

ALEXANDER BEIHAMMER / NIKOSIA

DIE KRAFT DER ZEICHEN: SYMBOLISCHE KOMMUNIKATION
IN DER BYZANTINISCH-ARABISCHEN DIPLOMATIE
DES 10. UND 11. JAHRHUNDERTS

Aus den Kampfhandlungen, die sich im Jahre 960 während der Belagerung des damals noch arabischen Chandax auf Kreta durch die Truppen des Strategen Nikephoros Phokas zugetragen haben, erzählt der Historiker Leon Diakonon unter anderem folgende Begebenheit:

Am nächsten Tag, gerade als sich die Sonne über den Horizont erhob und zur Wölbung des Pols hin bewegte, befahl er (Nikephoros Phokas), daß man die Schädel der Barbaren (*scil.* der in den Kämpfen gefallenen Araber) auf Lanzen spießten und diese an der Palisade, die er hatte errichten lassen, in einer Reihe befestigen möge; die übrigen (Schädel) sollten durch die Steinwurfmaschinen in die Stadt geschleudert werden. Die Kreter aber, welche die Lanzenreihe und die darauf aufgespießten Schädel erblickten und deutlich erkannten, daß die in Richtung Stadt geschleuderten und an den Bollwerken der Stadt zerschmetternden Schädel ihren Mitbürgern und Verwandten gehörten, erfaßte sogleich Schauder und Entsetzen, und bei dem erbarmungswürdigen und unerwarteten Anblick blieben sie wie erstarrt stehen. Aus dem Inneren war das Wehgeschrei der Männer und das Klagen der Frauen zu hören, und ein Anschein von Eroberung hielt die Stadt in ihrem Bann, während alle klagten und ihre Lieben beweinten. Aber dennoch war sie nicht bereit, vor den Rhomäern zurückzuweichen und einen Vertrag zu schließen.¹

Der Berichterstatter führt uns hier in einen düsteren Bereich menschlicher Grenzsituationen, der im vorliegenden Fall aus einem langwierigen und für beide Seiten sicherlich sehr zermürbenden Kriegszustand resultierte. Gepaart mit dem Kalkül eines kalt berechnenden Strategen mündet dieser in eine zur Unmenschlichkeit pervertierte Extremform symbolischen Handelns, bei der die Köpfe gefallener Soldaten als Code einer mehrdeutigen Botschaft für die in der Stadt ausharrenden Verteidiger verwendet werden. Überaus drastisch werden ihnen die eigene verzweifelte Lage, die Allmacht des Gegners und – paradoxerweise – auch ein rettender Ausweg (αὐθις Ῥωμαίους εἶξαι καὶ σπεύσασθαι) vor Augen geführt. Die grausame Bot-

¹ Leonis Diaconi Caloënsis Historiae libri decem (*CSHB* XI), rec. C. B. HASE. Bonn 1828, I 8: 8.

schaft impliziert somit auch ein letztes Vermittlungsbemühen, nachdem alle Möglichkeiten einer friedlichen und gewaltfreien Verständigung, wie es scheint, bereits versagt hatten.

Die hier vorgestellte Episode soll uns jedoch nicht weiter zu einer Analyse von Kommunikationsformen Anlaß geben, die Byzantiner und Araber im Rahmen ihrer zahlreichen kriegerischen Zusammenstöße zur Anwendung brachten. Vielmehr wurde sie zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen gewählt, da sie eindrucksvoll einen bestimmten Bereich kommunikativer Interaktion veranschaulicht, der sowohl im Krieg als auch im Frieden von gleichermaßen großer Bedeutung für die Begründung von Verstehen zwischen Angehörigen unterschiedlicher politischer und kultureller Entitäten ist: Die Rede ist von der Sprache der Symbole und Zeichen, die neben dem rein verbalen Diskurs ein nicht minder wichtiges konstitutives Element jeder zwischenstaatlichen bzw. interkulturellen Kommunikation darstellt. Dabei wollen wir uns hier ausschließlich auf die Ebene politischer Kontakte und die Abläufe des offiziellen diplomatischen Verkehrs konzentrieren.

Vorerst ist freilich abzuklären, was unter dem Begriff „symbolischer Kommunikation“ im Kontext politisch-diplomatischen Handelns eigentlich zu verstehen ist und zu welchen Resultaten uns eine Dechiffrierung dieses Komplexes führen kann. Ausgehend vom Symbolbegriff in seiner ganz allgemeinen Bedeutung als „natürliche oder verabredete Zeichen mit Bedeutungsfunktion“ beziehe ich mich hier auf formelhafte Phrasen, Gesten, Gebärden, Verhaltensweisen und Objekte, die bei offiziellen politischen Handlungen vor einer mehr oder minder breiten Öffentlichkeit mit repräsentativer bzw. demonstrativer Absicht zum Einsatz kommen². Dies impliziert also sowohl den weitläufigen Bereich des diplomatischen Zeremoniells, das vor allem bei Empfängen auswärtiger Gesandtschaften entfaltet wird, als auch die Kundmachung bzw. den öffentlichen Ausdruck von Prozessen politischer Entscheidungsfindung und Willensbildung im zwischenstaatlichen Verkehr. Letzteres kann bei formellen Kontakten an Herrscherhöfen, aber natürlich auch im Rahmen von direkten Begegnun-

² Vgl. J. ENGEMANN, Art. Symbol. *LexMA* VIII, Sp. 351–353. Für weitere Angaben zum Symbolbegriff mit zahlreichen Literaturhinweisen vgl. G. ALTHOFF, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters. *Frühmittelalterl.St.* 31 (1997) 370–389, hier vor allem 371–376. Althoff unterscheidet ebd. 373 die Bereiche der verbalen, der schriftlichen und symbolischen Kommunikation, ohne jedoch die Möglichkeit von Mischungen und Überlappungen auszuschließen. Im Folgenden sollen formelhafte, auf Signalwirkung zielende Elemente der verbalen Kommunikation dem Bereich der Symbolik zugerechnet werden.

gen zwischen den involvierten Herrschaftsträgern erfolgen. Im Bereich der byzantinisch-arabischen Beziehungen ist dies vor allem dann der Fall, wenn byzantinische Kaiser persönlich das Kommando bei Feldzügen im Osten führen, wie es vor allem für die Zeit von Nikephoros II. Phokas bis Basileios II. und dann später unter Romanos III. Argyros (1028–1034) und Romanos IV. Diogenes (1068–1071) charakteristisch ist. Unter diesem Aspekt richtet sich unsere Aufmerksamkeit somit auf alle diejenigen Quellenberichte, die Mechanismen kommunikativen Handelns im oben dargelegten Sinn aufzeigen und unter Berücksichtigung der jeweiligen politischen Konstellationen und ähnlich gelagerter Parallelfälle Rückschlüsse auf deren Funktion, Wirkung und Aussagekraft ermöglichen. Der Zeitraum des 10. und 11. Jahrhunderts ist aufgrund der Intensität und Vielschichtigkeit der Kontakte zwischen dem byzantinischen Kaiserhof und Machthabern der arabisch-islamischen Welt für eine derartige Betrachtung besonders geeignet.

Welche Ergebnisse sind aus diesem methodischen Ansatz zu erwarten? Jüngere Forschungsarbeiten im Bereich der mediävistischen Nachbarwissenschaft haben nachgewiesen, daß Akte verbaler und nonverbaler Kommunikation im politischen Leben vormoderner Gesellschaftsverbände vielfach als Schlüssel zum besseren Verständnis ihrer strukturellen und mentalitätsbedingten Eigenheiten dienen können. Der mittelalterliche Mensch pflegte sich in einem Arsenal ganzer „Systeme von Zeichen, Symbolen und Handlungsmustern“ zu bewegen, die keineswegs bloß als hohles Etikett oder als eingeschliffene, dumpfe Konvention fungierten, sondern essentiell zum Funktionieren mittelalterlicher Macht- und Herrschaftsstrukturen beitrugen. Die öffentliche Darstellung von Entscheidungen, Haltungen und Rangverhältnissen, die vielfach nach vorheriger Absprache in Szene gesetzt wurde, entfaltete somit eine hohe Wirkungskraft für die Eindämmung und Kontrolle von Konflikten sowie für die Begründung von Legitimität, Sicherheit und Vertrauen³.

³ Wichtige Ansätze für diese Betrachtungsweise finden sich bereits bei H. FICHTENAU, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 30, 1/2). Stuttgart 1984, insbes. 48–110. Aus der neueren Literatur vgl. instruktiv: H. RAGOTZKY – H. WENZEL (Hrsg.), Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen 1990; J.-C. SCHMITT, La raison des gestes dans l'occident médiéval. Paris 1990; H. KELLER, Die Investitur. Ein Beitrag zum Problem der Staatssymbolik im Hochmittelalter. *Frühmittelalterl. St.* 27 (1993) 51–86; G. ALTHOFF, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: DERS., Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt 1997, 229–257; DERS., Empörung, Tränen, Zerknirschung. Emotionen in der öffentlichen

Es stellt sich somit die Frage, ob und inwiefern diese Sichtweise auf das byzantinische Mittelalter und insbesondere auf die Kontakte und Interaktionen der Byzantiner mit anderen Völkerschaften übertragbar ist. Welche Funktion erfüllt symbolische Kommunikation im Bereich der *technique des relations internationales*, welche die politisch-kulturelle Elite von Byzanz im Umgang mit den Völkerschaften der οἰκουμένη auf der Basis des römischen Vorbilds weiterentwickelte⁴? In diesem Zusammenhang wurden schon vor langem thematische Schwerpunkte formuliert, die in ihrer Gesamtheit ein umfassendes Bild der „Prinzipien und Methoden“ der auswärtigen Beziehungen des byzantinischen Staates ergeben sollen⁵. Diesem Ansatz folgt im Wesentlichen auch die bislang einzige Monographie, die zur byzantinisch-arabischen Diplomatie verfügbar ist und den Zeitraum zwischen 639 und 750 abdeckt⁶. Der Autor A. Kaplony steckt sich darin das

Kommunikation des Mittelalters, ebd. 258–281; DERS., Ungeschriebene Gesetze. Wie funktioniert Herrschaft ohne schriftlich fixierte Normen?, ebd. 282–304; DERS., Bedeutung symbolischer Kommunikation (wie A. 3); DERS., Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter. Darmstadt 2003, bietet nun auch eine monographische Darstellung der Entwicklungslinien symbolischer Kommunikation im westlichen Mittelalter; im Bereich der Byzantinistik wurden diese Forschungsansätze, soweit ich sehe, noch kaum aufgegriffen. Zu Staats- und Herrschaftssymbolik noch immer: O. TREITINGER, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken. Jena 1938 (zweite unveränderte Auflage, Darmstadt 1956). Neuere Ansätze, die dann allerdings nicht weiter verfolgt werden, enthält M. E. MULLETT, The language of diplomacy, in: Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, ed. by J. SHEPARD and S. FRANKLIN. Ashgate 1992, 203–216.

⁴ Aus der älteren Literatur vgl. hierzu: G. OSTROGORSKY, Die byzantinische Staatenhierarchie. *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936) 41–61, Nachdruck in: DERS., Zur byzantinischen Geschichte. Ausgewählte kleine Schriften. Darmstadt 1973, 119–141; F. DÖLGER, Die „Familie der Könige“ im Mittelalter. *Historisches Jahrbuch* 60 (1940) 397–420, Nachdruck in: DERS., Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Darmstadt 1964, 34–69; L. BRÉHIER, Les institutions de l'empire byzantin. Paris 1949, 281–323; D. OBOLENSKY, The principles and methods of Byzantine diplomacy, in: Actes du XII^e Congrès International d'Etudes Byzantines, Ochrde 10–16 Septembre 1961. Belgrad 1963, Bd. I 45–61, mit den Diskussionsbeiträgen von G. MORAVCSIK, ebd. 301–311, und D. A. ZAKYTHINOS, ebd. 314–319. T. C. LOUNGHIS, Les ambassades byzantines en occident depuis la fondation des états barbares jusqu'aux croisades (407–1096). Athen 1980, insbes. 255–281. Zur neueren Literatur vgl. die Verweise im Folgenden.

⁵ A. KAZHDAN, The notion of Byzantine diplomacy, in: SHEPARD – FRANKLIN, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 3–21, insbes. 6. Die dort angegebenen Themenfelder folgen mit einigen Modifikationen den Vorschlägen von ZAKYTHINOS (wie A. 4) 318.

⁶ A. KAPLONY, Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie (*Islamkundliche Untersuchungen* 208). Berlin 1996.

Ziel, über eine eingehende Quellenanalyse „die Strukturen und Regeln des praktischen Völkerrechts“, wie sie aus den überlieferten Einzelnachrichten zutage treten, herauszuarbeiten⁷. Wir erfahren dadurch eine Menge über byzantinische Diplomatie und Außenpolitik *à l'oeuvre*: über die äußeren Umstände und den Ablauf offizieller Kontakte mit dem arabischen Kalifat, über organisatorische Aspekte des Gesandtschaftsverkehrs, über Verhandlungen und Vertragsschließungsverfahren etc.⁸ Große Unklarheit herrscht dagegen nach wie vor, wenn es darum geht, über die mentalitätsbedingten und ideologischen Voraussetzungen der byzantinisch-arabischen Diplomatie zuverlässigere Aussagen zu treffen. Die Forschungsliteratur beschränkt sich hier allenthalben darauf, auf die Sonderstellung des arabischen Kalifats gegenüber den westlichen und nördlichen Nachbarn von Byzanz zu verweisen, die durch Faktoren wie die (zeitweise) machtpolitische Überlegenheit, den wirtschaftlichen Ressourcenreichtum des Kalifats, den hohen Organisationsstandard der islamischen Regierungs- und Verwaltungssysteme und natürlich auch durch die Religion des Islam mit ihrem Konzept des Heiligen Krieges (*ǧihād*) begründet sei⁹. Infolge dessen wurde in einer kurzen Überblicksdarstellung unlängst folgender wohl sehr oberflächliche Schluß gezogen: „*Byzantine diplomatic links with the Moslem world were irregular and unsophisticated and the diplomacy essentially reactive and prophylactic*“¹⁰.

