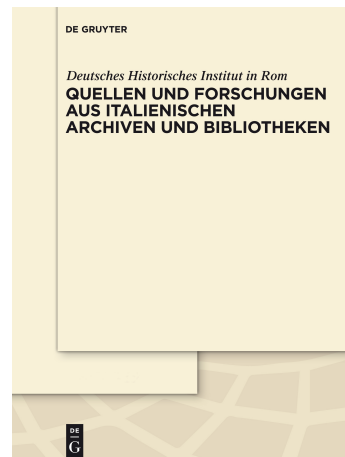


Zitierhinweis

Neumann, Christian Alexander: Rezension über: Allegra Iafrate, *The Wandering Throne of Solomon. Objects and Tales of Kingship in the Medieval Mediterranean*, Leiden: Brill, 2016, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 98 (2018), S. 522-523, DOI: 10.1515/qfiab-2018-0026



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

der Wahl eines neuen Papstes seit Paschalis II. (1099–1118) vorgestellt. Das abschließende Gebet vor dem Altar der *Sancta Sanctorum* wurde zum Kulminationspunkt der gesamten Krönungsliturgie (S. 318). Damit trat der Papst als Vikar vor das Abbild Christi in einer Art „nonverbalen Kommunikation von Papstkörper und Bildkörper Christi“ (S. 319). Was die Konsequenzen für die Liturgieforschung zum neuen Messordo des 13. Jh. angeht, spricht Matena selbst von „zugegebenermaßen wenig definitiven Spekulationen“ (S. 348). Nicht ausreichend erscheint dann auch sein lapidares Fazit, dass die Bedeutung des Laterans und der Laurentiuskapelle – sehe man von Urban V. und Martin V. ab – mit Avignon geendet habe (S. 363). – Wie schon anklang, wird die Lektüre nicht selten durch Tipp- und Setzfehler sowie ungenaue Aussagen gestört: So wird der Titel „*Descriptio Lateranensis ecclesiae*“ ohne Grund zu „*Descriptio sanctuarium sanctae lateranensis ecclesiae*“ verunklart. Der Gegenpapst zu Innozenz II., Viktor IV., wird als „Gregorio Conti de Cocciano [lies: Ceccano]“ (S. 128; aber diese Zuschreibung ist ungewiss) vorgestellt. Augustinus von Canterbury figuriert als Abt des Andreas-Klosters in Rom (er war allenfalls Prior) (S. 280). Der „Palast des Bischofs von Alba“ ist der des Kardinalbischofs von Albano (S. 330). Es überrascht auch, dass der Autor nicht die jüngere Literatur zur Stadtgeschichte Roms und den römischen Kanoniker-Gemeinschaften (wie die Habilitationsschrift von Jochen Johrendt von 2011) heranzieht. Trotzdem ist zu wünschen, dass die berechtigt aufgeworfenen Fragen die Forschung bereichern mögen. Bei weiterer Beschäftigung mit dem Salvator-Bild ist Arnold Nesselrath, *Beobachtungen während der Restaurierung der Salvatorikone der Sancta Sanctorum*, in: *Inkarnat und Signifikanz Das menschliche Abbild in der Tafelmalerei von 200 bis 1250 im Mittelmeerraum*, München 2017, S. 316–326, heranzuziehen.

Andreas Rehberg

Allegra Iafrate, *The Wandering Throne of Solomon. Objects and Tales of Kingship in the Medieval Mediterranean*, Leiden-Boston (Brill) 2016 (*Mediterranean art histories* 2), XIII, 348 S., Abb., ISBN 978-90-04-30518-2, € 125.

