

# Der Herrscher als Pilger im westlichen und östlichen Mittelalter – eine Skizze<sup>1</sup>

Sebastian Kolditz

## SUMMARY

Investigating medieval royal pilgrimage from a comparative perspective, certain characteristics can be observed: Byzantine emperors normally did not go on pilgrimage, preferring to collect holy relics in their capital. In the West, royal pilgrimage flourished especially during the Later Middle Ages, playing a key role in the practice of rulership, without, however, making a significant contribution to the sacral character of monarchy. Christian kings seldom crossed the borders of their realms to visit sacred places. Muslim rulers (apart from the early caliphs) followed a similar pattern, often avoiding to perform the hajj to Mecca personally. Instead, royal pilgrimage over long distances was a significant phenomenon at the periphery of both religious spheres: in West Africa and Scandinavia.

Pilgerforschung hat Konjunktur – Pilgerwege, Pilgerzeichen und Pilgerberichte finden wie in der Öffentlichkeit, so auch in der europäischen Forschung verstärktes Interesse,<sup>2</sup> und bisweilen öffnet sich dann der Blick zu religionsübergreifenden Kontextualisierungen.<sup>3</sup>

- 1 Die folgenden Ausführungen beabsichtigen nicht mehr als die Darlegung einiger Beobachtungen zum Thema. Bibliographische Vollständigkeit wird nicht angestrebt, auch keine vertiefte Quellenanalyse. Für Hinweise habe ich vielfach zu danken, genannt seien insbesondere Vera von Falkenhausen (Rom) und Undine Ott (Leipzig).
- 2 Unter jüngeren Sammelbänden hervorzuheben: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit, Wien 1992; Wallfahrten in der europäischen Kultur, Frankfurt a. M. 2006. Einen besonders prominenten Platz nimmt der Jakobuskult ein: Jakobus-Studien, ed. K. Herbers u. a. Bd. 1-17, Tübingen 1988-2007; K. Herbers, Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt, 2. Aufl., München 2007.
- 3 Kaum in historischer, aber häufiger in anthropologischer oder religionswissenschaftlicher Perspektive.

Die Herrscher stehen dabei nicht im Brennpunkt des Interesses, eher weithin in dessen Schatten, systematische Studien über die Partizipation mittelalterlicher christlicher Monarchen an Wallfahrten sucht man vergeblich, abgesehen von sehr wenigen, mitunter kaum zugänglichen Spezialstudien.<sup>4</sup> Für quantifizierende Untersuchungen in diesem Bereich fehlt daher noch weitgehend die Grundlage. Könige waren nicht die „typischen“ Pilger, die sich in der Hoffnung auf ein heilsames Wunder oder als Ausdruck ihrer tiefen Verehrung zu einer besonders geheiligten, sakral aufgeladenen Stätte begaben, und bisweilen auch, weil es ihnen als Buße für normwidriges Verhalten auferlegt worden war.<sup>5</sup> Könige scheinen etwas außerhalb dieser gängigen Arten des Pilgerns zu stehen. Pierre André Sigal hat ihre Pilgerfahrten daher als eigene Kategorie zu fassen gesucht und von „pèlerinages politiques et nationaux“ gesprochen.<sup>6</sup> Das freilich enthält die implizite Annahme, dass der Wallfahrt eines Herrschers letztlich ein politischer Sinn, mindestens jedoch eine identitätsstiftende Absicht innewohne, kurz und etwas überspitzt: die Herrscher strebten nach dem heiligen Ort eigentlich nicht um seiner selbst willen, sondern um ihn sich nutzbar zu machen. Das Spannungsverhältnis von Religionspraxis und Herrschaftsausübung wird auf diese Weise zugunsten der Herrschaft aufgelöst. Sicher bedarf das Konzept also der Differenzierung und Modifikation. Das führt auf eine Reihe offener Fragen, die hier orientierend genannt seien: Waren politische Herrschaft und Wallfahrtspraxis tatsächlich so leicht vereinbar, wie es Vorstellungen vom instrumentellen Charakter der Pilgerfahrten gleichsam voraussetzen? In welcher Beziehung stand der Besuch eines sakralen Ortes zur Sakralität der Herrschaft? Welche Muster und Entwicklungstendenzen lassen sich generell beim Phänomen der Herrscherpilgerfahrt im Mittelalter erkennen? Es versteht sich, dass eine derartige Betrachtung skizzenhafte Züge tragen muss, zumal bei der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen hier nicht nur der üblicherweise vertieft untersuchte lateinische Westen in den Blick genommen werden soll, sondern auch der griechische Osten und die islamische Welt der mittelalterlichen Epoche. Das erfordert eine kurze Vorverständigung über die Phänomene: Bereits im christlichen Bereich gilt es anhand der Terminologie zu differenzieren: während der lateinische Terminus *peregrinatio* zunehmend nicht nur für Wege in die Fer-

4 Nicht zugänglich waren mir insbesondere: F. Carreras y Candi, *Visites de nostres reys a Montserrat*, in: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 2 (1903/4), S. 339-388; J. B. Paul, *Royal Pilgrimage in Scotland*, in: *Transactions of the Scottish Ecclesiological Society* 1905. Methodisch wegweisend ist nunmehr die Studie von N. Vincent, *The pilgrimages of the Angevin kings of England 1154-1272*, in: C. Morris / P. Roberts, *Pilgrimage. The English Experience from Becket to Bunyan*, Cambridge 2002, S. 12-45.

5 Zu den allgemeinen Motiven christlichen Pilgerns vgl. u. a. D. Webb, *Medieval European Pilgrimage, c. 700-c. 1500*, S. 44-77; L. Schmutge, *Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen, in: Migration in der Feudalgesellschaft*, hrsg. von G. Jaritz / A. Müller, Frankfurt a. M. / New York 1988, S. 263-289; P. A. Sigal, *Les différents types de pèlerinage au Moyen Age*, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen. Themen zu einer Ausstellung*, München / Zürich 1984, S. 76-84.

6 P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974, S. 37-41. Einen anderen Akzent setzt Vincent, *Pilgrimages* (wie Anm. 4), S. 15: „the king's pilgrimage remained very much a royal phenomenon, set apart from the experience of less exalted pilgrims“. Dem ist zweifellos zuzustimmen. In der enzyklopädischen Literatur wird Königswallfahrt als Phänomen nur im Artikel *Pilgrimage (Christian)*, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Bd. 10, Edinburgh / New York 1918, S. 22 eigens thematisiert, allerdings lediglich mit einer Aufzählung von Beispielen.

ne und Fremde gebraucht wurde, sondern Pilgerfahrten beliebiger Distanz umfassen konnte, fehlt der byzantinischen Gräzität eine eindeutige Sprachregelung. Den Aspekt der Fremde evoziert die nur sehr selten auftretende Bezeichnung *xeniteia*,<sup>7</sup> verbreitet erscheint aber vor allem *proskynesis* – die religiöse Verehrung, wovon sich etwa die Bezeichnung von Pilgerführern als *proskynetaria*<sup>8</sup> und noch im heutigen Griechisch diejenige des Pilgers als *proskynetes* ableiten. Die Unschärfe der Bezeichnung lässt auch eine unscharfe Abgrenzung des Phänomens an sich vermuten. Für das Pilgern im Islam ist hingegen die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der großen Wallfahrt nach Mekka (*hajj*) und der großen Vielfalt an *ziyārāt* zu beachten, den Reisen zu den Schreinen verehrter Heiliger wie etwa der schi'itischen Imame oder herausragender Religionsgelehrter.<sup>9</sup> Obwohl letztere dem christlichen Wallfahrtsgedanken weit näher stehen, müssen sie vor allem aufgrund des Forschungsstandes, aber auch um der Beschränkung willen hier außer Betracht bleiben. Für den Hajj aber sind vier fundamentale Unterschiede gegenüber der christlichen Wallfahrt zu beachten: erstens die Ausschließlichkeit des Zielortes Mekka, zweitens die Ausschließlichkeit des Zeitpunktes im frühen Pilgermonat (Dhū l-Hijja)<sup>10</sup>, drittens der Charakter des Zieles: die Ka'ba gilt als Haus Gottes – Reliquien, Heilige oder andere Medien spielen keine Rolle; sowie viertens das Gebot des Qur'an an jeden Gläubigen, den Hajj (einmal im Leben) zu verrichten.<sup>11</sup> Aufgrund dieser Unterschiede definiert der islamische Fall also einen phänomenologisch anderen Typ der Pilgerfahrt. Das schränkt unsere Vergleichsmöglichkeiten jedoch nicht ein, sondern befördert sie sogar, denn diese Tatsache führt auf die Frage, ob und wie unterschiedliche Matrizen für das Phänomen Wallfahrt auch das Verhältnis von Pilger- und Herrscherstatus unterschiedlich geprägt haben.

## Das byzantinische Modell

Die Hinwendung des römischen Kaisers Konstantin zum Christentum und die von ihm veranlassten Kirchenbauten markieren einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte der

7 Vgl. A.-M. Talbot, Introduction to „Pilgrimage in the Byzantine Empire 7th – 15th Centuries“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), S. 59-61, hier 61.

8 Zu dieser Gattung siehe: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt 1994.

9 Zu den *ziyārāt* vgl. J. W. Meri u. a., *Ziyāra*, in: *The Encyclopedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 11, Leiden 2002, S. 524-539; *Le culte des saints dans le monde musulman*, hrsg. von H. Chambert-Loir/C. Guillot, Paris 1995 (Regionalstudien); C. Mayeur-Jaouen, *L'identité pèlerine en terre d'Islam: Du Hajj aux pèlerinages locaux*, in: *Identités pèlerines*, ed. C. Vincent, Rouen 2003, S. 187-200, hier 190, 194-199.

10 Außerhalb dieses Zeitraumes kommt der Fahrt der Gläubigen nach Mekka nur der Status einer kleinen Wallfahrt (*ʿumra*) zu, wobei die Riten des siebenfachen Umrundens der Ka'ba (*ṭawāf*) und des Laufes zwischen den Hügeln (*sa'y*) vollzogen werden.

11 Sure 3, 97. Aus der zahlreichen Literatur zu Norm und Praxis des Hajj sei hier nur verwiesen auf Mayeur-Jaouen, *L'identité* (wie Anm. 9), S. 187-189, 191-194; R. C. Martin, *Muslim Pilgrimage*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 11, New York/London 1987, S. 338-346; U. Haarmann, *Die Pflichten des Muslims – Dogma und geschichtliche Wirklichkeit*, in: *Saeculum* 26 (1975), S. 95-110, hier 99 f.

christlichen Wallfahrt.<sup>12</sup> Zwar reiste der *imperator* nicht selbst an ins Heilige Land, dürfte aber als Initiator hinter der sorgfältig inszenierten Reise seiner Mutter Helena (326/7) gestanden haben,<sup>13</sup> die in der späteren Tradition zu einer Pilgerreise par excellence stilisiert worden ist. Welchen Hintergrund auch immer die Legende von der Auffindung des Heiligen Kreuzes durch die Kaiserin gehabt haben mag,<sup>14</sup> sie bot potentiell gute Voraussetzungen für die Etablierung einer Pilgertradition im Kaiserhaus. Dennoch fand Helena unter den Frauen des Kaiserhauses nur in Eudokia, der Gemahlin Theodosius' II., eine Nachahmerin, welche 437 die Reliquien des Erzmärtyrers Stephanus von ihrer Wallfahrt mit nach Konstantinopel brachte und schließlich nach ihrer Verstoßung auch ihr Lebensende im Heiligen Land verbringen sollte.<sup>15</sup>

Für die byzantinischen Kaiser selbst spielten Wallfahrten jedoch so gut wie keine Rolle. Die verfügbaren Nachrichten stehen isoliert. So berichtet der Chronist Theophanes über Kaiser Justinian (527–65), dass dieser gegen Ende seines Lebens (563/4) den Ort Myriangeli bzw. Germia in Galatien aufgesucht haben soll. Tatsächlich war die Michaelskirche dort offenbar ein Pilgerzentrum, wie Inschriften belegen, aber von sekundärer religiöser Bedeutung.<sup>16</sup> Vielleicht zogen auch die Heilkräfte der dortigen Thermalquellen den alten Kaiser in ihren Bann.<sup>17</sup> Ein ähnliches Motiv, das Ausbleiben des lang erhofften Thronfolgers, führte Kaiser Leon VI. (886–912) auf den bithynischen Olymp, wohin sich später auch sein Sohn Konstantin VII. Porphyrogennetos (913–959) im fortgeschrittenen Alter begeben haben soll.<sup>18</sup> Politisch in Szene gesetzt wurde wohl keine

