

Klaus Krüger

DESINTEGRATION – DISTINKTION – INTEGRATION

Zur Funktion interkultureller Symbolisierung bei Bauwerken und Bildern im Mittelalter

Nachdem sich die über ein halbes Jahrhundert lang währende Ost-West-Spaltung und mit ihr nicht nur die territorialen und weltanschaulichen, sondern auch und gerade die ökonomischen und kulturellen Gegensätze und Konfrontationen aufgelöst haben, befindet sich Europa heute zunehmend im Prozess der Entfaltung neuer kultureller Nah- und Fernbeziehungen und damit in einer Phase der neuen eigenen Binnenstrukturierung wie auch der neuen Selbstverortung nach außen hin. Es ist dies freilich ein Prozess, der mit dem neu gewonnenen Spielraum und einem gestärkten Selbstverständnis auch einen vielfältig wirksamen Umschichtungs- und Anpassungsdruck und eine Situation neuer Konfrontationen, und folglich eine Konstellation der vermehrten Ängste und Konflikte hervorbringt. In den besonderen Blickpunkt – und in der Dimension des Konfliktpotentials über Europa weit hinausreichend – tritt dabei in Politik und Gesellschaft derzeit die Frage nach dem Anteil der Religion, genauer gesagt die Frage danach, ob eine christlich geprägte, ja christlich dominierte Einheitskultur Grundlage der europäischen Identität ist bzw. sein soll, oder ob andere Traditionen, allererst solche einer islamischen Prägung, in einem politisch und wirtschaftlich vereinten Europa maßgeblich Anteil am kulturellen Fundament des Zusammenlebens erhalten sollen und müssen.

Historisch rückschauende Analysen werden den politischen, religiösen und weltanschaulichen Streit über solche Fragen kaum lösen. Doch vermögen sie durchaus einen gewichtigen Beitrag zu leisten, um die gegenwärtige Problematik der Annäherungs- und Ausgleichsprozesse, der Abwehrmechanismen und der regelrechten Konstruktion von Feindbildern aus dem Horizont ihrer geschichtlichen Genese heraus besser verstehbar und daher gegebenenfalls auch kontrollierbar zu machen. Wie man weiß, reichen die Ursachen und Strukturen vieler aktueller Gemengelagen und Konflikte bis weit in die Vormoderne zurück, und so manche der heutigen Auseinandersetzungen zwischen den Kulturen erhielten ihre ideologische Fundierung bereits in mittelalterlicher Zeit. Demzufolge wächst dem Studium und der systematischen Analyse von historisch gewachsenen Austausch- und Anpassungsprozessen mit ihren vielfältigen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Ursachen in der Zeit der

Vormoderne bzw. des Mittelalters eine besondere und kaum zu überschätzende Relevanz zu.¹

Im Austausch der Kulturen begegnen sich Zeichen- und Sinnsysteme von nicht selten höchst unterschiedlicher Herkunft und kontextueller Traditionsverwurzelung, aus denen heraus sich divergente Konzeptualisierungen und Bilder des Eigenen wie des Fremden begründen, etwa aus christlicher Perspektive solche des „Heiden“, des Muslim, des Juden, des Slawen respektive Sklaven, des Barbaren, wie ebenso aus umgekehrter Perspektive solche des Christen. Es sind Konzeptualisierungen, Vorstellungsprägungen und Bilder, denen sich in vielschichtiger Überlagerung neue Wertsysteme und Verhaltensnormen, neue kulturelle Codes und Anschauungsformen, neue literarische Muster und visuelle Dispositive einschreiben. Eben deren komparatistische Analyse vermag in der Folge denn auch Einsichten in die Bedingung und Struktur von Devianzen oder in jene Komplexität zu eröffnen, die der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen auch heutzutage noch vielfach innewohnt.

Einheit und Vielfalt, Integration und Desintegration Europas lassen sich im Mittelalter nirgends schärfer und prägnanter fassen als im Bereich der Religionen. „Religion“ kann dabei im Sinne von Clifford Geertz als ein „kulturelles System“ verstanden werden.² Im Vergleich zu anderen kulturellen Systemen, etwa denen der „Politik“, der „Ökonomie“ oder auch des „Rechts“, war die Religion in der Vormoderne eine Ausdrucks- und Manifestationsform von „Kultur“, die das Denken und Handeln, den Entwurf von Normen, Kategorien und Weltanschauungen und weiter gefasst den gesamten dialektischen Prozess von lebensweltlicher Sinnstiftung und kollektiver oder individueller Selbstdeutung gewiss am wirksamsten und nachhaltigsten bestimmt hat, im Sinne eines fundamentalen Substrates der eigenen Weltansicht und Lebensordnung. Wurde die jeweils eigene Religion dabei fraglos als die „reale“ erfahren, sprich: als eine unhintergehbare und alles überwölbende Wirklichkeit, so musste die gleichzeitige Existenz anderer Religionen umso sensibler und zugleich mit einem inhärenten Potential an Spannungen, Irritationen oder Aversionen, aber auch an Interesse und Neugierde, und in jedem Fall mit dem Erlebnis von Alterität wahrgenommen werden. Fragt man vor diesem Hintergrund nach den Strukturen und Wirkungsweisen der interkulturellen Dynamik, nach dem Verhältnis von Integration und Desintegration der Kulturen in der Geschichte Europas, so erscheint es unter heuristischen Gesichtspunkten sinnvoll, von der Tektonik eben dieses Nebeneinanders und Gegeneinanders verschiedener Religionen auszugehen. Doch wird man dabei im Auge behalten müssen, dass Religion nur eines von mehreren Sinnsystemen sozialer Großgruppen darstellt

1 Siehe aus der umfangreichen Literatur u. a. Cohen 1994; Schneidmüller 1997; Iogna-Prat 1998; Cardini 1999; Berend 2001; Borgolte 2001; Oschema 2001; Schneidmüller 2002. Die nachfolgende Skizze zu einigen Aspekten religiöser Differenz, kultureller Diversität und institutionalisierten Formen der Integration, des Austausches und zugleich der Desintegration rekurriert auf das in Anm. 5 genannte Forschungsprogramm.

2 Geertz 1966.

und dass andere Systeme, wie etwa die Sprachen, aber auch die bildlich geprägten Vorstellungsweisen und Anschauungsformen, diese Gruppen auf anderer Ebene und in anderer Strukturierung verbinden oder segregieren, integrieren oder desintegrieren.

Gewiss wird man die Gegensätze, Konflikte und gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den großen monotheistischen Religionen der Juden, der Christen und der Muslime nicht zu bloßen Randerscheinungen herabstufen können, umso mehr, als sie in der Tat geradezu „Konfrontationskulturen“ (Amos Funkenstein) in Europa hervorgebracht haben.³ Doch fanden Mehrheiten ebenso sehr wie Minderheiten dabei immer wieder nicht nur theologische, sondern auch rechtliche Grundlagen einer produktiven gesellschaftlichen Koexistenz. So genossen Christen und Juden unter muslimischer Herrschaft (etwa in al-Andalus, in weiten Regionen Unteritaliens, bei den Wolgabulgaren und unter den Osmanen) prinzipiell die bevorzugte Rechtsstellung der Buchreligionen. Die Juden in ihrer Diaspora wurden von den Christen nicht nur geduldet, sondern ihnen kam nach der Lehre des Kirchenvaters Augustinus sogar ein besonderer heilsgeschichtlicher Rang zu. Christen konnten Juden zwar vertreiben, mussten sie aber in der Zerstreung erhalten und durften sie nach kirchlicher Lehrmeinung weder mit Zwang bekehren noch gar töten. Lediglich im Verhältnis von christlicher Herrschaft zu muslimischer Minorität scheint ein elaboriertes Konzept des Zusammenlebens gefehlt zu haben. Doch wo es ging, arrangierten sich beide Gruppen in einem „Alltag der kulturellen Anleihe“ (Michael Toch).⁴

Werfen wir einen konkreteren Blick auf die kartographische Situation des Mittelmeerraums, um die Rahmenbedingungen und Auswirkungen religiös fundierter transkultureller Kontakte in ihrer Diversität einzuschätzen. So bewahrten etwa in Süditalien zahlreiche griechischsprachige orthodoxe Christen ihre angestammte kulturelle Identität, ungeachtet des machtvollen Einflusses, dem sie von Seiten der eng mit dem westlich-lateinischen Feudaladel kooperierenden römisch-lateinischen Kirche und ihrer Institutionen, allen voran der religiösen Orden, ausgesetzt waren. Selbst kleine Gruppen von Muslimen konnten ihren Fortbestand in Süditalien und Sizilien ebenso wie auf Mallorca und Malta dauerhaft sichern. Im östlichen Mittelmeerraum ergaben sich die Rahmenbedingungen für eine Koexistenz der Religionen aus unterschiedlichen kolonialen Machtsituationen. Die französischen Fürsten und Herzöge von Morea und Athen, die Lusignans, die neapolitanischen Anjou, die Venezianer und die Genuesen implementierten mit unterschiedlichen Mitteln und im Interesse unterschiedlicher politischer oder ökonomischer Anliegen lateinische Kultur- enklaven in die byzantinische Welt. Umgekehrt führten sowohl die zwischenzeitlichen Eroberungen der westlichen Kreuzfahrer als auch die dicht geflochtenen transregionalen Handelsnetze zu kulturellen Anleihen und zu vielfältigen

³ Funkenstein 1993, 1992.

