

Macht und Herrschaft

Schriftenreihe des SFB 1167

„Macht und Herrschaft – Vormoderne Konfigurationen
in transkultureller Perspektive“

Band 11

Herausgegeben von

Matthias Becher, Elke Brüggem und Stephan Conermann

Matthias Becher (Hg.)

Transkulturelle Annäherungen an Phänomene von Macht und Herrschaft

Spannungsfelder und Geschlechterdimensionen

Mit 8 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press



DFG



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.d-nb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Lewis Chesspiece – King; © National Museums of Scotland/Bridgeman Images
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Birkstraße 10, D-25917 Leck
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2511-0004
ISBN 978-3-8471-1086-6

Inhalt

Vorwort zur Schriftenreihe	7
Vorwort	9
Matthias Becher	
Vormoderne Macht und Herrschaft. Zugänge, Phänomene, Perspektiven .	11
Christian Schwermann	
Konfliktmanagement im antiken China. Der Han-Kaiser Wu (reg. 141– 87 v. Chr.) im Urteil von Zeitgenossen und Nachwelt	33
Andrea Stieldorf	
Spieglein, Spieglein ... Bilder von Königinnen auf Siegeln und Münzen .	61
Alheydis Plassmann	
<i>Sudden death</i> . Kontingenz des Todes und Legitimation von Herrschaft . .	95
Elke Brüggem	
Political Speech in the ‘Kaiserchronik’	123
Konrad Klaus	
Die Thronfolge im mittelalterlichen Kaschmir, dargestellt nach der ‘Rājatarāṅgiṇī’ des Kalhaṇa	145
Mechthild Albert	
Herrscher und Berater/in in der kastilischen Literatur des Mittelalters. Transkulturelle Konstellationen in der Epoche Alfons’ des Weisen	173

Karina Kellermann <i>Der tiuvel schiez iu in den kragen!</i> Herrschaftskritik in der deutschsprachigen Publizistik	191
Andreas Rutz Formen und Funktionen weiblicher Herrschaftspartizipation im Heiligen Römischen Reich am Beispiel der Herzoginnen von Kleve (1417–1609) . .	213
Anna Kollatz Transkulturalität als Strategie. Gedanken zur Integration von Eliten am Mogulhof	253
Diana Ordubadi / Dittmar Dahlmann Die ‚Zeit der Wirren‘ und die Moskauer Selbstherrscher (1598–1613) aus russischer Perspektive und in zeitgenössischen ausländischen Berichten .	273
Peter Schwieger Tibet im 18. Jahrhundert. Wo lag die Macht und wer war der Herrscher? .	299
Liste der Autorinnen und Autoren	313
Personenregister	317

Anna Kollatz

Transkulturalität als Strategie. Gedanken zur Integration von Eliten am Mogulhof

Abstract

Ethnic and religious diversity were decisive factors shaping the development of the Mughal Empire on the Indian Subcontinent. As the Timurids ruled from a minority position, it was vital to develop integrating strategies to unite the elite as well as the people behind the Timurid rulers. To meet the challenges of both heterogeneity and the status as a minority, the Mughals developed a set of integrative and legitimating strategies. This paper sketches the development from Bābur to Jahāngīr, focusing on the audience (darbār) as a stage or microcosm of the empire. Both textual and visual sources show that besides the representation of the emperor as the center of both the empire and the world, transculturality was one of the Mughal answers to diversity. In the field of administration, the Mughal system sought to create a homogeny group of manṣabdārs out of the elite coming from diverse contexts and to unite them under a new identity as servants of the emperor. Both legitimation and religious policies used parts and portions coming from the religious as well as cultural backgrounds of the diverse groups prevalent in the population.

Schon in der Vorbereitung hat unser Teilprojekt¹ den Ruf des buntesten im SFB erhalten – daran sind letztlich die Moguln selbst schuld, die wohl eine besondere Freude an Farbigkeit hatten. Wir haben das Glück, nicht nur auf einen reichen Textkorpus, sondern auch auf eine Fülle an bildlichen Darstellungen des Mogulhofes zurückgreifen zu können, die uns zu diesem Ruf verholfen haben. Der Unterschied zu den Europäern, besonders den schwarz gekleideten portugiesischen Jesuiten, wird tatsächlich schon in Mogul-Quellen behandelt. Als 1611 die Edlen am Hofe Ğahāngīrs einen Jesuiten fragten, weshalb die Europäer sich denn der Farbigkeit enthielten, wusste der Jesuit keine rechte Antwort. Hingegen erläuterte der Mogulherrscher selbst: Dies sei der Tatsache geschuldet, dass die Europäer im Gegensatz zu den Indern eine weiße Hautfarbe hätten, die durch

¹ „Herrschaftsrepräsentation und Zeremoniell am Mogulhof“ (Leitung: Prof. Dr. Eva Orthmann).

bunte Farben weniger gut zur Geltung gebracht werde.² Diese auf den ersten Blick amüsante Anekdote überliefert der Autor ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī in seinen ‚Mağālis-i Ġahāngīrī‘, einem Text, der sich als Protokoll der Gespräche des Herrschers mit seinen Vertrauten präsentiert. Auf den ersten Blick bunt und amüsant, scheinen aber durch die Erzählung Hinweise auf zentrale Charakteristika des Mogulhofes und seiner Herrschaftslegitimation durch. Betrachtet man das Setting der Anekdote, ist zunächst festzustellen, dass in der Audienz, oder – ganz allgemein formuliert – in der Gesprächsrunde um den Herrscher, ein europäischer Jesuit anwesend ist.³ Neben diesem recht exotisch anmutenden Gast finden sich in den Audienzen des Mogulherrschers aber grundsätzlich Vertreter der unterschiedlichsten ethnischen und religiösen Zugehörigkeit, und zwar nicht nur als Gesandte aus anderen Ländern, sondern als Angehörige des Hofes oder der Verwaltung bzw. des Militärs im Reich. Weiterhin treffen in der Anekdote zwei Seiten aufeinander, deren Zusammenspiel für das Funktionieren der Mogulherrschaft gleichzeitig Basis und Herausforderung darstellte: die Edlen, die Elite des Reiches – dazu zähle ich in einer vorläufigen Definition solche Personen, die in Verwaltung und Militär, in Gelehrsamkeit oder Kunst und Literatur sich soweit ausgezeichnet haben, dass sie als *manṣabdārs*⁴ in mittlere bis hohe Ränge aufgestiegen sind – und der Herrscher selbst. Eine Gruppe steht einer einzelnen Person gegenüber, eine Menge von Menschen wendet sich mit einer Frage an einen Einzelnen: Die Personengruppe erscheint auf den Einzelnen als Gegenüber fokussiert. Zur Veranschaulichung dieser Gegenüberstellung können

2 Anna KOLLATZ, *Inspiration und Tradition. Strategien zur Beherrschung von Diversität am Mogulhof und ihre Darstellung in Mağālis-i Ġahāngīrī (ca. 1608–11) von ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī (Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 8)*, Berlin 2016, 176, 342f.

3 Dieser kann identifiziert werden als ein Mitglied der dritten jesuitischen Mission an den Mogulhof, die 1595 den Hof erreichte und auf Einladung des Herrschers Akbar (reg. 1556–1605) gekommen war. Diese und die vorherigen zwei Missionen waren zum Hof geladen worden, um Religion und Lebensweise der portugiesischen ‚Nachbarn‘ in Goa kennenzulernen. Außerdem nutzte Akbar die Anwesenheit der Jesuiten auch für Religionsdispute, in denen er Jesuiten und muslimische Gelehrte gegeneinander antreten ließ und letztlich seine synkretistisch angelegte Weltsicht propagierte. Vgl. z. B. Heike FRANKE, *Akbar und Ġahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*, Schenefeld/Bonn 2005; KOLLATZ 2016. Es handelt sich bei dem Jesuiten vermutlich um Pater Jérôme Xavier (Geburtsname: Jerónimo de Ezpeleta y Goñi), 1549–1617. Er war ein portugiesischer Jesuit und Großneffe des Gründers der indischen Jesuiten-Mission, Francis Xavier. Jérôme Xavier kam 1595 als Superior der dritten Jesuitenmission an den Mogulhof, nachdem er zuvor für zwei Jahre Superior des St. Pauls-Kollegs in Goa gewesen war. Während seines Aufenthalts am Hof verfasste er zahlreiche Werke, sowohl als Auftragsarbeiten für den Hof, als auch als Hilfsmittel für die Mission im Reich. Vgl. z. B. Pedro de Moura CARVALHO/Wheeler M. THACKSTON, *Mir’āt al-quḍs. A Life of Christ for Emperor Akbar: A Commentary on Father Jerome Xavier’s Text and the Miniatures of Cleveland Museum of Art*, Acc. no. 2005.145 (Studies and Sources in Islamic Art and Architecture 12), Leiden/Boston 2012.

