



Simultaneität, Konvergenz, Verflechtung?
Typologische Überlegungen zur multikonfessionellen Nutzung von Sakral-
räumen im hoch- und spätmittelalterlichen Ostmittelmeerraum

von Margit Mersch

DOI: [10.26012/mittelalter-29453](https://doi.org/10.26012/mittelalter-29453)

URL: <https://mittelalter.hypotheses.org/29453>

Lizenz:



CC BY-SA 3.0 Unported – Creative Commons, Namensnennung, Weitergabe unter gleichen Bedingungen

Zitation: Margit Mersch, Simultaneität, Konvergenz, Verflechtung? Typologische Überlegungen zur multikonfessionellen Nutzung von Sakralräumen im hoch- und spätmittelalterlichen Ostmittelmeerraum, in: Räume, Orte, Konstruktionen. (Trans)Lokale Wirklichkeiten im Mittelalter und der Frühen Neuzeit, hrsg. von Marcus Handke, Kai Hering, Daniela Bianca Hoffmann, Oliver Sowa und Maria Weber (Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte, Beihefte 3), S. 157–181, DOI: [10.26012/mittelalter-29453](https://doi.org/10.26012/mittelalter-29453).

Zusammenfassung: *Die gemeinsame Nutzung von Sakralräumen durch Gläubige unterschiedlicher Konfessionen oder Religionen war im hoch- und spätmittelalterlichen Ostmediterraneum weit verbreitet. Angesichts der an militärischen Auseinandersetzungen nicht gerade armen Zeit der Kreuzzüge, Proto-Kolonialherrschaft und Expansion ist dieses transkulturelle Phänomen von besonderem Interesse. Es stellt sich die Frage, wie solche Praxis zustande kam, ob und wie sie funktionierte und wie sie motiviert war. Für die transreligiösen Zusammenkünfte an sakralen Orten wurde in der Forschung ein Analysemodell vorgeschlagen, dessen epistemologische Valenz in diesem Beitrag anhand von Quellenbelegen aus dem „Heiligen Land“ und Zypern in Augenschein genommen werden soll. Einer konstruktiven Kritik dienen dabei insbesondere raumtheoretische und verflechtungsgeschichtliche Perspektiven.*

Abstract: *The shared use of sacral spaces by believers of different denominations or religions was wide-spread in the Eastern Mediterranean during the High and Late Middle Ages. This transcultural phenomenon is of special interest in view of the time of crusades, proto-colonialism and expansion, which was marked by many military conflicts. The question arises how such practices emerged, if and how they functioned (well) and how they were motivated. Researchers have proposed an analytical model for transreligious conventions in sacral spaces, whose epistemological valence will be examined in this paper by means of sources from the ‚Holy Land‘ and Cyprus. Especially the perspectives of spatial theory and entangled history will provide the basis for constructive criticism.*

1. Multikonfessionelle Räume als gesellschaftliche Herausforderung

Vor etwa 10 Jahren begann man an deutschen Universitäten mit der Einrichtung von multifunktionalen, konfessionsübergreifenden oder konfessionslosen „Räumen der Stille“ als Rückzugsorte für Gebet und spirituelle Rekreation. Die Universität Frankfurt ließ sogar eigens ein architektonisch anspruchsvolles, einer modernen christlichen Kapelle gleichendes „Haus der Stille“ auf dem Campus Westend errichten.¹ Normalerweise aber wurden vorhandene Seminar- oder Büroräume umgenutzt und mehr oder weniger aufwändig umgestaltet. Bereits nach wenigen Jahren stellten sich gewisse Tücken und Schwierigkeiten dieser sicher gut gemeinten Shared Space-Projekte heraus und diverse Räume wurden wieder geschlossen.² Neben Unterschieden in der Frömmigkeitspraxis – wie etwa lautes Rezitieren im Islam versus stille Zwiesprache mit Gott im Christentum – führen unterschiedliche Konstituierungen des religiösen Raums zu Problemen. Muslim*innen bemängeln z.B., dass die Räume keine Trennung von Männern und Frauen ermöglichen, während sich nichtmuslimische Nutzer*innen über eine solche Trennung aufgrund genderpolitischer Überzeugungen beschweren. An der TU Dortmund wurde der konfessionslose Raum der Stille geschlossen, weil muslimische Studierende sich angeblich auf Kosten anderer Nutzer*innen den Raum angeeignet hätten.³ Andererseits wird die Umwandlung beziehungsweise die Ersetzung von zuvor rein muslimischen Gebetsräumen durch gemeinsam genutzte Räume der Stille von Muslim*innen sicher nicht zu Unrecht als eine Art Enteignung oder Verdrängung kritisiert. An der Ruhr-Universität Bochum etwa wurde 2019 im Zuge von Umbauten ein großer muslimischer Gebetsraum geschlossen und später die Mitnutzung eines kleineren überkonfessionellen Gebetraums angeboten, was für die große muslimische Gemeinde keine Lösung war.⁴ Erzwungenes Teilen funktioniert hier nicht. Es gibt aber offensichtlich einen großen Bedarf an nicht- und überkonfessionellen Rückzugsorten,⁵ und es gibt auch positive Beispiele. An der Universität Göttingen existiert der Raum der Stille seit

¹ Homepage des Hauses der Stille an der Goethe-Universität Frankfurt am Main: <https://www.uni-frankfurt.de/haus-der-stille>.

² Vgl. Deike Uhtenwoldt, Wem gehört der Raum der Stille?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, 15. Dezember 2017, <https://www.faz.net/aktuell/karriere-hochschule/campus/rueckzugsort-an-der-uni-wem-gehört-der-raum-der-stille-15330210.html>.

³ Vgl. Matthias Kaufmann, „Wir halten das Experiment für gescheitert“, in: Spiegel Online, 8. Februar 2016, <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/raum-der-stille-der-tu-dortmund-muslime-bauen-raum-um-a-1076269.html>.

⁴ Vgl. etwa: [o.V.], Wird der Gebetsraum an der Ruhr-Universität bald geschlossen?, in: Islamic News, 4. Februar 2019, <https://islamicnews.de/2019/02/04/wird-der-gebetsraum-an-der-ruhr-universitaet-bald-geschlossen/>. Seit Oktober 2022 gibt es einen neuen Raum der Stille an der Ruhr-Universität, der hauptsächlich zur „Einkehr, Entspannung und Entschleunigung“ dienen soll und in dem Sprechen, Singen etc. verboten ist; Homepage des Raumes der Stille an der Ruhr-Universität Bochum, <https://einrichtungen.ruhr-uni-bochum.de/de/raum-der-stille>.

⁵ Seit 2022 informiert die unabhängige private Internet-Plattform 1000-Orte-der-Stille.de über Orte und Angebote im deutschsprachigen Raum: <https://1000-orte-der-stille.de>.

2015, ohne dass Konflikte oder Kontroversen aufgetreten wären.⁶ Möglicherweise liegt das Gelingen an Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen, die die spirituell-religiöse Nutzung durch wissenschaftliche Kommunikation einrahmen.

Denn ein Faktor der Problematik scheint darin zu bestehen, dass Definition, Charakter und Praxis solcher Räume nicht immer eindeutig kommuniziert werden.⁷ Es handelt sich laut den Benutzungsordnungen zwar um spirituelle Rekreationsräume oder Gebetsräume, aber nicht um Sakralräume. Das sollen sie in unserer säkularisierten akademischen Welt offensichtlich nicht sein. Aber ist die Frage der Sakralität überhaupt das Problem bei der gemeinsamen Nutzung der Räume? Aus transkultureller Perspektive wurde darauf hingewiesen, dass unser modernes – eurozentrisches – Verständnis von Religion, das durch die Dichotomie „religiös-säkular“ geprägt ist, nicht ungeprüft auf vormoderne oder außereuropäische Gesellschaften übertragen werden kann.⁸ Auch hinsichtlich des Gegensatzpaares „sakral-profane“, das durchaus Entsprechungen in der Vormoderne hat, lassen sich aus kirchenhistorischer Sicht mannigfaltige praktische Überschneidungen von „sakral“ und „profane“ feststellen, die davor warnen, mittelalterliche Auffassungen mit modernen binären Vorstellungen gleichzusetzen und sich dadurch den Blick dafür zu verstellen, dass Frömmigkeitspraxis oft mehr durch Übergänge und Verflechtungen als durch Gegensätze geprägt ist beziehungsweise dass sie eine strikte Trennung zwischen Sakralität und Profanität zumeist nicht reflektiert.⁹ Wohl aber prägt die Frömmigkeitspraxis den Raum. Ob und wann ein Raum sakral ist oder wieviel Sakralität welchem Raum eignet, wird nicht nur durch Vorschriften und Rituale, sondern insbesondere durch die soziale

⁶ Homepage des Raumes der Stille an der Georg-August-Universität Göttingen, <https://www.uni-goettingen.de/de/raum+der+stille/527015.html>.

⁷ Während z.B. 2015 die Universität Göttingen in ihrer Projektbeschreibung (<https://www.uni-goettingen.de/de/document/download/fdd5b9d2cecf1e5acb5b9b40646a3f76.pdf/Raum%20der%20Stille.pdf>) von einem „interreligiösen Dialog“ und die Landeskirche Hannover gleichzeitig in einer Pressemitteilung (https://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2015/01/2015_01_23_2) von einem „interreligiösen Raum“ spricht, titelt das Portal Kreiszeitung.de 2017 mit Bezug auf Göttingen: „Räume der Stille sind an Universitäten keine religiösen Räume“ (<https://www.kreiszeitung.de/lokales/niedersachsen/gottingen-hannover-luneburg-raum-stille-universitaeten-irritationen-8516828.html>).

⁸ Vgl. Wolfram Drews, Almut Höfert und Jörg Gengnagel, Sakralität und Sakralisierung in transkultureller Perspektive, in: Wolfram Drews [u.a.], Monarchische Herrschaftsformen der Vormoderne in transkultureller Perspektive (Europa im Mittelalter 26), Berlin/Boston 2015, S. 175–238, hier bes. S. 177f. Bereits Susan Budd, Sociologists and Religion, London 1973, S. 84, betonte die Notwendigkeit „to try to discover what is ‚religious‘ and what is ‚secular‘ for each society and each group“. Vgl. auch James Beckford, Social Theory and Religion, Cambridge 2003, S. 16–19.

