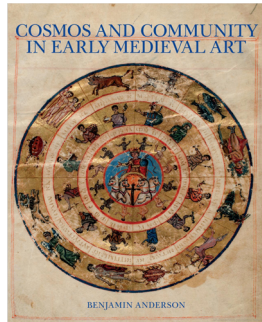


BENJAMIN ANDERSON, *COSMOS AND COMMUNITY IN EARLY MEDIEVAL ART*

New Haven/London: Yale University Press 2017, 216 Seiten mit 67 Farb- und 10 s/w-Abb., ISBN 978-03-00-21916-6.



Rezensiert von
Dieter Blume

Cosmos and Community in Early Medieval Art ist ein ambitioniertes Buch, das allerdings im Titel nicht sogleich verrät, wovon es handelt. Dafür sind die beiden Schlüsselbegriffe zu allgemein. Der Autor untersucht Bildwerke, die einen kosmischen Bezug aufrufen – also in der Regel die Tierkreiszeichen oder auch Sternbilder sowie Sonne und Mond zeigen – und die in den gut vierhundert Jahren zwischen 600 und der Jahrtausendwende entstanden sind. Dies geschieht in einem Kulturvergleich, der das lateinische Europa, das griechische Byzanz und den arabisch geprägten Nahen Osten gleichermaßen in den Blick nimmt. Dieser Ansatz ist schon deshalb von besonderem Interesse, weil alle drei Kulturkreise letztlich von der Zivilisation der Antike ausgehen. Sie entwickeln diese aber jeweils in spezifischer Weise weiter und kommen dabei zu durchaus unterschiedlichen Lösungen. Die Ordnung der Kapitel bezieht sich jedoch nicht auf diese Kulturkreise und ist auch nicht chronologisch angelegt, sondern sie richtet sich an einer strukturellen Systematik aus, die der Autor zu diesem Zweck konzipiert hat. So geht es zunächst um die Throne von Herrschern, dann um höfischen Austausch, der oft mit der Weitergabe von Geschenken verknüpft ist. In diesen beiden Kapiteln wird jeweils ein Beispiel aus den verschiedenen Kulturen besprochen. Das dritte Kapitel widmet sich dann aber ausschließlich den astronomischen Lehrbüchern im Reich der Karolinger und das vierte behandelt den unterschiedlichen Kenntnisstand bezüglich der Sternenkunde in Byzanz.

21: INQUIRIES INTO ART, HISTORY, AND THE VISUAL
#2-2020, S. 471–476

<https://doi.org/10.11588/xxi.2020.2>

Benjamin Anderson umreißt in der Einleitung zwei Forschungstraditionen, von denen er sich absetzen möchte. Einmal geht es dabei um Aby Warburg (1866–1929) und die an seine Überlegungen anschließenden Arbeiten von Fritz Saxl (1890–1948) und Erwin Panofsky (1892–1968). Zurecht distanziert sich Anderson von der Fixierung auf Fragen der Antikenrezeption und dem vermeintlichen Idealbild der Antikenerneuerung in der Renaissance. Verständlicherweise sucht er zugleich aber den Warburg'schen Begriff des Denkraumes für sich zu nutzen. Die zweite Forschungstradition, um die es Anderson geht, ist mit den Namen von Ernst Herzfeld (1879–1948), Karl Lehmann (1894–1960) und vor allem Hans Peter L'Orange (1903–1983) verbunden. L'Oranges Buch *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* aus dem Jahre 1953 liefert auf vielen Seiten so etwas wie einen *basso continuo*. Die dort präsentierten, überzogenen Thesen, die überall kosmokratische Intentionen sehen und in der Fachwelt immer umstritten waren, weist Anderson wieder und wieder zurück, obwohl sie schon längst nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand entsprechen.