4 Zum System des *manṣab* siehe unten.

bildliche Darstellungen des Mogulhofes herangezogen werden. Die Abbildung zeigt die Darstellung einer Mogulaudienz, sie ist im Company-Style gehalten, also schon im Indien unter britischem Einfluss entstanden und erscheint grobschlächtiger als 200 Jahre zuvor am Mogulhof entstandene Kunst. Vormalig im Besitz des Prinzen Waldemar von Preußen, repräsentiert sie, wie auch der ‚Geburtstag des Mogulkaisers Aurangzeb‘ im Grünen Gewölbe in Dresden, die Faszination, die Indien in Europa lange auslöste.⁵

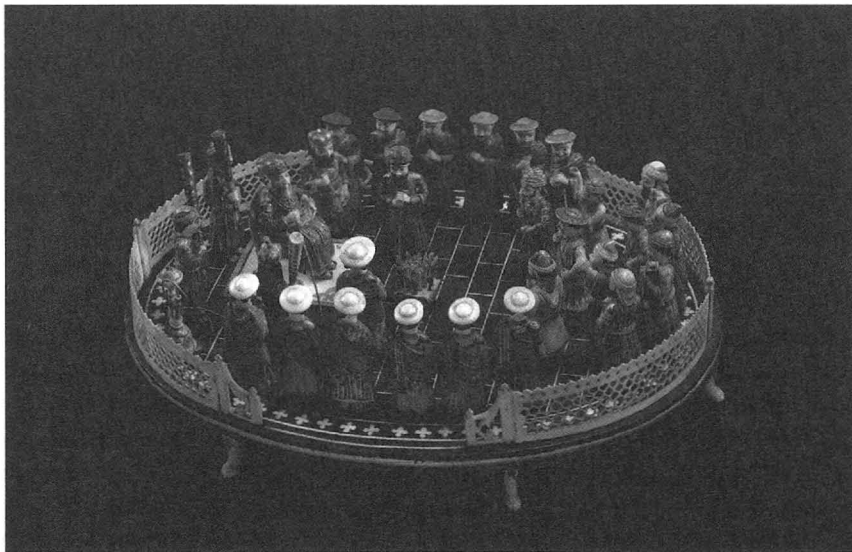


Abb. 1: Mogul-Audienz ‚auf dem Tablett‘, Indien, Company-Stil, ca. 1840 (Delhi); © Stiftung Preußischer Kulturbesitz/Staatliche Museen zu Berlin/Museum für Asiatische Kunst/Iris Pappadopoulos.

Diese Figurengruppe wird dem Betrachter gleichsam ‚auf dem Tablett‘ serviert. Sie wird durch eine Begrenzung in Form eines Zäunchens auf ihrer Unterlage umfasst und so als in sich geschlossene Einheit präsentiert. Es handelt sich um eine bewusste Anordnung, eine Inszenierung der Figuren. Als solche, als bewusste Platzierung, In-Szene-Setzung von Personen zueinander und zu ihrer Umwelt, muss auch das lebendige Vorbild, die historische Mogulaudienz verstanden werden. Ebenso wie in Textquellen oder den zahlreich erhaltenen Mi-

⁵ Vgl. zum Indien- und insbesondere Mogul-Bild im Indien der frühen Neuzeit z. B. Antje FLÜCHTER, *Weighing the Mughal. German Perception of Governmental Structures and the Staging of Power in the Early Modern Indian Mughal Empire*, in: DIES./Susan RICHTER (edd.), *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter* (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), Berlin/Heidelberg 2012, 147–166.

niaturen der Mogulzeit handelt es sich um eine Abbildung der realen Audienz: Jemand, in diesem Fall ein figürlich arbeitender Künstler, hat sich Gedanken darüber gemacht, wie er sein lebendiges Vorbild darstellen will, welche Eigenschaften, Besonderheiten er in dieser Darstellung betonen, welche er auslassen möchte. Wir haben es also nicht mit ungefilterter ‚historischer Wirklichkeit‘ zu tun, sondern mit einem Abbild, vielleicht sogar einer *Imagination* derselben. Der Künstler hat sich auch Gedanken darüber gemacht, für wen er diese Figurinen herstellt, wenn es eine Auftragsarbeit war vielleicht auch, was der Adressat gerne sehen wollte. Diese Positionalität und der Kontext jeglicher Quelle muss bei der Annäherung an das Thema Transkulturalität als Strategie von Integration beachtet werden.

Zurück zur Darstellung der Audienz: Die anwesenden Besucher scharen sich in einem Kreis um den mittig thronenden Herrscher, hinter dem Standartenhalter die aufgerollten Flaggen des Herrschers präsentieren.⁶ Die Audienzteilnehmer gleichen sich in ihrer ehrfürchtigen Haltung, unterscheiden sich aber deutlich in ihrer Kleidung und ihren Gesichtszügen. Hier stehen unterschiedliche Personengruppen vor dem Herrscher, die sich durch Kopfbedeckung, Kleidung und Aussehen als verschiedenen ethnischen Kontexten entstammend auszeichnen. In ihrer Positionalität zum Herrscher unterscheiden sie sich aber eher weniger, vielmehr halten sie einen etwa gleichen Abstand zu ihm ein. Was könnte die unterschiedliche Kleidung und Gruppierung der Figuren nun bedeuten? Sie könnten unterschiedliche Funktionsgruppen oder ‚Ämter‘ am Hof repräsentieren, andererseits könnte darin – ohne dem Werk diese Aussage als *eigen* unterstellen zu wollen – ein Hinweis auf verschiedene, geradezu diverse Gruppen am Hof gesehen werden, die sich in ethnischer Herkunft, aber auch in der Religion unterscheiden. Die ethnische und religiöse Diversität des Mogulhofes sowie Beziehungen zwischen dem Hof, dem Herrscher und einzelnen Gruppen sind ein in der Mogulforschung häufig bearbeitetes Thema.⁷ Dieser Beitrag nähert sich dem Thema durch eine gemeinsame Betrachtung von Text- und Bild-

6 Diese aufgerollten Standarten finden sich auch in zahlreichen Miniaturen, die den Mogulhof oder auch den Tross des Herrschers zeigen. Die Standarten wurden nur zu besonderen Gelegenheiten entrollt. Vgl. Abū al-Faẓl ‘Allāmī, ‘Ain-i Akbarī, trans. by Henry BLOCHMANN, 3 Bde., Calcutta 1873–1894, Bd. 1, 50 (‘Ain Nr. 19).

7 Vgl. z. B. Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, Frank Disputations. Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608–11), in: *The Indian Economic & Social History Review* 46 (2009), 457–511; Corinne LEFEVRE, Europe-Mughal India-Muslim Asia. Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times, in: Antje FLÜCHTER/Susan RICHTER (edd.), *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter* (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), Berlin/Heidelberg 2012, 127–146; Rajeev KINRA, Handling Diversity with Absolute Civility. The Global Historical Legacy of Mughal Şulḥ-i Kull, in: *The Medieval History Journal* 16/2 (2013), 251–295.

quellen. Er darf als eine Bestandsaufnahme von bereits identifizierten ‚Integrationsstrategien‘ am Mogulhof verstanden werden. Nach einer kurzen Einführung des historischen Kontexts leiten zwei Fragen die folgenden Ausführungen: Über welche Personengruppen sprechen wir? Wie ging man im Mogulreich mit der Diversität der Elite (und der Bevölkerung) um?

Obwohl es sich beim Mogulreich um eine der einflussreichsten Entitäten des vormodernen Asiens handelt, ist die Forschung bis heute erstaunlich lückenhaft. Es entstand über die letzten zwei Jahrhunderte hinweg eine Anzahl von häufig durch ideologische Tendenzen geprägten Forschungslinien, die sich allerdings nur wenigen Themen und Herrschern wirklich zugewandt haben.⁸ Vor diesem Hintergrund ist eine kurze Zusammenfassung der Mogulgeschichte unmöglich, will man auf Verallgemeinerungen verzichten. Das tradierte Forschungsnarrativ zeichnet das Bild eines Reiches, das von einem charismatischen Führer gegründet, von dessen schwachem Sohn wieder verloren und schließlich von Akbar ‚dem Großen‘ wieder aufgebaut und so konsolidiert wurde, dass es auch den Wein, Weib und Gesang verfallenen Ġahāngīr und seinen mangels Erforschung außerhalb eines engen Expertenkreises nur als Erbauer des Taj Mahal bekannten Šāh Ġahān überdauern konnte. Die unter Akbar eingeführten ‚Reformen‘ des Reiches und seiner Verwaltung wurden dabei gerne auch als Blaupause auf die weiteren Regierungszeiten übertragen. Schließlich, so endet das Narrativ, habe der skrupellose Aurangzeb, ein orthodoxer Muslim und Hindu-Hasser, das Reich zu Grunde gerichtet.⁹

Die Moguln sind eine Dynastie, die als islamisch bezeichnet wird, tatsächlich wäre das Mogulreich aber besser als Herrschaft mit islamischem Einfluss zu fassen. Der Gründer der Dynastie ist Zahir al-Dīn Bābur (reg. 1527–1530), der als kaum Vierzehnjähriger eine kleine Herrschaft rund um Ferghana im heutigen Afghanistan erbt. Er konnte sein Erbe nicht halten, ebenso wenig wie die wichtige Stadt Samarkand, die er dreimal eroberte, aber immer wieder verlor.

