

Inhalt

Vorwort.....	IX
I. Einleitung	1
I.1 Forschungsgegenstand und Aufbau der Arbeit.....	2
I.2 Methodik und Vorgehensweise.....	7
I.3 Forschungsstand	12
II. Religionen und Konfessionen in den Kreuzfahrerherrschaften	17
II.1 Zwischen Nähe und Distanz: Christliche Gemeinschaften	19
II.1.1 Franken, Armenier und Maroniten.....	20
II.1.2 Griechisch-Orthodoxe und Syrisch-Orthodoxe.....	29
II.1.3 Georgier und Apostolische Kirche des Ostens.....	36
II.2 Der Islam und seine Untergruppen	38
II.2.1 Ethnische, religiöse und sprachliche Unterschiede	38
II.2.2 Schiiten in Nordsyrien und im Libanongebirge.....	41
II.3 Juden und Samaritaner	46
II.3.1 Juden	46
II.3.2 Samaritaner in der Region von Nablus	49
II.4 Rechtliche Situation	50
II.5 Zusammenfassung.....	53
III. Die multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften in der Pilgerliteratur	57
III.1 Pilger als Besucher im Heiligen Land.....	57
III.1.1 Christliche Pilgerberichte	58
III.1.2 Jüdische Pilgerberichte	65
III.1.3 Muslimische Pilgerberichte.....	68
III.2 Eigenschaften und Merkmale andersgläubiger Gemeinschaften.....	72
III.2.1 Auflistungen der religiösen Differenz.....	72
III.2.2 Bewunderung für die Armenier.....	76
III.2.3 Assassinen, Beduinen, Sarazenen	80

III.2.4 Nur am Rande erwähnenswert: Juden und Samaritaner	89
III.2.5 Die Herrschaft der Kreuzfahrer über das Heilige Land	90
III.2.6 Andersgläubige als Informationsquellen.....	96
III.3 Andersgläubige an Gebetsstätten und Heiligtümern	100
III.3.1 Jerusalem: Zentrales Pilgerziel	101
III.3.2 Die Patriarchengräber in Hebron.....	103
III.3.3 Sebaste: Pilgerstätte Johannes des Täufers	105
III.3.4 Orte der Marienverehrung.....	106
III.3.5 Getrennte Gebetsplätze in Akkon.....	109
III.3.6 Das Katharinenkloster auf dem Berg Sinai.....	110
III.3.7 Jüdische Schreine	111
III.3.8 Gemeinsame Zeremonien christlicher Konfessionen.....	112
III.3.9 Gemeinsame Heiligenverehrung	117
III.4 Zusammenfassung: Pilgerberichte im Vergleich.....	118
IV. Die multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften in den Geschichtswerken.	125
IV.1 Geschichtsschreiber im 6./12. und 7./13. Jahrhundert	126
IV.1.1 Lateinische und altfranzösische Historiographie	126
IV.1.2 Arabisch-muslimische Historiographie	135
IV.1.3 Historiographie ostchristlicher Provenienz.....	147
IV.1.4 Zusammenfassung	153
IV.2 Das Gegenüber zw. Feindbildkonstruktion und Feindbildwandel....	155
IV.2.1 Feindbildkonstruktion.....	155
IV.2.2 Feindbildwandel.....	177
IV.2.3 Zusammenfassung	195
IV.3 Ethnographische Exkurse: Inhalt und Funktion.....	197
IV.3.1 Ethnographische Exkurse in den lateinischen Geschichtswerken	199
IV.3.2 Ethnographische Exkurse in den arabischen Geschichtswerken	215
IV.3.3 Zusammenfassung	224
IV.4 Stärkung des Selbstbildes.....	226
IV.4.1 Rückgriffe auf Vergleichsfiguren.....	226
IV.4.2 Erklärungen für militärische Niederlagen.....	229
IV.4.3 Zusammenfassung	236
IV.5 Pilgerberichte und Geschichtswerke im Vergleich	237

V. Die multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften im Wissenschaftsdiskurs...	245
V.1 Das Integrationsmodell im 19. und frühen 20. Jahrhundert	245
V.1.1 Die „Wiederentdeckung“ Palästinas	245
V.1.2 Die Anfänge des Integrationsmodells in Frankreich.....	251
V.1.3 Das Integrationsmodell in der englischsprachigen Forschung	270
V.1.4 Ein Gegenmodell zur Integrationsgesellschaft in Deutschland.....	276
V.2 Das Segregationsmodell in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts..	287
V.2.1 Der Begründer des Segregationsmodells: Joshua Prawer	287
V.2.2 Rückwirkungen des Segregationsmodells auf Jean Richard.....	298
V.2.3 Der kritische Blick auf die Extrempositionen: Claude Cahen.....	302
V.3 Jüngste Forschungen: Auf der Suche nach Alternativen.....	309
V.3.1 Archäologische Auswertungen	310
V.3.2 Kunsthistorische Auswertungen.....	314
V.3.3 Ostchristen im Brennpunkt der Forschung	317
V.3.4 Religiosität und kulturelles Leben	319
V.3.5 Islamwissenschaftliche Auswertungen	322
V.3.6 Aktuelle Interpretationsansätze und ihre Bezeichnungen	324
VI. Schluss: Zeitgenössische und moderne Stimmen im Vergleich	329
VII. Bibliographie.....	339
VII.1 Quellenverzeichnis	339
VII.2 Literaturverzeichnis.....	342
VIII. Anhang.....	395
VIII.1 Publikationsliste Kreuzzugsforschung (Auswahl).....	395
VIII.2 Abbildungs- und Tabellenverzeichnis	396
VIII.3 Abkürzungsverzeichnis.....	397
VIII.4 Personen- und Ortsregister	398

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Herbst 2012 an der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Bern eingereicht und im März 2013 erfolgreich verteidigt wurde. Sie stellt das Ergebnis eines Forschungsstipendiums des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) im Rahmen des Forschungsprojekts *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft* dar.

Neben dem Schweizerischen Nationalfonds haben zahlreiche andere Personen und Institutionen meine Forschungstätigkeit tatkräftig unterstützt. Ihnen allen bin ich zu grossem Dank verpflichtet, da ohne sie diese Dissertation nicht zustande gekommen wäre. An erster Stelle ist hier mein Doktorvater, Herr Prof. Dr. Rainer C. Schwinges zu nennen, der den Grundstein meines Interesses am Forschungsthema legte und der mich stets gefördert und unterstützt hat. Ganz herzlich möchte ich auch Herrn Prof. Dr. Christian Hesse vom Historischen Institut der Universität Bern für seine wertvollen Rückmeldungen danken. Dankbar bin ich all jenen Jungwissenschaftlerinnen und Jungwissenschaftlern, die ich im Rahmen meiner Tätigkeit an der Universität Bern, meines Nationalfondsstipendiums, an Tagungen und an Kolloquien kennenlernen durfte. Der Austausch und die Diskussionen mit ihnen waren für das Zustandekommen dieser Arbeit von grosser Bedeutung.

Auch Herrn Prof. Dr. Bernd Schneidmüller und Herrn Prof. Dr. Stefan Weinfurter danke ich herzlich für die Aufnahme meiner Arbeit in der Reihe der Mittelalter-Forschungen sowie Herrn Jürgen Weis vom Thorbecke Verlag für die stets kompetente Betreuung und Geduld während der Drucklegung.

Die vorliegende Dissertation ist meiner Familie gewidmet. Sie hat mich während meiner Studien- und Forschungstätigkeit immer mit viel Geduld und Verständnis unterstützt, wofür ich ihr danken möchte.

Luzern, im Oktober 2016

Antonia Durrer

Einleitung

Der amerikanische Historiker John L. LaMonte kam 1940 in einem Aufsatz über die Kreuzzugshistoriographie zu folgendem Ergebnis: *The problem of the relations of the Franks to their Moslem neighbors, to their subject native populations, and to their Byzantine and Armenian allies (...) have stimulated several scholars, with the result that the researches of Prutz, Rey, Munro, Duncalf, and Cahen have, it would seem to me, almost exhausted the subject.*¹ Er sprach damit einen der kontroversesten Bereiche der Kreuzzugsforschung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts an, der nicht nur Historiker, sondern auch Islamwissenschaftler, Religionswissenschaftler und Kunsthistoriker bis zum heutigen Tag intensiv beschäftigt: die Frage des Zusammenlebens der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen im syrisch-palästinensischen Raum nach der Eroberung grosser Teile dieser Gebiete durch die Kreuzfahrer im 12. und 13. Jahrhundert. Die wichtige Rolle, die die Forschung der Frage der Beziehungen dieser Gesellschaftsgruppen untereinander bis heute beimisst, zeigt sich darin, dass neuere Gesamtdarstellungen zu den Kreuzzügen sowohl in französischer, englischer als auch deutscher Sprache die Problematik der religiösen Vielfalt der Kreuzfahrerherrschaften jeweils gesondert behandeln.² Verstärkt wird die Bedeutung dieses Themas durch die gegenwärtige politisch und emotional stark aufgeladene Situation im Nahen Osten. Die bürgerkriegsähnlichen Zustände, der sogenannte Islamische Staat (IS) und die damit einhergehende fragile Situation der religiösen Minderheiten in der Region beherrschen tagtäglich die Schlagzeilen. John L. LaMonte hat sich jedoch mit seiner anfangs zitierten Aussage, dieses Forschungsgebiet als ausgeschöpft zu bezeichnen, gründlich getäuscht, denn die einflussreichsten Werke zu diesem Thema sollten erst noch erscheinen, unterschiedliche Deutungsmuster aufgestellt werden und eine Debatte zum Zusammenleben respektive *Nicht-Zusammenleben* der Bevölkerungsgruppen in dieser Region auslösen, die bis zum heutigen Tag die Kreuzzugsforschung dominiert.

1 LaMONTE, John L., „Some Problems in Crusading Historiography“, in: *Speculum* 15 (1940), S. 57-75, hier S. 72.

2 Vgl. JASPERT, Nikolas, *Die Kreuzzüge (Geschichte kompakt)*, Darmstadt 2003, S. 90-99; DEMURGER, Alain, *Croisades et croisés au moyen âge*, Paris 2006, S. 267-280; BALARD, Michel, *Les Latins en Orient (Xe – XVe siècle)*, Paris 2006, S. 93-102; TYERMAN, Christopher, *God’s War: A New History of the Crusades*, Cambridge Mass. 2006, S. 225-240; PHILLIPS, Jonathan, *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades*, New York 2009, S. 29-50; ASBRIDGE, Thomas, *Die Kreuzzüge*, Stuttgart 2010, S. 193-210.

1. Forschungsgegenstand und Aufbau der Arbeit

Die Beziehungen zwischen Kreuzfahrern, im Land sesshaft gewordenen Franken und einheimischen Muslimen, Ostchristen und Juden stehen im Zentrum der folgenden Arbeit. Doch wie lässt sich ein Neuansatz in ein Forschungsgebiet hereinbringen, das bereits John L. LaMonte vor über 70 Jahren als ausgeschöpft bezeichnet hat? Was für eine Vorgehensweise rechtfertigt eine Neubetrachtung der Quellen, die bereits in exzellenten Publikationen zum Thema ausführlich untersucht wurden? Um diesbezüglich einen geeigneten Ansatz zu finden, werden einerseits zeitgenössische Quellen berücksichtigt, die bisher in der Kreuzzugsforschung ein stiefmütterliches Dasein eingenommen haben: auf Arabisch verfasste Geschichtswerke. Diese werden dabei nicht nur rein deskriptiv herangezogen, sondern mit den lateinischen und altfranzösischen Quellen verglichen. Zusätzlich bilden nicht ausschliesslich die zeitgenössischen Quellen den Ausgangspunkt der Arbeit, sondern auch die unterschiedlichen Deutungen dieser Quellen durch Kreuzzugsforscher seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und neueste Untersuchungen im Bereich der Archäologie und Kunstgeschichte. Der Wissenschaftsdiskurs ist somit Teil der Untersuchung. Durch eine vergleichende Analyse der zeitgenössischen mit den modernen Stimmen werden eine neue Betrachtungsweise und neue Erkenntnisse über ein nicht neues, aber bestimmendes Forschungsthema erhofft. Die Fragestellung dieser Arbeit lautet deshalb folgendermassen:

Lassen sich durch den Vergleich der zeitgenössischen Stimmen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen mit den modernen Stimmen Kontinuitäten feststellen und welche Rückschlüsse lässt ein solcher Vergleich im Forschungsbereich zu?

Diese Arbeit stellt somit ein Experiment dar, ob der Einbezug traditioneller Untersuchungsmethoden wie Quellenstudium und Quellenanalyse einerseits und aktueller Entwicklungen im Wissenschaftsdiskurs und der vergleichenden Geschichtswissenschaft andererseits neue Erkenntnisse zulässt. Ziel ist es, die Quellenbefunde mit den Gesellschaftsmodellen zwischen Integration und Segregation zu konfrontieren, die von der modernen Forschung auf die Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts angewandt wurden. Diese Vorgehensweise ermöglicht einen umfassenden und differenzierten Blick auf die Beziehungen zwischen Franken, Ostchristen, Juden und Muslimen, da auf mehreren Ebenen argumentiert werden kann: auf der Ebene der zeitgenössischen Quellen unterschiedlicher Provenienz selbst und auf der der Deutungsmuster, die das 19. und 20. Jahrhundert hervorgebracht haben.³ Der Untersuchungsgegenstand wird deshalb ganz bewusst von den mittelalterlichen Quellen her aufgerollt, um mit dem Bewusstsein der zeitgenössischen Stim-

3 Ähnliche Vorgehensweisen weisen zwei Arbeiten auf: TOLAN, John, *Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, Oxford 2009; SKOTTKI, Kristin, *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship, Bd. 7)*, Münster 2015.

men, die unveränderbar sind, den Wissenschaftsdiskurs, der auf ihnen basiert, zu analysieren.

Um diesem Ansatz Rechnung zu tragen, gliedert sich die Arbeit in drei Teile: Entstehung und Organisation der Religionen und Konfessionen im syrisch-palästinensischen Raum (Kapitel 2), die Darstellung „fremder“ Religionen und Konfessionen in ausgewählten Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts anhand bestimmter Schwerpunkte (Kapitel 3 und 4) und die Interpretation des Zusammenlebens der religiösen und konfessionellen Gemeinschaften in der modernen Kreuzzugsforschung (Kapitel 5). Im ersten Teil stehen die Bevölkerungsgruppen im Zentrum, die als Folge der Kreuzzüge und der Etablierung des Königreichs Jerusalem, des Fürstentums Antiochia und der Grafschaften Tripolis und Edessa im syrisch-palästinensischen Raum unter die Herrschaft der Kreuzfahrer gelangt sind. Es wird versucht, eine Grundlage für die nachfolgenden Untersuchungen zu den zeitgenössischen und modernen Stimmen zu schaffen. In Form von Überblicksdarstellungen der einzelnen Religions- und Konfessionsgemeinschaften werden Entstehung und Organisation, aber auch ethnische und sprachliche Diversität, geographische Verbreitung und rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften und Konfessionen erläutert. Den Ausgangspunkt bildet der aktuelle Kenntnisstand der Wissenschaft. Die Religionsgemeinschaften und Konfessionen bilden eine Art Bestandsaufnahme oder lexikalische Einführung über die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und werden in Christen, Muslime und Juden und ihre jeweiligen Untergruppen aufgeteilt. Die teilweise voneinander abweichende Länge der Überblicksdarstellungen ist auf Divergenzen im Bereich der Kenntnisse und der Quellenpräsenz der einzelnen Religions- und Konfessionsgemeinschaften zurückzuführen.

Im zweiten Teil der Arbeit werden die zeitgenössischen Stimmen unterschiedlichster Provenienz einer detaillierten Untersuchung unterzogen. Die Untersuchung konzentriert sich auf zwei Gattungen: Pilgerberichte und narrative Geschichtswerke. Bei den Pilgerberichten handelt es sich um Aufzeichnungen von Pilgerfahrten, wobei die besuchten religiösen Stätten und die Reise dorthin thematisiert wurden. Sie dienten als Hilfen, um Besuche der heiligen Orte zu vergegenwärtigen und zu organisieren und Gläubige mit den Heiligen Stätten vertraut zu machen.⁴ Die Geschichtswerke waren narrative Erzählungen über politische und militärische Vorgänge, die für nachfolgende Generationen zur historischen Erinnerung festgehalten wurden. Häufig handelte es sich dabei um eine Zusammenstellung eines neuen Textes aus verschiedenen vorgefundenen Werken (Kompilation), die vom Autor durch Vorgänge der eigenen erlebten Zeit ergänzt wurde. Bei einzelnen Geschichtsschreibern waren die Themen bereits enger gefasst: ein einzelner Kreuzzug, eine Lebensbeschreibung eines bestimmten Herrschers.⁵ Sie bilden den Ausgangspunkt des zweiten Teils dieser Arbeit.

4 HERBERS, Klaus, Artikel „Pilgerführer“, in: Lexikon des Mittelalters (hier zitiert: LexMA), Bd. 6, Stuttgart 1999, Sp. 2156.

5 GOETZ, Hans-Werner, Artikel „Geschichtsschreibung, Geschichtsdenken“, in: Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 1, hg. v. G. Melville u. M. Staub, Darmstadt 2008, S. 376-379. Vgl. DERS., Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter, 2. ergänzte Auflage (Orbis mediaevalis – Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 1), Berlin 2008.

Es werden Pilgerberichte und Geschichtswerke christlicher, jüdischer und arabisch-muslimischer Provenienz aus dem 12. und 13. Jahrhundert durch Quellenstudium und Quellenanalyse ausgewertet. Um Entwicklungen aufzeigen zu können, werden hier bewusst Pilgerberichte und Geschichtswerke sowohl aus dem 12. als auch aus dem 13. Jahrhundert herangezogen. Genau hier liegt ein wichtiger Neuanatz der Arbeit: Auf der Seite der zeitgenössischen Quellen wird der Schwerpunkt nicht nur auf die lateinische respektive altfranzösische Perspektive, die Perspektive der Kreuzfahrer und der Franken und ihrer Verbündeten im christlich-lateinischen Europa, gelegt, sondern auch auf Pilger und Geschichtsschreiber aus der islamischen, jüdischen und ostchristlichen Welt, die eine andere Perspektive, einen anderen Blick, auf die Kreuzfahrerherrschaften und die dort lebenden Gesellschaftsgruppen zulassen.⁶ Gleichzeitig helfen sie möglicherweise die dominante Perspektive des christlich-lateinischen Europas auf die durch Vielfalt geprägten Kreuzfahrerherrschaften zu relativieren. Die zeitgenössischen Stimmen arabisch-muslimischer und ostchristlicher Provenienz haben bisher in der Kreuzzugsforschung eine viel zu stiefmütterliche Behandlung erfahren und bilden einen gewichtigen Bereich der nachfolgenden Untersuchung.

Bei der Untersuchung der Pilgerliteratur liegt der Schwerpunkt auf der Präsenz Andersgläubiger im Text. Beigezogen werden Pilgerberichte aus dem christlich-lateinischen, christlich-orthodoxen, jüdischen und muslimischen Kulturkreis. Die Verfasser stammen von ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften, reisten als Pilger ins Heilige Land und verbrachten dort einige Wochen bis mehrere Monate. Sie kamen mit den Bevölkerungsgruppen vor Ort, mit andersgläubigen Pilgern und den Franken in Kontakt und nahmen diese Begegnungen in ihre Pilgerberichte auf.

Bei der Untersuchung der Geschichtswerke aus dem 12. und 13. Jahrhundert stehen die Fremd- und Selbstbilder der Geschichtsschreiber im Zentrum. Hier ist zu beachten, dass der Kontakt zwischen Kreuzfahrern/Franken und Muslimen in den Geschichtswerken hauptsächlich durch militärische Konflikte erfolgte, die Dreh- und Angelpunkt ihrer Narrative waren. Die Autoren führten historische Ereignisse aus, um sie in bekannte Kategorien zu bringen und im eigenen Geschichtsverlauf und Geschichtsverständnis einzuordnen. Als Folge davon war die Wahrnehmung des Gegenübers durch eine Abwehrhaltung geprägt. Im Gegensatz zu den Pilgern stammen die lateinischen und altfranzösischen Historiographen nicht ausschliesslich von ausserhalb, sondern vereinzelt auch aus den Kreuzfahrerherrschaften selbst. Was sie eint, ist die Perspektive der christlich-lateinischen Welt. Ihre Berichte verfassten sie grösstenteils auf Lateinisch, das im 13. Jahrhundert durch Altfranzösisch ergänzt wurde. Auf islamischer Seite stehen auf Arabisch verfasste Geschichtswerke aus dem 6. und 7. Jahrhundert nach dem islamischen Kalender (nach

6 Bereits ansatzweise haben folgende Publikationen Pilgerquellen aus unterschiedlichen Religions- und Kulturkreisen erfolgreich verglichen: FRIEDMAN, Yvonne, „Pilgrimage to the Holy Land as an Act of Devotion in Jewish and Christian Outlook“, in: Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge, hg. v. G. Dahan, G. Nahon und E. Nicolas, Paris 1997, S. 278-301; ROSEN-AYALON, Myriam, „Three Perspectives on Jerusalem: Jewish, Christian, and Muslim Pilgrims in the 12th Century“, in: Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, hg. von Lee I. Levine, New York 1999, S. 326-346.

hiğra-Jahren) im Zentrum, was dem 12. und 13. Jahrhundert nach Christi Geburt entspricht. Die Verfasser dieser historiographischen Werke lebten ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften in den grossen Zentren der islamischen Welt, darunter Aleppo, Damaskus, Mosul oder Kairo. Sie beobachteten die Vorgänge in den Kreuzfahrerherrschaften und die Ankunft von Kreuzfahrern mit unterschiedlich grossem Interesse und Besorgnis. Unübersehbar sind bei ihnen, analog zur Historiographie der lateinischen Welt, ihre institutionelle Bindung an Hof, Familie, Stadt, Region und Rechtfertigung der Herrschaft von Emiren, Stadtherren und Sultanen. Einzelne Geschichtswerke ostchristlicher Provenienz, die aus der Feder syrisch-orthodoxer und armenischer Verfasser stammen, werden ergänzend in Übersetzungen beigezogen und relativieren den Blick der beiden sich gegenüberstehenden Seiten im Konflikt.

Der unterschiedlichen Zeitrechnung der Christen und Muslime wird in der Arbeit Rechnung getragen, indem bei arabisch-muslimischen Autoren und ihren historiographischen Werken biographische und zeitliche Angaben jeweils in der islamischen und der christlichen Datierung angegeben und durch einen Schrägstrich getrennt werden. Ist nur eine Jahreszahl angegeben, handelt es sich um die christliche Zeitrechnung.⁷ Arabische Personennamen werden, mit Ausnahme von Mohammed und einigen bekannten Herrscherpersönlichkeiten (Zangi, Nuraddin, Saladin, Baibars), in Transliteration wiedergegeben. Bestimmte Begriffe, die in den europäischen Sprachen unter ihrer arabischen Bezeichnung geläufig sind, werden in ihrer deutschen Schreibweise beibehalten. Dazu gehören Wörter wie Schiiten, Koran, Ulema, Kadi, Scheich und Sultan. Dies wird auch bei den herrschenden Dynastien so gehandhabt (Fatimiden, Seldschuken, Zengiden, Aiyubiden, Mamluken). Bei den christlichen Konfessionen und schiitischen Gruppen wird die Eigenbezeichnung verwendet. Eine Ausnahme bilden die Assassinen, hier wird die im deutschsprachigen Raum geläufige Bezeichnung eingesetzt. Bei den Ortschaften wird durchgehend die deutsche Schreibweise verwendet. Werden arabische, lateinische und altfranzösische Sätze im Original wiedergegeben, so sind sie in Klammern der deutschen Übersetzung kursiv nachgestellt.

Jeweils zu Beginn des Kapitels über die Pilgerberichte (Kapitel 3) und über die Geschichtswerke (Kapitel 4) wird eine zeithistorische Kontextualisierung der ausgewählten Quellen vorgenommen. Ziel ist es, die Zeit-, Orts- und Autorengundenheit der Werke offenzulegen. Es werden die Umstände erläutert, in denen die Geschichtswerke entstanden sind, die Konzepte berücksichtigt, auf die sie antworteten, und die Wirkungen, die sie erzielen wollten. Aufmerksamkeit erhalten dabei zusätzlich die Quellengattungen und ihre gat-

7 Ausgangspunkt des islamischen Kalenders ist der erste Tag des Jahres (1. Muharram), in welchem der Prophet Mohammed mit seiner Gefolgschaft von Mekka nach Medina auswandert ist (*hiğra*). Dieser Tag wird heute auf den 16. Juli 622 datiert. Die islamische Zeitrechnung ist nach den Mondjahren ausgerichtet, deshalb verschiebt sich der Beginn des islamischen Jahres gegenüber dem Sonnenkalender jährlich um etwa 11 Tage rückwärts. Somit fallen die meisten *hiğra*-Jahre auf zwei aufeinander folgende Jahre des gregorianischen Kalenders. Für eine genaue Auflistung der Konvertierungsdaten vgl. FREEMAN-GRENVILLE, G.S.P., *The Muslim and Christian Calendars being Tables for the Conversion of Muslim and Christian Dates from the Hijra to the Year A.D.* 2000, London 1963.

tungsspezifischen Merkmale, obwohl eine saubere Trennung der Quellengattungen einzig in der Theorie, nicht immer aber in der Praxis möglich ist.⁸

Es werden grundsätzlich Pilgerberichte und Geschichtswerke aus dem gesamten Zeitraum der Kreuzfahrerherrschaften beigezogen, also von 1099 bis 1291. Dabei wurde eine Auswahl vorgenommen, damit der gesamte untersuchte Zeitraum abgedeckt wird. Diese Auswahl wird bedauerlicherweise stark eingeschränkt durch die mangelhafte wissenschaftliche Erschließung vieler auf Arabisch, aber auch in anderen Sprachen wie Armenisch oder Griechisch verfasster Schriftquellen dieser Zeit. Die Arbeit stellt somit nicht den Anspruch, den gesamten Korpus der schriftlichen Quellen aus der Zeit der Kreuzfahrerherrschaften zu untersuchen, was besonders auf arabisch-muslimischer Seite aufgrund des Reichtums der islamischen Historiographie dieser Zeit ein unrealisierbares Unterfangen darstellen würde.

Im Mittelpunkt des dritten Teils der Arbeit stehen der Wissenschaftsdiskurs beziehungsweise die unterschiedlichen Gesellschaftsmodelle in einem breiten Spektrum zwischen Integration und Segregation, die in der modernen Forschung auf die Kreuzfahrerherrschaften angewandt wurden und werden. Bewusst wird dieser Teil, der eigentliche Forschungsstand, zum Untersuchungsgegenstand der Arbeit und befindet sich dementsprechend im Anschluss an die Analyse der Kreuzzugsquellen. Berücksichtigt werden Kreuzzugsforscher und ihre Publikationen seit Beginn der modernen Geschichtswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, was zeitlich ungefähr dem Beginn der Erforschung der Beziehungen der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften entspricht. Berücksichtigt werden französische, englischsprachige, deutsche und israelische Historiker. Auf dem Prüfstand stehen hier Forschungen der letzten Jahrzehnte, die vermehrt neue Wege einschlagen. Hier liegt der Schwerpunkt bewusst auf Publikationen von Islamwissenschaftlern, Archäologen, Kunsthistorikern und Religionswissenschaftlern. In Analogie zu den zeitgenössischen Quellen werden Werke, Thesen, Belege und nationale Traditionsmuster der Autoren einer vergleichenden Analyse unterzogen. Gerade eben der Wissenschaftsdiskurs des Themas ermöglicht einen neuen Zugang zu den zeitgenössischen Quellen, weil die Deutungen der Bevölkerungsvielfalt in den Kreuzfahrerherrschaften und deren Zusammenleben in der Vergangenheit so unterschiedlich ausgefallen sind. Die Arbeit wird durch eine Analyse der Kontinuitäten der zeitgenössischen Quellentexte und der modernen Geschichtsschreibung und eine Reflexion zu der Frage abgeschlossen, inwiefern die gewählte Vorgehensweise neue Erkenntnisse im Bereich des von mir untersuchten Forschungsgegenstandes zulässt.

8 So zeigen lateinische und altfranzösische Geschichtswerke viele Überschneidungen mit anderen Quellengattungen; Jean Richard beispielsweise wies auf den fließenden Übergang zwischen der Pilgerliteratur und den Chroniken des Ersten Kreuzzuges hin: RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout 1981, S. 23-25.

2. Methodik und Vorgehensweise

Mit einer systematischen Auswertung der Geschichtswerke und Pilgerberichte nicht nur lateinischer, sondern auch arabisch-muslimischer Provenienz, einer vergleichenden Analyse unter Einbezug der Ergebnisse der geschichtswissenschaftlichen Betrachtung und jüngsten kunsthistorischen und archäologischen Auswertungen fügt die Arbeit wichtige Bereiche zusammen, insbesondere jene der westlichen und der islamwissenschaftlichen Perspektiven, die bisher in der Kreuzzugsforschung nur unzureichend zusammengeführt wurden. Für diese Auswertung werden nicht nur lateinische und altfranzösische Quellen, sondern besonders auch auf Arabisch verfasste Primärtexte und Sekundärliteratur aus den Islamwissenschaften, der Byzantinistik, Theologie- und Religionsgeschichte miteinbezogen. Die vorliegende Arbeit fügt somit wichtige Forschungsbereiche zusammen (Archäologie, Islamwissenschaften, Geschichtswissenschaft, Kunstgeschichte, Theologie- und Religionswissenschaften) und sucht folglich ihren methodischen Ansatz nicht nur auf interdisziplinärer, sondern auch auf transkultureller Basis.⁹ Die Arbeit umfasst somit ein quellenbezogenes Studium einerseits sowie eine Analyse des wissenschaftlichen Diskurses andererseits.

Bei meiner Untersuchung der zeitgenössischen Quellen orientiere ich mich an der Identitäts- und Alteritätsforschung respektive an der Selbstbild- und Feindbildforschung.¹⁰ Der Begriff der Identität (und als Gegenbegriff die Alterität) fand ursprünglich in der Sozialpsychologie Anwendung und beschrieb die eigene Individualität. Soziologen und Politologen übertrugen den Begriff vom Individuum auf soziale Gruppen. Man ging davon aus, dass sich das Individuum als Teil der Gruppe identifizierte und Differenzen innerhalb der Gruppe negiert wurden. Hierfür wurde der Begriff der Gruppenidentität ge-

- 9 Vgl. OSTERHAMMEL, Jürgen, „Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft“, in: *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse vergleichender Geschichtsschreibung*, hg. v. H.G. Haupt u. J. Kocka, Frankfurt a. M. 1996, S. 271-313; BORGOLTE, Michael, Bernd SCHNEIDMÜLLER et al. (Hg.), *Mittelalter im Labor: Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10)*, Berlin 2006; OESTERLE, Jenny et al. (Hg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ, Heft 18/3)*, Leipzig 2008.
- 10 Hier beziehe ich mich auf die theoretischen Ausführungen in CZYZEWSKI, Marek et al., „Selbst- und Fremdbilder im Gespräch. Theoretische und methodologische Aspekte“, in: *Nationale Selbst- und Fremdbilder im Gespräch. Kommunikative Prozesse nach der Wiedervereinigung Deutschlands unter dem Systemwandel in Ostmitteleuropa*, hg. v. M. Czyzewski et al., Opladen 1995, S. 11-81; HARTL, Ingrid, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik. Das Aufeinandertreffen von Christen und Muslimen (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, Bd. 40)*, Bern 2009, S. 11-20; SCHRÖDER, Stefan, *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri (Orbis Mediaevalis, Bd. 11)*, Berlin 2009, S. 26-32; VÖLKL, Martin, *Muslime. Märtyrer, Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge*, Stuttgart 2011, S. 12-19; FÜRST, Alfons et al. (Hg.), *Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern*, Münster 2012. Zu den Begriffen „Identität“ und „Alterität“ vgl. SCIOR, Volker, *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck (Orbis Mediaevalis, Bd. 4)*, Berlin 2002, S. 18ff.

prägt, welche das „Selbstbild“ der Gruppe ausmacht.¹¹ Gleichzeitig fand eine bewusste Abgrenzung gegen aussen hin statt, wobei die als alteritär identifizierte Fremdgruppe eine negative Wertung erfuhr. Diese negative Wertung des Gegenübers diente der Abgrenzung nach aussen. Solche negativen Bilder über die Fremdgruppe wurden in der Forschung unterschiedlich bezeichnet. So kamen unter anderem die Begriffe Stereotyp, Vorurteil, Fremdbild oder Feindbild zur Anwendung.¹² Walter Lippmann definierte bereits 1922 eine verallgemeinernde, klischeehafte und vereinfachende Vorstellung von Personen oder Gruppen als Stereotyp. Er fasste dabei die Stereotypisierung als festen Bestandteil des menschlichen Wahrnehmens auf.¹³ Nach Ingrid Hartl zeigen sich Stereotype Veränderungen gegenüber als sehr resistent.¹⁴ Als bedeutsam erweist sich zusätzlich zur Definition des Stereotyps die Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen Feindbild und Fremdbild. Wird der anderen, fremden Gruppe ein grundsätzliches Gewalt- und Bedrohungspotential zugeschrieben, können sich besonders negative Stereotype zu einem Feindbild bündeln. Die Menschen, die als einer anderen Gruppe zugehörig empfunden werden, werden diesem Feindbild zugeordnet.¹⁵ Im Gegensatz zum Feindbild beruht das Fremdbild auf persönlicher Erfahrung respektive auf persönlicher Wahrnehmung und bezieht sich nicht auf Gruppen, sondern auf Einzelpersonen. Mit Hilfe des Fremdbildes können unter Umständen Feindbilder oder Stereotype hinterfragt werden und zu einem Feindbildwandel führen. Beim Feindbild kommt es ausschliesslich auf die der Gruppe zugeschriebene Gefährlichkeit an, während beim Fremdbild in erster Linie bestimmte individuelle Merkmale dafür verantwortlich sind, dass eine Gruppe als fremd und nicht als feindlich identifiziert wird.¹⁶ Nach Martin Völkl kann beim Feindbild zusätzlich zwischen einer unbewussten und bewussten Feindbildkonstruktion unterschieden werden.¹⁷

- 11 Vgl. ESTEL, Bernd, Artikel „Identität“, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, hg. v. H. Cancik et al., Stuttgart 1993, S. 193-210, hier S. 195ff.; zur kollektiven Identität vgl. ASSMANN, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007, S. 130-133.
- 12 HARTL, Kreuzzugslyrik, S. 11.
- 13 CZYZEWSKI, „Selbst- und Fremdbilder im Gespräch“, S. 20-26. Zur Stereotypisierung vgl. HINTON, Perry R., Stereotypes, Cognition and Culture, Hove 2000, S. 7ff.
- 14 HARTL, Kreuzzugslyrik, S. 14. Vgl. dazu VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 15.
- 15 Zum Feindbild vgl. ausführlich WAGENLEHNER, Günther, Feindbild: Geschichte – Dokumentation – Problematik, Frankfurt 1989 und SCHRAGE, Eva-Maria, „Von Ketzern und Terroristen? Zum analytischen Nutzen eines interdisziplinären Feindbildbegriffs“, in: Fürst et al. (Hg.), Von Ketzern und Terroristen, S. 217-238, hier S. 223.
- 16 Zur Differenzierung zwischen Feindbild und Fremdbild vgl. HARTL, Kreuzzugslyrik, S. 19f. Zum Begriff der Erfahrung oder aber auch Wahrnehmung und ihrer Differenzierung in der Mediävistik vgl. GOETZ, Hans-Werner, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft“, in: Das Mittelalter 8 (2003), S. 23-33, hier S. 30-33; HEHL, Ernst-Dieter, „Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion“, in: Kein Krieg ist heilig – Die Kreuzzüge, hg. v. Hans-Jürgen Kotzur, Mainz 2004, S. 237-247 und JASPERT, Nikolas, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit“, in: Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., hg. v. Bernd Schneidmüller u. Stefan Weinfurter, Darmstadt 2007, S. 307-340, hier S. 312-320.
- 17 VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 14f., 161-166. Vgl. dazu ATRACHE, Laila, Die Politik der Ayyubiden. Die fränkisch-islamischen Beziehungen in der ersten Hälfte des 7.-13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des Feindbildes, Münster 1996, S. 153, die

Mit Beginn der Kreuzzüge galt es ein propagandistisch wirksames Feindbild zu konstruieren und wachzuhalten. In den Geschichtswerken auf beiden Seiten sind deshalb sowohl unbewusste als auch bewusste Feindbilder erkennbar. Bei einem bewusst konstruierten Feindbild wurde der Gegner nicht individuell und persönlich, sondern gezielt als Feind identifiziert. In diesem Zusammenhang spricht man von gezielter politischer Werbung oder von Propaganda. Dabei wurden bewusst Mittel eingesetzt mit dem Ziel, auf emotionaler Ebene Menschen zu einem bestimmten Verhalten zu motivieren. So wurde beispielsweise lateinische Kreuzzugspropaganda mit dem Ziel verfasst, das adelige Publikum zur militärischen und finanziellen Beteiligung am Kreuzzug und zur Ausübung von Gewalt gegen den festgemachten Feind zu motivieren. Dieses Ziel stand in Kreuzzugspredigten und Kreuzzugsbullen im Vordergrund, darf aber auch in den Geschichtswerken nicht unterschätzt werden.¹⁸ Die Gegner wurden als Feinde des Christentums dargestellt, die es mit allen Mitteln zu bekämpfen galt. Die Autoren wollten nicht nur informieren, sondern auch inspirieren und dafür sorgen, dass die Unterstützung der Kreuzzüge Bestand hatte.¹⁹

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auf Seiten der arabisch-muslimischen Geschichtswerke ausmachen. Dabei spielte das Konzept des *ğihād* (جهاد), des bewaffneten Kampfes „auf dem Pfade Gottes“, eine wichtige Rolle. Der *ğihād* war Teil des islamischen Rechts, der im Koran, den Hadith und den Schriften der Juristen eine prominente Rolle spielte. Er galt als eine der zulässigen Formen des Krieges zur Erweiterung oder Verteidigung des islamischen Herrschaftsbereichs gegen Ungläubige und war Pflicht der Gemeinschaft der Muslime. Gemeint war Krieg aus frommen Motiven im Unterschied zu den vielen weltlichen Anlässen, Krieg zu führen. Theoretisch konnte nur der Herrscher, Kalif oder Imam oder einer seiner Vertreter, einen *ğihād* erklären.²⁰ Der *ğihād* war aber nicht die gängige Form des muslimischen Umgangs mit Ungläubigen. Dies zeigt sich darin, dass die *ğihād*-Bewegung gegen die Franken erst unter dem Zengidenherrscher Zangi (gest. 541/1146) mit Erfolg wiederbelebt wurde und sich erst unter dessen Sohn Nuraddin (gest. 569/1174) und Saladin

von einem „propagandistisch wirksamen Feindbild“ spricht, und SCHRAGE, „Von Ketzern und Terroristen?“, S. 224, die eine bewusste Konstruktion von Feindbildern als Bestandteil politischer Strategien begreift.

- 18 Zur Anwendung des Propaganda-Begriffs auf das Mittelalter und auf die Kreuzzugschronistik vgl. DANIEL, Norman, „Crusade Propaganda“, in: *A History of the Crusades*, Bd. 6, hg. v. K. Setton, Madison Wisc. 1989, S. 39-97; MAIER, Christoph T., Artikel „Propaganda“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. Alan Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 984-988; VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 30-37. Zu den Kreuzzugspredigten vgl. MAIER, Christoph T. (Hg.), *Crusade, Propaganda and Ideology. Model Sermons For the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000. Grundlegend zum Kreuzzugsgedanken immer noch ERDMANN, Carl, *die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935. Zum Publikum der Chroniken vgl. HODGSON, Natasha, „Nobility, Women and Historical Narratives of the Crusades and the Latin East“, in: *Al-Masaq* 17 (2005), S. 61-85.
- 19 SMITH, Caroline, *Crusading in the Age of Joinville*, Aldershot 2006, S. 87.
- 20 Bei meinen Ausführungen über den *ğihād* stütze ich mich auf den Artikel „Jihad“ in: *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur*, hg. von Ralf Elger, München ⁵2008, S. 158; spezifisch bezogen auf die Kreuzzüge: Artikel „Jihād“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 684f. und COBB, Paul, *Der Kampf ums Paradies. Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge*, Darmstadt 2015, S. 40-46.

(gest. 589/1193) zu einer bedeutenden Kraft im politischen und spirituellen Leben jedes islamischen Herrschers der Region entwickelte. Dies wurde von Emmanuel Sivan, ergänzt von den Untersuchungen Carole Hillenbrands, ausführlich erläutert.²¹ Diese verstärkte Präsenz des *ǧihād* ist nicht nur am Umfang der in diesem Kontext entstandenen Schriften selbst auszumachen, sondern auch in den Geschichtswerken zu erkennen.²²

Ingrid Hartl, Martin Völkl und Laila Atrache haben die Theorie des Feindbildes und des Feindbildwandels erfolgreich auf die Kreuzzugszeit angewandt. Kreuzzugsquellen, worunter sowohl lateinische, altfranzösische als auch arabisch-muslimische Quellen verstanden werden, die die Kreuzzüge thematisieren, eignen sich hier besonders als Untersuchungsgegenstand, da wir in einem Untersuchungszeitraum von fast 200 Jahren über schriftliche Quellen auf Seiten der Muslime wie auch der Kreuzfahrer verfügen. Zudem bieten sich besonders die Geschichtswerke als Untersuchungsgegenstand an, da darin sowohl die eigene Gruppe als auch das Fremde, ob Muslime oder Franken, Bestandteil dieser Quellengattung bilden. Auch kann die eigene Erfahrung des Gegenübers zur Anwendung kommen, um zu beschreiben, wie die beiden Seiten ihre Begegnung erlebten und möglicherweise in ihren Schriften ausdrückten. Diese Erfahrung ist insofern gegeben, als die Kreuzfahrersherrschaften im Verlaufe ihrer fast 200-jährigen Existenz in Kontakt mit ihrer Umgebung standen und zum festen Bestandteil des politischen Gefüges im Nahen Osten wurden. Im dieser Arbeit untersuche ich somit nicht nur das Selbst- und Feindbild und die Stereotypisierung in den Geschichtswerken, sondern auch eine mögliche Veränderung im Feindbild aufgrund eigener Erfahrungen mit dem Gegenüber.

Die Vorgehensweise bei der Analyse der Pilgerberichte basiert auf ähnlichen Überlegungen. Das Fremde bildet Teil des Inhalts, da die Pilger, die nach Palästina reisten und während ihrer Pilgerfahrt unzweifelhaft mit Angehörigen anderer Religionen und Konfessionen in Kontakt traten. Das Ziel der Arbeit ist es zu analysieren, welche Kenntnisse die Pilger heranzogen, um die fremden Religionen und Konfessionen zu beschreiben, denen sie auf ihrer Pilgerfahrt begegnet sind. Hatte der direkte Kontakt mit dem Fremden Auswirkungen auf die Pilger, die in den Pilgerberichten ausgemacht werden können? Hier ist zu fragen, ob die Pilger ein auf ihren Erfahrungen der Pilgerreise basierendes Wissen in ihren Berichten trotz der Spannungen im Hinblick auf tradiertes und als autoritativ geltendes Wissen niedergeschrieben haben.²³ Von besonderem Interesse für meine Arbeit sind zudem die Erfahrung des histori-

- 21 SIVAN, Emmanuel, *L'Islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris 1968; HILLENBRAND, Carole, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999, S. 89-255. Ob Nuraddins Wiederbelebung des *ǧihād* religiös oder politisch motiviert war, ist in der Forschung umstritten. Vgl. CHRISTIE, Niall, *Muslims and Crusaders. Christianity's Wars in the Middle East, 1095-1382, from the Islamic Sources* (Seminar Studies in History), London 2014, S. 40.
- 22 ATRACHE, Politik der Ayyubiden, S. 212-226. Belege für die verstärkte Präsenz des *ǧihād* finden sich nicht nur in literarischen und historischen Texten, sondern beispielsweise auch in Inschriften und Herrschertiteln.
- 23 Dabei darf das auf Erfahrung basierende Wissen nicht in Opposition zum tradierten und als autoritativ geltenden Wissen gesehen werden, da beide stark voneinander abhängig waren: vgl. SCIOR, *Das Eigene und das Fremde*, S. 20ff.

schen Kontexts respektive die Erfahrung der Herrschaft der Kreuzfahrer über das Heilige Land und die Pilgerorte in den Berichten jüdischer, lateinischer, orthodoxer und muslimischer Pilger.