- 12 Umstritten ist, ob es zuvor überhaupt bereits christliche Pilger gab: vgl. E. D. Hunt, *Were there Christian Pilgrims before Constantine?*, in: *Pilgrimage explored*, hrsg. J. Stopford, Woodbridge 1999, S. 25–40. Zum Kirchenbauprogramm (vgl. Eusebius, *Vita Constantini* III 25–41): M. J. Johnson, *Architecture of Empire*, in: Noel Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006, S. 278–297, hier S. 293–295 mit Übersicht zur Literatur; zum frühen Pilgerwesen insgesamt: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*, Regensburg/Münster 1950.
- 13 Vgl. K. G. Holum, *Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage*, in: R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana 1990, S. 66–81; J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden/New York 1992, S. 62–72.
- 14 Ausführlich dazu Drijvers, *Helena* (wie Anm. 13), S. 79–180 sowie S. Heid, *Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 32 (1989), S. 41–71. Für eine kritische Prüfung des Skeptizismus hat jüngst plädiert: M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World AD 300–800*, University Park/Pennsylvania 2005, S. 110–116.
- 15 Zu Eudokias Pilgerreise vgl. K. G. Holum, *Theodosian Empresses*, Berkeley 1982, S. 183–189; Dietz, *Wandering Monks* (wie Anm. 14), S. 136; Kötting, *Peregrinatio religiosa* (wie Anm. 12) S. 100, 260.
- 16 Theophanes, *Chronographia*, AM 6056 (= 563/4), hrsg. C. de Boor, Leipzig 1883, S. 240; der Kaiser besuchte den Ort *charin euches* (etwa: wegen eines Gelübdes). Weitere Kaiser sind in Germia nicht nachzuweisen, Iustinians Monogramm findet sich hingegen in den Überresten der Michaelskirche, vgl. K. Belke, *Galatien und Lykaonien (Tabula Imperii Byzantini 4)*, Wien 1984, S. 166–168; C. Mango, *The Pilgrimage Center of St. Michael at Germia*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 36 (1986), S. 117–132.
- 17 Auch Iustinians Gattin Theodora hatte sich 528/9 auf eine Reise zu Thermalbädern nach Pythia begeben und dabei dortige Kirchen reich beschenkt, vgl. Ioannes Malalas, *Chronographia* XVIII 25, hrsg. I. Thurn, Berlin/New York 2000, S. 368 und Theophanes, ed. de Boor, AM 6025 (wie Anm. 16), S. 186. Beide Autoren heben das große Gefolge der Kaiserin hervor. Nur Theophanes charakterisiert den Ort näher als Thermalquelle (*eis ta therma tôn Pythiôn*) – der dortige christliche Kultus hatte seine Spezifik aus der antiken Verehrung von Quellnymphen entwickelt, vgl. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, S. 98.
- 18 Theophanes Continuatus VI 49, ed. I. Bekker, Bonn 1838, S. 463–465: von Konstantin heißt es, er habe sich wegen des Gebets der Mönche des Heiligen Berges, aber auch wegen der guten Luft zur Fahrt entschlossen, während

dieser beiden Wallfahrten, stärker vielleicht der Besuch Kaiser Konstantins VI. 795 in Ephesos zum Gebet im Heiligtum des Evangelisten Ioannes.<sup>19</sup> Besonders stechen aber drei markante Ereignisse der byzantinischen Geschichte hervor, in denen Elemente der Wallfahrt in größeren politischen Kontexten erkennbar werden. Das betrifft zunächst den Einzug des Kaisers Herakleios mit dem von den Persern zurückerstatteten Heiligen Kreuz in Jerusalem, wohl im Jahr 630.<sup>20</sup> Zweifellos verbanden sich dabei Merkmale des Triumphes mit ostentativer Devotion, auch wenn die fromme Legende in diesem Fall den Blick auf das Geschehen stark einschränkt.<sup>21</sup> War Herakleios der einzige Kaiser am Pilgerort Jerusalem, so sollte sein Enkel Konstans II. bis zum 14. Jahrhundert der einzige bleiben, der Rom aufsuchte. Allerdings ordnet sich sein Besuch bei Papst Vitalian im Jahre 663 durchaus in die Bestrebungen zur Verteidigung des byzantinischen Italiens gegen Langobarden und Araber ein und wird wohl absichtsvoll vom *Liber Pontificalis* mit reichlich Pilgerkolorit versehen.<sup>22</sup> In gewisser Weise eröffnet der Basileus somit die Reihe der Romzüge westlicher Könige und Kaiser, denen ebenfalls leicht der Charakter einer devoten Fahrt *ad limina apostolorum* gegeben werden konnte, auch wenn sie sich niemals darin erschöpften.<sup>23</sup> Schließlich begab sich Kaiser Basileios II. nach seinem entscheidenden Bulgarensieg 1018 zum Heiligtum der Gottesmutter auf der Akropolis von Athen (dem antiken Parthenon-Tempel) und brachte ihr dort Dankgeschenke dar.<sup>24</sup> Auch wenn die knappen Notizen der Geschichtsschreiber den Wallfahrtscharakter nicht eigens hervorheben, lässt sich das Geschehen doch am besten als Dankeswallfahrt vor der

die Terminologie der Chronik keine direkten Assoziationen zur Wallfahrt vermittelt. Vgl. auch C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), S. 129-151, hier S. 137.

- 19 Theophanes, hrsg. de Boor, *AM* 6287 (wie Anm. 16), S. 469 f. Konstantin besuchte Ephesos nach einem Sieg über die Araber und erließ bei der Gelegenheit dem dortigen Markt die Zahlung des Kommerkion. Zur Deutung siehe Foss, *Pilgrimage*, S. 145 f. (als Pilgerfahrt); I. Rochow, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes*, Berlin 1991, S. 261 f. (nur als steuerliche bzw. wirtschaftspolitische Maßnahme).
- 20 Das Datum ist umstritten, seit P. Speck, *Das geteilte Dossier (Poikila Byzantina 9)*, Bonn 1988, S. 336-341, 373-377 vehement für 628 plädiert hat; viele Aspekte sprechen jedoch für eine Übergabe der Reliquien im Jahr 629 und die Rückführung nach Jerusalem 630, siehe ausführlich A. D. Beihammer, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565-811)*, Bonn 2000, S. 54-60.
- 21 Zur Schwierigkeit aller Rekonstruktionsversuche vgl. J. W. Drijvers, *Heraclius and the Restitutio Crucis*, in: G. Reinink (Hrsg.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven u. a. 2002, S. 175-190, bes. S. 177 f.; zur Legende A. Sommerlechner: *Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zur Stoff- und Motivgeschichte*, in: *Römische Historische Mitteilungen* 45 (2003), S. 319-360; Drijvers, *Heraclius*, S. 185 f.: demnach hätten göttliche Zeichen Herakleios gezwungen, sich nicht triumphierend, sondern demütig in die Stadt zu begeben.
- 22 *Le Liber Pontificalis*, hrsg. L. Duchesne, Bd. 1, S. 343 (*Vita Vitaliani*), wo insbesondere mehrere Besuche des Kaisers in St. Peter hervorgehoben werden; vgl. auch A. Th. Hack, *Das Empfangszeremoniell bei mittelalterlichen Papst-Kaiser-Treffen*, Köln u. a. 1999, S. 321 f. Zum politischen Kontext: P. Corsi, *La politica italiana di Costante II*, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo (Settimane 34)*, Bd. 2, Spoleto 1988, S. 751-796, hier bes. S. 772 ff. sowie A. N. Stratos, *Expédition de l'empereur Constantin III surnommé Constant en Italie*, in: *Bisanzio e l'Italia. Studi in memoria di A. Pertusi*, Milano 1982, S. 348-357, hier 354 f.
- 23 Zu einem negativen Ergebnis auf der Suche nach Wallfahrtsmerkmalen bei den Romzügen westlicher Kaiser kommt G. Barone, *Il pellegrinaggio degli imperatori a Roma*, in: *Romei e Giubilei*, Milano 1999, S. 89-95.
- 24 Ioannes Skylitzes, *Synopsis historiarum*, hrsg. I. Thurn, Berlin / New York 1973, S. 364; Ioannes Zonaras, *Epitome Historiarum XVII* 9, hrsg. von T. Büttner-Wobst, Bd. 3, Bonn 1897, S. 566; im Vordergrund steht der Dank gegenüber der Gottesmutter, nicht ein Triumph. Zur Athener Marienkirche siehe Janin, *Les églises* (wie Anm. 17), S. 316-318.

triumphalen Rückkehr des Basileus in seine Hauptstadt verstehen.<sup>25</sup> Es bleibt allerdings die Frage, was ihn zu seiner ungewöhnlichen und einmaligen Entscheidung veranlasste, die Metropolitankirche von Athen als Ziel zu wählen. Spielte die geographische Nähe zum Ort des Sieges eine Rolle, wollte Basileios auf diese Weise antike Vorbilder evozieren oder beruhte der Zug auf einem Votum?

Wie dem auch sei: kohärente Muster für kaiserliche Pilgerfahrten sind aus den wenigen byzantinischen Beispielen nicht zu erkennen, so dass die Seltenheit des Phänomens selbst zu einem wichtigen Merkmal wird. Warum aber pilgerten die Kaiser so selten? Vor allem wohl, weil sie kaum Anlass dazu hatten. Nach dem Verlust Roms im 8. Jahrhundert konnte keine Stadt innerhalb des Reiches mehr mit der Hauptstadt Konstantinopel im Hinblick auf den Besitz potentieller Pilgerziele wie heiliger Reliquien und wunderwirkender Ikonen konkurrieren. Die Kaiser selbst hatten die Konzentration der Heilsträger in der Hauptstadt massiv gefördert und zu Lasten anderer Kultorte vorangetrieben.<sup>26</sup> Während zunächst noch zahlreiche Kirchen Konstantinopels von diesem Transfer profitierten, wurden die erworbenen Heiltümer seit dem 9. Jahrhundert vorrangig in der der Gottesmutter geweihte Kirche am Pharos konzentriert, vor allem die Reliquien der Passion Christi.<sup>27</sup> Diese Kirche aber gehörte zum Areal des Kaiserpalastes, bildete dessen „Sainte chapelle“. Die Kaiser hatten kaum Veranlassung auf Pilgerschaft zu gehen, vornehmlich weil sie es vermochten Heiltümer zu „domestizieren“.<sup>28</sup> Auch nachdem sich die Heiltums-Ressourcen Konstantinopels durch den Vierten Kreuzzug und die Herr-

25 Die Annahme eines besonders gesteigerten Triumphes in zwei Städten schien durch bildliche Darstellungen auf dem sog. Bamberger Gunthertuch (Triumphszene mit zwei Stadttychai) gerechtfertigt, dagegen jedoch G. Prinzing, *Das Bamberger Gunthertuch in neuer Sicht*, in: *Byzantinoslavica* 54 (1993), S. 218-231 und nunmehr Ders., *Nochmals zur historischen Deutung des Bamberger Gunthertuches auf Johannes Tzimiskes*, in: *Byzantina et Slavica Cracoviensia V*, Krakow 2007, S. 123-132.

26 So etwa der erst spät belegte Transfer der Kreuzreliquie von Apamea unter Justin II. nach Konstantinopel: vgl. H. A. Klein, *Constantine, Helena and the Cult of the True Cross in Constantinople*, in: J. Durand/B. Flusin (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris 2004, S. 1-59, hier 39. Auch das an Kultzentren reiche Ephesos war von Reliquientranslationen in die Hauptstadt betroffen, vgl. Foss, *Pilgrimage* (wie Anm. 18), S. 139. Das 944 von Edessa nach Konstantinopel verbrachte Mandylion wurde von Romanos I. und Konstantin VII. feierlich im Palastbezirk in Szene gesetzt, dazu zuletzt S. G. Engberg, *Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa*, in: Durand/Flusin, *Byzance et les reliques*, S. 123-142.

27 Zur Geschichte der Reliquien in der Theotokos-Kirche siehe P. Magdalino, *L'église du Phare et les reliques de la passion à Constantinople (VII/VIII–XIII siècles)*, in: Durand/Flusin, *Byzance et les reliques* (wie Anm. 26), S. 15-30; zur Absenz der Hagia Sophia in dieser Hinsicht nunmehr J. Wortley, *Relics and the Great Church*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 99 (2006), S. 631-647, hier 638.