⁴ Toch 2001.

Importen aus den arabischen Kulturen. Im spätmittelalterlichen Andalusien bestand eine relativ stabile, wenn auch nicht unproblematische und keineswegs konfliktfreie Koexistenz zwischen der herrschenden muslimischen Kultur und den jüdischen und christlichen Minderheitenkulturen.

In all diesen Regionen bestimmten dynamische Prozesse von Integration und Desintegration das kulturelle, soziale und politische Leben. Zwar gab es immer wieder administrative oder sogar gewaltsame Versuche, durch Missionierung bzw. Zwangsmissionierung, durch Vertreibung oder durch Assimilierungsdruck die kulturelle Vielfalt bzw. Heterogenität einzudämmen oder zu minimieren, doch konnten die über Generationen hinweg bi- oder multikulturell geprägten regionalen oder lokalen Gesellschaften letztendlich nur mit einem Mindestmaß an Toleranz beherrscht werden. Dementsprechend erwarteten die politischen Autoritäten von den kirchlichen Institutionen und religiösen Orden in ihren Gebieten eine vermittelnde oder zumindest den sozialen Frieden bewahrende Haltung. In einigen Fällen, etwa in Sizilien und Unteritalien, wurden etwa das ganze Mittelalter über bereits die zweite und dritte Generation der fremden Eroberer (zunächst der Byzantiner, später der Normannen, dann der Staufer, dann der Anjou aus Frankreich, dann der Aragon aus Spanien) jeweils zu einem genuinen und zunehmend konsistenten Bestandteil der kulturellen, religiösen und sprachlichen Diversität, die sich in ihren Herrschaftsgebieten entfaltete. Es handelte sich nicht um Grenzregionen zwischen dominanten, voneinander abgesetzten Kulturen, sondern recht eigentlich um Regionen eines praktizierten und gelebten interkulturellen Austausches, in denen stetig Grenzen markiert und wieder überschritten wurden, in denen Trennendes und Verbindendes entstand und erodierte.⁵

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Sachlage verspricht gerade die Analyse und Erforschung der kirchlichen Institutionen und religiösen Orden, genauer gesagt die Erforschung der von ihnen getragenen Kunstpraxis, in diesen spätmittelalterlichen mediterranen „hotspots“ religiöser und kultureller Diversität wichtige Erkenntnisse über die Konstruktion von kulturellen und sozialen Identitäten und generell über die integrativen und desintegrativen Prozesse in komplexen pluralen Gesellschaften. In den folgenden Ausführungen soll es daher anhand von wenigen ausgewählten Fallbeispielen um den besonderen Beitrag gehen, den gerade die weit verbreiteten und einflussreichen Bettelorden im Medium ihrer Architektur und ihrer Bildkunst zur interkultu-

5 Im Juli 2005 wurde als interuniversitäre Kooperation von zunächst 21 Forschungsprojekten von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) ein mittelalterliches Schwerpunktprogramm (SPP 1173) eingerichtet: „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“; es umfasst 12 verschiedene Disziplinen (Archäologie, Kunstgeschichte, Byzantinistik, Osteuropäische Geschichte, Germanistik, Architekturgeschichte, Islamwissenschaften, Judaistik, Mittelalterliche Geschichte, Philosophie, Theologie, Turkistik). Das Forschungsprojekt wird koordiniert von Professor Michael Borgolte (Humboldt Universität Berlin) und Professor Bernd Schneidmüller (Universität Heidelberg). Weitere Informationen auf der betreffenden homepage: <http://www.spp1173.uni-hd.de/index.html>.

rellen Kommunikation im europäischen Mittelalter und näherhin zum vielschichtigen Verhältnis leisteten, das dabei zwischen religiöser und gesellschaftlicher Absetzung bzw. Ausgrenzung und faktisch praktizierter Integration, zwischen der Selbstmarkierung eines privilegierten kulturellen, politischen und sozialen Status und der unmerklich wirksamen Etablierung einer interkulturellen und interreligiösen Koexistenz bestand.

Nicht von ungefähr treten dabei besonders die Bettelorden in den Blick, allen voran die Franziskaner und Dominikaner, die auf ihrem Weg einer institutionellen Expansion und offensiven Kontaktaufnahme zu anderen Kulturgruppen vielfältige Phasen und Entwicklungsetappen durchliefen. Bereits die Gründer der beiden großen Mendikantenorden legten nach Aussage der Zeitgenossen den Schwerpunkt ihrer Ziele auf die Verbreitung des Evangeliums unter Gläubigen wie Ungläubigen. Franziskus von Assisi soll sich nach dem Bericht des Thomas von Celano bereits 1219 auf den Weg nach Syrien und Ägypten gemacht haben, während Dominikus von Guzman nach Auskunft seiner Kanonisationsakten wiederholt den Wunsch geäußert haben soll, das Christentum auch unter den Sarazenen zu verbreiten. Dieser Grundgedanke einer universellen Mission innerhalb der Christenheit und über ihre Grenzen hinaus prägte die Geschichte der Orden, erforderte individuelle Mobilität und eine konsequente Öffnung zur irdischen, genauer gesagt: zur politisch-sozialen Welt. Mit einem in solcher Weise gänzlich neu definierten Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt unterschieden sich die Bettelorden bekanntlich deutlich von den alten Mönchsorden, und sie grenzten sich auf diese Weise auch bewusst von ihnen ab. Darin liegt ihr kirchenkritisches Moment, das sie besonders geeignet machte, die Anhänger der religiösen Bewegungen des Hochmittelalters im Auftrag von Papst und Bischöfen in die kirchliche Ordnung einzubinden. Darin liegt aber auch der Stellenwert der Heidenmission als einem zentralen Funktions- und Legitimationsaspekt der beiden Orden begründet.⁶

Während die Franziskaner und Dominikaner also im 13. Jahrhundert in einer nachgerade atemberaubend kurzen Zeitspanne von nur wenigen Jahrzehnten das Abendland mit einem nahezu flächendeckenden Netz von Niederlassungen, Ordenskonventen und administrativen Strukturen ihrer Verwaltungsprovinzen überzogen und in fast allen europäischen Städten das seelsorgerische, soziale und nicht zuletzt auch urbanistische Gefüge neu prägten, überschritten sie zugleich die Grenzen der (lateinischen) Christenheit und suchten unter anderem im Heiligen Land und in der Levante, in Spanien, Marokko und Tunesien, in Russland, Persien und Mittelasien den direkten und zunächst friedfertigen Kontakt zu Muslimen und anderen „Heiden“. Die Kreuzzüge bescherten den Bettelorden neue Aktionsräume und Betätigungsfelder in den eroberten Gebieten. Anders als in Nordafrika waren jedoch im Nahen Osten keine nennenswerten Missionserfolge unter den Muslimen zu verzeichnen; vielmehr beschränkte sich die franziskanische Mission, die seit 1233 im

⁶ Daniel 1975; Maier 1994; Müller 2002.

päpstlichen Auftrag ausgeübt wurde, bald auf pastorale Aktivitäten innerhalb der Kreuzfahrerstaaten. Man konzentrierte sich vielmehr auf den Ausbau der Provinzen „Terra Sancta“ und „Graecia“. Unter dem Schutz französischer und italienischer Herrschaft gründeten Franziskaner und Dominikaner Niederlassungen auf Zypern und in Griechenland und kamen hier insbesondere mit griechisch-orthodoxen Christen, Nestorianern und Maroniten, in geringerem Umfang auch mit Juden und Sarazenen in Berührung.

Wie man weiß, waren die von der Papstkirche als „schismatische Christen“ bezeichneten Byzantiner und die Juden wichtige Adressaten der mendikantischen Mission. So hatten die Päpste den beiden Bettelorden etwa eine maßgebliche Rolle als Vermittler in den Unionsverhandlungen mit der byzantinischen Kirche zgedacht, eine Funktion, die sie schließlich noch bis zum Unions-Konzil von Ferrara bzw. Florenz im Jahr 1438 erfolgreich ausfüllen sollten. Insbesondere das 14. Jahrhundert war eine Periode der verstärkten Einflussnahme in Konstantinopel, wo vor allem die Dominikaner durch ihre bedeutende Niederlassung in der direkt angrenzenden Stadt von Pera eine wichtige Rolle spielten. Die Mitglieder der Bettelorden waren vertraut mit den höchsten politischen Kreisen des byzantinischen Reichs und fügten sich bestens in das intellektuelle und humanistisch geprägte Klima ein. Indem sie etwa durch Übersetzungen der Werke von Thomas von Aquin ins Griechische und durch Disputationen mit byzantinischen Gelehrten hervortraten, bereiteten sie den Weg zu einer hohen Rate an Konversionen von gebildeten Byzantinern. So manche von ihnen traten in der Folge dem Dominikanerorden bei, so dass auf diese Weise schon bald etwaige Gegensätze zwischen „westlichen“ Mendikanten und „byzantinischen“ Eliten in den Hintergrund traten.⁷

Indem die Bettelorden also seit ihrer Entstehung im frühen 13. Jahrhundert als entschieden missionarisch ausgerichtete Institutionen aktiv in Kontakt mit unterschiedlichsten Kulturen traten, fiel ihnen nicht nur in religiöser, sondern auch und gerade in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht eine herausgehobene Bedeutung in jenem komplexen Prozess zu, der sich während der Umbruchszeit des späten Mittelalters in beschleunigtem Maß als eine multilateral und transregional bestimmte Initiierung, Implementierung und Institutionalisierung