Sowohl für die Untersuchungen der Quellen des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts als auch die der modernen Forschung muss der historische und text-spezifische Kontext mitberücksichtigt werden. Bei den zeitgenössischen Quellen sind dies besonders die Intention der Verfasser und die literarischen Konventionen eines Reiseberichts oder eines Geschichtswerkes. Hier ist zu berücksichtigen, dass viele der zeitgenössischen Quellen nur vereinzelt Rückschlüsse auf den Verfasser oder eine genaue zeitliche Einordnung zulassen, da häufig die einzigen Hinweise auf den Autoren und die Entstehungszeit aus den Texten selbst stammen. Ferner ist jegliche Quellenanalyse abhängig von den gebräuchlichen Quelleneditionen, die zu einem beträchtlichen Teil aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stammen (vor allem Pilgerberichte, aber auch Geschichtswerke, vgl. Quellenverzeichnis). Häufig griffen Herausgeber in die Texte ein mit dem Ziel, sie zu vereinheitlichen, strichen Passagen heraus. Es wurde aus Manuskripten zusammengetragen, was zugänglich war. Dies beeinflusst unweigerlich jegliche Analyse der zeitgenössischen Quellen. In der modernen Forschung hingegen werden Herkunft und Biographie der Historiker sowie der historische Kontext der Entstehung ihrer Publikationen berücksichtigt. Diskurse und Ideologien, die auf die Historiker eingewirkt und sie beeinflusst haben, sollen entschlüsselt und mit den Interpretationsmodellen verglichen werden.

Durch den Vergleich der zeitgenössischen Primärquellen und der modernen Forschung können Kontinuitäten wie auch Abweichungen in der Beschreibung, Bewertung und Wahrnehmung festgestellt werden. Die Untersuchung eines breiten Textkorpus über die gesamte Zeit der Kreuzfahrerrherrschaften hinweg ermöglicht es, Entwicklungen festzuhalten. Die Analyse einzelner Autoren und ihrer Aussagen können dadurch in einen breiteren Kontext gestellt werden und es lässt sich überprüfen, ob und in welcher Weise sich ihre Wahrnehmungs- und Interpretationskonzepte von früheren oder späteren Autoren – oder sogar von Verfassern aus anderen Kulturkreisen – unterscheiden oder ob Gemeinsamkeiten überwiegen. Aussagen können dadurch relativiert oder aber hervorgehoben werden.

Als Grundlage für die Analyse wird jeweils zu Beginn der Kapitel über die Pilgerberichte und die Geschichtswerke eine kurze Einführung mit Informationen zu den Verfassern, zu ihrer sozialen und funktionalen Stellung, religiösen Gemeinschaftszugehörigkeit, zur Überlieferung der Texte sowie Intention der Autoren geboten. Bei den Geschichtswerken wird zusätzlich erwähnt, auf welche Quellen und früheren Geschichtswerke die Autoren zurückgegriffen haben. Darauf aufbauend folgt jeweils der Vergleich der Quellen aus den unterschiedlichen Religions- und Kulturkreisen anhand bestimmter Schwerpunkte. Bei den Pilgerberichten konzentriere ich mich auf die Darstellung der religiösen Differenz in der Pilgerliteratur und auf die Anwesenheit andersgläubiger Pilger an Gebetsstätten und Heiligtümern sowie deren jeweilige Funktion. Bei den Geschichtswerken beschränkt sich der Vergleich auf zwei Punkte: erstens die Analyse der Feind- und Fremdbilder der zwei Parteien, die sich in den Geschichtswerken gegenüberstanden (Kreuzfahrer und Muslime), zweitens das Fremdbild in den ethnographischen Exkursen, die über die Kul-

turgrenzen hinweg Teil der Geschichtswerke bildeten und drittens die Untersuchung des Selbstbildes, indem Rückgriffe auf positive und negative Vergleichsfiguren und Kritik an der Eigengruppe als Erklärung für militärische Niederlagen genauer untersucht werden. Als Abschluss findet sich jeweils in jedem Hauptkapitel eine Zusammenfassung. Am Ende des vierten Kapitels werden die Ergebnisse aus den Pilgerberichten und Geschichtswerken miteinander verglichen und eine Zwischenbilanz gezogen.

Im Gegensatz zur thematisch aufgebauten Vorgehensweise der Kapitel über die zeitgenössischen Quellen erfolgt der Aufbau im Kapitel zur modernen Forschung chronologisch und setzt mit der „Neuentdeckung“ Palästinas zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein, welche die Grundlage für die wissenschaftliche Erforschung der Bevölkerungsgruppen im syrisch-palästinensischen Raum schuf. Vereinzelt erfolgen auch hier Vergleiche zeitgleicher Publikationen. Durch eine Gegenüberstellung können Abweichungen und Gegenbewegungen besser hervorgehoben werden. Ziel ist es hier, jüngste Untersuchungen im Bereich der Archäologie und Kunstgeschichte den schriftlichen Quellen gegenüberzustellen und als gleichwertig in der Gewichtung ihrer Aussagekraft zu betrachten.

3. Forschungsstand

Da der Forschungsstand zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart einen wesentlichen Teil meiner eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit bildet, möchte ich mich bei den folgenden einleitenden Ausführungen auf die Veränderungen beschränken, die sich in der Kreuzzugsforschung im Bereich der Religions- und Kulturbeziehungen in den letzten Jahrzehnten abzeichneten, und darauf, inwiefern sich dabei die Rückgriffe der Autoren auf zeitgenössische Quellen veränderten. Zusätzlich möchte ich aufzeigen, dass in der Kreuzzugsforschung in jüngster Zeit eine Entwicklung hin zu einem stärkeren Einbezug des Wissenschaftsdisurses als Untersuchungsgegenstand zu beobachten ist.²⁴

Die wissenschaftliche Untersuchung mittelalterlicher Pilgerberichte hat bereits sehr früh eingesetzt. Der Beginn wird gemeinhin ins 19. Jahrhundert datiert, als das neu entfachte Interesse an Palästina auf das Interesse an der Geschichte des Landes abfärbte. Es entstanden erste Editionen mittelalterlicher Pilgerberichte, die teilweise noch heute in der Forschung zum Einsatz kommen.²⁵ Die Pilgerberichte wurden dabei hinsichtlich ihrer Ausführungen über die Pilgerorte und der Verhältnisse im Heiligen Land ausgewertet. Obwohl das Interesse an den Pilgerberichten nie ganz erlosch, stieg erst ab den 1970er Jahren die Zahl der Publikationen zum Thema an. Historiker wurden sich durch vergleichende Studien verstärkt bewusst, dass die individuelle Be-

24 Zum Forschungsstand des Zusammenlebens der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrers Herrschaften vgl. Kapitel V, S. 245ff.

25 ASHER, Adolf, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, 2 Bde., London/Berlin 1840-41; LAURENT, J.C.M. (Hg.), *Magistri Thietmari peregrinatio*, Hamburg 1857; DERS. (Hg.), *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig 1864.

schreibung und das persönliche Erlebnis im Heiligen Land einen wichtigen Teil besonders spätmittelalterlicher Pilgerberichte ausmachten.²⁶ Fragen nach der Wahrnehmung des Fremden, nach Identität und Alterität rückten parallel dazu ins Zentrum der Pilgerliteratur-Forschung. Das Islambild aber wurde bisher in der Pilgerliteratur sehr stiefmütterlich behandelt.²⁷ Vereinzelt stieg auch das Interesse der Kreuzzugsforschung an der Pilgerliteratur. Der Schwerpunkt lag dabei auf den Pilgerberichten aus der Zeit der Kreuzfahrerherrschaften im 12. und 13. Jahrhundert.²⁸ Der israelische Historiker Aryeh Grabois war einer der wenigen, der sich bereits früh der Erforschung lateinischer Pilgerberichte aus dem Hochmittelalter widmete und untersuchte, wie die Pilger die fremde Wirklichkeit in ihren Berichten verarbeiteten.²⁹ Nur sporadisch erhielten jüdische Pilgerberichte aus dem Hochmittelalter und der arabisch-muslimische Pilgerbericht ‘Alī al-Harawī (gest. 611/1215) Aufmerksamkeit.³⁰ Kunsthistoriker und Archäologen haben in stärkerem Masse den Wert der Pilgerberichte als historische Quelle erkannt als Kreuzzugsforscher.³¹ Neuübersetzungen und Kompilationen der Pilgerberichte sind zu begrüßen und werden wohl in Zukunft deren Wert verstärken.³²

Die lateinischen Kreuzzugsberichte und Kreuzzugschroniken dominieren im Gegensatz zur Pilgerliteratur bis heute als schriftliche Quellen die Kreuz-

- 26 Zu erwähnen sind hier besonders die Arbeiten Arnold Eschs: ESCH, Arnold, „Gemeinsames Erlebnis – Individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalem-pilgern 1480“, in: ZHF 11 (1984), S. 385-416; DERS., „Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters“, in: Historische Zeitschrift 253 (1991), S. 281-312 (Auswahl).
- 27 Ausnahmen: GANZ-BLÄTTLER, Ursula, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiagopilger (1320-1520)*, Tübingen 1991; SCHRÖDER, Felix Fabri.
- 28 PRAWER, Joshua, „Pilgrims, Pilgrimages and the ‚Holy Geography‘ of the Holy Land“, in: Ders., *The Crusaders’ Kingdom. European Colonialism in the Middle Ages*, New York 1972, S. 192-213; RICHARD, *récits de voyages*.
- 29 GRABOIS, Aryeh, „Christian Pilgrims in the 13th Century and the Latin Kingdom of Jerusalem: Burchard of Mount Sion“, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, hg. v. Benjamin Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 285-296; DERS., „Islam and Muslims as Seen by Western Pilgrims in the Holy Land in the 13th Century“, in: *Asian and African Studies* 20 (1986), S. 309-327; DERS., „La ‚découverte‘ du monde musulman par les pèlerins européens au XIIIe siècle“, in: *Al Masaq* 5 (1992), S. 29-46; DERS., *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au moyen âge*, Paris 1998.
- 30 PRAWER, Joshua, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988; SHATZMILLER, Joseph, „Jews, Pilgrimage and the Christian Cult of Saints: Benjamin of Tudela and his Contemporaries“, in: *After Rome’s Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, hg. von A. C. Murray, Toronto 1998, S. 337-347; WEBER, Elka, „Sharing the Sites: Medieval Jewish Travellers to the Land of Israel“, in: *Eastward Bound: Travel and Travellers 1050-1550*, hg. v. R. Allen, Manchester 2004, S. 35-52; MERI, Josef (Hg.), *A Lonely Wayfarer’s Guide to Pilgrimage: ‘Alī ibn Abī Bakr al-Harawī’s Kitāb al-ishārāt ilā ma’rifat al-ziyārāt*, Princeton 2004.
- 31 Zwei Beispiele aus der Kunstgeschichte: FOLDA, Jaroslav, „Jerusalem and the Holy Sepulchre through the Eyes of Crusader Pilgrims“, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies In Honor of Bezalel Narkiss*, hg. von Bianca Kühnel, Jerusalem 1998, S. 158-164; PRINGLE, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: a Corpus*, 4 Bde., Cambridge 1993-2009.
- 32 Vgl. WILKINSON, John, Joyce HILL und W. F. RYAN (Hg.), *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, London 1988; RÉGNIER-BOHLER, Danielle (Hg.), *Croisades et pèlerinages: récits, chroniques de voyages en terre sainte*, Paris 1997; PRINGLE, Denys, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land (1187-1291) (Crusade Texts in Translation, Bd. 23)*, Farnham 2012.

zugsforschung. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurden sie fast ausschliesslich für die Ereignisgeschichte deskriptiv herangezogen. Im Vordergrund standen dabei die Kreuzzüge. Erst im Verlaufe des 20. Jahrhunderts verlagerten sich die Untersuchungen stärker auf die Erforschung der Kreuzfahrerherrschaften.³³ In Einklang mit den aktuellen politischen Entwicklungen in der Region und der Globalisierung, die nationale Themen stärker in den Hintergrund rücken liess, wurden in der Kreuzzugsforschung Fragen der Kulturbeziehungen zwischen der islamischen Welt und den Kreuzfahrerherrschaften, aber auch die Eigen- und Fremdwahrnehmung seit den 1990er Jahren verstärkt zu einem Schlüsselthema.³⁴ Vereinzelt wurden dabei auch das Feindbild und dessen Wandel zur Zeit der Kreuzzüge untersucht.³⁵ Die Forschung konnte sich hier auf umfassende Studien zum christlichen Islambild des Mittelalters stützen.³⁶

Im Gegensatz dazu wurden arabisch-muslimische Geschichtsschreiber bisher in der Kreuzzugsforschung nur unzureichend rezipiert. In noch stärkerem Masse trifft dies auf die orientchristliche Historiographie zu. Diese Problematik ist auf fehlende Sprachkenntnisse und auf einen Mangel an kritischen und heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Editionen und Übersetzungen zurückzuführen.³⁷ Islamwissenschaftler publizierten in den letzten

- 33 Vgl. MAYER, Hans Eberhard, „Aspekte der Kreuzzugsforschung“, in: Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann, hg. von Hartmut Boockmann et al., Neumünster 1980, S. 75-94 und aktueller TYERMAN, Christopher, *The Debate on the Crusades*, Manchester 2011.
- 34 Zu den fränkisch-islamischen Beziehungen vgl. KÖHLER, Michael, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient: Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*, Berlin 1991. Zur Eigen- und Fremdwahrnehmung vgl. BRINCKEN, Anna-Dorothee von den, *Die „Nationes christianorum orientaliū“ im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts* (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 22), Köln/Wien 1973; SCHWINGES, R. C., *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 15), Stuttgart 1977; DERS., „Die andere Seite und sich selbst im Blick. Wahrnehmung und Identität zur Zeit der Kreuzzüge“, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“, hg. von Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter für die Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim, das Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg und das Landesmuseum für Vorgeschichte Halle, Mainz am Rhein 2005, S. 107-120; LECLERCQ, Armelle, *Portraits croisés: l’image des Francs et des Musulmans dans les textes de la première croisade*, Paris 2010. Für Überblicke über die umfangreiche Literatur der Eigen- und Fremdwahrnehmung in der Mediävistik vgl. SCIOR, *Das Eigene und das Fremde*, S. 11-15.
- 35 SCHWINGES, R. C., „Wilhelm von Tyrus: Vom Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert“, in: *Spannungen und Widersprüche: Gedenkschrift für F. Graus*, hg. v. S. Burghartz, H.-J. Gilomen, G. P. Marchal u. R. C. Schwinges, Sigmaringen 1992, S. 155-169; ATRACHE, *Politik der Ayyubiden*; VÖLKL, *Feindbild und Fremderfahrung*.
- 36 Zum christlichen Islambild des Mittelalters vgl. SOUTHERN, Robert W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge²1978; LEWIS, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, London 1982; DANIEL, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford²1997; TOLAN, John, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002. Kritisch dazu SKOTTKI, Christen, *Muslime und der Erste Kreuzzug*, S. 132-149.
- 37 Dies zeigt sich darin, dass immer noch auf die Sammlung der *Recueil des Historiens des croisades* aus dem 19. Jahrhundert zurückgegriffen wird, in der lateinische und altfranzösische, aber auch arabische, griechische und armenische Quellen ediert und übersetzt wurden: RHC Documents arméniens, 2 Bde., Paris 1869-1906; RHC Historiens Grecs, 2 Bde., Paris 1875-

Jahren einschlägige Arbeiten zu den Kreuzzügen aus islamischer Perspektive, der Biographie-, Dynastie- und Stadtgeschichte.³⁸ Sie konnten auf grundlegende Untersuchungen zurückgreifen.³⁹ Es ist zu hoffen, dass sich dieser Elan auf den Bereich der Editions- und Übersetzungstätigkeit überträgt. Ein weiteres Desiderat stellen die kritische Interpretation und die Kontextualisierung eines Grossteils der arabisch-muslimischen und ostchristlichen Geschichtswerke dar.⁴⁰ Transkulturelle Vergleiche sind im Bereich der historiographischen Werke aus dem 12. und 13. Jahrhundert wie bei der Pilgerliteratur erst ansatzweise zum Einsatz gekommen.⁴¹ Hier sind in den letzten Jahren erfreuliche Entwicklungen hin zu einer stärkeren Präsenz der auf Arabisch verfassten Geschichtswerke in der Kreuzzugforschung zu beobachten.⁴²

Die moderne Geschichtsschreibung beschäftigt sich verstärkt mit dem eigentlichen Wissenschaftsdiskurs: nicht zeitgenössische Texte, sondern Texte der Historiker werden zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand. Dies zeigt sich besonders deutlich auf Forschungsgebieten, die im Wesentlichen erforscht und in denen die Quellen bekannt sind. Dennoch werden über die gleichen Primärquellen immer wieder neue Bücher geschrieben, die neue Deutungen vornehmen. Dies trifft auch auf die Kreuzzugforschung zu, da besonders die Kreuzzugschroniken und Geschichtswerke auf christlich-lateinischer Seite, wie bereits erwähnt, vielfach und ausgiebig erforscht wurden.

Zwei Wissenschaftler, die Publikationen über Kreuzfahrerburgen publizierten, haben diesen neuen Weg eingeschlagen und den Wissenschaftskurs aufgerollt. Dies ist insofern nicht überraschend, als die Funktionsweise der Kreuzfahrerburgen eng mit dem Wissenschaftsdiskurs verlinkt ist. Erforscht

1881; RHC Lois, 2 Bde., Paris 1841-1843; RHC Historiens occidentaux, 5 Bde., Paris 1844-1895; RHC Historiens orientaux, 5 Bde., Paris 1872-1906.

38 ELISSEEFF, Nikita, *Nūr ad-Dīn: un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, 3 Bände, Damaskus 1967; HUMPHREYS, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*, Albany 1977; HOLT, Peter M., *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, London/New York 1986; THORAU, Peter, *Sultan Baibars I. von Ägypten*, Tübingen 1987; MOUTON, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154): vie politique et religieuse*, Kairo 1994; EDDÉ, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d' Alep (1183-1260)* (Freiburger Islamstudien, Bd. 21), Stuttgart 1999; DIES., *Saladin*, Paris 2008. Zu begrüßen ist die Reihe „The Muslim World in the Age of the Crusades“, Leiden/Brill 2013ff. Bisher erschienen: KÖHLER, Michael, *Alliances and Treaties Between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East: Cross cultural Diplomacy in the Period of the Crusades* (aus dem Deutschen übersetzt von Peter M. Holt) (The Muslim World in the Age of the Crusades, Bd. 1), Leiden 2013 und MALLETT, Alex (Hg.), *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant* (The Muslim World in the Age of the Crusades, Bd. 2), Leiden 2014.

39 CAHEN, Claude, *La Syrie du Nord à l'époque des croisades*, Paris 1940, S. 33-93; LEWIS, Bernard und P. M. HOLT (Hg.), *Historians of the Middle East*, London 1962; ROSENTHAL, Franz, *A History of Muslim Historiography*,²1968.

40 Als Ausnahme gilt WELTECKE, Dorothea, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mor Michael dem Grossen (1126-1199)* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 594), Löwen 2003.

41 Dass hier sehr viel Potential besteht, belegen JÄCKEL, Dirk, „Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentaler und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien“, in: *Comparativ* 18 (2008), S. 95-107 und LECLERCQ, Portraits croisés.

42 HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*; COBB, *Kampf ums Paradies*; ASBRIDGE, *Die Kreuzzüge*. Asbridge zieht die arabischen Geschichtswerke rein deskriptiv heran.

man die Bedeutung von Kreuzfahrerburgen, befindet man sich bereits mitten in der Debatte um die Frage der Beziehungen zwischen den Franken und den einheimischen Bevölkerungsgruppen. Der Historiker Raymond C. Smail begann sein im Jahr 1956 erschienenes Standardwerk zur Militärgeschichte der Kreuzfahrerherrschaften *Crusading Warfare, 1097-1193* mit einer Analyse des Forschungsstandes, verglich erstmals die unterschiedlichen Interpretationsansätze der Historiker bezüglich der Beziehungen der Franken mit den einheimischen Bevölkerungsgruppen und nannte wichtige Vertreter.⁴³ Smail argumentierte stark aus militärischen Überlegungen heraus, ging aber von einem engen Zusammenhang zwischen militärischen und politischen Geschehnissen aus. In der Interpretation Smails waren die Burgen Symbol und Ausdruck der Macht der Franken über die einheimische Bevölkerung. Er wies damit die damals vorherrschende, überwiegend französisch dominierte Forschung zurück, die von einem einvernehmlichen Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen ausging.⁴⁴ Der israelische Geograph Ronnie Ellenblum publizierte mit *Crusader Castles and Modern Histories* (2007) ein grundlegendes Werk zum Wissenschaftsdiskurs und umriss darin, wie öffentliche Diskurse und Ideologien den Begründer des Segregationsmodells, den israelischen Kreuzzugsforscher Joshua Prawer (1917-1990), beeinflussten. Hier hat er meiner Ansicht nach aber die jeweiligen Gegenbewegungen zu den dominanten Diskursen zu wenig stark miteinbezogen, die deshalb in dieser Arbeit mitberücksichtigt werden.⁴⁵ Ellenblum konnte aufzeigen, wie stark die moderne Kreuzzugsforschung von nationalen und kolonialen Diskursen geprägt wurde. Im Zentrum dieser Debatte stand und steht nach wie vor das Nebeneinander zahlreicher voneinander unabhängiger Religionsgemeinschaften und Konfessionen in den Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts, die nun vorgestellt werden.

43 SMAIL, R. C., *Crusading Warfare, 1097-1193* (Cambridge Studies in medieval Life and Thought. New series, Bd. 3), Cambridge 1956, S. 40-63.

44 „The domination of the Frank over Armenian, Syrian Christian, and Muslim, (...) all these rested on force which was embodied partly in the army and partly in the fortified places. This was the true importance of the castle and walled town in Latin Syria“: SMAIL, R. C., *Crusading Warfare*, S. 214.

45 Vgl. ausführlich Kapitel V, S. 245ff.

II. Religionen und Konfessionen in den Kreuzfahrerherrschaften

Im syrisch-palästinensischen Gebiet zwischen Sinaihalbinsel und Taurusgebirge war lange vor dem Ersten Kreuzzug und den daraus in diesem Raum resultierenden Kreuzfahrerherrschaften ein Nebeneinander zahlreicher voneinander unabhängiger Religionsgemeinschaften und Konfessionen entstanden. Dieser Raum zeichnete sich durch viele Religionen und Konfessionen, Multilingualität, Multikulturalität und Multiethnizität aus.⁴⁶ Als Folge der Etablierung der Kreuzfahrerherrschaften Ende des 11. und zu Beginn des 12. Jahrhunderts (Abb. 1) gerieten unterschiedliche Bevölkerungsgruppen unter die Herrschaft der Kreuzfahrer. Sie stehen in diesem Kapitel im Zentrum. Der Schwerpunkt liegt auf der geographischen Verbreitung der Religionsgemeinschaften und Konfessionen, ihrer Entstehung, den ethnischen und sprachlichen Gegebenheiten, ihren Organisationsstrukturen und der rechtlichen Situation unter der Herrschaft der Kreuzfahrer. Das nachfolgende Kapitel wird nach Religionen respektive Konfessionen unterteilt: Ostchristen, Franken, Muslime, Juden und ihre Untergruppen werden vorgestellt.

46 Die Situation ist vielfach als „Mosaik“ beschrieben worden. Die Gebiete der heutigen Staaten Libanon und Jordanien galten im Mittelalter als Teil Syriens (lat. *Syria*). Vgl. THORAU, Peter, Artikel „Syrien“, in: LexMA, Bd. 8, Sp. 384f. Ähnliches galt für den arabischen Begriff *al-šām*, meistens übersetzt als „Greater Syria“/„Grosssyrien“. Diese geographische Bezeichnung umfasst die modernen Staaten Syrien, Libanon, Israel, die palästinensischen Gebiete und die Hatay-Region in der heutigen Türkei: BOSWORTH, C.E., Artikel „al-shām“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition (hier zitiert: EoI2), Bd. 9, Leiden 1997, S. 261-273.

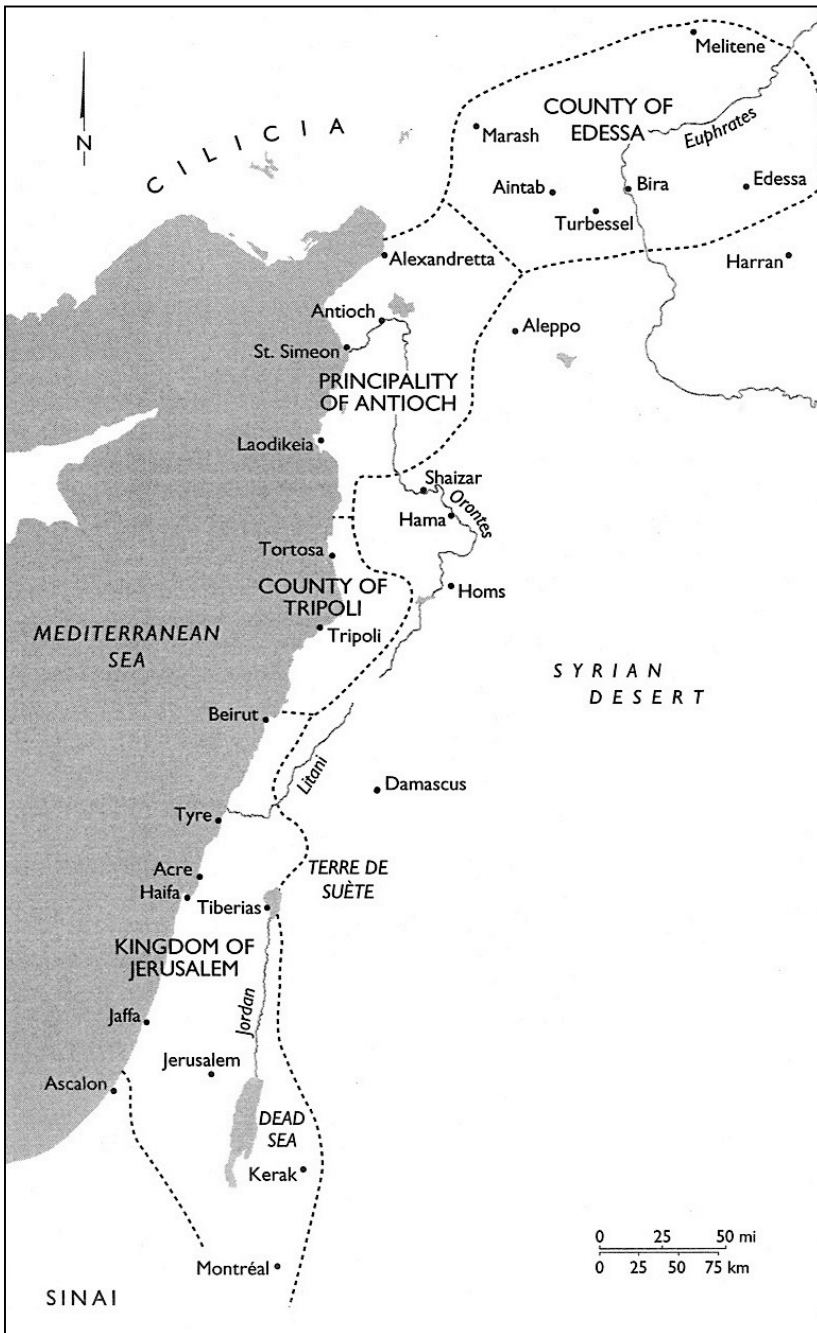


Abbildung 1: Die Kreuzfahrerherrschaften um 1130. Abgedruckt mit freundlicher Genehmigung des ABC-CLIO-Verlags, aus: Murray, Alan V. (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, Santa Barbara 2006, S. 911. Genehmigung erhalten durch Copyright Clearance Center, Inc.

II.1 Zwischen Nähe und Distanz: Christliche Gemeinschaften

Das Christentum hatte sich in Palästina, Syrien und Nordmesopotamien in der Regierungszeit Konstantins des Grossen († 337) etabliert.⁴⁷ Im 5. Jahrhundert wurde Antiochia, neben Jerusalem ein wichtiges christliches Zentrum der Region, von Auseinandersetzungen über die Frage erschüttert, wie die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur Christi zu definieren sei. Diese Auseinandersetzungen standen am Anfang einer Entwicklung hin zu einer Spaltung des Christentums in einen byzantinisch-römischen Zweig und mehrere orientalische Konfessionen. Die Vertreter der einen Seite betonten, die göttliche Natur Christi habe die menschliche Natur in sich aufgenommen, so dass nur noch von „einer Natur“ (*mono physis*) gesprochen werden könne. Die Vertreter dieser Position wurden als „Monophysiten“ bezeichnet.⁴⁸ Die Gegenposition bildete eine Gruppe, die sich um den Bischof Nestorios von Konstantinopel († um 451) scharte. Sie wies darauf hin, dass man die göttliche und die menschliche Natur Christi genau unterscheiden müsse. Diese Vertreter wurden „Nestorianer“ genannt.⁴⁹ Von grosser Bedeutung war dabei das Konzil von Chalkedon (451), das sich bemühte, die eskalierenden Streitigkeiten durch einen Kompromiss zu schlichten, was jedoch nicht gelang. Das Konzil von Chalkedon entschied, dass Christus vollständig Gott und vollständig Mensch gewesen sei und dass sich diese beiden Naturen in einer Person vereinigen würden. Die Christenheit des oströmischen Reiches zerbrach damit in drei Konfessionen: Chalkedonenser, die das Konzil anerkannten, „Monophysiten“ und „Nestorianer“.⁵⁰ Mehrere Kompromisse und Unionsversuche zwischen den zerstrittenen Parteien scheiterten.⁵¹ Kaiser Konstantin IV. berief 680 das dritte allgemeine Konzil von Konstantinopel ein, das die Christologie des Konzils von Chalkedon bestätigte.⁵² In der Folgezeit bauten Chalkedonenser, „Monophysiten“ und „Nestorianer“ voneinander unabhängige eigene Kirchenstrukturen auf. Die Anhänger der byzantinischen Reichskirche, die Chalkedon anerkannten, bildeten die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft, die Anhänger der monophysitischen Position in Syrien und Ägypten bezeichneten sich als syrisch-orthodox. Als Fremdbezeichnungen sind für die Griechisch-

47 HAMILTON, Bernard, Die christliche Welt des Mittelalters. Der Westen und der Osten, Düsseldorf 2004, S. 145.

48 Dies stellt jedoch keine Eigenbezeichnung dar. Die nicht chalkedonischen Kirchen bevorzugten den Begriff „Miophysiten“.

49 Auch hier handelt es sich nicht um eine Eigenbezeichnung. Die Religionsgemeinschaft selbst bezeichnet sich als Apostolische oder Assyrische Kirche des Ostens.

50 Üblich ist auch eine Aufteilung in Chalkedonenser und Nicht-Chalkedonenser: vgl. HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 148.

51 So gab es zwischen 451 und 680/681 seitens des byzantinischen Kaisers Versuche, die Kirche zur Annahme einer religiösen Übereinkunft zu zwingen, die den Monophysiten entgegenkam. Dieser Kompromiss wurde als „Monothelismus“ bezeichnet. Vgl. Artikel „Monothelismus“, in: Blackwell Dictionary of Eastern Christianity, hg. v. K. PARRY et al., Oxford 2001, S. 326 und Anm. 106.

52 HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 101.

Orthodoxen „Melkiten“ und für die Syrisch-Orthodoxen „Jakobiten“ verbreitet.⁵³

Im Verlaufe des 7. Jahrhunderts gelangte der syrisch-palästinensische Raum im Zuge der islamischen Eroberungen unter muslimische Herrschaft. Die Christen wurden wie die Juden als „Volk des Buches“ (*ahl al-kitāb*) toleriert und erhielten den Status sogenannter „Schutzbefohler“ (*dhimmī*). Sie durften ihre Religion frei ausüben, trotz Verfolgungen und diskriminierender Gesetze.⁵⁴ Im Verlaufe der byzantinischen Rückeroberungswelle in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts gelangte Antiochia erneut unter direkte Kontrolle des byzantinischen Reiches, fiel jedoch 1086 an die Türken. Das Vordringen der türkischen Seldschuken bewog Kaiser Alexios I. 1095 dazu, Papst Urban II. um die Entsendung westlicher Hilfstruppen für seine Armee zu bitten. Dies löste den päpstlichen Aufruf zum Ersten Kreuzzug aus und führte zur Gründung der vier Kreuzfahrerherrschaften im syrisch-palästinensischen Raum: die Grafschaft Edessa, das Fürstentum Antiochia, das Königreich Jerusalem und die Grafschaft Tripolis (Abb. 1).

II.1.1 Franken, Armenier und Maroniten

Franken

Die Kreuzfahrer, europäische Siedler und deren Nachkommen, die sich in diesen vier Kreuzfahrerherrschaften niederliessen, werden in den zeitgenössischen Quellen als „Franken“ (*Franci*) oder „Lateiner“ (*Latini*) bezeichnet. Sie bildeten zwar die herrschende privilegierte Schicht, waren aber weder sprachlich noch sozial eine einheitliche Gruppe. So sprachen die Franken zwar grösstenteils die altfranzösische Sprache.⁵⁵ Daneben dürften aber auch Altprovenzalisch (Grafschaft Tripolis) und italienische Dialekte weit verbreitet gewesen sein.⁵⁶ Rechtlich wurde zwischen adeligen und nicht adeligen Franken, den *burgenses* (Alfranz. *bourgeois*), unterschieden.⁵⁷ Sowohl fränkische Adelige als

53 Zu den unterschiedlichen Terminologien der christlichen Konfessionen vgl. KLEIN, Wassilios (Hg.), *Syrische Kirchenväter* (Kohlhammer Taschenbücher 587), Stuttgart 2004, S. 29.

54 Zu den *ahl al-kitāb* und den *dhimmī* grundlegend FATTAL, Antoine, *Le statu légal des non-Musulmans en pays d’Islam*, Beirut 1958. Vgl. dazu TOLAN, John, *Les relations des pays d’Islam avec le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Rosny-sous-Bois 2000; IRWIN, Robert, Artikel „Dhimma“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 356f.

55 MINERVINI, Laura, Artikel „French Language in the Levant“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 479-480. Zum altfranzösischen Dialekt der Franken vgl. ASLANOV, Cyril, *Le français au Levant, jadis et naguère. A la recherche d’une langue perdue*, Paris 2006.

56 Vgl. MURRAY, Alan V., „National Identity, Language and Conflict in the Crusades to the Holy Land, 1096-1192“, in: *The Crusades and the Near East. Cultural Histories*, hg. v. Conor Kostick, London 2011, S. 106-130, hier S. 108, 115.

57 Vgl. PRAYER, Joshua, „The Nobles“, „The Burgesses“, in: Ders., „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks“, in: Setton, Kenneth (Hg.), *A History of the Crusades*, Bd. 5, London 1985, S. 117-192, hier S. 123-170. Die Übergänge waren fließend: EBENDORT, S. 141, 160. Grundlegend zu den *burgenses*: NADER, Marwan, *Burgesses and Burgess Law in the Latin Kingdoms of Jerusalem and Cyprus (1099-1325)*, Aldershot 2006; PRAYER, Joshua, *Crusader*

auch *burgenses* waren Teil der lateinischen Kirche und somit der kirchlichen Hierarchie unterstellt, die sich in allen von den Kreuzfahrern eroberten Territorien etablierte. An der Spitze dieser Hierarchie standen die Patriarchen von Jerusalem und Antiochia.⁵⁸ Der Sitz des (lateinischen) Patriarchen von Jerusalem war die Kirche vom Heiligen Grab, die ab 1114 von einem Kapitel der Augustinerchorherren verwaltet wurde.⁵⁹ Seit dem Verlust von Jerusalem 1187 residierte der lateinische Patriarch von Jerusalem in Akkon und kehrte auch 1229 bis 1244, als sich Jerusalem erneut unter der Herrschaft der Franken befand, nicht zurück. Der (lateinische) Patriarch von Antiochia residierte in der Kathedrale von St. Paul in Antiochia. Sein Patriarchat erstreckte sich über die Kreuzfahrerherrschaften Antiochia, Edessa und Tripolis.⁶⁰ Unter diesen beiden Patriarchaten kam es zur Etablierung einer lateinischen Diözesanstruktur, die die Franken, mit einigen Ausnahmen, von den Griechisch-Orthodoxen übernommen hatten.⁶¹ Ein Grossteil der von den Kreuzfahrern eingesetzten Bischöfe stammte aus dem Westen, mit der gewichtigen Ausnahme des Geschichtsschreibers Wilhelm, Erzbischof von Tyrus, der aus Jerusalem stammte.⁶² Die lateinischen Prälaten bauten in ihren Diözesen ein Netz von lateinischen Pfarrkirchen auf, eng verknüpft mit der Siedlungstätigkeit der fränkischen Bewohner. Dieses Netz von Pfarrkirchen war jedoch weitaus weniger dicht als im Westen.⁶³ Einfluss und Macht der lateinischen Prälaten, besonders der Patriarchen von Jerusalem und Antiochia, waren beträchtlich, weswegen sie immer wieder in Konflikt mit weltlichen Herrschern wie dem König von Jerusalem oder dem Fürsten von Antiochia gerieten. Während der Minderjährigkeit oder in Abwesenheit der Herrscher aufgrund von jahrelangen Gefan-

Institutions, Oxford 1980, S. 250ff. und TISCHLER, Christiane, Die Burgenses von Jerusalem im 12. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2000. Was die Gesellschaftsgruppe der *burgenses* auszeichnete, war die Pacht von Grundstücken (*borgesies*) wie Herbergen, Ställe, Wechselstuben, Läden oder Dörfer, die im Besitz von Geistlichen, des Königs, der italienischen Kommunen oder Ritterorden waren und für welche die *burgenses* einen Pachtzins (*cens*) bezahlten: NADER, Burgesses and Burgess Law, S. 71-127. Es war nicht unüblich, dass die Pächter das Verkaufsrecht besaßen und die Immobilie vererbbar war. Pachtverträge sind erhalten und wurden von TISCHLER, Burgenses von Jerusalem, und SIDELKO, Paul, The Acquisition of Landed Estates of the Hospitallers in the Latin East, 1099-1291, PhD Thesis: University of Toronto 1998, ausgewertet.

- 58 Einzelne Punkte, die die Gründung des lateinischen Patriarchats von Antiochia und Jerusalem betreffen, sind nach wie vor umstritten. Vgl. HAMILTON, Bernard, The Latin Church in the Crusader States: The Secular Church, London 1980 und KIRSTEIN, Klaus-Peter, Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Berlin 2002.
- 59 HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 291.
- 60 HAMILTON, Bernard, Artikel „Antioch, Latin Patriarchate of“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 68-72.
- 61 In vielen Fällen waren diese (griechisch-orthodoxen) Diözesen bei der Ankunft der Kreuzfahrer jedoch seit Jahrhunderten vakant. Ausnahmen waren Nazareth und Bethlehem: PAHLITZSCH, J. u. D. BARAZ, „Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187 B. C.)“, in: Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdom, hg. von O. Limor und G. G. Stroumsa (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 5), Turnhout 2006, S. 205-235, hier S. 217.
- 62 Zu Wilhelm von Tyrus vgl. Kapitel IV.1.1, S. 131f.
- 63 Vgl. Kapitel „Latin Parish Organisation“, in: HAMILTON, Latin Church, S. 87-113; PRINGLE, Denys, „Churches and Settlement in Crusader Palestine“, in: The Experience of Crusading. Presented to Jonathan Riley-Smith on his 65th Birthday, Bd. 2: Defining the Crusader Kingdom, hg. v. P. Edbury et al., Cambridge 2003, S. 161-178.

genschaften in muslimischen Territorien übernahmen die Patriarchen säkulare Aufgaben und Pflichten.⁶⁴ Wissenschaftliche Untersuchungen weisen darauf hin, dass es unter fränkischer Herrschaft neben der Etablierung einer lateinischen Kirchenstruktur auch zu einer Blütezeit des lateinischen Mönchtums und der Einsiedlergemeinschaften im lateinischen Orient gekommen ist.⁶⁵

Die italienischen Kommunen stellten innerhalb der fränkischen Gemeinschaft einen Sonderfall dar. Venezianer, Pisaner und Genuesen verfügten in den fränkischen Küstenstädten (u.a. in Akkon, Tyrus, Jaffa, Tripolis und Antiochia) über eine Vorzugsstellung mit bedeutenden Sonderrechten.⁶⁶ Der Grundstein dieser Sonderstellung war zur Zeit des Ersten Kreuzzuges aufgrund ihrer wichtigen Rolle im Schiffsverkehr zwischen dem Westen und der Levante gelegt worden, denn die italienischen Schiffe versorgten die Kreuzfahrerherrschaften mit Kreuzfahrern, Siedlern, Pilgern, Händlern und Waren.⁶⁷ So verfügten die italienischen Kommunen über eigene Stadtquartiere mit eigener Rechtsprechung und sogar über eigene Pfarrkirchen.⁶⁸ Im Handel wurden ihnen grosse finanzielle Privilegien eingeräumt.⁶⁹ Die italienischen Kommunen waren im Besitz von Dörfern in der Umgebung der Küstenstädte und damit Grundherren. Ihre Einnahmen aus der Landwirtschaft waren aber im Vergleich zum Handel zweitrangig.⁷⁰ Der Einfluss der Italiener in den Küstenstädten Akkon und Tyrus war im 13. Jahrhundert so gross, dass der israelische Historiker Joshua Prawer von den italienischen Kommunen als einem „Staat im Staate“ gesprochen hat.⁷¹ Die engen Bande der italienischen Kommunen mit ihren Mutterstädten blieben bestehen, was sich in der Schrift des Caffaro († 1166) zeigt, der im Auftrag der Stadt Genua die bedeutende Rolle

64 So spielte Patriarch Warmund von Picquigny (1118-1128) während der Gefangenschaft König Balduins II. im Jahr 1123 eine entscheidende Rolle bei der Einnahme der Stadt Tyrus: HAMILTON, Latin Church, S. 67.

65 Vgl. KEDAR, B. Z., „Gerard of Nazareth. A Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), S. 55-77; JOTISCHKY, Andrew, *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, Pennsylvania 1995; KEDAR, B. Z., „A Second Incarnation in Frankish Jerusalem“, in: Edbury et al. (Hg.), *The Experience of Crusading*, Bd. 2: *Defining the Crusader Kingdom*, S. 79-92.

66 Grundlegend FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam 1989.

67 Boemund von Tarent hatte bereits wenige Wochen nach der Einnahme Antiochias 1098 den Genuesen erste Privilegien ausgestellt: FAVREAU-LILIE, Italiener im Heiligen Land, S. 45-48. Bekannt sind auch die Privilegien, die Venedig nach der Eroberung der Stadt Tyrus im Jahr 1124 eingeräumt wurden (*Pactum Warmundi*): JACOBY, David, Artikel „*Pactum Warmundi*“, in: Murray (Hg.), *The Crusades*. An Encyclopedia, S. 929.

68 HAMILTON, Bernard, Latin Church, S. 104f. Zu den italienischen Stadtquartieren vgl. FAVREAU-LILIE, Italiener im Heiligen Land, S. 382-418. Zu den Rechtsprivilegien vgl. EBENDORT, S. 438ff.

69 Dazu gehörten beispielsweise Abgabenerleichterungen, die Verwendung eigener Masse etc. Vgl. FAVREAU-LILIE, Italiener im Heiligen Land, S. 462-496.

70 BALARD, *Les Latins en Orient*, S. 134. Wertvolle Hinweise liefert hierzu der Bericht des venezianischen Baillis in Syrien, Marsilio Zorzi, der kurz nach 1240 eine Liste der venezianischen Besitztümer aufgestellt hat. Vgl. BERGGÖTZ, Oliver, *Der Bericht des Marsilio Zorzi*. Codex Querini-Stampalia IV 3 (1064), Frankfurt a. M. 1992.