28 Diese Tendenz konnte sich auch auf einen lebenden Heiligen beziehen, wie den Styliten Daniel im 5. Jh., der sich ursprünglich nach Jerusalem begeben wollte, sich dann aber davon überzeugen ließ, sich in Konstantinopel niederzulassen. Durch das Interesse der Kaiser Leon I. und Zenon gewann der Asket schnell beträchtlichen Einfluss auf politische Entscheidungen, besonders in kritischen Situationen: vgl. H. Ch. Brennecke, *Heiligkeit als Herrschaftslegitimation*, in: *Sakralität zwischen Antike und Neuzeit*, hrsg. B. Hamm u. a., Stuttgart 2007, S. 115-122. Allerdings suchten Kaiser oder potentielle Thronanwärter auch selbst Heilige Männer an deren Wirkungsstätten aus unterschiedlichen Motiven auf, vgl. R. Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon. Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), S. 213-241, hier S. 224 und 235, Anm. 145. Die Vorstellung, dass sich Pilgerschaft erübrige, da Konstantinopel selbst alle denkbaren Heiltümer besitze, war verbreitet, vgl. V. von Falkenhausen, *Pellegrinaggi bizantini in Terra Santa prima della caduta di Gerusalemme nel 1187*, in: *Fra Roma e Gerusalemme nel Medioevo*, hrsg. von M. Oldoni, Bd. 1, Salerno 2005, S. 177 f.

schaft der Lateiner dramatisch verringert hatten, hielten die Palaiologenkaiser an der Vorstellung von großen Reliquienreichtümern in ihrer Hauptstadt fest und setzten diese sogar zu diplomatischen Zwecken ein.<sup>29</sup> Ihre ausgedehnten Reisen ins Abendland verfolgten nicht die Intention, dort Pilgerstätten aufzusuchen, doch ergaben sich derartige Besuche gleichsam automatisch für Ioannes V. in Rom, für Manuel II. in Canterbury und offenbar auch für Ioannes VIII. in Pistoia (Hlg. Jakobus).<sup>30</sup>

Das byzantinische Modell strahlte zugleich auf die orthodoxe Welt Osteuropas aus. Nach der Errichtung des zweiten Bulgarenreichs am Ende des 12. Jahrhundert trugen die Zaren der Asen-Familie schnell dafür Sorge, die wichtigen Reliquien des Landes auf der Burg ihrer Hauptstadt Trnovo zu lokalisieren.<sup>31</sup> Wenige Jahre zuvor hatte der russische Fürst Andrej Bogoljubskij die von ihm intendierte Verlagerung des politischen Zentrums der Rus von Kiev nach Vladimir mit der Überführung einer vielverehrten Ikone der Gottesmutter aus Vyšhorod bei Kiev eingeleitet.<sup>32</sup> Pilgernde Herrscher treten hingegen auch in diesen Gebieten, soweit ich sehe, nicht in Erscheinung. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts setzte sich im Moskauer Großfürstentum eine intensive Tradition von Herrscherwallfahrten zum Troica-Sergios-Kloster durch.<sup>33</sup>

## Herrscherwallfahrten im lateinischen Abendland

In einem deutlichen Kontrast zum „byzantinischen Modell“ steht das für den mittelalterlichen Westen vertraute Bild der eifrig pilgernden Könige – von den Merowingern bis zu den Frömmigkeitsexzessen Ludwigs XI. von Frankreich im späten 15. Jahrhundert. Bei genauerer Betrachtung bekommt aber auch dieses Bild Risse, vor allem im Frühmittelalter: zwar berichtet Gregor von Tours in seiner Frankengeschichte von Wallfahrten aus der merowingischen Königsfamilie zum Grab des Heiligen Martin nach Tours, doch

29 Zu den Reliquienschatzen Konstantinopels in der Spätzeit aufgrund von Reise- und Pilgerberichten siehe G. P. Majeska, *The Relics of Constantinople after 1204*, in: Durand/Flusin, *Byzance et les reliques* (wie Anm. 26), S. 183-190; die Reliquiengeschicke Manuels II. untersucht S. Mergiali-Sahas, *An ultimate wealth for inauspicious times: Holy Relics in Rescue of Manuel II Palaeologus' Reign*, in: *Byzantion* 76 (2006), S. 264-275.

30 Der Übertritt Ioannes' V. zur römischen Kirche wurde am 21. Oktober 1369 in der Basilika St. Peter zelebriert, vgl. O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, 2. Aufl., London 1972, S. 199, 379. Manuel II. hielt sich mehrere Tage in Canterbury auf und dürfte dabei auch den Thomas-Schrein besucht haben, vgl. D. M. Nicol, *A Byzantine Emperor in England. Manuel II's visit to London in 1400-1401*, in: *University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970), S. 204-225, hier 213. Zu Ioannes VIII. vgl. jetzt T. Braccini, *L'imperatore Giovanni VIII Paleologo a Pistoia*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 98 (2005), S. 383-397.

31 F. Kämpfer, *Herrscher, Stifter, Heiliger. Politische Heiligenkulte bei den orthodoxen Südslaven*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, hrsg. von J. Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, S. 423-445, hier 438.

32 Vgl. J. Pelenski, *The Contest for the „Kievan Succession“ (1155-1175): The Religious-Ecclesiastical Dimension*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/89), S. 761-780, hier 761-763.

33 N. S. Kollmann, *Pilgrimage, Procession and Symbolic Space in Sixteenth Century Russian Politics*, in: *Medieval Russian Culture II*, hrsg. M. Flier/D. Rowland, Berkeley u. a. 1994, S. 163-181, besonders S. 167-171. Generell wird für die mittelalterliche Rus' jedoch eine sehr lebhaft Pilgertradition angenommen, vgl. H. Hecker, *Frömmigkeit und Politik. Pilgern im katholischen Polen und im orthodoxen Rußland*, in: W. G. Busse/B. Haupt (Hrsg.), *Pilgerfahrten in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 2006, S. 147-161, hier 156 f.

die Zahl der Könige beschränkt sich auf zwei: der große Chlodwig mit seinem feierlich inszenierten Dank 508 für den Sieg über die Westgoten, wiederum eine Wallfahrt zwischen Triumph und Devotion;<sup>34</sup> sowie Chlothar I. am Ende seines Lebens um 560 mit einem durch zahlreiche Sünden belasteten Gewissen.<sup>35</sup> Sonst scheint die Martinskirche eher als Asylstätte für erfolglose Thronprätendenten oder in Ungnade gefallene Große eine wichtige Funktion erfüllt zu haben.<sup>36</sup> Auch die angelsächsischen Könige lassen sich für Königswallfahrten nur schwer in Anspruch nehmen. Zwar zogen vier von ihnen zwischen 687 und 726 nach Rom, doch alle hatten zuvor der Herrschaft entsagt und wollten an den Gräbern der in England sehr verehrten Apostelfürsten ihr Dasein beschließen.<sup>37</sup> Ihre Beispiele stehen also vielmehr für die Unvereinbarkeit von Königsherrschaft und pilgernder Frömmigkeit. Noch Æthelwulf von Wessex stieß auf der Rückkehr von seiner Pilgerfahrt nach Rom 855 auf Opposition.<sup>38</sup>

Zahlreicher werden die Belege für Herrscherwallfahrten im Abendland erst seit der Karolingerzeit. Sie zeigen nun eine so breite Vielfalt der Ausdrucksformen und der Motive, dass sie sich einer einfachen Kategorisierung entziehen.<sup>39</sup> Stattdessen sollen hier zwei Herrscher beispielhaft betrachtet werden:

Vom jungen Kaiser Otto III. (983/996–1002) sind zwei Wallfahrten unterschiedlichen Charakters überliefert. Im Jahre 999 begab er sich als Büsser zum berühmten Heiligtum des Erzengels Michael auf den Monte Gargano in Süditalien. Der heilige Romuald soll ihm diese Pflicht auferlegt haben, da Ottos Truppen im Vorjahr bei der Einnahme Roms den gestürzten Gegenpapst schwer misshandelt hatten. Folglich verrichtete der Kaiser

34 Gregor von Tours, *Historia Francorum* II 38, hrsg. B. Krusch/W. Levison (MGH SS rer Mer I/1), Hannover 1951, S. 88 f. Zur Deutung des Geschehens vgl. M. McCormick, Clovis at Tours, in: *Das Reich und die Barbaren*, hrsg. E. Chrysos/A. Schwarcz, Wien 1989, S. 155–180. Bereits seine Entscheidung für das Christentum soll Chlodwig nach einem späten Zeugnis in Tours verkündet haben, so dass dieser Aufenthalt verschiedentlich als Pilgerfahrt gewertet worden ist, siehe E. Delaruelle, *La Spiritualité des Pèlerinages à Saint-Martin de Tours du Ve au Xe siècle*, in: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla Prima Crociata*, Todi 1963, S. 199–243, hier 208–210.

35 Gregor von Tours IV 21, hrsg. von Krusch/Levison, S. 154.

36 Zu den Asylsuchenden zählen etwa der gescheiterte Empörer Merowech (577) oder der in Intrigen verwickelte cubicularius Eberulf. Delaruelle, *La Spiritualité* (wie Anm. 34), S. 212, behauptet zwar, dass nach Chlodwig „se multiplioront les pèlerinages royaux à Tours“, bleibt den Beweis dieser These jedoch schuldig, indem er neben Chlothar I. lediglich Chlothilde (Gregor von Tours II 43) und das Asyl der Radegunde (nach ihrer Vita) anführt. Tours war allerdings nicht das einzige Pilgerzentrum mit königlichem Besuch in der Merowingerzeit: auch St. Médard, Orléans oder Autun wurden aufgesucht und König Dagobert I. begab sich in seiner letzten Krankheit 638/9 nach St. Denis auf Bittwallfahrt, vgl. U. Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen. Kirchenbesuche, Pilgerfahrten und Heiligenverehrung früh- und hochmittelalterlicher Herrscher* (ca. 500–1200), Bern u. a. 1991, S. 356–360.

37 Caedwalla von Wessex im Jahre 689 und sein Nachfolger Ine nach langer Herrschaft 726 sowie Cenred von Mercia und Offa von Essex im Jahre 709. Bei Caedwalla wird als spezifisches Motiv die Taufe durch den Papst an den heiligen Stätten erkennbar, Beda Venerabilis, *The Ecclesiastical History of the English People* V 7, hrsg. B. Colgrave/R. Mynors, Oxford 1969, S. 470. Zur Motivation der „Pilgerkönige“ vgl. ausführlich C. Stancliffe, *Kings who opted out*, in: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society* (Studies Wallace-Hadrill), Oxford 1983, S. 154–176. Die Häufung des Phänomens in einem relativ engen Zeitraum dürfte nach Stancliffe auf die spirituellen Ideale Wilfrids und seinen Bezug nach Rom zurückgehen, vgl. ebd., S. 170 f.

38 Asserius, *De Rebus Gestis Ælfredi* 11–13, hrsg. W. H. Stevenson, Oxford 1959, S. 9–11, vgl. Stancliffe, *Kings* (wie Anm. 37), S. 172: Die Opposition hatte seine Abwesenheit genutzt, um sich zu formieren.

