

2015 · BAND 20 · HEFT 1

DAS MITTELALTER

PERSPEKTIVEN

MEDIÄVISTISCHER FORSCHUNG

ZEITSCHRIFT DES MEDIÄVISTENVERBANDES

**(BE-)GRÜNDUNG VON HERRSCHAFT.
STRATEGIEN ZUR BEWÄLTIGUNG
VON KONTINGENZERFAHRUNG.**

HERAUSGEGEBEN VON

Matthias Becher, Stephan Conermann, Florian Hartmann, Hendrik Hess

HERAUSGEBER

Ludger Lieb

im Auftrag des Präsidiums des Mediävistenverbandes

www.mediaevistenverband.de

DE GRUYTER

ABSTRACTED/INDEXED IN *Celdes, NKI Scholar* (China National Knowledge Infrastructure), *CNPIEC, EBSCO - TOC Premier, EBSCO Discovery Service, Google Scholar, J-Gate, Naviga* (Softweco), *PhilPapers, rimo Central* (ExLibris), *Summon* (Serials Solutions/ProQuest), *TDOne* (TDNet), *WorldCat* (OCLC)

ISSN 0949-0345 · e-ISSN 2196-6869

Alle Informationen zur Zeitschrift, wie Hinweise für Autoren, Open Access, Bezugsbedingungen und Bestellformulare, sind online zu finden unter www.degruyter.de/journals/mial

HERAUSGEBER Prof. Dr. Ludger Lieb, im Auftrag des Präsidiums des Mediävistenverbandes. Germanistisches Seminar der Universität Heidelberg, Hauptstraße 207-209, 69117 Heidelberg; Telefon: (0) 6221 54 34 34, E-Mail: ludger.lieb@gs.uni-heidelberg.de.

Rezensionsvorschläge sind zu richten an Frau Dr. Jasmin Behrouzi-Rühl
E-Mail: dasmittelalter.rezensionen@googlemail.com

JOURNAL MANAGER Claudia Hill, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany, Tel.: +49 (0)30 260 05 – 172, Fax: +49 (0)30 260 05 – 250, E-Mail: claudia.hill@degruyter.com

ANZEIGENVERANTWORTLICHER Heiko Schulze, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany. Tel.: +49 (0)30 260 05 – 358, Fax: +49 (0) 30 260 05 – 264
E-Mail: anzeigen@degruyter.com

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

SATZ Beltz Bad Langensalza GmbH

DRUCK Franz X. Stückle Druck und Verlag e.K., Ettenheim
Printed in Germany



Offenlegung der Inhaber und Beteiligungsverhältnisse gem. § 7a Abs. 1 Ziff. 1, Abs. 2 Ziff. 3 des Berliner Pressegesetzes: Die Gesellschafter der Walter de Gruyter GmbH sind: Cram, Gisela, Rentnerin, Berlin; Cram, Elsbeth, Pensionärin, Rosengarten-Alvesen; Cram, Margret, Studienrätin i.R., Berlin; Cram, Dr. Georg-Martin, Unternehmens-Systemberater, Stadtbergen; Cram, Maike, Berlin; Cram, Jens, Mannheim; Cram, Ingrid, Betriebsleiterin, Tuxpan / Michoacan (Mexiko); Cram, Sabina, Mexico, DF (Mexiko); Cram, Silke, Wissenschaftlerin, Mexico DF (Mexiko); Cram, Björn, Aachen; Cram, Ella Anita, Rentnerin, Berlin; Cram, Berit, Greifswald; Cram-Gomez, Susanne, Mexico DF (Mexiko); Cram-Heydrich, Walter, Mexico DF (Mexiko); Cram-Heydrich, Kurt, Angestellter, Mexico DF (Mexiko); Duvenbeck, Brigitta, Oberstudienrätin i.R., Bad Homburg; Fund, Dr. Sven, Berlin; Gädeke, Gudula, M.A., Atemtherapeutin/Lehrerin, Tübingen; Gädeke, Martin, Einzelunternehmer, Würzburg; Lubasch, Dr. Annette, Ärztin, Berlin; Schütz, Dr. Christa, Ärztin, Mannheim; Schütz, Sonja, Berlin; Schütz, Juliane, Berlin; Schütz, Antje, Berlin; Schütz, Valentin, Berlin; Seils, Dorothee, Apothekerin, Stuttgart; Seils, Gabriele, Journalistin, Berlin; Seils, Dr. Clara-Eugenie, Oberstudienrätin i.R., Reppenstedt; Seils, Christoph, Journalist, Berlin; Siebert, John-Walter, Pfarrer, Oberstenfeld.

Inhalt

Matthias Becher, Stephan Conermann, Florian Hartmann, Hendrik Hess
Einleitung. (Be-)Gründung von Herrschaft. Strategien zur Bewältigung von Kontingenzerfahrung. Eine interdisziplinäre Annäherung — 1

Daniel Redlinger

Die frühe Sultanatsarchitektur in Nordindien im 12.–14. Jahrhundert als herrschaftspolitisches, identitätsstiftendes Ausdrucksmittel im Spannungsfeld wechselnder Legitimierungsstrategien — 11

Christian Mauder

Herrschaftsbegründung durch Handlung. ‘Abd al-Bāsiṭ al-Malaṭīs (st. 1514 in Kairo) ,al-Mağmū‘ al-bustān an-nawrī‘ (,Die erblühende Gartensammlung‘) — 29

Abdelkader Al Ghouz

Kontingenzbewältigung als Zügel der Herrschaft. Ibn Taymīyas Herrschaftsverständnis zwischen religiöser Normativität und politischem Pragmatismus — 47

Florian Hartmann

Herrschaftslegitimation im Diskurs. Kontingenzen am Beginn der italienischen Stadtkommune (12. Jahrhundert) — 62

Hendrik Hess

„Es erhebt sich Vater gegen Sohn, Sohn gegen Vater, Bruder gegen Bruder, Verwandte gegen Verwandte.“ Kontingenz, Herrschaft und Genealogie in den ‚Libri historiarum decem‘ des Gregor von Tours — 80

Anna Kollatz

Der Kaiser als Kitt der Gesellschaft. Kontingenzbewältigung durch Herrscher-Apotheose in der frühen Regierungszeit Ğahāngīrs (r. 1605–1627) — 96

Gül Şen

Das Ereignis von Edirne (1703). Astrologie als Strategie zur Herrschaftslegitimation und Kontingenzbewältigung — 115

Linda Dohmen

Gegen die göttliche Vorsehung. Agobard von Lyon (gest. 840) und seine Apologie der beiden Aufstände gegen Kaiser Ludwig den Frommen 830 und 833 — 139

Mohammad Gharaibeh

„Keine Herrschaft dem Lasterhaften!“ Kontingenzbewältigungsstrategien in Ibn Kaṭīrs (1301–1373) Universalgeschichte ‚al-Bidāya wa-n-nihāya‘ — 160

Forum Mittelalter

Rezensionen S. 177:

Althoff, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter (*Knoch*) – Bayerl, Technik in Mittelalter und Früher Neuzeit (*Scholl*) – Beck / Berndt (Hgg.), Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen (*Gemeinhardt*) – Bepler / Heitzmann (Hgg.), Der Albani-Psalter. Stand und Perspektiven der Forschung (*Toussaint*) – Bihrer, Begegnungen zwischen dem ostfränkisch-deutschen Reich und England (850–1100) (*Kaschke*) – Blank / Isaiasz / Lehmann (Hgg.), Bild – Macht – UnOrdnung. Visuelle Repräsentationen zwischen Stabilität und Konflikt (*Rathmann-Lutz*) – Braun / Herweg / Hubert / Schneider / Hotz (Hgg.), Das Konstanzer Konzil. Essays (*Woelki*) – Brepohl, Theophilus Presbyter und das mittelalterliche Kunsthandwerk. Gesamtausgabe der Schrift ‚De diversis artibus‘ in einem Band (*Baumgärtner*) – Denke, Konrad Grünembergs Pilgerreise ins Heilige Land 1486. Untersuchung, Edition und Kommentar (*Rotter*) – Fouquet / Zeilinger, Katastrophen im Spätmittelalter (*Dick*) – Fried, Karl der Große. Gewalt und Glaube. Eine Biographie (*Dallapiazza*) – Goetz, Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Bd. 2 (*Vogtherr*) – Hartmann / Hartmann, Karl der Große und seine Zeit. Die 101 wichtigsten Fragen (*Oschema*) – Hergemöller, Uplow – Seditio: Innerstädtische Unruhen des 14. und 15. Jahrhunderts im engeren Reichsgebiet (*Hecht*) – Klack-Eitzen / Haase / Weißgraf (Hgg.), Heilige Röcke. Kleider für Skulpturen im Kloster Wienhausen (*Toussaint*) – Kragl, Heldenzeit. Interpretationen zur Dietrichepik des 13. bis 16. Jahrhunderts (*Dallapiazza*) – Külzer, Byzanz; Pohanka, Das byzantinische Reich (*Grünbart*) – Mathisen / Shanzer (Hgg.), The Battle of Vouille, 507 CE: Where France Began (*Berndt*) – The Medieval Legends of Philosophers and Scholars (*Anzulewicz*) – Metternich, Teufel, Geister und Dämonen. Das Unheimliche in der Kunst des Mittelalters (*Rieger*) – Nolte (Hg.), Phänomene der „Behinderung“ im Alltag. Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne (*Goetz*) – Resnick (Hg.), A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences (*Tellkamp*) – Safran, Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia (*Saßenscheidt*) – Stollberg-Rilinger / Weissbrich (Hgg.), Die Bildlichkeit symbolischer Akte. Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme (v. *der Osten-Sacken*) – Zingg, Die Briefsammlungen der Erzbischöfe von Canterbury 1070–1170. Kommunikation und Argumentation im Zeitalter der Investiturstreitkonflikte (*Starck*)

Anna Kollatz

Der Kaiser als Kitt der Gesellschaft.