8 Eine umfassende Diskussion dieser Forschungsproblematik haben Muzaffar Alam und Sanjay Subrahmanyam 2011 vorgelegt: Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, *Writing the Mughal World. Studies on Culture and Politics*, New York 2011, 1–32. Eine Wiederholung ihrer Befunde erscheint an dieser Stelle nicht notwendig.

9 Gegen dieses Narrativ schreiben ALAM/SUBRAHMANYAM 2011 ebenso wie Stephan CONERMANN, Südasien und der Indische Ozean, in: Akira IRIYE/Jürgen OSTERHAMMEL/Wolfgang REINHARD (edd.), *Geschichte der Welt 1350–1750. Weltreiche und Weltmeere*, München 2014, 385–426. Zur Revision des Ġahāngīr-Bildes vgl. Corinne LEFÉVRE, *Comment un „conquérant du monde“ devient l’esclave d’une femme. L’historiographie de l’empereur moghol Jahangir (r. 1605–1627)*, in: Stéphane BENOIST et al. (edd.), *Mémoires partagées, mémoires disputées. Écriture et réécriture de l’histoire*, Metz 2010, 93–118. Zur Revision der Geschichte Aurangzebs vgl. z. B. Audrey TRUSCHKE, *Aurangzeb. The Man and the Myth, Haryana 2017*, und demnächst die Arbeit von Tilmann KULKE, *An Early 18th-Century Mughal Munši at Work. Conflicts and Emotions in Musta‘idd Ġhān’s Ma‘āsir-i ‘Ālamgiri. A Narratological Investigation* (in Vorbereitung).

Bābur gehörte zu den Erben des Timur Lenk, die sich in der Mitte des 16. Jahrhunderts zunehmend von usbekischen Stammesverbänden bedroht sahen, die in ihr Herrschaftsgebiet eindringen und sich dort festsetzten. Bābur scheint erkannt zu haben, dass mit seiner zerstrittenen Verwandtschaft keine Abwehr zu organisieren war: Er baute sich weiter östlich, zunächst in Kabul, ein stabiles Herrschaftsgebiet auf und expandierte von dort aus auf den indischen Subkontinent. Wie uns seine Tochter Gulbadan Bīgum (st. 1603) berichtet, tat er dies, um den in ihrem Stammland langsam heimatlos werdenden Timuriden eine neue Bleibe bieten zu können. Nachdem er sich in Nordindien festgesetzt hatte, lud er daher seine Verwandten ein, ihm zu folgen.¹⁰ Gulbadans Berichte sind nur ein Zeugnis der timuridischen Migration nach Indien, wo die Tanten und Verwandten am neu entstandenen Mogulhof aufgenommen und standesgemäß ausgestattet wurden. Auch Bābur selbst berichtet in seiner selbst verfassten Herrschaftsgeschichte, dem ‚Bābur-nāma‘, von seiner Begegnung mit der neuen Umgebung auf dem Subkontinent und den Herausforderungen, die diese für ihn, seine Verwandten und seine Gefolgschaft bedeutete. Auf Bāburs Herrschaft folgten mit Humāyūn (reg. 1530–40; 1555–56), Akbar (reg. 1556–1605), Ġahāngīr (reg. 1606–1627), Šāh Ġahān (reg. 1627–1658) und schließlich Aurangzeb (reg. 1658–1707) fünf weitere Herrscher, die häufig als die ‚großen Moguln‘ bezeichnet werden. Die ungefähr 200 Jahre ihrer Herrschaft gelten als Blütezeit der Dynastie. Mit den eingewanderten Timuriden – Moguln ist eigentlich eine europäische Bezeichnung, die auf die zweite von den Moguln beanspruchte Ahnenlinie verweist, welche sich auf Cingiz Khan, also die Mongolen, zurückbezieht – ergreift eine Dynastie die Macht in Nordindien, die islamisch geprägt ist. Sie beruft sich zudem auf čagatay-türkische und mongolische Wurzeln und ist kulturell in iranischen Traditionen verankert. Damit stellt sie an sich schon ein transkulturell geprägtes Gebilde dar. Man errichtet über die Jahre einen Verwaltungs-, Hof- und Militärapparat, dessen Systematisierung insbesondere Akbar zugeschrieben wird. Der Grund dafür ist insbesondere in der monumentalen ‚Akbar-nāma‘, der von Abū l-Faẓl ‘Allāmī verfassten Historiographie zu suchen. Dieser Text, dessen dritter Band auch als ‚al ‘Ain-i Akbarī‘ (etwa: ‚die Regulatorien des Akbar‘) bekannt ist,¹¹ wurde von der Mogulforschung häufig als normative Basis für die gesamte Herrschaftsdauer der Moguln aufgefasst. Darin niedergelegte Ideale wurden somit als historische Wirklichkeit auch in den Herrschaften nach Akbar angenommen, ohne dies zu überprüfen. Eine Erfor-

10 Gulbadan Bīgum, *Aḥvāl-i Humāyūn Pādšāh / Humāyūn-nāma*, London, British Library, Or. 166, f. 11r: Bericht über Bāburs Einladung an seine Verwandten, nach Indien zu kommen und dort ein neues Leben zu beginnen.

11 Vgl. Abū al-Faẓl ‘Allāmī, *‘Ain-i Akbarī*, ed. Henry BLOCHMANN, 3 Bde., Calcutta 1869–1872 und Abū al-Faẓl ‘Allāmī, *‘Ain-i Akbarī*, trans. by Henry BLOCHMANN, 3 Bde., Calcutta 1873–1894.

schung der tatsächlichen Funktionsweise des mogulischen Herrschaftsapparates kann aber nur aufgrund einer breit angelegten Quellenbasis erfolgen, die insbesondere auch die zahlreich erhaltenen Verwaltungsdokumente einschließt.

Auch wenn verschiedene Residenzstädte wie Delhi, Lahore, Agra, für eine kurze Zeit unter Akbar Fathpur Sikri, und schließlich unter Aurangzeb Allāhābād regelmäßig aufgesucht wurden, fand doch ein großer Teil der Regierungsgeschäfte der Mogulherrschaft über die verschiedenen Regierungszeiten hinweg in einem mobilen Hofstaat statt. Mit diesem imperialen Camp, das in Form einer Zeltstadt sämtliche offiziellen Räumlichkeiten und Plätze ebenso enthielt wie die Wohnräume der herrscherlichen Familie und ihrer Gefolgschaft sowie Werkstätten und eine Münzprägerei, zog der Herrscher zentralasiatisch-nomadischen Traditionen folgend durch sein Reich und konnte somit die Peripherie zum Zentrum machen und umgekehrt. Ausgehend vom mobilen Hofstaat wurde das Reich verwaltet, Eroberungen und weitere militärische Aktionen geplant und ausgeführt. Der mobile Hof wurde dabei gleichsam zu einem Mikrokosmos des Reiches, in dem sich Vertreter der diversen ethnischen und religiösen Gruppen begegneten und ihre Positionen gegenüber der Herrschaft und untereinander verhandelten.¹²

Eine erste Gruppe von Migrant*innen ist also in der Dynastie selbst zu finden. Unsere in Indien anlandenden Timuriden sind Muslime, sie sind tief von iranischen und čagatay-türkischen Traditionen geprägt. In Indien müssen sie nun lernen, über eine nicht vornehmlich islamische Bevölkerung Herrschaft auszuüben. Sie müssen sich des Weiteren mit denjenigen Gruppen auseinandersetzen, die zuvor die Region beherrschten. Dazu gehören z. B. auch afghanischstämmige Dynastien, wie die in Delhi von Bābur abgelösten Lōdīs und Šīr Hān Afğān, Humāyūns Gegner. Besonders ist zu bemerken, dass die Mehrheitsbevölkerung, sowohl was die Elite als auch was das Volk angeht, einer Vielzahl hindureligiöser Glaubensrichtungen angehörte und damit den muslimisch geprägten Timuriden sehr fremd erschienen sein müssen – auch wenn islamische Gelehrte und Reisende wie al-Bīrūnī oder Ibn Baṭṭūta schon Jahrhunderte zuvor über hindureligiösen Glauben geschrieben hatten. Der Subkontinent blickte zur Zeit der Entstehung des Mogulreiches auch schon auf eine lange Geschichte islamischer Minderheiten-Herrschaften zurück – etwa auf die Zeit der sogenannten Delhi-Sultanate, die im SFB durch ein weiteres islamwissenschaftliches Teilprojekt untersucht werden.¹³ Neben hindureligiösen Indern traf man also auch auf indische Muslime, einige Parsen, und schließlich, auf Communities eingewan-

12 Eine Beschreibung des Aufbaus des mobilen Hofes unter Akbar liefern wiederum die ‚Aīn-i Akbarī‘, trans. by BLOCHMANN, Bd. 1, 41 f.