71 PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 120.

der Genueser bei der mehr als ein halbes Jahrhundert zurückliegenden Eroberung der Küstenstädte durch die Kreuzfahrer aufzeichnete.⁷²

Die italienischen Kommunen müssen nicht nur in die jeweiligen Mutterstädte (Pisa, Genua, Venedig), sondern auch in italienische Dauersiedler und Saisonkaufleute aufgeteilt werden. Letztere reisten jeweils im Frühjahr ins Heilige Land und kehrten im Herbst wieder in ihre italienischen Heimatstädte zurück.⁷³ Die grosse Mehrheit der italienischen Händler hielt sich somit vermutlich nur temporär und periodisch in den Kreuzfahrerherrschaften auf. Die Dauersiedler hingegen liessen sich dauerhaft nieder, entweder in den italienischen Handelsquartieren selbst oder ausserhalb und wurden damit Einwanderer und fränkische *burgenses*.⁷⁴ Es ist von einer vollständigeren Integration der genuesischen und pisanischen als der venezianischen Dauersiedler in den Kreuzfahrerherrschaften auszugehen, die sich auch ausserhalb der eigenen Quartiere niederliessen.⁷⁵ Für Spannungen zwischen den italienischen Kommunen sprechen Konkurrenzkämpfe wie der 1256 ausgebrochene Konflikt zwischen den Venezianern und Genuesen in Akkon, der sich zum „Krieg von St. Sabas“ ausweitete. Dieser Konflikt brach aufgrund von Streitigkeiten über die Frage aus, wem einige Häuser des Klosters St. Sabas in Akkon gehörten. Es kam zu blutigen Kämpfen, die mehrere Jahre anhielten und immer wieder aufflammten.⁷⁶

Armenier

Die Armenier verfügten über eine eigene Kirche mit eigener Hierarchie, Liturgie, Schrift und Sprache.⁷⁷ Ihr Siedlungsgebiet im Nahen Osten reichte von Grossarmenien am Van-See bis nach Syrien, Kilikien und Mesopotamien. Durch eine gezielte byzantinische Förderung hatte sich ihr Verbreitungsgebiet seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts vergrössert.⁷⁸ In Kilikien südlich des Taurusgebirges konnten sich aufgrund der Schwächung des byzantinischen Reiches durch den türkischen Sieg bei der Schlacht von Mantzikert (1071) kleinere mehr oder weniger unabhängige armenische Herrschaften entwickeln, deren Anführer meist noch von den Byzantinern als Militärbe-

72 CAFFARO, „Liber de liberatione civitatum Orientis“, hg. v. L.T. Belgrano, in: *Annali genovesi di Caffaro e de suoi continuatori*, Bd. 1, Rom 1890, S. 95-124. Eine Edition findet sich in den RHC HOcc. Bd. 5, Paris 1895, S. 41-73. Vgl. FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, Artikel „Caffaro“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 199.

73 FAVREAU-LILIE, Italiener im Heiligen Land, S. 497-528.

74 EBENDORT, S. 530.

75 EBENDORT, S. 513, 521.

76 RICHARD, *Histoire des croisades*, S. 398-405.

77 Sie lehnten die Bestimmungen des Konzils von Chalkedon 451 ab, weil sie am Konzil nicht beteiligt waren: HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 172f. Zu den Armeniern vgl. SPULER, Bertold, „Die armenische Kirche“, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 8, Leiden/Köln 1961, S. 240-268 oder aktueller PINGGERA, Karl, „Die armenisch-apostolische Kirche“, in: *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, hg. v. Christian Lange et al., Darmstadt 2010, S. 51-62.

78 Claude Mutafian spricht in diesem Zusammenhang von einer „Armenisierung“ Kilikiens: MUTAFIAN, Claude, „La genèse du royaume d'Arménie en Cilicie“, in: *Armenia sacra: mémoire chrétienne des Arméniens (IVe – XVIIIe siècle)*, hg. v. Jannic Durand et al., Paris 2007, S. 229-233, hier S. 229.

fehlshaber eingesetzt worden waren.⁷⁹ Es waren diese Armenier Kilikiens, Antiochias und Edessas, die in den nachfolgenden 200 Jahren in Kontakt mit den Kreuzfahrern und ihren Nachkommen standen, und nicht Grossarmenien mit der Hauptstadt Ani im Nordosten der heutigen Türkei, das wenig Interesse am Westen oder an den Kreuzzügen gezeigt hat.⁸⁰

Ein Teil des Siedlungsgebiets der Armenier gelangte als Folge der Gründung der vier Kreuzfahrerherrschaften unter die Herrschaft der Kreuzfahrer, besonders in der Grafschaft Edessa und im Fürstentum Antiochia. In der Grafschaft Edessa dürften Bedeutung und Einfluss der Armenier besonders gross gewesen sein.⁸¹ In der Grafschaft Tripolis und im Königreich Jerusalem war die armenische Gemeinschaft eher klein.⁸² Armenier lebten aber als Mönche, Händler und Künstler in Jerusalem.⁸³ Ihr Zentrum war das St. Jakobs-Kloster, das sich in den Händen der armenischen Gemeinschaft befand.⁸⁴ Ähnlich wie die Angehörigen der anderen Ostkirchen genossen die Armenier in den Kreuzfahrerherrschaften religiöse Freiheiten: So blieb ihre Kirchenhierarchie bestehen.⁸⁵ Der Sitz des geistigen Oberhaupts der Armenier, des Katholikos, befand sich in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts sogar im Westen der Grafschaft Edessa und damit im Herrschaftsbereich der Franken.⁸⁶

- 79 Einer dieser Anführer war Gabriel von Melitene, der spätere Schwiegervater Balduins II.: vgl. MACEVITT, Christopher, *The Crusades and the Christian World of the East. Rough Tolerance*, Philadelphia 2008, S. 35-43.
- 80 THOMSON, R. W., „The Crusaders through Armenian Eyes“, in: *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, hg. v. Angeliki E. Laiou et al., Washington D. C. 2001, S. 71-82, hier S. 72.
- 81 AMOUROUX-MOURAD, Monique, *Le comté d'Edesse: 1098-1150*, Paris 1988 und MACEVITT, Christopher, „Christian Authority in the Latin East: Edessa in Crusader History“, in: *The Medieval Crusade*, hg. von Susan J. Ridyard, Woodbridge 2004, S. 71-83.
- 82 PRAWER, Joshua, „Social Classes in the Crusader States: the ‚Minorities‘“, in: Setton, Kenneth (Hg.), *A History of the Crusades*, Bd. 5, S. 59-115, hier S. 68, 84f. Vgl. DÉDÉYAN, Gérard, „Les chrétiens orientaux face à l'Islam, de la fin du XIe à la fin du XIIIe siècle“, in: *les Cahiers de Saint-Michel de Cuxy XXXV* (2004), S. 45-56, hier S. 50.
- 83 DÉDÉYAN, Gérard, „Les colophons de manuscrits arméniens comme sources pour l'histoire des croisades“, in: *The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, hg. v. John France und W. G. Zajac, Aldershot 1998, S. 89-110, hier S. 103. Ein Einfluss armenischer Künstler ist in vielen Kreuzfahrerbauten erkennbar: KRÜGER, Jürgen, „Outremer: Architektur im Heiligen Land als Kolonialarchitektur?“, in: Gaube et al. (Hg.), *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, S. 57-89, hier S. 79.
- 84 BIEBERSTEIN, Klaus und Hanswulf BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft*, Wiesbaden 1994, Bd. 2, S. 340-342; BOAS, Adrian, *Jerusalem in the Times of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City under Frankish Rule*, London 2001, S. 126-128.
- 85 HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 177.
- 86 Genauer in Dzovk: HALFTER, Peter, *Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198*, Köln 1996, S. 126 Anm. 14; DÉDÉYAN, Gérard, „Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni Grigor III, catholicos, et saint Nersēs Šnorhali, coadjuteur, dans le rapprochement avec les latins, à l'époque de la chute d'Edesse (v. 1139-v.1150)“, in: *Revue des études arméniennes* 23 (1992), S. 237-252, hier S. 240. Nach der Rückeroberung des Gebietes durch die Zengiden liess sich der Katholikos ab 1150 in Hromkla am Euphrat nieder. Offenbar profitierte der Katholikos dort von einer Art Schutzherrschaft der Zengiden: RICHARD, Jean, „The Eastern Churches“, in: *The New Cambridge Medieval History IV*, c. 1024-1198, Bd. 1, hg. von David Luscombe et al., Cambridge 2004, S. 564-598, hier S. 589 Anm. 94. Erst 1292, ein Jahr nach dem Fall Akkons, wurde der Wohnsitz des Katholikos nach Sis verlegt, die Hauptstadt des

Die armenische Gemeinschaft unter der Herrschaft der Kreuzfahrer hatte einen mächtigen Partner im Rücken, da es der armenischen Herrscherdynastie der Roupeniden gelungen war, die unabhängigen armenischen Herrschaften in Kilikien südlich des Taurusgebirges zu konsolidieren. Dies mündete Ende des 12. Jahrhunderts in die Entstehung des armenischen Königreichs von Kilikien. Der Roupenidenfürst Leon „der Grosse“ (1187-1219) wurde am 6. Januar 1198 unter dem Namen Leon I. zum König erhoben. Sowohl Kaiser als auch Papst hatten im Vorfeld die Krönung unterstützt, da Kilikien unter Kaiser Heinrich VI. († 1197) Vasall des westlichen Kaiserreichs geworden war. Zudem war der Erhebung zum Königreich eine Kirchenunion zwischen Rom und Armeniern vorausgegangen. Eine der führenden Figuren hinter dieser Union war Nersēs von Lampron († 1198), armenischer Erzbischof von Tarsus. Die Kirchenunion war aber in erster Linie von politischen Interessen des Fürsten bestimmt worden, was sie von Beginn an zum Scheitern verurteilte.⁸⁷ Die Krönung selbst wurde vom Mainzer Erzbischof Konrad von Wittelsbach vorgenommen, der in Personalunion sowohl das *Sacrum Imperium* als auch die römische Kirche repräsentierte.⁸⁸

Dieses christlich geprägte armenische Königreich von Kilikien sollte bis 1375 Bestand haben, Hauptstadt war Sis.⁸⁹ Es erlebte unter den Roupeniden und ihren Nachfolgern, den Hethumiden, eine kulturelle Blütezeit.⁹⁰ Sein nordwestlich vom Fürstentum Antiochia lokalisiertes Herrschaftsgebiet orientierte sich im 12. und 13. Jahrhundert stark, wenn auch nicht ausschliesslich an den Kreuzfahrerherrschaften.⁹¹ Die engen Bande zwischen Kilikien und den Franken zeigten sich in der Kleidung und in der Sprache. So wurden das Altfranzösische und Lateinische am königlichen Hof eingeführt. Ein Einfluss war auch im Recht spürbar.⁹² Forscher sprachen aufgrund der engen Orientierung an den Franken von einer *francisation* Kilikiens und von seiner Gesellschaft als *société occidentalisée*.⁹³

armenischen Königreichs Kilikien: DÉDÉYAN, Gérard (Hg.), *Histoire du peuple arménien*, Toulouse 2007, S. 348.

87 Vgl. HAMILTON, Latin Church, S. 334-347 und HALFTER, Papsttum und Armenier, S. 303-317.

88 HALFTER, Peter, „Die Staufer und Armenien“, in: Von Schwaben nach Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte, hg. v. Sönke Lorenz und Ulrich Schmidt, Sigmaringen 1995, S. 187-208 und DERS., Papsttum und Armenier, S. 221-232. Zur Königskrönung und zu deren umstrittenen Datierung vgl. EBENDORT, S. 234ff.

89 Zu jenem als „armenisches Königreich von Kilikien“ oder „Kleinarmenien“ bekannten Herrschaftsgebiet vgl. BOASE, T.S.R., *The Cilician Kingdom of Armenia*, Edinburgh 1978; MUTAFIAN, Claude, *Le royaume arménien de Cilicie, XIIe-XIVe siècle*, Paris 1993; STEWART, Angus, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Hetum II (1289-1307)*, Leiden 2001; DÉDÉYAN, *Histoire du peuple arménien*, S. 336-362.

90 Hethum I. gelangte 1226 an die Macht: DÉDÉYAN, *Histoire du peuple arménien*, S. 339. Zur Blütezeit vgl. Durand et al. (Hg.), *Armenia sacra*, S. 226-291.

91 DÉDÉYAN, *Histoire du peuple arménien*, S. 345-347.

92 EBENDORT, S. 342f. Zur Einführung französischer Begriffe am Hof in Kilikien vgl. ASLANOV, *Le français au Levant*, S. 39-43. Zu den Assisen von Antiochia und ihrer armenischen Übersetzung vgl. STEWART, Angus, Artikel „Armenian Sources“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 91.

93 MUTAFIAN, Claude, „Le dernier royaume d’Arménie (1198-1375)“, in: Durand et al. (Hg.), *Armenia sacra*, S. 234-241, hier S. 234 und DÉDÉYAN, *Histoire du peuple arménien*, S. 345ff.

Der fränkische und der armenische Adel waren durch Heiratsbande eng verbunden. Sowohl König Balduin I. († 1118) als auch Balduin II. († 1131) waren mit Armenierinnen verheiratet. Joscelin I. von Edessa war mit einer Schwester des armenischen Fürsten Toros' I. verheiratet, Toros II. mit Isabella von Courtenay (um 1149) und Roupen III. mit Isabella von Toron (um 1181). König Leon I., Gründer des armenischen Königreichs von Kilikien, war mit Isabella von Antiochia verheiratet. Für das 13. Jahrhundert ist Hethum I. (1226-1269) zu nennen, dessen drei Schwestern und drei Töchter allesamt mit fränkischen Adelige verheiratet wurden, darunter der König von Zypern und der Fürst von Antiochia.⁹⁴ Ähnlich enge Heiratsbande lassen sich nur noch zwischen den fränkischen Adelige und dem griechisch-orthodoxen Byzanz in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts beobachten. Balduin III. († 1162) und Amalrich I. († 1174) hatten beide griechische Prinzessinnen geheiratet.⁹⁵ Unklar ist, ob es bei diesen interkonfessionellen Heiraten zu Konversionen gekommen ist.⁹⁶ Als Philipp von Antiochia um 1222 die Tochter König Leons I. heiraten wollte, musste er der armenischen Kirche beitreten.⁹⁷ Es handelte sich somit bei den Heiraten zwischen armenischen und fränkischen Adelige nicht nur um eine Gewohnheit aus der Anfangszeit der Kreuzfahrerherrschaften, sondern diese blieb während ihrer gesamten Existenz in Gebrauch.

Trotz dieser Heiraten waren die Beziehungen zwischen den Fürsten und Königen von Kilikien und den Kreuzfahrern nicht frei von Konflikten. Der Roupenide Mleh († 1175) etwa schloss ein Bündnis mit Nuraddin, dem mächtigen türkischen Befehlshaber von Damaskus und Aleppo, was zu heftigen Auseinandersetzungen mit Boemund III. von Antiochia und Amalrich I. von Jerusalem führte.⁹⁸ König Leon I. versuchte im Namen seines Grossneffen Raimund-Roupen († 1221) den Anspruch auf Antiochia gegen Boemund IV. durchzusetzen und mit Kilikien zu verbinden. Dieser Konflikt um die Nachfolge in Antiochia ist als Antiochenischer Erbfolgestreit bekannt und dauerte über ein Vierteljahrhundert. Papst, Kaiser, Katholikos, Ritterorden und sogar Aleppo wurden in den Konflikt hineingezogen.⁹⁹ Es sind Auseinandersetzungen zwischen den Armeniern und den Ritterorden bekannt, hier besonders

94 DÉDÉYAN, „Les chrétiens orientaux face à l’Islam“, S. 50; DERS., „Un projet de colonisation arménienne dans le royaume latin de Jérusalem sous Amaury Ier“, in: Balard, Michel et al. (Hg.), *Le partage du monde: échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* (Publications de la Sorbonne, Bd. 17), Paris 1998, S. 101-140, hier S. 104-106, 113, 134; MUTAFIAN, Claude, „La genèse du royaume d’Arménie en Cilicie“, S. 229, 232. Vgl. HODGSON, Natasha, „Conflict and Cohabitation: Marriage and Diplomacy between Latins and Cilician Armenians“, in: Kostick (Hg.), *The Crusades and the Near East*, S. 83-106.

95 EBENDORT, S. 93.

96 MacEvitt hält es zumindest in der Frühzeit für unwahrscheinlich: MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 77f.

97 HODGSON, „Conflict and Cohabitation“, S. 97.

98 MUTAFIAN, Claude, „La genèse du royaume d’Arménie en Cilicie“, S. 232.

99 Raimund-Roupen war der Enkelsohn und Erbe Boemunds III. von Antiochia († 1201). Seine Mutter war eine Nichte Leons. Vgl. CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 598-623; BOASE, T.S.R., „The History of the Kingdom“, in: *The Cilician Kingdom of Armenia*, hg. v. T.S.R. Boase et al., Edinburgh 1978, S. 19-23; MUTAFIAN, *Royaume arménien de Cilicie*, S. 45f. Sogar Ibn al-Aṭīr war über diesen Konflikt informiert: Tornberg, C. J. (Hg.), *IBN AL-AṬĪR* (hier zitiert: IA), Bd. 12, S. 464f.; RICHARDS (Hg.), *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil*, 3 Bde., Aldershot 2006-2008, hier Bd. 3, S. 279.

den Templern, die sich bereits seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in Kilikien niedergelassen hatten.¹⁰⁰ Trotz dieser politischen Machtkämpfe hat die wissenschaftliche Forschung den Armeniern eine besondere Nähe zu den Franken zugesprochen. Der französische Historiker Gérard Dédéyan, einer der besten Kenner der mittelalterlichen armenischen Geschichte, betonte die *francophilie des Arméniens* und sprach von einem *esprit de solidarité qui caractérise l'historiographie arménienne de l'époque des Croisades*.¹⁰¹

Maroniten

Die Forschung spricht den Maroniten und Franken eine ähnliche Nähe zu wie den Franken und Armeniern.¹⁰² Tatsächlich ist es so, dass die Kreuzfahrerzeit und die Nähe zu Rom im Selbstverständnis der Maroniten bis heute eine grosse Rolle spielen. Maronitische Geistliche aus dem Spätmittelalter und der frühen Neuzeit haben dieses Bild der engen Beziehungen zwischen Franken und Maroniten stark geprägt. Der maronitische Geistliche Gabriel Ibn al-Qilāʿī (†1516) beschwor in seinem poetischen Werk die Geschichte der Maroniten unter der Herrschaft der Kreuzfahrer und ihre Nähe herauf.¹⁰³ Der maronitische Patriarch Išṭifān Duwaihī (1629-1704) schrieb ein historisches Werk über die Geschichte der Maroniten und machte geltend, dass die Mutter Marons, der Namensgeber der Maroniten, eine fränkische Prinzessin karolingischer Herkunft gewesen sei. Diese Geistlichen sahen die maronitische Kirche von ihren Anfängen an als der lateinischen Kirche eng zugetan.¹⁰⁴ Dies ist schwierig zu verifizieren, denn die Anfänge der maronitischen Gemeinschaft liegen grösstenteils im Dunkeln. Nach eigener Überlieferung erhielten die Maroniten ihren Glauben vom Eremiten Maron, der im 4./5. Jahrhundert gelebt hat. Um ihre Unabhängigkeit zu bewahren, zogen sich die Anhänger Marons von

100 BOASE, „The History of the Kingdom“, S. 18f.; DÉDÉYAN, Gérard, *Histoire du peuple arménien*, S. 343ff.; CHEVALIER, Marie-Anna, „L'ordre de l'Hôpital en Arménie cilicienne du début du XIIe siècle à la fin du règne de Hétoûm Ier: Aspects généraux de la question“, in: *L'église arménienne entre Grecs et Latins*, hg. v. I. Augé u. G. Dédéyan, Paris 2009, S. 79-106.

101 DÉDÉYAN, Gérard, „Les communautés chrétiennes orientales“, in: *Arabica* 43 (1996), S. 98-115, hier S. 105; DERS., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 Bde., Lissabon 2003.

102 Bertold Spuler, Herausgeber des im deutschsprachigen Raum einflussreichen *Handbuch der Orientalistik*, ging von einer „Freundschaft zwischen ihnen und den Kreuzrittern“ aus: SPULER, B., „Die Maroniten“, in: Ders., (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, S. 217-225, hier S. 220. „While the Franks were in Syria the Maronites were their men“: SALIBI, Kamal, „The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)“, in: *Arabica* 4 (1957), S. 288-303, hier S. 288. Zu den engen Banden vgl. DÉDÉYAN, Gérard, „Regard sur les communautés chrétiennes orientales“, in: *Arabica* 43 (1996), S. 98-115, hier S. 111f.; ATIYA, Aziz, *History of Eastern Christianity*, London 1968, S. 397 oder Jaspert, *Die Kreuzzüge*, S. 107.

103 SALIBI, Kamal, *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, Los Angeles 1988, S. 77-80, 93f.; SUERMANN, Harald, Artikel „Maronites“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 803.

104 Die Kreuzfahrerzeit stellte einen wichtigen Beleg für die weit in die Geschichte zurückreichenden Beziehungen zwischen den Maroniten und dem Westen dar. SALIBI, *House of Many Mansions*, S. 83, weist darauf hin, dass es sich bei der karolingischen Zuordnung der Mutter Marons um einen Anachronismus handelt. Vgl. dazu LEEUWEN, Richard, van, „The Crusades and Maronite Historiography“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 75), hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 51-62.

Apamea ins Libanon-Gebirge zurück.¹⁰⁵ Nicht maronitische Quellen hingegen geben an, dass die Maroniten im 7. Jahrhundert den Monotheletismus unterstützten, der vom byzantinischen Kaiser zur Überwindung des monophysitischen Schismas erlassen wurde. Es handelte sich dabei um eine christologische Lehre, die nur einen Willen der in einer Person geeinten beiden unterschiedlichen (göttlichen und menschlichen) Naturen in Jesus Christus vertrat. Diese christologische Lehre stellte einen Versuch dar, eine Brücke zwischen Chalcedonensern und Monophysiten zu bilden. Dieser Versuch scheiterte, denn 680/681 wurde auch der Monotheletismus vom allgemeinen Konzil von Konstantinopel verdammt. Die Maroniten weigerten sich, diese Beschlüsse zu akzeptieren, und ernannten einen eigenen Patriarchen, der für sich beanspruchte, der rechtmässige Patriarch von Antiochia zu sein.¹⁰⁶

Zum Zeitpunkt der Ankunft der Kreuzfahrer im Nahen Osten bildeten die Maroniten eine unabhängige Kirche.¹⁰⁷ Die Residenz des maronitischen Patriarchen wechselte bis ins 15. Jahrhundert zwischen einzelnen Klöstern im Libanongebirge.¹⁰⁸ Die Gemeinschaft lebte in den Bergregionen zwischen Beirut und Tripolis, die Teil der Grafschaft Tripolis waren.¹⁰⁹ Vermutlich gehörte ein Grossteil der Bevölkerung der Grafschaft Tripolis der maronitischen Kirche an, ausserhalb der Grafschaft dürften nur wenige Maroniten gelebt haben.¹¹⁰

Es kam sowohl im 12. als auch im 13. Jahrhundert zu Unionsbestrebungen zwischen der maronitischen und der lateinischen Kirche. So gingen die Maroniten 1181 eine Union mit der lateinischen Kirche ein, über die aber nur wenig Näheres bekannt ist.¹¹¹ Nach den Rückeroberungen Saladins und dem Dritten Kreuzzug wurden zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Verhandlungen zwischen Rom und den Maroniten wiederaufgenommen. 1215 nahm der maronitische Patriarch, Jeremias al-Amchiti, am Laterankonzil teil, an dem die Union der Maroniten mit Rom verkündet wurde.¹¹² Die Maroniten wurden damit zu einer unierten Kirche in voller Gemeinschaft mit Rom. Sie mussten einige Zu-

105 EL-HAYEK, Elias, „Struggle for Survival: The Maronites in the Middle Ages“, in: Gervers, Michael und Ramzi Jibran Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries* (Papers in Mediaeval Studies, Bd. 9) Toronto 1990, S. 407-421.

106 Grundlegend: SPULER, Bertold, „Die Maroniten“; MOOSA, Matti, *The Maronites in History*, Syracuse N.Y. 1986; SUERMANN, Harald, *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*, Wiesbaden 1998. Zum Monotheletismus vgl. WINKELMANN, Friedhelm, *Der monenergetisch-monotheletische Streit*, Frankfurt a. M. 2001. Wilhelm von Tyrus war einer der Chronisten, der die Maroniten als Anhänger des Monotheletismus bezeichnete: vgl. Anm. 1121.

107 HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 166.

108 SPULER, „Die maronitische Kirche“, S. 221; RICHARD, „The Eastern Churches“, S. 591; VALOGNES, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Paris 1994, S. 387.

109 RICHARD, „The Eastern Churches“, S. 591; HAMILTON, Bernard, „Aimery of Limoges, Patriarch of Antioch: Ecumenist, Scholar and Patron of Hermits“, in: *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honor of Jean Leclercq*, hg. v. E. Rozanne Elder, Kalamazoo 1995, S. 269-290, hier S. 281; SALIBI, „The Maronites of Lebanon“, S. 291.

110 SUERMANN, Artikel „Maronites“, S. 802.

111 In der Literatur findet sich vereinzelt das Jahr 1182 als Datum für die Union, beispielsweise bei EDDÉ, *Saladin*, S. 466. Vgl. HIESTAND, Rudolf, „Die Integration der Maroniten in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1988), S. 119-152.

112 ATIYA, *History of Eastern Christianity*, S. 399; SUERMANN, Artikel „Maronites“, S. 803.

geständnisse machen, ihre eigene Kirchenhierarchie und Liturgie konnten sie aber beibehalten.¹¹³ Für einen Grossteil der Maroniten änderte sich somit wohl wenig, sie hielten maronitische Traditionen bei.¹¹⁴ Zudem führte die Union mit Rom zu grossen Auseinandersetzungen innerhalb der maronitischen Gemeinschaft. Viele Bischöfe der Maroniten weigerten sich, die Union anzuerkennen.¹¹⁵ Sie stellten für die Grafschaft Tripolis im 13. Jahrhundert kein unbedeutendes Problem dar.¹¹⁶ Die Spannungen innerhalb der maronitischen Kirche blieben bis zur Rückeroberung der Stadt Tripolis durch die Mamluken 1289 ungelöst.¹¹⁷

II.1.2 Griechisch-Orthodoxe und Syrisch-Orthodoxe

Griechisch-Orthodoxe („Melkiten“)

Aufgrund der Nähe der syrisch-palästinensischen Griechisch-Orthodoxen zu Byzanz geht die Forschung von einem generellen Misstrauen der Franken gegenüber den Griechisch-Orthodoxen aus.¹¹⁸ Bereits nach der islamischen Eroberung Syriens und Palästinas im 7. Jahrhundert, als grosse Teile der orthodoxen Kirche, darunter die Patriarchate Alexandria, Jerusalem und Antiochia, unter muslimische Herrschaft fielen, erwiesen sich ihre engen Beziehungen zum gegnerischen Byzanz als problematisch. Die Muslime gaben den Syrisch-Orthodoxen („Jakobiten“) faktisch den Vorzug, obwohl beide christlichen Gemeinschaften grundsätzlich die gleichen Rechte genossen. Diese fühlten sich im Gegensatz zu den Griechisch-Orthodoxen der byzantinischen Reichskirche nicht zugehörig und hatten, wie bereits erwähnt, nach dem Konzil von Chalkedon eine unabhängige Kirchenhierarchie aufgebaut. Die Griechisch-Orthodoxen wurden verächtlich „Melkiten“ (syr. *malkānīyē*, arab. *malakīyūn*), also „Kaiserliche“ genannt.¹¹⁹ Sie selbst bezeichneten sich bis ins 13. Jahrhundert hinein als *al-Suryānī*.¹²⁰ Der Status der Griechisch-Orthodoxen unter muslimischer Herrschaft wurde, wie bei den anderen Christen auch, durch das *dimmī*-System bestimmt. Die Führung und Rechtsprechung lagen bei den je-

113 HAMILTON, Bernard, „Aimery of Limoges, Latin Patriarch of Antioch and the Unity of the Churches“, in: East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations, Bd. 2 (Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 92), hg. von Krijnie N. Ciggaar et al., Löwen 1999, S. 1-12, hier S. 8f.

114 ATIYA, History of Eastern Christianity, S. 399.

115 SALIBI, Kamāl, „The Maronite Church in the Middle Ages and Its Union with Rome“, in: Oriens Christianus 42 (1958), S. 92-104. Weniger einflussreich beurteilte die Opposition FRAZEE, Ch., „The Maronite Middle Ages“, in: Eastern Churches Review 10 (1978), S. 88-100.

116 SALIBI, „the Maronite Church in the Middle Ages“, S. 98.

117 SUERMANN, Artikel „Maronites“, S. 803.

118 DÉDÉYAN, „Regard sur les communautés chrétiennes orientales“, S. 108.

119 TODT, Klaus-Peter, „Griechisch-orthodoxe (melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien“, in: Le Muséon 119 (2006), S. 33-38, hier S. 34. Vgl. dazu HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 150f.

120 PAHLITZSCH, Johannes, Artikel „Melkites“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 817.

weiligen kirchlichen Oberhäuptern, da die christlichen Kirchenstrukturen auch unter muslimischer Herrschaft erhalten blieben.¹²¹

Zum Nachteil geriet der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft bei der Ankunft der Kreuzfahrer, dass die lateinische Kirche ihre griechisch-orthodoxen Untertanen als Mitglieder der eigenen Kirche betrachtete, da sie als Anhänger der Zweinaturenlehre Christi in dogmatischer Hinsicht übereinstimmten. Als Folge davon wurden die orthodoxen Bischöfe und Patriarchen durch Lateiner ersetzt, im Gegensatz zu den syrisch-orthodoxen und maronitischen Bischöfen, die im Amt bleiben durften. Einzelnen Bischöfen wurde aber offenbar erlaubt zu bleiben, ebenso dem orthodoxen Pfarrklerus, der lediglich die Autorität der lateinischen Bischöfe anerkennen musste.¹²² Die griechisch-orthodoxen Klöster blieben unangetastet.¹²³ Die Spannungen verstärkten sich zusätzlich, da die byzantinischen Kaiser nicht bereit waren, die Latinisierung ihrer Kirchen in Jerusalem und Antiochia zu akzeptieren, und für beide Metropolitansitze weiterhin Titularpatriarchen ernannten, die allerdings überwiegend in Konstantinopel residierten.¹²⁴

Die Griechisch-Orthodoxen machten neben den Syrisch-Orthodoxen die zahlenmässig grösste christliche Gemeinschaft aus, die unter die Herrschaft der Kreuzfahrer gelangt ist.¹²⁵ Aufgrund der bedeutenden Anzahl von Klöstern in ihren Händen in der Umgebung von Jerusalem darf von einer grossen Gemeinschaft in und um Jerusalem ausgegangen werden. Dazu gehörten die Klöster von St. Sabas/Mar Saba, St. Euthymius, St. Johannes Chrysostomos, St. Choziba, St. Gerasimos, St. Theodosius und St. Chariton, die alle in der Judäischen Wüste lagen.¹²⁶ Das Sabaskloster unterhielt in Jerusalem zusätzlich eine Klostersgemeinschaft.¹²⁷ Griechisch-orthodoxe und lateinische Kleriker nutzten

121 PAHLITZSCH, Johannes, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem* (Berliner Historische Studien, Bd. 33, Berliner Ordensstudien, Bd. 15), Berlin 2001, S. 44f.

122 Ein Beispiel ist Meletos, Bischof von Gaza (um 1173): MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 112-115.

123 PRAWER, „Minorities“, S. 72-76; HAMILTON, *The Latin Church*, S. 159-163.

124 PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 109-172. Am besten dokumentiert ist das Leben des griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem Leontios II.: vgl. Anm. 331. Die griechisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochia konnten zeitweise nach Antiochia zurückkehren (1165-1170, 1206-1208, 1260-1263): HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 160. Dass offenbar schon 1137/38 der byzantinische Kaiser nach dem Einfall des byzantinischen Heeres in Nordsyrien die Forderung stellte, den griechisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochia wiedereinzusetzen, berichtet Ibn al-Qalānisi. Vgl. Dhayl ta'rikh Dimashq, hg. von Henry F. AMEDROZ, Beirut/Leiden 1908, S. 243 (hier zitiert: IQ). Für die Rückkehr des griechisch-orthodoxen Patriarchen nach Antiochia 1165 dürften die engen Beziehungen zwischen Byzanz und den Kreuzfahrerherrschaften in der Regierungszeit Kaiser Manuels I. Komnenos von Vorteil gewesen sein: PAHLITZSCH/BARAZ, „Christian Communities“, S. 209. Vgl. HAMILTON, Bernard, „Three Patriarchs at Antioch, 1165-70“, in: *Dei Gesta per Francos: études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, hg. v. M. Balard, B. Z. Kedar und J. Riley-Smith, Aldershot 2001, S. 199-207.

125 Sowohl Joshua Prawer als auch Claude Cahen haben die geographische Verteilung der Griechisch-Orthodoxen näher zu bestimmen versucht: CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 335; PRAWER, „Minorities“, S. 66f.

126 JOTISCHKY, Andrew, „Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule“, in: *The Sabaites Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, hg. v. Joseph Patrich, Löwen 2001, S. 85-96, hier S. 87.

127 PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 201.

die Grabeskirche gemeinsam. Somit konnten die griechisch-orthodoxen Kleriker auch nach 1099 ihren liturgischen Dienst an der Grabeskirche verrichten, machten aber vermutlich nur noch einen Schatten des ursprünglichen Patriarchalklerus aus.¹²⁸ Es lässt sich festhalten, dass die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft unter der Herrschaft der Kreuzfahrer trotz ihrer Distanz gegenüber den Franken sowohl geistig als auch religiös und künstlerisch sehr aktiv gewesen ist.¹²⁹ Unter lateinischer Herrschaft kam es nicht nur zu einer Blütezeit des lateinischen, sondern auch des griechisch-orthodoxen Mönchtums, besonders in der Region um Antiochia und Jerusalem.¹³⁰

Die Arabisierung der griechisch-orthodoxen Gläubigen in Syrien und Palästina war bei der Ankunft der Kreuzfahrer Ende des 11. Jahrhunderts weit fortgeschritten.¹³¹ Einzig die Spitzen der Hierarchie und Teile des Mönchtums dürften griechischsprachig gewesen sein.¹³² Als Liturgiesprache diente dort dementsprechend Griechisch. Daneben benutzten die arabischsprachigen Griechisch-Orthodoxen in ländlichen Gebieten weiterhin Syrisch als Liturgiesprache.¹³³ Konflikte zwischen griechischsprachigen und arabischsprachigen Griechisch-Orthodoxen sind keine bekannt.¹³⁴ Ihre Arabischsprachigkeit be-

128 EBENDORT, S. 192f.

129 Davon zeugen liturgische Bücher der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft, die ins 12. und 13. Jahrhundert datiert werden. Vgl. PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 213-229 und JOTISCHKY, Andrew, „The Fortunes of War: An Eleventh-Century Greek Liturgical Manuscript (Sinai gr 512) and its History“, in: *Crusades* 9 (2010), S. 173-184. Zur Blüte der ostchristlichen Kunst unter der Herrschaft der Kreuzfahrer vgl. Kapitel V.3.2, S. 315f. Diese Blüte dürfte ohne ein gewisses Mass an Wohlstand und Eigenständigkeit der Gemeinschaft kaum möglich gewesen sein: PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 207. Im Gegensatz hierzu sind nur wenige syrisch-orthodoxe Handschriften in Jerusalem entstanden: KAUFHOLD, Hubert, „Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche“, in: *L'Idée di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con L'Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme, Jerusalem, 31. August – 6. September 1999, Città del Vaticano 2003*, S. 132-165, hier S. 165.

130 Vgl. JOTISCHKY, *Perfection of Solitude*.

131 PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 14f., 207f. Dass der Einfluss der arabischen Sprache auch im rechtlichen Bereich verbreitet war, belegt ein Kaufvertrag aus dem Jahr 564/1169: PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 314-324. Zur Arabisierung vgl. LINDER, Amnon, „Christian Communities in Jerusalem“, in: *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, hg. v. J. Prawer und H. Ben-Shammai, Jerusalem 1996, S. 121-162; RUBIN, Milka, „Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite Community During the Early Muslim Period“, in: Kofsky, A. und G. Stroumsa (Hg.), *Sharing the Sacred – Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries C.E.*, Jerusalem 1998, S. 149-162. Die Arabisierung der Griechisch-Orthodoxen in Antiochia im 13. Jahrhundert belegt ein Vertrag aus dem Jahr 1213: JAMIL, Nadia u. Jeremy JOHNS, „An Original Arabic Document From Crusader Antioch (1213 AD)“, in: *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, hg. v. C. Robinson, Leiden 2003, S. 157-190. Jakob von Vitry, lateinischer Bischof von Akkon, bezeugte die grosse Bedeutung des Arabischen innerhalb der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft zu Beginn des 13. Jahrhunderts: vgl. dazu Kapitel IV.3.1, S. 209f.

132 PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 14.

133 PAHLITZSCH, Johannes, „Griechisch – Syrisch – Arabisch. Zum Verhältnis von Liturgie- und Umgangssprache bei den Melkiten Palästinas im Mittelalter“, in: *Language of Religion – Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam*, hg. v. E. Bremer et al., München 2006, S. 37-48, hier S. 39f.

134 PAHLITZSCH, Artikel „Melkites“, S. 818. „They became sociologically and culturally, albeit not doctrinally distinguishable from their ‚Greek Orthodox‘ co-religionists“: GRIFFITH, Sid-

stimmte nicht die Identität der Griechisch-Orthodoxen, die sich klar dem byzantinischen Reich zugehörig fühlten.¹³⁵ In den Quellen sind neben den arabisch- und syrischsprachigen Griechisch-Orthodoxen zusätzlich ethnische Armenier bekannt, die der griechisch-orthodoxen Kirche angehörten.¹³⁶

Im 13. Jahrhundert verschlechterten sich die Beziehungen zwischen Lateinern und Griechisch-Orthodoxen, stark beeinflusst vom Vierten Kreuzzug und von der Plünderung Konstantinopels (1204). In Jerusalem profitierten die Griechisch-Orthodoxen von der Rückeroberung der Stadt durch Saladin (1187). Der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem kehrte aus dem Exil in Konstantinopel zurück, die bedeutendsten christlichen Pilgerstätten gerieten wieder in griechische Hände. Daran dürfte die kurze Rückkehr der Lateiner nach Jerusalem in den Jahren 1229 bis 1244 nichts geändert haben.¹³⁷ Es gelang der Gemeinde, an ihre Vormachtstellung in Jerusalem vor den Kreuzzügen anzuknüpfen.¹³⁸

Syrisch-Orthodoxe („Jakobiten“)

Lange Zeit ging die Forschung von einem guten Verhältnis zwischen den Syrisch-Orthodoxen und den Lateinern aus.¹³⁹ Jüngste Publikationen weisen jedoch in eine andere Richtung. Syrisch-Orthodoxe lebten nicht nur unter fränkischer, sondern auch unter muslimischer Herrschaft, was schon um ihrer schieren Existenz willen zu keiner einheitlichen Haltung dieser Konfession gegenüber den Kreuzfahrern führen konnte.¹⁴⁰ Von den Franken wurden die Syrisch-Orthodoxen als „Jacobiti“ bezeichnet. Sie selbst bezeichneten sich jedoch als syrisch-orthodox, da sie ihre Liturgie auf Syrisch zelebrierten, genauer im aramäischen Dialekt der Schule von Edessa. Die Fremdbenennung ist auf Jakob Baradai († 578) zurückzuführen, der um das Jahr 542 zum Bischof von Edessa ernannt wurde. Er gab der Gemeinschaft die entscheidenden Impulse, nach der Ablehnung des Konzils von Chalkedon (451) eine von der byzantinischen Staatskirche unabhängige Organisation herauszubilden.¹⁴¹ Nach dem Tod Jakob Baradais brauchte die monophysitische Kirche jedoch noch viel Zeit, bis sie sich konsolidieren konnte. Dazu mussten nicht nur äussere, sondern auch innere Streitigkeiten überwunden werden, die sich bis weit in

ney H., „The Church of Jerusalem and the ‚Melkites‘: The Making of an ‚Arab Orthodox‘ Christian Identity in the World of Islam (750-1015 CE)“, in: *Christians and Christianity in the Holy Land From the Origins to the Latin Kingdoms*, hg. v. Ora Limor et al., Turnhout 2006, S. 175-204, hier S. 188.

135 PAHLITZSCH, „Griechisch-Syrisch-Arabisch“, S. 47.

136 Der berühmteste davon dürfte Gabriel von Melitene gewesen sein: RUNCIMAN, Steven, *Geschichte der Kreuzzüge*, München 2006, S. 185.

137 PAHLITZSCH, J., „Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310)“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, Bd. 3 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 125), hg. v. Krijnie Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 35-51, hier S. 39; DERS., *Graeci und Suriani*, S. 235-270.

138 PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 246.

139 Vgl. insbesondere JASPERT, *Die Kreuzzüge*, S. 107.

140 WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*, S. 28.

141 Auf die Lehre der syrisch-orthodoxen Kirche hat Jakob hingegen nicht eingewirkt: KLEIN, *Syrische Kirchenväter*, S. 200f.

die Zeit der Ankunft der Araber hinzogen, die seit dem 7. Jahrhundert Palästina, Syrien und Ägypten erobert hatten.¹⁴²

An der Spitze der kirchlichen Hierarchie der Syrisch-Orthodoxen stand der Patriarch von Antiochia. Sein Amtsbereich erstreckte sich von der Grenze zwischen Ägypten und Palästina über Syrien, Kilikien, die Städte Melitene und Mardin bis ins Zweistromland.¹⁴³ Unter muslimischer Herrschaft hatte sich neben dem Patriarchen von Antiochia der Maphrian als Oberhaupt der syrisch-orthodoxen Kirche im ehemals persischen Teil entwickelt. Dieser übernahm die Funktion eines Stellvertreters des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochia im Gebiet des Zweistromlandes, der arabischen Halbinsel und in Persien.¹⁴⁴ Als einzige Konfession neben den Maroniten hatte die syrisch-orthodoxe Kirche sich nicht zur Landeskirche eines grossen Gebietes oder zur Staatskirche entwickeln können wie die griechisch-orthodoxe, georgische oder armenische Kirche, die ein ganzes Volk mit eigener Sprache und Identität repräsentierten.¹⁴⁵

Nur ein kleiner Teil der syrisch-orthodoxen Gläubigen gelangte unter die Herrschaft der Kreuzfahrer. Betroffen waren die Erzdiözesen von Edessa, Samosata, Manbidsch, Tarsus, Antiochia und Jerusalem. Das bedeutende Erzbistum von Melitene war zweigeteilt zwischen der Grafschaft Edessa und der Herrschaft der Danischmenden.¹⁴⁶ Die Kreuzfahrer verstanden, ganz im Gegensatz zu den Griechisch-Orthodoxen, die Syrisch-Orthodoxen nicht als Teil ihrer eigenen Kirche. Dies stellte vermutlich einen Vorteil für die Syrisch-Orthodoxen dar, da die Bischöfe innerhalb der Kreuzfahrerherrschaften im Amt bleiben konnten.¹⁴⁷ Kirchen und Klöster der Syrisch-Orthodoxen blieben ebenfalls in den Händen ihrer Geistlichen.¹⁴⁸ Ihre Prälaten verfügten aufgrund der grossen Verbreitung der Syrisch-Orthodoxen über grosse Autorität und Einfluss innerhalb und ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften. Ihre Kontakte

142 WELTECKE, Dorothea, Artikel „Syrian Orthodox Church“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 1138. Zu den ägyptischen Monophysiten, den Kopten, vgl. SPULER, „Die koptische Kirche“, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, S. 267-308; HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 189-207.

143 KAWERAU, *Jakobitische Kirche*, S. 13-23. Für ein Verzeichnis der syrisch-orthodoxen Bischöfer von 1150 bis 1300 vgl. EBENDORT, S. 109-114. Für eine Liste der syrisch-orthodoxen Patriarchen im 12. und 13. Jahrhundert vgl. WELTECKE, Dorothea, „60 Years after Peter Kawerau. Remarks on the Social and Cultural History of Syriac-Orthodox Christians from the XIth to the XIIIth Century“, in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 311-335, hier S. 314. Üblicherweise liess sich der Patriarch von Antiochia als Oberhaupt der syrisch-orthodoxen Kirche von den regionalen Herrschern bei seinem Amtsantritt ein Anerkennungsschreiben ausstellen. Patriarch Dionysius VII. (1253-1261) liess sich seine Wahl zum Patriarchen sowohl in Ikonium, Tur Abdin, Damaskus, als auch von den Kreuzfahrern und den Mongolen bestätigen: KAWERAU, *Jakobitische Kirche*, S. 86-90.

