  
dem 10. Jahrhundert in der Nähe der Moschee im Bagdader Stadtteil Ruṣāfa heraus,  
vermutlich nicht zufällig in der Nähe des Mausoleums des bedeutenden Gelehrten  
Abū Ḥanīfa, des eponymen Begründers einer der im Irak maßgeblichen orthodoxen  
Rechtsschulen des sunnitischen Islams.<sup>75</sup>

Der erste dort bestattete Kalif war der 20. Herrscher der Dynastie, al-Rāḍī  
(934/940), dessen Grab aber noch abseits der späteren Nekropole lag. Erst der 946  
abgesetzte al-Mustakfi (944/946), der 22. Abbasidenkalif, wurde als erster auf dem  
Gebiet der späteren Nekropole bestattet. Mit drei Ausnahmen wurden alle folgenden  
14 Kalifen bis zum Ende des Bagdader Kalifats 1258 dort beige-  
setzt. Für die Pflege der Kalifengräber wurde eine Stiftung errichtet, aus deren Einkünften die Kosten für  
Wachpersonal und Reparaturen bestritten wurden.<sup>76</sup> Die jetzt in der Öffentlichkeit  
gelegenen Herrschergräber dienten einem doppelten Gedenken, sowohl der Erinne-  
rung der Nachwelt als auch dem Sich-in-Erinnerung-Rufen bei Gott.<sup>77</sup> Es ist allerdings  
unklar, ob sich hier ein regelrechtes dynastisches Gedenken ausbildete, denn in Bag-  
dad befand sich kein bedeutendes Kalifengrab der Frühzeit und erst recht kein Grab  
eines bedeutenden ‚Familienmitglieds‘ des Propheten, das etwa in dessen offizieller  
Biographie Erwähnung gefunden hätte.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass die nordafrikanischen Tuluniden, die sich  
von der politischen Oberhoheit der Abbasiden allmählich emanzipierten, sich wie-  
der auf deren Vorgänger, die Umayyaden, bezogen: Im Jahr 883/84 richteten sie in  
Damaskus das Grab des ersten Umayyadenkalifen Mu'āwīya wieder her; dort stellten

72 LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 194f.

73 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 79.

74 Vgl. LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 193f.

75 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 79.

76 Vgl. LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 194.

77 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 80.

sie – wie an ihren eigenen Gräbern beim ägyptischen al-Fustāt – Koranleser an, deren Rezitationen der *memoria* des verstorbenen Herrschers bei Lebenden und bei Gott zugutekommen sollten.<sup>78</sup>

Bezeichnend für die Genese eines (dynastischen) Herrschergedenkens ist der Fall des von al-Ma'mūn kurzzeitig eingesetzten alidischen, also dynastiefremden, Thronfolgers 'Alī al-Riḏā, womit der Kalif eine Aussöhnung zwischen Sunniten und Schiiten sowie zwischen den beiden rivalisierenden Zweigen der Prophetenfamilie, den Abbasiden und Aliden, herbeiführen wollte.<sup>79</sup> 'Alī al-Riḏā verstarb bereits 818 mehr oder weniger überraschend auf der Rückreise von Chorazan in den Irak. Er wurde in Tus im nahegelegenen Grab des Vaters des Herrschers, des Kalifen Hārūn al-Rašīd, beigesetzt, der dort ebenfalls auf der Durchreise im Jahr 808 verstorben und im Sommerpalast des chorazanischen Statthalters beigesetzt worden war. An den Gräbern entwickelte sich im Anschluss jedoch bezeichnenderweise kein kalifenzentriertes Herrschergedenken, sondern eine allein an 'Alī al-Riḏā anknüpfende konkurrierende schiitische Erinnerung, denn der dort bestattete kurzzeitige Thronfolger wird von den Zwölferschiiten als ihr achter Imam gezählt und verehrt; um sein Grab am ‚Ort des Martyriums (šahāda)‘ entstand die bedeutende Stadt Mashhad, die heute als heiligste Stadt des Iran gilt. Die sich am Bestattungsort entwickelnde schiitische *memoria* bezieht sich ausschließlich auf den achten Imam, wohingegen der dort ebenfalls bestattete sunnitische Abbasidenkalif offenbar vollkommen in Vergessenheit geriet.

Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die ‚zweitheiligste‘ iranische Stadt: In Qum wurde die Schwester des achten Imams, Fāṭima al-Ma'šūma, bestattet, die dort 816/17 verstarb, als sie sich auf der Reise zu ihrem Bruder nach Chorazan befand. Neben Fāṭima ‚der Sündlosen‘ wurden später auch drei Töchter des neunten Imams bestattet. Den bis heute verehrten schiitischen Schreinen von Mashhad und Qum steht kein auch nur annähernd gleichrangiger Ort sunnitischen, abbasidischen Herrschergedenkens gegenüber. Die sunnitischen Kalifen waren zwar noch immer Exponenten der Ersatzinstitution des Imamats, doch war dessen Bedeutung im sunnitischen Islam ab dem 9. Jahrhundert zugunsten der konkurrierenden Ersatzinstitutionen Koran und Sunna stark zurückgegangen.<sup>80</sup> Das tatsächliche Übergewicht der

78 Ebd. S. 86.

79 Deborah G. TOR, An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of 'Alī al-Riḏā, in: Der Islam 78 (2001), S. 103–128.

80 Der Begriff Ersatzinstitution bezeichnet nach Tilman Nagel die nach dem Tod Muḥammads an die Stelle der nicht mehr unmittelbar im Propheten gegenwärtigen göttlichen Rechtleitung getretenen „Institutionen“ heiliges Buch (Koran), Sunna (Praxis des Propheten und der Prophetengenossen) sowie Imamats; vgl. Tilman NAGEL, Rechtleitung und Kalifat. Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte (Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2; Bonner Orientalistische Studien 27/2), Bonn 1975, S. 40–56.

Gelehrten im religiösen Diskurs ließ kein Imamatum im emphatischen Sinn mehr entstehen, wie es im schiitischen Islam existierte.

Die Identität des sunnitischen Islams wurde zunehmend durch die Religionsgelehrten bestimmt. Diese soziale Gruppe praktizierte jedoch eine ganz anders gelagerte Form des Gedenkens: Die Erinnerung an sie knüpfte sich kaum an Gräber; der vermutlich ab dem 10. Jahrhundert errichtete, bereits erwähnte Schrein des Abū Ḥanīfa im Bagdader Stadtteil Ruṣāfa ist eine Ausnahme, denn bei ihm handelt es sich um den Namensgeber einer der vier orthodoxen sunnitischen Rechtsschulen, und aus diesem Grund dürfte auch das Grab des Ibn Ḥanbal, des eponymen Begründers der Rechtsschule der Ḥanbaliten, erinnert und verehrt worden sein.<sup>81</sup> Viel wichtiger als eine topographisch gestützte Erinnerung war für die Gelehrten – wie oben ausgeführt – die Erwähnung ihres Namens in Traditionsketten (im Hinblick auf die Überlieferung von prophetischen Traditionen) sowie in der reichen biographischen Literatur; es handelte sich also um eine textuelle Erinnerung.

Zu frühislamischen Gedächtnisorten wurden in erster Linie die heiligen Städte Mekka, Medina und Jerusalem, die mit Ereignissen der Prophetenbiographie in Verbindung standen. Einen vergleichbaren Stellenwert erlangten allein die Gräber der schiitischen Imame, daneben auch das erwähnte, ebenfalls schiitische Grab der Schwester des achten Imams, nicht aber die Gräber der sunnitischen Kalifen. Es scheint daher, als hätte das sunnitische Kalifat kein topographisch gestütztes dynastisches Herrschergedenken ausgebildet, ganz im Gegensatz zur schiitischen Erinnerung an die Imame, um deren zu Schreinen avancierte Gräber in Medina, Kerbela, Najaf, Mashhad, Samarra und schließlich auch Bagdad sich ein bis in die Gegenwart andauernder regelrechter Kult entwickelte.<sup>82</sup> Die Erinnerung an charismatische Personen war und ist im Islam überwiegend Angelegenheit einer Gruppe, die in Opposition zum herrschenden Kalifat stand.

#### 4. Fazit

Trotz aller festgestellten Unterschiede lassen sich Gemeinsamkeiten in der christlichen und islamischen Memorialpraxis benennen. Die folgende, auf den Islam bezogene Definition von Johannes Pahlitzsch ließe sich auch auf das Christentum anwenden: „Unter Memoria ist also nicht bloß die rein säkulare Aufrechterhaltung der Erinnerung an den Verstorbenen in der Nachwelt, sondern auch das durch kultische Handlungen zu bewirkende Sich-in-Erinnerung-Rufen bei Gott zu verstehen.“<sup>83</sup>