13 ‚Macht und Herrschaft in indo-persischen historiographischen Texten aus der Zeit des Dehisultanates (1206–1526)‘ (Leitung: Prof. Dr. Stephan Conermann).

derter Perser islamischen Glaubens und auf länger oder kürzer in Indien ansässige Angehörige verschiedener Turkvölker, z. B. der Uzbeken. Auch Europäer sind schon früh im Kontakt mit dem Mogulreich: Unter Akbar treffen nacheinander drei jesuitische Delegationen aus dem portugiesischen Goa am Hof ein, die der Herrscher eingeladen hatte, um politischen Kontakt zu den Portugiesen zu knüpfen, die für den Seehandel wichtige Partner waren,¹⁴ und um sich über das Christentum zu informieren. In der folgenden Zeit waren Europäer wie z. B. der Venezianer Niccolò Manucci¹⁵ und weitere Reisende, aber auch Handelsgesandte wie der Brite Nicolas Roe¹⁶ am Hof der verschiedenen Herrscher anwesend. Insgesamt haben wir also ein recht unübersichtliches Gemisch an ethnischer und religiöser Vielfalt, das die Moguln weiter fördern, indem sie Einwanderer z. B. aus dem safavidischen Iran nicht nur aufnehmen, sondern teils regelrecht anwerben.¹⁷ Ähnlich wie in der figürlichen Darstellung der Audienz (Abb. 1) zeigen auch Miniaturen die Diversität der Bevölkerung, wie etwa die Darstellung der Feierlichkeiten zum ersten Neujahr (*nawrūz*) nach der Thronbesteigung Ğahāngīrs.¹⁸ In der Menge vor den Mauern des roten Forts sind die Angehörigen der unterschiedlichen Gruppen durch ihre verschiedenen Kleidungsstile, besonders die Kopfbedeckungen, aber auch durch fein ausgearbeitete unterschiedliche Gesichtszüge kenntlich gemacht. Besonders ins Auge sticht z. B. der Jesuit in der linken oberen Bildhälfte.

Wie kann man nun über eine solche Bevölkerung herrschen? Wie geht man mit größtmöglicher Diversität um? Rajeev Kinra hat es im Titel eines Artikels wunderbar auf den Punkt gebracht: „Handling Diversity with absolute Civility“¹⁹ könnte eine moderne Fassung eines mogulischen Herrschaftsprinzips sein – eine Fassung übrigens, die auch wir heute im Jahre 2017 uns vor Augen halten sollten. Anhand ausgewählter Quellenbeispiele sollen nun transkulturelle Ansätze in der Integration von Eliten am Mogulhof nachgezeichnet werden.

14 Zur Bedeutung der Europäer im Seehandel des indischen Ozeans vgl. CONERMANN 2014.

15 Manuccis umfangreicher Bericht über Indien enthält auch Informationen über seine Zeit am Mogulhof: Niccolò Manucci, *Storia do Mogor or, Mogul India 1653–1708*, übers. v. William IRVINE, 4 Bde., London 1907; vgl. auch Sanjay SUBRAHMANYAM, *Three Ways to be Alien: Travails and Encounters in the Early Modern World*, Brandeis 2012.

16 Auch von Thomas Roe sind ein Reisebericht und Korrespondenzen erhalten: *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul 1615–19 as narrated in his Journal and Correspondence*, ed. William FOSTER, 2 Bde., London 1894.

17 Die ‚Mağālis-i Ğahāngīri‘ berichten z. B. über die Entsendung eines Gesandten an den safavidischen Hof, dem der Herrscher explizit aufgab, einen guten Eindruck zu machen, um dem Mogulhof „einen guten Namen“ zu verschaffen. Vgl. KOLLATZ 2016, 483.

18 Vgl. z. B. Milo C. BEACH, Aqa Riza and Abu'l-Hasan, in: Milo C. BEACH/Eberhard FISCHER/B. N. GOSWAMY (edd.), *Masters of Indian Painting*, 2 Bde., Bd. 1: 1100–1650, Zürich 2011, 211–230, hier 225.

19 KINRA 2013.

Wir kennen ein offizielles Testament Bāburs, weit weniger bekannt und nur in einer schwer zugänglichen Handschrift erhalten ist das „geheime“ oder „private“ Testament des Herrschers, das dieser vor seinem Tod an seinen Sohn und Thronfolger Humāyūn gerichtet verfasst hat.²⁰ Er ruft ihn darin dazu auf, die Glaubensgrundsätze seiner Untertanen zu respektieren, insbesondere warnt er vor der Zerstörung heiliger Stätten und der Schlachtung von den Hindus heiligen Rindern. Der Islam, schreibt er, verbreite sich besser durch die Herzen als durch das Schwert:

„For the stability of the Empire this is written. O my son! The realm of Hindustan is full of diverse creeds. Praise be to God, the Righteous [...] that he hath granted unto thee the empire of it. It is but proper that thou, with heart cleansed of all religious bigotry, should dispense justice according to the tenets of each community. [...] And bring together the subjects with different beliefs in the manner of the Four Elements, so that the body-politic may be immune from the various ailments. [...]“²¹

Diversität und ihr schlimmster Feind, religiöse Bigotterie (*ta'assub*) werden hier in einem Atemzug genannt. Die Erkenntnis, dass ein von Diversität geprägtes Reich nur unter Vermeidung jeglicher (Religions)konflikte zwischen den zusammenlebenden Gruppen friedlich und stabil bleiben kann, ist somit nicht erst Akbar ‚dem Großen‘ gekommen, wie es die Mogulforschung gerne behauptet, sondern prägte das Bewusstsein der timuridischen Herrscher schon seit Beginn des Mogulreiches. Auch betont Bābur hier schon die Rolle des Herrschers als zentrale Lenkungsinstanz, die jede Gemeinschaft und ihre Rechtsvorstellungen in Acht nehmen möge und dafür verantwortlich sei, Religionsfrieden zu stiften. Er vergleicht die Angehörigen der diversen Religions- und ethnischen Gruppen im Reich mit den Vier Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft), die durch die Einwirkung des Herrschers in harmonisches Miteinander gebracht werden sollen. Hier klingt die Einbeziehung kosmologischer und astrologischer Ideen in die Herrschaftsphilosophie und -legitimation der Moguln an, die unter Humāyūn weiterentwickelt wurden.

Wie Ebba Koch gezeigt hat, nahm Humāyūn die Mahnung seines Vaters an und begann, persische Ideen in die mogulische Herrschaftslegitimation, die auch eine Definition des Verhältnisses zwischen Herrscher und Beherrschten ein-

20 Die einzige bekannte Handschrift liegt in Bhopal/Indien. Vgl. N. C. MEHTA, An Unpublished Testament of Babur, in: *The Twentieth Century* 01/1936, 339–344; Antony BLACK, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, 2. Aufl., Edinburgh 2011, 240f.

21 Zitiert nach S. M. JAFFAR, *The Mughal Empire from Babar to Aurangzeb*, Peshawar 1936, 23f. Die Übersetzung weist einige Unklarheiten auf, so ist es z. B. nicht unproblematisch, einen Terminus wie *body-politic* ohne weitere Erläuterung auf einen außereuropäischen, vormodernen Kontext anzuwenden. Es war der Verfasserin jedoch nicht möglich, das in Indien erhaltene Manuskript des ‚Wasiyat-nāma-yi mahfi‘ einzusehen.

schloss, zu integrieren.²² Die Forschung zeichnet bisher – leider und zu Unrecht – ein eher unschmeichelhaftes Bild des Humāyūn. Die Tatsache, dass er fast über seine gesamte Herrschaft hinweg in Konflikt mit seinen Brüdern lag und erst zum Schluss seiner Herrschaftszeit, nach einigen Jahren des Exils in Iran, das Mogulreich wieder stabil unter seine Herrschaft bringen konnte, hat ihm das Image des ‚schwachen Verlierers‘ unter den großen Moguln eingebracht. Es ist ein absolutes Desiderat, diese verkürzte Darstellung durch neue Forschung zu korrigieren. Humāyūn war es jedoch, der aus Iran Ideen mitbrachte, die für die Herrschaftskonzeption und -legitimation der Moguln zentral werden sollten: Er integrierte die altiranische Idee des *farr-i ʿizādī*, des „Götterfunkens“, der den rechten Herrscher auszeichnet, in die mogulische Herrschaftsvorstellung und kombinierte sie mit einer Sonnen-Symbolik, die auch indische Vorbilder aufgreift.²³ In seinem heute noch nicht erklärbaren ‚kosmologischen Teppich‘ finden wir erste Züge der Gleichsetzung des Herrschers mit der Sonne, um die die Planeten kreisen. Der Herrscher wird zum Zentrum der Welt und damit natürlich zum Zentrum seines Hofes und seiner Elite. „Back in India, Humāyūn must have thought of the legendary carpets and throne of the Sasanian Khusraus when he designed a large cosmological carpet of concentric rings in which his court had to sit according to origin and rank, with the emperor ‚like the Sun‘ in the circle in the middle of the planetary rings.“²⁴

Humāyūns Nachfolger auf dem Thron ist der wohl bekannteste unter den großen Moguln, Ġalāl al-Din Akbar. Ihm kommt das Verdienst zu, das von seinem Vater ererbte Territorium signifikant ausgeweitet zu haben. Für das Thema der Integration sind besonders zwei Dinge interessant, die auch nach Akbar die Strukturen des Reiches prägen sollten. Die häufig als ‚Reformen‘ seines Reiches bezeichneten Strukturmaßnahmen schlossen die Regulierung der Versorgung der Militär- und Verwaltungseliten ein. Im sogenannten *manṣab*-System (häufig, aber nicht ganz treffend als „Lehen“ übersetzt) wurden Funktionsträger aus Verwaltung und Militär, aber auch ehemals unabhängige Regionalherrscher einheitlich in einem hierarchisch aufgebauten Versorgungssystem gefasst. Als zweiter zentraler Punkt sind religionspolitische Maßnahmen zu nennen, mit denen Akbar die bereits von Bābur geforderte Harmonisierung der Gemeinschaften vorantrieb. In dieser Beziehung wirkten Herrschaftslegitimation, die

22 Ebba KOCH, How the Mughals Referenced Iran in Their Visual Construction of Universal Rule, in: Peter F. BANG/Dariusz KOŁODZIEJCZYK (edd.), *Universal Empire. A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian history*, Cambridge 2012, 194–209.