144 SPULER, „Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam“, S. 329f.; KAWERAU, *Jakobitische Kirche*, S. 23-34.

145 SPULER, Bertold, „Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam“, in: *Saeculum* 9 (1958), S. 322-344, hier S. 323; DERS., „Die westsyrische Kirche“, S. 173f.

146 Die Stadt Melitene war im 11. und 12. Jahrhundert eines der wichtigsten Zentren des syrisch-orthodoxen Lebens. Vgl. WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*, S. 64-68. Grundlegend zu den Syrisch-Orthodoxen unter der Herrschaft der Kreuzfahrer ist KAWERAU, *Jakobitische Kirche*. Zum aktuellen Forschungsstand vgl. WELTECKE, „60 Years after Peter Kawerau“.

147 HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 161.

148 EBENDORT, S. 289.

beschränkten sich nicht nur auf die Franken, sie standen auch mit muslimischen Gouverneuren und Befehlshabern in Verbindung. Diese grosse Flexibilität und Präsenz der Syrisch-Orthodoxen in den unterschiedlichsten politischen Herrschaftsgebieten zeigen sich an der Residenz des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochia. Das syrisch-orthodoxe Patriarchat von Antiochia befand sich im 12. Jahrhundert auf Wanderschaft in Edessa, Mardin, Amid/Diyar-Bakr und Antiochia. Sehr beliebt als Sitz des Patriarchen war das Kloster Mör Bar Şaumō in der Nähe von Melitene.¹⁴⁹ Im 13. Jahrhundert wurde das armenische Königreich von Kilikien für längere Zeit Residenz der Patriarchen.¹⁵⁰ Eine Inthronisation der syrisch-orthodoxen Patriarchen in der Kathedrale von Antiochia war offenbar sowohl im 12. als auch im 13. Jahrhundert üblich, obwohl einzig Patriarch Ignatius III. David (1222-1252) einige Jahre in Antiochia residierte.¹⁵¹ Im sprachlichen Bereich dürfte die syrisch-orthodoxe Gemeinschaft über eine ähnliche Anpassungsfähigkeit verfügt haben, da je nach Region grosse sprachliche Unterschiede bestanden. Für Michael Rabō († 1199), syrisch-orthodoxer Patriarch von Antiochia und einer der grossen Geschichtsschreiber dieser Kirche, sind Kenntnisse des Arabischen und Armenischen belegt.¹⁵²

Antiochia war für die Syrisch-Orthodoxen von grosser Bedeutung. Dies zeigt sich im wissenschaftlichen Bereich: Antiochia war im 13. Jahrhundert wichtiges intellektuelles Zentrum der Syrisch-Orthodoxen, wo griechische und syrische Studien betrieben wurden.¹⁵³ Syrisch-orthodoxe Konvente im Fürstentum Antiochia zeigen die religiöse Bedeutung Antiochias für die Gemeinschaft auf.¹⁵⁴ Im Königreich Jerusalem hingegen dürften die syrisch-orthodoxen Gemeinden im Vergleich zum Fürstentum Antiochia relativ klein gewesen sein.¹⁵⁵ Unklar ist, ob die Syrisch-Orthodoxen auch in der Grafschaft

149 Die Anfänge des Klosters lassen sich bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen. Im 11./12. Jahrhundert gewann es zunehmend an Bedeutung und entwickelte sich zu einem wichtigen kulturellen und literarischen Zentrum der syrisch-orthodoxen Kirche. Zudem war es eine wichtige Pilgerstätte: SPULER, „Die westsyrische Kirche“, S. 198; Kawerau, Peter, Jakobitische Kirche, S. 13f. Vgl. HONIGMANN, Ernst, Le couvent de Barsaumā et le patriarcat jacobite d’Antioche et de Syrie, Louvain 1954; KAUFHOLD, Hubert, „Notizen zur späten Geschichte des Barsaumo-Klosters“, in: Hugoye. Journal of Syriac Studies 3 (2000), S. 225-248, verfügbar unter <http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/123.html>, zuletzt geprüft am 19. Juli 2016; WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 74f.

150 BÖZOYAN, Azat A., „Les relations de l’Eglise arménienne avec les Eglises jacobite, romaine et byzantine (XIe – XIVe siècle)“, in: Armenia sacra, S. 250.

151 WELTECKE, „60 Years after Peter Kawerau“, S. 315.

152 WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 117.

153 WELTECKE, Artikel „Syrian Orthodox Church“, S. 1139f.

154 Das bekannteste davon war Dova’r. Zu den Syrisch-Orthodoxen im Fürstentum Antiochia vgl. WELTECKE, Dorothea, „The Syriac Orthodox in the Principality of Antioch during the Crusader Period“, in: East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, Bd. 1: Antioch From the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality, hg. v. K. N. Ciggaar et al., Löwen 2006, S. 95-124, hier S. 108-111.

155 PRAWER, „Minorities“, S. 67. Aussagen zur geographischen Verbreitung der Syrisch-Orthodoxen werden dadurch erschwert, dass lateinische und muslimische Quellen nicht immer strikt zwischen Syrisch-Orthodoxen und Griechisch-Orthodoxen unterschieden haben. Zur Problematik des Begriffs *Suriani* vgl. HAMILTON, The Latin Church, S. 160f., 189 und PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 14f. Zu den Syrisch-Orthodoxen in Jerusalem vgl. KAUFHOLD, „Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche“.

Tripolis stark präsent waren oder nicht.¹⁵⁶ Wichtige klösterliche Zentren in Jerusalem waren St. Chariton und St. Maria Magdalena.¹⁵⁷ In einem Rechtsstreit um die Besitzverhältnisse einiger Dörfer zwischen dem Kloster St. Maria Magdalena und einem Franken schlug sich Königin Melisende († 1161) in den 1130er Jahren auf die Seite der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft.¹⁵⁸ Diese Parteinahme der Königin wurde von vielen Forschern als Indiz für eine gute Beziehung des Königshauses mit der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft, ja sogar mit den Ostchristen allgemein betrachtet.¹⁵⁹

Mehrere Male kam es zu einer Anerkennung der Oberhoheit Roms durch syrisch-orthodoxe Patriarchen. Einer davon war Theodor bar Wahbün, der als Gegenpatriarch Michael Rabös 1183 einer Kirchenunion mit den Lateinern unter der Bedingung zustimmte, dass die lateinische Führung ihn formell als syrisch-orthodoxen Patriarchen anerkannte.¹⁶⁰ 1236 und 1246 kam es zu einer Anerkennung der Oberhoheit Roms durch den syrisch-orthodoxen Patriarchen Ignatius III. David († 1252).¹⁶¹ Vermutlich gab der Patriarch eine Erklärung ab, ob dies jedoch tatsächlich der Fall war und wenn ja, wie weit diese Erklärung ging, ob darin der Papst anerkannt wurde oder nicht und ob der Patriarch überhaupt über den Rückhalt seiner Gemeinschaft verfügte, ist unklar.¹⁶² Syrisch-orthodoxe Quellen berichten mit keinem Wort über das Ereignis.¹⁶³ Auch bei weiteren Erklärungen syrisch-orthodoxer Prälaten dürfte es sich dem Verständnis der syrisch-orthodoxen Kirche nach nicht um Unionen gehandelt haben.¹⁶⁴ Innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche kam es zur Zeit der Kreuzfahrerrherrschaften somit mehrmals zu innerkirchlichen Streitigkeiten und Schismen, darunter in den Jahren 1180-1193, 1199-1220 und 1253-1261. Nur einige davon stehen mit den Unionsbestrebungen in Verbindung.¹⁶⁵ Eine

156 Erica Cruikshank Dodd geht von einer grossen Präsenz der Syrisch-Orthodoxen in der Grafschaft Tripolis aus, Mat Immerzeel hingegen blieb hier eher skeptisch und lieferte valable Gegenargumente: CRUIKSHANK DODD, Erica, *Medieval Painting in the Lebanon* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Bd. 8), Wiesbaden 2004, S. 95f.; IMMERZEEL, Mat, *Identity Puzzles: Medieval Christian Art in Syria and Lebanon* (Orientalia Lovaniensia analecta, Bd. 184), Löwen 2009, S. 78-82.

157 BOAS, Jerusalem in the Time of the Crusades, S. 128ff.

158 Das Kloster hat seine Güter zurückerhalten: vgl. PALMER, Andrew, „The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates“, in: *Oriens Christianus* 76 (1992), S. 74-94.

159 KAWERAU, Jakobitische Kirche, S. 82f. Eine ähnliche Nähe zu den einheimischen Christen wurde König Balduin I. zugeschrieben: PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 109; MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 122ff.

160 EVERY, George, „Syrian Christians in Jerusalem, 1183-1283“, in: *Eastern Churches Quarterly* 7 (1947), S. 49-53, hier S. 47.

161 Vgl. HAMILTON, *Latin Church*, S. 347-355 und WELTECKE, „Syriac Orthodox in the Principality of Antioch“, S. 101f.

162 Vgl. TEULE, Herman, „It is not right to call ourselves orthodox and the others heretics. Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the time of the Crusades“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 2, hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1999, S. 13-27, hier S. 23-26.

163 TEULE, „Ecumenical Attitudes“, S. 24.

164 TEULE, H., „The Crusaders in Barhebraeus' Syriac and Arabic Secular Chronicles: A Different Approach“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1, hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 39-49, hier S. 40 Anm. 9 und DERS., „Ecumenical Attitudes“, S. 24f. Vgl. dazu HAMILTON, *Latin Church*, S. 354.

165 WELTECKE, Artikel „Syrian Orthodox Church“, S. 1139.

weitere Spaltung begann 1292 und sollte zwei Jahrhunderte lang andauern.¹⁶⁶ Dies dürfte die Position der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft gegenüber ihrem Umfeld nachhaltig geschwächt haben.

II.1.3 Georgier und Apostolische Kirche des Ostens

Georgier

Die georgische Gemeinschaft in den Kreuzfahrerherrschaften war sowohl im 12. als auch im 13. Jahrhundert sehr klein.¹⁶⁷ In Jerusalem lebte sie überwiegend als monastische Gemeinschaft, ihr religiöses und kulturelles Zentrum war das Heilig-Kreuz-Kloster.¹⁶⁸ Ein auf Arabisch verfasster Kaufvertrag aus dem Jahr 1169, dem zufolge der Abt des Heilig-Kreuz-Klosters von einem arabischen Christen einen Weinberg in der Nähe des Klosters kaufte, liefert Einblick in das Leben des Klosters. Darin wird deutlich, dass sich die georgische Gemeinschaft in Jerusalem der griechisch-orthodoxen Gemeinde zugehörig fühlte.¹⁶⁹ Die georgische Kirche hatte sich bereits früh kirchlich und kulturell nach Byzanz ausgerichtet. Zwar hatte sie die byzantinische Liturgie übernommen, nutzte sie aber in einer georgischen Übersetzung und entwickelte eine besondere Form des Kirchengesangs.¹⁷⁰ Sie war autonom, als Oberhaupt der Konfession fungierte der georgische Katholikos.¹⁷¹ Als weitere Begegnungsstätte zwischen Georgiern und Franken war Antiochia von Bedeutung. Wichtige Träger dieser Verbindung waren die zahlreichen georgischen Klöster im Schwarzen Gebirge.¹⁷²

Die zahlenmässig kleine Gemeinschaft der Georgier hatte mit dem Königreich von Georgien wie die Armenier mit Kilikien und die Griechisch-Orthodoxen mit Byzanz einen mächtigen Verbündeten. Zur Zeit des Ersten Kreuzzuges wurde das unabhängige Königreich von Georgien von König David IV. (1089-1125) regiert. Der georgische König profitierte von den Konflikten zwischen Kreuzfahrern und Seldschuken und konnte in den Jahren 1123-1124 die alte armenische Hauptstadt Ani erobern. Unter Königin Tamar (†1213) kam es zu einem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Auf-

166 SPULER, „Die west-syrische (monophysitische) Kirche unter dem Islam“, S. 337.

167 PRAWER, „Minorities“, S. 87.

168 Vgl. PAHLITZSCH, „Georgians and Greeks“ und HALFTER, Peter, „Das Papsttum und das Königreich Georgien in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Bemühungen um eine Koordination der Kreuzzugsaktivitäten und die Aufforderung zur Kirchenunion im Lichte der lateinischen Quellen“, in: *Le Muséon* 118 (2005), S. 109-141. Zum Heilig-Kreuz-Kloster vgl. PRINGLE, *Churches*, Bd. 2, S. 33-40; PAHLITZSCH, Johannes u. Christian MÜLLER, „Sultan Baybars I and the Georgians – in the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem“, in: *Arabica* 51 (2004), S. 258-290.

169 PAHLITZSCH, „Bedeutung Jerusalems für Königtum und Kirche in Georgien“, S. 111f.

170 SUERMANN, Harald, Artikel „Eastern Churches“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 373; Artikel „Georgische Kirche“, in: *Kleines Lexikon des christlichen Orients*, hg. v. Hubert KAUFHOLD, Wiesbaden 2007, S. 167ff.

171 HAMILTON, Bernard, „Latins and Georgians and the Crusader Kingdom“, in: *Al-Masaq* 23 (2011), S. 117-124, hier S. 118.

172 Vgl. HALFTER, Peter, „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien“, in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 403-436.

schwung, der mit einer Stärkung der georgischen Kirche einherging.¹⁷³ So ist belegt, dass sich Tamar für die georgischen Klöster im ayubidischen Jerusalem eingesetzt hat.¹⁷⁴ In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und besonders während des Kreuzzuges von Damiette (1217-1221) wurden die erstarkten Georgier von Papst und Kreuzfahrerheer als potentielle Verbündete im Kampf gegen die Muslime angesehen.¹⁷⁵ Das Goldene Zeitalter der georgischen Kultur fand erst mit dem Einfall der Mongolen in den 1230er und 1240er Jahren ein jähes Ende.¹⁷⁶

Apostolische Kirche des Ostens („Nestorianer“)

In Jerusalem, Edessa, Antiochia und im Libanonengebirge dürften nur wenige Mitglieder der Apostolischen Kirche des Ostens gelebt haben. Der grösste Teil der Gemeinschaft lebte unter muslimischer Herrschaft im Zweistromland und in Persien.¹⁷⁷ Die persischen Christen nannten sich selbst nicht „Nestorianer“, sondern waren als Apostolische Kirche des Ostens oder Assyrische Kirche des Ostens bekannt. Ihre Mitglieder wurden von mittelalterlichen Autoren auch chaldäische Christen genannt. Die Bezeichnung „Nestorianer“ gilt ähnlich wie die Benennung „Jakobiten“ für die syrisch-orthodoxe Kirche als veraltet.¹⁷⁸

Die Mitglieder der Gemeinschaft waren lange als „Nestorianer“ bekannt, da sie als Anhänger des abgesetzten Patriarchen von Konstantinopel, Nestorios († um 451), von einer Trennung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi ausgingen und weil sie die Bezeichnung „Gottesgebärerin“ (*Theotokos*) für Maria ablehnten.¹⁷⁹ Die Christen des persischen Reiches nahmen die verurteilte Lehre des Nestorios an, der zu einer wichtigen theologischen Autorität wurde. Dies führte zu einer Trennung von den übrigen Kirchen, die bis heute andauert.¹⁸⁰ Die Apostolische Kirche des Ostens verwarf die christologi-

173 Artikel „Georgische Kirche“, in: KAUFHOLD (Hg.), Kleines Lexikon, S. 168. Der arabisch-muslimische Geschichtsschreiber Ibn al-Aṯīr (gest. 630/1233) berichtet ausführlich über die Kriegshandlungen zwischen Georgien und den Seldschuken: RICHARDS (Hg.), Ibn al-Aṯīr, 3 Bde., Aldershot 2006-2008. Zu den Verbindungen zwischen Georgien und den Kreuzfahrerrherrschaften vgl. HALFTER, „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien“, S. 420-431.

174 Sie wollte sogar das Heilige Kreuz, das in der Schlacht von Hattin (1187) in die Hände der Muslime gefallen war, auslösen: PAHLITZSCH, „Bedeutung Jerusalems für Königtum und Kirche in Georgien“, S. 114.

175 Vgl. HALFTER, „Papsttum und Königreich Georgien“ und HAMILTON, „Latins and Georgians“.

176 Vgl. LIMPER, Bernhard, Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert, Köln 1980.

177 WELTECKE, Dorothea, Artikel „Nestorians“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 879.

178 HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 236f.; WELTECKE, Dorothea, Jenseits des christlichen Abendlandes. Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters (Konstanzer Universitätsreden, Bd. 238), Konstanz 2010, S. 11. Zur Apostolischen Kirche des Ostens allgemein vgl. SPULER, Bertold, „Die nestorianische Kirche“, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Orientalistik, S. 120-169; FIEY, Jean-Maurice, Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258), Löwen 1980; BAUM, Wilhelm u. D. W. WINKLER, The Church of the East. A Concise History, London 2003 und WELTECKE, Artikel „Nestorians“.

179 HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 147f. Zu Nestorios vgl. SPULER, „Die nestorianische Kirche“, S. 124f.

180 Artikel „Assyrische Kirche des Ostens“, in: KAUFHOLD (Hg.), Kleines Lexikon, S. 67-69.

schen Definitionen des Konzils von Chalkedon 451 und bildete sich in der Folgezeit zu einer unabhängigen Gemeinschaft aus.¹⁸¹ Ihre Missionare gelangten bis nach Zentralasien und China.¹⁸² Vom 7. bis 11. Jahrhundert war die Apostolische Kirche des Ostens die geographisch ausgedehnteste überhaupt. Oberhaupt war der Metropolit von Seleukia-Ktesiphon südlich des heutigen Bagdads, der den Titel Katholikos trug.¹⁸³

II.2 Der Islam und seine Untergruppen

II.2.1 Ethnische, religiöse und sprachliche Unterschiede

Die muslimische Gemeinschaft im syrisch-palästinensischen Raum hat aufgrund der Etablierung der Kreuzfahrerherrschaften im 6./12. und 7./13. Jahrhundert die grössten Veränderungen erfahren, da die Religion der Herrschenden nicht mehr der Islam, sondern die lateinische Konfession der Franken war. Ein Grossteil ihrer Elite kam entweder im Verlaufe der Eroberungen durch die Kreuzfahrer um oder floh.¹⁸⁴ Muslime machten einen Grossteil der nicht fränkischen Bevölkerung des Königreichs Jerusalem aus, wobei es sich vor allem um arabisch-syrische Bauern gehandelt haben dürfte.¹⁸⁵ Ronnie Ellenblum hat die Regionen mit einem überwiegend muslimischen Bevölkerungsteil im Königreich Jerusalem näher einzuschränken versucht und lokalisierte diese Gebiete in Samaria und im östlichen Galiläa. Als überwiegend christlich vermutete er die Region um Jerusalem, das westliche und südliche Galiläa und das südliche Transjordanien.¹⁸⁶ Denys Pringle hat die Konformität dieser Ergebnisse mit seinen Untersuchungen zu den fränkischen Kirchen im Königreich Jerusalem unterstrichen.¹⁸⁷ In den nördlichen Kreuzfahrerherrschaften hingegen, in der Grafschaft Edessa und im Fürstentum Antiochia,

181 HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 235f.

182 SUERMANN, Artikel „Eastern Churches“, S. 373.

183 Artikel „Assyrische Kirche des Ostens“, in: KAUFHOLD (Hg.), Kleines Lexikon, S. 67.

184 Vgl. KEDAR, B. Z., „The Subjected Muslims of the Frankish Levant“, in: Muslims under Latin Rule (1100-1300), hg. von James M. Powell, Princeton 1990, S. 135-174, hier S. 143-148; TALMON-HELLER, Daniella, Artikel „Outremer: Muslim Population“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 926.

185 JACKSON, D.E.P., „Some Considerations Relating to the History of the Muslims in the Crusader States“, in: East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations, Bd. 1, hg. von N. K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 21-29, hier S. 21; JASPERT, Die Kreuzzüge, S. 92.

186 ELLENBLUM, Ronnie, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge 1998, S. 213-276. Ellenblum, so muss hier angefügt werden, legte sein Augenmerk ausschliesslich auf Galiläa und Samaria, nicht jedoch auf Judäa, Oultrejournain, die Sharonenebene und Caesarea.

187 PRINGLE, „Churches and Settlement“, S. 175ff.

waren die östlichen Christen weitaus zahlreicher als die Muslime.¹⁸⁸ Mit Ausnahme der Stadt Jerusalem, wo den Muslimen eine Niederlassung untersagt war, lebten Muslime also sowohl auf dem Land als auch in fränkischen Städten als Bauern, Händler oder Handwerker.¹⁸⁹ Muslimische Truppen waren im Gegensatz zum Königreich von Sizilien im fränkischen Heer nicht tätig.¹⁹⁰ Die ländlichen muslimischen Gemeinden behielten aber ihr Selbstverwaltungsrecht und ihre Oberhäupter. Ihre Religion konnten sie weiterhin ausüben. Sie mussten zwar eine Kopfsteuer (lat. *capitatio*) entrichten, genossen aber sonst weitgehende Freiheiten.¹⁹¹ Es ist unklar, ob dies eine finanzielle Ausbeutung der Muslime durch die Franken bedeutete.¹⁹²

Es sind zwei muslimische Aufstände unter der Herrschaft der Kreuzfahrer bekannt: 1113 in Nablus und 1144 in Transjordanien.¹⁹³ Muslimische Sklaven sind belegt.¹⁹⁴ Trat ein muslimischer Sklave zum lateinischen Glauben über, musste er von seinem fränkischen Besitzer freigelassen werden.¹⁹⁵ Einzelne vormals muslimische und jüdische Konvertiten sind mit Namen bekannt. Konversionsversuche im grossen Stil fanden vor der Mission der Mendikanten seit dem frühen 13. Jahrhundert aber nicht statt.¹⁹⁶

Unser Wissen über das Alltagsleben der muslimischen Bevölkerung in den Kreuzfahrerherrschaften ist begrenzt. In westlichen Quellen werden sie kaum

- 188 Hier herrscht in der Forschung Einigkeit: PRAWER, „Minorities“, S. 65, 70; KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 148f.; DÉDÉYAN, „Les chrétiens orientaux face à l’Islam, de la fin du XIe à la fin du XIIIe siècle“, S. 47; MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 12.
- 189 NADER, Marwan, „Urban Muslims, Latin Laws, and Legal Institutions in the Kingdom of Jerusalem“, in: *Medieval Encounters* 13 (2007), S. 243-270, hier S. 248.
- 190 Lange Zeit ging die Forschung davon aus, dass Muslime und Ostchristen als Turkopolen Teil des fränkischen Heeres bildeten. Harari argumentiert neu, dass die Turkopolen als leichte Reiterei zu definieren seien und dass nicht ausschliesslich auf eine muslimische oder ostchristliche Herkunft der Truppen geschlossen werden könne, wie dies bei RICHARD, Jean, „Les Turcoples au service des royaumes de Jérusalem et de Chypre: Musulmans convertis ou chrétiens orientaux?“, der Fall ist. Vgl. HARARI, Yuval, „The Military Role of the Frankish Turkopoles: A Reassessment“, in: *Mediterranean Historical Review* 12 (1997), S. 75-116, hier S. 102ff.
- 191 HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 162. Vgl. den zum Klassiker gewordenen Artikel von RILEY-SMITH, Jonathan, „Some Lesser Officials in Latin Syria“, in: *The English Historical Review* 87 (1972), S. 1-26.
- 192 Dieser Ansicht ist MAYER, Hans Eberhard, „Latin, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *History* 63 (1978), 175-192, hier S. 187. Zur Besteuerung der Muslime vgl. SIDELKO, Paul L., „Muslim Taxation under Crusader Rule“, in: *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, hg. v. M. Gervers und James M. Powell, Syracuse N.Y. 2001, S. 65-74.
- 193 KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 154-160; TALMON-HELLER, Artikel „Outremer: Muslim Population“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 927.
- 194 PRAWER, „Minorities“, S. 111ff.; KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 152ff.; FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, „„Multikulturelle Gesellschaft‘ oder ‚Persecuting Society‘? Franken und Einheimische im Königreich Jerusalem“, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktregelung. Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von Dieter Bauer, Klaus Herbers und Nikolas Jaspert, Frankfurt am Main 2001, S. 55-93, hier S. 80-85.
- 195 Die fränkischen Herren wehrten sich dagegen, so dass im 13. Jahrhundert sogar der Papst zugunsten der Konvertiten eingreifen musste: KEDAR, B. Z., *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*, Princeton N.J. 1984, S. 76ff. Vgl. DERS., „Subjected Muslims“, S. 153f.; FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 88-92.
- 196 KEDAR, „Conversion: Outremer“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 294f.

erwähnt, in muslimischen Quellen tauchen sie nur spärlich auf.¹⁹⁷ In den schriftlichen Quellen finden sich einzig einige spärliche Angaben über die muslimischen Gemeinschaften. Dazu gehört ‘Imād al-Dīn al-Isfahānī (gest. 597/1201), der bei der Rückeroberung der Stadt Nablus durch Saladin von einer grösstenteils muslimischen Bevölkerung der Region gesprochen hat.¹⁹⁸ Bekanntere noch dürften die Aussagen Ibn Ġubairs (gest. 614/1217) zur muslimischen Bevölkerung des Königreichs Jerusalem sein.¹⁹⁹ Eine weitere Ausnahme bilden die Schriften des Damaszeners Diyā’ al-Dīn al-Maqdisī (gest. 632/1245). Er bestätigte, dass die Muslime ihre Religion unter fränkischer Herrschaft frei praktizieren durften, und berichtete vom reichen spirituellen Leben der Muslime unter der Herrschaft der Kreuzfahrer und von der wichtigen Rolle lokaler Scheiche für den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Gleichzeitig thematisierte er die Auswanderung von 155 Personen aus der Region von Nablus nach Damaskus in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Verantwortlich für die Auswanderung war Diyā’ al-Dīns Grossvater, Scheich Ahmad Ibn Qudāma (gest. 558/1162). Als Grund für den Wegzug gab der Autor die hohen Abgaben und die harten Strafen durch die fränkischen Herren an.²⁰⁰ Eine weitere wichtige Quelle zur muslimischen Bevölkerung ist die Liste des venezianischen Bailo (*Baillis*) Marsilio Zorzi aus dem Jahr 1243. Dieser führte dreizehn Dörfer um Tyrus auf, die sich im Besitz Venedigs befanden, und nannte einzelne (muslimische) Bauern beim Namen.²⁰¹ Es gab einen muslimischen Geschichtsschreiber, der unter fränkischer Herrschaft gelebt hat: Hamdān ibn Abdarrāhīm al-Aṭāribī (gest. 542/1147-48). Sein Geschichtswerk ist nur auszugsweise in nachfolgenden Geschichtswerken erhalten geblieben. Es handelte sich bei ihm um einen muslimischen Grundherrschaften, der im Dienst eines fränkischen Oberherrn nahe Aleppo stand.²⁰²

Die muslimische Bevölkerung im syrisch-palästinensischen Raum zeichnete sich durch eine grosse Diversität in Bereichen wie Ethnie, Sprache, Lebensweisen, Glaubensrichtung und Rechtsschulen aus. So befanden sich unter den Muslimen ethnische Araber, Kurden und Türken, die Arabisch, Kurdisch und Türkisch sprachen.²⁰³ Nomadische Beduinen- und Turkomanenstämme bewohnten die Grenzen der Kreuzfahrerherrschaften, etwa in Transjordanien oder die Grenzen der Grafschaft Edessa.²⁰⁴ Die muslimische Bevölkerung be-

197 KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 138f.

198 SUBH, M.M. (Hg.), *al-fath al-Qudsī*, Kairo 1965, S. 34; Übersetzung: MASSÉ, Henri (Hg.), *La conquête de la Syrie*, S. 36. Vgl. LEVY-RUBIN, Milka, „New Evidence Relating to the Process of Islamization in Palestine in the Early Muslim Period – the Case of Samaria“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43 (2000), S. 257-276.

199 Zu Ibn Ġubair vgl. Kapitel III.1.3, S. 71.

200 Vgl. Anm. 1826.

201 BERGGÖTZ, *Der Bericht des Marsilio Zorzi*. Vgl. PRAWER, Joshua, „Étude de quelques problèmes agraires et sociaux d’une seigneurie croisée au XIIIe siècle“, in: *Byzantion* 22 (1952), S. 5-61; KEDAR, B. Z. und Muhammad AL-HAJJUI, „Muslim Villagers of the Frankish Kingdom of Jerusalem. Some Demographic and Onomastic Data“, in: *Itinéraires d’Orient: Hommages à Claude Cahen* (Res Orientales, Bd. 6), hg. v. R. Curriel u. R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 1994, S. 145-156.

202 CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 41f., wies als Erster auf diesen Mann hin. Zur Biographie Hamdāns vgl. COBB, *Kampf ums Paradies*, S. 340f.

203 Vgl. JACKSON, „Some Considerations“, S. 21-29.

204 TALMON-HELLER, Artikel „Outremer: Muslim Population“, S. 926.

stand zusätzlich aus unterschiedlichen Glaubensrichtungen. Im südlichen Syrien und Palästina lebten grösstenteils Sunniten, die sich wiederum in vier Rechtsschulen (Sg. *madhhab*, Pl. *madāhib*) aufteilten (Hanafiten, Schafiiten, Malikiten, Hanbaliten), wobei jede eine eigene Rechtsprechung besass.²⁰⁵ Inwieweit sich die einzelnen Rechtsschulen im Alltag sozial voneinander abgrenzten, ist unklar.²⁰⁶ Im nördlichen Syrien und im Libanongebirge hingegen lebten Schiiten, darunter Anhänger der Zwölferschia, Drusen, Nusairier, Ismailiten und Assassinen.

II.2.2 Schiiten in Nordsyrien und im Libanongebirge

Diese schiitischen Gruppen in Nordsyrien und im Libanongebirge traten in Kontakt mit den Kreuzfahrern. Es ist deshalb sinnvoll, die Unterscheidung zwischen Sunniten und Schiiten genauer anzuschauen. Die Trennung zwischen Sunniten und Schiiten im Islam ist beinahe so alt wie der Islam selber und wurde durch Streitigkeiten um die Leitung der Gemeinschaft nach Mohammeds Tod ausgelöst. Die Schiiten, korrekt „Partei Alis“ (*šīʿat ʿAlī*), betrachteten ʿAlī, Mohammeds Vetter und Gatte seiner Tochter Fātima, und deren Nachkommen als Nachfolger Mohammeds. Die Sunniten hingegen unterstützten die Wahl des neuen Oberhauptes aus dem Umfeld der alten Gefährten des Propheten. Diese Spannungen entluden sich in blutigen Auseinandersetzungen, so dass die islamische Einheit nur zwei Jahrzehnte nach dem Tod des Propheten zerbrach. Die in die politische Opposition gedrängten Schiiten entwickelten im Laufe der Zeit ein besonderes Verhältnis zu ihren Autoritäten, den Imamen, eine eigene Rechtsüberlieferung, spezielle Eigenarten der religiösen Handlungen sowie eigene Feste und Pilgerorte, die sich stark von den Sunniten unterschieden.²⁰⁷

Die schiitische Gemeinschaft hat sich in weitere Untergruppen aufgespalten. Die grösste Gemeinschaft machten die sogenannten „Zwölfer-Schiiten“ aus, die ʿAlī als ersten Imam anerkannten, gefolgt von elf Mitgliedern seiner Familie. Der zwölfte Imam, Mohammed, wird ihrem Glauben nach als „der

205 Im syrisch-palästinensischen Raum waren vor allem die Rechtsschulen der Schafiiten und Hanafiten bedeutsam. Die Herrscherfamilien förderten jeweils ihre eigenen Rechtsschulen. Die Aiyubiden waren Schafiiten, Seldschuken und Zengiden Hanafiten. Vgl. HALM, Heinz, Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert, Wiesbaden 1974, S. 200-234; DERS., Die Schia, Darmstadt 1988, S. 74; EDDÉ, Anne-Marie, Saladin, S. 436-438. Zu den Zengiden vgl. POUZET, Louis, Damas au Vile/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses d'une métropole islamique, Beirut 1988, S. 25 und TALMON-HELLER, Daniella, „Fidelity, Cohesion and Conformity within madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria“, in: The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress, hg. von P. Bearman et al., Cambridge Mass. 2006, S. 94-116. Diyāʾ al-Dīn al-Maqdisī, der Verfasser einer wichtigen Quelle zum Alltagsleben der muslimischen Dorfbewohner unter fränkischer Herrschaft, gehörte der Rechtsschule der Hanbaliten an.

206 Vgl. TALMON-HELLER, D., „The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th - 13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun“, in: Studia Islamica 79 (1994), S. 103-120, hier S. 107 Anm. 17.

207 Grundlegend zu den Schiiten HALM, Schia und DERS., Die Schiiten, München 2005. Bei der deutschen Bezeichnung der hier behandelten schiitischen Splittergemeinschaften habe ich mich jeweils nach Halm gerichtet.

Rechtsgeleitete“ (*mahdī*) wiederkehren und den Schiiten zum Sieg über ihre Widersacher verhelfen. Diese Auffassungen fanden sich in ihrer endgültigen Form erst bei den Autoren des 4./10. Jahrhunderts.²⁰⁸ Wichtige Gönner und Beschützer fanden die Schiiten in den Herrscherfamilien der Buyiden (945-1055) in Bagdad und im Westiran und den arabischen Hamdāniden in Mosul und Aleppo.²⁰⁹ In Aleppo machten die Anhänger der Zwölfer-Schia bis weit ins 6./12. Jahrhundert hinein die Mehrheit der Stadtbevölkerung aus.²¹⁰ Drei kleinere schiitische Untergruppen, Drusen, Nusairier und Nizariten, lebten zur Zeit der Kreuzzüge im nördlichen Syrien und im südlichen Libanongebirge.²¹¹ Sie wurden selbst von der Zwölfer-Schia als häretisch angesehen.²¹² Diese drei Gemeinschaften zeichneten sich durch ein hohes Mass an Geheimhaltung ihrer Vorstellungen und Glaubensgrundsätze aus. Es ist schwierig, Rückschlüsse auf diese schiitischen Gemeinschaften im 6./12. und 7./13. Jahrhundert zu ziehen, da nur wenige schiitische Quellen erhalten geblieben sind und sunnitische Quellen ihnen nur wenig Platz eingeräumt haben.²¹³ So ist das Geschichtswerk des in Aleppo geborenen Schiiten Yaḥyā Ibn Abī Tayyī' (gest. um 630/1232-33) einzig auszugswise durch spätere Geschichtswerke erhalten geblieben.²¹⁴ Das Geschichtswerk eines weiteren aleppinischen Schiiten, Bahā' al-Dīn Ibn al-Ḥaššāb (gest. 648/1250), gilt als verschollen.²¹⁵

Drusen

Eine erste schiitische Untergruppe, die in unmittelbarer Nachbarschaft der Kreuzfahrer lebte, waren die Drusen. Ihre Entstehung wird in die Regierungszeit des fatimidischen Kalifen al-Ḥākim (386-411/996-1021) datiert, der von seinen Vertrauten Muhammad ibn Ismā'īl al-Darāzi und Ḥamza ibn 'Alī als Inkarnation Gottes angesehen wurde. Al-Ḥākim war 411/1021 auf mysteriöse Weise verschwunden. Seine Anhänger glaubten an seine Rückkehr in Konformität zum *mahdī* der Schiiten. Aufgrund ihrer Verfolgung unter dem Nachfolger al-Ḥākims liessen sie sich in den Bergregionen Syriens, überwiegend im Libanongebirge, nieder. Dort und im südsyrischen Hauran konnten sie sich bis heute behaupten.²¹⁶ In Syrien entwickelten sie sich zu einer isolierten Ge-

208 Zur Entstehung der Zwölfer-Schia vgl. HALM, Schia, S. 34-56.

209 EBENDORT, S. 56-61.

210 MOUTON, Damas et sa principauté, S. 28. Vgl. ELISSÉEFF, Nur al-Din, Bd. 2, S. 428-430, 517-519 und EDDÉ, principauté ayyoubide d'Alep, S. 436-452. Ibn al-Aṭr berichtete, dass die Bevölkerung Aleppos aus Schiiten bestanden habe, die Bevölkerung der Stadt Damaskus aber glücklicherweise nicht: IA, Bd. 10, S. 623, 633; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 254, 261.

211 Zu den Schiiten zur Zeit der Kreuzzüge vgl. LEWIS, Bernard, „The Ismā'īlites and the Assassins“, in: Setton, Kenneth (Hg.), A History of the Crusades, Bd. 1, Madison Wisc. 1969, S. 99-132 und CHRISTIE, Niall, Artikel „Shr'ites“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 1095f.

212 Es ist strittig, ob diese Gruppen überhaupt noch zum Islam gezählt werden. Vgl. HALM, Schia, S. 2.

213 Dies zeigt sich gut am Beispiel Aleppos: EDDÉ, principauté ayyoubide d'Alep, S. 436-452.

214 Vgl. EDDÉ, Anne-Marie, „Francs et musulmans de Syrie au début du XIIe siècle d'après l'historien Ibn Abī Tayyī'“, in: Balard et al. (Hg.), Dei Gesta per Francos, S. 159-169.

215 EDDÉ, „Sources arabes des XIIe et XIIIe siècles“, S. 304.

216 Der Hauran im Süden Syriens war seit dem 17. Jahrhundert zum Zufluchtsort der Drusen geworden: SCHENK, Bernadette, Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gemeinschaft des Libanon. Versuche einer historischen, politischen und religiösen Standortbestimmung, Berlin 2002, S. 49f.

meinschaft, die weder Konversion noch Apostasie erlaubte. Ihre heiligen Schriften sind als *rasāʿil al-ḥikma* bekannt und enthalten 111 Briefe, die vereinzelt al-Ḥākim und Ḥamza ibn ʿAlī zugeschrieben werden. Sie beruhen auf der ismailitischen Schia.²¹⁷ Ihre arabische Bezeichnung *durūs/drūs* leitet sich vom Namen al-Darāzīs ab. Sie selbst bezeichnen sich jedoch als *al-muwahhidūn* oder als *ahl al-tawḥīd*. Die Drusen unterscheiden zwischen den „Verständigen“ (*ʿuqqāl*) und den „Unwissenden“ (*ḡuḥḥāl*) und glauben an die Wiedergeburt. Ihre Lehre ist nur den „Verständigen“ bekannt und wird selbst vor der grossen Mehrheit der „Unwissenden“ geheim gehalten.²¹⁸ Erst seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts führen die drusischen Gemeinschaften im Libanon, in Syrien und in Israel einen Diskurs über ihre historische, religiöse und politische Identität. Auslöser hierfür war ein Buch des Drusen ʿAbd Allāh an-Naḡḡār, der als Erster aus den geheimen heiligen Schriften der Drusen zitierte und damit eine Identitätsdebatte unter den Drusen ausgelöst hat.²¹⁹ Bis heute ist wenig über Ursprung, Entstehung und Glaubensinhalte der Drusen bekannt. Es liegt weder eine Edition noch ein Kommentar ihrer heiligen Schriften vor.²²⁰ Sowohl heute als auch im 6./12. und 7./13. Jahrhundert bildeten die Drusen eine in sich geschlossene Gesellschaft, die in den schriftlichen Quellen der Zeitgenossen sowohl auf lateinischer als auch auf arabisch-muslimischer Seite kaum präsent waren.

Assassinen (Nizariten)

Eine zweite schiitische Untergruppe, die Assassinen, auch Nizariten genannt, waren im Gegensatz zu den Drusen in den zeitgenössischen Quellen präsent. Die Ismailiten, aus denen die Assassinen entstanden, tauchten erstmals im 2./8. Jahrhundert als Gegenbewegung zu den Abbasidenkalifen auf. Seit der Mitte des 3./9. Jahrhunderts sind ihre Aktivitäten sowohl in Irak, Persien, Arabien und sogar im Jemen belegt. Sie sind als „Siebener-Schiiten“ bekannt, da sie Mohammed, den Sohn Ismāʿils (gest. 755), als siebten und letzten Imam anerkennen.²²¹ Von grosser Bedeutung für die Ismailiten war die Errichtung des fatimidischen Kalifats 297/909 in Nordafrika. Einige Jahrzehnte später gelang dieser ismailitischen Dynastie die Eroberung Ägyptens.²²² Es ist deshalb das 4./10. Jahrhundert, das als *Ismaʿili century of Islam* bezeichnet wurde, als das Fatimidenreich den Höhepunkt seiner Macht erreichte.²²³ Gegen Ende des 4./10. Jahrhunderts teilten sich die Ismailiten aufgrund von Nachfolgestreitigkeiten im fatimidischen Kalifat in zwei rivalisierende Gruppen auf, die *Mus-*

217 EBENDORT, S. 42.

218 TALMON-HELLER, Daniella, Artikel „Druzes“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 365f. und HALM, Schia, S. 219-224. Vgl. FIRRO, Kais M., *A History of the Druzes*, Leiden 1992 und SALIBI, Kamal (Hg.), *The Druze. Realities and Perceptions*, London 2005.

219 SCHENK, Tendenzen und Entwicklungen, S. 20f.

220 EBENDORT, S. 30.

221 Zur komplizierten Geheimlehre der Ismailiten vgl. HALM, Heinz, *Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge (1074-1171)*, München 2014, hier S. 14f.

222 358/969: DAFTARY, Farhad, „Introduction: Ismaʿilis and Ismaʿili Studies“, in: *Mediaeval Ismaʿili History and Thought*, hg. v. F. Daftary, Cambridge 1996, S. 1-18, hier S. 1f. Zu den Fatimiden vgl. HALM, Heinz, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, München 2003 und DERS., *Kalifen und Assassinen*.

223 Zitiert nach DAFTARY, Farhad, „Introduction: Ismaʿilis and Ismaʿili Studies“, S. 3.

ta'liyya (Anhänger al-Musta'lis) und *Nizāriyya* (Anhänger Nizārs, Nizariten).²²⁴ Der Anführer der Ismailiten im Seldschukenreich, Hasan i-Šabbāḥ, unterstützte die Nachfolge Nizārs. Er schaffte es, von seinem Zentrum aus, der 483/1090 eroberten Bergfestung Alamut, ein eigenes Herrschaftsgebiet in Nordpersien aufzubauen. Nachfolgestreitigkeiten unter den Söhnen des Seldschukensultans Malikšāhs (gest. 1092) begünstigten diese Entwicklung. Die Assassinen, ismailitische Häretiker, wurden zu den mächtigsten Gegenspielern der Seldschukensultane.²²⁵

Hasan i-Šabbāḥ war zwar nicht der Erfinder des politischen Auftragsmordes, aber der Erste, der diese Methode systematisch gegen die verhassten Seldschuken eingesetzt hat. Diese Taktik wurde von seinen Nachfolgern in Persien und im syrisch-palästinensischen Raum übernommen und prägt das Bild der Assassinen bis in die heutige Zeit. Opfer dieser politischen Morde waren Schiiten, Sunniten und fränkische Herrscher. Zu den fränkischen Opfern gehören Raimund II. von Tripolis († 1152), Konrad von Montferrat († 1192), Philipp von Montfort († 1270) und Raimund († 1213), der Sohn Boemunds IV. von Antiochia. Ausgeführt wurden solche Morde durch „Opferbereiter“ (Sg. *fidā'ī*, Pl. *fidā'īyūn*), die sich selbst opferten und dafür von ihrer Gemeinschaft für ihren Mut und ihre Ergebenheit verehrt wurden.²²⁶

Im Verlaufe der ersten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts konnten die Assassinen in Nordsyrien ein eigenes Herrschaftsgebiet mit mehreren Burgen aufbauen und wurden zu direkten Nachbarn der Kreuzfahrer und Drusen. Ihr Zentrum war von 1140 an die Burg Masyaf in der Nähe von Hama.²²⁷ Sie beherrschten mehrere Burgen und waren, wie Bernard Lewis sagt, ein *accepted part of the Syrian political scene*.²²⁸ Ihr Herrschaftsgebiet grenzte an das Fürstentum Antiochia und an die Grafschaft Tripolis.²²⁹ Der bedeutendste Anführer der syrischen Assassinen war der als „alter Mann vom Berge“ bekannte gewordene Rāšid al-Dīn Sinān (gest. 589/1193).²³⁰ Dieser verstand es meisterhaft,

224 487/1094: vgl. EBENDORT, S. 4.