Das erste Kapitel beginnt mit dem legendären Thron des sassanidischen Herrschers Khosrow, über den sich wenig Konkretes sagen lässt, da die Angaben in den byzantinischen und arabischen Quellen erheblich differieren. In diesen Schriftzeugnissen ist allerdings jedes Mal von dem Zodiakus und den Planeten die Rede und der Thron wird als Beispiel herrscherlicher Hybris angeführt. Dem wird überraschenderweise der Mimbar in der Omayyaden-Moschee von Damaskus gegenübergestellt. Auch wenn der Kalif von dort zumindest an bestimmten Festtagen Koransuren verlas und Predigten hielt, so haben wir es doch mit einer grundsätzlich anderen Thronform zu tun, die nicht ohne weiteres mit dem Audienzsaal eines Königspalastes zusammengeht. Das müsste zumindest näher ausgeführt werden. Kosmische Bezüge treten hier zudem nur in den Inschriften der Mihrabwand auf. Das dritte, wiederum völlig anders geartete Beispiel ist der Elfenbeinthron Karls des Kahlen (823–877), der jahrhundertlang im Petersdom zu Rom als *Kathedra Petri* verehrt wurde. Um eine Vergleichsebene mit der Moschee in Damaskus zu gewinnen, bezieht sich Anderson hauptsächlich auf diese Sekundärnutzung als Reliquie, da er auf diese Weise Inschriften aus dem Bau von Alt-Sankt-Peter heranziehen kann. Cursorisch geht er aber auch auf Bildwerke aus dem Umkreis Karls des Kahlen ein und erwähnt dabei vor allem die beiden Elfenbeinkästen in München und Quedlinburg, bei denen die Reihe der Apostel mit den Tierkreiszeichen parallelisiert wird. Doch bleibt das alles sehr oberflächlich, da sich Anderson mit den Besonderheiten der Bildkultur am Hof Karls des Kahlen nicht auseinandersetzt. So entgeht ihm die spezifische Verknüpfung von Astronomie und Christentum, die Entsprechungen zwischen Kosmos und Heilsgeschichte aufzudecken sucht und die in diesem Umfeld völlig neu herausgearbeitet wurde. Der Kaiser wurde in diesem Zusammenhang keineswegs im Sinne eines Kosmokrators den Sternen gleich-

gestellt, sondern er war vielmehr der Garant einer göttlichen Ordnung, deren Vollkommenheit am Sternenhimmel abzulesen war. In dem berühmten Gedicht „*Aulae siderea*“ von Johann Scotus Eriugena (c. 815–c. 877) wird dies auf subtile Weise ausgeführt, doch kommt es bei Anderson nur in einer Fußnote vor. Dass Karl der Kahle als Erster das Bild des thronenden Herrschers aufgreift und systematisch – gerade auch im religiösen Kontext – für seine Repräsentation nutzt, ist in diesem Zusammenhang von großer Relevanz, findet aber in dem hier besprochenen Buch keine Aufmerksamkeit. Deshalb kann das Bildnis des Kaisers auf dem Thronstuhl auch nicht einfach nur als Stifterbild kategorisiert werden. Der Kaiser wird in hier in kosmische Bezüge eingestellt, bleibt aber dem irdischen Bereich verhaftet.¹

Auch wenn es sich nur um eine Nebensächlichkeithandelt, sei hier außerdem auf einen Irrtum hingewiesen, der von Anderson unhinterfragt wiederholt wird. Er geht im Zusammenhang mit Karl dem Kahlen auch auf den Reliquienkasten von Ellwangen ein und folgt dabei der alten Deutung von Fritz Volbach, welcher in den sieben Büsten, die um die Hand Gottes angeordnet sind, die Planeten erkennen will.² Für alle, die sich ein wenig mit der Bildtradition vertraut gemacht haben, ist es aber sofort ersichtlich, dass diese Interpretation nicht stimmen kann. Die Büsten von sieben Männern, die alle die gleichen Frisuren aufweisen, können keinesfalls die Planeten darstellen, da es bei den Wandelsternen ja gerade um eine Differenzierung von Charakter und Funktion geht und zumindest Luna und Venus weiblichen Geschlechtes sind. Es dürfte sich vielmehr um eine Gruppe von Klerikern oder Mönchen handeln, die in gemeinsamer Verehrung Gottes vereint sind.³

Die genannten Probleme sind charakteristisch für den etwas gewollten Ansatz dieses Buches. Als Leserin oder Leser bleibt man ein wenig unbefriedigt zurück, da man sich nicht wirklich über die durchaus spannenden Zusammenhänge von Throngestaltung und Kosmosbezügen informiert fühlt.

Auch das zweite Kapitel diskutiert hochinteressante Objekte, ist aber ebenfalls in vielerlei Hinsicht problematisch. Der gemeinsame Nenner sind asymmetrische Konstellationen, wie sie im höfischen Kontext zwischen Schenkenden und Beschenkten oder Gästen und

1

Vgl. dazu Dieter Blume, Mechthild Haffner, Wolfgang Metzger, *Sternbilder des Mittelalters. Der gemalte Himmel zwischen Wissenschaft und Phantasie*, Bd. I 800–1200, Berlin 2012, S. 147–153.

2

Fritz Volbach, Das Ellwanger Reliquienkästchen, in: Viktor Burr (Hg.), *Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundert-Jahrfeier*, 2 Bde., Ellwangen 1964, Bd. 2, 767–774.