7 Vgl. aus der vielzähligen Literatur u. a. van der Vat 1934; Wolff 1944; Moorman 1968, bes. Kap. 20, „Early Franciscan Missions“; Matteucci 1971; Hinnebusch 1985, bes. Kap. 3, „Their Missions to 1500“; eine eindringliche Untersuchung des dominikanischen Einflusses im Osten bietet Delacroix-Besnier 1997. – Gegenüber der Wirksamkeit der mendikantischen Mission unter der intellektuellen Elite der griechisch-orthodoxen Christen blieb die Effizienz der Mission unter Muslimen und Heiden stark zurück. Den jüngeren Forschungen zufolge hat es den Anschein, dass die Bettelordensniederlassungen in der Diaspora sich zunächst einmal um die lateinische Seelsorge kümmerten und dann die nichtlateinischen Christen der jeweiligen Region, insbesondere ihre intellektuellen Oberschichten ansprachen. Die schwierigere Aufgabe der Mission unter Nichtchristen scheint einzelnen Fratres vorbehalten gewesen zu sein, die sich quasi als Pioniere zu den Muslimen, den Kumanen, den Mongolen etc. aufmachten und in deren Kultur wohl in weit existentiellerer Weise eintauchten als die Gemeinschaften der Niederlassungen in byzantinischen und kreuzfahrerstaatlichen „Metropolen“.

rung des Kulturaustausches vollzog. So zielten einerseits bereits die innerkulturellen Beziehungen im europäischen Kernland auf Begegnungen von höchst distinkt bestimmten Glaubensgruppen, wobei auch die Position der Mendikanten in ihrer eigenen inneren Struktur durchaus schillernd zwischen radikaler Kirchenkritik und bis zur Inquisition gesteigerter Häretikermission changierte. Andererseits beschränkte sich auch die Begegnung mit muslimisch, jüdisch und von den Ostkirchen geprägten Regionen und Gemeinschaften keineswegs auf außereuropäische Gebiete oder sog. Randzonen Europas, sie vollzog sich vielmehr ebenso sehr innerhalb des europäischen Binnenraumes selbst.

Stellt man vor diesem Hintergrund die Frage danach, inwieweit die Bettelorden auf die Etablierung neuer Wertsysteme und Verhaltensnormen mit konkreter Auswirkung auf die politische, ökonomische und soziale Situation zuarbeiteten und welchen Anteil sie an der gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Konstruktion des Eigenen wie des Fremden hatten, so treten insbesondere die öffentlichen Bauten und Bildmedien als die sichtbaren Manifestationsformen derartiger Ansprüche in den Blickpunkt des Interesses. Der Fokus auf diese Medien öffentlicher Sichtbarkeit hat, ganz im Sinn der einleitenden Bemerkungen, eine durchaus aktuelle Dimension. Denn wie entschieden Bildern und Bauwerken – und darunter vor allem solchen mit religiöser Funktion und Bedeutung – die Rolle zuwachsen kann, als gesellschaftlich wirksame Bedeutungsträger und als Dispositive der Wertevermittlung und Normensetzung zu fungieren, kann etwa die derzeit virulente Debatte um die adäquate Baugestalt von Moscheen in unterschiedlichen europäischen und außereuropäischen Städten, von Berlin, München oder Duisburg bis nach Athen und sogar nach Nazareth, eindrucksvoll belegen. Wie man weiß, sind neben den betroffenen muslimischen und christlichen Institutionen auch Politiker, Juristen und Baustadträte, diverse Bürgervertretungen und religiöse Interessengemeinschaften, die öffentlichen Medien und nicht zuletzt der staatliche Verfassungsschutz in diese Auseinandersetzungen verwickelt. In den kontroversen und z.T. mit großer Schärfe geführten Debatten geht es immer wieder um die vielfältigen Fragen von angemessener Religionsfreiheit, gesellschaftlicher Toleranz und wirtschaftlicher Einflussnahme, allererst aber um das Problem transkultureller Dialogbereitschaft und des immer wieder apostrophierten „clash of civilizations“. Kurz: In der Frage nach einer fremden, ja nicht selten als pittoresk empfundenen Baugestalt der Moscheen, die durch Minarette, vergoldete Kuppeldächer und orientalischen Dekor in offener Direktheit ihre religiöse und kulturelle Alterität zum Christentum symbolisch kommunizieren, manifestiert sich für Gegner wie Befürworter die ganze Komplexität, die das Verhältnis von transkultureller Integration und Desintegration in Bezug auf religiöse Normen, gesellschaftliche Werte und politische Interessen bestimmt.

Durchaus vergleichbare Beobachtungen lassen sich in Hinblick auf jenes komplexe und oftmals diskrepante Interessenfeld von Planung, Konzeption und Realisierung machen, innerhalb dessen auch die spätmittelalterlichen Mendi-

kanten bei der Errichtung und Ausstattung ihrer Kultbauten zu Werke gingen. Ein gutes Beispiel bietet der süditalienische Mittelmeer-Raum in der Region von Kampanien und Apulien.⁸ Dortige Bauten und Bildmedien der Bettelorden wurden oft allzu einsinnig als Exponenten einer kulturellen, religiösen und politischen Kolonisierung bzw. Latinisierung der Region durch einen importierten Stil gedeutet. Die konkrete Analyse einzelner Bauten und ihrer Ausstattung offenbart jedoch ein anderes Bild, wie etwa das prominente Fallbeispiel der Franziskanerkirche S. Caterina in Galatina (Salento) aus dem späten 14. Jahrhundert bezeugen kann (Abb. 1).⁹



Abb. 1: Karte des südöstlichen Italiens mit der Lage von Galatina

- 8 Siehe den Überblick bei Tocci 1978, 1975; Raspi Serra 1981; Pepe 1993; Paolino 2002; Villetti 2003.
- 9 Zur Geschichte und Bedeutung dieses Kirchengebäudes siehe Putignani 1947; Presta 1984; Specchia 2004; Russo 2005. – Die nachfolgenden Ausführungen basieren auf ersten Ergebnissen des interdisziplinären Forschungsprojektes, das sich im Rahmen des oben genannten Schwerpunktprogramms (siehe Anm. 5) mit der Architektur und Bildpraxis der Bettelorden als einem Paradigma interkulturellen Austausches im mittelalterlichen Europa beschäftigt. Das Projekt wird geleitet von Professor Carola Jäggi (Universität Erlangen) und Professor Klaus Krüger (Freie Universität Berlin) und bearbeitet von Dr. Margit Mersch und Dr. Ulrike Ritterfeld, die derzeit eine monographische Untersuchung zur Kirche in Galatina vorbereiten (<http://www.spp1173.uni-hd.de/projekte/mersch-ritterfeld.html>).

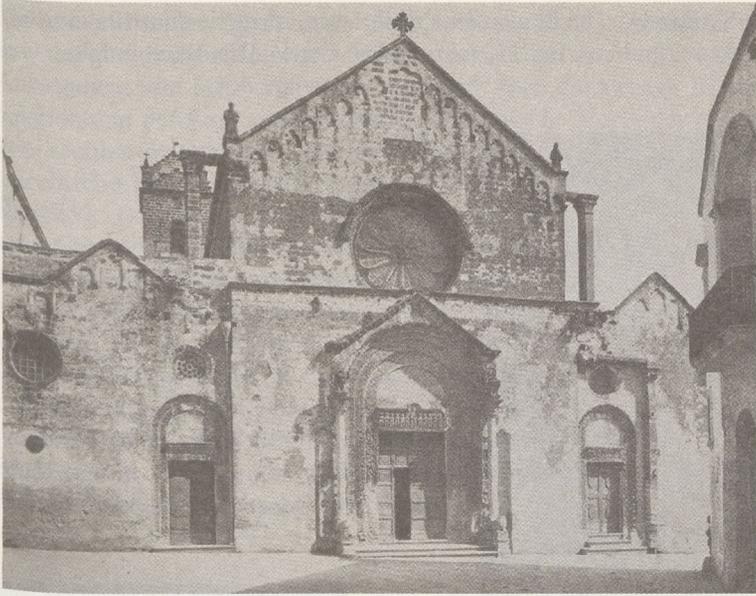


Abb. 2: Galatina, Santa Caterina, Fassade mit Hauptportal

Der Bau zeigt exemplarisch das Zusammenwirken zwischen Bettelorden, aristokratischen Geldgebern und Papsttum im Interesse einer Konsolidierung der Römischen Kirche im Salento und der Herrschaftsfestigung der Adelsfamilie der Orsini in Südapulien.¹⁰ Doch wurde dieses Ziel nicht durch eine radikale Überformung des lokalen „byzantinischen“ Idioms durch „westlich-gotische“ Bauformen und Darstellungsweisen erreicht. Der Bau und seine bildliche Ausstattung sind nicht als Zeichen eines Kulturkonflikts, sondern einer Strategie der Konsolidation durch Koexistenz zu deuten. Vielfältige Referenzen an die normannische Tradition der Region wie auch die aktuelle Architektur in Neapel, an die Mutterkirche des Ordens in Assisi wie auch die griechisch-östliche Kulturtradition schließen sich hier zu einem neuen Ganzen zusammen.