39 Eine grundlegende Übersicht für das Frankenreich und seine territorialen Nachfolger bietet Swinarski, *Herrschen mit den Heiligen* (wie Anm. 36), ab S. 366 (Anhang).



mindestens einen Teil der Strecke barfuß und wird zwar nicht auf Gefährten, wohl aber auf ein glanzvolles Gefolge verzichtet haben; vom eigentlichen Geschehen auf dem Berg jenseits der Grenze des Imperiums aber erfahren wir nichts.<sup>40</sup> Schon zum Jahreswechsel 999/1000 begab sich Otto dann erneut auf Pilgerfahrt, um seinem als Märtyrer gestorbenen väterlichen Freund Adalbert von Prag die Ehre zu erweisen. Der Weg führte ihn ins Herrschaftsgebiet des Polenherzogs Bolesław, der seinem hohen Gast einen feierlichen Empfang bereitete. Der Kaiser aber übte sich wiederum in Demut und ging barfüßig zum Grab Adalberts in Gnesen.<sup>41</sup> Das von ihm in dieser Situation eingerichtete neue Erzbistum war bereits im Vorfeld direkt auf den heiligen Märtyrer bezogen worden.<sup>42</sup> Seine Lokalisierung und die Implikationen des „Aktes von Gnesen“ für Boleslaws Status haben seither die Tradition weit mehr beschäftigt<sup>43</sup> als das Element, welches sich kohärent durch das gesamte Geschehen zieht: Ottos devote Pilgerfahrt zu Adalbert. Zwei Pilgerfahrten eines Herrschers also, die sich beide klar einem der klassischen Typen (Bußpilgerfahrt, Devotionspilgerfahrt) zuordnen lassen, die sich zwar mit politischen Entscheidungen verbinden konnten, aber in ihrem Charakter nicht durch politische Motive überformt worden sind. Bemerkenswert ist daran, dass Otto III. in beiden Fällen mit der demonstrativen Demut des Pilgers erfolgreich an den Grenzen seines unmittelbaren Herrschaftsbereiches gewirkt hat bzw. diese Grenzen überschreiten konnte. Grenzüberschreitung ist auch das Phänomen, welches bei den Pilgerfahrten Ludwigs VII. von Frankreich (1137–1180) besonders hervorsticht: die großen europäischen Pilgerziele seiner Zeit blieben ihm nicht fremd: Jerusalem, Santiago de Compostela und Canterbury.<sup>44</sup> Das heilige Land lernte er während des Zweiten Kreuzzuges kennen, doch galt sein Augenmerk weniger dem militärischen Geschehen als dem Besuch der Heiligtümer;<sup>45</sup> nach Compostela zog er kurz nach der Rückkehr aus Palästina im Jahre 1154

40 Petrus Damiani, Vita beati Romualdi c. 25, hrsg. G. Tabacco (FSI 94), Rom 1957, S. 53; Chronica Monasterii Casinensis II 24, hrsg. von H. Hoffmann (MGH SS 34), Hannover 1980, S. 208. Swinarski, Herrschen mit den Heiligen (wie Anm. 36), S. 67 f. hat neben den religiösen auch auf politische Aspekte verwiesen, denn kurz nach Ottos Pilgerfahrt zog ein Heer des Kaisers gegen Benevent. Fraglich ist jedoch, ob die Absicht dazu bereits zum Zeitpunkt der Wallfahrt bestand oder eher aus Erfahrungen während der Pilgerreise erwuchs.

41 Siehe Thietmar von Merseburg, Chronicon IV 45, hrsg. von R. Holtzmann (MGH SS rer Germ N.S. 9), Berlin 1935, S. 182/184: *Videns a longe urbem desideratam nudis pedibus suppliciter advenit et ab episcopo eiusdem Ungero venerabiliter susceptus aeccliesiam introducit, et ad Christi gratiam sibi inpetrandam martyris Christi intercessio profusis lacrimis invitatur.*

42 Vgl. die Selbstbezeichnung des neuen Erzbischofs als *archiepiscopus sancti Adelberti martyris* in seiner Unterschrift auf der Gerichtsurkunde DO III 339 (Die Urkunden Ottos III., hrsg. Th. Sickinge, MGH DD II/2), Hannover 1893, S. 769 (noch vor der Pilgerfahrt).

43 Aus der Fülle der Literatur sei verwiesen auf: J. Fried, Otto III. und Boleslaw Chrobry, 2. Aufl. Stuttgart 2001; K. Görich, Ein Erzbistum in Prag oder in Gnesen?, in: Zeitschrift für Ostforschung 40 (1991), S. 10-27; M. Borgolte (Hrsg.), Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen“, Berlin 2002, darin besonders: J. Wyrozumski, Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte, S. 281-291; G. Labuda, Zjazd i synod gnieźnieński w roku 1000, in: Kwartalnik Historyczny 107 (2000), Heft 2, S. 107-122.

44 Siehe A. Grabojs, Louis VII pèlerin, in: Revue d'Histoire de l'Eglise de France 74 (1988), S. 5-22.

45 Zur daran erkennbaren Ambivalenz des Verhältnisses von Kreuzzug und Pilgerfahrt siehe: E. D. Hehl, Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi, in: Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit, hrsg. von M. Matheus, Stuttgart 1999, S. 35-51.

und sollte der einzige französische Monarch bleiben, der diesen Weg unternahm.<sup>46</sup> Als er sich schließlich im Alter (1179) noch entschloss, den Schrein des Neomartyrs Thomas Becket in Canterbury aufzusuchen, stand hinter diesem Gang die Sorge um das Überleben seines einzigen Sohnes. Wie Otto III. dem heiligen Adalbert von Prag persönlich eng verbunden war, so auch Ludwig VII. dem 1170 ermordeten Erzbischof von Canterbury. Doch Ludwig musste sich ins Territorium seines größten Gegners begeben, zum englischen König Heinrich II. Plantagenet. Dieser ließ es sich denn auch nicht nehmen, Ludwig auf dem Weg nach Canterbury auf Schritt und Tritt zu begleiten,<sup>47</sup> und das kaum allein aus Devotion. Wallfahrt außerhalb der Grenzen des eigenen Reiches hatte für Könige ihren Preis, aus politischem Kalkül ist der demütige Pilgerzug des Franzosen daher kaum zu erklären, entscheidend schlug vielmehr die Interzession des Heiligen zu Buche.

Ludwig VII. gibt uns aber auch einen Spiegel für die Modifikationen im Pilgerwesen seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert: etwa die Attraktivität des Jakobuskultes von Compostela oder die Rolle der Kreuzzüge, durch die Jerusalem noch stärker in den Fokus geriet.<sup>48</sup> Im Gegensatz zu namhaften Hochadligen<sup>49</sup> widmeten sich Könige jedoch nur selten diesen Zielen der *peregrinationes maiores*, sie blieben zumeist innerhalb der Grenzen ihres Herrschaftsgebietes. Ludwigs VII. zahlreiche Pilgerfahrten innerhalb Frankreichs (und mehr noch diejenigen seines Urenkels, Ludwigs des Heiligen<sup>50</sup>) stehen aber auch für die generelle Vervielfachung der Zielorte, gedacht sei nur an Rocamadour<sup>51</sup> oder den Mont Saint-Michel.<sup>52</sup> Königliche Besuche konnten dabei einen Stimulus für die

46 Diese Pilgerfahrt findet in erzählenden Quellen kaum einen Niederschlag; welche Rolle politische Kontakte in Kastilien und Südfrankreich spielen, kann nur postuliert werden. Vgl. auch L. Vazquez de Parga / J. M. La Carra / J. Uria Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Bd. 1, Madrid 1948, S. 64. Im übrigen kamen königliche Pilger in Compostela meist aus dem regionalen Umfeld: Kastilien-León und Portugal.

47 Zu dieser viel beachteten Reise vgl. Graboïs, Louis VII (wie Anm. 44), S. 17-20; Swinarski, Herrschen mit den Heiligen, S. 227-236. Neben reichen Schenkungen an den Heiligen praktizierte Ludwig in Canterbury nach den Berichten auch eine rigide Askese, siehe ebd., S. 234.

48 Für Rom ist hingegen ein deutlicher Prestigerückgang als Pilgerziel im Hochmittelalter zu beobachten, vgl. D. J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge 1998, S. 167-173.

49 So Wilhelm X. von Aquitanien, der 1137 auf der Wallfahrt nach Compostela starb, vgl. Swinarski, Herrschen mit den Heiligen (wie Anm. 36), S. 77-82, oder Heinrich der Löwe: Zu seiner Jerusalemwallfahrt im Jahre 1172 siehe E. Joranson, *The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion*, in: *Medieval and historiographical Essays in Honor of J. W. Thompson*, hrsg. J. Lea Cate/E. Anderson, Chicago 1938, S. 146-225. Aus dem englischen Exil heraus begab sich Heinrich der Löwe schließlich 1182 nach Santiago de Compostela, während sein Schwiegervater Heinrich II. Plantagenet einen entsprechenden Plan nicht in die Tat umgesetzt hat, vgl. Vazquez de Parga u. a., *Las peregrinaciones I*, S. 67 f.; Swinarski, Herrschen mit den Heiligen, S. 517.

50 Zu den Pilgerfahrten Ludwigs des Heiligen und ihrer Vorbildwirkung vgl. E. R. Labande, *Saint Louis pèlerin*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise en France* 57 (1971), S. 5-18; J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris 1996, S. 538-541 und 775 f. Trotz tiefer Jakobus-Frömmigkeit unternahm Ludwig IX. keine Schritte, die in Richtung einer Compostela-Wallfahrt weisen könnten; auch andere Ziele außerhalb Frankreichs, wie Canterbury oder Rom, spielen für seine intensiven Pilgeraktivitäten (u. a. Vézelay, Saint Denis, Saint Gilles) keine Rolle.

51 Rocamadour erfuhr seine erste Aufwertung durch Pilgerfahrten Heinrichs II. Plantagenet (siehe Vincent, *Pilgrimages*, S. 22, 26); sodann 1244 durch den Besuch Ludwigs IX. mit Familie; siehe *Saint Louis pèlerin et le pèlerinage de Rocamadour au XIIIe siècle*, 1973 (mir unzugänglich).

52 Wallfahrt Ludwigs IX. 1256 als Beginn einer königlichen Pilgertradition, vgl. E. R. Labande, *Les pèlerinages au Mont Saint-Michel pendant le Moyen Age*, in: *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, Bd. 3, Paris 1971, S. 237-250, besonders S. 243, 249.

zunehmend gut organisierte Massenpilgerfahrt<sup>53</sup> bilden. Diese grundlegende Charakteristik der königlichen Wallfahrt verschob sich auch im Spätmittelalter nicht. Die großen europäischen Pilgerziele spielten kaum eine Rolle. Das Ende der Kreuzfahrerherrschaft versperrte den Monarchen den Weg nach Jerusalem, im Gegensatz zu Angehörigen des Hochadels oder betuchten Bürgern.<sup>54</sup> Die Einführung des Heiligen Jahres zog Europas Könige nicht nach Rom, zumal sie sich durch gute Beziehungen zur Kurie leicht alternative Wege zur Erlangung des Plenarablasses zusichern lassen konnten.<sup>55</sup> Auch die immer gängigere Praxis stellvertretender Wallfahrten, indem man „Berufspilger“ – nicht selten pfündenschwache Kleriker – mit der Ausführung von Pilgerfahrten beauftragte und sie dafür ausstattete, fand bei Monarchen nicht wenig Anklang.<sup>56</sup> Sie erlaubte es zudem, ganze Listen von europäischen Wallfahrtsorten „abzuarbeiten“ und den so entstandenen Gewinn für das Seelenheil zu kumulieren.<sup>57</sup> Eine politisch-repräsentative Bedeutung kam derartigen Pilgerschaften selbstredend nicht zu.

Die wichtigste Tendenz dürfte jedoch die quantitative Zunahme der herrscherlichen Wallfahrten sein. Denn der regelmäßige Besuch wichtiger Schreine im eigenen Herrschaftsgebiet ist zunehmend als integraler Bestandteil der Ausübung königlicher Herrschaft (*practice of kingship*) erkennbar. So konzentrierten sich die englischen Könige auf Canterbury, Walsingham oder St. Albans, während die französischen Valois den Mont Saint Michel neben St. Denis<sup>58</sup> zu einem gleichsam nationalen Heiligtum promovierten. Doch es waren nicht nur eminent politische Kultzentren, denen Könige regelmäßig ihre Reverenz erwiesen; ebenso und in vielleicht noch größerem Maße pilgerten sie zu Zielen, die paradigmatisch für neue Frömmigkeitstendenzen standen. Dazu zählten die Corpus-Christi-Verehrung mit einem Zentrum in Wilsnack, das auch royalen Besuch aus Dänemark empfing,<sup>59</sup> oder die Verehrung des Hauses Marias in Walsingham (Zielort

53 Zu infrastrukturellen Rahmenbedingungen vgl. L. Schmugge, Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 64 (1984), S. 1–83.

54 Zur adligen Fahrt, wie sie auch der spätere Kaiser Friedrich III als Herzog 1436 absolvierte, siehe C. Nolte, Erlebnis und Erinnerung. Fürstliche Pilgerfahrten nach Jerusalem im 15. Jahrhundert, in: Fremdheit und Reisen im Mittelalter, hrsg. I. Erfen/K.-H. Spieß, Stuttgart 1997, S. 65–92. Zum Profil der spätmittelalterlichen Pilger ins Heilige Land vgl. A. Grabois, Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age, Paris 1998, S. 45–51.