Kontingenzbewältigung durch Herrscher-Apotheose
in der frühen Regierungszeit Ğahāngīrs (r. 1605–1627)

Abstract: Rooted in the Turco-Iranian Islamicate context of Transoxania, the Mughal dynasty met different experiences of contingency when establishing a new dominion on the subcontinent. This contribution focusses on the strategies to legitimize domination developed by the Mughals in a context of contingency, examining both the bureaucratic and the ideological sphere. Particular emphasis will be placed on a narratological examination of the ‚Maĝālis-i Ğahāngīr‘ by ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī and the text’s narrative strategies to represent the emperor as a kind of ‚insurance against contingencies‘.

Keywords: Mughal Empire, India, legitimation of domination, contingency, narrative strategies

DOI 10.1515/mial-2015-0007

Vorbemerkungen

Dieser Beitrag befasst sich mit der Entstehung und Konsolidierung des Mogulreiches auf dem indischen Subkontinent, insbesondere mit der Regierungszeit des zweiten und des dritten Herrschers, nämlich Akbar (reg. 1556–1605) und Ğahāngīr (reg. 1605–1627). Die Herrschaft dieser beiden war geprägt von der Konsolidierung des eroberten Territoriums durch den Aufbau eines herrscherzentrierten Verwaltungs- und Militärapparats. Die sich auf timuridische Abstammung und Tradition berufenden Herrscher sahen sich vor der Herausforderung, ihre angestammte Herrschaftskonfiguration und -legitimation den im neuen Territorium vorgefundenen Gegebenheiten, insbesondere der religiös wie ethnisch heterogenen Struktur der Bevölkerung, anzupassen. Dazu wurden sowohl bürokratische als auch legitimatorische Strategien entwickelt, die in diesem Beitrag

Anna Kollatz, M. A.: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn – Philosophische Fakultät, IOA/Abt. für Islamwissenschaft u. Nahostsprachen, Regina-Pacis-Weg 7, 53113 Bonn, E-Mail: anna.kollatz@uni-bonn.de

besonders am Beispiel narrativer Strategien der Herrschaftslegitimation gezeigt werden sollen.

Der Erfolg der Neugründung einer Herrschaft¹ hängt von verschiedensten Faktoren ab. Da ist zunächst die Basis, auf der eine neue Herrschaft gegründet wird. Um zeitliche Dauer und Stabilität zu erreichen, muss die Herrschaft ihrer Basis – dem und den Beherrschten – zumindest in grundlegenden Dingen gerecht werden, soll sie nicht dauerhaft durch rohe Gewalt erhalten werden. Aus dieser Notwendigkeit leitet sich ein weiterer Faktor ab: Die Begründung oder die Legitimation von Herrschaft, welche die Aufgabe hat, Herrschaft den Beherrschten so zu präsentieren, dass sie legitim und wünschenswert erscheint. Legitimationsstrategien ebenso wie z. B. Systeme der Verwaltung von Herrschaftsgebieten sind dabei mehr oder weniger lang bestehende, sich während ihres Ent- und Bestehens dauerhaft weiterentwickelnde Phänomene. Sie können Sicherheit bieten, können über Generationen die Grundlage für die stabile Herrschaft einer Dynastie bilden oder im Nachhinein als solche stilisiert werden. Um dauerhaft Sicherheit bieten zu können, muss Legitimation zuvörderst immer wieder wechselnden Grundbedingungen angepasst werden. Was aber, wenn ein solches System, das über Generationen hinweg selbstverständliche Grundlage einer Herrschaft war, plötzlich nicht mehr oder nur noch eingeschränkt funktioniert? Was sind Gründe für einen solchen ‚Ausfall‘?

Die im 16. Jahrhundert in Nordindien entstehende Herrschaft der Moguln sah sich sowohl während der Etablierung der Herrschaft auf dem nördlichen Subkontinent als auch während ihrer Konsolidierung und Ausweitung mit einem solchen Phänomen konfrontiert. Gründe für den ‚Ausfall‘ des erprobten Herrschafts- und Legitimationsmodells waren Erfahrungen der Kontingenz,² die eine Anpassung der Herrschaftslegitimation an neue Umstände erforderten. Im

1 Der Begriff ‚Herrschaft‘ wird in diesem Beitrag verstanden als eine grundlegende Dimension gesellschaftlichen Handelns, angelehnt an Max Weber: „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“ (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*; zwei Teile in einem Band. Frankfurt a. M. 2005, S. 157). Darüber hinaus wird ‚Herrschaft‘ auch als Begriff für eine geografisch abgegrenzte, im weitesten Sinne als Staatsgebilde organisierte Einheit verwendet, in der Herrschaft über die in dem geografischen Raum vorhandenen Personen ausgeübt wird.

2 Luhmann definiert Kontingenz wie folgt: „Kontingenz ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (zu Erfahrendes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.“ (Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1985, S. 152). Ausgehend von dieser grundlegenden Fassung eines Kontingenzbegriffes werden in diesem Beitrag insbesondere solche Erfahrungen als Kontingenzen aufgefasst, deren Unvorhersehbarkeit mit einem Potenzial der Bedrohung des *status quo* einhergeht und potentiell unheilvolle Entwicklungen erwartbar machen.

Fälle der sich auf dem Subkontinent neu etablierenden Moguldynastie wirkten mehrere solcher Kontingenzerfahrungen zusammen und machten eine Reaktion darauf notwendig. Allein der Verlust des Stammlandes und die Eroberung neuen Gebietes in Nordindien können als Kontingenzerfahrung und deren Bewältigung gewertet werden; Etablierung und Konsolidierung der Herrschaft brachten sodann eine weitere Ebene von Kontingenzerfahrungen mit sich. Es galt, auf die durch kontingente Entwicklungen entstandenen Herausforderungen zu reagieren, um einerseits die Kontingenzerfahrungen nachträglich in einer sinnhaften *narratio* zu verbinden, andererseits die Zukunft der eigenen Herrschaft durch Verhinderung weiterer unheilvoller Kontingenzerfahrungen ähnlicher Art zu sichern. Dieser Beitrag konzentriert sich auf den zweiten Aspekt der genannten Reaktionen. Im ersten Teil des Beitrags werden anhand eines historischen Abrisses die Kontingenzerfahrungen erörtert, die für die Entstehung des Mogulreichs und seiner Herrschaftslegitimation prägend waren. Im zweiten Teil stehen sodann die Strategien der Kontingenzbewältigung im Vordergrund, die auf politikpraktischer, verwaltungstechnischer Ebene sowie auf der Ebene der Herrschaftslegitimation und -ideologie entwickelt wurden, um den Kontingenzerfahrungen zu begegnen und die Herrschaft gegen ähnliche Phänomene abzusichern. Der dritte Teil des Beitrags nimmt schließlich die narrative Umsetzung der entsprechenden Strategien in ‚Mağālis-i Ğahāngīr‘,³ einem Text aus der frühen Regierungszeit des dritten Mogulherrschers Ğahāngīr (r. 1605–1627), in den Blick. Vor dem Hintergrund des historischen Kontexts im Allgemeinen und des Entstehungskontexts des Werkes im Besonderen werden vermittels einer narratologischen Analyse an Textbeispielen narrative Strategien aufgezeigt, die zur Repräsentation des Herrschers im Rahmen der neuen Legitimationsstrategien verwendet wurden. Im Zentrum steht die Repräsentation der Figur des Herrschers Ğahāngīr, die durch apotheotische⁴ Überhöhung als idealer Herrscher im

³ ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī, Mağālis-i Ğahāngīrī. Hrsg. v. ‘Arif Naušāhī u. Mo‘īn Nizāmī. Teheran 2006. Im Folgenden: MĠ. Der Titel bedeutet etwa: ‚Nächtliche Unterhaltungen des Ğahāngīr‘. Die einzig erhaltene, inzwischen leider verschollene Handschrift des Werkes besaß keine Titelseite, sodass der Originaltitel nicht bekannt ist. ‚Mağālis-i Ğahāngīr‘ ist ein von den Herausgebern gegebener Titel. Als *mağlis* werden an islamischen Höfen abendliche Unterhaltungen des Herrschers mit seinen Vertrauten und Gästen bezeichnet, die schon früh zu den festen Bestandteilen des höfischen Alltags gehörten. Vgl. P. Bearman u. a., *Madjlis* 1. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mad-j-lis-COM_0606?s.num=58&s.start=40 (Zugriff: 02.01.2015).