Bereits die breit gelagerte Fassade der Kirche (Abb. 2) verbindet ein – für sich allein gesehen – charakteristisch mendikantisch wirkendes Hauptschiff mit höchst ungewöhnlichen, ganz eigenständigen Seitenschiffen, die nicht die für Basiliken üblichen am Hauptschiff ansetzenden Abdächer, sondern eigene Spitzgiebel zeigen. Der skulpturale Dekor der Portale (Abb. 3, 4) steht typologisch in direktem Bezug zum Portalschmuck der etwa zwei Jahrhunderte älteren, vom normannischen Grafen Tankred erbauten Benediktinerkirche SS. Niccolò e Cataldo in Lecce und der gleich alten griechischen Mönchskirche S. Maria

¹⁰ Zur Geschichte der Bettelorden in Apulien siehe Coco 1925-30; Guastamacchia 1963; Putignani 1970; Perrone 1981; Bove 1987; Perrone 1986, 1992.

di Cerrate in Squinzano – stellt also eine Referenz an die griechisch-lateinisch-arabische Kultur Apuliens im 11. Jahrhundert dar.¹¹ Die Ikonographie von

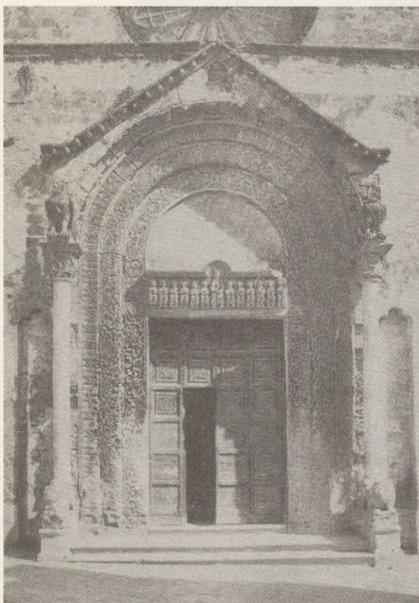


Abb. 3: Galatina, Santa Caterina, Hauptportal



Abb. 4: Hauptportal, Detail

¹¹ Vgl. Kemper 1994, bes. S. 187-190 zu Galatina.

Christus mit seinen Aposteln auf dem Architrav des Hauptportals spielt inhaltlich auf das franziskanische Ideal der apostolischen Nachfolge und auf die Aussendung von Missionaren an; stilistisch lässt die strenge frontal gestaltete Ausrichtung der Figurenreihe (spät-)byzantinische Vorbilder anklingen. Über dem rechten Seitenportal (Abb. 5) richtet sich in bemerkenswerter Weise eine griechische Inschrift (ΕΝΤΑΥΘΑ ΕΣΤΙΝ Η ΚΑΠΠΕΛΛΑ [...]: Hier ist die Kapelle [...]) direkt an die nichtlateinische Bevölkerung Galatinas. Der quadratische Grundriss und die fünfschiffige Aufteilung mit schmalen Gängen zwischen Haupt- und Seitenschiffen (Abb. 6) und die Spitztonnengewölbe evozieren das Bild eines abgewandelten Raumgefüges spätbyzantinischer Kirchen vom Typ der Apostelkirche in Thessaloniki aus dem 14. Jahrhundert, deren Typus zur Bauzeit von S. Caterina auf dem Balkan, insbesondere in Epirus und Makedonien, weit verbreitet war,¹² wohingegen das langgestreckte kreuzgewölbte Mittelschiff offenkundig die Assoziation zur Oberkirche von San Francesco in Assisi weckt und damit den besonderen Autoritätsanspruch der Franziskaner geltend macht (Abb. 7, 8).

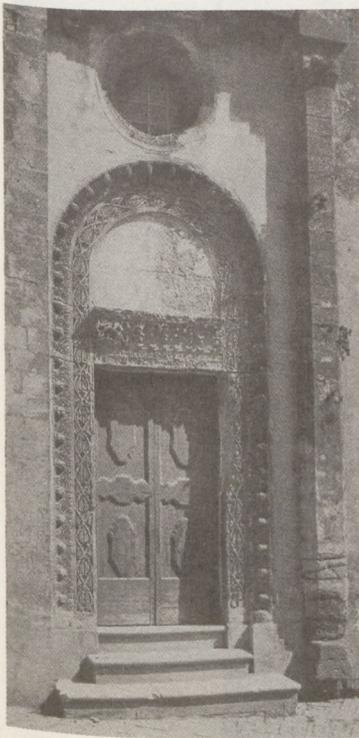


Abb. 5: Santa Caterina, Südportal

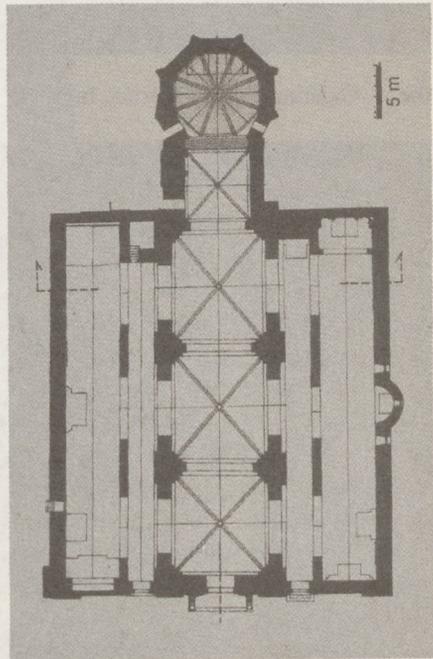


Abb. 6: Santa Caterina, Grundriss

¹² Vgl. Korac/Šuput 2000, S. 147-153.



Abb. 7: Galatina, Santa Caterina, Inneres



Abb. 8: Assisi, San Francesco, Oberkirche, Inneres

An Fassade und Innenraum der Kirche fällt also gleichermaßen die reflektierte Synthese distinkter Raum- und Stilelemente auf. Insbesondere verbindet die einzigartige Fassadengestaltung die durch eigene Giebel voneinander abgehobenen Haupt- und Seitenschiffe der Kirche. Diese Aneinanderreihung von Einzelgiebeln weckt die Assoziation, dass hier mehrere „Häuser“ bzw. Funktionen in einem Gebäude vereint sind, und tatsächlich erfüllte S. Caterina ja zugleich die Funktionen der lateinischen Seelsorge, der Mission bzw. Häresiebekämpfung, der Missionarsausbildung, der Klosterkirche und zugleich des Adelsmemorialbaus: S. Caterina war kurz vor 1385 vom adeligen Fürsten Rainaldo del Balzo Orsini als Franziskanerkirche gegründet worden und sollte laut päpstlicher Bestätigungsurkunde der Implementierung des lateinischen Ritus in der ausschließlich griechischsprachigen Kirchenlandschaft dienen.¹³ Seit 1391 wurde der Konvent mit der Einsetzung der franziskanischen Osservanti della Bosnia zum Ausgangspunkt für die Missionierung des bosnischen Vikariats, also des ganzen Balkans.¹⁴



Abb. 9: Galatina, Santa Caterina, Detail der Gewölbefresken

¹³ Zur „griechischen“ Kultur in Apulien siehe Tsirpanlis 1973; Guillou 1977; Corsi 1989; Hofmann 1994.

¹⁴ Zur franziskanischen Mission in Bosnien und zur Rolle der apulischen Aristokratie siehe Coco 1925-30, Bd. I, S. 119-130.



Abb. 10: Galatina, Santa Caterina, Gewölbe, Fresko mit der Allegorie der Kirche

Dieser missionarischen Zielsetzung entspricht auch die Thematik der monumentalen Bildausstattung, die auf verschiedenen Ebenen die Gegenüberstellung des wahren und des falschen Glaubens entfaltet und die Bedeutung der Kirche für die Heilserlangung durch die Verwahrung der Sakramente unterstreicht (Abb. 9).¹⁵ So wird etwa die Kirche durch die Figur eines Franziskaner-Papstes personifiziert, dem Christus die Arme stützt, während dem Pontifex Schlüssel und Evangelium von Petrus und Paulus überreicht werden (Abb. 10). Unmissverständlich werden auf diese Weise die Autorität des päpstlichen Amtes und die alleinige Auslegungsbefugnis der Heiligen Schriften formuliert und ein besonderer Führungsanspruch des Franziskanerordens visualisiert. Darüber hinaus erfüllte die Kirche schließlich auch die Funktion einer Gedenkstätte für die ursprünglich aus Frankreich stammende Adelsfamilie del Balzo Orsini, die in Machtkämpfe mit dem Königshaus der Anjou von Neapel verwickelt war. Kurz gesagt: Die Kirche S. Caterina bekundet in Baugestalt und Ausstattung nicht einen drastischen Kulturkonflikt und eine erzwungene „Latinisierung“ der Region. Im Gegenteil, sie manifestiert offenkundig das Bestreben, beide gesell-

15 Zur bildlichen Ausstattung der Kirche siehe Antonaci 1966; Zimdars 1988; Calò Mariani 2003; Cucciniello 2000/2001.

schaftlichen und religiösen Gruppen gleichermaßen zu adressieren, die griechische Bevölkerungsseite ebenso wie die römisch-lateinische, und auf diese Weise die im spätmittelalterlichen Salento faktisch gelebte Situation einer multikulturellen Koexistenz verschiedener Religionen und Kulturtraditionen sehr konkret und anschaulich zu manifestieren.