⁹ Vgl. etwa Hanns Peter Neuheuser, Grenze und Grenzüberschreitung im Umfeld von sakralen und profanen Zeichenhandlungen, in: Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14.–17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, hrsg. von Ulrich Knefelkamp und Kristian Bosselmann-Cyran, Berlin 2007, S. 345–359, hier insb. S. 355f.

und kulturelle Praxis der Nutzer*innen konstituiert und muss im Falle unterschiedlicher Nutzer*innengruppen implizit oder explizit ausgehandelt werden.¹⁰ Dies ist aber kein spezifisches Problem unserer säkularen Moderne, sondern eine gesellschaftliche Anforderung, die in unserer Geschichte häufig auftrat und mehrfach gemeistert wurde.¹¹ Dieser Beitrag soll anhand aussagekräftiger Beispiele zeigen, wie die Herausforderung multikonfessioneller Nutzung von Räumen im Ostmittelmeerraum des Hoch- und Spätmittelalters bewältigt wurde. Der Begriff der „Konfession“ soll dabei in einem weiteren Sinn verwendet werden und unterschiedliche Glaubensrichtungen bezeichnen – von der Religion bis hin zur Konfession im engeren Sinn, der Richtung innerhalb einer Religion.

2. Multikonfessionelle Räume im mittelalterlichen „Heiligen Land“

Multikonfessionalität beziehungsweise Multireligiosität im Sinne von interreligiöser oder transreligiöser Koexistenz war und ist ein fast omnipräsentes Phänomen und ein Forschungsfeld, das seit etwa zwei Jahrzehnten auch in der Mediävistik etabliert ist. Dorothea Weltecke, Spezialistin für religiöse Komplexität im mittelalterlichen Afro-Eurasien, hat jüngst in einer Zusammenschau der Forschung festgestellt, dass sowohl in christlichen als auch islamischen Herrschaftsgebieten des mittelalterlichen Jahrtausends fast immer mehrere religiöse Gruppen gleichzeitig vorhanden waren und auch die als „andere“ definierten Religionsgruppen zumeist irgendwie geduldet waren, nicht unbedingt institutionell, aber im Alltag.¹²

¹⁰ Zusammenhänge zwischen Religion und Raum sind mit dem *Spatial Turn* verstärkt in den Fokus der historischen Forschung gerückt und werden durch die Hinwendung zur Transkulturalitätsgeschichte als zunehmend komplex begriffen; vgl. Religion und Raumordnung in der Vormoderne, hrsg. von Susanne Rau und Gerd Schwerhoff, München/Hamburg 2008; Susanne Rau, Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen, Frankfurt am Main 2013; Monica Juneja und Michael Falser, Kulturerbe – Denkmalpflege: transkulturell. Eine Einleitung, in: Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis, hrsg. von Michael Falser und Monica Juneja (Architekturen 12), Bielefeld 2013, S. 17–34.

¹¹ Ein Beispiel für solche Aushandlungsprozesse ist die Entstehung von sogenannten Simultankirchen im Zuge der Reformation. Nach, trotz oder neben gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der alten Kirche und der neuen Konfession war es möglich, einen Kirchenraum simultan, d.h. räumlich aufgeteilt oder im geregelten zeitlichen Wechsel durch zwei getrennte Gemeinden mit unterschiedlichen liturgischen Anforderungen zu bespielen. Die kunsthistorische Forschung hat in diesem Zusammenhang auch die architektonische Produktion von Sakralität behandelt; vgl. etwa Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur, hrsg. von Carola Jäggi und Jörn Staecker (Arbeiten zur Kirchengeschichte 104), Berlin/Boston 2007; Carola Jäggi, Sakralität im Protestantismus, oder: Wo steckt das Heilige nach der Reformation?, in: Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen, hrsg. von Andrea Beck und Andreas Berndt (Beiträge zur Hagiographie 13), Stuttgart 2013, S. 53–70; Martina Stercken, Reformed Space. The Visibility of the New Faith in 16th-Century Zurich, in: Religion and Urbanity Online, hrsg. von Susanne Rau und Jörg Rüpke, Berlin/Boston 2022, DOI: [10.1515/urbrel.15247251](https://doi.org/10.1515/urbrel.15247251).

¹² Dorothea Weltecke, Minderheiten und Mehrheiten. Erkundungen religiöser Komplexität im mittelalterlichen Afro-Eurasien (Das mittelalterliche Jahrtausend 6), Berlin/Boston 2020, hier S. 1.

Es mag dabei auffallen, dass zwar nicht alle, aber doch der größere Teil der Studien zur mittelalterlichen Transreligiosität auf mediterrane Beispiele rekurriert und dass neben der Iberischen Halbinsel insbesondere der östliche Mittelmeerraum schon länger im Fokus der Forschung steht.¹³ Das liegt sicherlich einerseits daran, dass hier sehr viele unterschiedliche religiöse Gruppen über viele Jahrhunderte hinweg unter vielen unterschiedlichen soziopolitischen Rahmenbedingungen nebeneinander gelebt haben. Diese Evidenz im engeren Sinne und die methodisch-theoretischen Möglichkeiten, gesellschaftliche Komplexität im synchronen wie diachronen Zuschnitt zu analysieren, machen eine Zentrierung auf ostmediterrane Regionen für die historische Forschung so attraktiv. Andererseits ist aber auch relevant: Es handelt sich um Regionen und Gesellschaften, die langfristig von machtpolitischen Asymmetrien und Fremdherrschaft, von militärischen Konfrontationen und ideologischen Blockbildungen geprägt waren. Kriegerische und ideologische Auseinandersetzungen sowie gesellschaftliche Konfliktzeiten wirken als Kontrastfolie, vor der Praktiken des Teilens besonders hervorstechen und uns deshalb auch wissenschaftlich besonders interessieren. Es geht um das normale gesellschaftliche Gegen-, Neben- und manchmal auch Miteinander, dessen Komplexität für die Forschung am besten in kontroversen Situationen deutlich wird. Denn üblicherweise finden die internen Grenzziehungs- und Grenzüberschreitungspraktiken des religiösen Feldes in Verschränkung mit differenten oder gar entgegengesetzt gelagerten Praktiken und Normen anderer Gesellschaftsfelder, etwa des politischen oder rechtlichen oder ökonomischen Feldes, statt. So konnte religiöse Akzeptanz mit politisch-rechtlicher Segregation einhergehen oder umgekehrt. Eine Gesellschaft im Ganzen als integrativ oder segregativ zu bezeichnen, wäre eine unzulässige Vereinfachung.

Für solche komplexen Verhältnisse bieten Zypern und die Levante im Hoch- und Spätmittelalter besonders aussagekräftige Beispiele, die hier fokussiert werden sollen. Das „Heilige Land“ als besonders ausgeprägte und langfristige Kohabitations-Region diverser Ethnien, Religionen und Kulturen – seit dem 7. Jahrhundert unter muslimischer Herrschaft – stand zwischen 1099

¹³ Die Anzahl der Einzelstudien ist inzwischen fast unüberschaubar, vgl. für Überblicksinformationen und weitere Hinweise z.B. Nikolas Jaspert, Austausch-, Transfer- und Abgrenzungsprozesse. Der Mittelmeerraum, in: *Die Welt 1250–1500*, Bd. 2, hrsg. von Thomas Ertl (*Globalgeschichte. Die Welt 1000–2000*), Wien 2009, S. 138–174, bes. S. 143–146; Catherine Holmes, „Shared Worlds“: Religious Identities – A Question of Evidence, in: *Byzantines, Latins, and Turks in the Eastern Mediterranean World after 1150*, hrsg. von Jonathan Harris, Catherine Holmes und Eugenia Russell, Oxford 2012, S. 31–59; Maria Courcouli, Shared Sacred Places, in: *A Companion to Mediterranean History*, hrsg. von Peregrine Horden und Sharon Kinoshita, Hoboken, Chichester [u.a.] 2014, S. 378–391; Georg Christ [u.a.], *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2019.

und 1291 in fast permanentem partiellem Kriegszustand und erschien als ein sich stetig wandelnder Flickenteppich von Herrschaftsgebieten unterschiedlicher „fränkischer“ Kreuzfahrerfürsten und unterschiedlicher muslimischer Emire und Sultane. Nach dem Fall von Akkon folgten dann zwei Jahrhunderte relativ stabiler Herrschaft des muslimischen Mamlukensultanats. Die ursprünglich zum Byzantinischen Reich gehörende Insel Zypern wurde von 1192 bis 1489 von der lateinisch-katholischen, im Ursprung französischen Kreuzfahrer-Dynastie der Lusignan regiert und wurde anschließend zu einer Kolonie der Republik Venedig. Ab dem 16. Jahrhundert übernahm in beiden Regionen (und darüber hinaus) für die nächsten 300 Jahre das expandierende Osmanische Reich die politische Oberhoheit.

Transreligiöser Alltag fand in diesen Gebieten in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen und Ausprägungen statt und soll exemplarisch im weiteren Verlauf dieses Beitrags behandelt werden. Besondere Aufmerksamkeit hat die Forschung den Pilgerstätten gewidmet, die allen drei monotheistischen Religionen heilig sind¹⁴ und sicherlich einen naheliegenden Fokus für Transreligionsstudien darstellen.

Ein berühmtes Beispiel ist die Jerusalemer Grabeskirche. Bis heute wird in der konstantinischen Anastasisrotunde in der Osternacht die Zeremonie des „Heiligen Feuers“ von unterschiedlichen Christengemeinschaften gemeinsam gefeiert, wie es mindestens seit dem 9. Jahrhundert üblich war. Im 10. Jahrhundert wird auch von der Beteiligung muslimischer Repräsentanten berichtet. Der iranische Gelehrte al-Biruni (gest. 1048) beschreibt im 11. Jahrhundert mit Bezug auf eine ältere Quelle, dass Muslime einerseits auf der Empore der Rotunde die Zeremonie betrachteten, andererseits aber auch Lampen auf das noch verschlossene Grab Christi gestellt hätten, um nach dem Löschen aller Lichter gemeinsam mit den Christen darauf zu warten, dass auf miraculöse Weise eine weiße Flamme erschien und eine Lampe entzündete. Daraufhin habe man von dieser

¹⁴ Vgl. zusammenfassend Courcouli, *Places* (wie Anm. 13); Holmes, *Worlds* (wie Anm. 13); David Jacoby, *Intercultural Encounters in a Conquered Land*, in: *Europa im Geflecht der Welt. Mittelalterliche Migrationen in globalen Bezügen*, hrsg. von Michael Borgolte [u.a.] (*Europa im Mittelalter* 20), Berlin 2012, S. 133–154; Dorothea Weltecke, *Multireligiöse Loca Sancta und die mächtigen Heiligen der Christen*, in: *Der Islam* 88 (2012), S. 73–95; Benjamin Z. Kedar, *Holy Men in a Holy Land: Christian, Muslim and Jewish Religiosity in the Near East at the Time of the Crusades* (History Department, Hayes Robinson Lecture Series 9), London 2005; Ute Versteegen, *How to Share a Sacred Place – The Parallel Christian and Muslim Use of the Major Christian Holy Sites at Jerusalem and Bethlehem*, in: *Ambassadors, Artists, Theologians. Byzantine Relations with the Near East from the Ninth to the Thirteenth Centuries*, hrsg. von Zachary Chitwood und Johannes Pahlitzsch (*Byzanz zwischen Orient und Okzident* 12), Mainz 2019, S. 29–44; Alexandra Cuffel, *“Henceforward all generations will call me blessed”*: *Medieval Christian Tales of Non-Christian Marian Veneration*, in: *Mediterranean Studies* 12 (2003), S. 37–60; Antonia Durrer, *Die Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts zwischen Integration und Segregation. Zeitgenössische und moderne Stimmen im Vergleich* (*Mittelalter-Forschungen* 51), Ostfildern 2016, insb. S. 100–117.