⁴ Als Apotheose wird in diesem Beitrag die Erhebung zu einem übermenschlichen Wesen und die Verherrlichung durch die Betonung übermenschlicher, dem Göttlichen nahen oder auch direkt von Gott gegebenen, vorbestimmten Eigenschaften verstanden, die bereits zu Lebzeiten geschehen kann, anders als etwa die posthume Divinisierung der römischen Kaiser.

speziellen Kontext des Mogulreiches dargestellt wird. Leitende Frage der Untersuchung ist: Was passiert, wenn ein bisher als sicher und funktionierend erlebtes Herrschafts-Legitimationskonstrukt aufgrund veränderter Voraussetzungen nicht mehr (vollständig) brauchbar ist? Welche Strategien der Begründung von Herrschaft werden im Fall der Moguldynastie als Reaktion entwickelt und wie werden sie narrativ umgesetzt?

Das Mogulreich und das Problem der Herrschaftslegitimation

Der spätere Begründer der Moguldynastie in Nordindien, Zāhir al-dīn Bābur (r. 1526–1530), entstammte altem timuridisch-cingizidischem Adel Transoxaniens. Sein von seinem Vater ererbtes Territorium um Farghana verlor er schnell; sowohl Konflikte unter den verschiedenen timuridischen Fürsten der Region als auch der Einfall usbekischer Stammesverbände machten aus dem jungen Bābur bald einen Herrscher ohne Herrschaftsbereich. Er baute schließlich in Kabul ein kleines Herrschaftsgebiet auf, das aufgrund seiner prekären Lage und seiner bescheidenen Größe jedoch nicht als dauerhafte Basis einer neuen timuridischen Herrschaft geeignet war. Bāburs Ziel war es, Angehörige seiner Familie, die durch usbekische Einfälle vertrieben worden waren, zu vereinen. Um ausreichend Raum für ein timuridisches Exil und eine Basis für die spätere Wiedereroberung des transoxanischen Stammlandes zu haben, brauchte er größere Territorien.⁵ Der Weg nach Westen in die ehemals timuridischen Gebiete war versperrt. Es blieb nur der Weg nach Osten, die Eroberung neuen Herrschaftsgebietes auf dem Subkontinent. Indien war also nolens volens der Aufenthaltsort der timuridischen Nachfolger geworden. Im ‚Bāburnāma‘, den Memoiren des Dynastiegründers, finden sich neben den Beschreibungen der Besonderheiten der indischen Flora und Fauna und einem Lob der guten Eigenschaften des Landes auch viele Klagen über diese Umgebung, die Bābur als einen wenig reizvollen Ort beschreibt.⁶ Seine Schilderungen zeugen von einer Fremdheitserfahrung, die einerseits überwältigend, andererseits aber bedrückend gewesen sein muss. Der Herrschaftsraum, in dem sich die junge Moguldynastie bewegte, war also ein aus der Not geborenes Zufallsprodukt. Die ersten beiden Herrscher der

⁵ Lisa Balabanlilar, *Imperial Identity in the Mughal Empire. Memory and Dynastic Politics in Early Modern South and Central Asia*. London, New York 2012, S. 2.

⁶ Zāhir al-dīn Bābur, *Bābur-nāma. Memoirs of Bābur*. Hrsg. u. übers. v. Annette Beveridge. New Delhi 1978 (1922), S. 518.

Dynastie können dabei nicht im gleichen Maße wie ihre Nachfolger als ‚Kaiser‘ betrachtet werden, wie RICHARDS festhält:

The two founders of the Mughal empire, Babur and his son and successor, Humayun, eventually won a bitter struggle with the Afghans for supremacy in northern India. In this conflict the Mughals, although kings, were scarcely to be viewed as emperors. They fought, sometimes against overwhelming odds, to create a Mughal domain in the rich Indo-Gangetic plain of north India.⁷

Die Regierungszeit Humāyūns (1530–1540; 1555–1556) war geprägt vom zeitweilig völligen Verlust des von Bābur eingenommenen Gebietes, das dessen Nachfolger erst kurz vor seinem Tod zurückerobern konnte.⁸ Somit begann erst unter Akbar (r. 1556–1605) eine Konsolidierung des Gebietes nach außen wie nach innen, die auf die dauerhafte Errichtung eines Reiches angelegt war.⁹ Trotzdem blieben die Erfahrung und das Bewusstsein des Exils im Selbstverständnis der Moguln präsent. Die Rückeroberung Transoxaniens blieb Agenda. Bei der Errichtung eines stabilen Herrschaftsgebildes sahen sich Akbar wie auch Ġahāngīr, der seinen Kurs fortsetzte, mit einer zentralen Herausforderung konfrontiert. Diese bestand in der enormen religiösen und ethnischen Diversität des Reiches. Nordindien hatte seit der Eroberung durch die Ġaznawīden¹⁰ und später die Errichtung der Sultanate von Delhi¹¹ zwar schon eine Geschichte mehrerer hundert Jahre wechselnder islamischer Herrschaftsgebilde hinter sich. Trotzdem war das neu eroberte Gebiet nicht mit dem zu vergleichen, was die Timuriden in ihrer Heimat zurückgelassen hatten. Aus dem vertrauten Umfeld eines mehrheitlich muslimischen Gebietes, dessen Elite fest in der perso-islamischen Tradition¹²

⁷ John F. Richards, *The Mughal Empire* (The new Cambridge History of India I, 5). Cambridge u. a. 1993, S. 6.

⁸ Ebd., S. 9–10.

⁹ Ruby Lal, *Rethinking Mughal India. Challenge of a Princess' Memoir*. In: *Economic and Political Weekly* 38, 1 (2003), S. 53–65, hier S. 53: „The Mughal empire, in the strict sense of the term, with all its regalia and splendor, came into being in Akbar's time“.

¹⁰ Seit der Zeit Sebükteġins waren die indischen Fürstentümer im Punjab für die Ġaznawīden interessant geworden. Vgl. Janine Sourdell-Thoumine u. Bertold Spuler, *Ghaznawids*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/g-h-aznawids-COM_0234 (Zugriff: 02.01.2015).

¹¹ P. Hardy, *Dihli Sultanate*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/dihli-sultanate-SIM_1848 (Zugriff: 02.01.2015).

¹² Der Begriff der ‚perso-islamischen‘ Kultur, Staatstheorie, Literatur etc. ist in der Forschung weit verbreitet, jedoch nicht genau definiert. Robert L. Canfield, *Introduction: the Turco-Persian tradition*. In: Ders. (Hg.), *Turco-Persia in historical perspective*. Cambridge u. a. 1991, S. 1–34, hier S. 1, schlägt als Alternative „Turco-Persian Islamicate“ vor, was gleichzeitig auch den tür-

verwurzelt war, sah man sich nun versetzt in ein ethnisch wie religiös überaus diverses, ja unübersichtliches Umfeld.¹³ Bei Hof, im Militär und der Verwaltung der Provinzen arbeiteten die timuridischen Einwanderer mit indischen Muslimen, aus dem Safavidenreich eingewanderten Iranern, Bevölkerungsgruppen turkstämmiger Muslime sowie indischen Adligen zusammen, die einer Vielzahl von Religionsgruppen angehörten, die als von Hindu-Religionen¹⁴ geprägt zusammengefasst werden können. Dazu gehörten z. B. auch Jainismus, Sikhismus oder Bhakti-Gruppen. Abgesehen von dieser Bevölkerungsmajorität waren auch kleinere Minderheiten von Zoroastriern, Juden und Christen sowohl im Reich als auch bei Hof präsent. Die multi-ethnische und multi-religiöse Zusammensetzung der Gruppe der Emire ist als Abbild der Bevölkerungszusammensetzung im Reich zu sehen. Hier stellten Muslime insgesamt nur eine Minderheit. Die Dynastie sah sich also vor der Aufgabe, ihre auf traditionellen perso-islamischen Vorbildern fußende Herrschaft auch gegenüber andersgläubigen Untertanen und Adligen zu legitimieren und diese in ein Legitimationssystem zu integrieren. Auch die ‚islamische Community‘ war nicht homogen, sondern zeichnete sich neben sunnitischen und schiitischen Gruppen insbesondere durch zahlreiche sufische Orden aus, die Einfluss auf das religiöse Leben im Reich und bei Hof ausübten. Insgesamt ergibt sich eine als unübersichtlich zu charakterisierende religiöse Landschaft, die von der Forschung nicht annähernd vollständig erfasst ist. Darüber hinaus wirkte auch die ethnische Diversität des

kischen Einfluss auf die Entwicklung betont: „Turco-Persian Islamicate culture, as it will be called here, is an ecumenical mix of Arabic, Persian, and Turkic elements that melded in the ninth and tenth centuries in eastern Iran – that is, in Khurasan and Transoxania. From there it was carried by conquering peoples to neighboring areas, so that it eventually became the predominant culture of the ruling and elite classes in West, Central and South Asia.“ In vorliegendem Aufsatz verwende ich den Begriff als Bezeichnung für diejenigen kulturellen Phänomene, die sich aus dem Zusammenwirken von turko-persischer Tradition und islamischer Einwirkung nach der Eroberung und Islamisierung Irans und Transoxaniens über Jahrhunderte entwickelt haben und welche sich in einem stetigen Prozess der Entwicklung befanden, nicht zuletzt auch im Zusammentreffen von ‚perso-islamischer‘ und ‚türkischer‘, z. B. timuridischer Tradition. Zusammen bildeten diese Phänomene die Basis einer ‚perso-islamischen‘ oder auch ‚perso-türkischen‘ Identität, welche die Moguln und die sie begleitenden Einwanderer aus Iran und Transoxanien verband.