225 HILLENBRAND, Carole, „The Power Struggle Between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective“, in: Daftary (Hg.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, S. 205-220. Zur Biographie Hasan-i Sabbāḥs vgl. DAFTARY, Farhad, „Hasan-i Sabbāḥ and the Origins of the Nizāri Isma'ili Movement“, in: Daftary (Hg.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, S. 181-204.

226 DAFTARY, „Hasan-i Sabbāḥ“, S. 192f.

227 Zu den Beziehungen zwischen Assassinen und Kreuzfahrern grundlegend LEWIS, Bernard, „The Ismā'īlites and the Assassins“; DERS., *Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam*, München/Zürich 1993; DAFTARY, Farhad, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*, London 1995; DERS., „The Isma'ilis and the Crusaders: History and Myth“, in: *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, hg. v. Z. Hunyadi et al., Budapest 2001, S. 21-41; DERS., *The Ismā'īlis: Their History and Doctrines*, Cambridge 2007; IRWIN, Robert, Artikel „Assassins“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 113-115. Zu Masyaf vgl. GAUBE, Heinz, „Masyaf – Hauptburg der Assassinen“, in: Wiczorek, Alfried, Mamoun Fansa u. Harald Meller (Hg.), *Saladin und die Kreuzfahrer, Katalog zur Ausstellung* (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 17), Mainz 2005, S. 274-279.

228 LEWIS, „Ismā'īlites and the Assassins“, S. 129.

229 DAFTARY, „History and Myth“, S. 27.

230 „Alter Mann“ dürfte dabei eine Übersetzung aus dem Arabischen (*šaiḥ*) darstellen: DAFTARY, „Introduction: Isma'ilis and Isma'ili Studies“, S. 6 und ausführlicher DERS., *History and Doctrines*, S. 367-373.

sich während seiner rund dreissigjährigen Tätigkeit als Chef des syrischen Zweigs der Assassinen (1162-1193) in das Netz von Allianzen und Auseinandersetzungen zwischen Franken, Johannitern, Templern und Muslimen einzufügen.²³¹ Wir wissen, dass er 569/1173 einen Gesandten an den Hof König Amalrichs I. schickte. Eine Annäherung wurde vermutlich durch den Tod Amalrichs verhindert.²³² Nach dem Tod Nuraddins wurde Saladin als sein Nachfolger zum Hauptfeind der Assassinen, der entschlossen war, sie zu bekämpfen. Im Juli 1176 griff er die Hauptburg der Assassinen an, doch es kam zu einem Waffenstillstand. Über die Motive herrscht Uneinigkeit, vermutlich fürchtete Saladin aber einen Angriff der Franken auf Damaskus. Während der übrigen Regierungszeit Saladins hat es keine Angriffe mehr auf die Assassinen gegeben.²³³ Vermutlich traten sowohl Kaiser Friedrich II. als auch Ludwig IX. von Frankreich während ihrer Aufenthalte in den Kreuzfahrerherrschaften mit den Assassinen in Kontakt.²³⁴ Der Mamlukensultan Baibars besiegte die syrischen Assassinen Ende des 7./13. Jahrhunderts und setzte ihrer politischen Unabhängigkeit ein Ende.²³⁵

Zeitgenössische sunnitische Geschichtsschreiber waren den Ismailiten und auch den Assassinen gegenüber feindselig eingestellt, was die historische Forschung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägen sollte.²³⁶ In lateinischen und altfranzösischen Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts taucht diese schiitische Gemeinschaft unter dem Namen „Assassinen“ auf, was auf den arabischen Namen *ḥašīšīyya*, der von „Gras, Hanf“ (*ḥašīš*) abgeleitet ist, zurückzuführen ist. Die einleuchtendste Erklärung geht davon aus, dass es sich um einen Ausdruck der Verachtung für die phantastischen Glaubensinhalte handelte, im Sinne von „Die Benebelten“. ²³⁷ Um die Assassinen rankten sich viele Legenden, die sich vereinzelt bis ins 19. Jahrhundert hielten. Eine der bekanntesten davon dürfte ihr Drogenkonsum gewesen sein, die erfunden ist.²³⁸ Auf den Namen der Assassinen geht die Verwendung des Begriffs als Synonym für einen bezahlten, professionellen Auftragsmörder im europäischen Sprachgebrauch zurück.²³⁹

231 DAFTARY, „History and Myth“, S. 28.

232 Amalrich starb 1174: DAFTARY, History and Doctrines, S. 369 und EDBURY, Peter, „The Old French William of Tyre, the Templars and the Assassin Envoy“, in: The Hospitallers, the Mediterranean and Europe. Festschrift for Anthony Luttrell, hg. v. Karl Borchardt et al., Aldershot 2007, S. 25-37. Zur Gesandtschaft vgl. Kapitel IV.3.1, S. 201ff.

233 HALM, Kalifen und Assassinen, S. 235-328.

234 DAFTARY, History and Doctrines, S. 389ff.

235 DAFTARY, „Introduction: Isma‘ilis and Isma‘ili Studies“, S. 7; DERS., „History and Myth“, S. 32f.; DERS., History and Doctrines, S. 398-402.

236 DAFTARY, „Introduction: Isma‘ilis and Isma‘ili Studies“, S. 8-11.

237 HALM, Kreuzfahrer und Assassinen, S. 227. Die Bezeichnung taucht seit den 1120er Jahren auf: DAFTARY, „History and Myth“, S. 34. Sie wurde vom Geschichtsschreiber Abū Šāma (gest. 666/1268) verwendet, der wiederum Silvestre de Sacy als Quelle gedient hat: DAFTARY, Assassin Legends, S. 37.

238 Eine grosse Rolle bei der Verbreitung dieser Legende spielte Marco Polo (13. Jahrhundert), der in seinen Reisebericht über Persien eine Erzählung über den „Alten Mann vom Berge“ eingeflochten hat. Zu dieser und anderen Assassinenlegenden vgl. DAFTARY, Assassin Legends.

239 So beispielsweise das englische Wort „Meuchelmörder“ (*assassin*): DAFTARY, Assassin Legends, S. 121.

Nusairier (Alawiten)

Die Nusairier gelangten als dritte schiitische Untergruppe in unmittelbare Nähe der Kreuzfahrer. Sie gehörten ursprünglich zu den Zwölfer-Schiiten, waren aber in den zeitgenössischen Quellen bedeutend weniger präsent.²⁴⁰ Ihre Ursprünge können bis in die Mitte des 3./9. Jahrhunderts zurückverfolgt werden. Der Name stammt vom Begründer der Gemeinschaft, Mohammed ibn Nuṣayr al-Namīrī. Dieser war ein Schüler des elften schiitischen Imams al-Ḥasan al-ʿAskarī (gest. 260/874). Vor dem 5./11. Jahrhundert sind sie in den Quellen als al-Namīriyya fassbar. Unter Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Ḥaṣībī (gest. 346/957) liess sich die Gemeinschaft in Syrien nieder. Al-Ṭabarānī (gest. 426/1034-35) war verantwortlich für die Niederlassung der Nusairier an der syrischen Küste in Latakia. Die Stadt gehörte damals zum byzantinischen Reich. Ein Grossteil der Geschichte der Nusairier liegt im Dunkeln. Klar ist, dass ihr Siedlungsgebiet im Osten Latakias unter die Herrschaft des Fürsten von Antiochia gelangte. Im syrischen Küstengebirge (*ḡabal anṣārīya* als Verballhornung aus *ḡabal al-nuṣairīya*, auf Deutsch „Alawitengebirge“) haben sich die Nusairier bis heute behauptet. In der ersten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts begannen sich die Assassinen in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft niederzulassen und ein eigenes Herrschaftsgebiet aufzubauen. Unter dem Mamlukensultan Baibars kam es zu Verfolgungen nicht nur der schiitischen Assassinen, sondern auch der Nusairier. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts nennen sich die Nusairier „Alawiten“ (*ʿalawīyūn*).²⁴¹ Bis heute ist wenig über Einweihungsriten, Kosmologie und liturgische Texte der Nusairier bekannt.²⁴²

II.3 Juden und Samaritaner

II.3.1 Juden

Die Eroberung Jerusalems durch die Franken 1099 bedeutete das Ende der jüdischen Gemeinschaft in Jerusalem. Nicht nur den Muslimen, sondern auch den Juden war eine Niederlassung im Jerusalem der Kreuzfahrer untersagt. Es ist unklar, ob sich die jüdische Gemeinde der Stadt schon vorher in einem Zustand des Niedergangs befunden hatte und wie stark die jüdische Bevölkerung von den Auseinandersetzungen zwischen Seldschuken und Fatimiden in

240 LEWIS, Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam, München/Zürich 1993 [Original: London 1967], S. 136.

241 HALM, Heinz, Schia, S. 189-192; HALM, Heinz, Artikel „Nusayriyya“, in: EoI2, Bd. 8, Leiden 1995, S. 145. Zu ihren Ursprüngen vgl. CAHEN, Claude, „Note sur les origines de la communauté syrienne des Nusayris“, in: Revue des études islamiques 38 (1970), S. 243-249.

242 HALM, Schia, S. 191.

Mitleidenschaft gezogen worden war.²⁴³ Die Einnahme anderer Städte durch die Kreuzfahrer bedeutete auch dort eine Veränderung für die jüdischen Gemeinden. Ihre Mitglieder wurden getötet, gerieten in Gefangenschaft oder flohen, ähnlich wie die muslimische Bevölkerung.²⁴⁴ Benjamin von Tudela, ein jüdischer Pilger, der Palästina in den Jahren 1166 bis 1168 bereiste, erwähnte jüdische Gemeinden in Beirut, Sidon, Tyrus, Akkon, Caesarea und Askalon, aber auch in Tiberias, Saphet und Banyas.²⁴⁵ Somit kehrten wohl viele Juden nach der Eroberung durch die Kreuzfahrer zurück. Benjamin von Tudela machte jeweils Angaben nicht nur zu rabbinischen Juden in den jüdischen Gemeinden, sondern auch zu Karäern. Als Begründer der Karäer gilt 'Anan b. David (8. Jahrhundert). Diese jüdische Gemeinschaft lehnte im Gegensatz zu den rabbinischen Juden die Auffassung vom ursprünglich mündlichen Gesetz des Talmud ab und stützte sich allein auf die Schrift. Ihre Anhänger lehnten somit alle nicht unmittelbar schriftlich bezeugten Gebote ab.²⁴⁶ Zwischen rabbinischen Juden und Karäern gab es Unterschiede etwa im Bereich der Festlegung des Datums für Neujahr.²⁴⁷ So wertvoll die Angaben Benjamins sind: Er lieferte keine Informationen zur jüdischen Bevölkerung in den nördlichen Kreuzfahrerherrschaften, obwohl auch dort Juden gelebt haben dürften. Einige wenige andere Informationen über die jüdischen Gemeinden im ländlichen Galiläa gab der jüdische Pilger Samuel ben Samson (1210/1211).²⁴⁸ Unsere Kenntnisse über die jüdische Bevölkerung in den Kreuzfahrerherrschaften sind somit sehr beschränkt. Es sind aber keine Diskriminierungen der Juden durch die christliche oder muslimische Bevölkerung bekannt.²⁴⁹ Der Orientfranke Wilhelm von Tyrus hat sich ausdrücklich gegen die Judenverfolgungen ausgesprochen, die im Westen im Zusammenhang mit dem Ersten Kreuzzug stattfanden.²⁵⁰ Marie-Luise Favreau-Lilie hat den jüdischen Bevölkerungsanteil in den Kreuzfahrerherrschaften im Vergleich zu den Muslimen als zahlenmäßig unbedeutend erachtet.²⁵¹ Sie begründet dies damit, dass die Juden in den

243 Goitein geht davon aus, dass der Niedergang der jüdischen Gemeinde in Jerusalem vor 1099 eingesetzt hat: GOITEIN, S. D., „Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey“, in: Kedar et al. (Hg.), *Outremer*, S. 306-322, hier S. 308. Vgl. PRAWER, *History of the Jews*, S. 9.

244 Viele Juden flohen nach Tyrus und nach Askalon. Aufgrund der relativ späten Eroberung der Städte Tyrus (1123/24) und Askalon (1153) durch die Kreuzfahrer wurden deren jüdische Gemeinden sehr wahrscheinlich vor einer Zerstörung bewahrt: PRAWER, *History of the Jews*, S. 94.

245 Es ist nicht der einzige jüdische Reisebericht aus der Zeit der Kreuzfahrer, aber der bedeutendste: vgl. PRAWER, *History of the Jews*, S. 169-250 und Anm. 343. Für eine ausführliche Liste der jüdischen Gemeinden vgl. SCHEIN, Sylvia, „The Jewish Settlement in Palestine in the Crusader Period (1099-1291)“, in: *The Jewish Settlement in Palestine 634-1881*, hg. von Alex Carmel et al., Wiesbaden 1990, S. 24-33, hier S. 26f.

246 Artikel „Judentum“, in: KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon*, S. 215-220. Vgl. DIETRICH, Ernst Ludwig, „Qaräer“, in: Spuler (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, S. 374-378.

247 BORGOLTE, Michael, *Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050-1250* (Handbuch zur Geschichte Europas, Bd. 3), Stuttgart 2002, S. 249.

248 Vgl. PRAWER, *History of the Jews*, S. 55-60. Zu Samuel b. Samson vgl. Anm. 339.

249 PRAWER, „Minorities“, S. 95 und DERS., *History of the Jews*, S. 107.

250 „(...) converterunt se ad insanias et Iudeorum populum in civitatibus et opidis, per que erat eis transitus nil tale sibi verentem et se habentem incautius crudeliter obruncabant“: HUYGENS, R.B.C. (Hg.), *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Bd. 63, 63A), Turnhout 1986, 1.29, S. 156 (hier zitiert: WTyr).

251 FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 61.

Rechtstexten des Königreichs Jerusalem viel weniger präsent gewesen seien als Muslime und Ostchristen.²⁵²

Erst nach der Rückeroberung Jerusalems durch Saladin 1187 durften Juden in die Stadt zurückkehren. Im 13. Jahrhundert befand sich die grösste jüdische Gemeinde jedoch nicht im aiyubidischen Jerusalem, sondern im fränkischen Akkon. Die Stadt wurde zu einem Zentrum jüdischer Studien im Nahen Osten.²⁵³ Dies ist eng verlinkt mit der jüdischen Immigrationswelle von Europa und dem Maghreb nach Akkon und in andere fränkische Küstenstädte, die sich im 13. Jahrhundert beobachten lässt.²⁵⁴ Als Folge davon intensivierten sich die Beziehungen der jüdischen Gemeinschaften der fränkischen Küstenstädte mit den Juden aus dem Westen.²⁵⁵ Zudem verstärkte sich die Heterogenität der jüdischen Bevölkerung. Dort lebten orientalische Juden aus Nordafrika, Ägypten und Syrien, europäische Juden aus Spanien, Frankreich, Italien und dem Reich. Dementsprechend durchmischt waren die Sprachen. Neben dem Hebräischen war vor allem das Arabische weit verbreitet.²⁵⁶ Der bekannteste jüdische Gelehrte, der sich im 13. Jahrhundert in Akkon niederliess, war Nahmanides. Er war 1267 oder 1268 von Spanien nach Jerusalem ausgewandert und starb 1270 in Akkon.²⁵⁷ Der bedeutende jüdische Arzt Maimonides (gest. 1204) scheint kurz eine Übersiedlung ins Königreich Jerusalem in Betracht gezogen zu haben. Er liess sich 1165 nach kurzem Aufenthalt in Akkon, Jerusalem und Hebron aber langfristig in Ägypten nieder.²⁵⁸ Das Ende der fränkischen Herrschaft 1291 führte zu einer neuen Ausgangslage und beendete die engen Verbindungen der Juden im westlichen Europa mit den Küstenstädten der Levante.²⁵⁹

252 PRAWER, *History of the Jews*, S. 94f.; FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 92.

253 SCHEIN, Sylvia, „Between East and West. The Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099-1291“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, Bd. 1, hg.v. Krijnie Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 31-37, hier S. 36 und DIES., „Jewish Settlement in Palestine“, S. 35-37.

254 Die bekannteste davon in den Jahren 1209-1211 ist als „Migration der dreihundert Rabbis“ bekannt. Vgl. dazu KANARFOGEL, Ephraim, „The Aliyah of ‚Three Hundred Rabbis‘ in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel“, in: *Jewish Quarterly Review*, LXXVI (1986), S. 191-215; PRAWER, *History of the Jews*, S. 217. Es ist unklar, wie stark diese Einwanderungen mit jüdischen Verfolgungen in Europa zusammenhängen. Prawer vermutete eher einen Zusammenhang mit der Rückeroberung Jerusalems durch Saladin: PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 245f.

255 SCHEIN, „Between East and West“, S. 32.

256 Arabisch wurde in hebräischen Buchstaben geschrieben: PRAWER, *History of the Jews*, vii. Diese weit fortgeschrittene Arabisierung der jüdischen Kreise in der arabischen Welt kommt sehr schön in den Geniza-Texten aus Ägypten zum Vorschein. Zu den Geniza-Dokumenten vgl. GOITEIN, S. D., „Contemporary Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders“, in: *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), S. 162-167 und DERS., „Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey“.

257 SCHEIN, „Between East and West“, S. 34f.; PRAWER, *History of the Jews*, S. 276ff.

258 JASPERT, Nikolas, „Jerusalem und die Kreuzfahrerherrschaften im Leben und Denken des Maimonides“, in: *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, hg. v. Georges Tamer (*Studia Judaica*, Bd. 30), Berlin 2005, S. 41-64.

259 SCHEIN, Sylvia, Artikel „Jews in Outremer“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 683f.

II.3.2 Samaritaner in der Region von Nablus

Neben den rabbinischen Juden und Karäern lebte eine weitere Religionsgemeinschaft in den Kreuzfahrerherrschaften, die Samaritaner. Wie die Juden sind die Samaritaner aus dem Volk Israel hervorgegangen. Ihre Ursprünge reichen bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts vor Christus zurück. Sie unterscheiden sich vom Judentum durch die Beschränkung ihrer heiligen Schrift auf den Pentateuch (die fünf Bücher Mose). Im Unterschied zum rabbinischen Judentum haben die Samaritaner weder Mischna noch Talmud entwickelt. Das Zentrum der Samaritaner war (und ist) nicht Jerusalem, sondern der heilige Berg Garizim bei Nablus. Sie verstehen sich selbst und nicht die Juden als das eigentliche Israel und treten mit dem Anspruch auf, als Einzige die authentische Version des Pentateuch zu bewahren.²⁶⁰

Im Vergleich zu den jüdischen Gemeinden dürften die Samaritaner in der Region von Nablus weniger unmittelbar von den Eroberungskämpfen der Kreuzfahrer betroffen gewesen sein, da Nablus ohne grössere Kämpfe in die Hände der Kreuzfahrer gelangte. Von den Kämpfen betroffen waren jedoch Samaritaner in den Küstenstädten Arsuf, Caesarea und Akkon.²⁶¹ Andere bedeutende Zentren der Samaritaner wie Damaskus verblieben unter muslimischer Herrschaft.²⁶² Ähnlich wie die Juden waren die Samaritaner bereits im 12. Jahrhundert weitestgehend arabisiert, da ihnen Arabisch schon in jener Zeit als Schriftsprache diente.²⁶³ Im 12. und 13. Jahrhundert entstand Literatur zur Grammatik, Religion und Geschichte der samaritanischen Gemeinschaft. Somit dürfte die Gemeinschaft auch unter der Herrschaft der Kreuzfahrer aktiv gewesen sein.²⁶⁴ Lutz Richter-Bernburg ging dementsprechend von einer relativen Prosperität der Gemeinschaft unter der Herrschaft der Kreuzfahrer aus.²⁶⁵ Eine samaritanische Chronik aus der Mitte des 12. Jahrhunderts (*Tolidah*) erwähnt die fränkische Eroberung mit keinem Wort.²⁶⁶ Dies deutet darauf hin, dass die fränkische Herrschaft von den Samaritanern nicht als Einschnitt wahrgenommen wurde. Als Folge der Rückeroberungswelle durch Sa-

260 DEXINGER, Ferdinand, „Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit“, in: Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft, hg. v. Walter Beltz, Halle 1996, S. 94-115, hier S. 95f. Vgl. SPULER, Bertold, „Samaritaner“, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Orientalistik, S. 341f.; PUMMER, R., Artikel „Samaritans“, in: Encyclopedia of Religion, Detroit 2005, Bd. 12, S. 8067-8071.

261 KEDAR, Benjamin Z., „The Frankish Period“, in: The Samaritans, hg. v. A. Crown, Tübingen 1989, S. 82-94, hier S. 82f.

262 RICHTER-BERNBURG, Lutz, „St. John of Acre – Nablus – Damascus: The Samaritan Minority under Crusaders and Muslims“, in: Beltz, Walter (Hg.), Folgen der Kreuzzüge, S. 117-130, hier S. 119.

263 Zur Arabisierung der Samaritaner vgl. EBENDORT, S. 122f.

264 DEXINGER, „Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit“, S. 105f. „The information on internal Samaritan activities in the Frankish period is considerable“: KEDAR, „The Frankish Period“, S. 89.

265 RICHTER-BERNBURG, „Samaritan Minority“, S. 129.

266 KEDAR, „The Frankish Period“, S. 83f.; DEXINGER, „Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit“, S. 106, 111f. Ein Grossteil der Chronik stammt jedoch aus dem 14. Jahrhundert: PUMMER, „Samaritans“, S. 8070.

ladin dürften im 13. Jahrhundert nur noch wenige Samaritaner unter fränkischer Herrschaft gelebt haben.²⁶⁷

II.4 Rechtliche Situation

Ein Grossteil der Kenntnisse zur rechtlichen Stellung der Religionen und Konfessionen unter der Herrschaft der Kreuzfahrer ist auf die Assisen von Jerusalem zurückzuführen, eine Sammlung von Abhandlungen über das Gewohnheitsrecht und Prozesswesen im Königreich Jerusalem aus dem 13. Jahrhundert.²⁶⁸ Inwieweit diese Rechtsquellen auf das 12. Jahrhundert übertragen werden können, ist unklar.²⁶⁹ Als besonders aufschlussreich für den rechtlichen Status der lateinischen und nicht lateinischen Gemeinschaften hat sich die Rechtsprechung der Nichtadeligen in Akkon erwiesen, bekannt als *Livre des Assises des Bourgeois*. Dieser Rechtstext war von entscheidender Bedeutung für die Lateiner, die italienischen Kommunen und die nicht lateinischen Gemeinschaften, darunter Muslime.²⁷⁰ Entscheidendes Kriterium war weder Nation noch Ethnie, sondern die Religion. Franken und Nicht-Franken wurden rechtlich strikt unterteilt. Rechtlich gesehen wurde die nicht fränkische Bevölkerung somit als Entität betrachtet.²⁷¹ Diese Unterteilung bezeichnete die Forschung in der Vergangenheit als „Zweiklassengesellschaft“, weil die Nicht-Franken rechtlich klar benachteiligt wurden. Hier setzten die Franken vermutlich ältere islamische Traditionen fort.²⁷² In den folgenden Ausführungen werden die verschiedenen Gerichtshöfe kurz umrissen, die je nach Streitfall und involvierten Personen für die Rechtsprechung zuständig waren, zudem wird

267 KEDAR, „The Frankish Period“, S. 93.

268 KIRSTEIN, Klaus-Peter, Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem, S. 34. Der bekannteste Rechtstext dieser Sammlung ist Johannes von Ibelins *Le Livre des Assises*. Edition: EDBURY, Peter (Hg.), John of Ibelin. *Le Livre des Assises*, Leiden/Boston 2003. Ältere Edition: RHC Lois, Bd. 1, S. 1-432.

269 Kritisch dazu MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 138-142.

270 NADER, „Urban Muslims“, S. 251, 270. Vgl. dazu DERS., *Burgesses and Burgess Law*, S. 158-170. Eine Edition des *Livre des Assises de la Cour des Bourgeois* findet sich in den RHC Lois, Bd. 2, Paris 1843, S. 227-352. Es sind mehrere Manuskripte des *Livre des Assises des Bourgeois* auf Französisch, Italienisch und Griechisch aus dem 14., 15. und 16. Jahrhundert erhalten: NADER, *Burgesses and Burgess Law*, S. 49f.

271 PRAWER, „Minorities“, S. 59. Für ein Beispiel vgl. EBENDORT, S. 70f.

272 Die Stellung der Juden und Muslime unter fränkischer Herrschaft zeigt grosse Ähnlichkeit mit der Stellung der Christen und Juden unter muslimischer Herrschaft als "Schutzbefohlene" (*dhimmi*). Sie durften ihre Religion frei ausüben, trotz Verfolgungen und diskriminierender Gesetze (Rechte und Pflichten). Vgl. RILEY-SMITH, Jonathan, „The Survival in Latin Palestine of Muslim Administration“, in: *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, hg. v. Peter M. Holt, Warminster 1977, S. 9-22; DERS., „Government and the Indigenous in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, hg. von D. Abulafia et al., Aldershot 2002, S. 121-131, hier S. 126f.; PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 293; JASPERT, *Die Kreuzzüge*, S. 91. Kritischer äussert sich SIDELKO, *Acquisition of Landed Estates*, S. 230ff.; DERS., „Muslim Taxation under Crusader Rule“, S. 74.

anhand einiger Beispiele die rechtliche Benachteiligung der nicht fränkischen Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften ausgeführt.²⁷³

Für nicht adelige Lateiner (*bourgeois, burgenses*) war ein eigenes Gericht zuständig, die *Cour des Bourgeois*. Dieses Gericht unterstand dem örtlichen Vizegrafen.²⁷⁴ Ob Pilger, Händler oder *burgenses*, alle nicht adeligen Lateiner waren ihm rechtlich unterstellt.²⁷⁵ Fälle von Meineid, Ehebruch, Eheschliessung, Ketzerie etc. wurden vor geistlichen Gerichtshöfen abgehandelt. Für den fränkischen Adel waren die *Haute Cour* und Herrengerichte zuständig.²⁷⁶ Venezianer, Pisaner und Genuesen verfügten über eine eigene Rechtsprechung. Ihre Streitigkeiten untereinander und Klagen Dritter gegen sie wurden vor ihren eigenen Gerichten entschieden. Nur mit Klagen gegen Nicht-Italiener mussten sie sich in der Regel an die *Cour des Bourgeois* wenden.²⁷⁷ Rechtsfälle, in die sowohl Franken als Nicht-Franken involviert waren, wurden vor fränkischen Gerichten verhandelt, ebenso wie Strafrechtsfälle. Dort konnten Muslime und Juden auf ihre eigenen heiligen Schriften schwören. Muslime konnten in fränkischen Gerichtsfällen aber nicht als Zeugen vorgeladen werden.²⁷⁸ Fälle, in die nur Mitglieder der jüdischen oder muslimischen Gemeinschaft involviert waren, wurden vor kommunalen jüdischen und muslimischen Gerichten geurteilt, etwa auf dem Gebiet des Ehe- und Erbschaftsrechts.²⁷⁹ Muslime und Ostchristen besaßen einen eigenen Gerichtshof, die *Cour des Suriens* oder *Cour du rais*. Es handelte sich dabei um fränkische Bezeichnungen für die alten, un-

273 Für eine Übersichtstabelle der unterschiedlichen Gruppen und der zuständigen Gerichte vgl. BALARD, *Les Latins en Orient*, S. 84.

274 Einer dieser Vizegrafen (*al-biskund*) wird von Usāma ibn Munqidh in einer seiner Anekdoten erwähnt: Usāma ibn Munqidh, *The Book of Contemplation. Islam and the Crusades*, hg. und übersetzt von Paul M. COBB, London 2008 (hier zitiert: *Book of Contemplation*), S. 151. Zur *Cour des Bourgeois* vgl. PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 145-151. Erstmals erwähnt wird die *Cour des Bourgeois* 1149, es hat aber sicher eine Vorform dieses Gerichts gegeben: TISCHLER, *Burgenses von Jerusalem*, S. 37.

275 NADER, „Urban Muslims“, S. 268f.

276 PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 113-145. Johannes von Ibelins *Le Livre des Assises* beschäftigt sich fast ausschließlich mit den Assisen der *Haute Cour*: vgl. EDBURY, Peter (Hg.), *John of Ibelin. Le Livre des Assises*, Leiden/Boston 2003. Vgl. dazu DERS., *John of Ibelin and the Kingdom of Jerusalem*, Woodbridge 1997.

277 Zwischen den Pisanern, Venezianern und Genuesen bestanden dabei je nach Art der Rechtsprivilegien, Art des Delikts und der involvierten Parteien grosse Unterschiede in der Zuständigkeit der Gerichte. Vgl. FAVREAU-LILIE, *Italiener im Heiligen Land*, S. 438-461; BALLETO, Laura, „L'amministrazione della giustizia negli stabilimenti genovesi d'Oltremare“, in: *Nuova Rivista Storica* 76 (1992), S. 709-728; DIES., „L'administration de la justice dans les établissements génois d'Outre-mer“, in: *Coloniser au moyen âge*, hg. v. Michel Balard et al., Paris 1995, S. 258-268.

278 TALMON-HELLER, Artikel „Outremer: Muslim Population“, S. 926.

279 Vgl. RILEY-SMITH, „Government and the Indigenous“, S. 128. Es wird davon ausgegangen, dass die in der lateinischen Welt übliche Trennung zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit auch in den nicht lateinischen Gemeinschaften vorgenommen wurde, auch wenn diese Trennung bei den Muslimen und Juden nicht üblich und ihnen somit fremd gewesen ist: RILEY-SMITH, „Survival in Latin Palestine of Muslim Administration“, S. 10. Vgl. WELTECKE, Dorothea und Johannes PAHLITZSCH, „Konflikte zwischen den nicht-lateinischen Kirchen im Königreich Jerusalem“, in: Bauer et al. (Hg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter*, S. 119-146, hier S. 127. Rabbinische Gerichte sind für Akkon und Tyrus belegt: PRAWER, *History of the Jews*, S. 97.

verändert weiterbestehenden Gerichte der religiösen Gemeinschaften.²⁸⁰ Diesem stand ein Gemeindevertreter als Oberhaupt (*ra'īs*) vor. Die *Cour des Suriens* ist belegt für die Städte Jerusalem, Nablus, Tyrus, Bethlehem und Safuriya.²⁸¹ In Akkon hat im 13. Jahrhundert die *Cour de la Fonde* (Marktgericht) die *Cour des Suriens* verdrängt.²⁸² Dieses Gericht war für Fälle zuständig, in die Angehörige verschiedener nicht lateinischer Religionsgruppen involviert waren. Die *Cour de la Fonde* setzte sich aus einem fränkischen Vorsitzenden (*bailli*) sowie vier *Suriens* und zwei Franken als Geschworene zusammen. Dort wurden die Muslime also klar benachteiligt.²⁸³ Die Übernahme der akkonesischen *Cour des Suriens* durch die *Cour de la Fonde* ist wohl mit der Funktion Akkons als wichtigster Handelsplatz des Königreichs zu erklären.²⁸⁴ Die *Cour de la Fonde* ist einzig für die Stadt Akkon belegt.²⁸⁵

Es war weder den muslimischen noch den christlichen Leibeigenen gestattet, die Ländereien ihrer fränkischen Herren zu verlassen, ohne deren Erlaubnis eingeholt zu haben. Einige der überlieferten Rechtsquellen thematisieren flüchtige Leibeigene.²⁸⁶ Weitere rechtliche Bestimmungen über die Beziehungen zwischen Franken und Muslimen finden sich in den Beschlüssen, die 1120 am Konzil von Nablus festgesetzt wurden. Darin wurden sexuelle Beziehungen zwischen Franken und Muslimen unter Strafe gesetzt. Es war den Muslimen verboten, fränkische Kleidung zu tragen.²⁸⁷

Weitere rechtliche Benachteiligungen der Muslime und Juden lassen sich im Bereich der *borgesies* (Grundstücke als Pachtbesitz) nachweisen. Den Ostchristen war es gestattet, eine *borgesie* direkt vom fränkischen Besitzer zu pachten. Nicht möglich war dies für Muslime und Juden. Diese konnten eine *borgesie* aber für „eine bestimmte Zeit“ (*un terme noumé*) als Unterpächter pachten, ohne das Recht auf Veräußerung und Vererbung zu besitzen. Dafür mussten sie wiederum dem Pächter einen Pachtzins bezahlen.²⁸⁸ Zuständig war bei Rechtsfällen, die die *borgesies* betrafen, die *Cour des Bourgeois*.²⁸⁹ Eine weitere Belastung für die nicht fränkische Bevölkerung unter der Herrschaft der

280 WELTECKE/PAHLITZSCH, „Konflikte“, S. 130.

281 NADER, „Urban Muslims“, S. 249. Zur Stellung des Oberhauptes vgl. SIDELKO, Acquisition of Landed Estates, S. 230-232.

282 RILEY-SMITH, „Lesser Officials“, S. 6f. und WELTECKE/PAHLITZSCH, „Konflikte“, S. 125.

283 Zum Marktgericht vgl. EBENDORT, S. 125-127.

284 EBENDORT, S. 127.

285 FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 77. Für einige Beispiele von Fällen, die an der *Cour de la Fonde* verhandelt wurden, vgl. EBENDORT, S. 78f.

286 TALMON-HELLER, Artikel „Outremer: Muslim Population“, S. 927.

287 Es handelt sich um eine der ältesten Kleiderverordnungen der lateinischen Welt. Vgl. MAYER, H. E., „The Concordat of Nablus“, in: Journal of Ecclesiastical History 33 (1982), S. 531-542 und KEDAR, B. Z., „On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120“, in: Speculum 74 (1999), S. 331-334. Favreau-Lilie vermutete hier einen Einfluss muslimischer Kleiderverordnungen für Juden und Christen: FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 73. Vgl. dazu auch BRUNS, Peter, „Farbliche Kennzeichen von Christen im muslimischen Orient“, in: Forum Katholische Theologie 27 (2011), S. 103-113.

288 Dies wird durch eine Aussage Ibn Čubairs belegt, der in Akkon ein solches Grundstück gemietet hat: NADER, Burgesses and Burgess Law, S. 262. TISCHLER, Burgenses von Jerusalem, S. 73-75 und SIDELKO, Acquisition of Landed Estates, S. 199, bringen weitere Beispiele für solche Verpachtungen an Ostchristen.

289 NADER, „Urban Muslims“, S. 256-259.

Kreuzfahrer war die Kopfsteuer (*capitatio*). Diese mussten sowohl die Muslime als auch die Juden bezahlen. Umstritten ist in der Forschung, ob die Kopfsteuer auch von den östlichen Christengemeinschaften entrichtet werden musste.²⁹⁰

II.5 Zusammenfassung

Als Ergebnis der Überblicksdarstellungen lassen sich zwei zentrale Ergebnisse oder Problembereiche präsentieren, die für die weitere Untersuchung des Themas von Bedeutung sind. Erstens rückt bei einer näheren Betrachtung des Wissensstandes über die Religionen und Konfessionen die Erkenntnis in den Vordergrund, dass sich jede der hier erwähnten Gruppen durch eine grosse Heterogenität auszeichnete, und zwar auch Gruppen, die vermeintlich eine gemeinsame Religion und als Folge davon eine gemeinsame Kultur verband. So bestand die jüdische Gemeinde sowohl aus Juden, die seit längerer Zeit im Nahen Osten lebten, als auch aus Einwanderern aus dem Westen. Samaritaner wurden je nach Niederlassungsort bei der Eroberung ihrer Gebiete durch die Kreuzfahrer in Kämpfe verwickelt oder nicht. Die muslimische Gemeinschaft bestand aus Sunniten mit unterschiedlichen Rechtsschulen, Arabern, Türken, zu ihrem politischen und religiösen Umfeld offensiv (Assassinen) und defensiv lebende schiitische Gemeinschaften (Drusen, Nusairier). Griechisch-Orthodoxe sprachen Arabisch und/oder Griechisch, Syrisch-Orthodoxe mussten sich je nach Gebiet mit einem muslimischen oder fränkischen Herrscher arrangieren. In jeder Gemeinschaft existierten wiederum unterschiedliche Interessengruppen, was eine einheitliche Haltung gegenüber Kreuzfahrern und Franken kaum möglich machte. Dies lässt sich gut am Beispiel der Unionsbestrebungen zwischen den Lateinern und Maroniten aufzeigen. Dass diese Union stattfand, gilt als sicher. Es ist aber entscheidend, dass es sich vermutlich um einzelne Prälaten handelte, die diese Union (häufig aus politischen Überlegungen) vorantrieben, die nicht über den Rückhalt ihrer Gemeinschaft verfügten. Genauso war wohl eine einheitliche Haltung der Franken gegenüber den unter ihre Herrschaften gelangten Religionen und Kulturen nicht möglich, da auch innerhalb der fränkischen Gesellschaft unterschiedliche soziale Gruppen und, wie am Beispiel der italienischen Kommunen deutlich wurde, unterschiedliche Identitäten vorhanden waren. Bei den in diesem Kapitel vorgestellten Gemeinschaften der Franken, Ostchristen, Muslime und Juden kann man deshalb nicht von einheitlichen Religionen und Kulturen sprechen, auch wenn das die Aufteilung des Kapitels vermuten lässt. Beim syrisch-palästinensischen Raum im 12. und 13. Jahrhundert handelte es sich um ein

290 Dafür sprechen sich PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 201, KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 168f., TALMON-HELLER, Daniella, „Muslims and Eastern Christians under Frankish Rule in the Land of Israel“, in: *Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem*, hg. v. S. Rozenberg, Jerusalem 1999, S. 43-46, hier S. 45, WELTECKE/PAHLITZSCH, „Konflikte“, S. 123 Anm. 9 und MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 137, aus. Dagegen spricht sich RILEY-SMITH, „Government and the Indigenous“, S. 127ff., aus.

stark heterogen geprägtes Gebiet, in dem die Grenzen zwischen den Gemeinschaften, sei es räumlich, politisch, religiös, konfessionell, ethnisch oder sprachlich, fließend waren.

Als zweiter Problembereich erweist sich die bruchstückhafte Quellenlage. Je nach Bevölkerungsgruppe erlauben schriftliche Quellen, und hier vor allem Geschichtswerke, einen nur oberflächlichen oder wenig vertieften Einblick in den Alltag und die rechtliche Situation der Gemeinschaft. Auf muslimischer Seite fehlen spezifische Schriftquellen über die Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften fast vollständig, über die Schiiten ist noch weniger bekannt. Das Gleiche gilt für die Drusen, deren Distanz zur Aussenwelt bis heute ein wichtiges Element ihres Selbstverständnisses ausmacht. Einzige Ausnahme bilden die Assassinen, eine Abspaltung der Ismailiten, deren starke Präsenz in den arabischen und lateinischen Quellen darauf zurückzuführen ist, dass von dieser Gemeinschaft im Gegensatz zu anderen schiitischen Gruppen eine starke Gefahr ausging und sie die Herrschaft der sunnitischen Mehrheit herausforderte. Die Quellenproblematik erhält eine weitere Facette durch die Samaritaner, von denen zwar zeitgenössische Schriften existieren, dort die Kreuzfahrerherrschaft aber keine Erwähnung findet. Nicht selten kommt es aufgrund der wenigen Schriftquellen und Einzelaussagen zu Rückschlüssen für die gesamte Religion/Konfession.²⁹¹ Häufig ist es nicht einmal möglich, Quellen einer bestimmten Religions- oder Konfessionsgruppe zuzuordnen. Stellvertretend sei hier auf den Kunsthistoriker Mat Immerzeel verwiesen, der christliche Wandmalereien in Syrien und im Libanon untersucht und auf die Problematik aufmerksam gemacht hat, einzelne Kirchen eindeutig einer christlichen Konfession zuzuordnen.²⁹² Die Sprache als Indikator erweist sich für die Zuordnung als ähnlich schwierig. Aufgrund der syrischen, griechischen oder arabischen Sprache kann nicht eindeutig auf eine bestimmte christliche Konfession geschlossen werden. Dies zeigte Immerzeel anhand von Kircheninschriften christlicher Kirchen nördlich von Damaskus und in der Grafschaft Tripolis eindrücklich. Umgangssprache, Schriftsprache und Liturgiesprache der Gemeinschaften mussten nicht zwingend identisch sein.²⁹³ Aufgrund dieser bruchstückhaften Quellenlage erweisen sich neben Verallgemeinerungen im Bereich der Gemeinschaft auch Rückschlüsse auf zeitlicher Achse als heikel. Sehr häufig bilden Quellen aus dem 12. Jahrhundert die Grundlage für einen Befund zum 13. Jahrhundert und umgekehrt.²⁹⁴ Deshalb sind beispielsweise

291 Dies kritisieren PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 18 und WELTECKE, „Syriac Orthodox in the Principality of Antioch“, S. 123f.

292 So ist nicht eindeutig klar, welche christliche Gemeinschaft die beeindruckenden Wandmalereien in Bahdeidat nordöstlich von Jbeil in Auftrag gegeben hat: IMMERZEEL, *Identity Puzzles*, S. 101-105.

293 EBENDORT, S. 172-174. Sowohl Arabisch als auch Syrisch gehören zur semitischen Sprachfamilie. Das Arabische gehört zu den südwestsemitischen, das Syrische zu den nordwestsemitischen Sprachen. Die Übersetzung der Bibel im 2. Jahrhundert nach Christus machte den Dialekt von Edessa, damals bedeutendes Kulturzentrum, lange Zeit zur Schriftsprache des orientalischen Christentums und konnte sich lange als Kirchen- und Gelehrtensprache halten. Das Syrische ist eng verwandt mit dem Aramäischen, der Sprache Jesu: KLEIN, *Syrische Kirchenväter*, S. 15.

294 So wurden die Assisen von Jerusalem (13. Jahrhundert) als Quelle für das 12. Jahrhundert benutzt: MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 139.

die Verbreitungsgebiete der unterschiedlichen christlichen Konfessionen und schiitischen Gemeinschaften so schwierig zu belegen. Aussagen über die Siedlungsgebiete der Ostchristen stützen sich stark auf spätere Quellen, wobei häufig davon ausgegangen wird, dass sich ihre Verbreitung im Verlaufe der Zeit nur geringfügig verändert hat. Bis heute ist deshalb unklar, ob ein Gross-
teil der einheimischen Bevölkerung in den Kreuzfahrerherrschaften christlich oder muslimisch gewesen ist.²⁹⁵ Die je nach Gemeinschaft unterschiedliche schriftliche Ausgangslage hat zudem den Wissenschaftsdiskurs beeinflusst, so dass je nach Quellenlage einige Gruppen die Aufmerksamkeit der Forscher stark oder gar nicht auf sich gezogen haben, wie das Beispiel der Assassinen im Vergleich zu anderen schiitischen Gruppen zeigt. Dies gilt es im Umgang mit zeitgenössischen Quellen wie Pilgerberichten oder Geschichtswerken zu berücksichtigen.

295 Dies wird in der Forschung nach wie vor diskutiert: vgl. RUBIN, „Arabization versus Islamization“, S. 149 Anm. 3; LEVY-RUBIN, „New Evidence“; LEVTZION, Nehemia, „Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities“, in: Gervers et al. (Hg.), *Conversion and Continuity*, S. 289-311.

III. Die multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften in der Pilgerliteratur

III.1 Pilger als Besucher im Heiligen Land

Sowohl für Juden, Christen als auch Muslime war Palästina heilig, für die Christen *Terra Sancta*, für den Islam *al-arḍ al-muḡaddasa* (الأرض المقدسة), für das Judentum *erez ha-ḡodesh* (ארץ הקודש).²⁹⁶ Jerusalem nahm dabei einen hohen Rang als religiöses und spirituelles Zentrum ein.²⁹⁷ Alle drei monotheistischen Religionen kannten das fromme Unterwegssein zu diesem Zentrum der Heilungsvermittlung. Jüdische, muslimische und christliche Pilger hinterliessen Aufzeichnungen über die von ihnen besuchten religiösen Stätten. Bedingt durch den gleichen Beschreibungsgegenstand weisen diese Pilgerberichte eine Reihe von sprachlichen und inhaltlichen Gemeinsamkeiten auf, etwa bei der einfachen sachlichen Sprache oder bei der Aufzählung und Beschreibung der Heiligtümer. Üblicherweise umfassen die Berichte, die dazu dienten, die Heiligen Orte zu vergegenwärtigen, zusätzlich Details zur Reise und Distanzangaben zwischen Ortschaften, so dass das Publikum die Reiseerfahrung nachvollziehen konnte. Ferner traten die Pilger mit der Bevölkerung vor Ort und mit andersgläubigen Pilgern in Kontakt. Ein kontroverses Element kam hinzu: der Herrschaftsanspruch aller drei Religionen auf ihre heiligen Stätten und somit auch auf Palästina und Teile Syriens.