55 Vgl. Webb, Medieval European Pilgrimage (wie Anm. 5), S. 101 am Beispiel Edwards III. und des Jubiläums von 1350.

56 So entsandte Edward I. von England 1305/6 Kleriker in die wichtigsten europäischen Heiligtümer, die er noch nicht selbst aufgesucht hatte: nach Santiago, Köln und St. Denis. Das Heilige Land hatte er hingegen auf seinem Kreuzzug ab 1270 kennengelernt, Rom auf der Rückreise 1273 als noch ungekrönter König; siehe M. Prestwich, Edward I, New Haven/London 1988, S. 112 f. und 82 f.

57 Vgl. testamentarische Verfügungen der Königin Margarethe von Dänemark: C. Krötzl, Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter, Helsinki 1994, S. 149 f.

58 Vgl. Gabrielle M. Spiegel, The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship, in: Journal of Medieval History 1 (1975), S. 43–69; Joachim Ehlers, Politik und Heiligenverehrung in Frankreich, in: Politik und Heiligenverehrung im Mittelalter, hrsg. J. Petersohn (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, S. 149–175.

59 Vgl. Krötzl, Pilger (wie Anm. 57), S. 127. Der Luxemburger Wenzel IV. ließ nur eine Stellvertreterwallfahrt dorthin 1391 durchführen, siehe J. Hrdina, Wilsnack, Hus und die Luxemburger, in: Die Wilsnackfahrt, hsg. F. Escher/H. Kühne, Frankfurt a. M. u. a. 2006, S. 41–63, hier 47–49.

für jeden englischen König seit Heinrich III. bis zur Reformation)<sup>60</sup> und Loreto (zwei Besuche Kaiser Friedrichs III. 1452 und 1468).<sup>61</sup>

Neben den Zielen bestimmte sich schließlich auch die Intensität des Pilgerns in erster Linie aus der persönlichen, „privaten“ Frömmigkeit eines Königs. So konnte sie etwa im Fall Ludwigs XI. von Frankreich (1461–1483)<sup>62</sup> beinahe exzessive Züge annehmen. Dabei beschränkte sich Ludwig zur Absicherung göttlichen Beistandes allerdings nicht auf Pilgerreisen, sondern setzte bisweilen ebenso alle Hebel in Bewegung, um sich heils-trächtige Reliquien beschaffen zu lassen, und sei es leihweise.<sup>63</sup> Das systematische Sammeln von Reliquien durch Könige, aber auch andere Angehörige des höchsten Adels und Klerus scheint in voller Ausprägung erst im Spätmittelalter auf. Zwar hatten sich auch in früheren Zeiten bereits Herrscher um die Beschaffung wirkkräftiger Reliquien bemüht, wie etwa Ferdinand I. von Kastilien und León (1037–1065), dem es 1063 durch eine Gesandtschaft zum Amir al-Muʿtad.id von Sevilla gelang, die Reliquien des hlg. Bischofs Isidor für sein Königreich zu beschaffen.<sup>64</sup> Doch während die Könige zuvor die gewonnenen Heiltümer in aller Regel in die Obhut von Kirchen oder Klöstern ihres Reiches gegeben hatten, schuf Ludwig der Heilige mit der Sainte Chapelle in Paris als Teil des königlichen Palastes ein neues Paradigma nach byzantinischem Vorbild.<sup>65</sup> Nicht nur in Frankreich selbst,<sup>66</sup> sondern auch an anderen europäischen Königshöfen wurde es bald imitiert und lieferte Kaiser Karl IV. das Muster für seine legendäre Reliquiensammlung auf dem Karlstein. Auch wenn die Öffentlichkeit sowohl in Paris als auch in Prag durch Reliquienweisungen Anteil nehmen konnte am neu erworbenen Heil<sup>67</sup>: essentiell

60 Siehe J. C. Dickinson, *The Shrine of Our Lady of Walsingham*, Cambridge 1956, S. 17-21, 24 f., 34-43.

61 Siehe F. Grimaldi, *Pellegrini e Pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV-XVIII*, Loreto 2001, S. 421 und 646. Als (nominaler) König Italiens durchbricht freilich auch Friedrich strenggenommen nicht den italienischen Kreis der hochrangigen Loreto-Pilger im 15. Jh., der u. a. die Häuser Malatesta, Este, Montefeltro oder Visconti-Sforza, aber auch Papst Nikolaus V. und König Alfons V. von Aragon-Neapel (1443) einschließt, vgl. ebd.

62 Vgl. J. van Herwaarden, *Pilgrimages and Social Prestige. Some reflections on a theme*, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wien 1992 (ÖAdW SB 592), S. 27-79, hier S. 57; P. M. Kendall, *Louis XI*, London 1971. Geradezu fieberhafte Aktivitäten entfaltete Ludwig in seinem letzten Lebensjahr, um sein Leben mit Hilfe aller denkbaren Reliquien und Wallfahrten zu verlängern: so mit Votivgaben nach Köln, Aachen, Santiago, aber auch an S. Bernardino in L'Aquila (Kendall, *Louis XI*, S. 365 f.).

63 Vgl. Kendall, *Louis XI* (wie Anm. 62), S. 365 f.: So ließ er sich in seinem letzten Lebensjahr etwa das vermeintliche Corporale des Heiligen Petrus aus dem Lateran ausborgen, den wunderwirkenden Ring des Florentiner Stadtpatrons Zenobi, den ihm Lorenzo de'Medici übermitteln ließ, aber auch einen Tropfen des Heiligen Salbols aus Reims.

64 Vgl. S. Barton, *Patrons, Pilgrims and the Cult of Saints in the Medieval Kingdom of León*, in: *Pilgrimage explored*, hrsg. J. Stopford, York 1999, S. 57-77, hier S. 62. Ein anderes berühmtes Beispiel liefert die Reliquiensammlung Karls des Großen in der Aachener Pfalzkapelle, die von ihm selbst und seinen Nachfolgern immer wieder auch für Schenkungen an Kirchen und Klöster genutzt worden ist, vgl. S. Beissel, *Die Aachenfahrt*, Freiburg 1902, S. 2-10.

65 Le Goff, *Saint Louis* (wie Anm. 50), S. 140-148; *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, hrsg. J. Durand, Paris 2001.

66 Vgl. dazu Cl. Billot, *Les Saintes-Chapelles (XIIIe–XVIIe siècles). Approche comparée de fondations dynastiques*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 73 (1987), S. 229-248.

67 Vgl. ebd., S. 246 f.; D. Leśniewska: *Das Heiligtümerfest in Böhmen des 14. Jh.*, in: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, ed. J. Wiesiowski, Poznań 1993, S. 199-204; R. Lützelshwab, *Prag – das neue Paris? Der französische Einfluß auf die Reliquienpolitik Karls IV.*, in: *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, hrsg. von D. Doležal, Frankfurt a. M. 2006, S. 201-219.

bildeten diese Reliquien königlichen Besitz. Im Gegensatz zum byzantinischen Vorbild wirkte sich das Streben nach Konzentration von Reliquienbesitz jedoch nicht erkennbar negativ auf die Bereitschaft der Herrscher zur religiösen Mobilität aus! Beide Phänomene ergänzten sich, ja standen mitunter sogar in einem ursächlichen Zusammenhang, wenn sich Könige Reliquienpartikel auf ihren Wallfahrtsreisen beschafften: Karl IV. etwa entnahm 1354 im Kloster Hohenburg in den Vogesen Reliquien der heiligen Odila.<sup>68</sup> Die Bereitschaft zu intensiver, auch religiös motivierter Mobilität war bei ihm zudem besonders ausgeprägt: so begleitete er 1357 die ungarische Königin Elisabeth nach Aachen, Köln und Marburg.<sup>69</sup> Sein Sohn Sigismund scheint seine Westeuroparundfahrt im Interesse des Konstanzer Konzils 1415/6 auch zum Besuch heiliger Stätten genutzt zu haben.<sup>70</sup>

In mancher Hinsicht lässt sich somit kaum ein Unterschied zwischen den Verhaltensmustern königlicher und nichtköniglicher Pilger erkennen; aber auch das Bestreben nach Distinktion gewann bei aller demütigen Frömmigkeit im Herbst des Mittelalters an Intensität: Könige pilgerten nunmehr in der Regel königlich: mit großem Gefolge, einiger Prachtentfaltung und wertvollen Gaben für die besuchten heiligen Stätten.<sup>71</sup> Nicht anders hielten es die zahlreichen Pilger aus dem Hochadel, die sich im Zeichen des Kreuzes, aber auch von Entdeckerlust und Abenteuer auf den Weg in die Ferne begaben. Pilgern und andere Formen des Reisens glichen sich zunehmend an.<sup>72</sup>

## Das islamische Modell

Es war also vor allem die Vielfalt der möglichen Ziele mit oft begrenzter Ausstrahlung, aber doch hinreichender Streuung über die Karte Lateineuropas, die diese Blüte des Pilgerwesens auch unter gekrönten Häuptern in der spätmittelalterlichen Christenheit ermöglichte. Hier ist der kontrastierende Blick auf die islamische Welt besonders instruktiv. Denn die Fixierung auf das Pilgerziel Mekka und die zusätzliche Vorgabe des

68 Fortsetzer der Chronik des Matthias von Neuenburg zum 3. Mai 1354, siehe *Chronica Mathiae de Nuenburg*, hrsg. von A. Hofmeister (MGH SSrG N.S. 4), Berlin 1924-1940, S. 476: *Et venit in monasterium Hohenburg quinto nonas Maii et tumbam beate Odile una cum Iohanne episcopo Argentinensi paulisper aperuit, tollens ex integro corpore ibi reperto partem brachii dextri, fideliter ipsam recludens.*

69 Henricus de Diessenhoven, ed. J. F. Böhmer, in: *Fontes Rerum Germanicarum IV*, Stuttgart 1868, Nachdruck Aalen 1969, S. 108 f.: *Que causa peregrinationis cum DCC equitaturis peregrinavit ad predicta loca et ad sanctam Elizabetham in Marchpurg, imperatore et imperatrice, quam ipsa educaverat [...] eam eundo et redeundo concomitantibus usque in Bohemiam.*

70 Das suggeriert die Liste der Heiligtümer in Eberhart Windeckes Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigmunds, ed. W. Altmann, Berlin 1893, S. 199-201, die Windecke teils in Begleitung Sigismunds aufsuchte; Siehe auch J. Hoensch, *Kaiser Sigismund. Herrscher an der Schwelle zur Neuzeit 1368-1437*, München 1996, S. 222-237.

71 Zur Bedeutung von Aufwand und Ehre vgl. Nolte, *Erlebnis* (wie Anm. 54), S. 74-81; *Andeutungen bei Herwarden, Prestige* (wie Anm. 6), S. 54. Schon Heinrich II. Plantagenet hatte offenbar Mühe, demonstrative Demut als königlicher Pilger noch inszenieren zu können, vgl. Vincent, *Pilgrimages* (wie Anm. 4), S. 15 f.

72 F. Wolfzettel, *Die offene Pilgerfahrt. Zwei Thesen zur spätmittelalterlichen (Fern-)Reiseliteratur*, in: *Das Mittelalter 3* (1998), Heft 2, S. 34-44.

Datums des Hajj ergab für pilgernde Herrscher grundlegend andere Voraussetzungen: sie mussten sich in den Zug der Pilgerkarawanen einreihen, die zum erforderlichen Zeitpunkt aufbrachen; und sie hatten keine Wahl: um zu pilgern und das Gebot des Qur'an persönlich zu erfüllen, hätten sie in der Regel ihr Herrschaftsgebiet verlassen müssen. Die Bilanz fällt daher, wie Hannes Möhring vor einiger Zeit ermittelt hat, ernüchternd aus, jedoch phasenbezogen.<sup>73</sup>

Die ersten Kalifen sollen sich in der Regel selbst an die Spitze der Gläubigen zur jährlichen Wallfahrt nach Mekka gestellt haben, während unter den 'Umayyaden die Teilnahme am Hajj signifikant zurückgegangen ist. Die systematische religiöse Aufwertung Jerusalems, deutlich sichtbar am Felsendom,<sup>74</sup> scheint ein bewusstes Gegenmodell zur religiösen Tradition zu implizieren, doch berücksichtigt eine solche Deutung wohl zu wenig den noch laufenden Prozess der religiösen Normfixierung in dieser Zeit, ebenso wie die zeitweilig ungünstigen politischen Umstände des Bürgerkriegs.<sup>75</sup> Die frühen Abbasidenkalifen stellten dem die bewusst propagierte Treue zur Mekka-Pilgertradition entgegen: Kalif al-Manṣūr (754–775) machte sich fünfmal auf den Weg nach Mekka,<sup>76</sup> während sein Sohn und Nachfolger al-Mahdī (775–785) sich besonders energisch für die Verbesserung der Bedingungen für den Pilgerverkehr (Wege, Größe der Moschee um die Ka'ba, Wasserversorgung) einsetzte.<sup>77</sup> Hārūn ar-Rashīds Epoche (786–809) markiert mit der Teilnahme an bis zu neun Wallfahrten innerhalb seiner 23 Herrschaftsjahre einen deutlichen Höhepunkt der abbasidischen Pilgeraktivitäten.<sup>78</sup> Er sollte zugleich der letzte selbst nach Mekka ziehende Kalif sein, während seine Nachfolger ihre Rolle im Hajj auf die Ernennung des Führers der Pilgerkarawane beschränkten.<sup>79</sup>

73 H. Möhring, Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter, in: *Oriens* 34 (1994), S. 314–329. Daneben nach wie vor grundlegend: F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka (Die Chroniken der Stadt Mekka IV)*, Leipzig 1861.