13 Die Moguln trafen damit auf eine Ausgangslage ähnlich der, die auch die in Daniel Redlingers Beitrag in diesem Band untersuchten architektonischen Phänomene beeinflusste.

14 ‚Hinduismus‘ als aus Fremdentifikation entstandener Begriff bildet nicht die Vielfalt und Verschiedenheit der religiösen Denominationen ab, die darunter zusammengefasst werden. Daher wird hier der Begriff Hindu-Religionen bevorzugt, der die Vielfalt innerhalb einer gemeinsamen religiösen Tradition besser zum Ausdruck bringt und zudem nicht kolonial vorbelastet ist. Vgl. zur Begrifflichkeit: Thomas Oberlies, Hinduismus. Eine Einführung. Frankfurt a. M. 2008, S. 6–11.

Reiches als Unsicherheitsfaktor. Mit der afghanischen Minderheit, ehemals als Lōdī- und Sūrī-Dynastie selbst Herrscher über das Territorium, und zahlreichen nun tributpflichtigen, aber mehr oder minder unabhängigen indischen Fürsten hatte die Moguldynastie stets auch mit potentiellen Rivalen um die Herrschaft zu rechnen. Die neu entstandene Herrschaft kann also als auf einer heterogenen, labilen Basis stehend charakterisiert werden. Neben der bereits thematisierten Erfahrung des Exils und des Herrschaftsverlustes im Stammland ist diese dauerhafte Unsicherheit als weitere Kontingenzerfahrung zu werten, die das Entstehen, die Legitimation und Repräsentation der Mogulherrschaft in Nordindien entscheidend prägte.

Die Herrschaft der Moguln gründete nicht wie andere islamische Herrschaftsgebilde auf einem breiten islamischen Konsens. Somit konnten klassische islamische Konzepte der Herrschafts(be)gründung nicht in gleichem Maße wirkungsvoll Loyalität und Gehorsam erzeugen wie in mehrheitlich islamisch geprägten Gebieten. Es fehlte mithin ein normativer Rahmen, der als Basis für Legitimation hätte zuverlässig dienen können. Interessant ist in diesem Kontext, dass im Mogulreich spätestens seit Akbar eine etablierte islamische Gelehrten-schicht (*‘ulamā’*) praktisch nicht vorhanden war. Damit fehlte auch die Basis eines normativen islamischen Systems, das durch die Gelehrten in anderen islamischen Herrschaftsgebilden bereitgestellt wurde und einerseits das Gemeinwesen regelte, andererseits den weltlichen Herrscher (Sultan, Emir o. Ä.) legitimieren konnte. Teilweise wurde dieses Vakuum durch sufische Scheichs gefüllt, deren Lehren als normatives Gerüst dienten. Allerdings kann dies nicht mit einer zum Teil auch institutionalisierten Gelehrsamkeit verglichen werden. Bis zu Akbars Reformen existierte durchaus eine dünne, jedoch einflussreiche Schicht von *‘ulamā’*, deren prominente Vertreter gegenüber dem weltlichen Souverän Akbar das Recht innehatten, theologische Fragen (Koranauslegung etc.) sowie Rechtsfragen aus den normativen Schriften des Islam heraus zu beantworten. Als höchste Autoritäten nennt FRANKE Mullā ‘Abdullāh Sulṭānpūrī Maḥdūm al-Mulk, der noch unter der Sūrī-Dynastie den Titel *šaiḥ al-islām* erhalten hatte, und ‘Abd al-Nabī, der das Amt des *šadr al-šudūr* innehatte.¹⁵ Jedoch berichten die Quellen der Zeit, wie etwa al-Bada’ūnīs ‚Muntaḥab al-Tawārīḥ‘, eine unabhängig von Patronage verfasste Geschichte seiner Zeit,¹⁶ von zunehmenden Spannungen zwischen dem Herrscher und den Vertretern der islamischen Gelehrsamkeit. Hauptkritikpunkt des Herrschers war die Unfähigkeit der Gelehrten, in grundlegenden Fragen zu Theologie und Recht zum Konsens zu gelan-

¹⁵ Heike Franke, *Akbar und Čahāngīr*. Bonn 2005, S. 75.

¹⁶ ‘Abd al-Qādir al-Bada’ūnī, *Muntaḥab al-Tawārīḥ*. 3 Bde. Hrsg. v. Aḥmad ‘Ali Sāḥib. Teheran 2001.

gen. Als dritte zentrale Kontingenzerfahrung kommt also das Fehlen eines normativen Rahmens hinzu, der Reich und Herrschaft zuverlässig verbinden und eine erprobte Grundlage für Herrschaftslegitimation bieten könnte. Einen solchen Rahmen musste sich die timuridische Dynastie in Nordindien zunächst schaffen.¹⁷

Besondere Situationen erfordern individuelle Lösungen – ein perso-indischer Weg

Der Aufbau einer solchen individuellen Lösung begann unter Akbar. Für den institutionellen Bereich ist die Einführung eines neuen Pfründesystems für Adel, Militär, Verwaltung etc. zu nennen. Die Zuweisung der Pfründe (*manṣab*) geschah jährlich und durch den Herrscher persönlich. Regelmäßige Rotation der zugewiesenen Gebiete sollte den Aufbau von Hausmächten verhindern, während die direkte Zuweisung durch den Herrscher jeden Inhaber von Pfründen (*manṣabdār*) in ein direktes Patronageverhältnis zum Herrscher setzte. Das System des *manṣab* stellte für die aus den verschiedensten Zusammenhängen entstammenden Adligen auch ein neues Identifikationsmedium dar. Wie RICHARDS festhält, waren sie zuvor in alten, dynastisch, ethnisch oder geografisch bestimmten Loyalitäten verhaftet.¹⁸ Aus diesen heraus wurden sie durch das System des *manṣab* in eine neue Selbstwahrnehmung als Diener des *Pādišāh* überführt.¹⁹

Für den normativen Bereich ist zunächst auf eine ‚Entmachtung‘ der *‘ulamā’* hinzuweisen. Im *mazhar* (w. Protokoll) genannten Dokument von 1579 ließ

¹⁷ Mit Blick auf den vergleichenden Charakter dieses Sammelbandes muss hier betont werden, dass die in diesem Beitrag behandelten Kontingenzerfahrungen nicht die Gesamtheit der Bewohner einer Region betreffen, sondern nur die Mitglieder der Dynastie, die die Herrschaft anstrebt bzw. aufrecht erhalten will. Darüber hinaus ist auf den prozesshaften Charakter der Kontingenzerfahrungen zu verweisen, der sich von punktuell auftretenden Ereignissen wie Katastrophen, Herrscherwechsel etc. unterscheidet, gleichwohl aber die subjektive Empfindung von Unsicherheit, gefolgt vom Versuch der Kontingenzbewältigung, hervorruft.

¹⁸ Richards (Anm. 7), S. 19.

¹⁹ Vgl. John F. Richards, The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir. In: Muzaffar Alam u. Sanjay Subrahmanyam (Hgg.), *The Mughal State, 1526–1750*. New Delhi, Oxford 1999, S. 127–167. Richards interpretiert die angepasste Verwaltung der *manṣabdār* zusammen mit der Einführung des imperialen Ordens als Schmelztiegel, in dem die aus unterschiedlichen Loyalitätszusammenhängen stammenden Adligen in ein direktes Patronageverhältnis zum Herrscher in zweierlei (weltlicher und religiöser) Weise überführt wurden.