Lampe ausgehend das Licht zu allen anderen Lampen in der Kirche und in der Moschee getragen.¹⁵

Diese Schilderung frommer Eintracht soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass andere muslimische Autoren das Ritual des Heiligen Feuers als christliche Scharlatanerie ansahen¹⁶ und es immer wieder Streit um die Gestaltung der Liturgie unter den beteiligten Religionsgruppen gab.¹⁷ Die von al-Biruni im Zusammenhang mit der Osterfeier erwähnte Moschee, die Umar-Moschee, befand sich im östlichen Atrium, innerhalb der Kirchenanlage der Grabeskirche. Eine dort angebrachte arabische Inschrift aus fatimidischer Zeit forderte, „diese Moschee zu beschützen und gut zu erhalten. Man lasse keinen Nichtmuslim eintreten, auch nicht zur Entrichtung der Kopfsteuer (*istihṛāğ*) oder für jedes andere Motiv.“¹⁸ Räumliche Segregation wurde hier also trotz oder wegen der baulichen Integration für nötig gehalten. Und tatsächlich kam es im 10. Jahrhundert zweimal zu gewaltsamen Konflikten zwischen den christlichen Gläubigen in der Grabeskirche und den Muslimen in der Osthof-Moschee.¹⁹

Wie lange diese enge örtliche Koexistenz christlicher und muslimischer Sakralbereiche dauerte, ist nicht sicher zu sagen. Aus erster Hand ist sie nur durch die Quellen des 10. Jahrhunderts überliefert, das heißt vor der Zerstörung der Grabeskirche durch den Kalifen al-Hakim 1009. Wertet man die Beschreibung al-Birunis als Zeugnis für ein Weiterbestehen der Moschee nach dem Wiederaufbau der Kirche,²⁰ was aber angesichts der Bezugnahme al-Birunis auf ältere Texte nicht zwingend erscheint, dürfte die Koexistenz letztlich wohl von den Kreuzfahrern beendet worden sein, indem sie Anfang des 12. Jahrhunderts Atrium und Moschee durch den Bau der Helena-Kapelle ersetzen.²¹ Ein anonymen Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs erwähnt in

¹⁵ Vgl. Al-Biruni, *In den Gärten der Wissenschaft*, übers. von Gotthard Strohmaier, Leipzig 1988, S. 135–138; vgl. auch die Besprechung der Stelle mit Verweis auf ältere Literatur bei Ute Verstegen, *Normalität oder Ausnahmesituation? Multireligiöse Raumnutzung aus historischer Perspektive*, in: *Viele Religionen – ein Raum?! Analysen, Diskussionen und Konzepte*, hrsg. von Bärbel Beinhauer-Köhler, Mirko Roth und Bernadette Schwarz-Boenneke, Berlin 2015, S. 77–98, hier S. 85.

¹⁶ Vgl. Verstegen, *Normalität* (wie Anm. 15), S. 85; vgl. auch Verstegen, *Sacred Place* (wie Anm. 14), S. 36; Moshe Gil, *History of Palestine, 634–1099*, Cambridge 1992, S. 466f.

¹⁷ Vgl. Weltecke, *Multireligiöse Loca Sancta* (wie Anm. 14), S. 74.

¹⁸ Zitiert nach Verstegen, *Normalität* (wie Anm. 15), S. 83.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 84.

²⁰ Vgl. ebd., S. 83, im Anschluss an Heribert Busse, *Die ‘Umar-Moschee im östlichen Atrium der Grabeskirche*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 109 (1993), S. 73–82, hier S. 76.

²¹ Vgl. Verstegen, *Normalität* (wie Anm. 15), S. 84.

seinem Bericht über die Osterfeierlichkeiten keine muslimischen Teilnehmer, aber immerhin den lateinischen und griechischen Wechselgesang fränkischer und indigener Christen.²²

Angesichts der synchron wie diachron unterschiedlichen Schichten transreligiöser Praxis in der Grabeskirche fällt es nicht leicht, die verschiedenen Aspekte des Verhältnisses oder besser der Verhältnisse zwischen den beteiligten Religionsgruppen zusammenzufassen. Es ist nicht klar, welche Konfessionen sich hinter dem von al-Biruni verwendeten Sammelbegriff der „Christen“ verbergen und welchen Anteil sie genau an der Zeremonie hatten. Handelte es sich insgesamt um ein harmonisches Zusammenkommen und Zusammenfeiern oder feierten verschiedene Gruppen nebeneinander beziehungsweise getrennt voneinander in ihren jeweils eigenen zereemoniell festgelegten Rollen? Für das Ritual wird ein griechisch-orthodoxer Ursprung und eine Dominanz dieser Religionsgruppe über andere angenommen; aber es gab offensichtlich Absprachen und Übereinkünfte. Handelte es sich eventuell nur um eine transreligiöse Fassade, um eine hierarchisch geregelte Zeremonie, die von den offiziellen Religionsführern inszeniert wurde? Oder waren die Gläubigen die eigentlichen Agenten des Rituals, die sich im Zweifel um die offiziellen Absichten nicht weiter kümmerten? Funktionierte die gemeinsame Nutzung durch strikte räumliche Zuweisungen und Trennungen? Waren Aspekte der räumlichen Nutzung, Zugänge und Abtrennungen zeitlich limitiert? Als besonders überraschend bezeichnet die Forschung die Tatsache, dass im Ensemble der Grabeskirche eine Moschee integriert war und Muslime Anteil an der Liturgie hatten.²³ Die Hintergründe dieser Teilhabe sind aber nicht bekannt. Für die Charakterisierung der Transreligiosität des Geschehens würde es z.B. einen Unterschied machen, ob sie auf eine gemeinsame traditionelle Praxis, auf offizielle Einladung oder auf Veranlassung der fatimidischen Obrigkeiten zurückging und ob beziehungsweise in welchem Umfang zusätzlich zu den von al-Biruni erwähnten geistlichen und weltlichen Repräsentanten auch einfache muslimische Gläubige involviert waren. Wieviel Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander, wieviel Konkurrenz oder Integration prägten wann das transreligiöse Geschehen?

Das Bedürfnis, wissenschaftliche Ordnung in dieses Durcheinander zu bringen und außer den Hintergründen auch mögliche Deutungen solcher transreligiösen Praxis zu klären, ist groß.

²² Vgl. Fulcheri Carnotensis, *Historia Hierosolymitana*, hrsg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913, Anhang, S. 831–834, hier S. 831f.

²³ Vgl. Verstegen, *Normalität* (wie Anm. 15), S. 85, die in ihrem Aufsatz nachweist, dass die parallele Nutzung religiöser Räume durch mehrere Religionsgemeinschaften im Mittelalter und der Frühen Neuzeit insbesondere in Umbruchzeiten keine Ausnahmerecheinung war.

Dennoch sind systematische Ansätze erstaunlich selten. Eine Ausnahme stellt Benjamin Z. Kedar dar, der bereits vor 20 Jahren die Spezifika transreligiöser Phänomene im Heiligen Land zu systematisieren versuchte und eine Typologie aufgestellt hat.²⁴ Er fokussiert „convergences of [...] worshippers“²⁵, das Zusammenkommen von Gläubigen, und unterscheidet drei Typen solcher Konvergenz von Individuen oder Gruppen unterschiedlicher Konfessionalität oder Religionszugehörigkeit: Typ 1 umfasst rein räumliche Konvergenz, also etwa getrenntes Beten an einem Ort, ohne dass gemeinsame rituelle Elemente vollzogen würden.²⁶ Als Typ 2 gilt eine ungleiche beziehungsweise nicht egalitäre Konvergenz, bei der Andersgläubigen erlaubt wird, an der Feier einer vorherrschenden Konfession teilzunehmen. Hierunter subsumiert Kedar auch die Feuer-Zeremonie in der Grabeskirche.²⁷ Als Typ 3 fasst er egalitäre Konvergenz, gleichberechtigte Partizipation an gemeinsam gestalteten Feiern, was aber sehr selten sei und nicht an heiligen Orten selbst auftrete, sondern z.B. bei Prozessionen „in a neutral, open space, under the sky.“²⁸

Dorothea Weltecke hat dieses Dreier-Schema aufgegriffen, nennt aber fünf unterschiedliche Kriterien, die bei jedem Typus genauer zu bedenken sind, um phänomenologische und analytische Schärfe zu gewinnen: a) das Objekt der Verehrung, b) den historischen Wandel, c) Machtverhältnisse, d) Beteiligte (Rang, Geschlecht, Konfession), e) Absicht (Motivation der Pilger).²⁹ Somit existiert mit dem durch Weltecke ergänzten Vorschlag von Kedar ein mediävistisches Modell zur Analyse transreligiöser Phänomene, das ich im Folgenden näher unter die Lupe nehmen möchte.

Als Beispiel für den Typus der rein räumlichen Konvergenz (Typ 1) nennt Kedar die Pilgerstätte ‘Ayn al-Baqar,³⁰ wo christliche und muslimische Frömmigkeitspraxis in unmittelbarer Nähe zueinander stattfand. Der spanische Muslim Ibn Dschubair kam auf seinem Hadsch im

²⁴ Vgl. Benjamin Z. Kedar, *Convergence of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshippers. The Case of Saydnaya*, in: *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*, hrsg. von Yitzhak Hen (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 1), Turnhout 2001, S. 45–69.

²⁵ Kedar, *Convergence* (wie Anm. 24), S. 59f.

²⁶ Vgl. ebd., S. 59f.

²⁷ Vgl. ebd., S. 60f.

²⁸ Ebd., S. 61. Weitere Beispiele behandelt Ora Limor, *Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem Between Christianity, Judaism, and Islam*, in: *In Laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar*, hrsg. von Iris Shagrir, Ronnie Ellenblum und Jonathan Riley-Smith (Crusades. Subsidia 1), Aldershot 2007, S. 219–231.

²⁹ Vgl. Weltecke, *Multireligiöse Loca Sancta* (wie Anm. 14), S. 76–80.

³⁰ Vgl. Kedar, *Convergence* (wie Anm. 24), S. 62.