Begreift man wie in diesem Fall generell bildende Kunst und Architektur der Bettelorden als vielgestaltige Medien der öffentlichen, visuell bestimmten Kommunikation mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen, so werden sie als Instrument und zugleich als Spiegel zentraler Zielsetzungen der Orden und lokaler Interessen der einzelnen Niederlassungen lesbar und lassen so auch das Ausmaß, die Formen und die Bedingungen der wechselseitigen Akkulturationsprozesse in ihrer konkreten historischen Komplexität differenzieren. Dabei werden vielfältige Fragen akut: Wie und mit welchem Interessengefüge konnten sich unter dem zwar gemeinsamen Vorzeichen einer universalen Missionierung, doch unter den z. T. höchst unterschiedlichen Bedingungen in den Zentren und an der Peripherie Europas Kulturtransfer und Integration vollziehen? Traten die Predigermönche ihren christlichen Zielgruppen mit demselben Impetus gegenüber wie den außerchristlichen? Veränderte sich im Sinne einer reziproken Dynamik auch das eigene kulturelle Profil der Orden bzw. der einzelnen Niederlassungen in der Fremde? Oder ließen der institutionelle Rahmen und die strenge Disziplin und Ausbildung der Mönche eine solche Assimilation an extern vorgefundene Kulturstandards gar nicht zu? An welchen Orten, in welchen Zusammenhängen und mit welchem Erfolg implementierten sie überregionale Kulturstandards, und wo und warum übernahmen sie Elemente der regionalen Kultur? Und schließlich: Auf welche Resonanz stieß das Vorgehen der Bettelorden bei ihren Zielgruppen und welche Rolle spielten dabei Kunst und Architektur als Medien der öffentlichen Kommunikation und der Produktion kollektiver Imaginarien?

Blicken wir in aller Kürze auf ein weiteres prominentes Fallbeispiel, nämlich die durch Franziskanerorden extensiv verbreiteten Kultbilder ihres Ordensgründers Franziskus. Als umfangreiche Serie von Bildern nahezu gestaltgleichen Aussehens, deren Entstehung bis ins Jahr der Kanonisation des Heiligen selbst (1228) zurückzuführen ist und deren Produktion dann das ganze Jahrhundert über fortauern sollte, prägten sie im Westen einen ebenso neuartigen wie wirkungsvollen Typus des gemalten Kultbildes aus, an dessen Norm rasch auch die anderen kirchlichen Gemeinschaften und Institutionen des 13. und 14. Jahrhunderts anknüpfen sollten (Abb. 11-14).¹⁶ Bemerkenswert an diesen Tafeln ist nicht nur der serielle Charakter ihrer Produktion sowie ihr zahlenmäßiger Umfang, der allein durch Christus- und Marienbilder überboten wird. Bemerkenswert ist vor allem auch die innovative Bildgestalt selbst, deren Giebelformat mit der Kombination von groß aufragender Mittelfigur und flankierenden Szenen in der Tafelmalerei ohne Vorläufer ist.

¹⁶ Krüger 1992, mit ausführlicher Argumentation and weiterführender Literatur; Frugoni 1993.



Abb. 11: Bonaventura Berlinghieri, Der Hl. Franziskus mit Szenen seiner Legende, 1235, Pescia, San Francesco

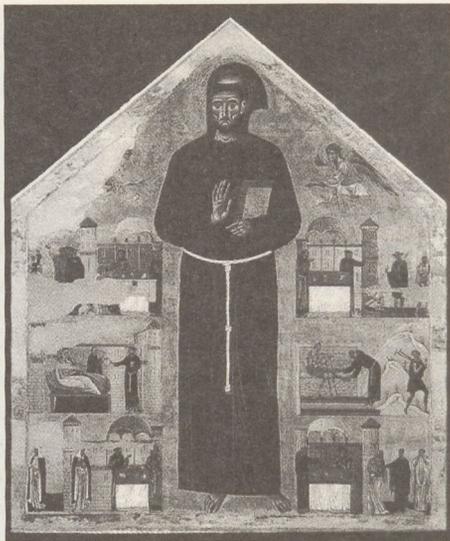


Abb. 12: Toskanischer Maler, Der Hl. Franziskus mit Szenen seiner Legende, um 1240, Pisa, Museo Nazionale di San Matteo

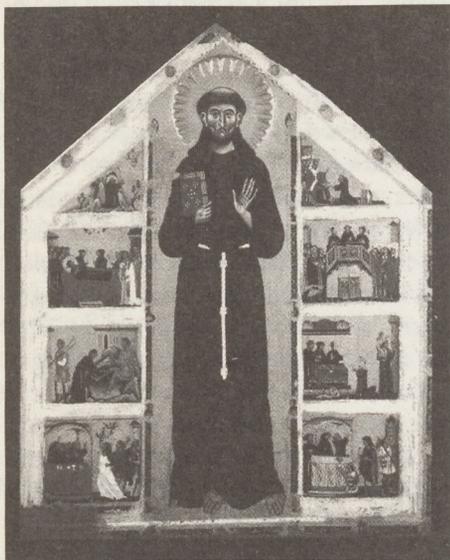


Abb. 13: Toskanischer Maler, Der Hl. Franziskus mit Szenen seiner Legende, um 1250, Pistoia, Museo Civico



Abb. 14: Meister der Hl. Magdalena, Die Hl. Magdalena mit Szenen ihrer Legende, um 1280, Florenz, Galleria dell'Accademia

Die neuartige Erscheinungsgestalt der Tafeln integriert zwei kategorial verschiedene Bildgattungen in einer geschlossenen Objektform: das ganzfigurige Bildnis des Heiligen, seine *imago*, und einen Zyklus kleinformatiger Historienbilder seiner Legende. Zielt die *imago* als intendiertes Bildnis des Heiligen auf den Eindruck von dessen Präsenz, so bietet die Erzählung oder *historia* ein chronologisches Porträt seines Werdegangs und Wirkens. Auf den Franziskustafeln verbanden sich also „das Kultbild als Symbol der Präsenz und die Bilderzählung als Symbol der Geschichte“¹⁷ zu einer neuen Funktionsform mit komplexen Bildabsichten. Diese lassen sich erst aus dem interkulturell bestimmten Entstehungskontext der Tafeln näher beleuchten.

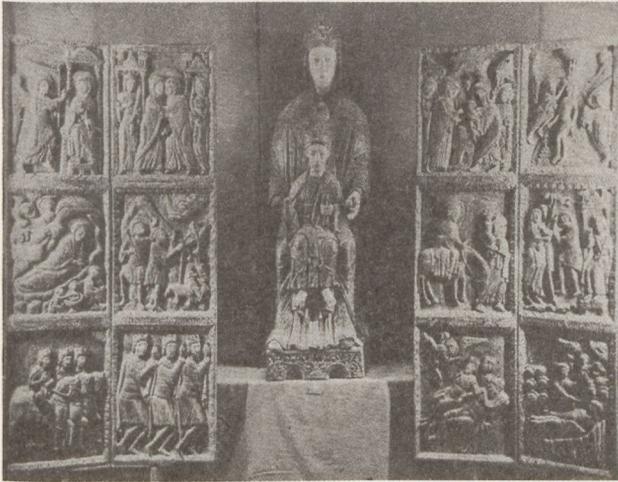


Abb. 15: Alatri, S. Maria Maggiore, Altartabernakel mit der Kultstatue der Maria und Flügeln mit Szenen, frühes 13. Jahrhundert

Dabei ergibt sich, dass die besondere Erscheinungsgestalt der Tafeln – also ihr breites Format mit dem charakteristischen Giebelabschluss – auf einen anderen, ehemals weit verbreiteten Typus des Kultbildes weist, der wie die Franziskustafeln dem Altar verbunden war und ebenfalls nach oben hin mit einem Giebel abschloss. Es war der Marienschrein, der eine Skulptur der thronenden Muttergottes in einem Gehäuse mit gemalten Szenenflügeln barg. Die Franziskusbilder lehnten sich in ihrer giebelförmigen Gestalt und in der generellen Disposition von Mittelfigur und flankierenden Szenen offenkundig an diesen hoch verehrten Typus an (Abb. 15, 16).¹⁸ Doch verzichteten sie bemerkenswerterweise auf die Erscheinungsweise einer dreidimensionalen Skulptur und

¹⁷ Belting 1990, S. 20.

¹⁸ Krüger 1992, S. 17-30, 219-230.

nahmen stattdessen die alternative Mediengestalt der flachgemalten Ikone mit Goldgrund an. In Konsequenz verzichteten sie auch auf die beweglichen Flügel und bildeten vielmehr einen neuartigen Zusammenschluss von Szenenbahnen und Heiligenfigur in einer integrierten Objektform aus.