74 Vgl. A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, Leiden 1995, S. 23–29; F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca. The Typology of the Holy City in the Near East*, New York/London 1986, S. 114. Nachdem im zweiten Bürgerkrieg zunächst der Gegenkalif Ibn az-Zubayr Mekka kontrolliert und seine Legitimität wesentlich auf die Ka'ba gestützt hatte, werden für die meisten 'Umayyaden seit 692 eine oder zwei Pilgerfahrten überliefert, vgl. Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 146–155.

75 Vgl. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London/Sydney 1986, S. 59–61; Ders., *The Hajj in the Second Civil War*, in: *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. I. R. Netton, Richmond 1993, S. 31–42; C. F. Robinson, *Abd al-Malik (Makers of the Muslim World)*, Oxford 2007, S. 95–100 formuliert den Grund so: „because Islamic pilgrimage practices were still under construction in the Seventh Century“ (S. 100).

76 Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 158–160: in den Jahren 140 H, 144 H, 147 H, 152 H sowie 158 H (775) – die relativ gleichmäßigen zeitlichen Abstände können vielleicht als ein Zeichen von Stabilität gewertet werden. Zudem hatte al-Manṣūr bereits 136 H (754) die Pilgerkarawane im Auftrag seines Bruders Abū l-'Abbās angeführt und war im Verlauf dieser Pilgerfahrt selbst zum Kalifen avanciert.

77 Vgl. H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate*, London 1981, S. 97 und F. E. Peters, *Mecca. A Literary History of the Muslim Holy Land*, Princeton 1994, S. 112–118.

78 Vgl. Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 179–184, der Tabaris Anagnben folgt, doch ist die Zahl nicht gesichert, vgl. Möhring, *Mekkawallfahrten* (wie Anm. 73), S. 315 f.; zur Idealisierung des Bildes vgl. T. El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography. Hārūn al-Rashid and the Narrative of the 'Abbāsīd Caliphate*, Cambridge 1999, S. 21 f.

79 Auch ein energischer Kalif wie an-Naṣir (1180–1225) konnte sich mit Versuchen, die unruhigen Sharifen von Mekka im Sinne der Pilger aus der Ferne zu disziplinieren, nicht durchsetzen; eine persönliche Pilgerfahrt wäre

Der Bürgerkrieg im frühen 9. Jahrhundert leitete eine Phase von mehr als 400 Jahren ein, für die Herrscher als Pilger nach Mekka kaum begegnen. Allerdings verzichteten bedeutende Herrscher nicht darauf, ihre Intention zum Hajj als religiösem Erfordernis zu proklamieren.<sup>80</sup> Auch der Fatimidenkalif al-Muʿizz hat vor der Eroberung Ägyptens mehrfach seinen Wunsch bekundet, zum Haus Gottes zu pilgern.<sup>81</sup> Obwohl es ihm und seinen Nachfolgern gelang, die heiligen Stätten von Mekka und Medina unter ihre Oberhoheit zu bringen,<sup>82</sup> nahm kein Fatimide je persönlich am Hajj teil.

Die Stabilisierung der Mamlukenherrschaft in Ägypten nach 1260, ebenfalls verbunden mit der Oberhoheit über die heiligen Stätten, schuf schließlich die Voraussetzung auch für die Teilnahme einiger Sultane am Hajj: Während Baybars im Jahre 667H (1269) noch unter strenger Geheimhaltung reiste,<sup>83</sup> brachte es an-Nāṣir Muḥammad (1293–1341) sogar auf drei persönliche Wallfahrten (712H, 719H und 732H).<sup>84</sup> Und noch der für seine Frömmigkeit gerühmte Sultan Qāʾitbay trat 884H (1480) die Pilgerfahrt persönlich an.<sup>85</sup> Mitunter begab sich auch die Hauptfrau des Sultans, nicht zuletzt als dessen Vertreterin, mit großer Prachtentfaltung und Freigebigkeit nach Mekka.<sup>86</sup> Unter den Osmanen sollten dann ebenfalls Prinzessinnen anderer islamischer Mächte deren Herrscher bei der Pilgerfahrt vertreten, wodurch religiöse Pflichterfüllung und politische Erfordernisse besser in Einklang gebracht werden konnten.<sup>87</sup> Zu einem weiteren Kennzeichen des Hajj im Mamlukenzeitalter wurde die anspruchsvolle Herrschaftsrepräsentation, wobei die Sultane unabhängig von ihrer Teilnahme und der traditionellen Entsendung einer Bedeckung (*kiswa*) für die Kaʿba über eine weitere Artikulation ihrer Beziehung zum Heiligen Ort verfügten: die jährliche Entsendung des *mahmal*, eines leeren „Zeltes“, zusammen mit der Pilgerkarawane.<sup>88</sup> Dieses verschaffte dem Sultan gleich-

ausgeschlossen gewesen, vgl. A. Hartmann, An-Nāṣir li-Din Allah (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ʿAbbasidenzeit, Berlin 1975, S. 90 f.

80 Beispielsweise Toghriq Beg und der Ayyubide Salah ad-Din, vgl. Möhring, Mekawallfahrten (wie Anm. 73), S. 317–320.

81 Vgl. beispielsweise seine erste offizielle Predigt im Jahre 953 (in: Marius Canard (Übers.) *Vie de l'Ustadh Jaudhar, écrite par Mansur le secrétaire*, übers. M. Canard, Alger 1958, S. 121). Der neue Kalif richtet an Allah die Bitte, ihm die Gelegenheit zur Pilgerfahrt zu seinem Haus zu gewähren. Die private Korrespondenz des Kalifen mit seinem Berater enthält ähnliche Proklamationen, siehe auch H. Halm, *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875–973)*, München 1991, S. 331 f.

82 Vgl. H. Halm, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003, S. 228 f.

83 Möhring, *Mekawallfahrten* (wie Anm. 73), S. 323 und P. Thorau, *Sultan Baibars I. von Ägypten*, Wiesbaden 1987, S. 240.

84 Vgl. Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 245–247, 251; A. Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nāṣir Muhammad ibn Qalawun*, Leiden 1995, S. 68, 174.

85 Dazu ausführlich Wüstenfeld, *Geschichte* (wie Anm. 73), S. 293–296; zur Religiosität des Sultans, jedoch ohne Erwähnung seiner Pilgerfahrt vgl. C. F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*, New York 1994, S. 158–160.

86 Vgl. dazu im einzelnen K. Johnson, *Royal Pilgrims: Mamluk Accounts of the Pilgrimage to Mecca of the Khawand al-Kubra (Senior Wife of the Sultan)*, in: *Studia Islamica* 91 (2000), S. 107–131. Bereits vor den dort aufgeführten Beispielen pilgerte die Gemahlin an-Nāṣir Muḥammads sogar zweimal: in den Jahren 738 (1337) und 749 (1348) unter Entfaltung eines großen repräsentativen Aufwandes, vgl. Levanoni, *Turning Point* (wie Anm. 84), S. 184.

87 S. Faruqi, *Herrscher über Mekka: Die Geschichte der Pilgerfahrt*, Düsseldorf/Zürich 2000, S. 167–174.

88 Zur historischen Entwicklung des mahmal siehe J. Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII–XX s.)*, Le Caire 1953; die Organisation der Karawane behandelt zudem A. Ankawi, *The Pilgrimage*

sam eine symbolische Präsenz an den heiligen Stätten, wobei die Bedeutung zwischen Herrschaftsanspruch und Zeichen der Frömmigkeit charakteristisch changierte. Auch der yemenitische König und verschiedene iraqische Herrscher waren in der Folge darauf bedacht, ein eigenes *mahmal* zu entsenden.<sup>89</sup>

Generell gilt indes, dass die Teilnahme von Herrschern am Hajj nach den ersten andert-halb Jahrhunderten der islamischen Geschichte nur sehr sporadisch zu registrieren ist – im auffallenden Kontrast zum verpflichtenden religiösen Charakter. Zur Begründung ist auf die innere Instabilität vieler Herrschaftsgebilde verwiesen worden,<sup>90</sup> und das soll auch keineswegs bestritten werden.<sup>91</sup> Aber die Probleme lagen nicht nur am Ausgangspunkt, sondern ebenso am Weg und Ziel der Reise. Mekka war kein herrschaftsfreier Raum, das eigenwillige Gebaren der lokalen Machthaber beeinträchtigte die Erfüllung der religiösen Pflichten nicht selten, ja verhinderte sie in manchen Jahren. Andererseits wurden die Karawanen von wenigen islamischen Großmächten aufgestellt und kontrolliert. Freier Zugang zu den heiligen Stätten war also nur eingeschränkt gegeben.

## Westafrika und Skandinavien

Besonders plastisch treten die verschiedenartigen Hindernisse in den Quellen zu Pilgerreisen afrikanischer Könige aus den Bilād as-Sudan, vor allem den Reichen von Mali am oberen Niger-Fluß und von Kanem-Bornu am Tschadsee, hervor. So berichtet der späte arabische Herrscherkatalog von Bornu über den mächtigen König Dunama, dieser sei bei seiner dritten Mekkafahrt von den Ägyptern praktisch ertränkt worden, da sie fürchteten, er wolle ihr Reich erobern.<sup>92</sup> Hier ist sicher Legende im Spiel; doch die potentiellen Konflikte durch die Anwesenheit eines Monarchen im Land eines anderen waren nicht zu unterschätzen. Mansa Musa von Mali erweckte auf der Pilgerfahrt des Jahres 724 H/1324 großen Eindruck ob seines Goldreichtums, aber auch seiner Weisheit und Glaubensstärke und scheint in Ägypten sehr positiv behandelt worden zu sein.<sup>93</sup> Doch die unverzichtbare Begegnung mit dem Sultan drohte im Eklat zu enden, da der König eine Proskynese vor an-Nāsir Muhammad strikt verweigerte, die er als frommer

to Mecca in Mamluk Times, in: Arabian Studies 1 (1974), S. 146-170.

89 Vgl. Jomier, *Le mahmal* (wie Anm. 88), S. 45-53.

90 Möhring, *Mekka wallfahrten* (wie Anm. 73), S. 328.

91 Instrukтив ist das Beispiel des Mamlukensultans al-Malik al-Ashraf Sha'bān der im Jahre 778 H/1377 auf dem Weg zu den heiligen Stätten von einer Rebellion der Mamluken überrascht wurde, nach Kairo umkehrte und schließlich ermordet wurde, vgl. Levanoni, *Turning Point*, S. 103 f.; P. M. Holt, *Sha'bān, al-Malik al-Ashraf*, in: *Encyclopedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 9, Leiden 1997, S. 155.

92 D. Lange: *Chronologie et Histoire d'un Royaume Africain. Le Diwān des Sultans du [Känem-] Bornū*, Wiesbaden 1977, S. 33; Übersetzung und Kommentar ebd., S. 69; mögliche politische Hintergründe erörtert B. M. Barkindo, *The Royal Pilgrimage Tradition of the Saifawa of Kanem and Borno*, in: *People and Empires in African History*, ed. J. F. Ade Ajayi/J. D. Y. Peel, London/New York 1992, S. 1-20, hier 5 f.

93 Das zeigte sich besonders im ausführlichen Bericht des Zeitgenossen al-Umari, der auf mündlichen Aussagen von Würdenträgern beruht, die an der Gestaltung des Aufenthalts Mansa Musas beteiligt waren, siehe *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, ed. N. Levtzion, transl. J. F. Hopkins, Cambridge 1981, S. 267-271, zur Frömmigkeit des Königs besonders S. 269.