Jahr 1184 ins ‚Heilige Land‘ und berichtet, dass in der Nähe von Akkon Muslime und Christen in einem gemeinsamen Heiligtum zusammenkämen: „die einen wenden sich ihrem Gebetsplatz zu, die anderen dem ihren,“³¹ eine Formulierung, die eine Einordnung des Geschehens in den „Typ Kedar 1“ stützt, aber Fragen nach Hintergründen, Motivationen und Ablauf der transreligiösen Praxis offenlässt. Wie man sich die Modalitäten dieses Zusammenkommens vorzustellen hat, geht eher undeutlich aus der Beschreibung hervor:

„To the east of the town is the spring called ‘Ayn al-Baqar [the Spring of the Cattle], from which God brought forth the cattle for Adam – may God bless and preserve him. The descent to this spring is by a deep stairway. Over it is a mosque of which there remains in its former state only the mihrab, to the east of which the Franks have built their own mihrab; and Muslim and infidel assemble there, the one turning to his place of worship, the other to his. In the hands of the Christians its venerableness is maintained, and God has preserved in it a place of prayer for the Muslims.“³²

Das eigentliche Heiligtum war eine Quelle, bei der Gott ein Rind für Adam geschaffen haben soll. Das Objekt der Verehrung (Welteckes Kriterium a) könnte also traditionell für Juden, Christen und Muslime von Bedeutung gewesen sein; der Ursprung der Legende ist jedoch unklar, wie auch Phasen von Kontinuität oder Unterbrechung der Tradition fraglich sind. Die Quelle befand sich offenbar in einer Senke oder auch Grotte, die nur über eine steile Treppe aus einer darüber errichteten Moschee zugänglich war. Allerdings war die Moschee nicht mehr erhalten – ob durch Kreuzfahrer oder andere Ursachen zerstört oder zuvor bereits verfallen, erläutert Ibn Dschubair nicht. Es bestand wohl nur noch ein Teil der Wand mit dem Mihrab, der nach Mekka (hier Südosten) gerichteten muslimischen Gebetsnische. Was aber hat man sich unter dem Bauwerk vorzustellen, das die „Franken“, also Kreuzfahrer, östlich davon errichtet hatten? Dass Ibn Dschubair es in Analogie zur Moscheearchitektur *mihrab* nennt, irritiert. Es dürfte sich um den nach Osten ausgerichteten Chor einer christlichen Kirche gehandelt haben, wahrscheinlich mit halbrunder Apsis, die an die Form der muslimischen Gebetsnische erinnert. War diese Kapelle an die erhaltene Moscheewand angebaut worden? Hatten die christlichen Bauherren Rücksicht genommen auf die erhaltene muslimische Bausubstanz? Wenn sich die Gläubigen nach Ibn Dschubairs Worten hier versammelten und sich dem jeweils eigenen

³¹ Ibn Dschubair, Tagebuch eines Mekkapilgers, übers. von Regina Günther, Stuttgart 1985, S. 226.

³² The Travels of Ibn Jubayr. A Medieval Journey from Cordoba to Jerusalem, übers. von Robert J. C. Broadhurst, London [u.a.] 2020 (Nachdr. der Ausg. 1952), S. 338f. Die deutsche Werkübersetzung von Günther ist aufgrund ihrer ungekennzeichneten Auslassungen problematisch und scheint sich zudem an manchen Stellen aus stilistischen Gründen zu sehr vom Wortlaut zu entfernen. In diesem Fall ersetzt sie *mihrab* (der Franken) durch „Gebetsort“.

Andachtsort zuwandten, dann könnte man meinen, dass sie gleichzeitig, einzeln oder in zwei Gruppen, auf einem Platz nebeneinanderstanden, in zwei leicht unterschiedliche Gebetsrichtungen ausgerichtet. Man kann sich das Geschehen aber auch so vorstellen, dass man auf dem Platz der zerstörten Moschee gezwungenermaßen aufeinandertraf, sich dann aber jeweils zu dem eigenen Gebetsort voneinander wegbewegte. Der sakrale Raum wird hier besonders durch die Richtung konstituiert und der Ort sozusagen aufgeteilt in einen säkularen gemeinsamen Treffpunkt und zwei Architekturelemente (Mihrab und Chor), die als Richtungsweiser für die getrennten sakralen Bereiche wirkten.

Ibn Dschubair war der Meinung, dass nicht die christlichen Ortsherren für die Erhaltung des Mihrab und das transreligiöse Zusammenkommen verantwortlich waren, sondern dass Gott selbst den Gebetsort für die Muslime erhalten habe. Ähnlich klingt sein Bericht über das kreuzfahrerzeitliche Akkon und die dortige Hauptmoschee:

„Mosques became churches and minarets bell-towers, but God kept undefiled one part of the principal mosque, which remained in the hands of the Muslims as a small mosque. Near its mihrab is the tomb of the prophet Salih. God protected this part from desecration by the unbelievers for the benign influence of this holy tomb.“³³

Wenngleich Ibn Dschubair hier den für beide Kreuzzugsparteien zentralen ideologisch aufgeladenen Topos der *pollutio* im Sinne einer Beschmutzung von heiligen Orten durch die Anwesenheit von Andersgläubigen bemüht, so lässt er doch auch durchblicken, dass die besondere Heiligung des Ortes durch den „segensreichen Einfluss“ des heiligen Prophetengrabes auch von den Christen anerkannt wurde, die diesen Teil ihrer Eroberung den Muslimen überließen. Zwar liegt auch hier eine rein räumliche Konvergenz von Christen und Muslimen ohne gemeinsame Liturgieelemente (Kedar Typ 1) vor; aber die eigentlich interessante transreligiöse Bedeutung liegt in der Bereitschaft der Eroberer zum Teilen, hat also u.a. mit dem Kriterium der Machtverhältnisse (Weltecke c) zu tun.

Die Praxis des Teilens von Sakralräumen hatten bereits im Frühmittelalter die Muslime in der Region etabliert. Eine Reihe von Übergabeverträgen zwischen Eroberern und Eroberten aus der Zeit der islamischen Expansion macht klar, dass den muslimischen Eroberern ein Viertel bis

³³ Travels of Ibn Jubayr (wie Anm. 32), S. 338. Zur Rolle des Mihrab in muslimisch-christlichen Pilgerstätten vgl. Peyvand Firouzeh, Narratives of Nasir Khusraw: On the History of the Built Environment in Early Medieval Cities on the Edge, in: St. Andrews Journal of Art History and Museum Studies 15 (2011), S. 89–98, hier S. 91f.

die Hälfte des örtlichen Kirchengebäudes oder der Kirchenanlage für die Nutzung als Moschee abzutreten war,³⁴ während die andere Hälfte weiterhin von Christen genutzt wurde. Dass die Eroberer nicht nur Neubauten oder bestehende Profangebäude nutzten, die ihnen zur Gänze zur Verfügung standen, sondern die Teilnutzung von Sakralräumen einer anderen Religionsgemeinschaft wählten, ist nicht als selbstverständlich anzusehen, sondern spricht für eine geteilte Auffassung von Sakralität und zeigt die Akzeptanz der Christen als „Leute des Buches“. Laut Mattia Guidetti wurden in eroberten Gebieten des frühen 8. Jahrhunderts Freitagsmoscheen direkt angrenzend an oder innerhalb eines Kirchenareals eingerichtet, weil sie im Zentrum der Stadt nahe Markt und Verwaltungssitz lagen, aber eben auch aus Respekt und in Anerkennung der Heiligkeit christlicher Stätten, zumal Kirchen und Kirchengemeinden materiell unangetastet blieben.³⁵ Unabhängig davon, ob die Moschee in einem Teilraum des Komplexes (z.B. im Hof oder in der Sakristei) oder gar im Hauptraum der Gemeinde (im Kirchenschiff) eingerichtet wurde, ob von einer parallelen oder zeitversetzten Simultannutzung zu sprechen ist, entstand doch durch das aufeinander abgestimmte Handeln der Nutzergruppen vor dem Hintergrund der Geschlossenheit und symbolischen Aufladung des Gebäudekomplexes ein transreligiöser Sakralraum. Diese Konstruktion gemeinsamen sakralen Raums geschah zwar unter dem Vorzeichen der Vorherrschaft und aufgrund ökonomischer Notwendigkeiten, wurzelte aber grundsätzlich in gemeinsamen religiösen Auffassungen.

Die Kreuzfahrer übernahmen in einigen Fällen bei von ihnen eroberten Moscheebauten die von den Muslimen etablierte Praxis des Teilens religiöser Räume – z.B. ganz offiziell im oben erwähnten Fall der Hauptmoschee in Akkon oder auch eher inoffiziell bei der Al-Aqsa-Moschee auf dem Jerusalemer Tempelberg, die von 1118 bis 1187 das Hauptquartier der Templer war. So berichtet Usama Ibn Munqidh (gest. 1188), ein syrischer Diplomat, der in seinem anekdotenhaften, zur Belehrung seiner muslimischen Landsleute gedachten Werk *Kitāb al-I'tibār* auch seine Begegnungen mit Kreuzfahrern schildert: „Immer, wenn ich Jerusalem besuchte, ging ich in die Al-Aqsā-Moschee, an deren Seite sich ein kleiner Betraum befindet, den die Franken zu einer Kirche gemacht haben. Sobald ich die Al-Aqsā-Moschee betrat, in der sich die Templer befanden, mit denen ich befreundet war, räumten sie für mich diesen kleinen Betraum, damit ich darin meine Gebete verrichten konnte.“³⁶ Die überraschend erscheinende Konzilianz der

³⁴ Vgl. Verstegen, Normalität (wie Anm. 15), S. 85f.; Busse, ‘Umar-Moschee (wie Anm. 20), S. 74.

³⁵ Vgl. Mattia Guidetti, The Contiguity between Churches and Mosques in Early Islamic Bilād al-Shām, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 76 (2013), S. 229–258, hier S. 255f.