Pilger als Besucher im Heiligen Land und ihre schriftlichen Berichte aus der Zeit der Kreuzzüge stehen im Zentrum dieses Kapitels. Um aber eine vergleichende Analyse dieser Pilgerberichte durchführen zu können, ist es unentbehrlich, sich zuerst über Autoren, Intention und Entstehungshintergrund der christlichen (lateinischen und griechisch-orthodoxen), jüdischen und muslimischen Pilgerberichte klar zu werden. Sie bilden den ersten Teil des Kapitels. In einem zweiten Teil stehen Eigenschaften und Merkmale im Zentrum, die hier untersuchte christliche, jüdische und muslimische Pilger mit den Religionen

296 Zu *al-arḍ al-muḡaddasa* vgl. DRORY, Joseph, „Some Observations During a Visit to Palestine by Ibn al-‘Arabi of Seville in 1092-1095“, in: *Crusades* 3 (2004), S. 101-124, hier S. 104. Zu *erez ha-ḡodesh* vgl. MERI, Josef, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford 2002, S. 13.

297 Zur Bedeutung Jerusalems für den christlichen Westen vgl. SCHEIN, Sylvia, *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*, Burlington 2005. Zur Bedeutung Jerusalems für die islamische Welt vgl. SIVAN, Emmanuel, „Le caractère sacré de Jérusalem dans l’Islam aux XIIe-XIIIe siècles“, in: *Studia Islamica* 27 (1967), S. 149-182; KAPLONY, Andreas, *The Haram of Jerusalem 324-1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power*, Stuttgart 2002 und allgemein LEVINE, Lee, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999.

und Konfessionen, denen sie auf ihrer Pilgerfahrt begegnet sind, seien es christliche Konfessionen, Muslime, Juden oder Samaritaner, in Verbindung brachten. Zu fragen ist ferner, ob und wie die Pilger Kreuzfahrer und Franken als Bewohner des Heiligen Landes überhaupt wahrnahmen. Anschliessend wird betrachtet, mit wem und über was die Pilger während ihrer Aufenthalte in Syrien und Palästina Gespräche führten. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, ob die Pilger neue Informationen, die im Widerspruch zu ihrem tradierten Wissen standen, verarbeitet haben. Im letzten Teil des Kapitels stehen die andersgläubigen Pilger an den von den Verfassern besuchten Gebetsstätten und Zeremonien im Vordergrund. Hier ist von Interesse, wie jeweils die fränkische Herrschaft respektive die lateinische Dominanz über den Pilgerort oder in der Zeremonie dargestellt wurde.

III.1.1 Christliche Pilgerberichte

Lateinische Pilgerberichte

Obwohl der älteste erhaltene lateinische Pilgerbericht nach Jerusalem und ins Heilige Land aus dem Jahr 333 stammt, wuchsen Pilgerfahrten aus dem christlich-lateinischen Westen erst mit der Eroberung Jerusalems 1099 durch die Kreuzfahrer zu einem Massenphänomen heran.²⁹⁸ Ausdruck davon ist die quantitativ umfangreiche Pilgerliteratur aus dem 12. und 13. Jahrhundert.²⁹⁹ Ziel der Verfasser dieser Berichte, die aus den unterschiedlichsten Regionen der lateinischen Welt stammen, war es, die Stationen Jesu Christi und seiner Gefährten mit den entsprechenden biblischen Erzählungen festzuhalten, mit Jerusalem und der Grabeskirche als Höhepunkt.³⁰⁰ Neben Jerusalem nahmen in den Texten auch Bethanien, Nazareth, Bethlehem, der Berg Tabor, die Taufstätte Jesu am Fluss Jordan, Sebaste und Hebron (St. Abraham) viel Raum ein.³⁰¹ Die Hafenstadt Akkon wurde zur zentralen Drehscheibe für Pilgerschiffe aus dem christlichen Westen, die Pilger selbst zur wichtigen Einnahmequel-

298 Zur umfangreichen Forschung der mittelalterlichen Wallfahrt vgl. PRAWER, „Pilgrims, Pilgrimages and the ‚Holy Geography‘ of the Holy Land“; RICHARD, *récits de voyages*; GRABOIS, *pèlerin occidental*; CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo (Hg.), *Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem – Rom – Santiago de Compostela*, Stuttgart 1999; SCHMUGGE, Ludwig, „Jerusalem, Rom, Santiago – Fernpilgerziele im Mittelalter“, in: *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit*, Stuttgart 1999, S. 11-34; HERBERS, Klaus, *Pilgerwege im Mittelalter*, Darmstadt 2005; PENTH, Sabine, *Die Reise nach Jerusalem. Pilgerfahrten ins Heilige Land*, Darmstadt 2010 (Auswahl). Zur Entwicklung der Pilgerfahrten als Massenphänomen unter der Herrschaft der Kreuzfahrer vgl. GRABOIS, Aryeh, „Les pèlerins occidentaux en Terre sainte au moyen âge“, in: *Studi Medievali* 30 (1989), S. 15-48, hier S. 24.

299 Vgl. SANDOLI, Sandro de (Hg.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (Saeculi XII-XIII)*, 3 Bde., Jerusalem 1978-1983.

300 Es ist unklar, ob die Pilger ihre Berichte selbst entweder auf der Pilgerfahrt oder in der Heimat verfassten oder durch Drittpersonen niederschreiben liessen. Dies erschwert eine eindeutige Identifizierung des Verfassers mit dem Pilger. Die Herkunft des Verfassers kann häufig aufgrund von Hinweisen im Text genauer zugeordnet werden. Zu den Zielen der Pilger vgl. RICHARD, Jean, „Les relations de pèlerinages au moyen âge et les motivations de leurs auteurs“, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, hg. v. L. Kriss-Rettenbeck et al., München 1984, S. 143-154.

301 Der Berg Tabor gilt als Ort der Verklärung Christi, Sebaste als die Grabstätte Johannes des Täufers und in Hebron befinden sich die Grabstätten Abrahams, Isaaks und Jakobs.

le für den König von Jerusalem.³⁰² Die Hin- und Rückfahrt der Pilgerreise konzentrierten sich aufgrund der Witterungs- und Windverhältnisse auf zwei grosse Überfahrtszeiten (*passagia*) im Frühling und Herbst.³⁰³ Wer Weihnachten, Ostern oder Pfingsten im Heiligen Land verbringen wollte, musste deshalb jeweils mit einem längeren Aufenthalt rechnen.³⁰⁴ Durch die veränderten Herrschaftsverhältnisse stellten sich Palästinareisen im 13. Jahrhundert als weitaus schwieriger dar als noch im 12. Jahrhundert, obwohl christliche Pilger die Grabeskirche weiterhin besuchen durften.³⁰⁵ Der Zugang zu einigen anderen Heiligtümern blieb den christlichen Pilgern aber verschlossen.³⁰⁶

Die lateinischen Pilgertexte des 12. und 13. Jahrhunderts waren einerseits stark in der Tradition der Pilgerliteratur verankert. Dies führte zu vielen inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen zwischen den Texten. So war es bis weit ins Spätmittelalter üblich, auf ältere Pilgerliteratur und Autoritäten wie Beda Venerabilis (*de locis sanctis*), Hieronymus (*liber locorum*) oder Eusebius von Caesarea (*Onomasticon*) zurückzugreifen und entsprechend deren Struktur, Stil und Merkmale zu übernehmen. Andererseits hatten die Verfasser aber durchaus Möglichkeiten, unterschiedliche Schwerpunkte etwa in Bezug auf den Beschreibungsgegenstand zu setzen. Einige Pilgerführer und Itinerare (*Itineraria*) gaben lediglich Wegetappen mit Streckenangaben, Zwischenstationen und Pilgerziele wieder. Andere Pilgertexte konzentrierten sich stärker auf die Beschreibung der Pilgerziele mit ihren Kirchen und Heiligtümern (*descriptiones terrae sanctae*). Akzente konnten aber auch noch anders gesetzt werden. Die Verfasser mussten sich entscheiden, wie sie die erlebte Realität der Pilgerfahrt, die im Widerspruch zur biblischen Heilsgeschichte stand, im Text umsetzen wollten und ob und wie sie persönliche Erfahrungen aufnahmen. Unterliessen es die Verfasser, Persönliches in ihre Texte einfließen

302 GRABOIS, Aryeh, „Les pèlerins occidentaux en Terre Sainte et Acre: d’Accon des croisés à Saint-Jean d’Acre“, in: *Studi Medievali* 24 (1983), S. 247-264. Im *Pactum Warmundi* mit Venedig (1124) wurde festgelegt, dass dem König ein Drittel des Überfahrtspreises der Pilger zusetzt: RICHARD, Jean, *The Latin Kingdom of Jerusalem*, Bd. 1, Amsterdam 1979, xxi.

303 PRYOR, John, „The Voyages of Saewulf“, in: *Peregrinationes tres*, hg. v. R.B.C. Huygens, Turnhout 1994, S. 34-57.

304 Zum Aufenthalt der Pilger vgl. HIESTAND, Rudolf, „Ein Zimmer mit Blick auf das Meer. Einige wenig beachtete Aspekte der Pilgerreisen ins Heilige Land im 12. und 13. Jahrhundert“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, Bd. 3, hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 139-163.

305 Ein Grossteil Palästinas, darunter Jerusalem, Bethlehem, Nazareth und Hebron, befand sich im 13. Jahrhundert bereits wieder in den Händen der Muslime: MAYER, Hans Eberhard, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart 102005, S. 277. Im Vertrag zwischen Richard Löwenherz und Saladin (1192) wurde festgehalten, dass christliche Pilger weiterhin die Grabeskirche betreten durften: LEWIS, *Muslim Discovery of Europe*, S. 26. Das Gleiche galt für Nazareth im Vertrag zwischen Sultan Qalāwūn und dem Königreich Jerusalem (682/1283): HOLT, Peter, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers (Islamic History and Civilization, Bd. 12)*, Leiden 1995, S. 86.

306 So ist bekannt, dass Sultan Baibars 664/1266 christlichen und jüdischen Pilgern verbot, das Heiligtum in Hebron zu betreten: LYONS, M.C. und U. (Hg.), *Ayyubids, Mamluks and Crusaders. Selections from the Tarikh al-Duwal wa'l-Muluk of Ibn al-Furat*, 2 Bde., Cambridge 1971, hier Bd. 1, S. 108; Bd. 2, S. 84.

zu lassen, erweisen sich nähere Angaben über Autoren, ihre Herkunft oder eine genaue zeitliche Einordnung der Pilgerberichte als schwierig.³⁰⁷

Bereits aus dem 12. Jahrhundert existieren vereinzelt Pilgerberichte, in denen eine persönliche Neugier auszumachen ist und in denen die Realität vor Ort im Text Wiederhall fand. Diese Tendenz zur *curiositas* verstärkte sich im Verlaufe des 13. Jahrhunderts. Lateinische Pilger, die vermehrt persönliche Eindrücke und Erlebnisse, aber auch Aussagen über die Herrschaft der Kreuzfahrer oder über andere religiöse Gemeinschaften in ihre Berichte einfließen liessen und deshalb für diese Untersuchung von besonderem Interesse sind, sind im Gegensatz zu anonymen Pilgerberichten auch mit Namen bekannt. Dies waren Saewulf (1102/1103), Rorgo Fretellus (um 1137/38), Johannes von Würzburg (um 1160), Theoderich (1169-72), Wilbrand von Oldenburg (1211-1213), Thietmar (1217), Burchard von Monte Sion (um 1283/84) und Ricoldus von Monte Croce (um 1290-1300) (vgl. Tabelle 1).³⁰⁸ Saewulf pilgerte in den Jahren 1102/1103 in das noch junge Königreich Jerusalem, war angelsächsischer Herkunft und schrieb einen ausführlichen Bericht über die Gefahren einer Seereise ins Heilige Land.³⁰⁹ Rorgo Fretellus war mit grosser Wahrscheinlichkeit Kaplan des Bischofs von Nazareth und Kanzler Joscelins von Courtenay.³¹⁰ Unklar ist, ob er später als Erzdiakon von Antiochia tätig war.³¹¹ Der von ihm verfasste Text ist wohl der einzige erhalten gebliebene Pilgerbericht aus dem 12. Jahrhundert, der im Heiligen Land selbst entstanden sein dürfte. Auf Rorgo Fretellus beriefen sich die beiden Geistlichen Johannes von Würzburg und Theoderich, weshalb ihre beiden Pilgerberichte grosse Übereinstimmungen aufweisen. Sie pilgerten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nach Palästina und stammen beide aus dem deutschsprachigen Raum.³¹²

307 Dies zeigt sich in de Sandolis umfangreicher Publikation von Pilgerberichten, deren Autoren überwiegend nicht genau zeitlich und regional eingeordnet werden können: SANDOLI, Sandro de (Hg.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* (Saeculi XII-XIII), 3 Bde., Jerusalem 1978-1983.

308 Es gibt einige Kompilationen, die Übersetzungen der Pilgerberichte (12./13. Jahrhundert) enthalten: WILKINSON et al. (Hg.), *Jerusalem Pilgrimage* und PRINGLE, Denys (Hg.), *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291* (Crusade Texts in Translation, Bd. 23), Farnham 2012. Zur *curiositas* der Pilger im 12. und 13. Jh. vgl. GRABOIS, *pèlerin occidental*, S. 42ff.

309 Vgl. SCHEIN, Sylvia, Artikel „Saewulf“, in: *LexMA*, Bd. 7, Sp. 1249f.; Edition: HUYGENS, R.B.C., *Peregrinationes tres* (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Bd. 139), Turnhout 1994, S. 58-77 (hier zitiert: Saewulf); englische Übersetzung: WILSON, Charles (Hg.), *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel. The Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land* (PPTS, Bd. 4), London 1895, S. 1-30.

310 HIESTAND, Rudolf, „Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d’Aimery d’Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus“, in: *le moyen âge* 100 (1994), S. 7-36, hier S. 35. Edition: BOEREN, P.C. (Hg.), *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la terre sainte: histoire et édition du texte*, Amsterdam 1980 (hier zitiert: RF).

311 RF, xi; HIESTAND, „Un centre intellectuel en Syrie du Nord?“, S. 22.

312 SAMSON-HIMMELSTJERNA, Carmen von, *Deutsche Pilger des Mittelalters im Spiegel ihrer Berichte und der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung*, Berlin 2004, S. 30-34, 58-61. Editionen zu Johannes von Würzburg und Theoderich: HUYGENS, R.B.C. (Hg.), *Peregrinationes tres* (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Bd. 139), Turnhout 1994, S. 78-197 (hier zitiert: JW resp. Th). Für englische Übersetzungen vgl. STEWART, Aubrey (Hg.), *Description of the Holy Land by John of Würzburg (AD 1160-1170)* (Palestine Pilgrims’ Text Society), London 1890 und DERS. (Hg.), *Theoderichs Description of the Holy Places (circa 1172 AD)* (Palestine Pilgrims’ Text Society), London 1891.

Zu den mit Namen bekannten Pilgern aus dem 13. Jahrhundert sind mehr Angaben über Herkunft und Reiseroute möglich. Wilbrand von Oldenburg war ein Sohn des Grafen Heinrichs II. von Oldenburg. Er reiste 1211-1213 als Domherr von Hildesheim im Auftrag Kaiser Ottos IV. und des Herzogs von Österreich ins Heilige Land und verband diese Mission mit einer Pilgerfahrt nach Jerusalem. Von 1225 bis 1227 war er Bischof von Paderborn, ab 1227 bis zu seinem Tod Bischof von Utrecht.³¹³ Er und seine Reisegefährten (unter anderem Hermann von Salza) sollten vermutlich den geplanten Kreuzzug Kaiser Ottos IV. vorbereiten und militärische Erkundungen einholen. Wilbrand verbrachte deshalb mehrere Monate im armenischen Königreich von Kilikien und in Zypern.³¹⁴ Bedeutend weniger ist über den Pilger Thietmar bekannt, der einige Jahre nach Wilbrand ins Heilige Land reiste. Thietmars Bericht ist dafür einer der wenigen Berichte, die im Text selbst datiert sind (1217). Thietmar stammt vermutlich aus der Region Westfalen und besuchte neben Palästina auch Damaskus und das Katharinenkloster auf dem Berg Sinai.³¹⁵ Als Thietmar im Herbst 1217 in Akkon landete, war bereits ein Kreuzzug (1217-1221) im Gange, den er aber nicht erwähnte.³¹⁶

Der Pilgerbericht Burchards von Monte Sion wurde um 1283/84 verfasst, kurz vor dem definitiven Ende der Kreuzfahrerherrschaften im Nahen Osten.³¹⁷ Sein Pilgerbericht ist von grosser Bedeutung, da er im 14. und 15. Jahrhundert stark rezipiert wurde. Es existieren über 80 Abschriften des lateinischen Textes. Nicht nur seine *descriptio terrae sanctae* selbst, sondern auch auf seinem Bericht beruhende Palästinakarten fanden grosse Verbreitung bis ins 16. Jahrhundert hinein. Als Folge dieser komplexen Überlieferungssituation sind biographische Angaben zum Autor widersprüchlich und unzuverlässig. Es ist aber davon auszugehen, dass Burchard Dominikaner war. Einige Manu-

313 GRABOIS, Aryeh, „Terre sainte et Orient latin vus par Willebrand d’Oldenburg“, in: Balard et al. (Hg.), *Dei Gesta per Francos*, S. 261-268. Zum Verfasser vgl. SAMSON-HIMMELSTJERNA, *Deutsche Pilger*, S. 118-121 und HALFTER, Peter, „Eine Beschreibung Kilikiens aus westlicher Sicht. Das Itinerarium des Wilbrand von Oldenburg“, in: *Oriens Christianus* 85 (2001), S. 176-203, hier S. 177. Edition: LAURENT, J. C. M. (Hg.), *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig 1864, S. 160-192 (hier zitiert: WO).

314 HALFTER, „Beschreibung Kilikiens“, S. 178.

315 Edition: LAURENT, J.C.M. (Hg.), *Magistri Thietmari Peregrinatio*, Hamburg 1857 (hier zitiert: Thietmar). Zur Datierung vgl. EBENDORT, S. 2.

316 Vgl. PRINGLE, *Pilgrimage to the Holy Land*, S. 27f.

317 Aryeh Grabois hat erwähnt, dass Burchards Name möglicherweise darauf zurückzuführen sei, dass er längere Zeit im Sionskloster bei Jerusalem geweilt und dort vielleicht sogar seinen Bericht fertiggestellt habe: vgl. GRABOIS, Artikel „Burchard of Mount Zion“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 184. Es gibt aber keine Belege dafür, eher dürfte es sich um seinen Beinamen handeln: vgl. PRINGLE, *Pilgrimage to the Holy Land*, S. 47f. Zur Datierung vgl. BAUMGÄRTNER, Ingrid, „Reiseberichte, Karten und Diagramme: Burchard von Monte Sion und das Heilige Land“, in: *Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter. Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag*, hg. v. Steffen Patzold et al., Wien/Köln/Weimar 2012, S. 460-507, hier S. 467, 469. Edition: J.C.M. LAURENT (Hg.), *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig 1864, S. 19-94 (hier zitiert: BS). Englische Übersetzung: STEWART, A. (Hg.), *Burchard of Mont Sion* (PPTS, Bd. 12), London 1896.

skripte erwähnen, dass Burchard deutscher Herkunft gewesen sei und aus der Gegend von Magdeburg gestammt habe.³¹⁸

Ricoldus von Monte Croce (auch: Riccoldo da Monte di Croce) († 1320), ein Dominikaner aus Florenz, wurde in den späten 1280er Jahren als Missionar in den Orient entsandt. Zur Zeit des endgültigen Verlustes von Akkon 1291 befand er sich in Bagdad. Um 1300 kehrte er nach Florenz zurück.³¹⁹ Er verfasste neben der bekannteren Streitschrift *Contra legem Sarracenorum* und dem Missionarshandbuch *Ad nationes orientales* auch einen weniger bekannten Pilgerbericht (*Liber peregrinationis*). Sein *Liber peregrinationis* ist ein Pilgerbericht im traditionellen Sinne, beschreibt aber zusätzlich die Weiterreise des Autors nach Grossarmenien, Persien und Mesopotamien.³²⁰ Er fügte längere Einschübe über die Mongolen, orientalischen Christen und den Islam in seinen Bericht ein, die aber überwiegend seine Erfahrungen nicht im Heiligen Land, sondern im Nahen Osten (Türkei, Grossarmenien, Persien, Mesopotamien) widerspiegeln.³²¹ Ricoldus verfügte über Kenntnisse der arabischen und vermutlich auch der chaldäischen, d.h. der syrischen Sprache, die in engem Zusammenhang mit seiner Rolle als Ordensmissionar stehen.³²² Die Bettelorden erkannten die Bedeutung von Fremdsprachen für ihre Missionstätigkeit und förderten deshalb das Wissen ihrer Missionare in diesem Bereich.³²³

Ferner wird in meiner vergleichenden Analyse der anonyme *Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane* berücksichtigt, da dieser Text, obwohl im strengen Sinne des Wortes kein Pilgerbericht, grossen Einfluss auf die Pilgerberichte Thietmars und Burchards von Monte Sion ausübte.³²⁴ Der anonyme

318 Die Abschriften zeigen grosse Unterschiede. So gibt es den Pilgerbericht in einer kürzeren und einer längeren Version, wobei jede der Versionen in unterschiedlichen Varianten vorliegt. Vgl. BAUMGÄRTNER, „Reiseberichte, Karten und Diagramme“, S. 463-467. Der bekannte spätmittelalterliche Pilger Felix Fabri benutzte den Pilgerbericht Burchards als Quelle: SCHRÖDER, Felix Fabri, S. 77.

319 Zu Autor und Werk vgl. HAASE, Claus-Peter, Artikel „Riccoldo da Monte di Croce“, in: LexMA, Bd. 7, Sp. 808 und SCHIEL, Juliane, „Der ‚Liber Peregrinationis‘ des Ricoldus von Monte Croce“, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 55 (2007), S. 5-17. Vgl. MÜLLER, Anne, Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts, Münster 2002, S. 193.

320 KAPPLER, René (Hg.), Riccoldo de Monte Croce: Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient, Lettres sur la chute de Saint-Jean-d'Acre, Texte latin et traduction, Paris 1997 (hier zitiert: RMC). Daneben sind auch Briefe überliefert: vgl. WELTECKE, Dorothea, „Die Macht des Islam und die Niederlage der Kreuzfahrer: Zum Verständnis der Briefe an die himmlische Kurie des Riccoldo da Monte di Croce OP“, in: Saeculum 58 (2007), S. 265-295.

321 RMC, S. 78-114 (*de Tartaris*), S. 124-132 (*de Jacobinis*), S. 136-155 (*de Nestorinis*), S. 154-200 (*de Sarracenis*).

322 In einem Koranmanuskript aus dem frühen 13. Jahrhundert, das sich heute in Paris befindet, lassen sich vom Autor hinzugefügte lateinische Randnotizen finden, die seine Arabischkenntnisse belegen: vgl. Vortrag BURMAN, Thomas E., „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“, International Spring School des DFG-Forschungsprojekts vom 31. März bis 2. April 2008 in Villigst (Schwerte). Zu Ricoldus' Wissen über die syrische Sprache vgl. BRINCKEN, von den, Nationes, S. 224.

323 Vgl. ALTANER, Berthold, „Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 21 (1931), S. 113-136 und MÜLLER, Bettelmönche in islamischer Fremde.

324 Benjamin Z. Kedar hat den lateinischen Text, der nicht vollständig überliefert worden ist, neu editiert: KEDAR, B. Z., „The ‚Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane‘“, in:

Verfasser dieser Abhandlung über Bewohner, Städte, Herrschaftsstrukturen, Heilige Stätten, Flora und Fauna des Königreichs Jerusalem war, ähnlich wie die Autoren der anderen christlichen Pilgerberichte, ein Besucher aus der lateinischen Welt, vermutlich sogar deutscher Herkunft. Entstanden ist der Bericht irgendwann zwischen 1168 und 1187.³²⁵

Lateinische Pilgerberichte aus dem 12. und 13. Jahrhundert (chronologisch nach Datierung geordnet)		
Verfasser:	Herkunft des Verfassers:	Datierung:
Saewulf	Angelsächsische Herkunft	1102/1103
Rorgo Fretellus	Nördliche Kreuzfahrerherrschaften	um 1137/38
Johannes von Würzburg	Deutschsprachiger Raum (mit Bezug zu Würzburg)	um 1160
Theoderich	Deutschsprachiger Raum	1169-1172
Wilbrand von Oldenburg	Grafenfamilie der von Oldenburg	1211-1213
Thietmar	Deutschsprachiger Raum (Region Westfalen)	1217
Burchard von Monte Sion	Deutschsprachiger Raum	um 1283/84
Ricoldus von Monte Croce	Florenz	um 1290-1300

Tabelle 1: Lateinische Pilgerberichte (12. / 13. Jh.)

France et al. (Hg.), *The Crusades and Their Sources*, S. 111-133 (hier zitiert: *Tractatus*). Bereits Grabois hat auf diesen Bericht, genannt *Innominatus V*, und seine Bedeutung hingewiesen, ihn jedoch ins 13. Jahrhundert datiert: GRABOIS, *pèlerin occidental*, S. 139. Vgl. KEDAR, Benjamin Z., Artikel „*Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane*“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 1187f.

325 *Tractatus*, S. 119f.

Griechisch-orthodoxe Pilgerberichte

Zwei überlieferte Pilgerberichte aus der griechisch-orthodoxen Welt werden in die Zeit der Kreuzfahrerherrschaften datiert. Es handelt sich um die Pilgerberichte des Abtes Daniil (1104-1106) und des Johannes Phokas (1177). Daniil stammt vermutlich aus Černigov nördlich von Kiew und verbrachte sechzehn Monate in der klösterlichen Gemeinschaft von St. Sabas in Jerusalem. Bei seinem auf Altkirchenslawisch verfassten Bericht handelt es sich um den ältesten überlieferten altrussischen Palästina-Pilgerbericht.³²⁶ Möglicherweise reiste Daniil im Auftrag eines russischen Fürsten ins Heilige Land, obwohl er darüber im Text selbst kein Wort verliert.³²⁷ Sicher sind mehrere Begegnungen Daniils mit König Balduin I. von Jerusalem, die der Autor im Bericht erwähnt.³²⁸ Johannes Phokas, der Verfasser des zweiten hier untersuchten Pilgerberichts griechisch-orthodoxer Provenienz, wurde auf Kreta geboren und diente unter Kaiser Manuel I. Komnenos in der byzantinischen Armee. Später trat er als Mönch in ein Kloster ein.³²⁹ Er reiste 1177 als Pilger nach Palästina und suchte Kirchen, christliche Gedenkstätten, Einsiedler und Asketen auf, etwa im Choziba-Kloster oder im Gerasimos-Kloster am Jordan.³³⁰ Aus der Vita des Heiligen Leontios († 1185), griechisch-orthodoxer Patriarch von Jerusalem ca. 1176-1185, ist bekannt, dass er um 1177/1178 eine Pilgerreise nach Jerusalem unternommen hat, obwohl kein Pilgerbericht überliefert wurde.³³¹

- 326 Edition: Abt Daniil: Wallfahrtsbericht (Chożenie), Nachdruck der Ausgabe von 1883/85, hg. v. K.-D. SEEMANN, München 1970. Übersetzung: WILSON, C.W. (Hg.), *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel* (PPTS, Bd. 4), London 1895 (hier zitiert: Daniil). Zur Datierung seines Berichts vgl. SEEMANN, Wallfahrtsbericht, ix. H. Hagenmeyer datierte Daniils Fahrt in die Jahre 1106-1108: vgl. EBENDORT, viii-ix. Zum Autor vgl. EBENDORT, vii-viii; DERS., *Altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976, S. 308ff.
- 327 WILKINSON et al. (Hg.), *Jerusalem Pilgrimage*, S. 10. Dafür spricht auch, dass er beispielsweise Zugang zum stark bewachten Davidsturm erhielt: Daniil, S. 17. Der Davidsturm diente zeitweise als königlicher Sitz: LEISTIKOW, Dankwart, „Der ‚Davidsturm‘ in der Zitadelle von Jerusalem“, in: Piana (Hg.), *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, S. 326-335.
- 328 Daniil, S. 56f., 61, 74-77.
- 329 STEWART, A. (Hg.), *The Pilgrimage of John Phocas to the Holy Land in the Year 1185* (PPTS, Bd. 5), London 1896. Eine Edition des griechischen Originaltextes findet sich in den RHC HGrecs, Bd. 1, Paris 1875, S. 527-558. Eine deutsche Übersetzung findet sich in KÜLZER, Andreas, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt a. M. 1994, S. 287-305 (hier zitiert: JP). Zu byzantinischen Pilgerreisen vgl. allgemein MALAMUT, Elisabeth, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993; PATLAGEAN, Evelyne, „Byzantium’s Dual Holy Land“, in: *Sacred Space: Shrine, City, Land*, hg. von Benjamin Z. Kedar und R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem 1998, S. 112-126 und KÜLZER, Andreas, Artikel „Pilger: Byzanz“, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 2151f. Zum Autor vgl. KÜLZER, *Peregrinatio*, S. 20f.
- 330 Zur Datierung vgl. KÜLZER, Andreas, „Konstantinos Manasses und Johannes Phokas – zwei byzantinische Orientreisende des 12. Jahrhunderts“, in: *Erkundung und Beschreibung der Welt*, hg. v. X. von Ertzdorff et al., Amsterdam 2003, S. 185-209, hier S. 198.
- 331 ROSE, Richard B., „Church Union Plans in the Crusader Kingdoms: An Account of a Visit by the Greek Patriarch Leontios to the Holy Land in AD 1177-1178“, in: *Catholic Church Review* 73 (1987), S. 371-390; PAHLITZSCH, Graeci und Suriani, S. 150-181. Pahlitzsch nimmt an, dass Leontios im Auftrag Kaiser Manuels ins Heilige Land gereist ist: PAHLITZSCH/BARAZ, „Christian Communities“, S. 209f. Vgl. KAPLAN, Michel, „Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem: Léontios“, in: Coulon, Damien et al. (Hg.), *Che-*

Von anderen christlichen Konfessionen wie den Syrisch-Orthodoxen oder den Armeniern sind keine eigentlichen Pilgerberichte aus der Zeit der Kreuzfahrerherrschaften überliefert, obwohl dort Pilgerfahrten durchaus üblich waren. Der armenische Katholikos Grigor III. Pahlawuni (1113-1166) unternahm in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, der armenische Fürst Toros II. während der Herrschaft König Amalrichs I. († 1174).³³² Ferner waren Pilgerreisen im religiösen Diskurs der syrisch-orthodoxen Kirche durchaus präsent. So beschäftigte sich der Gelehrte Bar ʿEbröyō († 1286), der unter anderem in Antiochia und Tripolis lehrte, mit der Frage nach dem Nutzen und Sinn einer Pilgerreise nach Jerusalem.³³³

III.1.2 Jüdische Pilgerberichte

Jüdische Pilgerberichte nach Palästina entstanden, beeinflusst von westlichen Itinerarien, erst im 12. Jahrhundert, obwohl Pilgerfahrten bereits vorher einen wichtigen Bestandteil jüdischen Lebens ausmachten und eine lange Tradition besaßen.³³⁴ Die Verfasser der überlieferten jüdischen Berichte aus dem 12. und 13. Jahrhundert lebten ausschliesslich in der christlich-lateinischen Welt und bereisten für einige Wochen oder Monate Palästina. Hauptreisezeiten waren die Monate September und Oktober, um die zentralen jüdischen Feste vor Ort feiern zu können (Neujahr, Yom Kippur, Sukkot).³³⁵ Neben den Patriarchengräbern (Höhle Machpela) in Hebron war Jerusalems Tempelberg das zentrale Ziel jüdischer Pilger, und dies, obwohl den Juden unter der Herrschaft der Kreuzfahrer im 12. Jahrhundert eine permanente Niederlassung in der Stadt verboten war.³³⁶ In Jerusalem beteten jüdische Pilger an den Toren des Tempelberges und ausserhalb von Jerusalem auf dem Ölberg.³³⁷ Eine wichtige Region machte das nördliche Galiläa aus. Dort besuchten die Pilger Gräber jüdischer Autoritäten, etwa das Grab des Gesetzeslehrers Hillel und seines Schülers Schammai. Wichtige Stationen waren unter anderem Alma, Meron und Tiberias.³³⁸ Die mit Namen bekannten jüdischen Pilger Jakob b. Nethanel ha

mins d'Outre-mer. *Études d'histoire sur la méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Bd. 2, Paris 2004, S. 475-488.

332 Zu Grigor III. Pahlawuni vgl. PRAWER, „Minorities“, S. 85. Die Pilgerfahrt des armenischen Fürsten findet sich in der *Chronique d'Ernoul*: MAS LATRIE, Louis de (Hg.), *La chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier*, Paris 1871, S. 25. Vgl. LIMOR, Ora, „Holy Journey: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape“, in: *Christians and Christianity in the Holy Land*, hg. v. O. Limor et al., Turnhout 2006, S. 321-353, hier S. 346f. Auch Jean de Joinville erwähnte drei Pilger aus Grossarmenien: MONFRIN, Jacques (Hg.), *La vie de Saint Louis / Joinville*, Paris 1995, §§ 525-526, S. 456ff. und §§ 565-566, S. 480ff.

333 FIEY, Jean-Maurice, „Le pèlerinage des Nestoriens et Jacobites à Jérusalem“, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 12 (1969), S. 113-126, hier S. 116; TEULE, Herman, „Syrian Orthodox Attitudes to the Pilgrimage to Jerusalem“, in: *Eastern Christian Art* 2 (2005), S. 121-126.

334 WEBER, „Sharing the Sites“, S. 35; PRAWER, *History of the Jews*, S. 170.

335 EBENDORT, S. 132.

336 WEBER, „Sharing the Sites“, S. 38.

337 GIL, Moshe, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, Cambridge 1992, S. 626-629.

338 Vgl. PRAWER, *History of the Jews*, S. 173f.; WEBER, „Sharing the Sites“, S. 44f.; FRIEDMAN, „Act of Devotion“, S. 300.

Cohen (zwischen 1153 und 1187), Benjamin von Tudela (1166-1168), Petahjah von Regensburg (zwischen 1174 und 1187), Samuel ben Samson (1210/1211) und Rabbi Jakob (zwischen 1258-1270) verfassten ihre Berichte auf Hebräisch.³³⁹ Ähnlich wie viele christlich-lateinische Autoren hielten sich jüdische Pilger in ihren Texten stark im Hintergrund. Im Zentrum standen die besuchten Stätten und nicht der Autor mit seinen persönlichen Eindrücken.³⁴⁰ Die politische Realität der Kreuzfahrerherrschaften fand nur vereinzelt Widerhall in den Texten.³⁴¹ Die erwähnten jüdischen Pilger waren mit christlichen Pilgerberichten vertraut.³⁴²

Benjamin von Tudelas „Buch der Reisen“ (*Sefer ha-massa'ot*) ist der weitaus bekannteste jüdische Pilgerbericht aus der Zeit der Kreuzfahrerherrschaften.³⁴³ Sein Verfasser, eigentlich Benjamin ben Jona, stammt aus Tudela, das knapp fünfzig Jahre vor der von ihm unternommenen Pilgerfahrt von den Christen zurückerobert worden war (1119). Seine Herkunft war wohl der Grund, weshalb Benjamin von Tudela Kenntnisse der arabischen Sprache besass.³⁴⁴ Seine Reise von Tudela über Aragon führte ihn in die Provence, nach Italien, Griechenland, ins byzantinische Reich, nach Zypern, Syrien, Palästina, Mesopotamien, Ägypten und via Sizilien zurück nach Spanien. Sein Aufenthalt in Syrien und Palästina lässt sich in die Zeit zwischen 1166 und 1168 datieren.³⁴⁵ Benjamin von Tudela ist einer der wichtigsten Zeugen jüdischen Lebens sowohl in den Kreuzfahrerherrschaften als auch im gesamten Nahen Osten. Es ist durchaus möglich, dass es sich bei ihm um einen Kaufmann gehandelt hat und dass

- 339 Zu Jakob b. Nethanel ha Cohen: HARBOUN, Haim (Hg.), *Les voyageurs juifs XIIe siècle*, Aix-en-Provence 1986, S. 92-99 (hier zitiert: JbN). Zu Benjamin von Tudela: RÜGER, Hans Peter (Hg.), *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela*, Wiesbaden 1990 (hier zitiert: BT). Für eine englische Übersetzung vgl. ADLER, Elkan Nathan (Hg.), *Jewish Travellers in the Middle Ages: 19 Firsthand Accounts*, London 1930, S. 38-63. Zu Petahjah von Regensburg: SCHREINER, Stefan, „Die Jerusalemreise des Rabbi Petahjah von Regensburg“, in: *Feinde – Fremde – Freunde. Die Kreuzfahrer aus orientalischer Sicht*, hg. von S. Leder, Halle/Saale 2005, S. 115-122 (hier zitiert: PR). Zu Samuel ben Samson: „Itinerary of Rabbi Samuel ben Samson in 1210“, in: ADLER, Elkan Nathan (Hg.), S. 103-110 (hier zitiert: SbS). Zu Rabbi Jakob: ADLER, Elkan Nathan (Hg.), „Rabbi Jacob, the Messenger of Rabbi Jehiel of Paris“, S. 115-129 (hier zitiert: RJ).
- 340 Elka Weber hat in diesem Zusammenhang von „travel writing without the writer“ gesprochen: WEBER, „Sharing the Sites“, S. 44.
- 341 Prawer bezeichnete dies als „spatial and historical vacuum“: PRAWER, *History of the Jews*, S. 175.
- 342 OETTINGER, Ayelet, „Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th and 13th Century“, S. 41-66, hier S. 62f., verfügbar unter <http://www.folklore.ee/folklore/vol36/oettinger.pdf>, zuletzt geprüft am 16. Juni 2016.
- 343 Elkan Nathan Adler, der 1930 die jüdischen Reiseberichte in einer englischen Übersetzung herausgab, nannte Benjamin von Tudela „the greatest medieval Jewish traveller“: ADLER, *Jewish Travellers*, xv. Adlers Datierungen der Pilgerberichte sind veraltet. Für eine gute Überblicksdarstellung zu Benjamin von Tudela vgl. ROTH, Cecil, „Benjamin (Ben Jonah) of Tudela“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. v. M. Berenbaum et al., Bd. 4, Detroit 2007, Sp. 535-538.
- 344 Er übersetzte einzelne arabische Ausdrücke Wort für Wort ins Hebräische: WEBER, „Sharing the Sites“, S. 44, 51; ROSEN-AYALON, „Three Perspectives on Jerusalem“, S. 341.
- 345 BT, S. 25f.

ihn wirtschaftliche (und nicht nur religiöse) Gründe in ferne Länder geführt haben.³⁴⁶

Wie Benjamin von Tudelas Reisebericht stammt auch Petahjah von Regensburgs „Reise“ (*Sibuv*) aus dem 12. Jahrhundert. Der Verfasser gehörte einer wohlhabenden Gelehrtenfamilie aus Regensburg an. Sein Vater, Jakob ha-Lavan, wie auch sein Bruder Isaak b. Jakob ha-Lavan waren Tosafisten, jüdische Gelehrte, die Zusätze und Interpretationen zu den Rechtsnormen des Talmuds verfassten. Petahjah reiste über Polen und Südrussland nach Armenien, Mesopotamien, Syrien und Palästina. Sein Aufenthalt in Syrien und Palästina lässt sich auf die Zeit zwischen 1174 und 1187 datieren.³⁴⁷ Hin- und Rückreise bilden nicht Teil des erhaltenen Berichts, was damit zu tun haben könnte, dass Petahjahs Pilgerbericht im Laufe der Zeit mehrmals ediert und gekürzt wurde.³⁴⁸ Im Gegensatz zu Benjamin von Tudela berichtete Petahjah von Regensburg in erster Linie über jüdische Pilgerziele und kaum über jüdische Gemeinden.³⁴⁹

Ein weiterer jüdischer Pilger, Rabbi Samuel ben Samson, reiste nicht alleine, sondern in Begleitung des Rabbis Jonathan ha Cohen aus Lunel in der Provence. Samuel ben Samson war wohl dessen Sekretär.³⁵⁰ Es wäre möglich, dass Samuels Mitreisender mit dem Gedanken spielte, sich in Palästina niederzulassen.³⁵¹ Der Pilgerbericht könnte somit in Zusammenhang mit der jüdischen Immigrationswelle von Europa nach Akkon und in andere fränkische Küstenstädte im 13. Jahrhundert stehen.³⁵² Als einer der wenigen Pilgerberichte ist Samuel ben Samsons Bericht im Text selbst datiert, und zwar ins Jahr 970 nach jüdischer Zeitrechnung, was dem Jahr 1210/1211 n. Chr. entspricht.³⁵³

Weniger bekannt und deutlich weniger umfangreich sind die Pilgerberichte Jakob b. Nethanel ha Cohens aus dem 12. Jahrhundert und Rabbi Jakobs aus dem 13. Jahrhundert. Bei Jakob b. Nethanel ha Cohen wird eine europäische Herkunft angenommen. Eine genaue Datierung ist schwierig, obwohl die Reise zur Zeit der Herrschaft der Kreuzfahrer, und zwar nach der Eroberung Askalons 1153, stattgefunden haben muss.³⁵⁴ Der Verfasser eines weiteren, knapp gehaltenen Pilgerberichts, Rabbi Jakob, unternahm zwischen 1258 und 1270 eine Pilgerfahrt, um Geld für eine rabbinische Einrichtung zu sammeln. Er besuchte jüdische Gräber in Palästina und Syrien, beginnend mit dem Berg Kar-

346 Dies lässt sich damit begründen, dass Benjamin von Tudela mehrmals auf das Färbereihandwerk und die ökonomischen Verhältnisse der von ihm bereisten Gebiete zu sprechen kommt: ADLER, *Jewish Travellers*, Introduction, xvii; WEBER, „Sharing the Sites“, S. 39. Kritisch SIBON, Juliette, „Benjamin de Tudèle, géographe ou voyageur? Pistes de relecture du *Sefer massa'ot*“, in: *Géographes et voyageurs au moyen âge*, hg. v. H. Bresc et al., Paris 2010, S. 207-223, hier S. 222.

347 PRAWER, *History of the Jews*, S. 206.

348 WEBER, „Sharing the Sites“, S. 41.

349 JESCHKE, Josef, „Die Jerusalemreise des Rabbi Petahjah von Regensburg“, in: Leder (Hg.), *Feinde – Fremde – Freunde*, S. 115-122, hier S. 115.

350 HUNT, Janin, *Four Paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim and Secular Pilgrimages, 1000 BCE to 2001 CE*, Jefferson N. C. 2002, S. 113.

351 PRAWER, *History of the Jews*, S. 221.

352 Vgl. Anm. 254.

353 SbS, S. 103.

354 PRAWER, *History of the Jews*, S. 191. Vgl. LEVANON, Yosef, *The Jewish Travellers in the Twelfth Century*, Lanham 1980, S. 50f.

mel bei Akkon, gefolgt von Galiläa (Meron, Alma, Tiberias), Jerusalem und Hebron, Damaskus, Aleppo, Mosul und Bagdad.³⁵⁵

III.1.3 Muslimische Pilgerberichte

Für Muslime war die syrisch-palästinensische Region (*bilād al-šām*) seit der Herrschaft der Umayyaden heilig.³⁵⁶ Obwohl Pilgerfahrten zu Schreinen und Gräbern heiliger Personen (Sg. *ziyāra*, Pl. *ziyārāt*) im Gegensatz zur Pilgerfahrt nach Mekka und Medina (*hağğ*) nicht zu den festgeschriebenen Pflichten eines gläubigen Muslims gehörten, waren sie bereits lange vor Beginn der Kreuzzüge Ausdruck tiefer islamischer Gläubigkeit.³⁵⁷ Die religiöse Bedeutung der Region fand ihren literarischen Niederschlag in der Gattungsform sogenannter „Vorzüge der Länder“ (*faḏā'il al-buldān*).³⁵⁸ Von zentraler Bedeutung war dabei Jerusalem (arab. *bait al-maqdis*, *al-Quds*), nach Mekka und Medina drittheiligste Stätte im Islam. Die Stadt wurde als Ort der Himmelsreise des Propheten und des Jüngsten Gerichts verehrt. Die rituellen Zeremonien der muslimischen Pilger konzentrierten sich in Jerusalem auf den Tempelberg (*al-ḥaram al-šarīf*), umfassten aber auch die Quelle Silwān (*'ain Silwān*), das Kidrontal (*wādī Jahannam*, Tal Jehoshaphat) und den Ölberg (*tūr zaytā*).³⁵⁹ In ganz Syrien und Palästina existierten Gräber, Schreine und Mausoleen der Gefährten Mohammeds (*al-ṣaḥāba*), von Scheichen (*šayḥ*, Pl. *šuyūḥ*), Heiligen (*walī*, Pl. *awliyā*) und Märtyrern (*šahīd*, Pl. *šuhadā*), die von Pilgern aufgesucht wurden.³⁶⁰ Rituale wie Gebete, Opfergaben, die Verwendung von Kerzen, die angezündet wurden, und das Berühren und Küssen von Gräbern wurden von den Pilgern unternommen, um Segenskraft (*baraka*) zu erhalten. Diese Segenskraft ging von

355 PRAWER, *History of the Jews*, S. 230-232. Zum Text vgl. ADLER, *Jewish Travellers*, S. 115-129.

356 Vgl. ELAD, Amikam, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage (Islamic History and Civilization, Bd. 8)*, Leiden 2002.