3

Die kaiserliche Familie ist auf der Rückseite dargestellt und in diese Gemeinschaft eingebunden. Dazu Dieter Blume in: *Glanz der späten Karolinger. Hatto I., Erzbischof von Mainz (891–913). Von der Reichenau in den Mäuseturm*, (Ausst.-Kat. Mainz, Diözesanmuseum), hg. von Winfried Wilhelmy, Regensburg 2013, Nr. 31, S. 152–155.

Gastgebern gang und gäbe waren. Der Sternenmantel Kaiser Heinrichs II. im Domschatz zu Bamberg gelangte als höfisches Geschenk eines apulischen Fürsten an den Kaiser und wurde von diesem an den von ihm gegründeten Dom weitergegeben. Wir wissen nicht, ob der Kaiser diesen prunkvollen Mantel jemals getragen hat, doch ist davon wohl auszugehen. Die Wiedergabe christlicher Bildmotive wie der *Majestas Domini*, der *Deesis* und der zahlreichen Engel zusammen mit einer Darstellung sämtlicher Sternbilder ist nur zu verstehen, wenn man die erwähnte Bildpolitik Karls des Kahlen mit in den Blick nimmt. Anderson hingegen vermutet, dass der Kaiser im Bildprogramm des Mantels eine Anmaßung als Kosmokrator gesehen hat und das prunkvolle Kleidungsstück deshalb an den Bischof weitergab. Für diese Vermutung gibt es keine Grundlage.

Mit dem im Anschluss diskutierten Silbertisch Karls des Großen hat der Sternenmantel im Grunde keine Gemeinsamkeiten. Wir haben von diesem Tisch nur Kenntnis aus Beschreibungen, die anlässlich der Erbaufteilung entstanden. Ludwig der Fromme hat ihn aus dem Nachlass des Vaters für sich requiriert. Das Möbel war zunächst ein repräsentatives Ausstattungsstück Karls des Großen, das mit der von ihm betriebenen Kalenderreform und der systematischen Verbesserung des Computus zu tun hat. Doch dieses Thema behandelt Anderson erst im dritten Kapitel. Im Unterschied zum Sternenmantel dürfte der Tisch ausschließlich Diagramme und gerade keine figürlichen Darstellungen gezeigt haben.

Die Ausmalung des Wüstenschlosses von Qusayr Amra in Jordanien ist das dritte Beispiel – und erneut lässt sich dieses kaum mit den übrigen Bildwerken verbinden. In der Kuppel über dem Bad, das sich an die große Halle anschließt, ist der Sternenhimmel in Form einer Planisphäre gemalt, wie sie auch in karolingischen Handschriften begegnet, die antike Vorbilder aufgreifen. Auffällig ist vor allem, dass hier die antiken Bildtypen getreu wiederholt werden und sich keinerlei Spuren einer arabischen Tradition finden, die dann wenig später in das Fixsternbuch des al-Sufi (903–986) Eingang gefunden haben. Es ist so gesehen eigentlich ein fremdes Wissen, das hier implementiert wird und das den Besuchern, soweit sie denn das Bad betreten durften, eine intellektuelle Überlegenheit des Hausherrn vor Augen stellte. Doch über diesen Zusammenhang kann man bei Anderson nichts lesen. Vielmehr belegt er mit diesen Wandbildern kurzerhand die Omnipräsenz astronomischer Bilder im islamischen Raum und sieht das Bad als Teil einer spezifischen Festkultur, die sich aber nicht wirklich nachweisen lässt. Es mutet darüber hinaus eigentümlich an, dass al-Sufi, der für die Himmelskunde im arabischen Raum eine überragende Rolle spielte, in diesem Buch nur am Rande Erwähnung findet.

Das dritte Kapitel ist mit „Carolingian Consensus“ überschrieben und beginnt mit der Ewaldi-Decke aus Köln, die aber erst in ottonischer Zeit entstanden ist. Auf dieser Altardecke sind die Sonne und der Mond, beziehungsweise eine Personifikation des Jahres, jeweils im Rund des Tierkreises abgebildet. Anderson dient die Decke als

Beleg für die Vertrautheit der Kleriker mit der einschlägigen Ikonographie. Es geht bei der Decke jedoch in einem umfassenderen Sinne um die Thematisierung der verschiedenen Zeiterfahrungen, wie sie in dieser Zeit auch in den Kalendarien der liturgischen Handschriften erfolgt. Verwiesen wird auf die Parallelität der an den Sternbewegungen ablesbaren kosmischen Zeit mit der liturgischen Zeit der Kirchenfeste. In den Manuskripten kommen in der Regel noch die Monatsarbeiten hinzu, mit denen der natürliche Jahreslauf der Natur aufgerufen wird.