⁷ Ebd. 1–6 sowie die Zusammenfassung der Einzelergebnisse S. 363–396.

⁸ KAPLONY, Konstantinopel und Damaskus (wie A. 6), analysiert eine Reihe von Teilaspekten, welche die politischen Rahmenbedingungen, den involvierten Personenkreis, Auftrag, Ziel und Ergebnis von Gesandtschaften sowie Hauptmomente des Ablaufs diplomatischer Kontakte betreffen. Hier sei auch auf den Beitrag von I. ROCHOW, Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie (717–802), in: *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul SPECK*, 19 December 1999, hrsg. von C. SODE – S. TAKÁCS. Ashgate 2001, 305–325, verwiesen, der eine Bestandsaufnahme des überlieferten Materials bis zum Beginn des 9. Jahrhunderts beinhaltet. Für die Folgezeit vgl. weiters: J. SIGNES CODONER, Diplomatie und Propaganda im 9. Jahrhundert. Die Gesandtschaft des al-Ghazal nach Konstantinopel, ebd. 385–391; zum wichtigen Bereich des diplomatischen Geschenkaustauschs zwischen Byzanz und dem Orient vgl. nunmehr A. CUTLER, Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies. *DOP* 55 (2001) 247–278.

⁹ BRÉHIER, Institutions (wie A. 4) 284; KAZHDAN, Notion (wie A. 5), 8–9; J. HALDON, ‘Blood and ink’: some observations on Byzantine attitudes towards warfare and diplomacy, in: SHEPARD – FRANKLIN, *Byzantine Diplomacy* (wie A. 3), 284, 289–291.

¹⁰ H. KENNEDY, Byzantine-Arab diplomacy in the Near East from the Islamic conquests to the mid eleventh century, in: SHEPARD – FRANKLIN, *Byzantine Diplomacy* (wie A. 3), 133–143, hier 133.

Die Hauptursache für eine derart unbefriedigende Einschätzung mag darin liegen, daß die Interpretationsmodelle, die für die Beurteilung diplomatischer Beziehungen zum Westen oder zum Norden entwickelt wurden, in Bezug auf den arabisch-islamischen Orient nur sehr bedingt anwendbar sind. So steht dem immer wieder als Grundsatz der byzantinischen Diplomatie angeführten Universalitätsgedanken, der in verschiedenen wohlbekannten Schlagworten wie „byzantinische Staatenhierarchie“, „Familie der Könige“ oder „Byzantine Commonwealth“ seinen Ausdruck fand¹¹, bereits seit der arabischen Expansion des 7. Jahrhunderts ein streng theokratisch konzipiertes Staatswesen gegenüber, das nur sehr bedingt Spielraum für eine wie auch immer geartete Einbindung in die christlich-römische οἰκουμένη ließ. Wirkte die Religion in Bezug auf den Westen (zumindest bis ins 11. Jahrhundert) stets auch als einheitsstiftendes Moment¹² und gestattete sie gegenüber den ἔθνη am Balkan und in der russischen Steppe politische Einflußnahme¹³, so war sie hinsichtlich des islamischen Bereichs ein massiver Trennfaktor, der noch dazu die gesamte Kriegsmaschinerie in den Grenzgebieten zu Byzanz ideologisch untermauerte¹⁴. Die Kluft zwischen den beiden politisch-kulturellen Entitäten brachte es auch mit sich, daß weder auf byzantinischer noch auf arabischer Seite kaum je ein klares Konzept über das Verhältnis zwischen Kaiser und Kalif formuliert wurde, wie dies etwa hinsichtlich des sogenannten „Zweikaiserproblems“ mit den

¹¹ Zum Hierarchie- und Familienbegriff in den Beziehungen von Byzanz zu seinen Nachbarn vgl. OSTROGORSKY, Staatenhierarchie (wie A. 4) und DÖLGER, Familie der Könige (wie A. 4); hinsichtlich des damit eng verbundenen Universalitätsgedankens in Byzanz vgl. BRÉHIER, Institutions (wie A. 4), 282–286; OBOLENSKY, Principles and methods (wie A. 4), 52–58; E. CHRYSOS, Byzantine diplomacy, A.D. 300–800: means and ends, in: SHEPARD – FRANKLIN, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 25–39, hier 25–28; einen guten Überblick über den jüngsten Forschungsstand zu dem Themenkomplex bietet J. ΜΟΥΣΙΔΟΥ, Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10ο αιώνα (*Ιστορικές Μονογραφίες* 15). Athen 1995, 51–63.

¹² Vgl. hierzu J. SHEPARD, Aspects of Byzantine attitudes and policy towards the West in the tenth and eleventh centuries. *BF* 13 (1988) 67–118.

¹³ Vgl. hierzu ΜΟΥΣΙΔΟΥ, Βόρειοι γείτονες (wie A. 11), *passim*, und die dort angeführte ältere Literatur.

¹⁴ Zum Themenkomplex Heiliger Krieg vgl. M. CANARD, La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien, in: DERS., Byzance et les musulmans du Proche Orient. London 1973, Beitrag VIII; A. ΚΟΛΙΑ-ΔΕΡΜΙΤΖΑΚΙ, Ὁ βυζαντινὸς αἰερός πόλεμος. Ἡ ἔννοια καὶ ἡ προβολὴ τοῦ θρησκειολογικοῦ πολέμου στό Βυζάντιο (*Ιστορικές Μονογραφίες* 10). Athen 1991. M. BONNER, Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier (*American Oriental Series* 81). New Haven/Conn. 1996; R. P. ΜΟΤΤΑΧΑΔΕΗ – R. AL-SAYYIO, The idea of the Jihad in Islam before the Crusades, in: A. E. ΛΑΙΟΥ – R. P. ΜΟΤΤΑΧΑΔΕΗ (Hrsg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World. Washington, D. C. 2001, 23–29.

Karolingern und ihren Erben oder in der Auseinandersetzung mit dem Bulgarenherrscher Symeon um den βασιλεύς-Titel geschah¹⁵.

Angesichts dieses Befundes bietet die Analyse der Symbolsprache, die bei politischen Kontakten zwischen Byzantinern und Arabern zur Anwendung kam, interessante Möglichkeiten. Symbolisches Handeln kann uns als Wegweiser für die bessere Erfassung von typischen Verhaltensmustern bei der gegenseitigen Annäherung, von interkulturellen Verständigungsmechanismen und von Formen der Bewältigung soziokultureller Barrieren dienen. Es führt uns weiter bestimmte Ordnungsprinzipien und Denkmuster vor Augen, die bei der Abgrenzung und Definition des gegenseitigen Verhältnisses bestimmend waren¹⁶. Dieser Fragenkomplex kann hier nur anhand ausgewählter Beispiele angeschnitten werden, die jeweils verschiedene Bereiche der Wirkungsweise symbolischer Kommunikation veranschaulichen sollen: (a) das rituelle Wort, (b) die Gesten der Demut und (c) die Symbolik der religiösen Sphäre.

DAS RITUELLE WORT

Im rituell-zeremoniellen Rahmen dient das gesprochene Wort nicht so sehr der Argumentation, sondern erfüllt vielmehr einen repräsentativen Zweck. Es handelt sich in der Regel um streng fixiertes Formelgut, das den an der Ritualhandlung beteiligten Personen zu bestimmten Momenten des Zeremonialaktes in den Mund gelegt wird. Auf diese Weise wird das rituelle Wort zum verbalen Symbol des Ordnungs- und Machtgefüges einer

¹⁵ In diesem Zusammenhang wird immer wieder gern der Brief des Patriarchen Nikolaos I. Mystikos an den Kalifen al-Muqtadir (datiert mit ca. 913/914) (Nicholas I Patriarch of Constantinople Letters, Greek Text and English Translation by R. J. H. JENKINS and L. G. WESTERINK [CFHB 6]. Washington D. C. 1973, Epist. 1) zitiert, der von zwei überragenden Herrschaften auf Erden, ἡ τε τῶν Σαρακηνῶν καὶ ἡ τῶν Ρωμαίων, spricht (vgl. etwa N. KOUTRAKOU, The image of the Arabs in middle-byzantine politics. A study in the enemy principle [8th–10th centuries]. *Graeco-Arabica* V (1993) 213–224, hier 213). Hier ist freilich anzumerken, daß zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes bereits ein unabhängiges Kalifat der Fatimiden in Nordafrika ausgerufen worden war (909) und wenige Jahre später (929) ein drittes Kalifat der spanischen Umayyaden folgen sollte. Von einem einheitlichen arabischen Herrschaftsverband unter der Ägide des Kalifen von Bagdad kann also ab der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts keine Rede mehr sein und der Gedanke der δύο ἐν τῷ στερεώματι φουστῆρες war somit bereits zum Zeitpunkt seiner Ausformulierung von der politischen Realität überholt.

¹⁶ Zum zentralen Begriff der „ordo“ in mittelalterlichen Denk- und Verhaltensmustern vgl. FICHTENAU, Lebensordnungen (wie A. 3), 11–47.

Herrschaftselite¹⁷. Es fungiert somit auch als Mittel der Kontrolle, Selektion und Kanalisation kommunikativer Handlungsweisen und diskursiver Prozesse, und zwar sowohl in vertikaler Richtung zwischen den Herrschaftsträgern und ihren Untertanen als auch in horizontaler Richtung zwischen fremden Machteliten untereinander¹⁸.

Was nun das symbolische Formelgut im Rahmen von Gesandtschaftsempfängen am byzantinischen Kaiserhof anbelangt, so ist unsere wichtigste Quelle einmal mehr das sogenannte „Zeremonienbuch“ des Kaisers Konstantinos VII., das im Kapitel II 47 einen Katalog von Grußformeln zusammenstellt, die beim Empfang ausländischer Emissäre zum Einsatz kamen (Οἱ τῶν ἀπὸ διαφόρων ἔθνῶν ἐρχομένων πρέσβεων πρὸς βασιλέα χαιρετισμοί)¹⁹. Es handelt sich dabei um kurze, streng formalisierte Dialoge, die aus dem Gruß der Gesandten (ὁ ... πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός) und einer entsprechenden Entgegnung des Logothetes τοῦ δρόμου (ἡ τοῦ λογοθέτου πρὸς αὐτοὺς ἐρώτησις) bestehen²⁰.

In besagtem Katalog finden sich neben den entsprechenden Formeln für Legaten des Papstes und des bulgarischen Zaren auch solche, die für den Empfang arabischer Emissäre anzuwenden waren. Diese werden in drei Kategorien unterteilt, wobei deren Unterscheidungskriterien die Herkunft der Gesandtschaft und vor allem das jeweilige Verhältnis ihres Auftraggebers zum Kaiser bilden. Im einzelnen sind dies: (a) Abgesandte aus Syrien und des *amīr al-mu'minīn*, d.h. des 'abbāsīdischen Kalifen von Bagdad²¹, (b) Abgesandte eines *μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς*, sei es von Ägypten, Persien oder Chorasān, der dem Reich der Rhomäer untersteht und Tribut entrichtet²²,

¹⁷ Zum Wesen des Zeremonialakts im byzantinischen Bereich vgl. TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), I–6, und M. McCORMICK, Art. Zeremoniell. *LexMA* IX 546–552, mit zahlreichen Literaturhinweisen.

¹⁸ Zu den Steuerungsmechanismen des Diskurses als soziokulturelles Phänomen vgl. M. FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses. Aus dem Französischen von W. SEITER. Frankfurt am Main 82001.

¹⁹ Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis aulae byzantinae libri duo, graece et latine, e recensione I. I. REISKII (*CSHB*), Bd. I–II, Bonn 1829–1830, II 47: 680–686.

²⁰ Zum Ablauf von offiziellen Gesandtschaftsempfängen vgl. TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), 197–202; F. TINNEFELD, Ceremonies for Foreign Ambassadors at the Court of Byzantium and their Political Background. *BF* 19 (1993) 193–213, hier 203 auch zu den Grußformeln.

²¹ Const. Porph., De cer. II 47: 682 REISKE: Ὁ τῶν ἀπὸ Συρίας καὶ τοῦ ἀμερμουμνῆ ἐρχομένων πρέσβεων πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός.

²² Const. Porph., De cer. II 47: 684 REISKE: Ὁ τῶν ἐρχομένων πρέσβεων ἀπὸ μεγιστάνου ἀμηρᾶ, ἢ Αἰγύπτου ἢ Περιοσίας ἢ τοῦ Χοροσᾶν, ὑποταγέντες δηλονότι τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων καὶ πάντα ἀποστέλλοντες, πρὸς τὸν βασιλέα χαιρετισμός.

(c) Abgesandte eines *μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς* derselben Gebiete, der allerdings nicht dem Reich der Rhomäer untersteht, sondern dem Kalifen oder auch nicht²³.

Die erste der genannten Kategorien bereitet für die Interpretation kaum Schwierigkeiten. Die Angabe des Zeremonienbuchs spiegelt hier den allenthalben zu beobachtenden Usus wider, daß sich Gesandtschaften des Bagdader Kalifats in der Regel aus Würdenträgern der syrischen Grenz-emirate Tarsos/Ṭarasūs und/oder Melitene/Malatya rekrutierten, die zu meist auch mit der Organisation und Durchführung der Gefangenen austausche am kilikischen Fluß Lamos betraut waren²⁴. Für die zeitliche Einordnung des Eintrags ist dabei wesentlich, daß diese Konstellation zum letzten Mal im Jahr 938 quellenmäßig faßbar ist²⁵.