In ihrer transkulturell-komparatistisch ausgerichteten Studie untersucht Allegra Iafrate materielle und narrative Darstellungen des Throns des alttestamentlichen Königs Salomo aus vor allem kunsthistorischer, aber auch philologisch-literaturwissenschaftlicher Perspektive. Salomos Königtum wurde kulturübergreifend als vorbildhaft wahrgenommen. Iafrate spricht von einem „gemeinsamen kulturellen Erbe“ (S. 1) von Christen (Ost- und Westchristen), Juden und Muslimen, das zu einer „visual *koiné* of kings“ (S. 58) beitrug. Der Rekurs auf Salomo als weisen und kunstsinnigen König, Gesetzgeber, Richter und Friedensstifter sollte den Herrschern aller genannten Kulturkreise eine gesteigerte Legitimität und ein höheres Prestige verleihen. Im Laufe der Jh. bildete der Thron ein wandelbares Symbol. Die vier Kulturbereiche generieren die Einteilung des Buches, das mit einem eher prospektiv gehaltenen Kapitel zu Repräsentationen des Throns in literarischen Texten abschließt. Der Analysezeit-

raum liegt im Wesentlichen auf dem Hochmittelalter. Die Darstellungen des Throns bei den Ostchristen, Juden und Muslimen orientieren sich nur vage am biblischen Vorbild und sind eng miteinander verknüpft, wohingegen die Darstellungen bei den Westchristen eine gewisse Eigenständigkeit besitzen, weil sie sich stärker an die biblische Beschreibung anlehnen (S. 253). Das Bild des „wandernden Throns“ entstammt in erster Linie jüdischen Legenden, in denen der Thron von Ort zu Ort bewegt wird. Neben dem Thron existierten weitere salomonische „Relikte“ (S. 29–54). Bei ihnen handelte es sich entweder um bereits vorhandene, auch antike, Objekte oder um Neuschöpfungen, die den Zeitgenossen vor allem Authentizität vermitteln mussten. Nach einer Einführung und einem Überblickskapitel (S. 1–54) folgt die Analyse des „Magnaurea-Throns“, der sich in der Zeremonienhalle des Kaiserpalastes von Konstantinopel befand und sehr wahrscheinlich im 9. Jh. unter Leo VI., dem Weisen, entstand, der sich als „neuer Salomo“ inszenierte (S. 55–105). Der Thron stellte eine freie Interpretation des biblischen Throns dar: Er verfügte über *Automata*, die sich bewegten und Geräusche produzierten, und er konnte gehoben und gesenkt werden, was eine theatralische *Mise en Scène* erlaubte. Auf narrative und materielle Repräsentationen des salomonischen Throns hatte dieser reale Thron bei Juden und Muslimen einen starken Einfluss. Im dritten Kapitel wird der Thron Salomos in der rabbinischen Literatur untersucht (S. 106–159). Die dort zu findenden Darstellungen weisen jeweils Eigenheiten auf und bereichern die biblische Beschreibung durch Imagination und Details des Magnaurea-Throns an. Im vierten Kapitel werden narrative und materielle Darstellungen des Throns und mit diesem verknüpfte Objekte im muslimischen Kulturraum analysiert (S. 160–214). Einflüsse der persischen Mythologie, des jüdischen Schrifttums und des Magnaurea-Throns konvergieren. Hervorzuheben ist die Vorstellung vom Thron als fliegendem Objekt und von Salomo als Herrn der Dschinns. Im fünften Kapitel über den christlichen Westen (S. 215–257) werden zunächst manche Throne der Päpste sowie der Aachener Kaiserthron betrachtet, die sich stärker an die biblische Beschreibung anlehnen. Sie kennzeichnen sich nicht durch technische Feinheiten und besitzen keinen magischen Charakter. Spezifisch für den Westen ist die nicht dogmatisch verankerte Identifizierung Marias als *sedes sapientiae* (S. 234–236). Durch ihren vergleichenden Ansatz und die enge Verknüpfung von Texten und Objekten gelingt Iafrate eine überzeugende Analyse, die nicht nur Verflechtung, sondern auch Abgrenzung aufzeigt. Über die angestrebte Perspektive hinaus kann die Studie auch als eine Kultur- und Ideengeschichte der mittelalterlichen Salomo-Rezeption gelesen werden. Sie regt dazu an, die Bedeutung des Throns, der anderen salomonischen Objekte und auch der Person Salomos in bestimmten Aspekten zu vertiefen, z.B. hinsichtlich Auffassungen von Königtum, symbolischer Kommunikation und politischer Rhetorik.

Christian Alexander Neumann