Muslim nur Allah schulde. Die zeremonielle Lösung bestand schließlich darin, dass sich der Mansa in Gegenwart des Sultans „vor Gott“ zu Boden warf,<sup>94</sup> so dass fortan keine Konflikte auf seiner Reise mehr auftraten.

Die Beteiligung afrikanischer Herrscher an der Pilgerfahrt im späten Mittelalter ist auch generell als bemerkenswert einzustufen: mindestens drei Könige von Mali,<sup>95</sup> vielleicht vier von Kanem-Bornu<sup>96</sup> begaben sich jeweils über Ägypten nach Mekka. Hinzu kommen einzelne Notizen ägyptischer Chroniken über Könige von „Takrūr“ auf der Pilgerfahrt, deren genaue Verortung innerhalb des westafrikanischen Großraumes nicht sicher möglich ist.<sup>97</sup> Sie könnten auch den Aufstieg des Königtums von Gao-Songhai reflektieren, denn 902-3H/1496–1497 begab sich der mächtige Songhai-Herrscher Askia Muhammad I. nach Mekka, allerdings nahm die mamlukische Geschichtsschreibung davon keine Notiz mehr, so dass nur spätere Traditionen, darunter die Timbuktu-Chroniken über die Reise berichten.<sup>98</sup> Insgesamt war die Beteiligung westafrikanischer Herrscher am Hajj also beträchtlich; es bleibt nach den Gründen zu fragen. Das Interesse der relativ spät islamisierten Gebiete an richtiger religiöser Praxis und Lehre – Mansa Musa führte etwa einige Gelehrte mit sich zurück nach Mali – wird nicht selten groß gewesen sein.<sup>99</sup> Aber auch die politischen Rahmenbedingungen sollten nicht außer Acht bleiben. Es waren vor allem die machtvollen Könige mit stabilen Verhältnissen in ihren Reichen, die sich auf Pilgerfahrt begaben. Entscheidend für ihr Durchkommen dürfte aber gewesen

94 So nach al-'Umari (Corpus, ed. Levtzion, S. 270), beruhend auf Informationen des Zeremonialbeamten, der den Empfang organisierte: demnach ließ der Sultan den Mansa letztlich an seiner Seite Platz nehmen; spätere Versionen etwa im Kitāb as-Sulūk des al-Maqrīzi, Corpus, ed. Levtzion, S. 355 sehen hingegen die Folge der Weigerung Musas darin, dass „he was not enabled to sit in the royal presence“.

95 Nach Ibn Khaldūn haben vier malinesische Könige die Pilgerfahrt vollzogen (siehe Corpus, ed. Levtzion, S. 322 f): der erstgenannte Barmandar ist allerdings historisch nicht deutlich einzustufen; als sicher gelten hingegen die Wallfahrten des Mansa Wali in der Zeit des Mamlukensultans Baibars, des Usurpators Sākūra, der auf seiner Rückkehr in einer libyschen Oase ermordet wurde (vgl. C. F. Beckingham, *The Pilgrimage and Death of Sākūra, King of Mali*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15 (1953), S. 391 f), sowie Mansa Mūsās im Jahre 724H/1324.

96 Vgl. Barkindo, *Royal Pilgrimage Tradition* (wie Anm. 92), S. 5-11 für den hier interessierenden Zeitraum. In seinem berühmten Kanzleibuch überliefert der Ägypter al-Qalqashandī ein Schreiben des Sultans Abū 'Amr 'Uthmān von Bornu aus dem Jahre 794 (1391/2), worin dieser zwei seiner Vorgänger im 14. Jh., Ibrāhīm und Idrīs mit dem Titel „al-Hājj“ als Pilger kennzeichnet, vgl. Corpus, ed. Levtzion (wie Anm. 93), S. 347. Angaben im Königskatalog von Bornu könnten zudem nahelegen, dass bereits zu einem weitaus früheren Zeitpunkt Herrscher aus Kanem den Weg des Pilgers beschritten hatten: so neben dem schon erwähnten Dūnama auch sein Vater, König Hummay, der nach 12 Jahren Herrschaft in Ägypten gestorben sei, vgl. Lange (ed.), *Le Dīwān* (wie Anm. 92), S. 31-33.

97 Zum weiten geographischen Radius der Bezeichnung Takrūr vgl. N. Levtzion, *Mamluk Egypt and Takrūr (West Africa)*, in: Ders., *Islam in West Africa*, Aldershot 1994, Nr. XIII, S. 183-207. Verwiesen wird auf Herrscher dieser Herkunft bei al-Maqrīzi für 752H/1351 und 835H/1431/2, siehe Corpus, ed. Levtzion (wie Anm. 93), S. 356. Im ersten Fall hat Barkindo, *Royal Pilgrimage Tradition*, S. 8 die Identifizierung mit Idrīs von Kanem vorgeschlagen, analog verortet er den im Jahre 889H/1484 pilgernden König von Takrūr in Bornu, der zudem durch den Kalifen investiert wurde: ebd., S. 10 f. und Levtzion, *Mamluk Egypt* (wie Anm. 97), S. 203.

98 Vgl. N. Levtzion, *Mamluk Egypt* (wie Anm. 97), S. 201-205; zur Problematik der Timbuktu-Chroniken Ders., *A Seventeenth-Century Chronicle by Ibn al-Mukhtār: A Critical Study of Ta'rikh al-Fattāsh*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34 (1971), S. 571-593, hier besonders 583-585.

99 Zur Rolle der Pilgerfahrten für die Herrschaft der Könige, aber auch die Integration Westafrikas innerhalb des Dar al-Islam siehe N. Levtzion, *Ancient Ghana and Mali*, London 1973, S. 208-214; J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Oxford 1962, S. 68-71.

sein, was sich in der Dunama-Legende in negativer Weise andeutet: die Wahrnehmung als weit entfernte, daher nicht unmittelbar gefährliche Mächte.

Im christlichen Bereich deutet sich dazu eine überraschende Parallele an. Eine besonders intensive Tradition königlicher Pilgerfahrten zu den großen Fernzielen Rom, Jerusalem und (zunächst auch) Konstantinopel lässt sich für skandinavische Könige konstatieren.<sup>100</sup> So begab sich der Dänenkönig Erik Ejegod 1098 nach Rom und brach 1103 erneut auf, um über Konstantinopel nach Jerusalem zu ziehen.<sup>101</sup> König Sigurd von Norwegen suchte mit einer Flotte 1108 zuerst Jerusalem, dann die byzantinische Hauptstadt auf, und ein Interesse am Kreuzzug lässt sich auch für spätere skandinavische Herrscher konstatieren.<sup>102</sup> Eine besondere Blüte erlebte die königliche Fernwallfahrt aber im 14. und 15. Jahrhundert, etwa mit den Reisen Waldemar Atterdags (1347) und Eriks von Pommern (1423/5) ins Heilige Land, oder den Romfahrten König Christians I. (1474) und der Königin Dorothea.<sup>103</sup> Diese Tradition königlicher Fernpilgerfahrten scheint eine Besonderheit Skandinaviens (ohne Schweden) zu sein, während der nord-europäische Raum sonst an allgemeinen europäischen Entwicklungen im Pilgerwesen partizipierte. Zusätzliche Motive sind bei den einzelnen Fahrten in Rechnung zu stellen, so bemühte sich Erik I. in Rom auch um die Kanonisation seines Bruders Knut. Auch Art und Maß der Rezeption der Wallfahrten nordeuropäischer Könige unterscheiden sich stark: Während die Saga-Literatur über Sigurds heldenhaften Jerusalemzug unterrichtet, widmen die dänischen Chroniken der entsprechenden Fahrt Eriks von Pommern keine Aufmerksamkeit, wohl aber Hermann Korner in Lübeck.<sup>104</sup> Besonderes Prestige hat der Unionskönig aus seiner Pilgerreise also kaum gezogen. Aber nach individuellen Motiven und Konstellationen ist natürlich auch bei den afrikanischen Mekka-Pilgern zu fragen. Dennoch scheint für beide Großregionen die periphere Lage gegenüber den ideellen Zentren der jeweiligen Religion zur hohen Relevanz der Pilgerzüge in die Ferne beigetragen zu haben.<sup>105</sup> So liefert der signifikante Ausschlag auf der Skala mittelalter-

100 Vgl. Webb, *Medieval European Pilgrimage* (wie Anm. 5), S. 102: „The Scandinavian monarchs of the later middle ages [...] were somewhat more mobile than most as pilgrims, as if in homage to their Viking antecedents.“

101 V. Etting, *Crusades, Pilgrimages and European Policy – The King as Traveller*, in: *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages*, hrsg. von J. Staecker, Lund 2004, S. 97-105, hier 97 f.

102 Zu Sigurd vgl. K. Krüger, *Gesehenes wird Bericht wird Dichtung wird Quelle*. Zur Rezeption von Pilgerreisen nordischer Herrscher im 12. Jahrhundert, in: *Menschenbilder – Menschenbildner. Individuum und Gruppe im Blick des Historikers*, hrsg. v. S. Selzer/U.-C. Ewert, Berlin 2002, S. 69-108, hier 72 f. Zum Interesse Knuts VI. von Dänemark am Kreuzzug siehe Etting, *Crusades* (Anm. 101) S. 98; auch Håkon IV. von Norwegen verfolgte entsprechende Pläne, siehe *Regesta Norvegica*, Bd. 1, Oslo 1989, S. 243 f., Nr. 795-799 (zu 1247).

103 Zu diesen Reisen siehe Etting, *Crusades* (Anm. 101), S. 100-104, zu Dorothea Krötzl, *Pilger*, S. 127.

104 Die *Chronica Novella* des Hermann Korner, ed. J. Schwalm, Göttingen 1895, cap. 1409, S. 459 f.: Erich habe sich als famulus eines Venezianers ausgegeben, der ihm auch die Genehmigung verschafft habe, trotz einer vom Sultan verhängten *clausura* das Heilige Grab zu besuchen. Et sic Ericus rex templum est ingressus pariter et sepulcrum domini, et votum suum explevit ob quod venerat. Schließlich sei der König jedoch erkannt worden und habe ein beträchtliches Lösegeld zahlen müssen. Zur gesamten Quellenlage und zum Itinerar der nicht nur auf das Heilige Land zielenden Reise siehe W. Møllerup, *Kong Erik af Pommerns Udenlandsrejse 1423–1425*, in: *Historisk Tidsskrift*, Reihe 5, 3 (1882), S. 713-744, hier besonders 734-744.

105 Im Fall Dänemarks ist auch auf die im späten Mittelalter charakteristische Verbindung von königlicher Pilgerschaft und politischer Einbindung in das europäische Mächtesystem verwiesen worden: Etting, *Crusades* (Anm. 101), S. 100-104.

licher Herrscherwallfahrten vielleicht ein Indiz für weitere strukturelle Ähnlichkeiten, die ein vertiefter Vergleich beider Regionen hinsichtlich ihrer religiösen Durchdringung ans Licht bringen könnte.

## Pilgerfahrt und Sakralität

Fassen wir zunächst einige Resultate in kurzen Thesen zusammen. Wallfahrt an sich mag zwar vielleicht keine Grenzen kennen,<sup>106</sup> nicht jedoch für Könige. Herrscherfunktion und Pilgerfrömmigkeit waren weder für christliche noch für muslimische Monarchen leicht vereinbar, insbesondere wenn sie es erforderlich machte, die Grenzen des eigenen Herrschaftsbereiches zu überschreiten. Daher war das auf viele mögliche Ziele ausgerichtete Wallfahrtswesen der lateinischen Christenheit in einem gewissen Strukturvorteil gegenüber der islamischen Fixierung auf ein einziges verbindliches Ziel. Zweitens gilt es die an sich banale Feststellung zu treffen, dass ähnliche religiöse Voraussetzungen, wie sie in Byzanz und der frühen westlichen Christenheit gegeben waren (Verfügbarkeit potentieller Pilgerziele, ähnliche Motivationslagen, wachsende Bedeutung des Reliquienkultes) dennoch zu einem sehr unterschiedlichen Grad der Partizipation von Monarchen am Pilgerwesen führen konnten. Drittens zeigt sich deutlich auch bei den Monarchen ein breites Feld möglicher Motivationen für die Pilgerschaft: die Bitte um Genesung kann dabei ebenso eine Rolle spielen wie der triumphartige Dank für einen militärischen Sieg. Bußwallfahrten von Herrschern existierten im christlichen wie im islamischen Verständnis.<sup>107</sup> Die einseitige Hervorhebung einer „politischen“ Funktion der Herrscherwallfahrt wird dem differenzierten Phänomen nicht gerecht. Zudem zeigen sich signifikante Veränderungen. Während in der lateinischen Christenheit in den einzelnen Königreichen identitätsstiftende Pilgerfahrten der Herrscher zunehmend an Bedeutung gewannen, trat die der ursprünglichen Funktion des Kalifen inhärente Aufgabe, den Pilgerzug nach Mekka anzuführen, im Laufe der Zeit deutlich zurück.