Abb. 16: Aquila, Museo Nazionale d'Abruzzo, Altartabernakel mit der Kultstatue der Maria und Flügeln mit gemalten Szenen, um 1350



Abb. 17: Sinai, Katharinenkloster, Ikone mit der Hl. Katharina und Szenen ihrer Legende, frühes 13. Jahrhundert

Für diese in der westlichen Tafelmalerei völlig neuartige Erscheinungsform einer monumentalen Bildnisikone stand wiederum ein anderes Paradigma Pate, nämlich das östliche Ikonenformular von Heiligenfigur und umlaufend dargestellten Szenen, wie es seit langem bereits in Byzanz verbreitet war (Abb. 17).¹⁹ Allerdings waren diese Ikonen in Byzanz ausschließlich von hochrechteckigem Format und wiesen zudem bedeutend geringere Maße auf als die neuen Franziskusbilder. Darüber hinaus besaßen sie im Osten niemals die Funktion von Altarbildern. Indem die Franziskustafeln diesen östlichen Vorbildern gegenüber

¹⁹ Stubblebine 1966; Demus 1970; Belting 1982; Krüger 1992, S. 33-36.

die Größenmaße, das breite Format und den Giebelabschluss von der Tradition der westlichen, gehäuseförmig großen Altarschreine entlehnten und zum prägenden Standard des eigenen Aussehens machten, übersetzten sie gewissermaßen die byzantinische Ikone in eine mediale Erscheinungsform, die ihrer neuen, westlichen Funktion als Altarbild entsprach und dennoch die Anschauungswirkung der östlichen Bildform darin bewahrte und sichtbar bekundete.

Das neue franziskanische Kultbild bietet sich vor diesem Hintergrund als eine interkulturelle wie auch interreligiöse Mischform oder Hybridbildung dar, die in sich die westlichen Funktionsansprüche eines Altarbildes mit der sichtbaren Erscheinungswirkung einer byzantinischen Ikone vereint.

Die Genese dieser ungewöhnlichen Bildform ist aufs engste verknüpft mit der singulären hagiographischen Bedeutung des Heiligen selbst und mit den ebenso spezifischen Gegebenheiten seines Kultes, dessen Verbreitung sie fördern sollten. Im Zentrum steht dabei die als Sensation gefeierte *novitas miraculi* seiner Stigmatisation, die Franziskus vor den Zeitgenossen zu einem Ebenbild Christi erhöhte. Diese Christoformität schuf dem Heiligen auf der einen Seite ein Charisma von spektakulärer und unvergleichlicher Wirkung, doch erzeugte sie auf der anderen Seite auch vielfachen Zweifel, Unglauben und den Vorwurf der Blasphemie.²⁰ Indem die Gestalt des Heiligen in solcher Weise in den Mittelpunkt heftig geführter Kontroversen um die Auslegung seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung geriet, wurde – wenn man so will – seine historische Wirklichkeit nach und nach durch Bilder überlagert, die man sich von seiner „Wirklichkeit“ entwarf und die sich – im Ferment zunehmend mythischer Überhöhung – zum Ausdruck je unterschiedlicher gesellschaftlicher Optionen und religiöser Wertvorstellungen verdichteten.

Es ist dieser mentalitätsgeschichtlich wirksame Zusammenhang, in dem nun auch den faktischen, gemalten Bildern eine neuartige Bedeutung zuwuchs. Denn die im Bildnis (*imago*) beanspruchte Wahrheit von Präsenz und authentischer Vergegenwärtigung machte die Darstellungen des Heiligen nachgerade zu autorisierten Beweisbildern seiner Stigmata. Ihrer Bildniskraft wuchs dabei der Anspruch einer Aura zu, der sonst allein von der Reliquie des Heiligen selbst ausging.²¹

An dieser Stelle wird deutlich, welche Rolle der innovativen Bildgestalt der Tafeln und insbesondere ihrer engen Anlehnung an den östlichen Ikonentyp zukam. Indem die Franziskaner im Gegenzug zu den in der westlichen Kirche verbreiteten plastischen Kultbildern die ganz neue Seherfahrung der byzantinischen Ikone zur Grundlage ihres neuen Kultbildtypus machten, übernahmen sie nicht nur das Tafelbild als neue „Objektform“, sondern bemächtigten sich auch des dem Heiligen in der byzantinischen Bildertheologie zugemessenen spezifischen Status von „Realität“ im Bilde. Dieses Bildverständnis besagte, dass die Ikone die „wahre“ Erscheinung des Heiligen in Gestalt und Ausdruck

20 Vauchez 1968.

21 Krüger 1992, S. 50-56.

präsent halte und hierdurch auch seine heilbringende Realität und Gnadenkraft vertrete und aktuell entfalte, kraft Abbildlichkeit (*similitudo*) also virtuelle Gegenwart verkörpere.²² Durch ihre Erscheinungsqualität als monumentalisierte östliche Ikonen gewannen die Franziskustafeln somit eine neuartige Anschauungsmächtigkeit und eine neue Wirkung auf den Betrachter. Sie erhielten die Fähigkeit zur „personalen“ Vertretung des Heiligen und konnten faktisch zu Alternativen von dessen Reliquien werden; wie vormals die Reliquie durch Teilung, so ließ sich jetzt das Bild durch Kopie vervielfachen und verbreiten. Anders als bei der Reliquie aber tritt hier erstmals das neue, zukunftsweisende Vermögen des Bildes hervor, die Erfahrung von Präsenz und Tatsächlichkeit aus ihrer Bindung an die körperliche Materialität des Bildes zu lösen und kraft einer neuen Fiktionalität zu erwirken. So rückt hier mit der interkulturellen Komplexität der Bildgestalt im Grunde das in den Blick, was Georges Duby einmal als den „Anteil des Imaginären“ am Entwicklungszusammenhang der Gesellschaft und ihrer Lebensrealität beschrieben hat.²³

Ähnlich wie bei den Franziskustafeln erfolgte auch bei einem anderen bedeutenden Bildtyp, den Tafelkreuzen mit der Darstellung des gekreuzigten Christus, unter den Franziskanern eine genaue Übernahme der ostkirchlichen Bildversion, die im Gegensatz zum Westen nicht den lebenden *Christus triumphans*, sondern den toten *Christus patiens* zeigt (Abb. 18).²⁴ Doch betrifft der Transfer aus Byzanz nicht auch den Bildträger selbst, denn großgestaltige Tafelkreuze waren im byzantinischen Osten noch bis ins 15. Jahrhundert hinein so gut wie unbekannt. Damit wird klar, dass der neue Tafelkreuztyp der Franziskaner als Transfer eines byzantinischen, auf kleinformatigen Ikonen oder in Buchillustrationen verbreiteten Bildformulars (Abb. 19) in einen monumentalen Gattungsstandard heimischer, italienischer Tradition entstand und damit eine direkte strukturelle Verwandtschaft zu den gleichzeitig entstehenden Vita-Tafeln des Franziskus aufweist. Die Übernahme der byzantinischen Kruzifix-Darstellung brachte nicht nur eine anschauliche Verlebendigung und neue Darstellungsrealistik des Themas mit sich, sondern verschaffte den franziskanischen Bildern als Aneignung des vom tatsächlichen, östlichen Schauplatz des Heilsgeschehens stammenden Christusbildes auch die autorisierte Evidenz eines authentischen Aussehens.

22 Belting 1990, bes. S. 170-175, und passim, mit weiterer Literatur.

23 Duby 1982, S. 354.

24 Das früheste bekannte Beispiel diese neuen Tafelkreuztyps wurde von Giunta Pisano 1236 nicht von ungefähr für die Mutterkirche des Ordens, San Francesco in Assisi, gemalt, im Auftrag des Ordensgenerals Frate Elias von Cortona, siehe dazu Krüger 1992, S. 155-172, bes. S. 158f.; Lunghi 1995; Gieben 2001. Das Tafelkreuz wurde im 19. Jahrhundert zerstört. Der spätere Ordensgeneral Frate Elia, den Franziskus bereits 1217 ins Heilige Land gesandt hatte, stand der „Provincia Sanctae Terrae“ in den Jahren 1217-1220 als Provinzialminister vor und betrieb während dieser Zeit die Errichtung bedeutender Konvents- und Kirchenbauten des Ordens, u. a. in Damiette, Konstantinopel und Akkon; siehe Golubovich 1906, S. 108ff., 128f.; Marinangeli 1934, S. 10f.; van der Vat 1934, bes. S. 134ff.; Wolff 1944.



Abb. 18: Giunta Pisano, Kruzifixus,
um 1240-50, Bologna,
San Domenico

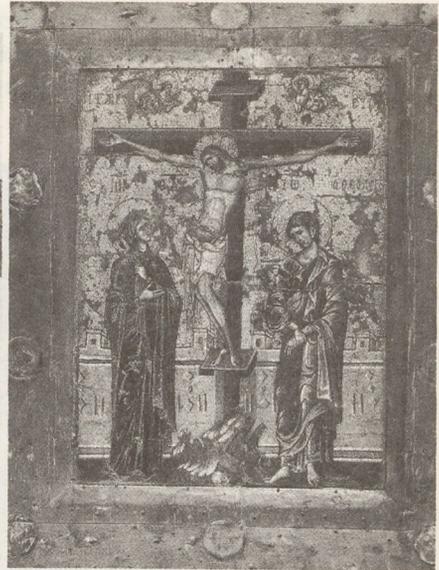


Abb. 19: Byzantinische Mosaik-Ikone mit
Kreuzigung Christi, Ende 13. Jh.,
Berlin, Staatliche Museen, Skulpturen-
sammlung und Museum für
Byzantinische Kunst