³⁶ Usāma Ibn Munqidh (1095–1188), Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere, übers. von Gernot Rotter, München 1988, S. 153.

lateinischen Herrschaftsträger, die Usama Ibn Munqidh auf eine quasi private Ebene der Freundschaft reduziert, dürfte – ebenso wie bei den frühen muslimischen Eroberern – ökonomisch-politischer Pragmatik entsprungen sein. Schließlich waren die fränkischen Eroberer in der Minderheit und hatten weder die militärischen noch die ökonomischen Mittel für permanente Auseinandersetzungen. Es wurden deshalb immer wieder langfristige Waffenstillstandsabkommen geschlossen. Die von Usama hervorgehobene Freundschaft war aber zugleich eine Akkulturationsleistung, die aufgrund gemeinsamer Vorstellungen von der Relevanz (vielleicht auch Sakralität) eines Gebetsortes möglich war. Usama leitet seine Erzählung von den Tempeln allerdings mit der weniger religiösen als kulturellen Erklärung ein: „Alle Franken, die erst seit kurzem ihr Land verlassen haben, sind roher in ihrem Wesen als jene, die sich schon an unser Land gewöhnt haben und mit den Muslimen Umgang pflegen.“³⁷

Die von Ibn Dschubair beklagte und sicher auch zutreffende Umwandlung von Moscheen in Kirchen und Minaretts in Kirchtürme³⁸ war kein Automatismus. Es deutet sich an, dass ein Unterschied gemacht wurde zwischen eroberten Moscheen und rückeroberten Kirchen sowie heiligen Stätten mit einer gemeinsamen jüdisch-christlich-muslimischen Tradition. Moscheen im Sinn von fremden Sakralräumen konnten unter Umständen geteilt werden; in rückeroberten Kirchen, also als eigen definierten Sakralräumen, wurden hingegen Muslime ausgeschlossen; möglich blieb eine transreligiöse Nutzung von Pilgerstätten.³⁹ Weitere Differenzierungen wären zu berücksichtigen, etwa der Umgang der Kreuzfahrer mit anderen christlichen Konfessionen. Denn jenseits der muslimisch-christlichen Dichotomie musste bei Sakralräumen wie der Grabeskirche, Annenkirche und Geburtskirche und auch vielen kleineren Kirchen vor allem die simultane Nutzung durch diverse christliche Konfessionen gewährleistet werden.

In den vorgestellten Beispielen aus dem „Heiligen Land“ zeigt sich meines Erachtens, dass Dorothea Welteckes ergänzende Kriterien sehr gewinnbringend für die Analyse transreligiöser Praxis angewendet werden können, dass aber dennoch insgesamt die typologische Dreiteilung nach Kedar die Komplexität der Phänomene nicht hinreichend erfassen kann. Eine klare Zuordnung zu diesen drei Typen scheint oftmals nur bei oberflächlicher Betrachtung möglich.

³⁷ Ebd.

³⁸ Travels of Ibn Jubayr (wie Anm. 32), S. 338.

³⁹ Ich danke meiner Studentin Mona Kordus, die eine Bachelorarbeit über die muslimische Wahrnehmung christlicher Kreuzfahrer bei Ibn Munqidh und Ibn Dschubair verfasst hat, für anregende Diskussionen über diese Thematik und für ihren Hinweis auf die Nichtberücksichtigung des Unterschieds zwischen Sakralräumen mit und ohne religionsübergreifende Tradition bei Kedar und Weltecke.

Relevante Detailspekte von Transreligiosität werden durch die kursorischen Kriterien und zugleich in ihrer Abgrenzung engen Definitionen der drei Typen nach Kedar nicht abgebildet. Um die Prüfung der Typologie anhand von weiteren Beispielen transkonfessioneller Nutzung, Prägung und Konstruktion von Sakralräumen fortzusetzen, empfiehlt es sich einerseits, den regionalen Rahmen über die Sondersituation im „Heiligen Land“ hinaus zu erweitern, und andererseits, die Untersuchung stärker auf interkonfessionelle Phänomene zu fokussieren.

3. Multikonfessionelle Räume im spätmittelalterlichen Zypern

Es wird deshalb im Folgenden um Zypern gehen – eine Insel, deren Bevölkerung dieselbe ethnische, religiöse, sprachliche und kulturelle Mischung wie das „Heilige Land“ aufwies, allerdings in etwas anderen Proportionen. Es gab nur wenige Muslime und Juden. Zahlenmäßig dominierten in Zypern die byzantinisch-orthodoxen Christen, gefolgt von diversen arabisch-, griechisch- und aramäischsprachigen Ostchristengemeinden, die mindestens seit dem Frühmittelalter dort lebten. Nach dem Fall von Akkon 1291 wuchsen diese Gruppen durch Flüchtlinge vom Festland stark an. Ihnen gegenüber waren die Lateiner, die die Herrschaft über die Insel innehatten, in der Minderheit. Aus diesem Grund wohl hatten die Adligen und die Königsdynastie bereits frühzeitig, in der *Bulla Cypria* von 1260, den Nicht-Lateinern eine gewisse religiöse Autonomie in ihren Riten und Strukturen zugesichert, solange sie offiziell die Papstkirche anerkannten. Die Abmachung hielt erstaunlich gut und war die Basis eines multikonfessionellen Nebeneinanders, das im Laufe der Zeit zwischen bestimmten Gruppen und Individuen auch zu intensiven Mischverhältnissen etwa im Zusammenleben, in der Kunst und auch im Bereich der religiösen Praxis führen konnte.⁴⁰

Gestört wurde diese interkonfessionelle Harmonie ab und zu von außen, genauer gesagt von Exponenten der päpstlichen Primatspolitik, wie z.B. dem Karmeliter und Legat Peter Thomas,

⁴⁰ Vgl. für einen Überblick über die transkulturellen Verhältnisse in Lusignan-Zypern z.B. Christopher Schabel, Religion, in: *Cyprus. Society and Culture 1191–1374*, hrsg. von Angel Nicolaou-Konnari und Christopher Schabel (The Medieval Mediterranean 58), Leiden 2005, S. 157–218; Peter W. Edbury, Franks, in: *Cyprus. Society and Culture 1191–1374*, hrsg. von Angel Nicolaou-Konnari und Christopher Schabel (The Medieval Mediterranean 58), Leiden 2005, S. 63–101; Nicholas Coureas, The Latin Church of Cyprus 1195–1312, Aldershot [u.a.] 1997; Ders., The Latin Church of Cyprus 1313–1378 (Cyprus Research Centre. Texts and Studies in the History of Cyprus 65), Nikosia 2010; Ders., Religion and Ethnic Identity in Lusignan Cyprus. How the Various Groups Saw Themselves and Were Seen by Others, in: *Identity/Identities in Late Medieval Cyprus*, hrsg. von Tassos Papacostas und Guillaume Saint-Guillain, Nikosia 2014, S. 13–25; vgl. auch *Medieval Cyprus. A Place of Cultural Encounter*, hrsg. von Sabine Rogge und Michael Grünbart (Schriften des Instituts für Interdisziplinäre Zypern-Studien 11), Münster [u.a.] 2015. Leider konnte eine sehr interessante Studie über die transreligiöse Nutzung der Kirche Ayios Iakovos in Nikosia hier nicht mehr berücksichtigt werden: Chrysovalantis Kyriacou, Saints, Sacred Trees, and Snakes: Popular Religion, Hierotopy, Byzantine Culture, and Insularity in Cyprus during the Long Middle Ages, in: *Religions* 12 (2021), 738, DOI: [10.3390/rel12090738](https://doi.org/10.3390/rel12090738).

der 1360 kurz nach seiner Ankunft einen Aufruhr hervorrief, weil er die griechischen Priester in der katholischen Kathedrale zwangsweise belehren wollte. Der König ließ Ruhe und Ordnung wiederherstellen, indem er den Legaten verwarnte und die Griechen ihres Rechtes auf die eigenen Riten versicherte.⁴¹ Zwei Jahre nach dem misslungenen Bekehrungsversuch initiierte Peter Thomas, der sich anscheinend inzwischen an die lokalen Verhältnisse gewöhnt hatte, angesichts einer Epidemie in Nikosia und Famagusta eine transkonfessionelle Prozession, wie der Freund und Biograf Peter Thomas', Philip de Mézières, berichtet:

„Als der Tag der Prozession kam, gingen die Gemeinschaften (*nationes*) der Christen, geordnet in eigene Gruppen, jeweils in ihrer eigenen Sprache ihre eigenen Hymnen, Gesänge und Klagelieder singend, in Richtung Kirche. Es könnte jemand fragen: Wer waren diese Gemeinschaften der Christen? Gewiss, dort waren Griechen, Armenier, Nestorianer, Jacobiten, Georgier, Nubier, Inder, Äthiopier und viele andere Christen mit jeweils verschiedenen Riten und Sprachen sowie Lateiner und Juden. Der Legat aber sammelte all diese Gemeinschaften (*generationes*), die die Gnade Gottes anriefen, alle fastend bei Brot und Wasser, barfuß gehend und ewige Lichter tragend, demütig in der Kirche Gottes und begann mit der ganzen Menge Schritt für Schritt eine fromme Prozession durch die Stadt Famagusta, und bald bewegte er das Volk zu solch einer Frömmigkeit, dass auf Fügung Gottes viele ungläubige Sarazenen, Türken und Juden, die dort leben, in Tränen ausbrachen und mit nackten Füßen an der Prozession der Christen teilnahmen.“⁴²

Die persönliche Leistung von Peter Thomas für das Zustandekommen dieses transreligiösen Ereignisses darf angesichts der hagiografischen Tendenz von Philippe de Mézières Schrift stark bezweifelt werden. Vielmehr waren solche gemischten Prozessionen recht üblich in Zypern; einmal wurden sie vom König initiiert, ein andermal vom lateinischen Erzbischof von Nicosia

⁴¹ Vgl. dazu ausführlicher und mit der älteren Literatur Margit Mersch, Zyperns Mendikanten zwischen den Konfessionen, in: Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter, hrsg. von Klaus Oschema, Ludger Lieb und Johannes Heil (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 2), Berlin [u.a.] 2015, S. 325–339, bes. S. 228–232.