Wesentlich schwieriger auszumachen ist die historische Basis der Kategorien (b) und (c). Der Begriff *μεγιστᾶνος ἀμηρᾶς* bezeichnet offenbar die Oberhäupter regionaler Statthalterdynastien, die nur mehr *de iure* vom Kalifat eingesetzt sind, *de facto* aber eine eigenständige Politik nach Innen und Außen betreiben. Diese werden nach byzantinischen Vorstellungen in zwei Gruppen unterteilt, je nachdem ob sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Byzanz stehen (b) oder nicht (c). Die eigentümlichen Machtverhältnisse innerhalb des arabischen Kalifats mit ihren oft wechselnden Obödienzen und den keinesfalls klar geregelten Beziehungen zwischen kalifaler Zentralgewalt und Regionalmacht spiegeln sich in dem erklärenden Zusatz zur Gruppe (c) εἶτε ὑπὸ τὴν ὑποταγὴν τοῦ ἀμερμουμνῆ ὄντος εἶτε καὶ μὴ deutlich wider.

²³ Const. Porph., De cer. II 47: 685 REISKE: Ὁ τῶν ἐρχομένων πρέσβων ἀπὸ μεγιστάνου ἀμηρᾶ ἢ Αἰγύπτου ἢ Περσίας ἢ τοῦ Χοροσάν, δηλονότι μὴ ὄντος ὑποτεταγμένου τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων, ἀλλ' εἶτε ὑπὸ τὴν ὑποταγὴν τοῦ ἀμερμουμνῆ ὄντος εἶτε καὶ μὴ, πρὸς τὸν βασιλέα χαρῆτιμός.

²⁴ Vgl. hierzu zuletzt M. CAMPAGNOLO-POTHITOU, Les échanges de prisonniers entre Byzance et l'Islam aux IX^e et X^e siècles. *Journal of Oriental and African Studies* 7 (1995) 1–56.

²⁵ F. DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, I. Teil/2: Regesten von 867–1025. Zweite Auflage neu bearbeitet von A. MÜLLER, unter verantwortlicher Mitarbeit von A. BEIHAMMER. München 2003, Reg. 633–633a (aufgrund der nunmehr vorliegenden Neuausgabe können alle weiterführenden Literaturhinweise den jeweiligen Regestenummern entnommen werden). Die Verhandlungen rund um den Gefangenen austausch des Jahres 946 oblagen bereits ausschließlich dem Emir Muḥammad b. Tuḡğ al-Iḥšīd von Ägypten bzw. Sayfaddawla von Aleppo (DÖLGER–MÜLLER, Reg. 653–653b). Die politischen Kräfte in Bagdad hatten zu diesem Zeitpunkt die Kontrolle über die nordsyrische Region bereits endgültig verloren, so daß ab den vierziger Jahren des 10. Jahrhunderts eine Bezugnahme auf Gesandte ἀπὸ Συρίας καὶ τοῦ ἀμερμουμνῆ anachronistisch wäre.

Es bleibt somit zu prüfen, ob und, wenn ja, ab wann derartige Konstellationen in dem Dreiecksverhältnis Kaiser – Partikularherrschaften – Kalifat quellenmäßig faßbar sind und inwieweit sich diese mit den geographischen Zuweisungen ἡ Αἰγύπτου ἡ Περούσιος ἡ τοῦ Χοροσάν in Einklang bringen lassen. Mit dem Aufstieg des Aḥmad b. Ṭūlūn zum Herrscher der ägyptischen Provinzen (868–884)²⁶ geraten die syrischen Grenzgebiete zu Byzanz in stetig zunehmendem Maß in den Einflußbereich der jeweiligen Herren am Nil. Die Etablierung eines neuen politischen Machtzentrums innerhalb der arabischen Welt mußte folglich auch auf die byzantinische Diplomatie Auswirkungen haben. Es nimmt daher nicht Wunder, daß bereits im Vorfeld des antiphotianischen Konzils von 869/870, als es darum ging, den Repräsentanten der orientalischen Patriarchate eine ungehinderte Reise nach Konstantinopel zu ermöglichen, erstmals direkte Kontakte des Kaisers mit dem ägyptischen Statthalter nachweisbar sind²⁷. Von da an läßt sich ein mehr oder minder stetiger Fluß byzantinischer Missionen beobachten, die Verhandlungen mit dem jeweiligen Machthaber des Nillandes zum Ziel hatten²⁸. In keiner dieser Phasen diplomatischer Kontakte könnte freilich von irgendeiner Form der ὑποταγή die Rede sein, so daß der ἀμφοῶς Αἰγύπτου ausschließlich der Gruppe (c) des Zeremonienbuchs zuzurechnen ist.

Nicht minder gilt dies für einen ἀμφοῶς Περούσιος oder τοῦ Χοροσάν, welchen geographisch-politischen Bedeutungsgehalt man diesen Begriffen auch immer geben möchte. Für die Mitte des 10. Jahrhunderts am nächstliegenden ist wohl die Identifikation mit der Dynastie der Būyiden, deren Herrschaftsbereich sich zu jenem Zeitpunkt von Zentraliran bis in die mesopotamischen Kerngebiete des ‘abbāsiden Kalifats erstreckte. Deren offizieller Titel als Schutzherrn des Kalifats, *amīr al-umarā*’ („Emir der Emire, Großemir“), kommt dem griechischen μεγασιτᾶνος ἀμφοῶς semantisch

²⁶ Vgl. Art. Aḥmad b. Ṭūlūn. *ET*² (1960) I 287–288.

²⁷ DÖLGER – MÜLLER, Reg. 473.

²⁸ DÖLGER – MÜLLER, Reg. 498: Überstellung des in Gefangenschaft geratenen Statthalters der syrischen Grenzgebiete ‘Abdallāh b. Rašīd b. Kāwus (879). Reg. 501a: Abschluß eines Waffenstillstands (879/880). Reg. 525d: Gesandtschaft an Abū l-Ġayš l-Ḥumārawayh. Reg. 534 (ca. 895): der daraus resultierende Gefangenenaustausch (896). Reg. 554a: Kontakt mit Takīm b. ‘Abdallāh (ca. 910–915). Reg. 632: Gesandtschaft an Muḥammad b. Ṭuġġ al-Ḥšīd (937). Reg. 633a: der daraus resultierende Gefangenenaustausch (938). Reg. 653: neuerliche Gesandtschaft zu Muḥammad b. Ṭuġġ al-Ḥšīd kurz vor dessen Ableben (946). Reg. 653b: der Gefangenenaustausch kam schließlich unter der Ägide des Ḥamdāniden Sayfaddawla zustande (946). Reg. 662a: neuerlicher Kontakt zu den Ḥšīdiden mit Gefangenenaustausch.

auffällig nahe²⁹. Die ersten quellenmäßig sicher faßbaren Kontakte mit den Būyiden datieren freilich in eine Zeit, die jenseits des chronologischen Rahmens des Zeremonienbuchs liegt. Nur ganz vage und zweifelhafte Spuren lassen sich für die Zeit der Alleinherrschaft Konstantinos' VII. nachweisen³⁰. Ein weiterer Grund für das Aufscheinen von Χοροσάν im Zeremonienbuch mag möglicherweise auch der Reflex eines vagen Wissens sein, daß die Bewegung, die zur Etablierung des 'abbāsīdischen Kalifats führte, von eben dieser Region ihren Anfang nahm und sich der Kern des 'abbāsīdischen Heeres bis ins 9. Jahrhundert aus *hurāsānischen* Truppen rekrutierte. So etwas wie ein offizieller Ausdruck byzantinischer Herrschaftsansprüche auf Gebiete, die in den Machtbereich der Būyiden fallen, wurde erstmals gegen Ende 966, allerdings in einem rein polemisch-propagandistischen Kontext, formuliert³¹.

Formen der ὑποταγή arabischer Fürsten unter kaiserliche Oberherrschaft, wie sie das Zeremonienbuch für die Kategorie (b) als existent voraussetzt, sind also nur außerhalb des oben genannten geographischen Bereichs zu suchen; dies gilt selbst für die Zeit der größten Expansion des byzantinischen Reichs im Osten während der zweiten Hälfte des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Wenn man sich nicht auf stark verzerrte Idealansprüche berufen möchte, so könnte man die Aporie am besten mit der Annahme lösen, daß sich die Angabe ἡ Αἰγύπτου ἡ Περσῖας ἡ τοῦ Χοροσάν nach der ursprünglichen Intention des Autors/Kompilators nur auf die Gruppe (c) bezog, während sie zur Gruppe (b) irrig ergänzt wurde³². Trifft dies zu, so lassen sich letzterer Emire der Grenzregion des Taurus und später auch des nordsyrisch-obermesopotamischen Raumes zurechnen, die sich teils unter militärischem Druck und teils freiwillig dem

²⁹ Vgl. hierzu H. BUSSE, Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (954–1055) (*Beiruter Texte und Studien* 5), Beirut 1969.

³⁰ DÖLGER – MÜLLER, Reg. 671a: mögliche Kontakte zu Mu'izzaddawla (ca. 959). Reg. 763 (979), 766b (980/981), 767a (981), 767e (982), 767g (983): Verhandlungen mit den Būyiden in der Causa Bardas Skleros.

³¹ DÖLGER – MÜLLER, Reg. 707i: ein Schmähdgedicht in arabischer Sprache, das im Auftrag des Kaisers Nikephoros II. für den Kalifen al-Muṭṭaf verfaßt wurde. A. a.O. auch Hinweise zur nicht unumstrittenen Echtheit des Textes.

³² Der Satz (siehe oben, A. 22) ist jedenfalls auch grammatikalisch nicht in Ordnung. Analog zu dem entsprechenden Satz der Gruppe (c) (siehe oben, A. 23), in dem die von ἀπὸ μεγιστάνου ἀμφοῶν abhängigen Partizipien korrekt im Genetiv stehen (μὴ ὄντος ὑποτεταγμένου ... ἀλλ' εἶτε ... ὄντος), würde man auch hier eine ähnliche Konstruktion erwarten. Die Konstruktion ist dagegen gebrochen, indem die Partizipien ohne grammatikalischen Bezug im Nom. Pl. (ὑποταγέντες ... ἀποστέλλοντες) beigeordnet werden. Trifft diese Beobachtung zu, könnte man etwa ἀπὸ μεγιστάνου ἀμφοῶν ὑποταγέντος δηλονότι τῇ βασιλείᾳ Ῥωμαίων καὶ πάντα ἀποστέλλοντος konjizieren.

Reich unterstellten und bereits ab der Regierungszeit Basileios I. in den Quellen belegt sind³³.

Doch wenden wir uns nun der Frage zu, welche Einsichten wir über Gehalt und Funktion des hier zu diskutierenden Formelgutes aus dem byzantinischen Hofzeremoniell gewinnen können. Hierbei ist zunächst auffällig, daß die Gesandten des Kalifen (a) und die eines dem Reich nicht unterstehenden arabischen Machthabers (c) dieselbe Grußformel an den Kaiser richten³⁴. Der dreimalige Gebrauch von Wörtern aus dem Begriffsfeld „Frieden“ (εἰρήνη, εἰρηνοποιός, εἰρηνικώτατος) in Verbindung mit weiteren Kernbegriffen der byzantinischen Kaiserideologie (ἀγαθός, δικαιοσύνη, φιλόανθρωπος), die ihrerseits wiederum den Frieden begleitende Eigenschaften und Zustände umschreiben³⁵, vermitteln hier eine sehr klare Botschaft an das anwesende Publikum: die Abgesandten eines zum Friedensschluß bereiten arabischen Potentaten wenden sich an den Kaiser als Friedensstifter. Die Grußformel korrespondiert somit eng mit dem Zweck der Gesandtschaften, der ja in der Regel im Abschluß eines Waffenstillstands sowie in der Abhaltung eines Gefangenenaustauschs bestand³⁶. Dennoch entsteht für keine der beiden Seiten eine wie auch immer geartete Form der Abhängigkeit oder eines Naheverhältnisses, wie es etwa bei christlichen Fürsten durch Begriffe der geistigen Verwandtschaft zum Ausdruck gebracht wird³⁷. Dementsprechend fehlt hier auch jegliche Erkundigung nach der

³³ Zur Zeit Basileios I. vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 495a (Lulon), 495b (Meluos), 497a (Falakru), 497b (der Emir Abdelomel). Reg. 548a: Vertrag des Leon Choïrosphaktes mit den Emiren Ἀπερβασάν und Ἀβδελομέλεχ (906). Reg. 609a: Unterwerfung des kurdischstämmigen Fürsten Ibn ad- Dahhāk (ca. 926). Reg. 621a: Kapitulation des Emirs von Melitene Abū Ḥafṣ b. ḤAmr (931). Reg. 631a: kollektiver Übertritt des Stammes der Banū Ḥabīb aus ihrem Siedlungsgebiet um Nisibis. Reg. 641b: ewiger Friede des Emirs von Edessa (ar-Ruhā) mit dem Kaiser (943/944). Seit der Eingliederung Antiocheias ins Reichsgebiet (969) ist die Begründung und Bewahrung derartiger Abhängigkeitsverhältnisse eines der effektivsten Mittel der byzantinischen Politik in der östlichen Grenzregion. Vgl. etwa DÖLGER – MÜLLER, Reg. 728a, 747, 749d, 749e, 749f, 749g, 749m, 767c, 767d, 767h, 769, 781e, 782.

³⁴ De cer. II 47: 682–683 und 685: Εἰρήνη σοι καὶ ἔλεος, εὐφροσύνη καὶ δόξα παρὰ θεοῦ τῷ ὑψηλῷ καὶ μεγάλῳ βασιλεῖ τῶν Ῥωμαίων, εὐζωΐα καὶ ὑγίεια σοι καὶ ζωὴ πολυχρόνιος παρὰ Κυρίου, εἰρηνοποιεὶ καὶ ἀγαθὲ βασιλεῦ. ἀνατελεῖ ἐν ταῖς ἡμέραις σοῦ δικαιοσύνη καὶ πλῆθος εἰρήνης, εἰρηνικώτατε καὶ φιλόανθρωπε βασιλεῦ.