Die franziskanische Adaption des byzantinischen Christusbildes geschieht vor dem Hintergrund von konstant engen Bindungen des Ordens an das Heilige Land.²⁵ Als Prediger im Gefolge der Kreuzfahrer von Anbeginn präsent, besaßen die Minoriten mit der „Provincia Terrae Sanctae“ ihre bei weitem größte und zugleich mit der integrierten Custodie des Heiligen Grabes auch besonders privilegierte Ordensprovinz.²⁶ Bereits seit 1219 versahen die Ordensbrüder den kirchlichen Dienst am Hl. Grab in Jerusalem und gelangten schließlich später in das Amt von dessen päpstlich akkreditierten Wächtern.²⁷ Die Franziskaner, die im Übrigen maßgeblich bei den päpstlichen Unionsverhandlungen mit Byzanz mitwirkten, ließen die Grabeskirche ihres eigenen Ordensvaters Franziskus symbolisch aufgeladen als Memorialkirche des „zweiten Christus“ (*alter Christus*) in architektonischer Bedeutungstypologie zur Hl.-Grab-Kirche in Jerusalem konzipieren (Abb. 20).²⁸ Kurz: Es bestand ein dicht geflochtenes Netz intensiver Ostbeziehungen des Ordens, und die franziskanische Gemeinschaft, die im Selbstverständnis des wahren Ordens Christi lebte,

25 Siehe Anm. 6 und 7; Derbres/Neff 2004.

26 Siehe Moorman 1968, S. 227f.

27 Golubovich 1906, S. 158.

28 Hertlein 1964, bes. S. 104-109; Schenkluhn 1991, S. 145-147.

schuf sich mit dem neuen Tafelkreuztyp ein sichtbares Sinnzeichen, das den Anspruch ihres Apostolats und zugleich ihrer Kompetenz authentischer *imitatio* repräsentierte und symbolisch kommunizierte.

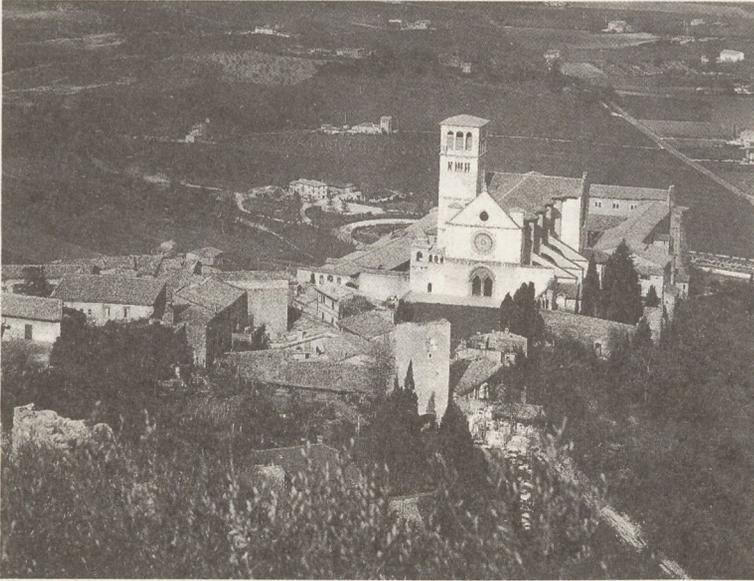


Abb. 20: Assisi, San Francesco

Vor dem Hintergrund dieser Beobachtung zur interkulturellen Hybridisierung neuer Bildformen und damit neuer Medien der religiösen Imagination im Westen ist es besonders interessant zu sehen, dass wiederum auch im Osten, nämlich in Byzanz bzw. Konstantinopel, ähnliche Phänomene einer interkulturell bestimmten Hybridbildung festzustellen sind. Das Beispiel eines monumentalen Wandbildes in der ehemaligen Franziskanerkirche von Konstantinopel, der heutigen Kalenderhane Camii, kann dies abschließend kurz beleuchten. Nurmehr wenige Fragmente dieser einstmals prominenten Ausstattung, die um 1250 entstand, haben sich erhalten, doch kann eine Rekonstruktion das ursprüngliche Aussehen der Apsisdekoration und ihrer Komposition mit einer Ganzfigur des heiligen Franziskus flankiert von zehn Szenen seiner Vita vergegenwärtigen (Abb. 21, 22).²⁹ Was hier vor Augen steht, ist also der Re-Import einer Bildform, die erst kurz zuvor aus Byzanz in den Westen gelangt war, dort als interkulturell bestimmte Hybridform rasch Karriere machte, um dann

²⁹ Siehe Goetz 1978; Blume 1983, S. 18-20; Krüger 1992, S. 110, 187; Weiss 1998, S. 102-104, 152; Striker/Kuban 1997, S. 16-17, 128-142.

wieder im Osten selbst aufgegriffen zu werden, doch nunmehr in der für die Bildform gänzlich ungewöhnlichen Weise eines monumentalen Wandbildes.



Abb. 21: Freskenfragment aus der Kapelle des Hl. Franziskus in der Kalenderhane Camii in Konstantinopel, Mitte 13. Jh. (vor 1261), Istanbul, Archäologisches Museum

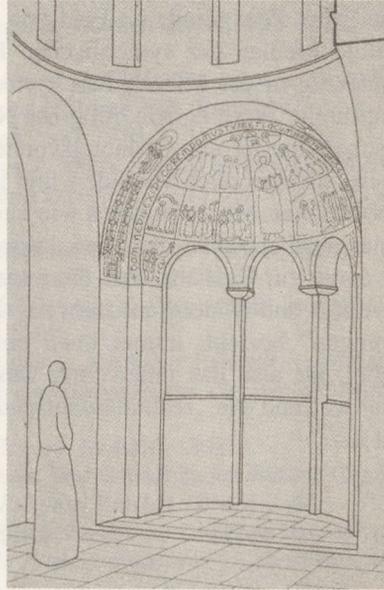


Abb. 22: Rekonstruktionszeichnung des Freskenprogramms der Kapelle des Hl. Franziskus, Kalenderhane Camii, Konstantinopel, vor 1261 (D. K. McCoubrey, C. Striker)

Der interkulturelle Re-Import der Bildform bedeutete also auch einen Medientransfer von der Ikone zum Apsisbild. Das ist umso bemerkenswerter, wenn man bedenkt, dass in Byzanz gerade der Umgang mit Ikonen seit alters vertraut war. Die ungewöhnliche und in Byzanz fremde Erscheinungsform dieses Apsisbildes markierte offenbar gerade interkulturelle Differenz und damit die Alterität, in der die Verehrung des „westlichen“ Heiligen zu den angestammten östlichen Kulturen stand. Besondere Beachtung verdienen dabei auch die zwei großen Figuren auf dem Bogen vor der Apsis, die zwei griechische Kirchenväter darstellen, von denen einer durch erhaltene Inschriftfragmente als Johannes Chrysostomus identifiziert werden kann.³⁰ Sie vermitteln, wenn man

³⁰ Zu diesen beiden Figuren und zum Umstand, dass sie vermutlich von einem spezialisierten griechischen Künstler in abweichender Technik zu derjenigen der Franziskusgestalt bzw. der Franziskussszenen gemalt wurden, siehe Striker/Kuban 1997, bes. S. 130-140 (Striker und Hawkins).

so will, an der genauen Schwelle zwischen gesondertem Kapellenraum und allgemeinem Kirchenraum zwischen westlichen und östlichen Imaginarien des religiösen Kultes.

Bauwerke und Bilder, so lässt sich abschließend resümieren, stellten in mittelalterlicher Zeit gerade im Feld von transkulturellen Erfahrungen wirkungsmächtige Medien der symbolischen Kommunikation dar. Sie bildeten feste Bestandteile in der öffentlichen Performanz des politischen Handelns, durch die kulturelle Wertbegriffe, religiöse Normen und nicht zuletzt auch politische Herrschaftsmuster und Ordnungsvorstellungen nicht nur repräsentiert und stabilisiert, sondern auch verändert und neu disponiert wurden. Als Instrumente des politischen Machthandelns wie auch des religiösen Missionsstrebens zielten sie gleichermaßen auf Distinktion wie auf Integration. Nicht zuletzt gelangt damit zur Einsicht, dass die transkulturelle Symbolisierungsleistung von Bauwerken und Bildern, insofern sie sich auf „institutionelle Selbstkonzeptualisierungen“ bezieht, immer auch eine produktive, generative Wirksamkeit entfaltet, ihr also das innewohnt, was der Soziologe Karl-Siegbert Rehberg einmal treffend die „realitätsschaffende Macht institutioneller Fiktionen“ genannt hat.³¹

Literatur

- Antonaci, Antonio: *Gli affreschi di Galatina*. Mailand 1966.
- Belting, Hans: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München 1990.
- Belting, Hans: Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Reliquien und Ikonen. In: ders. (Hg.), *Il medio oriente e l'occidente nell'arte del XIII secolo* (Atti del XXIV Congresso Internazionale di Storia dell'Arte, Bologna 1979). Bologna 1982, S. 35-53.
- Berend, Nora: *At the Gate of Christendom, c. 1000-c. 1300*. Cambridge 2001.
- Blume, Dieter: *Wandmalerei als Ordenspropaganda. Bildprogramme im Chorbereich franziskanischer Konvente Italiens bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Worms 1983.
- Borgolte, Michael (Hg.): *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa* (Historische Zeitschrift, Beiheft 32). München 2001.
- Bove, Gennaro: *Il francescanesimo in Puglia*. Città di Castello 1987.
- Calò Mariani, Maria Stella: Predicazione e narrazione dipinta nella chiesa di Santa Caterina d'Alessandria a Galatina (Terra d'Otranto). In: Arturo Carlo Quintavalle (Hg.), *Medioevo: imagine e racconto* (Atti del Convegno internazionale di studi, Parma, 27.-30.9.2000). Mailand 2003, S. 474-484.
- Cardini, Franco: *Europa e Islam. Storia di un malinteso*. Rom 1999.
- Coco, Primaldo: *I Francescani nel Salento* (3 Bde.). Taranto 1925-30.
- Cohen, Marc R.: *Under Crescent and Cross*. Princeton 1994.