357 Vgl. MERI, Josef, Artikel „*ziyāra*“, in: *EoI2*, Bd. 11, Leiden 2002, S. 524-529.

358 Vgl. HITT, Philip K., „The Impact of the Crusades on Moslem Lands“, in: Setton, Kenneth (Hg.), *A History of the Crusades*, Bd. 5, Wisconsin 1985, S. 33-58, hier S. 36f.; ELAD, *Medieval Jerusalem*, S. 6-22; COBB, Paul, „Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades“, in: *Medieval Encounters* 8 (2002), S. 35-55; ANABSI, G., „Popular Beliefs as Reflected in ‚Merits of Palestine and Syria‘ (*faḏā'il al-šām*) Literature: Pilgrimage Ceremonies and Customs in the Mamluk and Ottoman Periods“, in: *Journal of Islamic Studies* 19 (2008), S. 59-70. Die Gattung erlebte seit Beginn des 11. Jahrhunderts und zur Zeit der Kreuzzüge eine Neubelebung, so verfasste beispielsweise Ibn 'Asākir (499/1105-571/1176) aus Damaskus eine solche Schrift, verfasst nach der Einnahme Askalons durch die Franken 1153. Unglücklicherweise ist das Werk nicht erhalten geblieben. Zum Autor vgl. den Eintrag in Ibn Ḥallikāns biographischem Lexikon: DE SLANE (Hg.), Bd. 2, S. 252-255.

359 ELAD, *Medieval Jerusalem*, S. 62f. Vgl. dazu GRABAR, O., Artikel „al-Haram al-Sharīf“, in: *EoI2*, Bd. 3, 1971, S. 177-179 oder KAPLONY, *The Haram of Jerusalem*.

360 Zu den Begriffen vgl. Artikel „Shaykh“, in: *EoI2*, Bd. 9, S. 397f.; Artikel „shahīd“, in: *EoI2*, Bd. 9, S. 203-207. Als Märtyrer wurde beispielsweise Scheich al-Fandalāwī (gest. 543/1148) betrachtet, ein Gelehrter, der sich trotz fortgeschrittenen Alters am Kampf gegen die Franken in Damaskus während des Zweiten Kreuzzugs beteiligte und als Märtyrer starb: vgl. MOUTON, Jean-Michel, „Yusuf al-Fandalawi, Cheikh des Malékites de Damas sous les Bourides“, in: *Revue des études islamiques* 51 (1983), S. 63-76.

den Heiligen auf die unmittelbare Umgebung ihres Wirkens, auf ihre Gräber (*qabr*) und Schreine (*mašhad*), auf Quellen, Steine, Bäume und Staub über und konnte durch Berührung weitergegeben werden. Durch Träume und Visionen an heiligen Orten konnte man *baraka* erhalten, was zu Heilung, Erfüllung eines Versprechens, Schutz, Glück, Wohlstand oder zu Regen führen konnte.³⁶¹ Nicht nur einfache Gläubige, sondern auch Herrscher der Buyiden, Zengiden, Aiyubiden und Mamluken suchten diese Segenskraft.³⁶² Einfache Gläubige und Herrscher wie Nuraddin oder Baibars pilgerten zu Grabstätten, um *baraka* zu erhalten, und suchten Asketen auf, um Rat und Hilfe zu finden.³⁶³ Asketen (*zāhid*, Pl. *zuhhād*; *faqīr*, Pl. *fuqarāʾ*) lebten in der Umgebung religiöser Heiligtümer ein Leben in Armut, widmeten sich dem Gebet und waren in der Gesellschaft hoch angesehen.³⁶⁴ Daniella Talmon-Heller hat diese Vielfalt der Volksreligiosität auf dem Land, vor allem in der Region um Nablus, sehr schön gezeigt durch ihre Untersuchung der noch zu ihren Lebzeiten hoch verehrten Scheiche und ihrer Wundertaten (*karāmāt*) in Diyāʾ al-Dīn al-Maḡdisīs (gest. 632/1245) „Wundertaten der Scheiche aus dem Heiligen Land“ (*karāmāt mašāʾikh al-arḍ al-muqaddasa*).³⁶⁵

Die Forschung geht von einer sunnitischen Restauration unter der Herrschaft der Zengiden und Aiyubiden aus (*Sunni-Revival*). Eine Konzentration auf *ziyāra* und die Wiedererrichtung von Schreinen und Heiligen Stätten waren Teil davon.³⁶⁶ In Städten wie Damaskus und Aleppo und in ländlichen Gebieten wurden Schreine wiedererrichtet.³⁶⁷ Inwieweit der Wiederaufbau dieser Schreine und Gräber unter den Zengiden und Aiyubiden mit den Kreuzzügen

361 Vgl. MERI, Josef, „Aspects of ‚Baraka‘ (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims and Jews“, in: *Medieval Encounters* 5 (1999), S. 46-69.

362 Ein Beispiel hierfür stellte die *ziyāra* Sultan Baibars an das Grab Sayyidnā ʿAlīs in Arsūf 1265 dar: vgl. TARAGAN, Hana, „The Tomb of Sayyidna Ali in Arsuf: The Story of a Holy Place“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 14 (2004), S. 83-112.

363 Nuraddin konnte 559/1164 durch die Hilfe von Asketen den Herrscher von Hisn Kayfa als Verbündeten gegen die Franken gewinnen. Dies berichtet der Geschichtsschreiber Ibn al-Aṭṭār: IA, Bd. 11, S. 302; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 147. Vgl. dazu MERI, *Cult of Saints*, S. 107f. Wie Baibars Unterstützung durch heilige Männer und Asketen erhielt, wird vom Geschichtsschreiber Ibn al-Furāt erwähnt, der al-Zāhir zitiert, einen Biographen des Sultans: LYONS (Hg.), *Ibn al-Furāt*, Bd. 1, S. 94. Vom Trancezustand eines lokalen Scheichs wird dort ebenfalls berichtet. Dieser Scheich habe die Rückeroberung Arsūfs angekündigt: EBENDORT, Bd. 1, S. 95f. Eine ähnliche Unterstützung erhielt Baibars bei der Rückeroberung Beauforts: EBENDORT, Bd. 1, S. 139.

364 Für Beispiele aus Aleppo vgl. EDDÉ, *principauté ayyoubide dʿAlep*, S. 419ff.

365 TALMON-HELLER, „The Shaykh and the Community“; DIES., „Arabic Sources on Muslim Villagers under Frankish Rule“, in: *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095-1500*, hg. von Alan V. Murray, Turnhout 1998, S. 103-115; DIES., „The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land“ by Diya al-Din Abu ʿAbd Allah Muhammad b. ʿAbd al-Wahid al-Maḡdisi (569/1173-643/1245): Text, Translation and Commentary“, in: *Crusades* 1 (2002), S. 111-154.

366 Vgl. ELISSEEFF, Nikita, „The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden 1993, S. 162-172, hier S. 168; TALMON-HELLER, Daniella, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids*, Leiden 2007; MERI, *Cult of Saints*; Die Anfänge des Sunni-Revivals reichen bis ins 11. Jh. zurück: MAKDISI, George, „The Sunnī-Revival“, in: *Islamic Civilisation 950-1150*, hg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 155-168.

367 Vgl. TALMON-HELLER, *Islamic Piety*, S. 190-198.

in Zusammenhang steht, wird kontrovers diskutiert.³⁶⁸ Der Mamlukensultan Baibars (1260-1277) war bekannt dafür, dass er viele Schreine nach der Rückeroberung von den Franken reparieren und ausbessern liess, beispielsweise in Hebron, Nablus, Jericho und Yabnā/Ibelin.³⁶⁹ Ferner lokalisierte Baibars das Grab Mose, der im Islam als Prophet verehrt wurde, in der Umgebung von Jerusalem und errichtete diesem zu Ehren, umgeben von christlichen Klöstern, einen grossen Schrein.³⁷⁰ Pilgerzertifikate für Mekka sind weitere Zeugen dieses religiösen Wiederauflebens, ausgestellt für Mitglieder von Herrscherfamilien, Militärführer, Gelehrte, Scheiche und religiöse Würdenträger unter der Herrschaft der Zengiden, Buriden, Aiyubiden und Mamluken.³⁷¹

Der bekannteste Reisende seiner Zeit: ‘Alī al-Harawī

Ähnlich wie im Christen- und Judentum entstanden im Islam Pilgerberichte, die als *kutub al-ziyārāt* bezeichnet wurden. Diese Gattung diente den Pilgern als Hilfe für die Lokalisation der Heiligtümer und der dazugehörigen *baraka*. Der Übergang von einer mündlichen zu einer schriftlichen Tradition ist ins 6./12. und 7./13. Jahrhundert zu datieren.³⁷² Die Autoren griffen auf ähnliche Begriffe und Ausdrücke wie jüdische und christliche Pilger zurück, um die besuchten Pilgerstätten zu beschreiben.³⁷³ Gleichzeitig gaben sie detailliert den Ablauf ihrer Rituale wieder, was bei jüdischen und christlichen Berichten viel weniger der Fall war. Der älteste bekannte muslimische Pilgerbericht, der die gesamte islamische Welt und somit auch *al-šām* und die Kreuzfahrerherrschaften umfasst, ist ‘Alī b. Abi Bakr al-Harawī (gest. 611/1215) „Buch des Wissens über Pilgerorte“ (*kitāb al-išārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt*). Es wurde zu Beginn des 7./13. Jahrhunderts in Aleppo zusammengestellt.³⁷⁴ Der Autor wurde in Mosul geboren, seine Familie stammt aber ursprünglich aus Herat im heutigen Afghanistan (deshalb auch: ‘Alī al-Harawī). Er war für Saladin und al-Zāhir Ġāzi von Aleppo als Gesandter in den Kreuzfahrerherrschaften und in Byzanz tätig.³⁷⁵ In dieser Funktion besuchte er 569/1173 „zur Zeit der Franken“ (*fī zamān al-faraṅġ*) Jerusalem und ein Jahr später Askalon.³⁷⁶ Offenbar konnte er bei seinem Besuch in Jerusalem den Tempelberg besuchen und ver-

368 Vgl. dazu HITTI, „The Impact of the Crusades on Moslem Lands“, S. 36f., 41ff.; TALMON-HELLER, *Islamic Piety*, S. 206.

369 MERI, *Cult of the Saints*, S. 259. Vgl. TARAGAN, Hana, „Sign of the Times. Reusing the Past in Baybars’s architecture in Palestine“, in: *Mamluks and Ottomans. Studies in honour of Michael Winter*, hg. v. D. Wasserstein et al., London 2006, S. 54-66; DIES., „Mamluk Patronage and Crusader Memories“, in: *Assaph: Studies in Art History* 10 (2006), S. 225-234.

370 FRENKEL, Y., „Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām: A Chapter in the Islamization of Syria’s Landscape“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001), S. 153-170, hier S. 159.

371 Vgl. SOURDEL, Dominique u. Janine SOURDEL-THOMINE, *Certificats de pèlerinage d’époque ayyoubide. Contribution à l’histoire de l’idéologie de l’islam au temps des croisades (Documents relatifs à l’histoire des croisades, Bd. 19)*, Paris 2006.

372 MERI, Artikel „*ziyāra*“, in: *EoI2*, Bd. 11, Leiden 2002, S. 524-529, hier S. 526, 528.

373 MERI, *Cult of Saints*, S. 144.

374 Edition: MERI, Josef W. (Hg.), *A Lonely Wayfarer’s Guide to Pilgrimage: ‘Alī ibn Abī Bakr al-Harawī’s Kitāb al-išārāt ilā ma‘rifat al-ziyārāt*, Princeton 2004 (hier zitiert: AH). Zur Biographie al-Harawī vgl. SOURDEL-THOMINE, Janine, Artikel „al-Harawī“, in: *EoI2*, Bd. 3, S. 178 und EDDÉ, *principauté ayyoubide d’Alep*, S. 430.

375 SOURDEL-THOMINE, Artikel „Al-Harawī“, S. 178.

376 AH, S. 71, 83.

brachte sogar längere Zeit in der Stadt.³⁷⁷ Sein Bericht beginnt mit den Pilgerstätten in Aleppo und endet mit Bagdad, Mekka und Medina. Der Bericht nennt muslimische (schiiitische und sunnitische), jüdische (Schreine Ezeiels, Daniels und Esras im Irak) und christliche (Grabeskirche, Lydda, Bethlehem) sowie von allen drei monotheistischen Religionen verehrte Pilgerstätten. Ferner wies al-Harawī auf verlassene und vernachlässigte Heiligtümer hin. Vermutlich besuchte er nicht alle von ihm genannten Moscheen und Schreine selbst.³⁷⁸ Sein Bericht beeinflusste nachfolgende Pilgerberichte bis weit ins 11./17. und 12./18. Jahrhundert hinein.³⁷⁹ Ibn Ḥallikān (gest. 681/1282), Verfasser eines mehrere hundert Persönlichkeiten umfassenden biographischen Lexikons, bezeichnete al-Harawī als den bekanntesten Reisenden seiner Zeit.³⁸⁰

Ibn Ğubairs *riḥla*

Der wohl bekannteste muslimische Pilgerreisende zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaften in der modernen Kreuzzugsforschung ist nicht ‘Alī al-Harawī, sondern Abu’l Husayn Muhammad ibn Ğubair al-Kinānī (gest. 614/1217). Dieser verarbeitete die Erfahrungen seiner Pilgerreise nach Mekka und Medina (*ḥaġġ*) eindrücklich in einem Reisebericht, der als „Reise“ (*riḥla*) bekannt ist.³⁸¹ Der Verfasser stammt aus Andalusien, eine Region, die sich über mehrere Jahrhunderte hinweg in unmittelbarer Nachbarschaft zur christlich-lateinischen Welt befand und in regem Austausch mit ihr stand. Er war Sekretär (*kātib*) des almohadischen Gouverneurs von Granada und verließ 1183 seine Heimat, um nach Mekka und Medina zu pilgern. 1185 kehrte er nach Granada zurück. Auf dem Rückweg verbrachte er 1184 etwas mehr als dreißig Tage in den Kreuzfahrerherrschaften, und zwar hauptsächlich in den Hafenstädten Akkon und Tyrus.³⁸² Dieser kurze Aufenthalt hinderte Ibn Ğubair nicht daran, seine Erfahrungen mit der Herrschaft der Kreuzfahrer in seinem Pilgerbericht zu verarbeiten, genauso wie lateinische und jüdische Pilger Eigenschaften und Merkmale andersgläubiger Gemeinschaften erläuterten, die nachfolgend untersucht und miteinander verglichen werden.

377 AH, Introduction, xxi.

378 AH, Introduction, xxvi-xxix. Vgl. TALMON-HELLER, *Islamic Piety*, S. 199-202.

379 AH, Introduction, xxiv.

380 AH, Introduction xxi.

381 Edition: WRIGHT, William (Hg.), *Riḥla* (Elias John Wilkinson Gibb Memorial Series, Bd. 5), Leiden/London 1907 (hier zitiert: IĠ). Die Beschreibung seines Aufenthalts im Königreich Jerusalem befindet sich auf S. 298-311. Ibn Ğubairs „Reise“ (*riḥla*) wurde in viele europäische Sprachen übersetzt, darunter ins Englische: BROADHURST, R.J.C. (Hg.), *The Travels of Ibn Jubayr*, London 1952 oder ins Deutsche: GÜNTHER, Regina (Hg.), *Tagebuch eines Mekkapilgers: Ibn Dschubair*, Stuttgart 1985.

382 Zum Autor vgl. PELLAT, Ch., Artikel „Ibn Djubayr“, in: EoI2, Bd. 3, S. 755; TALMON-HELLER, Daniela, Artikel „Ibn Jubayr“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 625f.; NETTON, I. R. (Hg.), *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers. Critical Concepts in Islamic Thought*, Bd. 2: *The Travels of Ibn Jubayr*, London 2008.

III.2 Eigenschaften und Merkmale andersgläubiger Gemeinschaften

III.2.1 Auflistungen der religiösen Differenz

Lateinische Pilger fügten eine Vielzahl von religiösen und konfessionellen Gruppen in ihre Texte ein. Dass sie sich dabei für die eigene Religion und auch Konfession mehr interessierten als für Juden und Muslime, darf nicht überraschen. Gleichzeitig ist klar, dass die lateinischen Pilger nie vollständig ausser Acht lassen konnten, was als „fremd“ betrachtet wurde: alles, was nicht Teil der eigenen christlich-lateinischen Gemeinschaft bildete. Dies verhinderte jedoch nicht, dass bereits den Pilgern Johannes von Würzburg und Theoderich im 12. Jahrhundert die konfessionelle Vielfalt in Jerusalem auffiel und sie diese in ihren Berichten festhielten. Johannes von Würzburg erstellte eine Liste von fast zwanzig dieser christlichen Gemeinschaften. Er grenzte sie nach ihrer unterschiedlichen Herkunft und Sprache voneinander ab.³⁸³ Es ging hier wohl nicht um eine im Einzelnen genaue Zuordnung, sondern um das Heraufbeschwören einer grossen Vielzahl. Theoderichs Liste der christlichen Konfessionen, die ihre eigenen Gottesdienste in der Grabeskirche abhielten, war wesentlich kürzer:

„Hee [sic!] sunt professiones sive secte que in ecclesia Iherosolimitana divina peragunt officia, scilicet Latini, Suriani, Armenii, Greci, Iacobini, Nubiani. Hii omnes tam in conversatione quam in divinis officiis suas quisque habent differentias.“³⁸⁴

Er grenzte sie anhand ihrer religiösen Handlungen und ihrer Sprache voneinander ab, die er aber nicht genauer ausführte. Da er an erster Stelle seiner Liste die Lateiner nennt, handelt es sich hier wohl gleichzeitig um eine Bewertung des Anspruchs dieser Konfessionen auf die Grabeskirche durch den Verfasser. Solche Auflistungen, die gleichzeitig eine Unterscheidung der christlichen Konfessionen durch den Verfasser belegen und ihre Differenzen etwa bezüglich Herkunft, religiöser Handlungen oder Sprache festhalten, finden sich in vielen christlichen Pilgerberichten bis weit ins Spätmittelalter und in die frühe Neuzeit hinein und stellen somit ein gattungsspezifisches Merkmal

383 „Sic describendo venerabilia loca in sancta civitate Iherusalem, incipiendo ab aeclesia Sancti Sepulchri (...), plures omittendo capellas et inferiores aeclesias, quas habent ibi homines diversarum linguarum et nationum, Christicolae veri omnes. Sunt namque ibi Graeci, Latini, Alemanni, Bulgari, Anglici, Franci, Rutheni, Boemi, Gorgiani, Armeni, Suriani, Iacobitae, Syri, Nestoriani, Indi, Egiptii, Cephthi, Capheturici, Maroni et alii quam plures, quos longum esset enumerare“: JW, S. 137f. Z. 1447-1453.

384 Th, S. 152 Z. 283-287.

der christlich-lateinischen Pilgerberichte dar.³⁸⁵ Benjamin von Tudela, von lateinischen Pilgerberichten beeinflusst, folgte ihnen.³⁸⁶

Beliebte Bezeichnungen der lateinischen Pilger für die unterschiedlichen christlichen Konfessionen waren neben *professiones* und *nationes* auch *gentes* oder *sectae*.³⁸⁷ Die Begriffe, obwohl im weitesten Sinne Synonyme, waren in ihrem Gehalt nicht identisch. Der mittelalterliche *natio*-Begriff bezog sich in erster Linie auf die Kultgemeinschaft und auf die gemeinsame Abkunft, vereinzelt auch noch auf die (Liturgie-)Sprache. *Gens* hingegen war Ausdruck für Verschiedenartigkeit und Zugehörigkeit zu einem fremden Kultus. Zu den *gentes* wurden deshalb in der lateinischen Pilgerliteratur im Gegensatz zu den *nationes* neben den Ostchristen auch nicht christliche Gemeinschaften wie Muslime und Juden gezählt. Das Gleiche galt für den *secta*-Begriff, womit man im Mittelalter ganze Weltreligionen wie Christen, Juden oder Muslime bezeichnete.³⁸⁸ Die Pilger wählten die einzelnen Begriffe nicht willkürlich aus und unterschieden wohl gezielt zwischen Begriffen für christliche Gemeinschaften und allgemein anwendbaren Benennungen für die Bevölkerungsgruppen.

Im 13. Jahrhundert wurden solche Listen umfangreicher und detaillierter. Dies zeigt sich bei Wilbrand von Oldenburg, der die Einwohner der Stadt Akkon nannte und gleichzeitig deren Machtverhältnisse umriss. Er erklärte, die Franken und Lateiner würden die politische Macht besitzen, die anderen Gemeinschaften könnten aber ihre Religion frei ausüben.³⁸⁹ Bei den *Franci* und *Suriani* hielt der Verfasser eine Erklärung für angebracht:

„(...) Et sciendum, quod hoc nomen Franci large sumitur in transmarinis pro omnibus eis, qui romanam legem observant. Suriani uero dicuntur illi, qui de Suria nati sarraceno utuntur pro idiomate et greco pro latino. Christiani sunt et seruant legem Pauli, sicut Greci.“³⁹⁰

Wilbrand wollte wohl Unklarheiten beim Publikum vermeiden und identifizierte deshalb die *Suriani* als Teil der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft. Gleichzeitig grenzte er sie aber von den *Graeci* ab, da sie zwar der gleichen Konfession angehörten, aber nicht deren Sprache teilten. Dass solche detaillierten Ausführungen über die fremden Konfessionen im 13. Jahrhundert keinesfalls immer gleich sorgfältig gehandhabt wurden und der Wahrheit entsprachen, wird deutlich, wenn man vergleicht, wie Burchard von Monte Sion einige Jahrzehnte nach Wilbrand diese beiden Gruppen dargestellt hat. Auch

385 Es findet sich eine ähnliche Liste im Bericht des Felix Fabri aus dem 15. Jahrhundert: vgl. SCHRÖDER, Felix Fabri, S. 199 Anm. 6.

386 Er zählt ebenfalls die wichtigsten in Jerusalem vertretenen christlichen Gemeinschaften auf: „(...) und daselbst sind viele Menschen, und die Ismaeliten nennen sie Jakobiten und Armerier, und Griechen, und Georgier, und Francos (...)“: BT, S. 41.

387 Thietmar sprach von den *sectae*, Ricolodus von Monte Croce von den *gentes* des Heiligen Landes: Thietmar, S. 51 und RMC, S. 36f. Burchard von Monte Sion benutzte als Bezeichnung für die christlichen *habitatores* des Heiligen Landes sowohl *nationes* als auch *gentes*: BS, S. 88, 89.

388 BRINCKEN, von den, Nationes, S. 2. Der Begriff darf somit nicht mit dem modernen, negativ konnotierten Begriff der „Sekte“ gleichgesetzt werden. Zu den Juden und Muslimen als Teil der *gentes* des Heiligen Landes vgl. Anm. 474.

389 „Francos et Latinos, Grecos et Surianos, Iudeos et Iacobinos, quorum quilibet suas leges observant et colunt; reliquis tamen ipsi Franci et Latini dominantur“: WO, S. 163.

390 WO, S. 163.

Burchard unterschied zwischen diesen beiden Gruppen, stellte aber im Gegensatz zu Wilbrand keinerlei Zusammenhang zwischen ihnen her. Er ordnete sie beide den Christen zu, rückte aber die von ihm als *Syriani* bezeichnete Gemeinschaft aufgrund ihrer Kleidung in die Nähe der Muslime, von ihrer Sprache wusste er nichts zu berichten.³⁹¹ Es fällt auf, dass die *Suriani* in der lateinischen Pilgerliteratur generell fast ausschliesslich im Zusammenhang mit den *Graeci* erwähnt und jeweils gesondert voneinander aufgeführt wurden. Aufgrund der Nähe der *Suriani* zu den Sarazenen (Sprache, Kleidung) war eine negative Darstellung die Norm.³⁹²

Abgrenzung von den Ostchristen durch rituelle Sitten und Bräuche

Bei diesen Auflistungen, wie detailliert, präzise und umfangreich auch immer, stand die Abgrenzung von der eigenen Gemeinschaft im Vordergrund. Christologische Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen wie der gottmenschlichen Natur in der Person Jesu Christi blieben in diesen Listen ausgeklammert. Dies ist besonders dort auffällig, wo sich längere Beschreibungen nicht lateinischer Konfessionen finden lassen wie bei Wilbrand von Oldenburg, Thietmar oder Burchard von Monte Sion.³⁹³ Wilbrand und Burchard fügten längere Darstellungen der Armenier in ihre Pilgerberichte ein und verbrachten viel Zeit im armenischen Königreich von Kilikien. Nirgends berichten sie aber über die christologischen Unterschiede der Armenier und Lateiner.³⁹⁴ Hier lässt sich eine Parallele zu den polemischen Streitschriften dieser Zeit erkennen, da dort die Unterschiede der gottmenschlichen Natur in der Person Jesu Christi keine grosse Rolle spielten. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass die christologischen Unterschiede im täglichen Leben nicht von grosser Relevanz waren und von den Pilgern selbst nicht unmittelbar wahrgenommen wurden. Was hingegen seit dem 13. Jahrhundert von den Pilgern realisiert und entsprechend als Mittel der Abgrenzung in die Pilgerberichte aufgenommen wurde, war nicht mehr nur der unterschiedliche Ritus selbst, sondern auch die unterschiedlichen Sitten und Bräuche der Christengemeinschaften, die bei religiösen Handlungen Anwendung fanden.³⁹⁵

Diese Abgrenzung der eigenen Konfession von den fremden Ostchristen durch rituelle Sitten und Bräuche lässt sich gut in der wohl ältesten ausführlichen Auflistung der Religionsgruppen, die das Heilige Land bewohnten, aufzeigen. Im *Tractatus*, der vor der Schlacht von Hattin (1187) verfasst worden sein muss, wurden Franken, östliche Christen und Nicht-Christen wie Juden, Assassinen und Beduinen als *gentes* des Heiligen Landes betrachtet und aus-

391 „Preter hos [gemeint sind die Muslime] sunt ibi Syriani siue Syri. Hij totam repleuernt terram. Christiani tamen sunt, sed latinis nullum fidem seruant. Misere uestiuntur et induuntur, parci sunt, eleemosynam non dant. Inter Sarracenos habitant, et ut plurimum eorum officiis funguntur. In habitu concordant cum Sarracenis (...)“: BS, S. 89.

392 Die *Graeci* werden bei Burchard deutlich positiver als die *Suriani* dargestellt: „Deuoti sunt ualde“: EBENDORT, S. 89. Zur Unterscheidung zwischen griechisch- und arabischsprachigen Griechisch-Orthodoxen vgl. Kapitel II.1.2, S. 31f.

393 Vgl. BS, S. 88-94; Thietmar, S. 51-52; WO, S. 174-180.

394 Vgl. dazu Kapitel III.2.2, S. 75ff.

395 BRINCKEN, von den, Nationes, S. 179, 451. Ansatzweise ist dies bereits im 12. Jahrhundert erkennbar, etwa bei Theoderich: vgl. Anm. 384.

fürlich vorgestellt, aber auch klar voneinander abgegrenzt.³⁹⁶ Über ihnen allen stand, wie der Autor schreibt, der König von Jerusalem.³⁹⁷ Der anonyme Verfasser beginnt mit einem Abschnitt über die „Franken“ (*De Francis*), es folgen „Griechen“ (*De Grecis*), „Suriani“ (*De Surianis*), „Armenier“ (*De Armeniis*), „Georgier“ (*De Georgianis*), „Jakobiten“ (*De Jacobitis*), „Nestorianer“ und „Lateiner“ (*De Latinis*). Es folgen Einschübe über die Ritterorden, kirchliche Würdenträger, Heilige Stätten, Flora, Fauna und weltliche Herrscher, bevor der Verfasser sich ganz am Ende seiner Ausführungen den Nichtchristen wie den „Samaritanern“ (*De Samaritanis*), „Assassinen“ (*De Assessinis*) und den „Beduinen“ (*De Bedewinis*) zuwendet.³⁹⁸ Sein Hauptaugenmerk richtet der Verfasser auf die christlichen Gemeinschaften und ihre Differenzen hinsichtlich Kriegstüchtigkeit, Kult- und Umgangssprache, des Alphabets, Bräuchen und Aussehen.³⁹⁹ Er kam auf ihre unterschiedlichen rituellen Bräuche bezüglich der Azymen, womit der Gebrauch von ungesäuertem Brot⁴⁰⁰ gemeint ist, und der Barttracht zu sprechen.⁴⁰¹ Einige seiner Vorstellungen sind falsch. So behauptet er, dass die „Nestorianer“ von einem Jacobus mit der nestorianischen Häresie infiziert worden seien oder dass die Assassinen von den Juden abstammen würden.⁴⁰² Nicht erwähnt wurden von ihm die Maroniten.⁴⁰³ Dies überrascht, da die Maroniten als enge Verbündete der Franken galten und 1181 eine Union mit der lateinischen Kirche eingingen.⁴⁰⁴ Diese Auslassung der Maroniten ist auch bei zwei Pilgerberichten aus dem 13. Jahrhundert zu beobachten, die den *Tractatus* nachweislich kannten.⁴⁰⁵

396 „(...) sunt gentes que in ea [Terra jerosolimitana] versantur et habent in ea domicilia et oratoria. Quorum alii sunt Christiani, alii non Christiani“: *Tractatus*, S. 124.

397 „Eadem Jerosolimitana provincia latinum regem habet, (...), cui omnes que in eadem terra sunt obediunt nationes“: *Tractatus*, S. 129.

398 *Tractatus*, S. 123-131.

399 *Tractatus*, S. 124f.

400 Griechisch-Orthodoxe verwendeten in der Eucharistiefeyer gesäuertes Brot, in den lateinischen, armenischen und maronitischen Kirchen hingegen fand ungesäuertes Brot Verwendung: SPULER, Bertold, „Die armenische Kirche“, S. 248. Zu den Maroniten vgl. MOOSA, The Maronites in History, S. 224. Vgl. ausführlich PAHLITZSCH, Johannes, „Die Bedeutung der Azymenfrage für die Beziehungen zwischen griechisch-orthodoxer und lateinischer Kirche in den Kreuzfahrerstaaten“, in: Beltz (Hg.), *Folgen der Kreuzzüge*, S. 75-92.

401 „Franci (...) soli qui inter omnes gentes barbam radunt“: *Tractatus*, S. 124. Zur Barttracht als Unterscheidungsmerkmal in den Geschichtswerken vgl. Kapitel IV.2.1, S. 172ff.

402 *Tractatus*, S. 125 (Nestorianer), 130 (Assassinen).

403 Vgl. dazu BRINCKEN, von den, *Nationes*, S. 426.

404 Vgl. Anm. 111. Von dieser Annäherung berichtet als Erster der hier untersuchten Pilger Ricoldus, der ausführte, dass die in der Nähe des Libanongebirges bei Tripolis wohnhaften Maroniten mehr als alle anderen östlichen Gemeinschaften mit der römischen Kirche übereinstimmen würden: „(...) qui dicunt in Christo unam esse uoluntatem, conueniunt tamen nobiscum in omnibus aliis magis quam aliqua secta orientalis“: RMC, S. 73f.

405 Es handelt sich um Thietmar und Burchard von Monte Sion. Burchard erwähnt die Maroniten nicht bei seiner Aufzählung der religiösen Gemeinschaften, an anderer Stelle im Pilgerbericht aber nennt er sie als Bewohner von Tripolis: „Habitant enim in ea Greci et Latini, Armeni, Maronite, Nestoriani et multe gentes alie“: BS, S. 28. Dies spricht dafür, dass für ihn ältere Vorlagen entscheidend waren für den Inhalt der Auflistungen der Religions- und Konfessionsgemeinschaften.

III.2.2 Bewunderung für die Armenier

Eine christliche Konfession hinterliess bei den lateinischen Pilgern im Vergleich zu anderen christlichen Konfessionen einen besonderen Eindruck: die Armenier. Zwei Pilger, Wilbrand von Oldenburg und Burchard von Monte Sion, widmeten dieser Gemeinschaft jeweils einen längeren Abschnitt und gaben an, das armenische Königreich von Kilikien persönlich besucht zu haben. Sie präsentierten sich also als Augenzeugen.⁴⁰⁶ Sowohl bei Wilbrand als auch bei Burchard standen, analog zu anderen Pilgerberichten, rituelle Sitten und Bräuche der Armenier im Vordergrund. Grosse Faszination empfand Burchard für die armenische Sitte der Priesterehe.⁴⁰⁷ Er zeigte sich interessiert an den armenischen Gesängen während der Messe und an den Einzelheiten des armenischen Ritus, inklusive deren Gebrauch von ungesäuertem Brot.⁴⁰⁸ Wilbrand von Oldenburgs Ausführungen über die Sprache der Armenier sind spärlich, seine Hinweise auf den armenischen Ritus sehr diskret, dafür widmete er dem Brauch, der die Epiphaniefeier der Armenier begleitete, grosse Aufmerksamkeit.⁴⁰⁹

Wie bereits erwähnt, reiste Wilbrand von Oldenburg im Auftrag Kaiser Ottos IV. 1211-1213 neben Akkon und Antiochia auch nach Kilikien. Wie in Akkon war er darauf bedacht auszuführen, wer dort herrschte und welche Gemeinschaften dort lebten. Er nannte Leon als Herrscher des armenischen Königreichs von Kilikien und verwies (ganz zu Beginn seiner Ausführungen über Armenien) auf dessen Erhebung zum König durch Kaiser Heinrich VI. (†1197).⁴¹⁰ Nicht die Franken, sagt Wilbrand, sondern die Armenier übten dort politische Macht aus.⁴¹¹ Was Wilbrands Bericht über Armenien auszeichnet, ist seine persönliche Wahrnehmung. Dies zeigt sich gut an seiner Beschreibung des armenischen Epiphaniefestes am 6. Januar 1212 in Sis, an der er teilnahm und deren Ablauf er mit grosser Genauigkeit beschrieb. Er entzog sich dabei

406 Wilbrand etwa erwähnt zweimal, dass er (und seine Gefährten) von König Leon selbst zu einer Zeremonie eingeladen worden seien. „Ad quem dominus rex nos ad celebrandum suum festum inuitauerat (...) ad quod eciam dominus rex nos inuitauerat“: WO, S. 177. Burchard beteuert seinen Status als Augenzeuge im Vorwort, was Ingrid Baumgärtner ausführlich untersucht hat: BAUMGÄRTNER, „Reiseberichte, Karten und Diagramme“, S. 467f. Zur Augenzeugenschaft seiner Ausführungen über Kilikien vgl. Anm. 429.

407 Er führt aus, dass eine Wiederverheiratung im Falle des Todes der Frau oder des Mannes nicht möglich war: BS, S. 92f.

408 „In missis de azimis conficiunt, et uerbis iisdem epistolas easdem et euangelia et prefationes, ‚Sanctus‘, ‚Pater noster‘, ‚Agnus Dei‘ cantant in missa, sicut et nos, sed in suo idiomate et scriptura, habent enim linguam specialem et litteras“: BS, S. 92.

409 Vgl. WO, S. 174. Was Wilbrand, ganz im Gegensatz zu Burchard, nicht erwähnt, sind die Azymen. Wilbrand spricht ganz diskret davon, dass sie zwei Kelche verwendeten, einen für das Brot, den anderen für den Wein. Halfter nimmt an, dass Wilbrand wohl um den armenischen Sonderbrauch des unvermischten Weins wusste, ihn aber bewusst nicht eigens hervorhob: HALFTER, „Beschreibung Kilikiens“, S. 195.

410 „Et sciendum, quod dominus terre illius Leo de Montanis, consueuerat appellari. Quem nostris diebus Henricus, gloriosus Romanorum Imperator, qui semper rempublicam et romanum imperium augere laborauit, regem constituit et coronauit, unde postmodum rex Hormenie est appellatus (...)“: WO, S. 174. Zu Akkon vgl. Anm. 389.

411 „Inhabitatur a Francis, Grecis, Surianis, Turcis, Hormeniis et reliquis; tamen ipsi Hormenii dominantur“: WO, S. 174.

jeglicher Wertung dieses so zentralen Brauches für die Armenier.⁴¹² Nach Aussagen Wilbrands feierte an diesem Tag die armenische Kirche die leibliche Geburt Jesu sowie seine geistige Geburt durch die Taufe im Jordan. Der König befand sich an der Spitze der Prozession, gefolgt vom armenischen Adel und von dem griechischen und armenischen Klerus. An der Zeremonie nahmen auch die Ritterorden teil.⁴¹³ Es folgten die Segnung des Flusses, die Segnung des Königs und der Anwesenden und ein Wasserbad, um die Taufe Jesu zu imitieren, was alles nicht ohne erheiternde Momente ablief.⁴¹⁴ Der Autor zeigte sich fasziniert und beschrieb sogar individuelle Merkmale von Personen. So fielen ihm die langen Bärte auf, die den Geistlichen bis zur Brust reichten und sich beim Singen wegen ihrer offenen Münder bewegten.⁴¹⁵ Für Wilbrands positive (Gesamt-)Wertung der Armenier war deren Frömmigkeit entscheidend. So bezeichnete er sie als *homines ualde religiosi et optimi christiani*, was er unmittelbar an seine Information anschloss, dass die Armenier in Kilikien herrschen würden.⁴¹⁶ Ferner wusste er sogar einige Details über die Geschichte der Armenier zu berichten und unterschied zwischen Grossarmenien (*Armenia melius sita in oriente*) und Kleinarmenien (*minor Hormenia*). Ihm war bewusst, dass die Armenier ursprünglich aus Grossarmenien stammten und Kilikien nicht ihre eigentliche Heimat war.⁴¹⁷ Dieser Hinweis auf die Geschichte einer ostchristlichen Gemeinschaft ging über damals übliche Ausführungen zu Sprache, Sitten und Bräuchen der ostchristlichen Konfessionen hinaus. Trotzdem müssen diese Aussagen Wilbrands im Kontext seines Auftrags als Gesandter Kaiser Ottos IV. betrachtet werden. Das armenische Königreich von Kilikien war seit der Krönung Leons zum König 1198 Vasall des Römischen Kaisers und wurde von Wilbrand von Oldenburg und seinen Gefährten bereist, um diplomatische Gespräche zu führen und militärische Erkundungen einzuholen, um den geplanten Kreuzzug Kaiser Ottos IV. vorzubereiten. Dieser Mission war sogar eine armenische Gesandtschaft am Hofe Ottos vorausgegangen (1210). Leon wollte Kaiser und Papst offenbar dazu bewegen, im antiochenischen Erbfolgestreit Partei für seinen Grossneffen Raimund-Roupen zu ergreifen, was er auch erreichte.⁴¹⁸ Dem Bericht liegen somit nicht ausschliesslich die sonst üblichen

412 Vgl. HALFTER, „Beschreibung Kilikiens“, S. 197.

413 WO, S. 177f. Einer davon war der Hochmeister des Deutschen Ordens, Hermann von Salza, Wilbrands Reisegefährte: „[dominus rex] Alto equo insidebat, et magistrum domus Alemanorum et castellanum de Seleph, hospitalarium, cum eorum sociis, uiris religiosis millibus, suo lateri adiungebat“: EBENDORT, S. 177.

414 WO, S. 178f. „Quod non sine multorum risu est effectum“: EBENDORT, S. 179.

415 „Processionibus igitur in unum conuenientibus nunc inde discentari et longas eorum barbas, que illorum pectora sicut, quedam plenaria contegebant, multo hiatu uidimus laborare“: WO, S. 178.

416 „(...) tamen ipsi Hormenii dominantur. Qui sunt homines ualde religiosi et optimi Christiani“: WO, S. 174.

417 „Isti tamen, ut uerius quesui (...) quia est alia Armenia melius sita in oriente, que altissima habet montana, de qua fuerunt et egressi sunt illi Hormeni, qui hanc terram preoccupauerunt, Grecos ab ea expellentes. A quibus ista minor Hormenia est appellata“: WO, S. 175.

418 Raimund-Roupen wird von Wilbrand zweimal erwähnt, unter anderem als Teilnehmer der Epiphanienseremonie: „Quem dominus Rupinus, iunior rex, quem, ut ante dixi, Otho Romanorum Imperator ad petitionem senioris regis nuper coronauerat, cum nobilis terre illius (...) subsequebatur“: WO, S. 178. Zur Einordnung dieser diplomatischen Mission vgl. HALF-

Ziele eines Pilgerberichts zugrunde (obwohl Wilbrand immer wieder Heilige Stätten aufführt und beschreibt⁴¹⁹), sondern ganz klar auch (macht-)politische und strategische Überlegungen. Wilbrand eröffnete seine Ausführungen über die Armenier mit dem Hinweis, dass es sich bei Leon um einen Vasallen des Kaisers handele, um seine Nähe und sein Interesse an ihnen zu rechtfertigen.

Burchard von Monte Sion war der zweite Pilger aus dem 13. Jahrhundert, der den Armeniern einen längeren Abschnitt widmete. Er gab an, drei Wochen am Hof des Königs in Kilikien verbracht zu haben.⁴²⁰ Nach eigenen Aussagen traf er in Kilikien neben dem König auch mit dem armenischen Katholikos zusammen.⁴²¹ Er erwähnte, dass er gemeinsam mit dem Katholikos, dem König und der Königin an einer armenischen Messe teilgenommen habe.⁴²² Besonders das Oberhaupt der armenischen Kirche hatte es Burchard angetan, da er eine längere Beschreibung von dessen einfacher Kleidung und bescheidener Lebensweise in seinen Pilgerbericht aufgenommen hat.⁴²³ Er fand nicht nur beim Katholikos, sondern bei den Armeniern generell viel Nachahmenswertes.⁴²⁴ So lobte er ihren höflichen und respektvollen Umgang mit seiner Reisegruppe.⁴²⁵ Vergleicht man Burchards Aussagen über die Armenier mit Wilbrand, wird klar, dass Wilbrand in seine Beschreibung, obwohl einige Jahrzehnte früher verfasst, viel mehr Persönliches einfließen liess. Bei Burchard bleiben, trotz seines Lobes, Personen wie der Katholikos oder die Königin und der König von Kilikien gesichts- und namenlos, die Aussagen über die Armenier stark verallgemeinernd.⁴²⁶

Kontextualisiert man Burchards Aussagen über die Armenier, wird klar, dass es dem Verfasser wohl vor allem darum ging, die Präsenz des christlichen Glaubens in Kilikien aufzuzeigen (und die seine Ausführungen rechtfertigten). Das christliche Kilikien diente dem Pilger als zentrales Argument für seine Feststellung, dass das Heilige Land überwiegend von Christen bewohnt sei. Er war überzeugt (*Pro certo assero*), dass sich die Christen im Orient (*oriens totus*) mit Ausnahme von Ägypten und Arabien in der Überzahl befanden.

TER, „Beschreibung Kilikiens“, S. 178ff. Ottos Plan, einen Kreuzzug zu unternehmen, war geheim: EBENDORT, S. 185.

419 Beispielsweise die Kathedrale von Tarsus, deren Innenausstattung und wundertätige Ikone Wilbrand sehr beeindruckt haben: WO, S. 176. Vgl. HALFTER, Peter, „Beschreibung Kilikiens“, S. 183.