³⁵ Zu den Begriffen vgl. H. HUNGER, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (*WBS* 1). Wien 1964.

³⁶ Vgl. etwa DÖLGER – MÜLLER, Reg. 489a, 489b, 541a, 544, 547, 552, 552a, 578, 578a, 605, 607c, 633, 633a, 633b.

³⁷ Zu dem System der künstlichen Verwandtschaftsbezeichnungen vgl. etwa DÖLGER, Familie der Könige (wie A. 4), 34–42, und die neueren Interpretationen bei MOYSSIDOU, Βόραιοι γείτονες (wie A. 11), 58–65.

Familie bzw. dem Herrscherhaus. Trotz der (zeitweiligen) Übereinstimmung in den politischen Zielsetzungen versinnbildlicht das rituelle Wort eine größtmögliche Distanz auf der Ebene der persönlichen Beziehungen zwischen den beiden Herrschern³⁸. Dabei mußte das Nicht-Sagen von Formteilen, die bei Grußvarianten für andere politische Verhandlungspartner üblich waren, bei dem mit dem byzantinischen Hofzeremoniell vertrauten Rezipientenkreis eine zusätzliche Signalwirkung auslösen.

Der erfolgreiche Abschluß der Gesandtschaft, der im Idealfall einen Vertragsabschluß mit sich brachte, schlug sich ebenfalls im rituellen Formelwesen nieder, wie der nur für den Kalifen überlieferte Abschied beim Schlußempfang der scheidenden Emissäre belegt³⁹. Nun wird auch der islamische Herrscher zum Friedensstifter (ὁ χαίρων εἰρήνη, εἰρηνεύων πάντοθεν, εἰρηνικώτατος) stilisiert, der sich durch Herrschertugenden auszeichnet (ὁ φρόνιμος ἐν βουλαῖς, καὶ ἀγαθὸς καὶ πραότατος) und somit würdig ist, als φίλε γλυκύτατε τοῦ βασιλέως bezeichnet zu werden. Der Frieden ermöglicht die Begründung eines höheren Vertrautheitsgrades zwischen Kaiser und Kalif, welcher der Öffentlichkeit im Moment des Abschieds demonstrativ kundgetan wird. Die einzelnen Epitheta decken sich mit dem Gedankengut, das in den überlieferten Fragmenten der byzantinischen Korrespondenz mit arabischen Potentaten enthalten ist⁴⁰.

Einem anderen ideologischen Kontext gehört die Grußformel für die dem Reich unterstehenden und tributpflichtigen arabischen Fürsten an⁴¹: An die Stelle des Friedens tritt hier das Begriffsfeld des Schutzes (προστασία, σκέπη, ἀντίληψις), den das Volk durch den Kaiser genießt. Durch die Formel

³⁸ Zum Vergleich etwa die Fragen an bulgarische Gesandte in De cer. II 47: 681 REISKE: πῶς ἔχει ἡ ἀγούστα καὶ δέσποινα; πῶς ἔχουσιν οἱ υἱοὶ καὶ βασιλεῖς τοῦ μεγάλου καὶ ὑψηλοῦ βασιλέως καὶ τὰ λοιπὰ αὐτοῦ τέκνα;

³⁹ De cer. II 47: 683 REISKE: πῶς δεῖ χαίρειν τοὺς ἀπὸ τοῦ βασιλεῖς τῶν Ῥωμαίων ἀπιόντας φίλους πρὸς τὸν ἀμερμουνην. χαίροις ὁ χαίρων εἰρήνη, ὁ φρόνιμος ἐν βουλαῖς, καὶ ἀγαθὸς καὶ πραότατος, ὑγαίων, εὐθυμῶν, εἰρηνεύων πάντοθεν, μεγαλοπρεπέστατε καὶ ἐνδοξότατε ἀμερμουνη. εἰρήνη σοι ἀπὸ γῆς καὶ θαλάσσης, δόξα καὶ τιμὴ, εὐφροσύνη καὶ ζωὴ μακροχρόνιος· εἰρηνικώτατε καὶ εὐγενέστατε ἀμερμουνη, εἴη σοι τὸ ὄνομα ἔντιμον καὶ ἡ ζωὴ μακροχρόνιος, φίλε γλυκύτατε τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου, περιβλεπτε καὶ περιφανέστατε ἀμερμουνη.

⁴⁰ Vgl. A. BEIHAMMER, Reiner christlicher König – Πιστὸς ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ βασιλεύς. Eine Studie zur Transformation kanzleimäßigen Schriftguts in narrativen Texten am Beispiel kaiserlicher Auslandsbriefe des 10. Jahrhunderts an muslimische Destinatäre. *BZ* 95 (2002) 1–34, hier 28–32.

⁴¹ De cer. II 47: 684: Πολυχρόνιος ζωὴ καὶ δόξα καὶ εὐφροσύνη παρὰ Θεοῦ σοι τῷ ὑψηλῷ βασιλεῖ ἡμῶν, καλὴν προστασίαν καὶ σκέπην καὶ ἀντίληψιν εὐρομεν τὴν σὴν ὑψηλὴν καὶ μεγάλην βασιλείαν. χαρισθεὶ ἡμῶν ἐν πολλοῖς ἔτεσιν ἢ σὴ δεσποτεία καὶ βασιλεία, ὅτι ἡμεῖς λαὸς σου καὶ δοῦλοι πιστότατοι τῆς αὐτοκρατορίας ὑμῶν.

ἡμεῖς λαός σου καὶ δούλοι πιστότατοι τῆς αὐτοκρατορίας ὑμῶν bringen sie ihre Stellung als „Sklaven“, d.h. als Untertanen des Kaisers, zum Ausdruck. Auch hier ergibt sich ein unmittelbarer Konnex mit den Absichten solcher Gesandtschaften, die in der Regel mit Titelverleihungen, der Ablieferung fälliger Tributsummen oder mit Hilfesuchen an die Konstantinopler Zentralregierung zu tun hatten⁴².

Den Gegenpart dieses ritualisierten Dialogspiels bilden, wie gesagt, die Fragen, die der Logothetes τοῦ δοῦμου an die arabischen Emissäre richtet. Sie setzen sich bei allen drei Kategorien (a–c) aus einheitlich strukturierten Sinnabschnitten zusammen: Fragen nach dem Befinden des Auftraggebers der Gesandtschaft, der Würdenträger seines Hofes (γερουσία) und des ganzen Volkes (λαός)⁴³; Fragen nach dem Befinden der Gesandten und dem Verlauf ihrer Reise⁴⁴; Einladung zum Bankett im Beisein des Kaisers (κλιτώριον)⁴⁵. Besonders aussagekräftig sind dabei vor allem die Fragen der ersten Einheit, die zu den Grußformeln der arabischen Gesandten in einem direkten Dialogverhältnis stehen und deren Aussage durch eine Reaktion von kaiserlicher Seite vervollständigen und abrunden. Ebenso wie bei den Bulgaren⁴⁶ besteht auch hier ein enger gedanklicher Zusammenhang mit dem Folgekapitel II 48, das die Adressen der kaiserlichen Auslandsschreiben behandelt⁴⁷. So erscheinen die mündlichen Anredeformeln für den

⁴² Vgl. etwa DÖLGER – MÜLLER, Reg. 548a, , 631a, 781e, 785d, 785e, 787a, 793a, 800a, 801e, 806a, 817b.

⁴³ De cer. II 47: 683: (a) πῶς ἔχει ὁ μεγαλοπρεπέστατος καὶ εὐγενέστατος καὶ περιβλεπτος ἀμερμουμνῆς; πῶς ἔχει ὁ ἀμηρᾶς καὶ ἡ γερουσία Ταρσοῦ; (εἰ δὲ ἀπὸ ἄλλης ἀμηραδίας ἔλθωσιν οἱ τοῦ ἀμερμουμνῆ ἀποκρισιάριοι, ὀφείλουσιν ὑπὲρ ἔκεινου ἐρωτᾶν τοῦ ἀμηρᾶ καὶ τῆς γερουσίας αὐτοῦ). Ebd. 684: (b) Πῶς ἔχει ὁ πιστότατος καὶ οἰκεῖος τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου ὁ δεῖνα ὁ εὐγενέστατος; πῶς ἔχει ὁ λαός αὐτοῦ ἅπας, οἱ πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δούλοι τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου; Ebd. 685: (c) πῶς ἔχει ὁ εὐγενέστατος ἀμηρᾶς Αἰγύπτου; πῶς ἔχει ἡ γερουσία καὶ ὁ λαός αὐτῆς ἅπας;

⁴⁴ De cer. II 47: 683: (a) πῶς ἔχετε ὑμεῖς; πῶς ὑπεδέχθητε παρὰ τοῦ πατριζίου καὶ στρατηγοῦ Καππαδοκίας; πῶς διέσωσεν ὑμᾶς ὁ ἀποσταλεὶς βασιλικὸς εἰς διάσωσιν ὑμῶν; μὴ τι ἐναντίον ἢ θλιβερὸν συνέβη ὑμῖν κατὰ τὴν ὁδόν; Ebd. 684–685: (b) πῶς ἔχεις σύ; πῶς ὑπεδέχθης παρὰ τοῦ πατριζίου καὶ στρατηγοῦ θέματος ὁ δεῖνα; πῶς διέσωσέν σε ὁ ἀποσταλεὶς βασιλικὸς εἰς διάσωσίν σου; μὴ τι ἐναντίον ἢ θλιβερὸν συνέβη σοὶ κατὰ τὴν ὁδόν; Ebd. 685: (c) πῶς ἔχεις σύ; πῶς διεσώθης κατὰ τὴν ὁδόν; μὴ τι ἐναντίον ἢ θλιβερὸν συνέβη σοὶ κατὰ τὴν ὁδόν; μὴ τι ἐναντίον συνέβη σοὶ;

⁴⁵ De cer. II 47: 685: (a) ὑπάγετε καλῶς εὐφρανόμενοι καὶ ἀγαλλόμενοι, σήμερον συνεσιώμενοι μετὰ τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου. Ebd. 685–686: (b–c): ὑπάγε καλῶς εὐφρανόμενος καὶ ἀγαλλόμενος, σήμερον συνεσιώων μετὰ τοῦ βασιλέως ἡμῶν τοῦ ἁγίου.

⁴⁶ Vgl. hierzu die Analyse bei MOYSIDOU, Βόρειοι γείτονες 73–91.

⁴⁷ Zu den Adressen in Briefen an muslimische Potentaten im Vergleich mit der arabischen Überlieferung des 10. Jahrhunderts vgl. BEIHAMMER, Transformation (wie A. 40) 21–27.

Kalifen und den Emir von Ägypten gegenüber den schriftlichen Intitulationes zwar etwas verkürzt, in den verwendeten Titelementen jedoch völlig identisch⁴⁸. Folgerichtig kann man wohl auch für die dritte Kategorie der dem Kaiser unterstehenden Fürsten, für die uns keine entsprechende Briefadresse überliefert ist, einen ähnlichen Sachverhalt annehmen. Mit den Epitheta *πιστότατος* und *οἰκέος τοῦ βασιλέως ἡμῶν* wird hier vor allem das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Kaiser und dem arabischen Vasallen hervorgekehrt, wobei die Anklänge an die Anreden für kaiserliche Amtsträger, wie sie etwa die kaiserlichen Verwaltungsurkunden ab dem 13. Jahrhundert in größerer Zahl belegen, besonders augenfällig sind⁴⁹.

Das rituelle Dialogspiel beim Empfang muslimischer Gesandter am Kaiserhof symbolisierte somit vor allem ein konkretes Verhältnis zwischen dem Kaiser und seinem Verhandlungspartner. Seine Funktion besteht offenbar darin, einen bestimmten Ordnungsstatus im wechselseitigen Machtgefüge zu symbolisieren, durch den Kommunikation und Interaktion zwischen den beiden Seiten ermöglicht und in ihrem Verlauf gelenkt wird. Das kommunikative Moment scheint mir dabei gegenüber anderen Interpretationsmöglichkeiten, wie etwa der Begründung eines Rechtsverhältnisses oder der Propagierung von Kaiserideologie⁵⁰, entscheidender.

GESTEN DER DEMUT

Die Inszenierung offizieller Symbolik im Rahmen zwischenstaatlicher Kontakte beschränkte sich freilich nicht auf den Einsatz von zeremoniellem Formelgut. Den beteiligten Akteuren stand darüber hinaus ein gewaltiges Repertoire an Ausdrucksformen der nonverbalen Kommunikation zur Verfügung, das sich aus bestimmten Verhaltensweisen und Gesten sowie einer Unzahl an Objekten herrschaftlicher Repräsentation zusammensetzte. Der beim Empfang auswärtiger Gesandter anwesenden Öffentlichkeit wurde auf diese Weise ein umfassendes Spektakel geliefert, das in seiner Aussagekraft und politischen Bedeutung eine vielschichtige Funktion er-

⁴⁸ Vgl. De cer. II 47: 683 REISKE (*μεγαλοπρεπέστατος καὶ εὐγενέστατος καὶ περιβλεπτος ἀμερομυνη*) mit ebd. 686 (*τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ, εὐγενεστάτῳ καὶ περιβλέπτῳ ὁ δεῖνα πρωτοσυμβούλῳ καὶ διατάκτῳ τῶν Ἀγαρηνῶν*); ebenso ebd. 685 (*ὁ εὐγενέστατος ἀμηνᾶς Αἰγύπτου*) und ebd. 689 (*πρὸς τὸν ἡγαπημένον ἡμῶν φίλον τὸν εὐγενέστατον ἀμηνᾶν Αἰγύπτου*).