Akbar sich von den Gelehrten als *imām-i ‘ādil* (gerechter Imam) anerkennen, dem allein die Fähigkeit des *ījtihād*²⁰ und die Führung der Gelehrten zustand. Die *‘ulamā* schalteten sich damit praktisch selbst aus. In der Folge kam es zu regelrechten Gesinnungsprüfungen: Wer gegen die neue Stellung des Herrschers opponierte, fand sich im besten Fall auf einer erzwungenen Pilgerreise gen Mekka wieder.²¹ Mit dem *mazhar* hatte sich Akbar also als oberste Instanz islamischer Rechtsfindung im Reich installiert und konnte somit die normative Basis seines Reiches seinen Bedürfnissen entsprechend ausgestalten. Es fehlte somit die Lösung der Religionsproblematik. Basis mogulischer Religionspolitik wurde der *ṣulḥ-i kull* (allgemeiner Religionsfriede), der jeder Glaubensgemeinschaft im Reich freie Religionsausübung garantierte. In der hier behandelten Quelle MĜ beschreibt der Erzähler den *ṣulḥ-i kull* wie folgt:

Weil diese Herrschaft für die Weltbewohner der vollkommene Friede (*ṣulḥ-i kull*) ist und wegen der Bewahrung der Idee des göttlichen Schutzes, so wie der Schöpfer ihn aus göttlicher Gnade und Weisheit jedem Geschöpf gewährt, lebt jede Gruppe in Agra nach den Gesetzen ihrer eigenen Religion und niemand hat das Recht, über sie zu urteilen.²²

Zur stärkeren Bindung insbesondere der Elite an den Herrscher und als Mittel der Integration des Adels war auch der durch Akbar ins Leben gerufene imperiale Orden²³ von großer Bedeutung. Diese synkretistische Lehre vereinte Elemente der verschiedenen im Reich vorhandenen Religionen. So war der Kult nach dem Vorbild sufischer Orden aufgebaut, mit dem Herrscher als religiös rechtleitendem *ṣaiḥ* oder *pīr* an der Spitze. Er vereinte zudem zoroastrische Elemente mit verschiedenen Anleihen aus Hindu-Traditionen.²⁴ Dabei bemühte sich der Herrscher unter seinen Beratern aus den verschiedenen religiösen Tra-

20 Terminus technicus des islamischen Rechts, vgl. J. Schacht, *Idjtihād*. In: Encyclopaedia of Islam. 2. Aufl. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/id-j-tiha-d-COM_0351 (Zugriff: 02.01.2015).

21 Franke (Anm. 15), S. 94.

22 Lāhōrī (Anm. 3), S. 3. Die Übersetzungen aus ‚Mağālis-i Ğahāngīrī‘ in diesem Beitrag stammen von der Autorin.

23 Die in Teilen der Forschungsliteratur verwendete Terminus *din-i ilahī* (übersetzt als „göttliche Religion“ oder „Gottesreligion“), der durch al-Bada‘ūnī als polemische Bezeichnung des neuen Herrscher-Ordens geprägt worden ist, ist vor diesem Hintergrund nicht unproblematisch, zumal die höfischen Quellen der Zeit (sowohl das ‚Akbar-nāma‘ als auch das ‚Ğahāngīr-nāma‘ oder auch die ‚Mağālis-i Ğahāngīrī‘) den Terminus nicht verwenden. Daher wird hier die neutralere Umschreibung als ‚imperialer Orden‘ bevorzugt. Vgl. zum Forschungsstand zum *din-i ilahī* Franke (Anm. 15), S. 11–14.

24 Franke (Anm. 15), S. 207 f. nennt z. B. die öffentliche Verehrung von Feuer und Sonne durch Akbar sowie die Verbindung der Thronbesteigung mit dem persischen Neujahrsfest (*nawrūz*) und die Übernahme weiterer persischer Feste sowie des altpersischen Sonnenkalenders. Zur

ditionen um eine Konsensfindung, wie sie FRANKE am Beispiel der Sonnenverehrung beschreibt.²⁵ In die Repräsentation des Herrschers als charismatischem Führer wurden auch Elemente der altiranischen Herrschaftsphilosophie und -symbolik übernommen, so etwa das Bild des *farr-i izādī* (Götterfunken), welches den jeweils göttlich vorherbestimmten Herrscher einer Zeit auszeichnet (dabei gibt es z. B. auch Parallelen zur Philosophie des Yoga).²⁶ Die beschriebenen Mechanismen der Legitimation und Integration ebenso wie die grundlegende Unsicherheit blieben auch in der Regierungszeit Ğahāngīrs bestehen. Der Beginn seiner Herrschaft war zudem geprägt von einer ganz persönlichen Erfahrung der Kontingenz, musste er sich doch gegen verschiedene konkurrierende Prätendenten und ihre Unterstützer behaupten, nicht zuletzt gegen die Rebellion des eigenen Sohnes Ğusraw (1587–1622).²⁷

Narrative Umsetzung: Herrschaftsrepräsentation und Kontingenz in den ‚Mağālis-i Ğahāngīrī‘ (MĞ)

Mit der Quelle MĞ, die im Zentrum des dritten Teils dieses Beitrages steht, bietet sich uns die Möglichkeit, Einblick in die Strategien von Kontingenzbewältigung in der frühen Ğahāngīrzeit zu erhalten. (Be)gründung von Herrschaft und Bewältigung von Kontingenz gehen hier Hand in Hand. Jedoch zeichnet sich der Umgang mit Kontingenz in MĞ weniger durch Strategien ihrer Bewältigung im Sinne von Begründung oder ‚Schönreden‘ kontingenter Ereignisse, sondern durch Strategien ihrer Vermeidung bzw. Negierung aus. Zentral ist dabei die Repräsentation des Herrschers Ğahāngīr als Übermensch und seine Verherrlichung als göttlich Erwählter und rechtleitender *pīr* (Führer einer mystischen Vereinigung). Der Herrscher wird zwar nicht zum Gott erhoben, jedoch als mit spirituellen Tugenden derart begnadet dargestellt, dass sowohl seine weltliche als auch seine religiöse Herrschaft uneingeschränkt positiv für Reich und Untertanen sein müssen und seine Erwählung und Unterstützung durch Gott gleichsam als Versicherung gegen Kontingenz zu sehen ist.

Verwendung hinduistischer Elemente; vgl. die Ausführungen zum Sonnenkult und dessen Begründung, ebd., S. 198–206.

²⁵ Ebd., S. 198 f.

²⁶ Gherardo Gnoli, Farr(ah). In: Encyclopaedia Iranica. Online edition. <http://www.iranicaonline.org/articles/farrah> (Zugriff: 02.01.2015).

²⁷ Ğahāngīr selbst gibt in ‚Ğahāngīrnāma‘ eine ausführliche Beschreibung der Rebellion seines Sohnes. Vgl. Nūr al-Dīn Ğahāngīr, Ğahāngīrnāma: Tuzuk-i Ğahāngīrī. Hrsg. v. Muḥammad Hāšim. Teheran 1980, S. 48–50, 53, 56 f., 78, 84.

Über den Autor ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī ist kaum etwas bekannt. Aus spärlichen Erwähnungen seiner Person in zeitgenössischen höfischen Quellen ist lediglich zu erschließen, dass er in der Regierungszeit Akbars in den Dienst des Mogulhofes getreten sein muss und dort als Übersetzer sowie Historiker arbeitete. Der Autor zeichnet sich besonders dadurch aus, dass er sich auf Befehl des Herrschers mit der christlichen Kultur und Religion auseinandersetzte. Seine religiöse Hinwendung scheint jedoch, geht man von der Selbstdarstellung in seinen Schriften aus, vollkommen dem Mogulherrscher und dem imperialen Orden gewidmet gewesen zu sein. Er präsentiert sich als devoter Anhänger des *pīr Ġāhāngīr*, der ihn zum Mitglied der Bruderschaft am Hof machte. MĠ selbst schreibt der Autor der eigenen Aussage nach als Buch der Erbauung, Rechtleitung und Lehre für Anhänger des spirituellen Führers Ġāhāngīr. Dabei bezieht er sich explizit auf entsprechende Vorbilder aus dem Kontext des sufischen Islam.²⁸ MĠ ist, nach Aussage des Autors, als Auftragswerk für Ġāhāngīr, oder zumindest mit dessen Billigung entstanden.²⁹ Der Autor berichtet weiterhin, seine Aufzeichnungen seien vom Herrscher kontrolliert und gegebenenfalls korrigiert oder ergänzt worden.³⁰ Über diese Angaben des Autors zu seiner intendierten Leserschaft hinaus sind Aussagen über den Kreis der Rezipienten des Werkes und seine Verbreitung schwerlich zu treffen. Es ist wahrscheinlich, dass der Text zumindest einem kleinen Kreis am Hof zugänglich war, insbesondere im Zusammenhang mit der Abfassung des häufig als ‚Memoiren‘ Ġāhāngīrs bezeichneten ‚Ġāhāngīrnāma‘, für das MĠ als Quelle diente.³¹

Die Repräsentation des Herrschers als heilig bzw. übermenschlich beginnt auf der sprachlichen Ebene der Quelle. Der Autor fügt der Nennung des Herrschernamens standardmäßig Attribute bei oder ersetzt den Herrschernamen durch attributive Umschreibungen. Die Attribute benennen die Qualitäten des Herrschers und werden jeweils im Zusammenhang mit dem Textgeschehen gewählt. Sie umfassen eine stetige Wiederholung der idealen Herrschertugenden wie Gerechtigkeit, Gnade, Weisheit – Tugenden, die in der persischen Fürstenspiegel-Literatur propagiert werden³² – ebenso wie apotheotische Attribute, die

28 Lāhōrī (Anm. 3), S. 2. Er verweist explizit auf das Werk ‚Fawā’id al-fu’ād‘ von Hasan Dehlavī, das als genrebildend für die indische *malḡūzāt*-Literatur (*dicta* sufischer Scheichs) angesehen wird.