23 Vgl. FRANKE 2005; KOCH 2012; KOLLATZ 2016.

24 KOCH 2012, 200; vgl. dort auch Anm. 16. Über den Teppich berichtet z. B. Ḥvādamīr, *Qānūn-i Humāyūnī*, übers. v. Bani PRASHAD. Calcutta 1940, 80.

gerade beschriebene Elitenstrukturierung und religionspolitische Maßnahmen zusammen.

Prinzipiell konnte ein Jeder *manṣabdār*, also „Besitzer eines *manṣab*“ werden und damit für die Ausführung eines bestimmten, ihm zugewiesenen Dienstes eine festgesetzte Vergütung erhalten. Die Vergütung wurde, ähnlich wie in anderen islamischen *iqṭā'*-Systemen, als Anrecht zur Aushebung eines bestimmten Prozentsatzes an Steuern aus einer Region, einem Dorf oder einer Stadt vergeben. Sowohl die zugewiesenen Dienste als auch die dafür erhaltenen Vergütungsrechte wurden regelmäßig angepasst und verändert. Inhaltlich zeichnen sich die verschiedenen Hofhistoriographien, sei es das schon erwähnte ‚Akbar-nāma‘, das von Ğahāngīr selbst verfasste ‚Ğahāngīr-nāma‘ oder verschiedene Historien aus der Zeit Šāh Ğahāns,²⁵ durch überaus häufige und detailreiche Berichte über die Ein- und Versetzung von *manṣabdārs*, bzw. über deren Beschenkung und die Erhöhung ihrer Bezugsansprüche aus. Diese fanden in direktem Austausch des einzelnen *manṣabdār* mit dem Herrscher in einer Audienz statt. Nicht nur wurden unter dem Dach des *manṣab*-Systems Eliten unterschiedlichen Glaubens und ethnischer Zugehörigkeit in eine gemeinsame Identität überführt, darüber hinaus wurde die Audienz vor dem Mogulherrscher zum zentralen Treffpunkt der in Entscheidung, Regierung und Verwaltung eingebundenen Eliten des Herrschaftsgebietes. Für die Betrachtung von Integration und Transkulturalität ist besonders interessant, dass (zumindest in der Theorie) durch das *manṣab*-System ethnische und personale (z. B. *kinship*-) Loyalitäten aufgebrochen wurden und stattdessen die Eliten als ‚Diener des Pādīšāhs‘ in eine Loyalitätsbindung zum Herrscher bzw. zur Mogul-Dynastie überführt wurden. Inwieweit diese theoretische Funktion in der Praxis ihre Wirkung entfaltetete, ist noch zu erforschen. Klar ist, dass es insbesondere am Rand des Herrschaftsgebietes auch Provinzen gab, die weiter von dynastisch organisierten Familienverbänden beherrscht wurden, auch wenn sie nominell dem *manṣab*-System inkorporiert waren. Darüber hinaus zeigen zahlreiche Quellenbefunde, dass auch Positionen bei Hof oder im Militär gerne an die Nachkommen eines verdienten *manṣabdār*s weitergegeben wurden. Trotzdem bestand aber für die Nachkommen eines *manṣabdār*s kein Rechtsanspruch auf Übernahme, vielmehr musste die Verbindung mit dem Herrscher für jede Person neu bestätigt werden. Dies ist durchaus als gegenseitiger Prozess zu verstehen, zu dem die Vorsprache des Dienstwilligen ebenso gehörte wie die Annahme durch den Herrscher. Beide Prozesse wurden von Gabentausch begleitet und fanden in Eliten-Audienzen statt. Audienzdarstellungen, sowohl auf textueller wie auf bildlicher Ebene, dienten dazu, das Loyalitätsverhältnis als übergeordnetes Kriterium zu reprä-

25 Als Beispiel sei hier eine relativ frühe Quelle genannt: Muḥammad Ğalālī Ṭabāṭabā'ī, Šāh Ğahān-nāma, ed. Syed M. Y. ĞA'FARĪ, New Delhi 2009.

sentieren. Herrscher und Elite waren also in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis, das kurz als „Dienst (das beinhaltet Dienstleistungen in den genannten Bereichen, aber auch Beratung und Unterhaltung) gegen Recht auf Wohltun (Unterhalt, Schutz etc.)“ bezeichnet werden kann.²⁶ Das Eingehen einer solchen Beziehung war offensichtlich nicht durch ethnische oder religiöse Begrenzungen reglementiert. Die relativ hohe Ausformung der Verwaltung des *manṣab*-Systems garantierte beiden Seiten, dem Herrscher wie auch den *manṣabdārs*, dass die jeweils aus der Bindung hervorgehenden Ansprüche auch eingefordert werden konnten. Dazu dienten u. A. die regelmäßigen Treffen des Herrschers und der *manṣabdārs* am Hof. Es wurde erwartet, dass ein *manṣabdār* regelmäßig zur Audienz erschien, dies war aber gleichzeitig auch als Recht desselben auf Anwesenheit in der Audienz zu verstehen. Bei Verfehlungen konnte dieses Recht verwehrt werden, was eine große Herabsetzung der jeweiligen Person bedeutete. Am Hof, in der Audienz, trafen somit auch die Eliten aufeinander, die den unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppierungen entstammten.

Verschiedene Audienzformate, die von eher öffentlichen Veranstaltungen mit breitem Publikum bis hin zu privaten Gesprächsrunden reichten, prägten den Alltag am Mogulhof. Hier sollen nur einige wenige beispielhaft angerissen werden. Wir verlassen dabei den chronologischen Überblick und betrachten die Situation in den Regierungszeiten Akbars und Ġahāngīrs anhand ausgewählter Quellenbeispiele. Audienzen stellten nicht nur das Setting der Begegnungen zwischen Herrscher und Elite (und Volk) dar, sondern trugen außerdem durch ihr Zeremoniell und ihre Prozesshaftigkeit zur permanenten Aushandlung der Herrscher-Eliten-Bevölkerungsbeziehung bei. Der Tag eines Mogulherrschers begann mit einer Art allgemeiner Audienz, die Großen und Niederen offenstand und zum Sonnenaufgang abgehalten wurde. Dazu zeigte der Herrscher sich in einem fensterartigen Balkon (*jharōka*), der über einen offenen Platz blickte. Dort versammelten sich – nach Rängen abgestuft – Eliten und einfaches Volk. Während dieser Morgenaudienz wurden auch, durch einen damit betrauten „Petitionsverwalter“ geordnet, Bittschriften, Beschwerden und andere Vorbringungen auch einfacher Bewohner des Herrschaftsgebietes verhandelt. Bereits in einem engeren Rahmen fand mehrmals täglich eine Audienz für die Eliten statt, bei der ebenfalls nach Rängen geordnet, die am Hof anwesenden Mitglieder der Verwaltung, des Militärs, aber auch der Hofwerkstätten anwesend waren. In diesem

26 Für den Iran des 12. Jh.s hat Jürgen Paul eine ähnliche, auf Dienst (*hidma*) gegen Wohltun (*ni'ma*) basierende soziale Ordnung beschrieben: Jürgen PAUL, Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftspraxis und Konzepte (Iran – Turan 13), Wiesbaden 2016. Die Wirkungsweise dieser *hidma-ni'ma*-Beziehungen zwischen Herrscher und Elite im Mogulreich zu verfolgen und ihre Bedeutung für die Herrschaftsausübung zu untersuchen, ist ein Desiderat, dem im SFB 1167 nachgegangen werden soll.