⁴⁹ Vgl. etwa die zufällig herausgegriffenen Beispiele aus dem Lembiotissa-Chartular (F. MIKLOSICH – J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca mediae aevi sacra et profana*, Bd. IV. Wien 1871, 139 (*οἰκέει τῇ βασιλείᾳ μου πηγέρον*), 153 (*πανσέβαστε, σεβαστέ οἰκέει τῇ βασιλείᾳ μου*)).

⁵⁰ So die ältere Literatur, vgl. hierzu MOYSIDOU, *Βόραιοι γείτονες* (wie A. 11), 60–62.

füllte⁵¹. Im Rahmen der byzantinisch-arabischen Diplomatie gilt dies, und hier liegt einer der wesentlichen Unterschiede im Vergleich zu den Kontakten mit dem Westen und dem Norden, für beide Seiten gleichermaßen⁵². Es kann also von keinem „Kulturgefälle“ die Rede sein, das der byzantinischen Seite ermöglicht hätte, politische und materielle Überlegenheit zu demonstrieren. Anstelle dessen dominiert hier eine eigentümliche Mischung aus Gesten der Anerkennung und des Respekts gepaart mit einem beharrlichen Wettstreit um die wirksameren Repräsentationsmittel. Eine aufschlußreiche Quelle für diese Haltung stellen etwa die Verse arabischer Hofdichter dar, die auf die Empfänge byzantinischer Gesandter Bezug nehmen, wie beispielsweise die des Abū Ṭayyib al-Mutanabbī (915–965) in seinen Lobgedichten auf den Ḥamdāniden Sayfaddawla von Aleppo:

„Sein (des Kaisers) Gesandter zog auf den Wegen, auf denen du (Sayfaddawla) gezogen warst, und dabei zog er über nichts anderes als gespaltene Schädel. Als er aber eintraf, verbargen ihm die Strahlen des blitzenden und glänzenden Eisens den Ort, an dem er sich befand. Und als er sich anschickte, auf den Teppich (vor dem Thron des Emirs) zu treten, wußte er nicht: geht er zum Meer oder zum aufsteigenden Vollmond“⁵³.
 „Als er zu Dir kam, war sein Kopf nahe daran, seinen Hals zu verweigern, und vor lauter Schreck fielen ihm beinahe die Gliedmaßen ab. (Nur) die Formation der beiden Reihen (der Soldaten) machte es ihm möglich, gerade auf dich zuzugehen, als ihn der Schreck vom Weg abbringen (wollte).“⁵⁴

⁵¹ Zu diesem Themenkomplex vgl. schon TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), 197–202, und BRÉHIER, Institutions (wie A. 4), 309–314; eine neuere Analyse der Funktion und Wirkungsweise dieser Form der „Palastdiplomatie“ bietet J. SHEPARD, Information, Disinformation and Delay in Byzantine Diplomacy. *BF* 10 (1985), 233–293, hier 235–247 und DERS., Byzantine Diplomacy, A.D. 800–1204: means and ends, in: SHEPARD–FRANKLIN, Byzantine Diplomacy (wie A. 3), 48–66.

⁵² Vgl. die Beschreibungen der Gesandtschaftsempfänge von 917 in Bagdad (DÖLGER – MÜLLER, Reg. 578; Hauptquelle: al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Tārīḥ* Baġdād [L'introduction topographique à l'histoire de Baġhdād d'Abou Bakr Aḥmad ibn Thābit Al-Khatib al-Baġhdādī, ed. G. SALMON. Paris 1904, 49–56]. Franz. Übersetzung bei A. A. VASILIEV – M. CANARD, *Byzance et les Arabes*, Bd. II/2: *Extraits des sources arabes* [*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* II/2]. Brüssel 1950, 73–79), von 947/948 am Hof des umayyadischen Kalifen in Cordoba (DÖLGER – MÜLLER, Reg. 657; Hauptquelle: al-Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb min ġusn al-Andalus ar-raṭīb* [Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne par al-Makkari, ed. R. DOZY, G. DUGAT, L. KREHL, W. WRIGHT, Bd. I. Leiden 1855, 234–237]. Franz. Übersetzung bei VASILIEV – CANARD, a. a. O. 274–281) und von 1001 am Fatimidenhof von Kairo (DÖLGER – MÜLLER, Reg. 792c; Hauptquelle: al-Maqrīzī, *Ittī'āz al-ḥunafā' bi-ahbār al-a'immat al-fāṭimīyīn al-ḥulafā'*, ed. M. AHMAD, Bd. II. Kairo 1996, 39–40).

⁵³ al-Mutanabbī, Gedicht 199, Verse 27–29 (Mutanabbīi Carmina cum Commentario Wāḥidīi, ed. F. DIETERICI. Berlin 1861, 502). Franz. Übersetzung: VASILIEV – CANARD, *Byzance et les Arabes* (wie A. 52) II/2, 322.

⁵⁴ Al-Mutanabbī, Gedicht 222, Verse 5–6: 538 DIETERICI.

Blitzende Waffen, drohende Kriegerreihen und der ehrfurchtgebietende Anblick des Herrschers rauben dem Gesandten die Sinne. Er schlottert am ganzen Leib und kann in seiner Fassungslosigkeit den Weg nicht mehr einhalten. Die propagandistische Tendenz des Fürstenlobs treibt den Dichter natürlich zu maßloser Übertreibung. Und dennoch: die Intention, den mit allen Kniffen byzantinischer Palastdiplomatie vertrauten Botschafter durch ein nicht minder ausgefeiltes Schauspiel „das Fürchten zu lehren“, tritt sehr anschaulich zutage.

Es kann hier nicht der Platz sein, die Gesamtheit der bei diesen Gelegenheiten angewandten Repräsentationsmittel auf ihren Symbolgehalt zu prüfen. Wir wollen uns nur auf einen, wenngleich entscheidenden Moment beschränken: auf das Verhalten, das der Emissär in dem Augenblick zutage legt, da er dem fremden Herrscher gegenübertritt und ihm die Botschaft seines Herrn und Auftraggebers überbringt. Es ist dies wohl der Kulminationspunkt eines offiziellen Empfangs, bei dem jede Geste für die Darstellung des beiderseitigen Verhältnisses zentrale Bedeutung gewinnt. Ein grundlegendes Problem, das sich bei der Analyse dieser Szenen stellt, ist freilich die Ungleichmäßigkeit der Überlieferungslage. Da die arabischen Berichte diesbezüglich viel genauere Angaben machen als die byzantinischen, wissen wir zwangsläufig wesentlich mehr über das Verhalten byzantinischer Gesandter an arabischen Höfen als umgekehrt. Das Gesamtbild muß daher notgedrungen unausgewogen sein.

Die wohl markanteste Geste der Ehrerbietung, die ein byzantinischer Gesandter vor einem auswärtigen Herrscher vollziehen konnte, war die der Proskynese⁵⁵. Bedenkt man den ausgeprägten Öffentlichkeitscharakter dieser Handlung, die vor den Mitgliedern des fremden Herrscherhauses und dem gesamten Hofstaat vollzogen wurde, versteht man ihre hohe Signalwirkung: der *δοῦλος* des Kaisers präsentiert sich dem Kalifen in derselben Demutshaltung wie seinem eigenen Herrn. Es nimmt daher nicht Wunder, daß die arabischen Quellen den Vollzug dieser Verehrungsgeste immer wieder erwähnen und dabei mit Nachdruck betonen, daß sie in ihrer demütigsten Form erfolgte: Der Gesandte legte sich mehrmals flach auf den Boden und streckte sich der Länge nach hin, oder, um in der Sprache unserer Quellen zu bleiben, er „küßte mehrmals den Boden“ (*qabbala l-ard mirāran*). Dasselbe Schauspiel scheint sich regelmäßig wiederholt zu haben: so etwa beim Empfang am Hof des ‘abbāsīdischen Kalifen al-Muqtadir im Juli

⁵⁵ Zu dem Begriff im Rahmen des byzantinischen Zeremoniells vgl. TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), 84–94; Art. Proskynesis. *ODB* III 1738–1739; G. WEISS, Art. Proskynese. *LexMA* VII, Sp. 265–266.

917⁵⁶, am Hof des fatimidischen Kalifen al-Muʿizz in al-Mahdiyya im Jahre 957/958⁵⁷ und ebenso im Mai des Jahres 1001 bei al-Ḥākim in der neuen fatimidischen Residenz in Kairo⁵⁸. In letzterem Fall fiel der Gesandte offenbar schon zu Boden, bevor er noch in den eigentlichen Audienzsaal trat.

Dennoch wäre es verfehlt, wenn man aus diesen Angaben auf einen fest etablierten Bestandteil des diplomatischen Etiketts schließen wollte, der arabischen Machthabern bei ihren Interaktionen mit dem Kaiserhof zugestanden wurde, ohne daß man über dessen Sinn und Tragweite weiter reflektiert hätte. Dies belegt eine weitere zeitgenössische Tradition über den Empfang in Bagdad von 917, die den Auftritt des Gesandten vor dem Kalifen etwas modifiziert darstellt:

„Der Gesandte und sein Dolmetscher stellten sich vor al-Muqtadir billāh aufrecht hin, und der Gesandte verneigte sich vor ihm (*kaffara laḥū*). Dabei sagte er zu dem Eunuchen al-Muʿnis und zu Naṣr al-Quṣūrī, die für al-Muqtadir als Dolmetscher fungierten: „Wenn ich mir nicht unsicher wäre, ob euer Herr verlangt, daß man (vor ihm) den Teppich küßt, so würde ich ihn küssen. Doch machte ich etwas, das von eurem Gesandten nicht eingefordert wird. Denn die Verneigung ist eine Vorschrift unseres Gesetzes (*min rasm šarʿ alinā*).“⁵⁹

Der byzantinische Gesandte spielt mit seiner Aussage offenbar auf die verschiedenen Formen der Proskynese an, die am Kaiserhof üblich waren und von einer bloß angedeuteten Verbeugung mit Kopfnicken bis zum

⁵⁶ Miskawayh, Taḡārib al-umam (The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate, Original Chronicles of the Fourth Islamic Century, The Concluding Portion of the Experiences of the Nations by Miskawaih, ed. H. F. AMEDROZ, trad. D. S. MARGOLIOUTH, Bd. I. Oxford, 55, 10–11): „Als die beiden (Gesandten) in den Audienzsaal traten, küssten sie den Boden (*qabbala l-ard*) und stellten sich dann dort hin, wo sie der Eunuche Naṣr anwies zu stehen“. Zu der Gesandtschaft vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 578.

⁵⁷ Al-Qāḍī an-Nuʿmān, Kitāb al-maḡālīs wa-l-musāyarāt, ed. M. YALAOUI. Beirut 1997, 335, 7–9: „Jener Gesandte (*ḍālika r-rasūl*) küsste mehrmals den Boden (*qabbala l-ard mirāran*) vor al-Muʿizz und stellte sich dann aufrecht vor ihn hin. Hierauf übermittelte er ihm die Botschaft dessen, der ihn entsandt hatte, übergab ihm dessen Brief (*kitābuhū*) und ersuchte ihn um Erlaubnis, seine Geschenke hereinbringen zu dürfen“. Zu der Gesandtschaft vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 668.

⁵⁸ Al-Maqrīzī, Ittīʿāz II 39, 13–40, 1; 40, 8–9 AHMAD: „Der Gesandte zog durch die Soldaten hindurch zum Bāb al-Futūḥ. Dort stieg er ab und ging zu Fuß zum Palast (*al-qaṣr*), wobei er die ganze Strecke entlang den Boden küsste (*yūqabbilu l-ard fī ṭūl al-masāfa*), bis er bei der Residenz al-Ḥākims im Palast eintraf ... dann trat der Gesandte ein, küsste den Boden (*qabbala l-ard*), überreichte die Briefe (*al-kutub*) und wies die Geschenke vor. Zu der Gesandtschaft vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 792c.

⁵⁹ Al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, Tārīḥ Baḡdād 56, 3–7 SALMON.

Fußfall reichten⁶⁰. Dabei wird im vorliegenden Fall zwischen der Vollform des sich am Boden Ausstreckens und einer abgeschwächten Demutsbezeugung in Form einer Verneigung (mit Kniefall?) (*takfīr*)⁶¹ differenziert. Nur zu letzterer war der Gesandte bereit, während das Etikett offenbar eine Demonstration absoluter Unterwürfigkeit erwartete. Er sah sich also gezwungen, sein Verhalten zu rechtfertigen, indem er Unwissen über den Usus des Fußfalls vorgab und sich andererseits auf das Reglement des Kaiserhofs berief, das zu befolgen ja man auch nicht vom arabischen Gesandten erwarte.

Byzantinische Gesandte nutzten also die Gelegenheit offizieller Audienzen mitunter ganz bewußt, um Protokollverstöße zu provozieren und auf diese Weise dem anwesenden Publikum ein gewisses Überlegenheitsgefühl zu signalisieren. So auch im vorliegenden Fall, wo der Gesandte durch einen bewußten *faux pas* den Würdenträgern des Abbasidenhofs kulturelles Selbstbewußtsein demonstrierte. Als Byzantiner brauche er schließlich nicht allen Erwartungen seines Gastgebers zu entsprechen⁶².

Was nun den umgekehrten Fall von Verstößen gegen das Etikett seitens arabischer Gesandter am Kaiserhof anbelangt, so besitzen wir leider keinen Bericht aus byzantinischen Quellen. Eine wohl nicht historische, aber nichtsdestoweniger aussagekräftige Anekdote überliefert dafür Ibn al-Atīr im Zusammenhang mit der Gesandtschaft des Ibn al-Bāqillānī nach Konstantinopel (980/981)⁶³: Der Gesandte sei vor dem Empfang aufgefordert worden, vor dem Kaiser auf den Boden zu fallen, was dieser jedoch strikt verweigert habe. Hierauf habe man eine kleine Tür installiert, durch die der Gesandte in gebeugter Haltung in den Audienzsaal hätte eintreten müssen, so daß zumindest der Schein einer Proskynese gewahrt worden wäre. Ibn al-Bāqillānī habe freilich auch dies zu umgehen gewußt, indem er rücklings durch die Tür trat. Kürzlich wurde nachgewiesen, daß es sich bei dieser Anekdote um ein literarisches Wandermotiv handelt, das in ara-

⁶⁰ Vgl. TREITINGER, Reichsidee (wie A. 3), 86–87 mit den Quellenbelegen in A. 197–198.