31 Rehberg 1998, S. 407.

- Corsi, Pasquale: Comunità greche di Puglia in età sveva ed angioina: nuovi contribute. In: Felice Moretti (Hg.), *Cultura e società in Puglia in età sveva e angioina* (Atti del convegno di Studi Bitonto, 11.-13.12.1987). Bitonto 1989, S. 61-78.
- Cucciniello, Antonella: *La decorazione pittorica della chiesa di Santa Caterina d'Alessandria a Galatina*. Diss. phil. Universität Neapel 2000/2001.
- Daniel, E. Randolph: *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*. Lexington/Ky. 1975.
- Delacroix-Besnier, Claudine: *Les Dominicains et la Chrétienté grecque aux XIVe et XVe Siècles*. (Collection de L'École française de Rome 237). Rom 1997.
- Demus, Otto: *Byzantine Art and the West*. New York 1970.
- Derbres, Anne/Neff, Amy: Italy, The Mendicant Orders, and the Byzantine Sphere. In: Helen C. Evans (Hg.), *Byzantium. Faith and Power (1261-1557)*. New York 2004, S. 449-461.
- Duby, Georges: Sozialgeschichte und Gesellschaftsideologien. In: Max Kerner (Hg.), *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt 1982, S. 332-354.
- Frugoni, Chiara: *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turin 1993.
- Funkenstein, Amos: Juden, Christen und Muslime: Religiöse Polemik im Mittelalter. In: Wolfgang Beck (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte*. München 1992, S. 33-49.
- Funkenstein, Amos: *Perceptions of Jewish History*. Berkeley 1993.
- Geertz, Clifford: Religion as a Cultural System. In: Michael Parker Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London 1966, S. 1-46.
- Gieben, Servus: La croce con Frate Elia di Giunta Pisano. In: Giuseppe Basile/Pasquale Magro (Hg.), *Il cantiere pittorico di della Basilica Superiore di San Francesco in Assisi*. Assisi 2001, S. 101-110.
- Goetz, Walter: Franziskus-Fresken und Franziskaner in Konstantinopel. In: Erich Hubala/Gunter Schweikhart (Hg.), *Festschrift Herbert Siebenhüner zum 70. Geburtstag*. Würzburg 1978, S. 31-40.
- Golubovich, Girolamo: *Biblioteca Biobibliografica della Terra santa e dell'oriente francescano*. Bd. I (1215-1300). Quaracchi 1906.
- Guastamacchia, Gabriele: *Francescani di Puglia. I Frati Minori conventuali (1209-1962)*. Bari, Rom 1963.
- Guillou, André: *Aspetti della civiltà bizantina in Italia. Società e cultura*. Bari 1977.
- Hertlein, Edgar: *Die Basilika San Francesco in Assisi. Gestalt – Bedeutung – Herkunft*. Florenz 1964.
- Hinnebusch, William A.: *The Dominicans: A Short History*. Dublin 1985.
- Hofmann, Thomas: *Papsttum und griechische Kirche in Süditalien in nachnormannischer Zeit (13.-15. Jahrhundert)*. Diss. phil. Universität Bamberg 1994.
- Iogna-Prat, Dominique: *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme, à l'Islam, 1000-1150*. Paris 1998.
- Kemper, Dorothee: *SS. Niccolò e Cataldo in Lecce als ein Ausgangspunkt für die Entwicklung mittelalterlicher Bauplastik in Apulien und der Basilicata*. Worms 1994.
- Korać, Vojislav/Šuput, Marica: *Byzanz. Architektur und Ornamentik*. Düsseldorf, Zürich 2000, S. 147-153.
- Krüger, Klaus: *Der frühe Bildkult des Franziskus in Italien. Gestalt- und Funktionswandel des Tafelbildes im 13. und 14. Jahrhundert*. Berlin 1992.
- Lunghi, Elvio: *Il crocifisso di Giunta Pisano e l'Icona del „Maestro di San Francesco“*. Assisi 1995.

- Maier, Christoph T.: *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*. Cambridge 1994.
- Marinangeli, Bonaventura: Frate Elia fondatore della Provincia di terra Santa. In: *Miscellanea franciscana* 34 (1934), S. 10-11.
- Matteucci, Gualberto: *La missione francescana di Costantinopoli*. Florenz 1971.
- Moorman, John R. H.: *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*. Oxford 1968.
- Müller, Anne: *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts*. Münster 2002.
- Oschema, Klaus: Der Europa-Begriff im Hoch- und Spätmittelalter. In: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 2 (2001), S. 191-235.
- Paolino, Francesca: *Architetture degli ordini mendicanti in Calabria nei secoli XIII-XV* (I saggi di OPUS 9). Pescara 2002.
- Pepe, Adriana: La cultura architettonica fra età normanna e aragonese. In: Benedetto Vetere (Hg.), *Storia di Lecce. Dai Bizantini agli Aragonesi*. Bari 1993, S. 617-660.
- Perrone, Benigno: *I conventi della serafica riforma di S. Nicolò in Puglia (1590-1835)*. Galatina 1981.
- Perrone, Benigno: *I Frati Minori nella Terra d'Otranto ieri e oggi*. Lecce 1986.
- Perone, Benigno: *La Regolare Osservanza Francescana nella Terra d'Otranto, 1391-1898*. Galatina 1992.
- Presta, Teodoro: *La Basilica Orsiniana Santa Caterina in Galatina*. Avegno 1984.
- Putignani, Adiuto: *Il Tempio di S. Caterina in Galatina*. Galatina 1947.
- Putignani, Stefano Adiuto: *Il Francescanesimo Salentino*. Le origini. Bari 1970.
- Raspi Serra, Joselita: L'architettura degli Ordini Mendicanti nel Principato Salernitano. In: *Mélanges de l'Ecole Française de Rome/Moyen âge* 93 (1981), S. 605-681.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Die stabilisierende „Fiktionalität“ von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung. In: Reinhard Blänker/Bernhard Jussen (Hg.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*. Göttingen 1998, S. 381-407.
- Russo, Fernando (Hg.): *La parola si fa immagine: storia e restauro della basilica orsiniana di S. Caterina in Galatina*. Venedig 2005.
- Schenkluhn, Wolfgang: *San Francesco in Assisi: Ecclesia specialis. Die Vision Papst Gregors IX. von einer Erneuerung der Kirche*. Darmstadt 1991.
- Schneidmüller, Bernd: Die mittelalterlichen Konstruktionen Europas. In: Heinz Duchardt/Andreas Kunz (Hg.), *„Europäische Geschichte“ als historiographisches Problem*. Mainz 1997, S. 5-24.
- Schneidmüller, Bernd: Europäische Erinnerungsorte im Mittelalter. In: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 3 (2002), S. 39-58.
- Specchia, Domenica (Hg.): *La Basilica Orsiniana*. Galatina 2004.
- Striker, Cecil L./Kuban, Y. Doğan (Hg.): *Kalenderhane in Istanbul: The Buildings, Their History, Architecture and Decoration*. Final Reports on the Archaeological Exploration and Restoration at Kalenderhane Camii, 1966-1978. Mainz 1997.
- Stubblebine, James: Byzantine Influence in the Thirteenth-Century Italian Panel Painting. In: *Dumbarton Oaks Papers* 20 (1966), S. 84-101.
- Tocci, Michela: Architetture mendicanti in Puglia. In: *Storia della città* 9 (1978), S. 24-27.
- Tocci, Michela: Problemi di architettura minorita: esemplificazioni in Puglia. In: *Bollettino d'Arte* 60 (1975), S. 201-208.

- Toch, Michael: Kultur des Mittelalters, jüdische Kulturen des Mittelalters. Das Problem aus der Sicht der Wirtschaftsgeschichte. In: Michael Borgolte (Hg.), *Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa* (Historische Zeitschrift, Beiheft 32). München 2001, S. 7-17.
- Tsirpanlis, Zacharias: Comunità e chiese greche in terra d'Otranto. In: *La Chiesa greca in Italia dall'VII al XVI secolo* (Atti di convegno storico interessoclesiale, Bari, 30.4.-4.5.1969). Padua 1973, Bd. 2, S. 845-877.
- van der Vat, Odulphus: *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts*. Werl/Westfalen 1934.
- Vauchez, André: Les stigmates de saint François et leur détracteur dans les derniers siècles du moyen âge. In: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 80 (1968), S. 595-625.
- Villetti, Gabriela: *Studi sull'edilizia degli ordini mendicanti. Presentazione Luigi Pellegrini*. Rom 2003.
- Weiss, Daniel H.: *Art and Crusade in the Age of Saint Louis*. Cambridge 1998.
- Wolff, Robert Lee: The Latin Empire of Constantinople and the Franciscans. In: *Traditio* 2 (1944), S. 213-237.
- Zimdars, Dagmar: *Die Ausmalung der Franziskanerkirche Santa Caterina in Galatina/ Apulien*. München 1988.