⁴² The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières, ed. Joachim Smet (Textus et Studia Historica Carmelitana 2), Rom 1954, S. 99f.: *Adveniente vero die processionis, et ecce nationes Christianorum quaelibet in turmis suis et ordine in lingua paterna cum hymnis, canticis, et lamentationibus versus ecclesiam tendebant. Sed aliquis interrogare posset, quae erant istae nationes Christianorum? Certe ibi erant Graeci, Armeni, Nothorini, Iacobini, Georgiani, Nubiani, Indiani, Aethiopiani, et alii multi Christiani, quorum quilibet ritum diversum et linguam diversam habebat, necnon et Latini et Iudaei. Legatus vero omnes istas generationes misericordiam Dei invocantes, omnibus ieiunantibus in pane et aqua, et nudis pedibus ambulantes, luminaribus infinitis accensis, in ecclesiam Dei humiliter recollegit, et cum omni multitudine per civitatem Famagustam gradatim processionem devotissimam incepit, et breviter ad tantam devotionem populum provocavit, quod nutu Dei multi infideles Saraceni, Turci, et Iudaei illic existentes in lacrimas prorumpabant, et nudis pedibus ad processionem Christianorum devotissime ambulabant.* Übersetzung M.M.

oder vom griechischen Klerus.⁴³ Eine Sonderrolle kann Peter Thomas insofern kaum zugekommen sein. Der Hagiograph stellt seinen Helden zudem idealtypisch in der Rolle eines Missionars dar, der durch eigenes Beispiel „Ungläubige“ zur Einsicht, Umkehr, Frömmigkeit bewegte. Ob Muslime und Juden sich tatsächlich erst (oder überhaupt) auf seine Anregung hin in den Zug einreihen, ist fraglich; zumindest die Juden nennt Philippe de Mézière noch am Beginn der Aufzählung zusammen mit den Lateinern als Teilnehmer der Prozession. Auf jeden Fall werden die Muslime in dem Bild, das Philippe zeichnet, gewissermaßen an den Rand gestellt. An dieser Darstellung fällt auch auf, dass als Erstes die unterschiedlichen orthodoxen und ostkirchlichen Gemeinden genannt werden, deren Vielfalt wohl insbesondere auswärtige westeuropäische Besucher Zyperns wie Philippe beeindruckte.⁴⁴

Einen ähnlichen Eindruck von der Transkonfessionalität gibt die detailliertere Beschreibung einer Prozession durch den zypriotischen Dominikaner Etienne de Lusignan in seiner 1573 im italienischen Exil geschriebenen Geschichte Zyperns:

„Es ist schön, so viele Gemeinschaften (*Nationi*) zu sehen, wenn sie zu Fronleichnam oder am Sankt Markus-Tag in einer Prozession gehen. Ihr seht, dass zuerst ein Kreuz der Griechen kommt und drumherum geht die Menge des Volkes ohne eine Ordnung. Dann folgen ihre Priester und dann das Bild der Heiligen Jungfrau und danach die Menge der Frauen; und in dieser Weise machen die Griechen immer ihre Prozessionen. Dann folgen die lateinischen Bettelordensbrüder, nach ihren Orden gruppiert, dann die indischen Priester mit Turbanen auf dem Kopf und der Bischof mit Mitra; die Turbane sind aus türkischem und blauem Leinen; danach also die Nestorianer, dann die Jacobiten und Maroniten, Kopten und Armenier, und fast alle tragen Turbane wie die Inder; und alle tragen das Messgewand nach lateinischem Brauch, abgesehen von den Armeniern, die ein Birett mit weißem Streifen auf dem Kopf tragen. Danach folgen die lateinischen Priester mit dem Erzbischof oder dem Suffragan und dann die Regierung mit dem Adel. Es ist wirklich wundervoll, so viele Sekten und christliche Gemeinschaften mit unterschiedlichen Konfessionen und Riten zu sehen.“⁴⁵

⁴³ Vgl. Schabel, *Religion* (wie Anm. 40), S. 160.

⁴⁴ Zu den unterschiedlichen Kirchen und Konfessionen in Zypern vgl. ebd., S. 160–170, der ebd. S. 158 am Beispiel von Peter Thomas auch darauf hinweist, dass Lateiner üblicherweise trotz anfänglicher Ablehnung zu einer tolerierenden Haltung gegenüber den Griechisch-Orthodoxen fanden, mit denen sie Gemeinsamkeiten hatten, die sie mit anderen Religionsgruppen nicht teilten: „They were, after all, Chalcedonian Christians in a sea of non-Chalcedonians, Jews, and Muslims.“ Zur Problematik des Quellenbegriffs *natio/nationes* und mögliche Übersetzungen vgl. Ulrich Haarmann, *Glaubensvolk und Nation im islamischen und lateinischen Mittelalter*, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, *Berichte und Abhandlungen* 2 (1996), S. 161–199.

⁴⁵ Chorografia, et brevis historia universale dell'Isola de Cipro [...] per Stefano Lusignano, Bologna 1573, f. 35r.: *E cosa bella di vedere in tante Nationi quando vanno in processione apparati, il giorno del corpus Domini, ouer'a San Marco; voi vedete che prima va vna Croce de'Greci, & sotto di quella va la moltitudine del populo senza ordine. Seguitano poi li loro Preti, & poi l'immagine della Vergine sacra, & di dietro la moltitudine*

Hier sehen wir allein christliche Teilnehmer, was an den kirchlichen Festtagsanlässen liegen dürfte. Im Gegensatz zu Philippe de Mézière gibt Etienne de Lusignan die genaue Reihenfolge der Konfessionsgruppen an. Die Griechen dürften als Mehrheitsbevölkerung zumeist in der Führungsposition des Zuges gewesen sein. Er erwähnt auch, dass die Griechen innerhalb ihrer Gruppe bei dieser großen, transkonfessionellen Prozession dieselbe Praxis wie in ihren eigenen, innerkonfessionellen Prozessionen zeigen. Die weitere Reihenfolge scheint nicht unbedingt hierarchischen Mehrheits-, Macht- oder Relevanzkriterien zu folgen, da etwa die Bettelorden nicht bei den lateinischen Kirchenmännern, sondern zwischen den Griechen und den diversen Ostkirchengruppen gehen. Wohl aber sind alle Gruppen voneinander abgegrenzt und insgesamt scheint die Rahmung durch die Griechen am Kopf und den lateinischen Adel am Schluss des Zuges eine symbolische Bedeutung zu haben. Interessant ist die Beschreibung der Bekleidung der Prozessionsteilnehmer; denn hier lösen sich klare Abgrenzungen auf, indem gruppenspezifische Erkennungsmerkmale, wie z.B. ostkirchliche Turbane und lateinische Messgewänder, neu kombiniert werden.

Kedar behandelt transreligiöse Prozessionen als idealtypisch für seinen Typ 3 der egalitären Konvergenz.⁴⁶ Bei der Analyse der obigen Beispiele zeigen sich jedoch sowohl egalitäre als auch hierarchische Elemente. Für die Frage nach der Egalität spielt Welteckes Kriterium e), die Motivation und hier in weiterem Sinne der Anlass, eine Rolle, insofern etwa Kirchenfeste und Notsituationen zu einem unterschiedlichen Teilnehmerspektrum führten. Die Kategorisierung lässt sich auch an den jeweiligen politischen Machtverhältnissen festmachen, Welteckes Kriterium c); aber im Großen und Ganzen hat sich zwischen den unterschiedlichen Prozessionen an der lateinischen Oberherrschaft in Zypern nichts geändert. Es waren eher lokale Kräfteverhältnisse zwischen den Gruppen und deren jeweilige Motivation, die die Reihenfolge in den Prozessionen ändern konnte und darüber entschied, dass 1308 bei einer Dürre der illegitime und umstrittene König beziehungsweise Usurpator Amaury, 1330 bei einer Flutkatastrophe der (lateinische) Erzbischof von Nikosia und 1392 bei einer Epidemie der griechische Klerus den Zug

delle Donne: & in questo modo fanno sempre li Greci le loro processioni. Seguitá poi li Mendicanti latini, secondo l'ordine loro; Dipoi li Indiani Preti parati con le fagiolle o tulúpanti in capo; & il Vescouo con la mitra: & li tulúpanti sono di tele celeste, ò azurra: & cosi dipoi li Nestorini; & poi li Iacobiti, & Maroniti, Cofti, & Armeni; & tutti quasi con quelli tulúpanti; e tutti andauano con le pianete al modo latino; fuori delli Armeni, quali portano birette tonde con vn facciollo bianco in capo: Dipoi seguitano li Preti latini con l'Arciuescouo, ò Suffraganeo, & poi il Regimento con la nobilitá. Si che l'è vna bella cosa da vedere tante sette e generationi di Christiani di diuersi riti & nome. Übersetzung M.M.

⁴⁶ Vgl. Kedar, *Convergence* (wie Anm. 24), S. 61.

anführte.⁴⁷ In Darstellungen wie derjenigen von Etienne de Lusignan wird deutlich, dass konfessionelle Grenzen und quasi quer dazu verlaufende kulturelle Distinktionen wie auch übergreifende gemeinsame Praktiken innerhalb der Gesamtheit der christlichen Bevölkerung zu Teil- und Schnittmengen führten, die sich im historischen Wandel auch neu und verschieden zusammensetzen konnten, wobei zu einem Teil politische und soziale Hierarchien eine Rolle spielten, aber auch der Anlass von Bedeutung war.

Die von Kedar vertretene These von dem neutralen Boden, dem quasi Nicht-Sakralort einer Prozession, der erst egalitäre Konvergenz der Konfessionen/Religionen ermögliche, trifft bei den hier behandelten Beispielen nicht zu. Schließlich blieben die unterschiedlichen Konfessionen bei der gemeinsamen Zeremonie als Gruppen unter sich und praktizierten innerhalb ihrer Gruppe ihre eigenen Riten und Frömmigkeitspraktiken. Sie bildeten auf diese Weise gewissermaßen einen mobilen eigenen Sakralraum um sich herum. Von einer Art Nivellierung von identitären Abgrenzungen etwa im Angesicht einer gemeinsamen Bedrohung kann nicht die Rede sein. Gerade die Vielfalt der klar voneinander unterscheidbaren religiösen Gruppenidentitäten und Praktiken scheint für Beteiligte und Beobachter die Wirksamkeit solcher Prozessionen zu gewährleisten. Die einzelnen Prozessionen waren in sich nicht egalitär; sie funktionierten durch Zuordnung und gestufte Reihenfolge; Egalität entstand jedoch durch die praktizierten Wechsel der Führung und der Reihenfolge. Diese egalitäre Praxis unter hierarchischen Bedingungen mag wiederum durch eine zeitlich befristete und mobile Sakralität des Prozessionsraumes ermöglicht worden sein. Auf eine solche Schaffung temporaler sakraler Räume durch Prozessionen und ihre Bedeutung im städtischen Raum hat jüngst auch Sabine Reichert in ihrem Beitrag in diesem Sammelband hingewiesen.⁴⁸

Wie für das „Heilige Land“, so sind auch für Zypern diverse Wallfahrtsorte überliefert, die von Gläubigen unterschiedlicher Denominationen besucht wurden. Hier war u.a. die auch offiziell von König und lateinischer Kirche unterstützte Verehrung von gemeinsamen zypriotischen Heiligen wichtig. Eine Rolle spielten aber auch kleine, nur lokal bedeutende Kapellen wie z.B. Santa Maria della Cava außerhalb von Famagusta, von der der Notar Nicola de Martoni 1395 schreibt, dass sie eine der „frömmsten“ Kirchen der Stadt sei und dass „viele Leute, Lateiner

⁴⁷ Vgl. Schabel, *Religion* (wie Anm. 40), S. 160.