⁶¹ Vgl. Ibn Manzūr, Lisān al-ʿArab, Bd. V. Kairo 1976, S. 3902 s. v. *at-takfīr*: „Das bedeutet, daß sich der Mensch beugt und seinen Kopf neigt ähnlich der Verbeugung beim Gebet (*ar-rukūʿ*), sowie es derjenige macht, der seinem Herrn Ehre bezeugen möchte.“

⁶² Die oben zitierte Stelle wird mitunter als Beleg angesehen, daß Gesandte des Kalifen von der Proskynese vor dem Kaiser befreit gewesen seien. Abgesehen davon, daß sich für diese Ansicht kein einziger weiterer Beleg in den Quellen findet, basiert diese auf einer ungenauen Übersetzung bei VASILIEV-CANARD, Byzance et les Arabes (wie A. 52), 79, wo zwischen *takfīr* (Verneigung) und *taqbūl al-ard* nicht unterschieden wird.

⁶³ Ibn al-Atīr IX 16, 2–6 TÖRNBERG. Zu der Gesandtschaft vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 766b.

bischen Quellen aus propagandistischen Gründen zum Einsatz kam⁶⁴. Worauf es hier ankommt, ist jedoch viel mehr die Grundhaltung, die sich hinter der Abfassung und Propagierung derartiger Geschichten verbirgt. Wir können somit bereits ein wichtiges Zwischenergebnis festhalten: Sowohl von byzantinischer als auch von arabischer Seite erfolgte eine bewußte Auseinandersetzung mit den Ausdrucksmöglichkeiten symbolischen Handelns im Kontext zwischenstaatlicher Kommunikation. Wir haben es hier nicht einfach mit starrem und abgestumpftem Ritual zu tun, das gewohnheitsmäßig und unreflektiert befolgt wird. Vielmehr bot der bewußte Verstoß gegen die Norm mitunter die Möglichkeit, beim anwesenden Publikum durchaus wirkungsvolle Überraschungseffekte zu erzielen⁶⁵.

Neben dem Bereich der offiziellen Gesandtschaftsempfänge treffen wir auf Gesten der Demut und Ehrerbietung vor allem dort, wo es zu direkten Begegnungen zwischen dem byzantinischen Kaiser und einem muslimischen Machthaber kam. Dies gilt insbesondere für diejenigen Fälle, in denen es darum ging, Frieden zu stiften, ein Vertrauensverhältnis zu begründen und den neu begründeten Zustand entsprechend publik zu machen. In manchen Fällen konnte sich daraus ein interessantes Wechselspiel zwischen Demutsbekundungen einerseits und Gnadenerweisen andererseits entwickeln, wobei dieses letztendlich darauf abzielte, ein für beide Seiten zufriedenstellendes Arrangement zu treffen, bei dem jeder unbeeinträchtigt sein Gesicht wahren konnte.

Ein anschauliches Beispiel dafür stellt das Treffen zwischen dem Kaiser Ioannes Tzimiskes und dem türkischen Emir von Damaskus, Alftikīn, im Juni des Jahres 975 dar. Der byzantinische Kaiser befand sich damals auf einem erfolgreichen Feldzug in der Region und hatte sich unter anderem auch die Unterwerfung der alten syrischen Hauptstadt zum Ziel gesetzt⁶⁶. Aus der Hauptquelle zu diesem Ereignis, dem Bericht des Historikers Ibn al-Qalānisi⁶⁷, geht hervor, daß der Emir nach einem anfänglichen Kapitu-

⁶⁴ Vgl. SIGNES CODOÑER, *Diplomatie und Propaganda* (wie A. 8), 385–391.

⁶⁵ Zu ähnlichen Ergebnissen im Bereich des westlichen Mittelalters vgl. ALTHOFF, *Symbolische Kommunikation* (wie A. 2).

⁶⁶ Zu dem Feldzug und den politischen Verhältnissen in der Region vgl. P. E. WALKER, *The „Crusade“ of John Tzimiscēs in the Light of New Arabic Evidence*. *Byz* 47 (1977) 301–327; zu dem Treffen mit Alftikīn ebd. 314–318.

⁶⁷ Ibn al-Qalānisi, *Dayl tārīḥ Dimašq* (*History of Damascus 363–555 a. h.* by Ibn al-Qalānisi, ed. H. F. AMEDROZ. Leiden 1908, 12–14). Vgl. dazu auch die franz. Übersetzung von M. CANARD, *Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des X^e et XI^e siècles*. *REB* 19 (1961) 284–314, hier 293–295 (Nachdr. in DERS., *Byzance et les musulmans du Proche Orient*. London 1973, Beitrag XXVII).

lationsvertrag, welcher der Stadt hohe Tributzahlungen auferlegte, den Kaiser durch zunehmend demütigere Unterwerfungsgesten zur Milde verpflichtete, so daß dieser schließlich bereit war, auf die vereinbarten Abgaben gänzlich zu verzichten. Für die richtige Interpretation des Geschehens ist dabei entscheidend, daß in der Person des tarsiotischen Würdenträgers Abū Bakr b. az-Zayyāt, der die arabischen Hilfstruppen im kaiserlichen Heer kommandierte, von Anfang an ein Vermittler zwischen den beiden Seiten tätig war, der die einzelnen Schritte des Verfahrens geschickt vorbereitete und steuerte.

Nach der Ausstellung der Vertragsurkunde, die von Ibn az-Zayyāt zusammen mit einem Kreuz (*ṣalīb*) des Kaisers als Symbol der Vertragstreue dem Emir nach Damaskus überbracht wurde, kam es zu einem ersten offiziellen Treffen zwischen dem Kaiser und Alftikīn an einem nicht näher bezeichneten Ort unweit der Stadt:

„Da zog er (Alftikīn) hinaus mit 300 *ḡulām* in bester Tracht und Rüstung und in vorzüglichster Formation und Ordnung, wobei er die Würdenträger und Scheichs der Stadt als Begleiter mitnahm. Als er mit ihm (dem Kaiser) zusammentraf, trat er (der Kaiser) zu ihm und bereitete ihm und den Damaszenern einen ehrenvollen Empfang, indem er freundliche Worte an sie richtete und ihnen große Aufmerksamkeit und angenehme Betreuung zukommen ließ. Ibn az-Zayyāt vermittelte zwischen den beiden Seiten, so daß (eine Abgabe von) 100.000 Dinar festgelegt wurde. Hierauf brach Tzimiskes (Ibn Šumušqīq) nach Damaskus auf, um sich die Stadt anzusehen. Als er dort ankam und außerhalb der Stadt sein Lager aufschlug, gefiel ihm das fruchtbare Umland, das er dort sah, und er befahl seinen Begleitern, den Bewohnern kein Leid anzutun und nirgendwo auf ihrem Gebiet Schaden anzurichten. Alftikīn und die Scheichs begaben sich hierauf in die Stadt, um die Steuerabgaben aufzuteilen und einzusammeln und um Geschenke zu beschaffen, die geeignet sind, einem Mann wie ihm (dem Kaiser) Ehre zu erweisen. Sie brachten ihm alles, was ihnen zu bringen gestattet war, und er nahm die vereinbarte Summe in einer Schatulle in Empfang.“⁶⁸

Ähnlich wie bei Gesandtschaftsempfängen an Herrscherhöfen fällt auch hier zunächst das Bemühen um ein großes und möglichst erlesenes Publikum auf. Die dadurch geschaffene Öffentlichkeit wird nun Zeuge eines Schauspiels, in dem die Bestimmungen des vorher ausgehandelten Vertrags durch demonstrativ-symbolische Handlungen bestätigt und in die Tat umgesetzt werden. In sachlicher Hinsicht kommt dabei nichts Neues zu den getroffenen Vereinbarungen hinzu. Das wesentliche Moment des ganzen Geschehens ist vielmehr die öffentliche Darstellung des vertraglich begründeten Vertrauens zwischen den beiden Seiten: Der Kaiser zeigt sein Wohlwollen durch (nicht näher beschriebene) Worte und Gesten eines respektvollen Empfangs sowie durch einen vor seinen Soldaten demonstrativ

⁶⁸ Ibn al-Qalānīsī 13, 10–17 AMEDROZ = CANARD, Sources arabes (wie A. 67), 294.

ausgesprochenen Befehl, die Bewohner und deren Gebiet nicht anzutasten. Alftikīn demonstriert seine Vertragstreue, indem er die von ihm akzeptierten Abgaben einsammelt und dem Kaiser zusammen mit Geschenken feierlich überbringen läßt.

Man wird davon ausgehen können, daß keine dieser Handlungen spontan erfolgte. Alles war wohl bereits in den Verhandlungen mit Ibn az-Zayyāt abgesprochen und in Hinblick auf den weiteren Verlauf der Begegnung zwischen dem Emir und dem Kaiser festgelegt worden. Das Endziel bestand, wie gesagt, von Anfang an darin, auf alle Abgaben zur Gänze zu verzichten und gleichzeitig die nominelle Unterwerfung des Alftikīn zu wahren. In der damaligen politischen Situation sicherten sich beide Seiten auf diese Weise den größten politischen Nutzen. Der Kaiser konnte sich als Herr von Damaskus bezeichnen und sicherte sich gleichzeitig ein höheres Maß an Loyalität seitens der Stadt, als wenn er sie finanziell ausgepreßt hätte. Angesichts der ständigen Bedrohung der Region durch Übergriffe seitens der Fatimiden, die wegen der langen Verbindungswege zu den byzantinischen Stützpunkten militärisch schwer abzuwehren waren, mußte die Treue der Einwohnerschaft größeren Realwert als eine hohe Geldsumme haben. Aber auch Alftikīn stieg als Gewinner aus, indem er sich als effektiver Schutzherr seiner Untertanen beweisen konnte.

Ein derartiges Zugeständnis durfte natürlich keinen Prestigeverlust für den Kaiser nach sich ziehen. Zu diesem Zweck wurden nun weitere demonstrative Handlungen in Szene gesetzt, die dem anwesenden Publikum die Richtigkeit der kaiserlichen Entscheidung verständlich machen sollten. Als Regisseur fungierte wiederum Ibn az-Zayyāt:

„Als Tzimiskēs (Ibn Šumušqīq) sein (Alftikīns) Gefolge erblickte, befahl er Ibn az-Zayyāt, daß er ihn empfangen möge. Dabei war die Angelegenheit zwischen Alftikīn und Ibn az-Zayyāt bereits abgesprochen. Er empfing ihn also und erteilte ihm den Rat, daß er sich vor ihm (dem Kaiser) und az-Zayyāt demütigen solle, damit er dadurch Ehre erlange und ihm (dem Kaiser) näher komme. Und er erklärte ihm, daß ihm dies von Nutzen sein werde. Alftikīn machte, was er ihm geraten hatte; er und seine Begleiter traten zu Fuß vor ihn (den Kaiser) hin, wobei sich Ibn az-Zayyāt in ihrer Nähe aufhielt, und küßten mehrmals den Boden (*qabbalū l-ard*). Der Kaiser freute sich darüber und befahl ihnen, auf ihre Pferde zu steigen, was sie auch taten ... Der Kaiser war ein Reiter, der die Reiter liebte. Alftikīn und Ibn az-Zayyāt vollbrachten daher ein (Reiter-) Kunststück vor ihm, das seinen Gefallen fand. Was er von der Reitkunst des Alftikīn zu sehen bekam, machte Eindruck auf ihn, und so befahl er ihm, daß er noch weitere Kunststücke vorführen möge, und zwar allein, was dieser auch tat. Da wandte sich der Kaiser zu Ibn az-Zayyāt und voll des Lobes für Alftikīn sagte er: ‚Das ist ein vortrefflicher Diener (*gulām*). Was ich von seinen edlen Taten und seinem ganzen Verhalten zu sehen bekam, gefällt mir.“⁶⁹

⁶⁹ Ibn al-Qalānīsī 13, 18–27 AMEDROZ = CANARD, Sources arabes (wie A. 67), 294–295.

Die demütigste Form der Ehrenbezeugung durch Alftikīn in Kombination mit einer Zurschaustellung seiner militärischen Fertigkeiten veranlassen den Kaiser zu einem besonderen Gnadenerweis: „Laß ihn wissen, daß meine Majestät ihm die Abgaben schenkt und von ihren Ansprüchen darauf abläßt“⁷⁰. Am Ende steht ein nicht enden wollender Abtausch von Gesten der Demut und des Wohlwollens, der in einem reichen Geschenkaustausch kulminiert, wobei der Kaiser freilich nur zur Annahme von Alftikīns Roß bereit ist⁷¹. Die ursprünglichen, vertraglich festgelegten Vereinbarungen sind somit Nebensache geworden. Durch eine geschickt inszenierte Abfolge symbolisch-repräsentativer Handlungen wurde zwischen dem arabischen Machthaber und dem byzantinischen Kaiser ein neues Verhältnis mit handfesten realpolitischen Konsequenzen begründet.

Ein letztes Beispiel für symbolische Gestik zwischen einem byzantinischen und einem arabischen Herrschaftsträger führt uns ins Bagdad der Dezembertage des Jahres 986. Der gestürzte Gegenkaiser Bardas Skleros, der seit ca. Sommer 980 mit seinem Bruder Konstantinos und seinem Sohn Romanos in einer ehrenvollen Arreststätte am Tigris saß, erlangte von dem Būyiden Şamsāmaddawla endlich die langersehnte Freilassung, nachdem alle früheren Einigungsbemühungen ergebnislos geblieben waren. In einem Vertrag, in dem einige territoriale Zugeständnisse seitens der Byzantiner sowie ein gegenseitiges Unterstützungsabkommen vereinbart wurden, wird Bardas Skleros, der Kaiser ohne Reich, von den Būyiden als „König der Rhomäer“ (*malik ar-Rūm*) angesprochen und somit auch offiziell anerkannt⁷². Die Konstellation ist der Begegnung zwischen Alftikīn und Tzimiskes somit nicht unähnlich, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen.