Rahmen wurden z. B. Berichte und Gaben von Provinzgouverneuren angenommen und verhandelt, wenn diese zu Hofe kamen, oder die oben beschriebenen *manṣab*-Ränge vergeben oder geändert. In seinen ‚Mağālis-i Ğahāngīrī‘ beschreibt ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī²⁷ eine solche Audienz unter Ğahāngīr wie folgt:

„Ich sah, dass der Herrscher der Religion und der Welt auf dem Thron von Reichtum und Glück saß und von der Erde bis zum Himmel sein gesegneter Scheitel von einem Schleier glänzenden Lichts umflossen war. Prinzen höchsten Standes und Befehlshaber über große Angelegenheiten, deren jeder über Provinzgouverneure Befehlsgewalt hat, standen Kreis um Kreis rings um den Thron herum, die Hand auf der Brust. Gelehrte der Wissenschaften, jeder Konfession und jeder Rechtsschule – Mohammedaner [sic!], Christen und indische Brahmanen, sowie die bis ins letzte Detail bewanderten Gelehrten der Theologie, der Naturwissenschaften, der Mathematik und der Ingenieurskunst – ein jeder stand gemäß seines Standes und Ranges zusammen [mit seinesgleichen].“²⁸

Ähnliche Strategien der Darstellung wie in diesem Textbeispiel sind auch aus anderen Regierungszeiten bekannt. So berichtet z. B. Chandra Bhān Brahman in seinen ‚Ĉahār Ĉaman‘ vom Hof Šāh Ğahāns auf sehr ähnliche Weise.²⁹ In beiden Textbeispielen finden sich diejenigen Charakteristika, die auch an der eingangs vorgestellten Figurengruppe sowie in unzähligen Miniaturen beobachtet werden können, die eine Mogul-Audienz darstellen. Der Herrscher ist zentral, häufig erhöht (in der *jharōka* oder einem erhöhten Thron mit Baldachin) platziert. In den bildlichen wie textuellen Darstellungen fällt die Lichtsymbolik ins Auge: Der „Schleier glänzenden Lichts“, den ‘Abd al-Sattār uns beschreibt, findet sich spätestens seit der Akbarzeit auf Miniaturen als Auszeichnung des Herrschers in Form eines Nimbus. Auch Prinzen werden gelegentlich mit kleineren Lichtkreisen bezeichnet. Die Audienzteilnehmer scharen sich in Kreisen um den Thron. In den Textquellen fällt die wiederkehrende Verwendung von Wortdopplungen in der Darstellung auf. Sowohl ‘Abd al-Sattār als auch Ĉandra Bhān berichten, die Teilnehmer stünden „Kreis um Kreis“ (pers.: *gird-gird*) und strikt

27 Vgl. KOLLATZ 2016 (narratologische Analyse und Übersetzung ins Deutsche); ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī, *Mağālis-i Ğahāngīrī*, ed. ‘Arif NAUŠĀHĪ/Mo‘īn NIZĀMĪ, Teheran 2006 (Edition der inzwischen verschollenen einzig bekannten Handschrift). Vgl. auch Corinne LEFEVRE, *The Mağālis-i Jahāngīrī (1608–11). Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55/2–3 (2012), S. 255–286; ALAM/SUBRAHMANYAM 2009.

28 ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī, *Mağālis-i Ğahāngīrī*, 29 (Übers. A. K.).

29 Vgl. dazu Rajeev KINRA, *Writing Self, Writing Empire. Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*, Oakland, CA 2015. Eine ausführliche Beschreibung einer Audienz am *jharōka*-Fenster beschreibt Chandra Bhān, *Ĉahār Ĉaman*, ed. Syed M. Y. GA‘FARĪ, Delhi 2007, 89f.

nach ihrer Zugehörigkeit zu Funktionsgruppen und Rängen geordnet.³⁰ Im oben zitierten Textbeispiel fällt weiterhin die Aufzählung der diversen ‚Rechtsschulen‘ auf, gemeint sind Religionsgruppen, die hier unter anderen Funktionsgruppen erscheinen. Die religiöse Zuordnung der Teilnehmer erscheint damit wenig zentral, sondern geht in der Gruppe der am Hof versammelten Spezialisten jeglicher Couleur auf.

Die Audienz fungiert als Mikrokosmos des Reiches, in dem alle Fragen thematisiert werden, die das Reich und seine Vielfalt aufwerfen. Dies geschieht auf textueller Ebene durch Wiedergabe von Diskussionen, Erzählung und Besprechung von Anekdoten etc.

Abgesehen von dieser bereits exklusiveren Audienz waren sowohl in den Forts der Residenzstädte, aber auch im Aufbau des mobilen Hofes Räumlichkeiten für weit privatere Gespräche vorgesehen, in denen sich der Herrscher z. B. mit dem engsten Kreis seiner Eliten beraten, aber auch unterhalten konnte. Die ‚Mağālis-i Ğāhāngīrī‘ zeigen, dass sich im Anschluss an die Eliten-Audienz jeweils kleinere Gruppen ausgewählter Teilnehmer mit dem Herrscher in privatere Räume zurückzogen, in denen ungestörte Gespräche möglich waren. Manche gehörten offenbar zu einem festen Kreis, andere kamen nur manchmal hinzu. Darüber hinaus haben wir auch Text- und Bildzeugnisse von nochmals exklusiveren Zusammentreffen im Bereich der Privaträume des Herrschers oder in seinen Gärten, die zum Harem und damit eigentlich zum von der Öffentlichkeit abgetrennten Bereich gehörten. Hier fanden auch Audienzen für und mit den weiblichen wie männlichen Mitgliedern der Herrscherfamilie statt, über die uns z. B. Bāburs bereits erwähnte Tochter Gulbadan berichtet. Auch Treffen der Familienmitglieder mit dem Herrscher waren von einem gewissen Zeremoniell geprägt. Sie sind insofern zumindest als audienzähnliche Gelegenheiten zu verstehen. Gulbadan berichtet etwa von einem Treffen mit ihrem Vater. Sie benutzt hierbei das gleiche persische Wort, das auch offizielle Audienzen (*mulāzama*) sowie die Ehrerbietung und den Herrschergruß eines Einzelnen in der Audienz bezeichnet (*mulāzamat kardan*). Ihre Ziehmutter weist sie etwa an: „Wenn es tagt, sollt Ihr der Majestät (dem Pādīšāh) Eure Ehre erweisen (*mulāzamat kunid*).“³¹ Das Treffen oder die Audienz selbst findet in unterschiedlichen räumlichen Kontexten statt. Zunächst steht der Tochter des Herrschers als Prinzessin eine Eskorte aus mehreren (Elefanten)sänften, Pferden und fast hundert berittenen Dienern zu, die sie an ihrem aktuellen Aufenthaltsort abholt und in einen Garten bringt, wo sie von einem Stellvertreter ihres Vaters (*ḥalīfa-yi bābam*) in einem Gastmahl unterhalten wird. Auch hierbei gilt eine strenge Etikette, die der Prinzessin durch den Stellvertreter erläutert wird. So hat sie ihn in seiner Funktion

30 Čandra Bhān, Čahār Čaman, 89, 90f.; Vgl. auch KINRA 2007, 112f.

31 Gulbadan, Humāyūn-nāma, MS London Or. 116, f. 14r-v (Übers. A. K.).

durch Aufstehen zu grüßen, während seine Frau, die keine offizielle Funktion im Zusammenhang mit dem Herrscher trägt, sich der Prinzessin gegenüber ehrerbietig erweisen muss.³² Sowohl der Stellvertreter als auch seine Frau bringen sodann separate Geschenke (*pīškaš*) vor die Prinzessin und laden sie zum Mahl. Erst danach zieht die Prinzessin, nun in Begleitung auch des Stellvertreters, weiter zum Aufenthaltsort ihres Vaters. Das Setting und der Ablauf dieses Zusammentreffens werden leider nicht beschrieben. Gulbadan beschränkt sich auf die Aussage:

„Nachdem wir gegessen hatten und ich die Sänfte bestiegen hatte, zogen wir zur Audienz seiner Majestät meines Vaters, des Pādišāhs (*dar mulāzamat-i ḥāzrat-i pādišāh-i bābam*). Ich erwies ihm die Ehre (*mulāzamt kardam*) und fiel zu seinen Füßen. Majestät stellte mir viele Fragen und er hielt mich lange in seinem Arm. Da war diese Niedrigste so glücklich, wie man glücklicher nicht sein kann.“³³

Das hier beschriebene Zusammentreffen vereinigt sowohl ‚offizielle‘ als auch ‚private‘ Elemente. Während bei der Anreise der Prinzessin dem Zeremoniell genüge getan wird, erscheint das eigentliche Zusammentreffen mit dem Herrscher eher informell und vertraut. Ähnliches gilt auch für größere Gesellschaften im Bereich der *zanāna*, also dem Bereich der Frauen. Bei einem Fest zur Einweihung der *tīsim-ḥāna* existiert zwar eine strikte, nach dynastischer Zugehörigkeit und Abstammung ausgerichtete Sitzordnung. Im Verlaufe des Festes werden zudem performative Elemente wie verschiedene Formen des Gabentauschs aus dem höfischen Zeremoniell aufgenommen. Die Feier wandelt sich im Verlauf dann in ein Vergnügungsfest.³⁴

All diese Audienz-Formate dienen dem Austausch, der Diskussion (dies in den privateren Formaten), aber auch der Repräsentation von Herrschaft und ihrem Verhältnis zu Dynastie, Eliten und Volk. Die Rangordnung in den Audienzen war explizit nicht an ethnischen oder religiösen Kriterien ausgerichtet. Vielmehr wurden die Anwesenden ihrem Verwandtschaftsgrad, ihrer Funktion, bzw. ihrem Rang im *manṣab*-System nach geordnet.