Den Hauptteil dieses Kapitels macht eine Vorstellung der karolingischen Handbücher zu *Computus* und *Astronomie* aus, in denen sukzessive die antike Himmelsikonographie neu erschlossen wird. Beispielhaft werden einige Handschriften beschrieben und damit einzelne Gruppen definiert. So kommen drei frühe Darstellungen des Tierkreises zur Sprache, die wohl noch vor den karolingischen Reformbemühungen entstanden sind. Ein Manuskript aus Laon (Bibl. Municipale Ms. 422) steht für die astronomischen Interessen außerhalb des Hofes. Die Handschriften der sogenannten „Aachener Enzyklopädie“ vertreten die Errungenschaften des kaiserlichen Hofes (Madrid, Bibl. Naz., Ms. 3307; Rom, Vat. Lat. 645; Vat. Reg. Lat. 309; Monza, Bibl. Capitolare. Ms. 6B-117). Zwei Kompendien aus dem Umkreis von Salzburg (Wien, ÖNB, Cod. 387; München, Clm 210) zeigen die Adaption dieses Wissenstandes für regionale Eliten. Auf diese Weise entsteht ein brauchbarer Überblick über diese höchst beachtlichen wissenschaftlichen Bemühungen des frühen neunten Jahrhunderts. Doch findet vieles, was diese Sicht in wichtiger Weise erweitern würde, keine Erwähnung. So bleibt der auffällige Profilwechsel innerhalb der höfischen Buchproduktion zwischen Karl dem Großen und Ludwig dem Frommen unbeachtet. Während unter Karl ausschließlich Evangeliare hergestellt werden, finden sich nach der Machtübernahme durch Ludwig prunkvolle Editionen profaner Klassikertexte, darunter auch die Himmelsbeschreibung durch Germanicus, die für alle nachfolgenden Handschriften, gerade auch der „Aachener Enzyklopädie“, eine Schlüsselrolle spielte (Leiden, Univ. Bibl. Ms. Voss. Lat. Q 79). Der unterschiedliche Umgang mit Bildern und Wissen tritt erst vor Augen, wenn man auch diese weiteren Manuskripte mit in den Blick nimmt.⁴

Das vierte Kapitel widmet sich Byzanz und stellt zunächst eine höfische Handschrift vor, die für den Kaiserhof entstand und die sogenannten „Handlichen Tafeln“ des Ptolemaios enthält (Rom, Vat. Ms. gr. 1291). Eine Abbildung der nördlichen und südlichen Hemisphäre sowie ein Diagramm der Sonne im Tierkreis sind die auffälligsten Teile des Bildschmuckes. Diesem exquisiten Exemplar wird die christliche Topographie des Kosmas Indikopleustes gegenübergestellt, in welcher die Gestalt des ptolemäischen Kosmos negiert

⁴

Vgl. dazu Blume, Haffner, Metzger, Sternbilder des Mittelalters.

und ausgehend von Bibelzitatzen ein alternatives Weltmodell erstellt wird. Von diesem Text gibt es eine ganze Reihe von Abschriften und so lässt sich Anderson zufolge jene populäre, allein auf der Bibel fußende Sicht mit dem exklusiven astronomisch-astrologischen Wissen der höfischen Elite konfrontieren und als „Byzantine Dissensus“ beschreiben. Dies ist richtig gesehen, doch bleibt zu fragen, ob dieser Gegensatz wirklich in derartiger Rigidität Gültigkeit besaß. Die berühmte Germanicus-Handschrift Ludwigs des Frommen (Leiden, Univ. Bibl. Ms. Voss. Lat. Q 79) wird hier als höfischen Elite-Produkt zum Vergleich herangezogen, doch gehört sie eigentlich in den Zusammenhang von Kapitel III, da dieses Prunk-Manuskript im Kontext eines weiter ausgreifenden Wissensaufbruchs zu sehen ist.

Die Zusammenfassung am Ende des Buches nimmt auf erfrischende Weise noch einmal die politischen Implikationen dieser Bildprogramme in den Blick und stellt die Differenzen zwischen Franken, Byzantinern und Moslems heraus. Hier werden interessante Aspekte sichtbar, die sonst hinter der überkonstruierten und ziemlich unglücklichen Systematik des Bandes zurücktreten.

Trotz der vielen Kritikpunkte und der angemerkten Lücken bleibt dieses Buch aber eine anregende Lektüre, die eine Reihe neuer Fragen aufwirft – und das ist in jedem Fall verdienstvoll.