⁴⁸ Vgl. Sabine Reichert, In der Prozession vereint – Religiöse Umgänge im mittelalterlichen Trier, in: *Räume, Orte, Konstruktionen. (Trans)Lokale Wirklichkeiten im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Marcus Handke, Kai Hering, Daniela Bianca Hoffmann, Oliver Sowa und Maria Weber (Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte, Beihefte 3), S. 106–116, DOI: [10.26012/mittelalter-28181](https://doi.org/10.26012/mittelalter-28181).

und Griechen“, dorthin zum Beten gingen.⁴⁹ Die Höhlenkirche war im Besitz des Katharinenklosters im Sinai, gehörte also zum byzantinisch-orthodoxen Ritus. Der Augustinermönch Jacobus de Verona, der 1335 einen Zwischenstopp in Zypern einlegte, berichtet gleichwohl, dass er dort eine Messe gefeiert habe. Zudem seien dort aufgrund des großen Pilgeraufkommens täglich drei Kaplane für die Seelsorge und Messe eingesetzt gewesen.⁵⁰ Christopher Schabel hat sich angesichts dieser Erwähnung gefragt, ob es sich um Priester dreier unterschiedlicher Konfessionen gehandelt haben könnte.⁵¹ In dem Fall hätten wir es hier mit einer durchaus egalitären, von kirchlichen Institutionen ausgehenden Konvergenz auf heiligem Terrain im Besitz einer Konfession zu tun, ein Fall, der von Kedars Dreier-Schema nicht abgedeckt wird. Auch die nicht nur hier überlieferte Möglichkeit, dass fremde lateinische Kleriker auf Pilgerreise in einer griechischen Kirche eine lateinische Messe für ihre Mitreisenden feiern konnten, passt nicht so recht ins Schema.⁵²

Das wichtigste Pilgerziel Zyperns war das Kloster von Stavrovouni in den Bergen westlich von Larnaca. Es soll von Helena, der Mutter Kaiser Konstantins, gegründet und mit der Reliquie eines Partikels vom Kreuz des ‚guten Diebes‘ bedacht worden sein. Schon früh besuchten auch lateinische Pilger wie z.B. 1211 Wilbrand von Oldenburg das griechisch-orthodoxe Kloster. In den 1240er Jahren muss es dann in eine Benediktinerabtei mit Mönchen aus Antiochia umgewandelt worden sein, ohne dass aus den Quellen ersichtlich ist, in welchem Kontext dies passierte. Der Fall ist außergewöhnlich, da er zu den ganz wenigen Beispielen für die offizielle Umwandlung griechischer in lateinische Kirchen in Zypern zählt. Der Pilgerstrom wurde von

⁴⁹ Io Notaio Nicola de Martoni. *Il pellegrinaggio ai luoghi santi da Carinola a Gerusalemme 1394–1395*, hrsg. von Michele Piccirillo (Studium Bilocum Franciscanum 42), Jerusalem 2003, S. 108: *Sunt plures ecclesie devote, inter quas est ecclesia Sancte Marie de Cava multum devota et multa gens, Latini et Greci, accedunt ad dictam ecclesiam causa devotionis.*

⁵⁰ Vgl. Jacopo da Verona, *Liber peregrinationis*, hrsg. von Monneret de Villard, 1950, S. 17: *Et in die sequenti sive prima Julii omnes mercatores et peregrini et naute et marinarii ivimus ad ecclesiam Sancte Marie de la Cava, que est extra civitatem Famagoste, quantum potest jacere arcus bis, et ibi missam devotissime celebravi et unum magnum cereum seu duplerium optulimus Virgini gloriose [...] Ibi sunt tres capellani, qui assidue ibi stant, qui cotidie celebrant propter concursum populi.*

⁵¹ Vgl. Schabel, *Religion* (wie Anm. 40), S. 214.

⁵² Ähnliche Berichte gibt es von Reisenden des 15. Jahrhunderts für kleine griechische Kirchen in Kreta, z.B. bei Cristoforo Buondelmonti, *Descriptio Insule Crete et Liber Insularum*, Cap. XI: *Crete*, ed. Marie-Anne van Spitael, Heraklion 1981, S. 156, der drei Kirchen auf einem Berg bei Temenos nennt. Zur Sondersituation im venezianischen Kreta vgl. Olga Gratiou, *Η Κρήτη στην ύστερη μεσαιωνική εποχή. Η μαρτυρία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής*, Heraklion 2010, bes. S. 127–183, die davon ausgeht, dass spätestens ab dem 15. Jahrhundert die simultane Nutzung von ländlichen Zweiraum-Kirchen durch lateinische und griechische Gemeinden weit verbreitet war.

dieser Transformation aber nicht beeinträchtigt, wie zahlreiche lateinische und griechische Berichte über die besondere Attraktion von Stavrovouni belegen.⁵³

Es gibt zudem Anhaltspunkte dafür, dass die Differenzen zwischen lateinischem und griechischem Ritus im Alltag der lateinischen Gläubigen zunehmend verschwammen. Die Päpste und die Erzbischöfe von Nikosia äußerten sich seit dem 14. Jahrhundert des Öfteren besorgt über die offenbar bestehende Gewohnheit der Lateiner, griechische Messfeiern zu besuchen.⁵⁴ So beschwerte sich 1368 Papst Urban V. in einem Brief an Erzbischof Raimund von Nikosia, dass lateinische Frauen sowohl des Adels wie des Volkes die Kirchen der „Griechen und Schismatiker“ besuchten und dort die Messe nach griechischem Ritus hörten:

„And a great part of the noble and plebeian women of the aforesaid city, attacking the Catholic faith that they orally profess with ways and deeds contrary to it, frequent the churches of Greeks and schismatics, hearing the divine offices according to their rite, which is different from the form of the Roman Church, to the prejudice and subversion of the oft-mentioned faith and of the faithful who are settled in the areas of the Orient.“⁵⁵

Dass hier besonders auf Frauen als transkonfessionelle Akteurinnen abgehoben wird, könnte als ein misogyner Topos verstanden werden, um die eigentlich adressierten Männer zu beschämen und zu warnen. Alexandra Cuffel hat diesen Topos für muslimische polemische Schriften aus der Levante des 13. Jahrhunderts postuliert und ist der Meinung, dass jüdische und christliche Männer die Teilnahme von Frauen an einer gemischten religiösen Praxis nicht problematisiert hätten.⁵⁶ Diese Annahme wird durch das zypriotische Beispiel widerlegt. Dennoch ist auch in diesem Fall klar, dass es um ein allgemeines Problem der lateinischen Priester ging, die

⁵³ Vgl. Schabel, Religion (wie Anm. 40), S. 188f., mit den Belegen. Zum Kreuz des ‚guten Diebes‘: Jesus wurde zusammen mit zwei Dieben hingerichtet, deren Kreuze rechts und links von ihm aufgestellt wurden. Während er von einem von ihnen beschimpft wurde, verteidigte der andere, der gute Dieb, ihn (siehe Lk 23,39).

⁵⁴ Vgl. Margit Mersch, Churches as ‘Shared Spaces’ in the Eastern Mediterranean (Fourteenth to Fifteenth Centuries), in: Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100–1800), hrsg. von Georg Christ [u.a.], Rom 2015, S. 461–484, hier S. 468–470; Coureas, Church 1313–1378 (wie Anm. 40), S. 452–459.

⁵⁵ Übersetzung in: The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus, 1196–1373, ed. und übers. von Christopher Schabel (Texts and Studies of the History of Cyprus 39), Nikosia 2001, Nr. 60, S. 371f.; Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia, ed. Nicholas Coureas und Christopher Schabel (Texts and Studies of the History of Cyprus 25), Nikosia 1997, Nr. 131, S. 312–314, hier S. 313: *Quotque magna pars nobilium et plebearum mulierum de civitate prefata, fidem catholicam quam voce profitentur contrariis moribus et operibus impugnando, Grecorum et scismaticorum frequentant ecclesias, iuxta eorum dissonum a Romane ecclesie forma ritum, in eisdem ecclesiis audiendo divia, in preiudicium et eversionem sepe dicte fidei et fidelium consistentium in partibus orientis.*

⁵⁶ Alexandra Cuffel, From Practice to Polemic: Shared Saints and Festivals as ‘Women’s Religion’ in the Medieval Mediterranean, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 68 (2005), S. 401–419, hier S. 402.

sonn- und feiertags in einer leeren Kirche standen, wie der Papstbrief einen Abschnitt zuvor formuliert:

„Many barons, knights, and burgesses of said city – would that they remain professors of the orthodox [right] faith – having no fear of passing over such a venerable and laudable custom, now have their sons and daughters baptized and contracts of marriage solemnized in their own and profane houses, and they have masses and other divine offices celebrated in their houses and in their rooms, leaving said church orphaned of its spiritual children and empty on Sundays and feast days.“⁵⁷

Insofern dürften tatsächlich Frauen und Männer die katholischen Messen ‚geschwänzt‘ haben. Ihre Teilnahme an griechischen Gottesdiensten würde in die Kategorie der nicht egalitären Konvergenz (Kedar Typ 2) passen. Der eigentliche Knackpunkt, dass es sich hier um ein freiwilliges Ab- oder Hin-und-Her-Wandern der Gläubigen handelt, ist aber in Kedars Typologie nicht beachtet, weil sie sich auf Beispiele von Wallfahrtsorten beschränkt.

Interessanter noch ist in diesem Zusammenhang, dass durch die monierte Praxis die Definition von sakralem Raum betroffen ist. Während der Papst eine Desakralisierung von Sakramenten durch ihre Spendung an (nach seinem Verständnis) säkularen Orten befürchtet, ist nach orthodoxer Lehre der sakrale Raum nicht auf geweihte Kirchengebäude beschränkt, er wird vielmehr durch die liturgische Praxis konstituiert: Die Eucharistie muss z.B. nicht am Altar gefeiert werden. Vielmehr kommt dem *Antimension*, einem bei der Kirchweihe vom Bischof konsekrierten und geschenkten Seidentuch, die entscheidende Bedeutung zu. Ohne dieses darf keine Liturgie gefeiert werden, aber es muss nicht auf einem Altar liegen. Das sakrale Zentrum ist also mobil und so kann theoretisch jeder Ort für ein Sakrament geheiligt werden. Diese Einstellung wurde anscheinend durch die lateinischen Laien und ihren Pfarrklerus adoptiert. Papst Urban V. betont hier, dass die betreffenden Gläubigen immerhin Bekenner der katholischen Lehre geblieben seien; sie verhielten sich aber fahrlässig indifferent gegenüber den institutionell gesetzten Konfessionsgrenzen.

⁵⁷ Übersetzung: Synodicum (wie Anm. 54), S. 372; Cartulary (wie Anm. 55), S. 313: *Plures barones, milites, et burgenses in dicta civitate morantes orthodoxe fidei professores utinam, venerabilem huiusmodi laudabilem consuetudinem transgredi non verendo, eorum filios et filias in suis propriis et prophanis domibus ipsis eorumque cameris missas et alia officia dicta celebrari, dictam ecclesiam diebus dominicis et festivis quam orbatam spiritualibus filiis et vacuam relinquendo.*

Während die quasi alltägliche Teilnahme von lateinischen Christen an griechisch-orthodoxen Gottesdiensten für Zypern mehrfach belegt ist, zeigt ein von Felix Fabri überlieferter Fall keine räumliche Konvergenz von Gläubigen mehrerer Konfessionen, sondern eher deren Segregation. In der Nähe des Wallfahrtsortes Stavrovouni lag ein Dorf, in dem der reisende Dominikaner 1483 eine bemerkenswerte Begegnung mit einem Priester hatte, der sowohl den lateinischen als auch den griechischen Ritus ausübte und für beide Gemeinden jeweils getrennt voneinander die Messe las.