Der Hof als Mikrokosmos des Reiches bot auch Raum für transkulturelle Bemühungen auf kultureller Ebene. Schon früh wurden z. B. Übersetzungen von Sanskrit-Texten gefördert, die technisches, medizinisches und naturwissenschaftliches Wissen für Persisch-Sprachige erschließen sollten. Dabei blieb es aber nicht – vielmehr wurden auch epische Texte wie z. B. Heldenerzählungen übersetzt, die die Ideen und Normvorstellungen indischer Kulturen in das

32 Vgl. ebd., f. 14v.

33 Ebd., f. 15r (Übers. A. K.).

34 Vgl. ebd., f. 24r–26r.

geistige Archiv der Moguln und ihrer Elite übertragen sollten.³⁵ Auch auf religiöser Ebene finden sich integrative Strategien, die sich als transkulturell bezeichnen lassen. Bereits in seiner nur kurz bewohnten Residenzstadt Fathpur Sikri hatte Akbar eine sogenannte *'ibādat-ḥāna*, ein „Haus des Gottesdienstes“ errichten lassen. Diese Räumlichkeit, die auch im mobilen Hofstaat der Akbar- und Ġahāngīrzeit integriert war, stellte einen weiteren der räumlichen Kontexte dar, in denen Interaktion des Herrschers mit seinen Eliten oder dem Volk stattfand. In der *'ibādat-ḥāna* traf der Herrscher mit Vertretern der unterschiedlichen am Hof und im Reich vorhandenen Religionen zusammen. Hatte Akbar hier zunächst Streitgespräche zwischen Vertretern der islamischen Glaubensrichtung abgehalten, kamen bald auch Brahmanen dazu, sowie die von Akbar eigens angeforderten Jesuiten aus dem portugiesischen Goa.³⁶ In den Disputen, die zum Teil erhalten sind, nahm der Herrscher eine neutrale, auf ‚rationale‘ Argumentation bedachte Position ein. Dogmatische Argumente jeglicher Religionsvertreter wurden abgelehnt und für nichtig erklärt. Insbesondere wurde jegliche Form von Verurteilungen der anderen Glaubensgemeinschaften getadelt. Aus dieser Form der Auseinandersetzung mit Diversität erwachsen eine Reihe von Idealen, die fortan den Umgang mit Religionsgruppen im Reich prägen sollte. Unter dem *ṣulḥ-i kull*, einem allgemeinen Religionsfrieden, wurde jeder Religionsgruppe im Reich die Ausübung ihres Glaubens garantiert. 'Abd al-Sattār legt seinem Herrscher folgendes Gebet in den Mund, das die Bedeutung des Religionsfriedens, zusammen mit der Abwehr von Intoleranz, unterstreicht:

„Gott der Höchste möge alle seine Diener vor der Krankheit des religiösen Eifers bewahren. Insbesondere möge er uns, den Beschützer Aller [bewahren], denn so wie der Schöpfer mit all' seinen Geschöpfen seinen gnädigen und leitenden Blick von niemandem abwendet, genau so haben wir unseren Blick vor Rechtsschulen und Volksgruppen verschlossen und sehen auf alle Geschöpfe Gottes mit gnädigem und schützendem Blick. Ein jeder hat durch uns Arbeit und Lohn, denn wir lassen niemanden fallen, [auch wenn] er den Fuß außerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und des Rechts gesetzt hat.“³⁷

35 Vgl. z. B. Audrey TRUSCHKE, *Culture of Encounters. Sanskrit at the Mughal Court*, New York 2016. Die Translation indischer Texte und ihre Inkorporation in den indo-persischen Korpus untersucht das Projekt Perso-Indica: <http://www.perso-indica.net/> (10.07.2019).

36 Vgl. FRANKE 2005; ALAM/SUBRAHMANYAM 2009; zur jesuitischen Mission auch Jorge FLORES, *The Mughal Padshah. A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir's Court and Household*, Leiden 2015; DERS., *Dois retratos portugueses da Índia de Jahangir. Jerónimo Xavier e Manuel Godinho de Erédia*, in: Jorge FLORES/Nuno VASSALO E SILVA (edd.), *Goa e o Grão-Mogol*, Lissabon 2004, 44–66; Arnulf CAMPS, *Jerôme Xavier S. J., and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial and Missionary Activity*, Schöneck/Beckenried 1957.

37 'Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī, *Maḡālis-i Ġahāngīrī*, 78 (Übers. A. K.). Vgl. auch KOLLATZ 2016, 259ff.

Gleichzeitig wird hier auch die Schutz- und Fürsorgefunktion des Herrschers gegenüber all seinen Untertanen betont. Zur zusätzlichen Bindung der Elite an dieses Ideal diente das, was von der älteren Forschung als ‚Akbars Gottesreligion‘ bezeichnet und zum Teil als Religionsgründung missverstanden wurde. Es erscheint aber wesentlich plausibler, den in den Quellen als *dīn ilahī* bezeichneten höfischen Orden als eine Art zusätzlicher Maßnahme zur Bindung der Elite an den Herrscher einerseits und zur Verpflichtung derselben auf die genannten Ideale zu verstehen. Die Kernbestandteile dieses ‚Ordens‘ wurden aus verschiedensten Quellen zusammengestellt: Wir treffen wieder auf die Gleichsetzung des Herrschers mit der Sonne und finden in der Akbarzeit eine Form der Sonnen- und Feuerverehrung, die an hindu-religiöse und zoroastrische Vorbilder anknüpft. Als weiterer ‚indischer‘ Bestandteil ist der Aufruf zum Vegetarismus zu sehen: Das Schlachten und Verzehren von Tieren war so z. B. an den Geburtstagen der Herrscher sowie an Sonntagen verboten. Ğahāngīr beschreibt, welche Belehrungen sein Vater neuen Anhängern auf den Weg mitzugeben pflegte:

„Sie sollen ihr Leben nicht durch Feindschaften zwischen den (Religions)gruppen verdüstern, sondern mit den Mitgliedern aller Gruppen in absoluter Friedfertigkeit (*ṣulḥ-i kull*) zusammenleben. Sie dürfen kein Tier mit der eigenen Hand töten und die Natur nicht verunreinigen, es sei denn im Kampf oder auf der Jagd. [...]“³⁸

Über den drei Säulen Identitätsstiftung, allgemeiner Religionsfriede und Öffnung der normativen Basis durch Translation und der Kombination ‚islamischer‘ und ‚indischer‘ Vorstellungen stand als übergreifendes Dach der Herrscher. Er wurde nicht nur als Zentrum seines Hofes oder seines Herrschaftsgebietes, sondern als Zentrum und ‚Gebetsrichtung‘ der diesseitigen und jenseitigen Welt dargestellt.³⁹ Als zentraler ‚typisch Mogulischer‘ Wert wird in den ‚Mağālis-i Ğahāngīrī‘ die Toleranz (*bī-ta‘aṣṣubī*) propagiert, die eng in Verbindung mit dem universellen Religionsfrieden steht. An unzähligen Beispielen, bei denen sowohl Gelehrte, als auch andere Herrscher oder Religionsvertreter als Kontrastfolie genutzt werden, wird dem Leser in den ‚Mağālis-i Ğahāngīrī‘ die Toleranz des Herrschers vorgeführt, an dessen Beispiel der Leser sich orientieren soll. Darüber hinaus wird der „gesunde Menschenverstand“ (*aql*) des Herrschers vorgeführt, der sämtlichen Gelehrten überlegen ist. Dies geschieht in vielfältigen Themenfeldern, so Religionsdiskussionen, naturwissenschaftlichen Betrachtungen, aber auch bei der Darstellung der unfehlbaren Spürnase des Herrschers bei der Lösung von Kriminalfällen. Kraft dieser imperialen Ratio ist der Herrscher fähig, die den verschiedenen Religionsgruppen eigenen Kulte zu durchdringen und deren eigentlichen, verborgenen Sinn zu erkennen.⁴⁰ Dies soll ein letztes Text-

38 Ğahāngīr, Ğahāngīr-nāma, ed. Muḥammad HĀṢĪM, Teheran 1980, 36 (Übers. A. K.).