29 Ebd.

30 Vgl. ebd., S. 114.

31 Vgl. ebd., S. 43. Vgl. zur Rolle der MĠ als Quellentext für das ‚Ġāhāngīrnāma‘ auch Anna Kollatz, *Kompilation als Wandlungsprozess. Von Maḡālis-i Ġāhāngīrī zum Ġāhāngīrnāma*. In: Stephan Conermann (Hg.), *Innovation oder Plagiat? Kompilationstechniken in der Vormoderne*. Berlin (im Manuskript).

32 Stefan Leder, *Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel*. In: Walter Beltz u. Sebastian Günther (Hgg.), *Erlesenes. Sonderheft der „Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft“*

den über den weltlichen Rang eines Souveräns und über das Menschliche hinausgehenden Status des Ğahāngīr verdeutlichen. Die stetige Wiederholung der Attribute im Text prägt dem Leser die Eigenschaften des Herrschers gleichsam unterschwellig ein. Die Attribute spiegeln insbesondere den allumfassenden Herrschaftsanspruch sowie die spirituelle Begnadung des Herrschers durch Gott wider. Exemplarisch seien hier einige Attribute genannt, die jeweils für einen Aspekt der Repräsentation Ğahāngīrs stehen und die relativ häufig im Text vorkommen: Mit *Pādišāh-i dīn wa duniyā* (Herrscher von Religion und Welt, der Herrscher über „beide Welten“)³³ wird der Anspruch manifestiert, nicht nur weltlicher Souverän, sondern auch oberster geistlicher Führer der Untertanen zu sein und darüber hinaus nicht nur Einblick in die Welt des *bāṭin* zu haben, sondern diese auch zu beherrschen. In eine ähnliche Richtung geht *qibla-yi dīn wa duniyā* (Gebetsrichtung von Religion und Welt): In dieser Bezeichnung des Herrschers wird die geistliche Führerschaft durch die Verwendung des Bildes der *qibla*, also der islamischen Gebetsrichtung, noch stärker betont. Der Herrscher wird als absolutes Zentrum dargestellt, auf das sowohl weltliche als auch spirituelle Sphären fokussiert sind. Damit wird der Zentralitätsanspruch des Islam negiert, der mit seiner *qibla* Mekka die Gläubigen auf einen gemeinsamen religiösen Fokus zentriert, der sich von der weltlichen Herrschaft der jeweiligen Weltregion unterscheidet. Im Falle Ğahāngīrs hingegen werden beide Sphären auf die Person des Herrschers vereint, er wird als Zentrum der gesamten Welt (nicht nur des eigenen Herrschaftsgebietes) präsentiert. *Mazhar-i asrār-i ilahī* (Offenbarung göttlicher Geheimnisse) und Attribute wie z. B. *pādišāh-i raušan-ġān* (der Herrscher mit der erleuchteten Seele) illustrieren die Darstellung der übermenschlichen Charakteristika des Herrschers. Der Herrscher wird dabei nicht selbst als göttlich, sondern als von Gott begnadet, erleuchtet, erwählt präsentiert, eben als Auserwählter des Schöpfergottes auf Erden (*barguzīde-ye dā-dar*) oder als Schatten Gottes über den Untertanen (*zill-i ilahī*). Jedoch wird sein Status als Erleuchteter aus der gesamten Schöpfung herausgehoben. Der Autor stellt Ğahāngīrs Erleuchtung als urewig im Sinne einer *aeternitas a parte ante*

anlässlich des 19. Kongresses der Union Européenne d'Arabisaants et Islamisaants. Halle a. d. S. 2001, S. 120–151, bes. S. 140.

³³ Die Vorstellung einer Teilung der gesamten Schöpfung in einen geistigen bzw. überirdischen und einen weltlichen Teil wird durch zwei Begriffspaare binärer Opposition ausgedrückt, die aus dem sufischen Kontext stammen. In MĜ wird die Opposition des *zāhir* (das Äußere, Offensichtliche) und *bāṭin* (das Innere, das Verborgene) häufig bemüht, was ähnlich wie das Konzept von *šūra* (das Irdische, die äußere Form) und *ma'nā* (der innere Sinn) eine sich zu einem Ganzen ergänzende Opposition von zwei Welten impliziert, von denen die ‚verborgene‘ nur besonders begabten bzw. initiierten Menschen offensteht. Vgl. Franke (Anm. 15), S. 234 f.

(*bilā-azal*) dar, also als ohne Anfang und damit der Schöpfung insgesamt prä-existent.

Die Darstellung der Interaktion zwischen Herrscher und ‚Publikum‘ zeichnet sich sowohl auf der Ebene des *discours* als auch auf der Ebene der *histoire* durch einen beachtlichen Grad performativer³⁴ Durchformung aus. Auf der sprachlichen Ebene ist die Anlage des Gesamttextes als Gesprächsprotokoll zu nennen, die dem Werk stark dialogischen Charakter verleiht. Durch Wechsel zwischen Erzählerrede und lebhaften, in direkter Rede wiedergegebenen Dialogen oder auch längeren Passagen der direkten Rede von Figuren – insbesondere des Herrschers – wird ein hoher Grad an Performativität erreicht und dem Leser die Handlung teilweise theatralisch dargelegt. Dazu tragen auch Szenebeschreibungen und die Beschreibung von Verhaltensweisen der Figuren bei. Auf der inhaltlichen Ebene wird Performativität durch die Wiedergabe des Hofzeremoniells erzeugt, das letztlich wiederum der Repräsentation des Herrschers und seines Status dient. Der Autor nutzt Beschreibungen des Settings und der darin stattfindenden Zeremonien³⁵ der Ehrbezeugung während der Audienz des Herrschers, um dessen übermenschliche Stellung zu versinnbildlichen. Gleichzeitig thematisiert er dabei die neue Ordnung, also das eben beschriebene *manšab*-System, das Vertreter aller Stände und Religionen vereint. Wiederholt beschreibt er detailliert die kreisförmige, nach Ständen und Professionen geordnete und Vertreter „jeder Religion und jeder Wissenschaft“ umfassende Versammlung vor dem Thron des Herrschers. Diese Darstellungen ergänzen die eben bereits angesprochene Thematik des Zentrums der Welt, die mit der Beschreibung der alle Völker und Gelehrten einschließenden Versammlung illustriert wird. Darüber hinaus wird diese Darstellung verknüpft mit einer Lichtsymbolik, die an die Vorstellung des altiranischen *farr* erinnert, des Götter-Funken, der den rechten Herrscher auszeichnet:

34 Ich verwende den Begriff im narratologischen Kontext in Anlehnung an die Definition von Berns: „In narratology, performativity denotes modes of presenting or evoking action.“ Zur Diskussion des Begriffes vgl. Ute Berns, Performativity. In: Peter Hühn u. a. (Hgg.), *The living handbook of narratology*. Hamburg 2013 www.lhn.uni-hamburg.de/article/performativity (Zugriff: 02.01.2015).

35 Nach Victor Turner werden als Zeremonien solche institutionalisierten Handlungen bezeichnet, die z. B. Machtverhältnisse oder sozialen Status manifestieren. Dagegen bezeichnet der Begriff ‚Ritual‘ solche institutionalisierten Handlungen, durch die eine Veränderung etwa des sozialen Status erreicht wird (z. B. die Aufnahme eines neuen *murīd* in den imperialen Orden). Zeremonien zeigen also einen bestehenden Sachverhalt an, während Rituale verändernde Wirkung haben: „Ceremony indicates, ritual transforms“ (Victor Turner, *Social Dramas and Stories About Them*. In: Ders. [Hg.], *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York 1982, S. 61–88, hier S. 80).