„Wir gingen aber in eine Kirche der Griechen, die in der Nähe [unserer] Unterkunft stand, um dort nach dem Gebet ein wenig im Schatten auszuruhen. Als wir dort saßen, kam ein Priester und sagte zu uns auf Latein: Was, fragte er, macht ihr in einer griechischen Kirche? Ganz in der Nähe ist eine andere Kirche, eine lateinische von eurem Ritus, in der ihr beten und pausieren sollt. Wir erhoben uns also und gingen mit ihm in die lateinische Kirche. [...] Ich erfuhr aber, dass jener Priester ein Mönch war [...] und dass er ein Priester beider Kirchen war, der griechischen wie der lateinischen, und die beiden Riten in allem beherrschte. Denn an Sonntagen feierte er zunächst die Messe in der lateinischen Kirche und die Eucharistie nach westlicher Art mit Azymen. Nach dem Ende jener Messe ging er zur griechischen Kirche hinüber und feierte die Eucharistie nach östlicher Art mit fermentiertem Brot.“⁵⁸

Wenngleich der Priester selbst hinsichtlich seiner transkonfessionellen multiplen Identität keine Bedenken hatte, so legte er doch großen Wert darauf, dass jeder Gläubige in der Kirche seiner eigenen Konfession zu beten (oder auch nur zu sitzen) habe. Hier zeigt sich eine Trennung der Sakralorte zweier im selben Ort lebender Konfessionsgruppen, die sich aber einen gemeinsamen Priester teilen, der im übertragenen Sinne eine Personifikation egalitärer Konvergenz darstellt. Das mag auch Angehörigen anderer zypriotischer Konfessionen nicht unbedingt fremd vorgekommen sein. So teilten sich etwa die (arabisch-sprachigen) syrischen Melkiten mit den griechisch-orthodoxen Gemeinden liturgische Gebräuche und den Klerus in höheren Rängen,

⁵⁸ Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae, Egypti peregrinationem, Bd. 1, ed. Konrad Hasler, Stuttgart 1843, S. 176f.: *Transivimus autem in unam ecclesiam Graecorum, quae erat prope hospitium, ut in ea post orationem paululum in umbra quiesceremus. Nobis in ea sedentibus, venit clericus quidam, et latina lingua dixit nobis: quid, inquit, facitis in ecclesia graeca? Hic prope est alia ecclesia latina de ritu vestro, in qua orare et pausare debetis. Surreximus ergo, et cum eo in ecclesiam latinam venimus. [...] Didici autem, quod clericus ille erat monachus [...] erat, et fuit ambarum ecclesiarum plebanus, graecae et latinae, et per omnia se regebat secundum utrumque ritum. Nam dominicis diebus celebrabat primo Missam in ecclesia latina, et conficiebat more occidentalium in azymo. Illo officio finito transibat ad ecclesiam graecam, et more orientalium conficiebat in fermentato.* Übersetzung M.M. Vgl. dazu ausführlicher Margit Mersch, Bewältigung durch Abwehr: Felix Fabri über den lateinisch-griechischen Klerus in Zypern, in: Georg Christ [u.a.], Verflechtungen (wie Anm. 13), S. 119–122; Mersch, Churches (wie Anm. 54), S. 470; Holmes, Worlds (wie Anm. 13), S. 31.

also etwa die Bischöfe. Das heißt aber nicht, dass sie an gemeinsamen Messen teilnahmen. Vielmehr hatten sie offenbar jeweils eigene Pfarrkirchen und Pfarrer.⁵⁹

Das Deesis-Fresko in der wohl orthodoxen Theotokos- oder Erzengel-Michael-Kirche von Galata zeigt das Stifter-Portrait einer solchen transkonfessionellen lateinisch-griechischen Familie (Abb. 1).



Abb. 1: Galata, Zypern, Theotokos- oder Erzengel-Michael-Kirche, Deesis mit Stifterporträt (Foto: gemeinfrei)

Die Inschrift von 1514 informiert uns darüber, dass Polos und Matelena Zacharias die Fresken gestiftet hätten. Polos (eine griechische Version des italienischen Namen Paolo) entstammte einer venezianisch-zyprischen Adelsfamilie, Matelena (griechisch für den französischen Namen Madeleine) wohl aus der ehemals königlichen Lusignan-Familie. Mutter und Töchter, die auf der rechten Seite knien, tragen kostbare Kleidung westlichen Stils. Der Vater, der auf der linken Seite das Kirchenmodell präsentiert, folgt hingegen mit Bart, Kopfbedeckung und schlichtem, dunkelblauem Umhang ganz dem griechisch-orthodoxen Habitus. Matelena hält einen Rosenkranz, was darauf verweist, dass sie Lateinerin ist. Ihre älteste Tochter hingegen,

⁵⁹ Vgl. Schabel, Religion (wie Anm. 40), S. 169.

die hinter ihr kniet, hält ein griechisches Hymnar aufgeschlagen in den Händen und scheint dementsprechend orthodoxen Glaubens zu sein.⁶⁰ Hier fand also eine gemeinsame religiöse Praxis von Lateinern und Orthodoxen in einer gemeinsamen Kirche statt – eine sehr enge egalitäre transkonfessionelle Konvergenz. Dies erlaubt einige abschließende typologische Überlegungen zur transkonfessionellen Nutzung von Räumen.

4. Abschließende typologische Überlegungen

Wichtig erscheint mir, dass hier wie in den vorhergehenden Beispielen keine Verschmelzung stattfindet, sondern eine Mischung zumindest symbolisch deutlich unterscheidbarer, aber auch changierender religiöser Praxis und Zugehörigkeit im Zusammenspiel – also so etwas wie Verflechtung.⁶¹ Die behandelten Quellen zeigen meines Erachtens die Notwendigkeit einer Ergänzung von Kedars und Welteckes Typologie um solche Verflechtungsaspekte. Damit einhergehend wäre eine Aufweichung der typologischen Schematik von Vorteil, um eine größere Bandbreite an transreligiöser oder -konfessioneller Praxis erfassen zu können. Ein Stufenmodell, wie es Kedar impliziert, mit einem fortschreitenden Grad an Transreligiosität von der rein räumlichen über die hierarchisch geprägte bis hin zur egalitären Konvergenz, ist meiner Ansicht nach nicht lebensnah, weil es zu starr und wenig komplex, vielleicht auch zu evolutionistisch gedacht ist. Abgrenzung und Annäherung können selten unterschiedlichen Stufen zugeordnet werden, sondern bedingen und ergänzen einander häufig. Religiöse Gruppen und Riten sind wie auch sakrale Räume bestimmt durch ein diffiziles Zusammenspiel von Abschließung und Öffnung. Der sakrale Raum wird als solcher (und als eigener) jeweils von den sozialen und politischen Akteuren beziehungsweise durch die Praxis eines Kollektivs konstruiert, und zwar je nach Maßgabe der zeitweiligen lokalen Bedingungen. Dabei kann zwischen institutioneller und privater Praxis unterschieden werden. Insgesamt erscheinen die Regelungen von religiösen Institutionen als segregativer (oder zumindest systematisch strenger) denn diejenigen von Institutionen der weltlichen Obrigkeit und erst recht als die alltägliche Vorgehensweise der Gläubigen. Aber um welche Entscheidungsebene es sich im Einzelnen handelt, ist nicht immer eindeutig. Individuelle Akteure können etwa, wie in der Anekdote von Usama Ibn Muqīdh, einerseits als herrschende Ritterorden höchst segregativ heilige Orte einer anderen Religionsgruppe okkupieren

⁶⁰ Vgl. Mersch, *Churches* (wie Anm. 54), S. 474–476; Andreas Stylianou und Judith A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, London 1985, S. 90–97.

⁶¹ Zu theoretisch-methodischen Zugängen der Mediävistik zu Phänomenen der Verflechtung vgl. Christ [u.a.], *Verflechtungen* (wie Anm. 13), S. 51–79 und S. 220–222.

und andererseits als fromme Ordensritter dieselben Orte für die individuelle Frömmigkeitspraxis Andersgläubiger öffnen.

Die Kriterien, die Kedar und Weltecke für die transreligiöse Konvergenz entwickelt haben, sind gleichwohl sehr fruchtbar für eine Analyse transreligiöser und -konfessioneller Raumpraxis, wenn sie weniger kategorisch angewendet werden und ab und zu die Blickrichtung geändert wird. Fokussiert man eine transreligiöse Nutzung von Lokalitäten zu liturgischen Zwecken oder für die individuelle und kollektive Frömmigkeitspraxis, tritt die Simultaneität mit gleichzeitigen und konsekutiven Regelungen in den Vordergrund, wobei undifferenzierte gemeinsame wie auch abgegrenzte, ausschließende Räume auffallen. Sie lassen sich als Ausdruck von hierarchischen Verhältnissen und wahlweise segregativer oder integrativer Praxis deuten. Bei der Konzentration auf die soziale Konstruktion von Sakralität und sakralem Raum kann auch die zeitlich befristete Sakralität von geschlossenen Gebäuden wie offenen Plätzen erfasst werden, wie auch die Herstellung von getrennten Sakralsphären durch stationäre Ausrichtungen (Osten vs. Mekka) oder ganz mobil durch geordnete Bewegung (mit veränderlicher Ordnung) und damit temporärer wie mobiler Sakralisierung von Raum. Eine solche Variabilität und Flexibilität scheint für das Gelingen transkonfessioneller Koexistenz von besonderem Vorteil zu sein. Für das eingangs angeführte Beispiel der „Räume der Stille“ bedeutet das, dass nicht nur die Kommunikation von Nutzungsregeln wichtig ist, sondern auch Auseinandersetzungen über mögliche Unterschiede im Raumverständnis der Nutzer*innen hinsichtlich Bedeutung, Charakter und Gestaltung des Raumes sowie wiederholte Reflexionen der Praxis und ihrer Bedeutung für die Raumkonstituierung. Vor allem aber sollten sich Anbieter*innen und Nutzer*innen darüber im Klaren sein, dass es nicht eine Definition, sondern viele unterschiedliche (bewusste wie unbewusste) Formen von Miteinander gibt und dass häufig auch ein Nebeneinander die bessere Option sein kann.

Alle angegebenen Links wurden am 8. November 2023 geprüft.