In diesem Fall ging es jedoch nicht um die Modifikation vertraglicher Vereinbarungen, sondern um die demonstrative Zurschaustellung eines Bündnisses, bei dem der präsumptive Kaiser seinem Vertragspartner einen deutlichen Ehrevorrang einräumt. Den Rahmen dafür bildete eine zereemonielle Abschiedsszene.

„Bardas (*Ward*), sein Bruder und sein Sohn überquerten den Fluß auf einem Boot (*zabzab*), das ihnen geschickt worden war. Von dort schritten sie durch die beiden Reihen (von Soldaten) bis in den Thronsaal des Şamsāmaddawla. Dort waren goldene Feuer-

⁷⁰ Ibn al-Qalānisi 14, 1–2 AMEDROZ = CANARD, Sources arabes (wie A. 67), 295.

⁷¹ Ibn al-Qalānisi 14, 2–8 AMEDROZ = CANARD, Source arabes (wie A. 67), 295.

⁷² DÖLGER – MÜLLER, Reg. 769a. Der arabische Text ist überliefert bei al-Qalqaşandī, Şubḥ al-ašā fī şināʿat al-inšāʿ, ed. M. H. SHAMSADDIN, Bd. I–XV. Beirut 1988, hier Bd. XIV 21–25. Franz. Übersetzung bei M. CANARD, Deux épisodes des relations diplomatiques arabo-byzantines au Xe siècle. *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* 13 (1949–1950) 51–69. Nachdr. in CANARD, Byzance et les musulmanes (wie A. 67), Beitrag XII.

pfannen aufgestellt, in die man brennende Holzstücke gelegt hatte. Als Bardas herantrat, neigte er ein wenig seinen Kopf und küßte Şamsāmaddawlas Hand. Man stellte ihm einen Sessel und ein Kissen hin, worauf er Platz nahm. Şamsāmaddawla fragte ihn nach seinen Neuigkeiten. Da huldigte und dankte er ihm auf Griechisch, wobei der Dolmetscher für beide Seiten übersetzte. Sinngemäß sagte er Folgendes: ‚Du hast Dich mir so wohlthätig erwiesen, o König, wie ich es nicht verdiene, und Du hast jemandem Gutes getan, der dies nicht ignorieren wird. Ich hoffe, daß mir Gott hilft, Dir gehorsam zu sein und Dir Deine Tat zu vergelten‘.⁷³

Die Demutsgesten des Bardas Skleros (leichtes Kopfnicken und Kuß auf die Hand) waren nach byzantinischem Selbstverständnis durchaus ehrenvoller Natur und weit entfernt von einem vollen Unterwerfungsgestus⁷⁴. Der hohe Rang des Skleros wird zusätzlich auch dadurch verdeutlicht, daß ihm neben dem Emir ein Sitzplatz angeboten wird und er nicht wie ein gewöhnlicher Amtsträger oder ein auswärtiger Gesandter vor dem Herrscher aufrecht stehen muß⁷⁵. Dennoch sollen diese Erleichterungen nicht über den tatsächlichen Stand der Dinge hinwegtäuschen. Für die Freilassung und die Anerkennung des Kaisertitels mußte Bardas Skleros dem Būyiden Şamsāmaddawla gewichtige Zugeständnisse machen und ihn *de facto* als seinen Souverän und Schutzherrn anerkennen. Dieses Verhältnis wird der Öffentlichkeit in dem geschilderten symbolisch-rituellen Formalakt klar gemacht. In diesem Sinne sind auch die Worte, die Skleros an den Emir richtet, als Teil dieser Inszenierung zu interpretieren, und man kann sicherlich annehmen, daß sie im vorhinein genau festgelegt wurden. So gesehen hatte der nächste Kaiser, der in die Gefangenschaft eines muslimischen Potentaten geriet, ein wesentlich besseres Los. Wie uns Attaleiates berichtet, vermied es der Sultan Alp Arslan, Romanos IV. Diogenes nach der Schlacht bei Mantzikert (August 1071) in irgendeiner Weise zu demütigen. Im Vordergrund stand hier das Bemühen, Vertrauen für den bevorstehenden Friedensschluß zu begründen. Dies wird durch eine freundschaftliche Umarmung und ein gemeinsames Mahl, bei dem Romanos IV. neben dem Sultan saß, veranschaulicht. Der geschlagene Kaiser konnte sich also trotz seiner objektiv mißlichen Lage einer ideellen Gleichrangigkeit mit seinem ehemaligen Gegner erfreuen⁷⁶.

⁷³ Abū Šuġāʿ, *Dayl taġarīb al-umam* (Continuation of the Experiences of the Nations by Abu Shujaʿ Rudhrawari and Hilal b. Muhassin, ed. By H. F. AMEDROZ and D. S. MARGOLIOUTH. Oxford 1921, 112–113).

⁷⁴ Vgl. TREITINGER, *Reichsidee* (wie A. 3), 86, A. 198 und 92.

⁷⁵ Vgl. die Beispiele oben, A. 56–58.

⁷⁶ Michaelis Attaliothae *Historia*, ed. I. BEKKER (*CSHB*). Bonn 1853, 164, 16–19 (= Miguel Ataliothae, *Historia*, ed. I. PÉREZ MARTÍN. Madrid 2002, 122, 10–12): ὡς δ' ἐπιληροφορήθη παρά τε ἄλλων καὶ τῶν εἰς αὐτὸν ἀφικομένων ποτὲ πρέσβειον, τὸν τῶν Ῥωμαίων βασιλέα τυγχάνειν τὸν παριστάμενον, εὐθὺς ἐξανάστη καὶ αὐτός, καὶ περιπτυσσάμενος ...; ebd. 165.

SYMBOLE DER RELIGIÖSEN SPHÄRE

Der dritte und letzte Bereich symbolischer Kommunikation, dem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen, ist das Feld der religiösen Symbolik. Sowohl im byzantinischen als auch im islamischen Kulturkreis sind – das braucht hier wohl nicht näher ausgeführt zu werden – politische Interaktion und herrschaftliche Repräsentation allenthalben von Ausdrucksformen durchdrungen, die auf religiösen Zeichen, Reliquien und heiligen Gegenständen beruhen. Demgemäß hat religiöse Symbolik natürlich auch im Bereich zwischenstaatlicher diplomatischer Kontakte einen zentralen Stellenwert.

Im Rahmen der Beziehungen zur arabisch-islamischen Welt werden Einsatz und Wirkung von Objekten der religiösen Sphäre hauptsächlich durch den Gegensatz zwischen Christentum und Islam bestimmt. Besonders augenfällig ist hierbei etwa das Bemühen der byzantinischen Kaiser und Heereskommandanten, bei ihren Feldzügen in Nordsyrien und Obermesopotamien aus den Zentren des orientalischen Christentums bedeutende Reliquien zu erwerben und nach Konstantinopel zu bringen. Interessanterweise resultiert dieser Reliquienerwerb weniger aus Eroberungen als vielmehr aus Verhandlungen mit lokalen muslimischen Autoritäten, in denen die Übergabe heiliger Gegenstände als Gegenleistung für die Aufhebung der militärischen Bedrohung und die Gewährung einer Sicherheitsgarantie gefordert wird. Religiöse Objekte rücken damit ins Zentrum politischer Konfliktaustragung und fungieren als Mittel der Friedensstiftung. Dies erklärt sich unmittelbar aus der hohen symbolisch-repräsentativen Wirkungskraft dieser Gegenstände, die nicht nur für die christlichen Glaubensgenossen sondern auch für die muslimischen Gegner bestand.

Ein eindrucksvoller Beleg dafür ist die bekannte Diskussion rund um die Übergabe des Mandylion Christi aus Edessa/ar-Ruhā, die sich als Folge der Belagerung der Stadt durch die Truppen des Domestikos Ioannes Kurkuas im Zeitraum Herbst 942 bis Frühjahr 943 ergab⁷⁷. Zur Auslieferung

1–4 BEKKER (122, 16–18 PÉREZ MARTÍN): σύνδειπνον αὐτὸν αὐτίκα καὶ ὁμοδιαπὸν ἀπειργάσατο, μὴ παρὰ μέρος καθίσας αὐτόν, ἀλλὰ σύνθρονον ἐν εὐθύτητι τῆς ἐκκρίτου τάξεως καὶ ὁμόδοξον κατὰ τὴν τιμὴν ποιησάμενος.

⁷⁷ Vgl. A. A. VASILIEV – M. CANARD, *Byzance et les Arabes*, Bd. II/1 (*Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae* II/1). Brüssel 1968, 296–298, und DÖLGER – MÜLLER, Reg. 641, mit den dort zitierten Quellen- und Literaturangaben. Die in verschiedenen Quellen überlieferten Details des Ereignisablaufs sind in vielerlei Hinsicht widersprüchlich. Weitgehend gesichert scheint zu sein, daß die byzantinische Seite für den Fall der Übergabe zu bedeutenden Gegenleistungen bereit war: Freilassung von 200 Gefangenen, Entrichtung einer bedeutenden Geldsumme und Ausstellung einer Garantie für den Emir von Edessa, daß sich byzantinische Truppen künftig jeglicher Angriffe auf diese und andere Städte der Region enthalten würden (vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 641b).

kam es erst, nachdem der ‘abbāsīdische Kalif al-Muttaqī als höchste religiöse Instanz bedeutende Rechtsgelehrte mit der Ausstellung eines Gutachtens betraut hatte. In diesem überwogen letztendlich Erwägungen des politischen Vorteils. Nichtsdestotrotz hatte sich ein bedeutender Teil der Rechtsgelehrten gegen eine Übergabe ausgesprochen, denn: „Dieses Mandylion (*mandīl*) befindet sich seit ältester Zeit auf islamischem Gebiet (*fī bilād al-islām*) und kein König der Rhomäer hat es je verlangt. Würde man es ihnen ausliefern, wäre dies eine Schande (*jadāda*)“⁷⁸.

Christliche Reliquien stellten also für beide Seiten wichtige Prestigeobjekte dar. Als sich unter Nikephoros II. Phokas und Ioannes Tzimiskes der Aktionsradius byzantinischer Truppen bis an die phönizische Küste und nach Zentralsyrien hin ausdehnte, mehrten sich somit auch die Fälle des Reliquienerwerbs⁷⁹, und zwar stets im Rahmen von Friedensverhandlungen mit den örtlichen Würdenträgern.

Eine ähnliche Symbolkraft konnten freilich auch Gegenstände entfalten, die mit dem Ritus und Glauben des Islam zusammenhängen. Die Quellenbelege fließen hier weniger reichlich, doch gestatten sie immerhin den Schluß, daß diese Objekte, nachdem sie einmal in byzantinischen Besitz gelangt waren, vor allem für die Inszenierung feierlicher Rückgaben zum Einsatz kamen, so daß sie eine wichtige Funktion für die Schaffung eines günstigen Verhandlungsklimas erfüllten. Es seien hier zwei solcher Fälle vorgestellt.

Im Jahr 879 erging eine Gesandtschaft Kaiser Basileios’ I. an den Statthalter von Ägypten, Aḥmad b. Ṭulūn, deren vordergründiger Zweck die Freilassung und Überstellung des in Gefangenschaft geratenen Emirs der syrischen Grenzregion ‘Abdallāh b. Rašīd b. Kāwus und anderer muslimischer Gefangener war⁸⁰. Der wertvollen Sendung wurde dabei auch eine Anzahl Koranexemplare beigegeben, die von byzantinischen Truppen erbeutet worden waren. Daß diese Geste nach muslimischer Auffassung tatsächlich eine eindrucksvolle Demonstration von Respekt und Anerkennung darstellt, belegen etwa Bestimmungen des islamischen Rechts, die ausdrücklich davor warnen, Koranexemplare der Gefahr auszusetzen, während

⁷⁸ Ibn al-Aṭīr VIII 405, 8–9 TORNBORG.

⁷⁹ Vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 706m (965): die Schale (*kursī*) des Ioannes Prodromos aus Antiocheia (wohl nicht die *τμήτα χείρ* des Heiligen, wie eine arabische Quelle behauptet); Reg. 707f (966): das *κεφαλήδιον* aus Hierapolis/Manbiğ; Reg. 714b (968): Haupt des Ioannes Prodromos aus Emesa/Ḥims; Reg. 749e (974): die Reliquien des hl. Iakobos von Nisibis; Reg. 750 (975): die Sandalen Christi, ein von Juden durchbohrtes Christusbild und das Haupthaar des Ioannes Prodromos aus Ğabala.

⁸⁰ DÖLGER – MÜLLER, Reg. 498.

des *ǧihād* in Feindeshand zu geraten⁸¹. Die Absicht, die sich hinter dieser Vorgangsweise verbarg, geht aus einer unabhängigen Quelle hervor, in der von einem bald nach dieser Sendung ergangenen Schreiben des Kaisers an denselben Emir die Rede ist, in dem ein Gesuch um einen Waffenstillstand vorgebracht wird⁸².

Ein ganz ähnliches Verhalten ist für eine Gesandtschaft des Jahres 967 zu konstatieren. Nikephoros II. sah sich damals gezwungen, infolge der Niederlage eines byzantinischen Flottenverbandes bei Sizilien den fatimischen Kalifen al-Muʿizz um einen Friedensvertrag zu ersuchen⁸³. Leon Diakonos⁸⁴ berichtet dazu, daß der Kaiser dem Kalifen dabei als Geschenk τὸ τοῦ ἐναγεστώτου καὶ ἀσεβειστώτου Μωάμεθ ξίφος übersandte. Trotz der abschätzigen Epitheta des Historikers ist diese Handlung wohl ganz im Sinne der oben erwähnten Koranexemplare zu interpretieren⁸⁵. Ein derart prestigeträchtiges Objekt wie das Schwert des Propheten war bestens dazu geeignet, am Kalifenhof von al-Mahdīya eine günstige Stimmung für das Anliegen des Kaisers zu schaffen.