Ich sah, dass der Herrscher der Religion und der Welt (*pādišāh-i dīn wa duniyā*) auf dem Thron der Gnade und des Glücks (*taht-i daulat wa iqbāl*) saß und von der Erde bis zum Himmel sein gesegneter Scheitel von einem Schleier glänzenden Lichts umflossen war [...].³⁶

Für den performativen Charakter des Werkes ist die bereits für die Herrscherattribute festgestellte kontinuierliche Wiederholung als Stilmittel insbesondere auch für die Ehrbezeugungen gegenüber dem Herrscher zentral. Durch stetige Repetition bzw. Erwähnung des Vollzugs z. B. der Niederwerfung vor dem Herrscher (*kurniš, suğda*) wird das Verhältnis zwischen Herrscher und Höfling greifbar gemacht. Figurenrede der Höflinge als Gruppe oder auch teils kollektiver innerer Monolog der Höflinge³⁷ dienen als Bestätigung der Handlung (Augenzeugen) und zur Beglaubigung der *agenda* des Textes, nämlich der Apotheose Ğahāngīrs.

Der Autor geht vorsichtig um mit einer Argumentation, die sich auf übernatürliche Ereignisse bezieht. Trotzdem nutzt er übernatürliche bzw. spirituelle Phänomene, um damit den Status des Herrschers zu betonen. Im Folgenden soll an Textbeispielen die Verwendung transzendenter Ereignisse oder Figuren zur Repräsentation der oben genannten Eigenschaften des Herrschers exemplarisch gezeigt werden.

In einem Traum sieht der Herrscher al-Ḥiz̄r (der Grüne), der in der islamischen Mythologie als Haupt der Gottesfreunde, also oberster Heiliger bekannt ist. Al-Ḥiz̄r ist eine Figur, die durch Zeit und Raum wandert und insbesondere begabte Persönlichkeiten aufsucht, um ihnen Rat zu erteilen.³⁸ Als der Herrscher von ihm Belehrung erbittet, antwortet dieser: „Was fehlt Dir, so dass ich dich dazu geleiten könnte? Dir ist von Gott dem Höchsten alles gegeben.“³⁹

Damit wird Ğahāngīrs Begnadung und Erwählung durch eine höchst autoritative, als heilig anerkannte Figur bestätigt. Darüber hinaus bezeichnet sich der Heilige im Traum als „Niedrigster der Niederen“, während er Ğahāngīr als „Höchsten der Hohen“ anspricht.⁴⁰ Die postulierte Erwählung und ideale spirituelle Erleuchtung durch Gott wird also illustriert, indem der als Haupt der Freunde Gottes bekannte al-Ḥiz̄r seine spirituelle Unterlegenheit gegenüber Ğahāngīr bekennt. Die Textstelle thematisiert jedoch auch die menschliche Komponente Ğahāngīrs, nämlich seine Bescheidenheit und Selbstunterschätzung.

³⁶ Lāhōrī (Anm. 3), S. 29.

³⁷ Vgl. z. B. ebd., S. 105.

³⁸ Vgl. zu der Figur al-Ḥiz̄rs z. B. Patrick Franke, *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam* (Beiruter Texte und Studien 79). Beirut, Würzburg 2003.

³⁹ Lāhōrī (Anm. 3), S. 58.

⁴⁰ Ebd.

Der Herrscher trifft in seinem Traum auf den Heiligen, der von einer Gruppe Menschen umringt ist, die ihm die Ehre erweisen und Lehren erbitten. Der Herrscher wartet wie die normalen Menschen ab, bis er an der Reihe ist, erweist dann dem Heiligen demütig die Ehre und bittet um Rechtleitung. Die Bitte und die abschlägige Antwort des Heiligen, die dessen Unterlegenheit bekennt, werden sodann dreimal wiederholt. Damit wird der Gegensatz zwischen Ğahāngīrs bescheidener Selbsteinschätzung als Mensch unter Menschen und seiner als tatsächlich behaupteten Rolle als Erwählter Gottes deutlich abgesetzt. Die dreifache Wiederholung manifestiert zudem die Erklärung des Heiligen.

Abschließend soll nun die gleichzeitige Verarbeitung von Kontingenz und Herrschaftsbegründung an einem Textbeispiel gezeigt werden. Es handelt sich um eine Vision des Herrschers, in der er sich in einer Szenerie des Jüngsten Tages wiederfindet. Die Textstelle steht im 13. Kapitel der ‚Mağālis-i Ğahāngīr‘, die auf den 06. Šafar 1019 (30.04.1610) datiert ist. Vor Einsetzen des Textbeispiels steht ein für MĜ typischer Datierungsparagraph. Der eigentliche Text beginnt mit einem Abschnitt, in dem über Gebete verschiedener Höflinge für den Herrscher berichtet wird. Sodann wird das Thema des Abends durch einen kurzen Dialog zwischen dem Herrscher und einem Höfling eingeleitet. Es geht um eine Vision, die der Herrscher unter Opiumeinfluss hatte. Der Erzähler-Autor ‘Abd al-Sattār schaltet sich in den Dialog ein und fragt nach dem Inhalt der Vision, woraufhin die eigentliche Erzählung beginnt. Das gesamte Kapitel weist demnach eine Anfangsrahmung auf, welche die im Folgenden analysierte Textstelle als rückblickende Erzählung auf einer zweiten Ebene in den Erzählfluss einbettet. Die Anfangsrahmung erfüllt gleichzeitig die Funktion einer Meta-Ebene, auf der das Zustandekommen des Textes MĜ durch Eigeninteresse des Autors und Hilfe des Herrschers thematisiert wird.⁴¹

Der hier analysierte Textauszug beginnt mit einer Beschreibung des Settings, in dem sich der Herrscher wiederfindet. Gemeinsam mit seinem Vater und seinen verstorbenen Brüdern sieht er sich inmitten einer großen Menschenmenge im Palast in Lahore. Rund um den Platz erstreckt sich ein Meer, über dem Platz erhebt sich ein himmlischer Baldachin, über dem in einer Wolke eine Gestalt thront, die den Ablauf des Gerichtes leitet. Der Herrscher beschreibt sodann den Vorgang selbst: Einzelnen treten die Menschen vor, um von der Person

41 Lāhōrī (Anm. 3), S. 25f.: „Der niedrigste Anhänger, der jeden Buchstaben und jedes Wort jener Majestät als Quelle von Freuden und glückbringende Anweisung wertschätzte, fragte Āqā: ‚Lieber Āqā! Hat Majestät etwa eine Vision gesehen?‘ Aus Wohlwollen und Wertschätzung (*bande-parwarī*) wandte er (Ğahāngīr) sich [ihm] zu und sprach: ‚Āqā! Sag ‘Abd al-Sattār alles, was du gehört hast. Wir werden auch mit Gnade und Glück zuhören und alles nachtragen, was eurem Gedächtnis entfallen sein mag‘“.

in der Wolke mithilfe von Seilen in das Meer geworfen zu werden, das eine dunkle und eine helle Seite aufweist. Die Menschen werden von einem Ungeheuer in den einen oder den anderen Teil herabgezogen. Der Herrscher interpretiert dies als „Kampf von Paradies und Hölle“. Den Vorgang des Untergangs beschreibt er als beängstigendes Szenario, in dem nur diejenigen, die auf Gott (*Allāh*) vertrauen, ohne Angst bleiben. Wie nun wird Ğahāngīr in dieser Situation dargestellt? Zunächst fällt wieder die Darstellung des Menschen unter Menschen, ähnlich wie im Beispiel der Begegnung mit al-Ĥizr, ins Auge. Im Angesicht des Todesengels stehen alle Menschen in einer großen Menge. Es besteht keine Ordnung mehr, die die Stellung von Herrscher und Untertanen versinnbildlicht, wie etwa in der Audienz bei Hof. Ğahāngīr steht also zu Beginn der dargestellten Szene als Gleicher unter Gleichen vor dem Gericht und wird durch nichts von den ihn umgebenden Massen unterschieden. Nachdem sein Vater und seine Brüder sich dem Gericht gestellt haben – übrigens ein Vorgang, dem sich die Menschen „als wäre es ihre Natur“ unterwerfen – befallen „Angst und Hilflosigkeit“ den zurückbleibenden Sohn und er fleht darum, seinem Vater folgen zu dürfen: „Um Gottes Willen, bring uns auch zu dem Ort, an den mein Vater gegangen ist; erlaube, dass ich auch dorthin gehen werde!“ Die Angst des Herrschers wird durch Wiederholung von (Synonym)Paaren in den Vordergrund gerückt: Angst und Hilflosigkeit (*iẓtirāb wa bi-ṭāqī*), Angst und Flehen (*bi-ṭāqī wa ilḥāḥ*), Flehen und Weinen (*ilḥāḥ wa zārī*) folgen innerhalb von drei Sätzen aufeinander und betonen den emotionalen Zustand der Schwäche, in dem sich der Herrscher in dem Moment befindet. Jedoch wird diese Darstellung sofort kontrastiert mit dem Eingreifen der himmlischen Macht. Die Reaktion des Todesengels ändert diesen Zustand. Die Bitte des Herrschers sowie die Antwort des Engels werden als direkte Rede innerhalb der als direkte Rede des Herrschers angelegten Erzählung zusätzlich hervorgehoben. Die Antwort des Todesengels kann als implizite Bestätigung der Einsetzung Ğahāngīrs in seine Aufgabe als Herrscher gesehen werden. Der Engel teilt mit, trotz seiner Bitte sei es Ğahāngīr noch nicht erlaubt, die Welt zu verlassen: „Deine Zeit ist noch nicht gekommen!“ Diese implizite Einsetzung löst den Herrscher aus seinem Zustand der Schwäche und lässt ihn seine Aufgabe annehmen. „Nachdem ich diese höchsteigene Antwort bekommen hatte, nahm ich Abstand von diesem Wunsch, zu gehen.“ Damit wird die bewusste Entscheidung, sich der göttlichen Bestimmung zu fügen, gezeigt. Die Erhebung aus der menschlichen Schwäche durch göttlichen Willen ist hier also durch einen starken Kontrast verdeutlicht. Die Erzählung des Herrschers schließt mit einer Vision eines großen Feuers, unter dem die Höllen-Seite des Wassers auf eine große Stadt, die als Kairo identifiziert wird, hereinbricht. Dagegen werden von dem Todesengel drei nicht näher bestimmte Gefahren von Ğahāngīr abgehalten. Der Herrscher schließt seine Erzäh-