39 Vgl. KOLLATZ 2016, 186–196.

40 Vgl. ebd., 246–258.

beispiel veranschaulichen. Wir finden uns in der Audienz Ġahāngīrs wieder, in der einige muslimische Gelehrte die Rituale der ‚Inder‘⁴¹ kritisieren, die diese anlässlich einer Mondfinsternis ausführen. Der Erzähler zitiert die muslimischen Gelehrten: „Diese Dekkaner Leute sind an sich in Ordnung, dies hat [jedoch] keinen Nutzen und ist unbegründet.“⁴² Daraufhin beginnt der Herrscher eine Argumentationskette, die zunächst hindu-religiöse und muslimische Rituale gleichsetzt: Beide führen rituelle Waschungen aus und geben Almosen, um sich vor den negativen Einflüssen der Mondfinsternis zu schützen. Im zweiten Schritt verknüpft der Herrscher diese Rituale mit einem gemeinsamen Ziel, welches er aus dem mystischen Kontext entlehnt: Die Rituale seien eigentlich Ausdruck des Wunsches, sich vom Weltlichen zu befreien und rein wie die „Himmelsbewohner“ (*āsīmanīyān*) zu werden. Nachdem die dogmatische Argumentation der Religionsgelehrten als nicht überzeugend zurückgewiesen und die verstandesgemäße Durchdringung von Sachverhalten zum Maß der Dinge erklärt wurde, werden die Rituale der einzelnen Gruppen gleichsam als ‚Folklore‘ akzeptiert, aber mit einem neuen, gemeinsamen Kern verbunden. Dies geht so weit, dass auch Darstellungen von Hochfesten der jeweiligen Religionen (so das islamische Opferfest und das hinduistische Diwali) mit einem neuen Sinn überblendet werden. In den ‚Mağālis-i Ġahāngīrī‘ werden die Rituale von ihrem religiösen Gehalt getrennt und als Feierlichkeiten zu Ehren des Herrschers uminterpretiert, unter dessen toleranter und durch den Verstand geleiteten Hand sich alle Untertanen sicher fühlen können.

Diese Befunde dürfen nicht als allgemeingültig für das gesamte Mogulreich verstanden werden. Die hier präsentierten Beispiele beziehen sich schwerpunktmäßig auf die Zeiten Akbars und Ġahāngīrs. In dieser Zeit finden sich Strategien der Integration am Hof, die sich auf personale und transpersonale, verwaltungstechnische, kulturelle, religiöse und schließlich herrschaftsphilosophische Grundlagen stützen. Transkulturalität im Sinne einer Kombination und Verschmelzung unterschiedlicher Einflüsse spielt hierbei eine große Rolle. Ob und in welchem Maße solche Strategien von den späteren Mogulherrschern weiterverfolgt, verändert oder umgebaut wurden, ist bis heute eine unbeantwortete Frage. Die Mogulforschung ist hier noch auf dem Stand der britischen Kolonialzeit, vielfach sind Quellen nur sehr selektiv und interessengeleitet gelesen worden. Es liegt also viel Arbeit vor uns.

41 Der Text verwendet den Terminus *hindū/hindī* sowohl im Kontext religiöser als auch ethnischer Bezeichnung.

42 ‘Abd al-Sattār b. Qāsīm Lāhōrī, *Mağālis-i Ġahāngīrī*, 13 (Übers. A. K.); vgl. auch KOLLATZ 2016, 241 f., 306.

Quellen- und Literaturverzeichnis

- Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, Frank Disputations. Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608–11), in: *The Indian Economic & Social History Review* 46 (2009), 457–511.
- Muzaffar ALAM/Sanjay SUBRAHMANYAM, *Writing the Mughal World. Studies on Culture and Politics*, New York 2011.
- Abū al-Faẓl ‘Allāmī, ‘Ain-i Akbarī, ed. Henry BLOCHMANN, 3 Bde., Calcutta 1869–1872.
- Abū al-Faẓl ‘Allāmī, ‘Ain-i Akbarī, trans. by Henry BLOCHMANN, 3 Bde., Calcutta 1873–1894.
- Milo C. BEACH, Aqa Riza and Abu’l-Hasan, in: Milo C. BEACH/Eberhard FISCHER/B. N. GOSWAMY (edd.), *Masters of Indian Painting*, 2 Bde., Bd. 1: 1100–1650, Zürich 2011.
- Chandra Bhān, Čahār Čaman, ed. Syed M. Y. GA‘FARĪ, Delhi 2007.
- Gulbadan Bīgum, Aḥvāl-i Humāyūn Pādšāh / Humāyūn-nāma, London, British Library, Or. 166.
- Antony BLACK, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, 2. Aufl., Edinburgh 2011.
- Arnulf CAMPS, Jérôme Xavier S. J., and the Muslims of the Mogul Empire. *Controversial and Missionary Activity*, Schöneck-Beckenried 1957.
- Pedro de Moura CARVALHO/Wheeler M. THACKSTON, *Mir‘āt al-quds. A Life of Christ for Emperor Akbar. A Commentary on Father Jerome Xavier’s Text and The Miniatures of Cleveland Museum of Art*, Acc. no. 2005.145 (*Studies and Sources in Islamic Art and Architecture* 12), Leiden/Boston 2012.
- Stephan CONERMANN, Südasien und der Indische Ozean, in: Akira IRIYE/Jürgen OSTERHAMMEL/Wolfgang REINHARD (edd.), *Geschichte der Welt 1350–1750. Weltreiche und Weltmeere*, München 2014, 385–426.
- The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul 1615–19 as narrated in his Journal and Correspondence*, ed. William FOSTER, 2 Bde., London 1894.
- Jorge FLORES, Dois retratos portugueses da Índia de Jahangir: Jerónimo Xavier e Manuel Godinho de Erédia, in: DERS./Nuno VASSALO E SILVA (edd.), *Goa e o Grão-Mogol*, Lissabon 2004, 44–66.
- Jorge FLORES, *The Mughal Padshah. A Jesuit Treatise on Emperor Jahangir’s Court and Household*, Leiden 2015.
- Antje FLÜCHTER, Weighing the Mughal. German Perception of Governmental Structures and the Staging of Power in the Early Modern Indian Mughal Empire, in: DIES./Susan RICHTER (edd.), *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context)*, Berlin/Heidelberg 2012, 147–166.
- Heike FRANKE, *Akbar und Čahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*, Schenefeld/Bonn 2005.
- Čahāngīr, Čahāngīr-nāma, ed. Muḥammad HĀŠIM, Teheran 1980.
- Ḥvāndamīr, Qānūn-i Humāyūnī, übers. v. Bani PRASHAD, Calcutta 1940.
- S. M. JAFFAR, *The Mughal Empire from Babar to Aurangzeb*, Peshawar 1936.

- Rajeev KINRA, Handling Diversity with Absolute Civility. The Global Historical Legacy of Mughal *Ṣulḥ-i Kull*, in: *The Medieval History Journal* 16/2 (2013), 251–295. DOI: 10.1177/0971945813514887.
- Rajeev KINRA, *Writing Self, Writing Empire. Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*, Oakland, CA 2015.
- Ebba KOCH, How the Mughals Referenced Iran in Their Visual Construction of Universal Rule, in: Peter F. BANG/Dariusz KOŁODZIEJCZYK (edd.), *Universal empire. A comparative approach to imperial culture and representation in Eurasian history*, Cambridge/New York 2012.
- Anna KOLLATZ, *Inspiration und Tradition. Strategien zur Beherrschung von Diversität am Mogulhof und ihre Darstellung in Mağālis-i Ğahāngīrī (ca. 1608–11) von ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī (Narratio Aliena? Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 8)*, Berlin 2016.
- Tilmann KULKE, An Early 18th-Century Mughal Munšī at Work. Conflicts and Emotions in Musta‘idd Ḥān’s Ma‘āsir-i ‘Ālamgīrī. A Narratological Investigation (in Vorbereitung). ‘Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhōrī, Mağālis-i Ğahāngīrī, ed. ‘Arif NAUŠĀHĪ/Mo‘īn NIZĀMĪ, Teheran 2006.
- Corinne LEFÉVRE, Comment un „conquérant du monde“ devient l’esclave d’une femme. L’historiographie de l’empereur moghol Jahangir (r. 1605–1627), in: Stéphane BENOIST et al. (edd.), *Mémoires partagées, mémoires disputées. Écriture et réécriture de l’histoire*, Metz 2010, 93–118.
- Corinne LEFÉVRE, The Mağālis-i Jahāngīrī (1608–11). Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55/2–3 (2012), S. 255–286.
- Corinne LEFÉVRE, Europe-Mughal India-Muslim Asia. Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times, in: Antje FLÜCHTER/Susan RICHTER (edd.), *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context)*, Berlin/Heidelberg 2012, 127–146.
- Niccolò Manucci, *Storia do Mogor or, Mogul India 1653–1708*, übers. v. William IRVINE, 4 Bde., London 1907.
- N. C. MEHTA, An Unpublished Testament of Babur, in: *The Twentieth Century* 01/1936, 339–344.
- Jürgen PAUL, *Lokale und imperiale Herrschaft im Iran des 12. Jahrhunderts. Herrschaftspraxis und Konzepte (Iran – Turan 13)*, Wiesbaden 2016.
- Sanjay SUBRAHMANYAM, *Three Ways to be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Brandeis 2012.
- Muḥammad Ğalālī Ṭabāṭabā‘ī, *Šāh Ğahān-nāma*, ed. Syed M. Y. ĞĀ‘FARĪ, New Delhi 2009.
- Audrey TRUSCHKE, *Culture of Encounters. Sanskrit at the Mughal Court*, New York 2016.
- Audrey TRUSCHKE, *Aurangzeb. The Man and the Myth*, Haryana 2017.