Es mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, daß gerade das Kreuzzeichen als christliches Glaubenssymbol *par excellence* bei Kontakten, Verhandlungen und politischen Interaktionen zwischen Byzantinern und Arabern ein weiteres, überaus wichtiges und aussagekräftiges Kommunikations- und Repräsentationsmittel war, das für unterschiedlichste Zwecke als Träger von Botschaften zum Einsatz kam.

Zunächst fungierte es offenbar als Code, mit dem ein Christ seinem muslimischen Verhandlungspartner Sicherheit, Zuverlässigkeit und Vertragstreue signalisieren konnte. Die Quellen überliefern diesbezüglich vor allem Ereignisse, bei denen sich der byzantinische Kaiser selbst dieses Zeichens bediente. Weiter oben wurde bereits darauf verwiesen, daß dies Ioannes Tzimiskes während seiner Verhandlungen mit Alftikīn tat⁸⁶. Des-

⁸¹ Vgl. beispielsweise schon die älteste systematische sunnitische Rechtssammlung des Mālik b. Anas, *Kitāb al-muwāṭṭaʿ*, ed. N. MADJIDI. Beirut 2000, 253, § 979: „Kapitel über das Verbot, mit dem Koran in Feindesland zu reisen“, mit Verweis auf einen entsprechenden Ausspruch des Propheten (*ḥadīṭ*). Mālik selbst betont mit Nachdruck, daß dieses Verbot vor allem aus Furcht davor ergangen sei, daß der Feind Koranexemplare erbeuten könnte.

⁸² Vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 501a.

⁸³ Vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 708.

⁸⁴ Leo Diac. V 1: 75, 6–77, 2 HASE.

⁸⁵ Der ganze Tenor bei Leon Diakonos verleiht dem Geschehen eine Bedeutung, die zu den anderen Quellen im Widerspruch steht und ganz den Grundsätzen kaiserlicher Propaganda verhaftet ist. Vgl. dazu BEIHAMMER, Transformation (wie A. 40), 11–12.

⁸⁶ Vgl. oben, S. 179.

selben Mittels bediente sich im Jahre 999 auch Kaiser Basileios II. bei der Kapitulation des fatimidischen Statthalters von Šayzar⁸⁷ und ebenso Romanos III. Argyros im Jahre 1031 bei dem Friedensvertrag mit Naṣr b. Šāliḥ⁸⁸. Besonders eindrucksvoll ist schließlich der Beleg, den uns Michael Attaliates im Zusammenhang mit der Schlacht von Mantzikert überliefert. Kurz vor der Schlacht trafen, so der Berichtstatter, Abgesandte des Alp Arslan im kaiserlichen Feldlager ein, die dem Kaiser den Vorschlag für einen Friedensschluß unterbreiteten. Aufgrund von taktischen Überlegungen meinte Romanos IV., auf einen Waffenstillstand verzichten zu können. Demgemäß verhielt er sich den Gesandten gegenüber schroff, trug aber dennoch für deren Sicherheit Sorge, indem er ihnen ein Kreuz (τὸ προσκυνούμενον σημεῖον) übergab, damit sie unbeschadet zum Sultan zurückkehren könnten. *Ex eventu* wurde die Übergabe des Glaubenssymbols als symbolische Handlung für die Aushändigung des Sieges interpretiert: ἔλαθε δὲ τὴν νίκην διὰ τοῦ νικητικοῦ σημείου τοῖς ἐναντίοις παραπέμπαντος ... οὐ γὰρ ἔδει μάχης προκειμένης τοιοῦτον σύμβολον ἐξ ἑαυτοῦ πρὸς ἐναντίους μεταθεῖναι.⁸⁹

Anhand der folgenden Begebenheit soll gezeigt werden, daß das Kreuz als Symbol für Rettung und Sicherheit durchaus auch im negativen Sinn, etwa im Rahmen gewaltsamer Unterwerfungen muslimischer Bevölkerungsgruppen, verwendet wurde. Der Domestikos Ioannes Kurkuas hatte am Tage der Kapitulation der Stadt Melitene (19. Mai 934) zwei Zelte aufstellen lassen, wobei sich auf einem der beiden ein Kreuz befand. Die Bewohner der Stadt waren wegen Nahrungsmittelmangels, der bereits viele Leute in der Stadt das Leben gekostet hatte, zur Aufgabe des Widerstandes gezwungen. Also ließ der Domestikos verkünden:

„Wer das Christentum (annehmen) möchte, soll sich zu dem Zelt mit dem Kreuz (*hay-mat as-ṣalīb*) begeben, damit er seine Angehörigen und seinen Besitz zurückerhält. Wer aber den Islam möchte, soll sich zu dem anderen Zelt begeben; er soll eine Sicherheitsgarantie (*lahū l-amān*) für sein Leben erhalten, und wir werden ihn an einen sicheren Ort bringen“. Hierauf begaben sich die meisten Muslime zu dem Zelt, auf dem sich das Kreuz befand, weil sie sich nach ihren Angehörigen und ihrem Eigentum sehnten. Zu-

⁸⁷ DÖLGER – MÜLLER, Reg. 789b.

⁸⁸ DÖLGER – WIRTH, Reg. 834a. Zur Übergabe des Kreuzes vgl. Yahyā b. Saʿīd (Histoire de Yahyā ibn Saʿīd d'Antioche, édition critique du texte arabe préparée par I. KRATCHKOVSKY, et traduction française annotée par F. MICHEAU et G. TROUPEAU [*Patrologia Orientalis* 47/4]. Turnhout 1997, 508, 7–8: *wa-anfada maʿahā ṣalīban dahaban muraṣṣaʿan ilā Ibn Šāliḥ amānan bi-l-wafāʾ bi-š-šart* “zusammen mit dem [Vertragsexemplar] übersandte er ein mit Gold belegtes Kreuz an Ibn Šāliḥ als Garantie für die Einhaltung des Vertrages“).

⁸⁹ Mich. Att., *Historia* 159, 9–160, 4 BEKKER (119, 2–5 PÉREZ MARTÍN).

sammen mit den übrigen entsandte er einen Patrikios, der sie an einen sicheren Ort brachte.“⁹⁰

Im Grunde genommen haben wir es also mit einer Art Zwangsbekehrung zu tun, die angesichts der verzweifelten Lage in der Stadt beste Aussichten auf Erfolg hatte. Das Kreuz auf dem Zelt fungierte dabei als klug durchdachtes Propagandamittel mit zweifacher Wirkung. Zum einen versinnbildlichte es allen Anwesenden den byzantinischen Sieg über einen starken Gegner in der obermesopotamischen Grenzregion. Zum anderen wurde es den Muslimen als Symbol der Rettung vor Augen geführt, das ihnen die Möglichkeit verhieß, ihr Leben in der bisherigen Art und Weise fortzusetzen.

Anhand eines letzten Beispiels wird deutlich, daß das Kreuzzeichen nicht nur von den Byzantinern verwendet wurde, um muslimischen Kommunikationspartnern bestimmte Botschaften zu vermitteln, sondern mitunter auch in umgekehrter Richtung zum Einsatz kam. In den Junitagen des Jahres 1025 sollte die zwischenzeitlich unter fatimidischer Kontrolle stehende Stadt Aleppo nach längerer Belagerung endgültig in die Hände des beduinischen Stammesführers Ṣāliḥ b. Mirdās fallen. Bis zuletzt harrte die fatimidische Garnison unter dem Kommando des Statthalters Mawṣūf in der schwer zugänglichen Zitadelle der Stadt aus, wobei sich Übergabeverhandlungen und Sturmangriffe über mehrere Tage hin abwechselten. Angesichts der verzweifelten Lage schritten die Belagerten zu folgender Maßnahme:

„Als jener Tag (der 10. Juni) zu Ende ging, richteten sie auf der Mauer der Zitadelle Kreuze auf und riefen: ‚Kaiser Basileios, o Du siegreicher‘. Nachdem sie die Kreuze vorgezeigt hatten, legten sie sie wieder nieder, und riefen (diese Worte) die ganze Nacht hindurch ohne Unterbrechung bis zum nächsten Tag. Am Morgen richteten sie erneut die Kreuze auf, verfluchten az-Zāhir und akklamierten dem Kaiser Basileios. Die Kreuze blieben in dieser Stellung aufgerichtet bis zum Freitag, dem dritten Tag, nachdem sie sie aufgerichtet hatten, wobei sie noch viele weitere Kreuze hinzufügten.“⁹¹

Byzantinische Verbände waren in das Geschehen nicht direkt involviert. Kaiser Basileios II. hatte den Anführern der syrischen Beduinenstämme Ṭayyīʿ, Kilāb und Kalb, die sich zu einem militärischen Bündnis gegen die Fatimiden zusammengeschlossen hatten, seine Unterstützung ausdrücklich versagt und sie zur Treue gegenüber ihrem Herrn, dem fatimidischen Kalifen, gemahnt⁹². Den Soldaten auf der Zitadelle mußte die offizielle

⁹⁰ Ibn al-Aṭīr VIII 296, 8–15 TORNBURG.

⁹¹ Yaḥyā b. Saʿīd 476, 9–13 MICHEAU – TROUPEAU.

⁹² Vgl. DÖLGER – MÜLLER, Reg. 817b und 817c (Weisung an den Katepano von Antiocheia Konstantinos Dalassenos).

Haltung des Kaisers gegenüber ihren Widersachern bekannt gewesen sein, so daß ihre Hoffnungen auf byzantinisches Eingreifen aus Antiocheia wohl nicht unberechtigt waren. Dabei deklarierten sie sich durch eine weithin sichtbare symbolische Handlung als Untertanen des Kaisers. Zum einen geschah dies durch das Kreuz, womit sie ihre Abkehr vom Islam demonstrierten, und zum anderen durch die Akklamation des Kaisers als Sieger (*Bāsīl al-malik yā mansūr*), wie sie byzantinischen Zeitgenossen etwa von den Akklamationen bei Kaiserkrönungen vertraut sein mußten⁹³. Es handelte sich also um eine bewußte Übernahme byzantinischer Ausdrucksformen.

Der Lauf der Ereignisse nahm nun freilich eine unvorhergesehene Wendung. Das „unerhörte“ Verhalten der fatimidischen Soldaten reizte die Einwohnerschaft der Stadt nach dem Ende des Freitagsgebetes zu einer Art Volkssturm auf die Festung, und es brachen erneut schwere Kämpfe aus. Dabei kam es auch zu einer ebenso aussagekräftigen Gegenkundgebung seitens der Angreifer, die nun ihrerseits Koranexemplare (*al-maṣāḥif*) auf die Lanzenspitzen hefteten⁹⁴ und so den Abtrünnigen das Siegeszeichen ihres Glaubens vor Augen hielten; der Kampf mit den Waffen wird von einem wirkungsvollen Wettstreit der Symbole begleitet.

Die oben dargelegten Beispiele symbolischer Kommunikation aus den Bereichen des verbalen Rituals, der Demutsgestik und der religiösen Zeichen sollten veranschaulichen, daß Byzantiner und Araber im Laufe ihrer jahrhundertelangen Koexistenz neben dem ideologisch-religiösen und machtpolitischen Diskurs, der sich in Briefen, Vertragstexten und ganz allgemein in unterschiedlichen Aussagen über die Gegenseite niederschlug, eine Kommunikationsebene entfalteten, die aus symbolhaften Formeln und nonverbalen Zeichen bestand und den verbalen Diskurs vielfach begleitete, ihm den Boden ebnete oder durch diesen gespeist wurde. Die ausgesprochen fragmentarische Quellenlage erlaubt es uns kaum, klare Entwicklungslinien nachzuzeichnen. Nichtsdestotrotz sind bestimmte regelmäßig wiederkehrende Kommunikations- und Handlungsstrategien erkennbar, die ihrerseits veranschaulichen, wie Herrschaftseliten des 10. und 11. Jahrhunderts politische und kulturelle Barrieren bewältigten, Annäherungs- und Abwehrmechanismen miteinander in Einklang brachten und schließlich auch

⁹³ Vgl. beispielsweise die Krönung des Nikephoros II. Phokas in De cer. I 96: 438 REISKE: Καλῶς ἦλθες, Νικηφόρε, ὁ τροποσάμενος φύλαργγας πολεμίων καλῶς ἦλθες, Νικηφόρε, ὁ πορθήσας πόλεις ἐναντίων καλῶς ἦλθες, ἀνδριώτατε νικητᾶ, ἀεισέβαστε.

⁹⁴ Yahyā 476, 15–16 MICHEAU – TROUPEAU.

gegenseitiges Verstehen möglich machten. Die Funktion dieser Verständigungsebene war durchaus vielschichtig und reichte von der Demonstration eines Ordnungsprinzips (εὐταξία) zur Versinnbildlichung eines Machtverhältnisses, von der Veranschaulichung von Sieg und Überlegenheit bis zum Geständnis des eigenen Versagens. Eine interessante Aufgabe künftiger Forschung wäre es, die kultur- und mentalitätsbedingte Logik dieser symbolischen Ausdrucksformen durch eine Ausweitung des Untersuchungsfeldes auf innerbyzantinische Verhältnisse sowie auf die Kommunikationsweisen mit anderen Völkerschaften tiefer zu ergründen, um mit J.-C. Schmitt ein Stück weiter «*au plus profond du fonctionnement d'une société*» vorzudringen⁹⁵.

⁹⁵ SCHMITT, *La raison des gestes* (wie A. 3) 20.