81 Vgl. LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 160, S. 190 – 193, S. 347.

82 Zu den beiden Bagdader Schreinen des siebten und neunten Imams LE STRANGE (wie Anm. 39), S. 160 – 162.

83 PAHLITZSCH (wie Anm. 1), S. 74.

Ein erster Unterschied betrifft den jeweiligen Entwicklungsstand der ‚transzendentalen Logik‘, d. h. der Annahmen über die Verbindungen zwischen Diesseits und Jenseits und der Möglichkeiten, transzendente Phänomene durch religiöse Praktiken zu beeinflussen. Die Tradition der Fürbitte für Lebende, aber auch für Verstorbene, bildete im Bereich des Christentums die Voraussetzung dafür, dass das Herrschergedenken nicht nur einen Platz im christlichen Gottesdienst bekam, sondern auch in außerliturgischen Zusammenhängen vollzogen werden konnte. Im islamischen Gottesdienst wird hingegen nicht verstorbener Herrscher ‚gedacht‘, vielmehr wird der Name des jeweils amtierenden Herrschers in der Freitagspredigt ‚genannt‘, womit er als legitimes Oberhaupt der *umma* anerkannt wird; diese Praxis ist kein Gedenken im Sinne einer *memoria*, sondern Bestandteil der symbolischen Ordnung, innerhalb derer der aktuelle Herrscher die Position des *ḥalifāt Allāh* bzw. *ḥalifāh rasūl Allāh*, als Vertreter Gottes oder des Gottesgesandten, einnimmt. Das Freitagsgebet ruft den anwesenden Muslimen diese hierarchische Machtposition in Erinnerung, die zudem durch das zweite Vorrecht des Kalifen, seinen Namen auf Münzen prägen zu lassen, zum Ausdruck gebracht wird. Hierbei handelt es sich offenkundig nicht um Fürbitte und *memoria*, sondern um Visualisierung und Performierung der obersten Position im hierarchisch gegliederten islamischen Gemeinwesen.

Ein zweiter wesentlicher Unterschied resultiert aus dem unterschiedlichen Ausprägungsgrad von Institutionen. Im Frankenreich existierten in spätantiker Tradition Klöster, die als königliche Grablegen genutzt werden konnten. In frühislamischer Zeit gab es vergleichbare Institutionen nicht; erst später bildeten sich mit den Madrasas Institutionen heraus, die von einer personelle Kontinuität garantierenden Gemeinschaft getragen wurden und somit die Aufsicht über dort erfolgte Bestattungen übernehmen konnten. Erst die Grabmadrasa schuf die Voraussetzung für kontinuierliches Herrschergedenken, das sich als ‚soziale Institution‘ bezeichnen lässt, also – mit den Worten von Reinhard Blänkner und Bernhard Jussen – als „relativ auf Dauer gestellte, durch Internalisierung verfestigte Verhaltensmuster und Sinngebilde mit regulierender und orientierender Funktion.“<sup>84</sup>

Es zeigt sich, dass Formen des Ahnenkults sowie der Erinnerung an Verstorbene keineswegs anthropologische Konstanten sind, sondern dass jeweils der kulturelle und religiöse Kontext zu berücksichtigen ist, der einer solchen Art von Erinnerung unter Umständen entgegensteht. Im Islam entwickelten sich solche Praktiken erst spät, mutmaßlich unter der Einwirkung außerislamischer, womöglich auch christlicher Vorstellungen, die allerdings, wie häufig in der klassischen islamischen Kultur,

84 Reinhard BLÄNKNER/Bernhard JUSSSEN, Institutionen und Ereignis. Anfragen an zwei alt gewordene geschichtswissenschaftliche Kategorien, in: DIES. (Hgg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens (VMPiG 138), Göttingen 1998, S. 9 – 16, hier: S. 12.

unter der Hand islamisiert wurden und im Anschluss auch für sunnitische Muslime akzeptabel waren. Eine grundsätzliche Mentalität des Gedenkens hat sich im Islam gleichwohl nicht herausgebildet, jedenfalls nicht in einer Form, die sich ohne weiteres mit der Praxis des lateinischen Mittelalters parallelisieren ließe. Der Blick auf kulturelle Unterschiede kann allerdings auch in diesem Fall dabei helfen, die Verabsolutierung von Praktiken der jeweils eigenen Kultur zu vermeiden und zu einer differenzierteren Sicht der historischen Phänomene zu gelangen.

Für eine kulturvergleichende Untersuchung von Institutionen bietet das Thema des frühmittelalterlichen Herrschergedenkens, insbesondere im Hinblick auf Stiftungen, noch zahlreiche weitere Anknüpfungspunkte. Um den Vergleich aussagekräftiger zu machen, bedarf es weiterer Forschungen, insbesondere zu den Anfängen des islamischen Stiftungswesens und dessen Nutzung nicht nur durch Sultane und Emire, sondern auch durch die Repräsentanten der obersten islamischen Gewalt, die Kalifen.