In Verbindung damit stellt sich die Frage nach der Prestigeträchtigkeit des Pilgerns für Herrscher: Jan van Herwaarden hat für das abendländische Mittelalter eine charakteristische Ambivalenz herausgestellt: nicht nur dem *roi pèlerin* erwuchs Prestige, sondern ebenso dem von ihm aufgesuchten Sakralort.<sup>108</sup> Diese Rückwirkung ist im islamischen Verständnis ausgeschlossen: kein Kalif oder Sultan konnte das sakrale Prestige der Ka'ba beeinflussen. Für Byzanz hingegen könnte der Faktor durchaus eine Rolle spielen: so dürfte der Besuch des Kaisers in Athen für die Athener Kirche innerhalb des allein auf Konstantinopel ausgerichteten Reiches nicht irrelevant gewesen sein. Unverkennbar profitierte aber vor allem das Sakralprestige Konstantinopels vom Engagement der Kaiser,

106 So der programmatische Titel der Münchener Ausstellung von 1984.

107 Eine Sanktionsbestimmung über 30 Wallfahrten nach Mekka begegnet in der Vertragsurkunde des Sultans Qalawun mit dem Kgr. Jerusalem von 682 H (1283) für den Fall der Vertragsverletzung, vgl. P.M. Holt, *Early Mamluk Diplomacy 1260-1290*, Leiden u. a. 1995, S. 90.

108 Siehe Herwaarden, *Prestige* (wie Anm. 62), S. 53-57.

Reliquien dorthin zu transferieren, zumal eine beträchtliche Zahl regelmäßig wiederkehrender religiöser Prozessionen den Basileus zu einem sehr aktiven „Pilger“ innerhalb der Hauptstadt werden ließ.<sup>109</sup>

Abschließend sei nun noch das Spannungsfeld von Pilgerschaft und Sakralität angesprochen. Zu einer Säule der sakralen Herrschaftslegitimation sind Wallfahrten weder im christlichen, noch im islamischen Bereich geworden. Das ist nicht sehr verwunderlich, da sich Wallfahrt an sich als religiöses Massenphänomen nicht eignet, den Herrscher gegenüber anderen Menschen auszuzeichnen und abzuheben.<sup>110</sup> Im Islam hätte das Hajj-Gebot allerdings einen Ansatzpunkt dafür liefern können, religiöse Pflichterfüllung und herrschaftliche Legitimität enger zu korrelieren, aber lediglich für die frühen Abbasiden scheint die Hajj-Praxis direkt eine legitimierende Rolle gespielt zu haben. Indirekt nutzten hingegen auch westafrikanische Herrscher das Potential ihrer Pilgerfahrten für die Herrschaftslegitimation: Mansa Musa wurde auf seinem Weg vom Abbasidenkalifen in Kairo ein Schwert überreicht, und Askia Muhammad I. scheint aus einer ähnlichen Investitur 1496 sogar den Anspruch auf die Stellvertretung des Kalifen in seinem Herrschaftsraum abgeleitet zu haben.<sup>111</sup> Im lateinischen Abendland blieb die Durchführung von Wallfahrten grundsätzlich freiwillig – auch für Könige. Erst am Ende des Mittelalters weisen einzelne Fälle in Richtung eines neuartigen, für die Herrschaft konstitutiven Charakters.<sup>112</sup> In Frankreich kam seit der Mitte des 14. Jahrhundert die berühmte Wallfahrt der neu geweihten Könige zum hlg. Marculf nach Corbeny auf – denn nur auf diese Weise sollte der König seine wundersame Heilungskraft gegen die Skrofuln erlangen können.<sup>113</sup> In Polen begegnet bereits im 15. Jahrhundert häufig die Pilgerfahrt der Könige zur Michaelskirche auf Skalka vor den Mauern von Kraków, dem vermeintlichen Ort des Martyriums des heiligen Bischofs Stanislaw.<sup>114</sup> Im Jahre 1501 ist ihr Vollzug erstmals sicher im Prozess der Herrschererhebung, durchgeführt vor der

109 O. Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, 2. Aufl., Darmstadt 1956, S. 151-155; G. Dagron, *Empereur et prêtre*, Paris 1996, S. 106-129.

110 Zur Begrifflichkeit vgl. F.-R. Erkens, *Herrschersakralität im Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*, Stuttgart 2006, S. 27-33.

111 Die Investitur Musas erwähnt der zeitnahe Chronist Ibn al-Dawadari, in: *Corpus*, ed. Levtzion (wie Anm. 93), S. 250, der zugleich betont, dass Musa daraufhin die khutba im Namen des ägyptischen Sultans habe halten lassen. Die Investitur Askia Muhammads mit Kalifenrechten in seinem Herrschaftsbereich wird von der Timbuktu-Tradition allerdings dem Sharifen von Mekka zugeschrieben, diskutiert bei Levtzion, *Mamluk Egypt* (wie Anm. 97), S. 204.

112 Mitunter wird auch auf die mit der Aachener Krönung verbundene Wallfahrt der römisch-deutschen Könige zum Schrein der Heiligen Drei Könige nach Köln als politisches Wallfahrtsphänomen verwiesen: vgl. etwa Sigal, *Les marcheurs* (wie Anm. 6), S. 38 f. Auch diese Tradition verfestigte sich erst im Spätmittelalter; aber bei ihr ist kein für die Herrschaft konstitutiver Zug erkennbar; vgl. J. Torsy, *Achthundert Jahre Dreikönigenverehrung in Köln*, in *Kölner Domblatt* 23/24 (1964), S. 15-162, hier S. 31-34. Das legitimatorische Potential des 1164 nach Köln gelangten Schreines nutzte besonders Otto IV. 1200 in der Situation des Thronstreits, vgl. ebd., S. 28; B. U. Hucker, *Kaiser Otto IV.* (MGH Schriften 34), S. 567-570.

113 Siehe M. Bloch, *Die wundertätigen Könige* (übers. C. Märzl), München 1998, S. 306-318 und 514-517.

114 Vgl. Z. Dalewski, *Monarchic Ceremonies in late Medieval Cracow*, in: *Krakau, Prag und Wien: Funktionen von Metropolen im frühmodernen Staat*, hrsg. M. Dimitrieva/K. Lambrecht, Stuttgart 2000, S. 245-254, hier 251 f.; U. Borkowska, *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, in: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, ed. H. Manikowska/H. Zaremska, Warszawa 1995, S. 185-203, hier 199-203.

Königsweihe, belegt, während dieses Element bereits im 15. Jahrhundert Eingang in den Krönungsordo gefunden hatte.<sup>115</sup> Beide Wallfahrten, die jeweils ihren Beitrag zum vollgültigen Königtum leisteten, waren gleichwohl der Sakralität des Monarchen nur bedingt zuträglich. Skalka mahnte jeden polnischen König zur Buße für das Verbrechen eines seiner Vorgänger an einem Bischof. Corbeny schränkte indirekt die Potentiale des himmlischen Salböls des hlg. Remigius ein, die den *rex christianissimus* besonders auszeichneten. Die legitimatorische Seite der Herrschaftsakralität profitierte somit nicht in erkennbarer Weise vom Pilgern, aber Sakralität ist janusköpfig: sie legitimiert nicht nur, sondern fordert den Herrscher auch zur religiösen Vorbildhaftigkeit und erteilt ihm eine schwere Verantwortung für seine Untertanen. Diesen Forderungen aber wurden die pilgernden Könige oft in besonderer Weise gerecht: denn selbst wenn sie für persönliche Anliegen (Gesundheit, Kinder) beteten, fiel das doch auf ihr Reich zurück.

Im islamischen Bereich symbolisierte der Hajj zwar in erster Linie die grundsätzliche Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Gläubigen als Gemeinschaft. Gleichwohl konnte er auch über das Maß der regelmäßig vollzogenen Rituale hinaus mit politischen Botschaften aufgeladen werden, wie das Beispiel der berühmtesten Wallfahrt des Kalifen Hārūn ar-Rashīd zeigt. Im Jahre 186H/802 pilgerte er wiederum nach Mekka und nahm seine Söhne Muhammad al-Amīn und ‘Abdallāh al-Ma‘mūn mit sich. Beide waren bereits für die Nachfolge vorgesehen, verbunden mit einer Aufteilung ihrer Zuständigkeiten. Nach dem Vollzug der Riten habe der Kalif beide Söhne in die Ka‘ba hineinbefohlen und jeden eine Garantieurkunde für die Rechte seines Halbbruders aufsetzen lassen.<sup>116</sup> Am gleichen Ort wurden diese Schriftstücke dann vor den versammelten Würdenträgern verlesen und dauerhaft in der Ka‘ba deponiert. Der Inhalt der nur sekundär inseriert überlieferten Dokumente ist hier irrelevant;<sup>117</sup> es genügt zu sehen, wie der Kalif bestrebt war, der unsicheren und letztlich auch vergeblichen Nachfolgeordnung mit allen Mitteln Dauerhaftigkeit und Unanfechtbarkeit zu verleihen. Als geeignetes Mittel erschien ihm vor allem die Nutzung der Ka‘ba, des wichtigsten und im strengen Sinn einzigen sakralen Raumes der islamischen Religion. Bezeichnend ist zudem, dass beide Söhne sich bei Verletzung der Nachfolgeordnung zu einer hohen Anzahl von Pilgerfahrten nach Mekka verpflichteten, die sie mühelos lebenslang gebunden hätten.<sup>118</sup> Die Teilnahme am Hajj wurde für al-Amīn und al-Ma‘mūn dadurch allerdings kritisch konnotiert, und möglicherweise spielte das eine nicht unerhebliche Rolle für den Abbruch

115 Siehe Dalewski, *Monarchic Ceremonies* (wie Anm. 114), S. 252; Ders. *Ceremoniał koronacyjny królów polskich w XVI i początkach XVI wieku*, in: *Kwartalnik Historyczny* 102 (1995), Heft 3-4, S. 37-60, hier 52-58.

116 Die Ka‘ba als Ort des Geschehens wird zwar im Bericht at-Tabarī zu 186 H nicht besonders herausgestellt, vgl. *The History of al-Tabarī*, Bd. 30: *The ‘Abbāsīd Caliphate in Equilibrium*, transl. C. E. Bosworth, New York 1989, S. 183, wohl aber in dem hier inserierten vertrauenswürdigen Schreiben des Kalifen an die Gouverneure, ebd., S. 198: „and they wrote out for the Commander of the Faithful, in the heart of God’s Holy House [...]“.

117 Dazu im Detail: T. El Hibri, *Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A plan for division or succession*, in: *International Journal of Middle East Studies* 24 (1992), S. 461-480, vgl. auch Kennedy, *Caliphate* (wie Anm. 77), S. 124 f.

118 Vgl. Tabarī, transl. Bosworth, S. 191 und 194 – die ungleichen Angaben könnten durchaus auf spätere Manipulationen des Textes zurückzuführen sein.

der Pilgertradition im Abbasidenhaus nach Hārūns Tod, konnte doch noch nach dem Sieg al-Ma'mūns im Bürgerkrieg seine Teilnahme am Hajj als Eingeständnis von Schuld gegenüber dem Bruder gewertet werden.

Für Hārūn ar-Rashīd hatte die Verbindung eines ebenso bedeutungsvollen wie ungewohnten politischen Aktes mit der Pilgerfahrt allerdings noch einen zweiten Vorteil geboten: die Pilger würden (und sollten dies auch explizit) die Inhalte der Vereinbarungen in die ganze islamische Welt tragen.<sup>119</sup> Wallfahrt schafft Öffentlichkeit – das aber wäre ein neues Thema.

119 Das wird in dem Schreiben an die Gouverneure ebenfalls eigens betont, vgl. Tabarī, transl. Bosworth (wie Anm. 116), S. 198; zur Bedeutung des Hajj für die Verbreitung von Ideen und politischen Plänen vgl. Hawting, *The Hajj* (wie Anm. 75), S. 31 f.