lung mit dem Hinweis darauf, dass die Vision nur einem ausgewählten und – so kann unterstellt werden – in Fragen des Umgangs mit Transzendenz geschulten Publikum vorgetragen werden könne, da ansonsten der Inhalt missverstanden werde. Damit wird die Vision in den größeren Kontext sufischer Praxis gestellt, die ebenfalls für Nichteingeweihte verschlossen bleiben muss, um Missverständnisse oder sogar Gefahren für Leib und Leben abzuwenden.⁴² Der Ausschluss der ‚einfachen‘ Adligen wirkt hier implizit als Erhöhung des Status sowohl der ausgewählten anwesenden Höflinge als auch des Herrschers selbst, der trotz seines Amtes als weltlicher Herrscher auch die Geheimnisse der spirituellen Welt zu beherrschen weiß. Im Anschluss an die Erzählung des Herrschers gibt der Autor den weiteren Verlauf der Audienz wieder, in welchem er selbst eine Interpretation der Vision vorträgt:

Der niedrigste Anhänger sprach: ‚Wohl der Qibla von Religion und Welt! Aus diesem guten Traum, den Majestät, der Schatten Gottes (*zill-i ilāhi*), gesehen hat, ist klar ersichtlich, dass die Träume dieses Erwählten Gottes göttlich und wahr sind, sodass es keine weitere Unklarheit gibt. Was die treuen unter den Anhängern betrifft, [so] sind drei Dankbezeugungen notwendig und es ist uns auferlegt, dass wir Feste ausrichten und freudige Dinge tun‘ [...].⁴³

Der Abschnitt zeigt besonders anschaulich die Verwendung apothetischer Attribute im Zusammenhang mit dem Herrschernamen oder bei mit ihm verbundenen Handlungen oder Dingen. Der Autor interpretiert die Vision als Bestätigung der göttlichen Einsetzung Ğahāngīrs als „Schatten Gottes“. Daraus folgend erläutert er nun Gründe für Freude und Dankbarkeit unter den Untertanen Ğahāngīrs. Er nennt die Vision als Zeichen für langes Andauern der Herrschaft Ğahāngīrs. Dabei betont er die direkte Übermittlung von einem Engel an Ğahāngīr, ohne dass – wie für Normalsterbliche – eine Vermittlungsinstanz notwendig wäre. Im weiteren Verlauf der Interpretation wird sogar eine direkte Übermittlung von Gott an den Herrscher behauptet. Er folgert aus der Tatsache, dass kein Spezialist für den Kontakt mit dem Transzendenten als Vermittler gebraucht wurde, dass Ğahāngīr von Gott nicht nur als absoluter weltlicher Herrscher, sondern auch als Regent der religiösen Welt eingesetzt worden ist und als „Mahdi seiner Zeit“ (*mahdī-yi waqt*) die Menschen rechtleiten soll. Ğahāngīrs Gnade und Barmherzigkeit gegenüber Armen und damit seine idealen Eigenschaften auf dem Gebiet des weltlichen Herrschertums nennt er als Grund für

⁴² Die Gefahr für Leib und Leben, die für Ungeübte von sufischen Praktiken ausgeht, wird in MĜ auch an anderer Stelle thematisiert, was die Exklusivität der Beschäftigung mit dem Transzendenten betont. Vgl. z. B. Lāhōrī (Anm. 3), S. 227.

⁴³ Ebd., S. 28.

die Abwendung der nicht näher benannten Gefahren in der Vision. Das ideale Wesen des Herrschers, damit seine Person, werden also als Schutz vor Unbill – vor Kontingenzerfahrungen – präsentiert. Der Autor schließt das Kapitel folgendermaßen:

Die Weisheit hinter dem, was Majestät eröffnet wurde, ist offensichtlich: Durch die Gerechtigkeit und Gnade von Majestät – die über der Schöpfung Gottes liegt – ist dieses Unheil von diesem Reich entfernt worden, auf welchem ewig der Schutz von Majestät liegen möge.⁴⁴

Wiederum werden Ğahāngīrs ideale Eigenschaften als Grund für seine göttliche Erwählung und mithin für den Schutz seines gesamten Reiches vor Unheil und Niedergang präsentiert. Dem Herrscher wird also die Funktion einer ‚Versicherung gegen Kontingenz‘ zugesprochen, die er allein aufgrund seiner perfekten Persönlichkeit darstellen kann. Damit werden Wohl und Wehe des gesamten Reiches an die individuelle Person des Herrschers gebunden, Ğahāngīrs Herrschaft damit als unersetzlich und auf ewig wünschenswert repräsentiert.

Schlussbemerkung

Aus dem gesamten Text spricht die teilweise plakative Repräsentation des Herrschers als heilig – so wird er bei jeder möglichen Gelegenheit genannt, selbst in der Wiedergabe seiner eigenen Personenrede. Dem Herrscher werden ideale Tugenden zugesprochen, die ihn für die Erwählung durch Gott zum Herrscher über Religion und Welt prädestinieren. Diese idealen Herrschertugenden werden ergänzt durch übermenschliche Eigenschaften bzw. Fähigkeiten wie das Wirken von Wundern oder der direkte Empfang göttlicher Inspiration. Der Herrscher wird zum urewig vorbestimmten Auserwählten Gottes auf Erden stilisiert und zu einem übermenschlichen Wesen erhöht. Seine weltlichen wie übermenschlichen Fähigkeiten werden als Grund für göttliche Erwählung und für göttliche Gnade gegenüber dem gesamten Reich und für die Abwehr von Gefahren interpretiert. Ğahāngīrs ideales Wesen wird somit zur ‚Versicherung‘ gegen Kontingenz. Damit korrespondiert auch seine Darstellung als gerechter, verlässlicher Herrscher in weltlichen Dingen, der Recht und Gesetz achtet und durchsetzt und damit für seine Untertanen, gleich welchen Standes, für Sicherheit und Kontinuität sorgt. Zentral ist auch die Anpassung des normativen – religiös basierten – Rahmens an die Situation eines multi-religiösen Reiches, indem aus einer islamisch be-

⁴⁴ Ebd.

gründeten eine für die verschiedenen Religionsgruppen der Bevölkerung geöffnete normative und religiöse Basis geformt wurde. Dies geht Hand in Hand mit den anfangs beschriebenen Mechanismen der Verwaltungsreform, die ebenfalls auf eine Zentralisierung der Adligen und des Reiches auf die Person des Herrschers zielten. Sicherheit wird also sowohl in weltlichen wie auch in spirituellen Dingen direkt von der Person des Herrschers abhängig gemacht, Ğahāngīr somit für das Bestehen des Reiches und seiner Untertanen als *conditio sine qua non* stilisiert. Aus den zugrundeliegenden verschiedenartigen Kontingenzerfahrungen des Exils, des Herrschaftsverlustes und der Labilität eines multi-ethnischen und multi-religiösen Reiches entstand also eine zweigleisige Strategie zur Bewältigung und Prävention von Kontingenzerfahrung, die sich einerseits aus praktischen Veränderungen der Herrschaftsarchitektur (*manṣab*-System, *ṣulḥ-i kull*, imperialer Orden), andererseits aus einer ausgefeilten Repräsentations- und Propagandastrategie zusammensetzte. ‚Mağālis-i Ğahāngīri‘ kann als Beispiel für die narrative Umsetzung dieser Strategie angesehen werden. Die hier festgestellten narrativen Strategien wirken zusammen mit performativen Repräsentationsstrategien im höfischen Zeremoniell, in der Gestaltung der Repräsentationsräume z. B. durch Architektur und schließlich mit der im Mogulreich zu besonderer Blüte gelangten Repräsentation durch künstlerische Umsetzung in der Miniaturmalerei.