420 „Fui enim apud regem Armenie et Cilicie tribus ebdomadis (...)“: BS, S. 90. Vgl. GRABOIS, pèlerin occidental, S. 140. Über die näheren Umstände dieses Treffens ist, im Gegensatz zur Gesandtschaft Wilbrand von Oldenburgs, nichts bekannt.

421 „Et fui apud eum [dem Katholikos der Armenier] XIII diebus, et habebat secum archieposcopos et episcopos, abbates et prelatos alios quamplures“: BS, S. 91.

422 „Illa die interfui misse coram eodem Catholico et rege et regina“: BS, S. 92.

423 „Et erat in uictu et uestitu et omni conuersatione sua tanti exempli, quod similem non uidi nec in persona religiosa nec seculari (...)“: BS, S. 91.

424 „Istos uidi confluere ad ecclesiam, audire missas, flectere genua et deuote orare“: BS, S. 91; „(...) sunt homines simplices et deuote se habentes“: BS, S. 91; „Multum deuoti sunt in ecclesia et clerici et laici, et nichil ibi faciunt nisi quod aut orant aut cantant aut cetera faciunt, que de iure ibi fieri debent. Numquam uidimus aliquem in ecclesia ridere uel dissolutum“: BS, S. 93.

425 „Preterea ubicunque ipsis occurri cum socio meo, multum nos honorabant capellos suos detrahentes et deuote inclinantes et nos salutantes et nobis assurgentes“: BS, S. 91.

426 Beim König muss es sich um Leon II. gehandelt haben, der zwischen 1270 und 1289 herrschte: PRINGLE, Pilgrimage to the Holy Land, S. 50.

Dabei ging er davon aus, dass auf einen Sarazenen jeweils dreissig Christen oder mehr gekommen seien, und kritisierte diejenigen, die etwas anderes behaupteten, ohne eine tatsächliche Bestätigung dafür zu haben.⁴²⁷ Er fand in der fehlenden Erfahrung der Christen im Umgang mit Waffen den Grund, weshalb die Sarazenen die Christen im Orient beherrschten.⁴²⁸ Um seinem Publikum dies möglichst glaubhaft darzulegen, verwies er auf seine eigene Augenzeugenschaft. Burchards Ausführungen über die Armenier in Kilikien sollten dem Publikum die Bestätigung liefern.⁴²⁹ Interessanterweise schliesst er seine Ausführungen über die Sitten und Bräuche der Armenier mit einem Rückbezug auf die falsche Annahme in der lateinischen Welt (*in terra nostra*) über den Zustand des Christentums. Er insistierte, dass er in Kilikien (*in terra illa*) noch viel weiteres Löbliches gesehen habe, stellte aber gleichzeitig den Dreh- und Angelpunkt seiner Ausführungen dar: die eigene Gemeinschaft.⁴³⁰ Das Heilige Land als zentraler Ort der Heilsgeschichte *musste* sich durch eine christliche Mehrheit auch als solche offenbaren. Burchard – und die Pilger allgemein – sahen das, was sie sehen wollten. So recht er mit dem christlich geprägten Kilikien hatte, das aber wohl in der Wahrnehmung der lateinischen Christenheit nur wenig Raum einnahm, so falsch lag er mit der Dominanz des Christentums im Heiligen Land. Seine Ausführungen in diesem Bereich belegen aber, dass bereits Zeitgenossen und Pilger im 13. Jahrhundert sich intensiv damit beschäftigten, wie sich die Bevölkerungsgruppen im Heiligen Land zahlenmässig zusammensetzten, eine Diskussion, die bis heute von der Forschung intensiv debattiert wird.

Wilbrand und Burchard verbindet eine positive Bewertung der Armenier. Der persönliche Besuch der beiden Pilger am armenischen Hof liefert aber keine hinreichende Erklärung für diese ungewöhnlich vorteilhafte Wahrnehmung. Offensichtlich entsprachen die Armenier aufgrund ihrer Frömmigkeit in weiten Teilen den Normen der Verfasser. Vor allem die respektvolle Behandlung durch die zentralen Führungspersönlichkeiten Kilikiens (König, Katholikos) haben beide als sehr positiv wahrgenommen. Beide Pilger verfolgten mit ihrer Darstellung der Armenier eine bestimmte Absicht. Burchard ging es darum, das Heilige Land als christlich darzustellen, Wilbrand wollte den armenischen Verbündeten des Kaisers in einem positiven Licht erscheinen lassen (und das Bündnis legitimieren). Die Aussagen des englischen Übersetzers Aubrey Stewart 1896 über Burchard von Monte Sion, *His charity to other sects is*

427 „Notandum autem in rei ueritate, licet quidam contrarium senciant, qui ea uolunt asserere, que non uiderunt, quod oriens totus ultra mare usque in Yndiam et Ethiopiam nomen Christi confitetur et predicat, preter solos Sarracenos et quosdam Turcomanos, (...) audiui, quod semper in omni loco et regno preterquam in Egypto et Arabia, ubi plurimum habitant Sarraceni et alii Machometum sequentes, pro uno Sarraceno triginta uel amplius inuenies Christianos“: BS, S. 90; „(...) Christiani. Quorum est infinita multitudo“: EBENDORT, S. 89.

428 „Uerum tamen, quod Christiani omnes transmarini natione sunt orientales, qui licet sint Christiani, quia tamen usum armorum non habent multum, cum impugnantur a Sarracenis (...) subiciuntur eis (...)“: EBENDORT, S. 90.

429 „Et inde contigit, quod regnum illud dicitur esse Sarracenorum, cum tamen in rei ueritate sunt omnes Christiani preter ipsos et exactores et aliquos de familia ipsorum, sicut oculis meis uidi in Cilicia“: BS, S. 90.

430 „Multa alia uidi in terra illa tam in laicis, quam in clericis et monachis commendabilia ualde, que uix in terra nostra fieri crederentur“: BS, S. 93.

remarkable und *he lived among heretics and infidels, Nestorians, Armenians, and Syrians, as though they were his brethren*, stimmen wohl so nicht wirklich.⁴³¹

III.2.3 Assassinen, Beduinen, Sarazenen

Im 13. Jahrhundert kamen die Verfasser der christlichen Pilgerberichte neben den Ostchristen in ihren Auflistungen vermehrt auf nicht christliche Gemeinschaften wie die muslimische Bevölkerung zu sprechen. Üblich war nicht die Bezeichnung „Muslime“, sondern eine Unterscheidung in Assassinen, Beduinen und Sarazenen. Bei der Abgrenzung dieser Gruppen von der eigenen Gemeinschaft, aber auch untereinander standen in erster Linie deren Identifizierung als Nicht-Christen und ihre fremde Lebensweise im Vordergrund, was in den folgenden Ausführungen aufgezeigt werden soll.

Assassinen

Eine besondere Faszination auf einen Grossteil der Pilger übten die Assassinen aus.⁴³² Dieses Interesse erstreckte sich mit Ausnahme der muslimischen Pilger von lateinischen, jüdischen bis hin zu griechisch-orthodoxen Pilgern.⁴³³ In den christlichen Pilgerberichten des späten 12. und 13. Jahrhunderts wurden die Assassinen als *Assassini*, *Assassi*, *Heysessini* oder mit anderen Varianten bezeichnet. Benjamin von Tudela, der nachweislich über Arabischkenntnisse verfügte, nennt sie *al-ḥašīšīn*.⁴³⁴ Der in den christlichen und jüdischen Pilgerberichten benutzte Begriff stammt, wie bereits erwähnt, aus sunnitischen Quellen (*ḥašīšī*, *ḥašīšīya*), wobei die Bedeutung ursprünglich nichts mit dem später den Assassinen zugeschriebenen Konsum von Haschisch zu tun hatte, sondern im Sinne von „die Benebelten“ als Schimpfwort benutzt wurde.⁴³⁵ Es handelte sich somit ursprünglich um eine abwertende Bezeichnung für die Ismailiten durch sunnitische Autoren, die seit den 1120er Jahren in den Quellen auftauchten. Sie waren dieser schiitischen Gemeinschaft gegenüber negativ eingestellt, da man sie als Gefahr für die Einheit der islamischen Welt betrachtete.⁴³⁶ Theologen, Juristen und Geschichtsschreiber waren im Auftrag der (sunnitischen) Abbasidenkalifen und der seldschukischen Sultane aktiv an ihrer Diskreditierung beteiligt und produzierten deshalb wohl fiktive Berichte.⁴³⁷ In diesem zeitlichen Rahmen (12. Jh.) gelangte diese Bezeichnung in die Schriften lateinischer Autoren, die den Begriff mit dem Konsum von Drogen zu verbinden begannen und andere Legenden erschufen, um eine Erklärung für die Ergebenheit der „Opferbereiter“ und ihre Auftragsmorde zu finden, die über-

431 STEWART, Burchard of Mont Sion, Preface, v.

432 Wilbrand von Oldenburg setzte Vorwissen über die Assassinen beim Leser voraus: „De cuius uita et paradiso, quam sibi parauit, satis audiuitis, unde ea tanquam nota pertranseo“: WO, S. 169.

433 Johannes Phokas nannte sie „Χασύσιοι“ (Chasisioi): JP, S. 289.

434 Weitere Varianten: „Accini“, „Arsasini“, „Assessini“, „Assessini“, „Assissini“. Vgl. DAFTARY, „History and Myth“, S. 35.

435 Vgl. Anm. 237.

436 DAFTARY, „History and Myth“, S. 34 und DERS., *Assassin Legends*, S. 92.

437 DAFTARY, „History and Myth“, S. 22f. Für ein Beispiel einer solchen anti-ismailitischen Schrift vgl. EBENDORT, S. 33.

trieben dargestellt wurden und die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im lateinischen Orient und Europa weite Verbreitung fanden.⁴³⁸

Im *Tractatus* aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und in den Pilgerberichten, verfasst von Wilbrand von Oldenburg und Burchard von Monte Sion aus dem 13. Jahrhundert, folgten Angaben zur eigenständigen Organisationsstruktur mit einem Anführer an der Spitze (*senex, senex de montanis*) und zur Kampfaktik der Assassinen, politische Führer aus dem Hinterhalt mit dem Dolch zu ermorden und sich dabei selbst zu opfern. Ein wiederkehrendes Thema war die Ergebenheit der Assassinen ihrem Oberhaupt gegenüber, für das man Erklärungen suchte. Die Ausführungen der Verfasser diesbezüglich zeigen grosse Übereinstimmungen (sie werden zu Engeln, sie gelangen ins Paradies).⁴³⁹ Der älteste hier untersuchte Pilgerbericht, der die Assassinen erwähnt, wurde nicht von einem Lateiner, sondern von Benjamin von Tudela verfasst.⁴⁴⁰ Bereits er zeigte sich tief beeindruckt von ihrer Loyalität gegenüber ihrem Anführer, dem *Sāh al-Hasšīn*.⁴⁴¹ Wilbrand von Oldenburg übertrug sogar den Namen, unter dem ihr Anführer bekannt war, auf die Gemeinschaft (*Antiqui de la Montagne*).⁴⁴² Legenden wie der Haschischkonsum der Assassinen oder Ausführungen über Jünglinge, die in einen paradisischen Garten geführt wurden, um sie zu rekrutieren, lassen sich in den Pilgerberichten nicht finden.⁴⁴³ Es darf angenommen werden, dass die Pilgerberichte das damals in der christlich-lateinischen Welt zirkulierende (teilweise wahr genug zu wertende, teilweise falsche) Wissen über diese Gemeinschaft in zusammengefasster Form widerspiegeln, die als sehr verschwiegen galt.⁴⁴⁴

Burchard von Monte Sion berichtete, dass die Assassinen mit dem Gedanken gespielt hätten, zur römischen Kirche (Christentum) überzutreten. Es sei am Mord des Gesandten der Assassinen gescheitert, was Burchard als Verlust

438 EBENDORT, S. 35.

439 „Prelatum pro deo colunt, eique usque ad mortem obediunt. Cum eorum princeps, qui semper senex vocatur quasi sapiens, voluerit aliquem principem interficere, in medio cultellorum suorum nominat quem voluerit occidere. Tunc sui certantes ad cultellos currunt et qui potuerit habere grates refert principi et statim ad occidendum qui fuerit nominatus digreditur. Quicumque in obedientia mortuus fuerit, pro angelo colitur“: *Tractatus*, S. 130; „(...) Antiqui de la Montagne, qui cultellis principes consuevit nostros per nuncios occidere“: WO, S. 169; „Capitaneum unum habent (...) qui senex de montanis dicitur (...) Obedientes sunt usque ad mortem, et mandato superioris quemlibet interficiunt, et in hoc paradysum se mereri dicunt, etiamsi, antequam obedienciam impleant, occidantur“: BS, S. 90. Wilbrand erwähnt ihre Vorstellungen vom Paradies ebenfalls, setzt dies aber als bekannt voraus: vgl. Anm. 432.

440 Benjamin von Tudela erwähnt als einer der wenigen Pilger die Drusen, die er als Heiden bezeichnet und in der Nähe der Stadt Sidon lokalisiert. Er gesteht ihnen keine Religion zu: BT, S. 31f.

441 BT, S. 28f.

442 WO, S. 169.

443 Ein Zusatz im *Tractatus*, der vom Mord des Sohnes von Boemund IV. von Antiochia 1213 durch die Assassinen, von der Gefangennahme von Jünglingen durch die Assassinen und von einem Paradiesgarten des Oberhaupts berichtet, ist ein späterer Zusatz: vgl. *Tractatus*, Appendix 2, S. 132f.

444 Vgl. dazu Kapitel II.2.2, S. 42. Falsch war beispielsweise „Isti de Judeis tracti sunt, sed Judeorum ritus in omnibus non observant“: *Tractatus*, S. 130, oder „Litteram habent ex chaldeo et hebreo permixtam“: EBENDORT, S. 131. Beide Punkte wurden von Thietmar übernommen: Thietmar, S. 52. Zum „wahr genug“ vgl. SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 218f.

für die Kirche bezeichnete.⁴⁴⁵ Burchard war nicht der Erste, der über dieses angebliche Interesse der Assassinen am Christentum berichtete, bereits in Geschichtswerken aus dem 12. Jahrhundert sind ähnliche Ausführungen bekannt.⁴⁴⁶ Burchards Version ist im Vergleich zu ihnen eher knapp gehalten. Er dürfte diese Erzählung mit der Überlegung aufgenommen haben, die Assassinen als potentielle Christen und als mögliche Verbündete darzustellen. Aus diesen Gründen beinhaltet seine Beschreibung Hinweise auf Burgen und Städte, die von den Assassinen kontrolliert wurden, und die Anzahl von kampffähigen Männern, die ihnen zur Verfügung standen.⁴⁴⁷ Es stellt sich die Frage, ob christliche Pilger eine religiöse Nähe zwischen den Assassinen und Sarazenen hergestellt haben. Hier sind unterschiedliche Ansätze feststellbar. Benjamin von Tudela und Johannes Phokas setzten die Assassinen in keinerlei Verbindung mit den Sarazenen. Burchard von Monte Sion führte sie als *Sarraceni, qui dicuntur Assissini* ein und ordnete damit die Assassinen ganz klar den Sarazenen zu.⁴⁴⁸ Er rundete aber seine Ausführungen ab, indem er erklärte, dass sie sich im Konflikt mit den Herrschern der islamischen Welt befunden hätten, und distanzierte sie so voneinander.⁴⁴⁹ Einzig Ricoldus von Monte Croce wusste, dass die Assassinen von den Einheimischen „Ismailiten“ (*ysmaeliti*) genannt werden, leitete deren Benennung fälschlicherweise von Ismael ab und betrachtete sie als Gemeinschaft, die den Gesetzen der Sarazenen folgte (eigentlich: Abspaltung der Ismailiten).⁴⁵⁰

Beduinen

Die Beduinen (*Bodwini, Bedewini*) erregten die Aufmerksamkeit der christlichen Pilger aufgrund ihrer nicht sesshaften, fremdartigen Lebensweise, was sie gleichzeitig von den Christen (und offensichtlich auch den Sarazenen) abgrenzte. Übliche Besonderheiten, mit denen die christlichen Pilger sie in Verbindung brachten, waren ihre Zelte, ihre Tierherden, mit denen sie umherzogen, und ihre Kopfbedeckung.⁴⁵¹ Im *Tractatus* werden sie als treulose und opportunistische Menschen dargestellt, die ständig ihre Loyalität wechselten

445 „Ante annos paucos ad obedienciam romane ecclesie uenire uoleuant“: BS, S. 90. Burchard erwähnt neben den Assassinen noch die „uannini“, auf die er aber nicht näher eingeht. Damit sind vermutlich die Nusairier gemeint, die heute als Alawiten bekannt sind. Auch sie zählte er zu den „Sarraceni“: EBENDORT, S. 90.

446 Eine ähnliche Erzählung findet sich im Geschichtswerk des Wilhelm von Tyrus aus dem 12. Jahrhundert, der als erster christlich-lateinischer Geschichtsschreiber über die syrischen Assassinen schrieb: vgl. Kapitel IV.3.1, S. 201f.

447 „Castella plurima habent et ciuitates et fertilem terram. Isti dicuntur habere XL millia pugnatorum“: BS, S. 90.

448 BT, S. 31f.; JP, S. 289; BS, S. 90.

449 „Istos adhuc nullus Soldanorum potuit subiugare, sed ipsi sibi leges et iura condunt et utilibet hijs utuntur“: BS, S. 90.

450 „Sunt Adsessini quos orientales appellant ysmaelitas, natos de Ysmaele et dum occidunt et occiduntur putant quod adsumantur ad quasdam delectationes in quibus credunt esse uitam eternam; isti quantum ad legem sunt Sarraceni“: RMC, S. 74f.

451 „Semper in campestribus habitantes, nullam habentes patriam neque domum. Pecudibus et cunctis animalibus abundant (...) Tentoria habent de pellibus animalium. (...) Pilleos rubeos portant et peplum circa pilleos circinatum“: *Tractatus*, S. 131; „(...) non habent domos, sed, si pluuia est, in tentoriis cubant. Plurima habent pecora. (...) Pillea rubea in captibus ad longitudinem cubiti ferunt (...)“: Thietmar, S. 52; „Isti certam non habent mansionem, sed ubicunque comperint esse pasua, se transferunt cum tabernaculis suis. (...) nisi pellicio rubeo et desuper camisia magna et ampla utuntur, caput tantum cum panno tegentes“: BS, S. 89f.

(zwischen Christen und Sarazenen).⁴⁵² Der anonyme Autor legte Wert darauf, die Beduinen räumlich zwischen Sarazenen und Christen anzusiedeln. So ergänzte er, dass Beduinen mit ihren Herden zeitweise die *terra Christianorum*, zeitweise die *terra Saracenorum* bewohnt hätten.⁴⁵³ Hier zeigt sich, dass der Autor von einem Gegensatz zwischen dem Land der Sarazenen und dem Land der Christen ausging. Die Sarazenen verstand der anonyme Verfasser somit nicht als (religiöse) Gemeinschaft, etwa des Heiligen Landes, sondern als nicht christliche Bewohner der feindlichen Aussenwelt.⁴⁵⁴ Dies könnte eine mögliche Antwort auf die Frage geben, weshalb der Verfasser des *Tractatus* bei seiner Auflistung der nicht christlichen Bewohner des Heiligen Landes die Sarazenen nicht als eigene Gemeinschaft neben Beduinen und Assassinen stellte. Sie wurden als Bewohner des Heiligen Landes ausgeblendet, gehörten nicht zu den Nichtchristen, die im Heiligen Land lebten, da das Heilige Land als Ort des Heilsgeschehens und als Raum der biblischen Geschichte, als Eigenes und nicht als Fremdes angesehen wurde. Der Autor stellte deshalb konsequenterweise keine religiöse Nähe zwischen den Assassinen, Beduinen und Sarazenen her. Im Bereich der Sprache machte er das hingegen durchaus oder auch durch die Bemerkung, dass Mohammed Beduine gewesen sei, was im Zusammenhang mit der zuvor beschriebenen Treulosigkeit der Beduinen gelesen werden muss.⁴⁵⁵

Dieser treulose und opportunistische Charakter der Beduinen fehlt bei Burchard von Monte Sion. Er legte seinen Schwerpunkt auf die Kampffähigkeit dieser Gemeinschaft und setzte die Beduinen in keinerlei Beziehung zu den Sarazenen.⁴⁵⁶ Das ist, wenn man es mit dem *Tractatus* vergleicht, auffällig. Auch hier ist denkbar, dass Burchard diese Gemeinschaft, analog zu den Assassinen (und im Vergleich zum *Tractatus*), als mögliche Verbündete der Christen auflisten wollte. Ähnliche Überlegungen machte wohl auch der Pilger Thietmar, der einige Jahrzehnte vor Burchard das Heilige Land bereiste. Nach eigenen Angaben dienten Thietmar während seiner Reise ins Katharinenkloster auf dem Berg Sinai Beduinen als Führer.⁴⁵⁷ Bei seinem Besuch auf dem Berg Karmel beobachtete er militärische Übungen der Beduinen und lob-

452 „Amici fortune sunt. Nam quos viderint viribus prevalere adiuvant, proditores maximi, latrones insignes. (...) Quando nos prevalemus adversus Saracenos, tunc fratres et amici nostri sunt. Si vero Saraceni prevaluerint, tunc ipsos adiuvant, furantes Christianos vendunt Saracenis, et similiter Saracenos Christianis. Fides eorum nulla est nisi quam timor fecerit“: *Tractatus*, S. 131.

453 „Pecudibus et cunctis animalibus abundant, que nunc in terra Christianorum nunc Saracenorum accepta licencia pascuntur“: *Tractatus*, S. 131.

454 Vgl. dazu „Omnes isti certum habent numerum militum, quos semper oportet esse paratos armis et equis, ut cotidie Saracenis insultantibus resistent“: *Tractatus*, S. 130.

455 „Maometh de ipsis dicitur fuisse. Litteram habent saracenicam sed valde corruptam“: *Tractatus*, S. 131.

456 „Isti cum sint pugnaces ualde, non utuntur nisi gladiis et lanceis in bello. Sagittatis non utuntur, dicentes esse turpe nimis homini uitam sagitta furari. In bello fortes, (...)“: BS, S. 89f. Auch Jakob von Vitry, den Burchard als Quelle aufführt, erwähnt nicht explizit den muslimischen Glauben der Beduinen: vgl. Anm. 1144. Burchard erwähnt Jakob von Vitry als Quelle: BS, S. 23.

457 „Conduxit mihi eciam Boidewinos cum camelis usque ad montem Sinay, quia aliis non est uia nota per desertum. Quos quidem iuratos et fide et sua lege astrictos conuenit hoc modo, ut me reducerent uiuum uel mortuum“: Thietmar, S. 37.

te ihre Reitkünste. Er fügte an, dass die Beduinen in Friedenszeiten mit Mitgliedern der Ritterorden zusammengetroffen seien und Geschenke ausgetauscht hätten.⁴⁵⁸ Thietmar wollte hier womöglich Sympathien der Beduinen für das Christentum und die lateinische, ritterliche Welt hervorheben, genauso wie Burchard von Monte Sion, der von den Überlegungen der Assassinen berichtete, zum Christentum überzutreten. Ausgangspunkt der Ausführungen war die eigene lateinisch-christliche Welt, an deren Überlegenheit die Pilger keinerlei Zweifel hatten. Es machte aus diesen Überlegungen heraus Sinn, dem Gegenüber Sympathie und Interesse an der lateinisch-christlichen Welt zuzuschreiben.

Sarazenen

Der häufigste Begriff für Anhänger des Islam in christlichen Pilgerberichten war nicht das heute gebräuchliche „Muslime“, sondern „Sarazenen“ (*Saraceni/Sarraceni*). Die Bezeichnung war schon im 6. Jahrhundert von griechischen Autoren als ethnische Klassifikation für die Bewohner der arabischen Halbinsel angewandt worden.⁴⁵⁹ Die Bedeutung des Terminus erfuhr im Laufe der Zeit eine Veränderung und weitete sich aus. So wurde der Begriff im 12. und 13. Jahrhundert mehr und mehr für Anhänger des Islam gebräuchlich und war mit einer religiösen, nicht christlichen Komponente versehen. Die Bezeichnung schloss sowohl ethnische Gruppen wie Araber oder Türken, aber auch Anhänger der Schia (Schiiten) und Sunna (Sunniten) mit ein. Es handelte sich dabei dementsprechend um einen Sammelbegriff für Muslime. Im Gegensatz zu den „Beduinen“ besass der Begriff „Sarazenen“ zudem eine soziale Komponente im Sinne von Sesshaftigkeit.⁴⁶⁰ Einige Pilger bezeichneten die Muslime pauschal als „Heiden“ (*pagani*).⁴⁶¹ Diese Zuordnung besass in der christlich-lateinischen Welt eine lange Tradition. Sie fand sich deshalb nicht nur in der christlichen Pilgerliteratur, wo der Begriff vereinzelt sogar noch bis ins Spätmittelalter hinein Anwendung fand, sondern auch bei Theologen bis weit ins 12. und 13. Jahrhundert hinein, in den epischen Werken des europäischen Mittelalters und bei den Kreuzzugschronisten.⁴⁶²

Ausführliche Angaben zum Islam, der aber von den Zeitgenossen nicht als „Islam“ bezeichnet wurde, so wenig wie ihre Anhänger als „Muslime“, tauchen in den christlichen Pilgerberichten erst im 13. Jahrhundert auf. Man wies den Sarazenen bestimmte Sitten und Bräuche zu oder schrieb erste Informationen zur Biographie Mohammeds nieder, der als zentrale Figur erkannt wur-

458 „Solent eciam Sarraceni Boidewini ad locum illum illo tempore treuis interpositis accedere et alteratrum milicia exercere. Mirabiliter enim et artificiose sciunt equitare Boidewini. (...) Ubi milites Christiani Boidewinos iuxta curialitatem seculi solent honorare, ipsis eciam xenia sua conferentes“: Thietmar, S. 22f.; „(...) militariter sciunt equitare (...)“: EBENDORT, S. 52.

459 Vgl. dazu SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 70; TOLAN, John, Artikel „Saracens“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 1074-1077; DERS., *Saracens*, S. 126-134.

460 GRABOIS, „Islam and Muslims as Seen by Western Pilgrims“, S. 322f.

461 Pilger der hier untersuchten Berichte aus dem 12. Jahrhundert, die von den Muslimen als „Heiden“ sprechen, sind Saewulf und Theoderich. Vgl. beispielsweise Saewulf, S. 70, Z. 376 und Th, S. 177 Z. 1068. Aryeh Grabois spricht in diesem Zusammenhang von einer „ignorance quasi totale“ der Pilger: GRABOIS, *pèlerin occidental*, S. 144.

462 Zur Verwendung des Heidenbegriffs in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges vgl. Kapitel IV.2.1, S. 156f. Auch der Pilger Felix Fabri aus dem 15. Jahrhundert bezeichnete die Muslime pauschal als „Heiden“: SCHRÖDER, *Felix Fabri*, S. 237.

de. Der Islam wurde jedoch nicht als eigenständige Religion dargestellt, sondern immer in Bezug und als Gegenbild zum Christentum.

Thietmar schilderte als ältester hier untersuchter Pilger ausführlich Sitten und Bräuche der Sarazenen und lieferte Informationen zur Biographie Mohammeds.⁴⁶³ Er hat sich – so seine eigenen Worte – mit Leben und Gesetz der Sarazenen auseinandergesetzt, als er in Damaskus weilte.⁴⁶⁴ Bei seinen Aussagen handelte es sich aber überwiegend um aus anderen Quellen dieser Zeit bekannte Ausführungen über den Islam.⁴⁶⁵ So findet sich etwa der von ihm gemachte Vergleich des Kalifen im Islam mit dem Papst im Christentum in vielen mittelalterlichen Texten. Dieser Vergleich, so falsch er ist (beim Kalifen handelt es sich nicht um einen Geistlichen), macht insofern Sinn, als man für das Publikum Bezugspunkte aus der eigenen Gemeinschaft anführte, um Abläufe und Hierarchien der anderen Religion erklärbar zu machen.⁴⁶⁶

Der Dominikanermönch Ricoldus von Monte Croce schliesslich, der um 1290 durch das Heilige Land pilgerte und den Nahen Osten als Missionar bereiste, verfügte über Kenntnisse der arabischen Sprache und zitierte nachweislich in seinen Schriften Textstellen aus dem Koran.⁴⁶⁷ Er schloss sein *Liber Peregrinationis* mit einer Aufzählung der sieben guten Eigenschaften der Muslime und der sechs Grundübel des Korans⁴⁶⁸ und zeigte sich erstaunt über ihre Devotion, Barmherzigkeit, Frömmigkeit und Gastfreundschaft. Aber auch hier gilt: Es ging ihm nicht darum, Muslime zu loben oder als positiv darzustellen. Ziel war es, seiner eigenen Gruppe den Spiegel vorzuhalten, um Beschämung hervorzurufen.⁴⁶⁹ Diese positive Wahrnehmung der Muslime als Menschen und die negative Einordnung ihrer Religion finden sich auch bei anderen Missionaren jener Zeit.⁴⁷⁰ Von allen hier untersuchten christlichen Pilgerberichten ist der des Ricoldus von Monte Croce der einzige, der den Schiiten einen eigenen Abschnitt widmete.⁴⁷¹ Im Vergleich zu den anderen Pilgern, die nur über

463 Er erwähnte u.a. die Polygynie, den Ramadan, die Gewohnheit, fünfmal pro Tag zu beten, die rituelle Waschung und die Verschleierung der Frauen: Thietmar, S. 11f. Mohammed lässt er von den Beduinen abstammen: „Maumet erat custos camelorum, pauper et epilepticus, de genere Boiudwinorum“: EBENDORT, S. 49.

464 „In Damasco fui per sex dies, et quedam intellexi de lege et uita Sarracenorum. Uita eorum est immunda et lex corrupta“: EBENDORT, S. 11.

465 Vgl. DANIEL, Norman, Islam and the West, S. 158-173. Es tauchen auch bei Burchard damals übliche stereotype Aussagen über die Muslime wie ihre Polygynie oder Gastfreundschaft auf: BS, S. 89. Zur Polygynie vgl. Thietmar, S. 11.

466 „(...) papa Sarracenorum, nomen habens Galiphel, prediues et prepotens et condit Sarracenis leges, et su pena, sicut noster papa, precipit ab omnibus firmiter obseruari“: Thietmar, S. 19. Vgl. DANIEL, Islam and the West, S. 251; KEDAR, B. Z., „A Western Survey of Saladin's Forces at the Siege of Acre“, in: Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of H. E. Mayer, hg. v. B. Z. Kedar et al., Aldershot 1997, S. 113-122, hier S. 117. Zum Vergleich zwischen Kalif und Papst vgl. Anm. 890.

467 Seine Kenntnisse der arabischen Sprache sind auf seine Position als Ordensmissionar der Dominikaner zurückzuführen. Vgl. dazu KEDAR, Crusade and Mission; MAIER, Christoph T., Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century, Cambridge 1994.

468 RMC, S. 160-166, 172-199.

469 Vgl. MÜLLER, Bettelmönche in islamischer Fremde, S. 222.

470 Vgl. SCHIEL, „Ricoldus von Monte Croce“, S. 12 Anm. 25.

471 In Samarra nördlich von Bagdad, zentraler schiitischer Pilgerort (Grabstätten des zehnten und elften Imams), berichtet Ricoldus, dass die Schiiten auf die Wiederkehr eines Sohnes Alis

rudimentäre Kenntnisse des Islam und zur Vielfalt der muslimischen Gemeinschaften verfügten, kann das Wissen Ricoldus von Monte Croces über die islamische Kultur und Religion somit geradezu als umfangreich bezeichnet werden, wenn auch hier, analog zu Ausführungen der anderen Pilger über Assassinen, Beduinen und Armenier, sowohl Stereotype (Gastfreundschaft der Muslime, Gewalttätigkeit des Islam) und falsche (Herleitung der Ismaeliten vom biblischen Ismael, Maultier wird für den Nachkommen 'Alis bereitgehalten) als auch grundsätzlich wahre Informationen nebeneinander aufgeführt wurden (Schiiten warten auf eine Wiederkehr, Assassinen sind Ismailiten).

Die Position der nicht christlichen Gemeinschaften in den Pilgerberichten

Um den Überlegungen der Verfasser auf die Spur zu kommen, ist es hilfreich, sich zu fragen, ob die Position der einzelnen Gemeinschaften im Text Rückschlüsse auf eine bewusste Anordnung durch die Autoren zulässt oder ob die Anordnung beliebig war.⁴⁷² Fest steht, dass Pilger, die jeweils längere Abschnitte über die Bewohner des Heiligen Landes in ihre Berichte aufgenommen haben (*Tractatus*, Thietmar, Burchard von Monte Sion), die unterschiedlichen Gemeinschaften jeweils in christlich und nicht christlich einordneten. Der anonyme Verfasser des *Tractatus* übernahm diese Unterteilung auch strukturell.⁴⁷³ Diese Unterscheidung zwischen christlichen und nicht christlichen Gemeinschaften zeigt sich – wie bereits erwähnt – auch in den unterschiedlichen Bezeichnungen. So wurden Nichtchristen von den Pilgern zwar zu den *gentes*, nicht aber zu den *nationes* gezählt.⁴⁷⁴ Der Verfasser der ältesten erhaltenen Darstellung der unterschiedlichen Gruppen im Heiligen Land, des *Tractatus*, spricht, bevor er die nicht christlichen Gemeinschaften näher ausführt, über den König von Jerusalem und seine Adeligen, die jederzeit bereit sein mussten, um das Land *pro hereditate Christi dimicare*.⁴⁷⁵ Es ist zu vermuten, dass der

warten (12. Imam, *mahdi*), für den sie ein Maultier bereithalten: „(...) et illi sunt sarraceni sequentes Ahaly. Intelleximus autem in ueritate quod incole ciuitatis expectant quendam filium Ahaly qui mortuus est ante sexcentos annos et nutriunt ei semper unam pulcrum mulam ut eum honorifice recipiant, et mulam ipsam representant pontifices eorum populo sellatam et faleratam omni die ueneris, quando congregantur ad predicandum legem suam. Dicunt autem quod predictus filius Ahaly omnino redibit ad eos et in diebus ipsius dicunt quod apparebit Christus et efficietur sarracenus“: RMC, S. 134-137.

472 Hier muss mit der nötigen Vorsicht vorgegangen werden, da die Manuskripte der Pilgerberichte im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren haben dürften. Zudem fehlen wissenschaftliche Editionen der Pilgerberichte, die alle bekannten Manuskripte miteinbeziehen. Ein Grossteil der (auch hier verwendeten) Editionen stammt nach wie vor aus dem 19. Jahrhundert. Eine moderne Edition besonders des Pilgerberichts von Burchard von Monte Sion ist ein Desiderat, gerade weil er so beliebt war und so viele Manuskripte existieren: vgl. dazu Anm. 318.

473 „Nunc autem iste sunt gentes que in ea versantur et habent in ea domicilia et oratoria. Quorum alii sunt Christiani, alii non Christiani. Christianorum vero varie sunt gentes que in variis sectas diuise: (...)“: *Tractatus*, S. 124 und „De hiis qui Christiani non sunt. Et quia superius dictum est de sectis et diuersitate Christianorum qui in terra ierosolimitana morantur, nunc de illis videndum est qui Christiani non sunt et ibidem sua habent domicilia. De Judeis. (...)“: *Tractatus*, S. 130.

474 „habitatores“: BS, S. 89; „gentes“: BS, S. 89 und *Tractatus*, S. 124. Zu den „nationes“ gehörten einzig Franken und Ostchristen: vgl. Anm. 388.

475 „Hic [der König von Jerusalem] sanctissimo sepulcro iurat defensionem et iudicium et iusticiam inter gentes, consuetudines patrie et mores patrios conservare. Cui barones terre tocius subsunt et ad nutum ipsius ad bellum procedunt, parati semper cum numero militum singu-

Verfasser die nicht christlichen Gemeinschaften bewusst *nach* seinen Ausführungen über die Herrschaftsstrukturen aufgeführt hat. Im *Tractatus* wurden die nicht christlichen Gemeinschaften (Juden, Samaritaner, Assassinen, Beduinen) durch den Aufbau des Manuskripts deshalb im Vergleich zu den christlichen Bewohnern, die ganz am Anfang des Traktats stehen, bewusst in eine zweitrangige Position gerückt, da ihre nähere Beschreibung erst ganz am Schluss nach einem längeren Einschub über Geographie, kirchliche und weltliche Struktur des Heiligen Landes erfolgte.

Wir wissen, dass sowohl Thietmar als auch Burchard von Monte Sion auf den *Tractatus* zurückgegriffen haben.⁴⁷⁶ Eng verlinkt mit den Listen der Bevölkerungsgruppen sind bei allen drei Texten die Ausführungen zur Flora und Fauna, die das Heilige Land räumlich einordneten.⁴⁷⁷ Thietmars Übersicht zeigt allgemein die grösseren Übereinstimmungen mit dem *Tractatus*, besonders bei der Struktur der religiösen Gemeinschaften und der Unterteilung in Christen und Nichtchristen (Juden, Samaritaner, Assassinen, Beduinen).⁴⁷⁸ Sowohl bei Thietmar als auch bei Burchard lassen sich diese Ausführungen zu den Gemeinschaften ganz am Ende ihrer Pilgerberichte finden. Burchards Anordnung der religiösen Gemeinschaften (*de variis religionibus terre sancte*) macht im Vergleich dazu insgesamt einen viel unstrukturierteren Eindruck. Die Sarazenen sind bei ihm unmittelbar nach den Lateinern und noch vor den orientalischen Christen positioniert, Beduinen und Assassinen folgen auf die Ostchristen. Er schliesst seinen Pilgerbericht mit der Erzählung seines Besuchs im armenischen Königreich von Kilikien.⁴⁷⁹ Burchard war dafür aber stärker darauf bedacht, Verbindungen zwischen den nicht christlichen Gemeinschaften und der christlich-lateinischen Welt herzustellen (Assassinen liebäugelten mit dem Christentum, die Griechisch-Orthodoxen schlossen sich der römischen Kirche an).⁴⁸⁰ Ferner stellte er Gemeinsamkeiten zwischen den Christen und Sarazenen her, etwa bei der Verehrung Jesu, Marias und Johannes des Täufers. Er betonte, die Sarazenen würden Jesus zwar nicht als Sohn Gottes verehren, dafür aber als Propheten.⁴⁸¹ Bei Burchard wurde deshalb wohl, im

lis assignato terram defendere et pro hereditate Christi dimicare“: *Tractatus*, S. 129. „Omnes isti [gemeint sind der Fürst von Antiochia und der Graf von Tripolis] certum habent numerum militum, quos semper oportete esse paratos armis et equis, ut cotidie Saracenis insultantibus resistant. De hiis qui Christiani non sunt (...)“: EBENDORT, S. 130.

476 *Tractatus*, Introduction, S. 121.

477 Bei Thietmar folgt die Auflistung unmittelbar auf eine räumliche Beschreibung der Region vom Berg Sinai aus (Ägypten, Mekka, Jerusalem): Thietmar, S. 47-51. Auf die Bevölkerungsgruppen folgt eine Auflistung der Pflanzen: EBENDORT, S. 52f. Bei Burchard folgt die Auflistung auf „de longitudine et latitudine terre sancte“ und „de fructibus et animalibus terre sancte“: BS, S. 85f., 86-88.

478 „Sciendum etiam, quod in transmarinis partibus Christianorum lex in diuersas sectas scissa est. Quidem enim sunt (...) Preterea sunt ibi nonchristiani in uarias sectas diuisi; primum Iudei (...)“: Thietmar, S. 51. Es fällt auf, dass er im Gegensatz zum *Tractatus* nicht von „gentes“, sondern „sectae“ spricht.

479 BS, S. 89f.

480 „Greci similiter Christiani sunt, sed schismatici, nisi quod pro magna parte in concilio generali sub domino Gregorio X ad obedienciam ecclesie redierunt“: BS, S. 89.

481 „Sarraceni autem beatum Iohannem multum honorant post Christum et beatam uirginem, de ipso magna scientes. Dicunt enim Christum ueraciter esse Uerbum Dei, Deum tamen esse negant. Beatam uirginem dicunt de Spiritu Sancto concepisse, uirginem peperisse et uirginem permansisse. Iohannem uero dicunt magnum et sanctissimum prophetarum fuisse.

Gegensatz zum *Tractatus*, keine bewusste Positionierung der christlichen und nicht christlichen Gruppen vorgenommen.

Ibn Ġubair und die muslimische Bevölkerung unter fränkischer Herrschaft

Ibn Ġubair hat die muslimische Bevölkerung unter fränkischer Herrschaft respektive ihre Lebensumstände näher beschrieben. Dies ist insofern erstaunlich, als er nachweislich nur etwas mehr als dreissig Tage in den Kreuzfahrerherrschaften verbrachte (1184). Wichtige Aspekte, die er in seiner *rihla* ansprach, waren die faire Behandlung muslimischer Bauern in der Region von Tibnin durch ihre fränkischen Herren⁴⁸², die Misere muslimischer Kriegsgefangener⁴⁸³ und die Möglichkeit der Muslime, in Tyrus und Akkon in Moscheen zu beten.⁴⁸⁴ Seine Ausführungen über die als angenehm beschriebene Situation der muslimischen Bauern, die ihren fränkischen Herren die Hälfte ihrer Erträge und eine Kopfsteuer bezahlen mussten und die ansonsten in Ruhe gelassen wurden, müssen in einem ähnlichen Kontext gelesen werden wie vergleichbare Aussagen der christlichen Pilger über die Tugenden der Muslime (z.B. bei Ricoldus von Monte Croce), mit denen man die Absicht verfolgte, Beschämung auszulösen. Es ist zu vermuten, dass Ibn Ġubair seine teilnahmslosen muslimischen Glaubensgenossen aufrütteln und vor einer Spaltung der muslimischen Gesellschaft warnen wollte, falls sie ihre fränkischen Herren akzeptierten.⁴⁸⁵ Ibn Ġubairs Aussagen über muslimische Bauern unter fränkischer Herrschaft sind umso bedeutsamer, da er weder bei seiner Reise in Ägypten dem Nil entlang von Kairo nach Qus noch auf der fruchtbaren Strecke zwischen al-Hilla und Bagdad auf die dort lebenden Bauern zu sprechen kommt. Einzig im Königreich von Sizilien berichtet er über die Abgaben der muslimischen Bauern, die sie zweimal im Jahr an ihre (christlichen) Herren entrichteten mussten.⁴⁸⁶ Dies könnte durchaus im Zusammenhang mit dem *dār al-Islām* stehen, da Akkon, Tyrus und auch Sizilien von den Muslimen als Teil der islamischen Welt, eben als Teil des *dār al-Islām*, betrachtet wurden. Ibn Ġubair war somit an muslimischen Bauern interessiert, die in Gebieten lebten, die als Teil der islamischen Welt betrachtet wurden, die aber unter christlicher Herrschaft lebten, arbeiteten und Abgaben leisteten. Er konnte dadurch sein Publikum für die Problematik sensibilisieren, die sich für den Islam ergab, wenn die muslimische Bevölkerung die Herrschaft ihrer christlichen Herren akzeptierte.

Machometum dicunt nuncium Dei fuisse et ad se tantum a Deo missum“: BS, S. 53. Vgl. dazu Thietmar, S. 50.

482 Zum Zitat vgl. Anm. 1735.

483 IĠ, S. 306f.; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 229.

484 IĠ, S. 303, 306; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 226, 228.

485 CAHEN, „Indigènes et croisés. Quelques mots à propos d’un médecin d’Amaury“, in: Syria XV (1934), S. 351-360, hier S. 351, 358-360; DERS., Orient et Occident au temps des croisades, Paris 1983, S. 168.

486 IĠ, S. 324f.; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 243. Vgl. dazu EBENDORT, S. 243, 245f., 257. Seine Ausführungen über die Lebensbedingungen der Muslime auf Sizilien sind widersprüchlich. So lobte er zwar das Verhalten König Wilhelms II. (1153-1189) seinen muslimischen Untertanen gegenüber, erwähnte aber an anderer Stelle Beamte und Diener, die ihren muslimischen Glauben verstecken mussten. Ibn Ġubairs (nicht nur) positive Aussagen über die Herrschaft König Wilhelms II. wurden in der Vergangenheit von Forschern als „Toleranz“ gewertet: HOUBEN, Hubert, „Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien“, in: Deutsches Archiv 50 (1994), S. 159-198, hier S. 184f.

III.2.4 Nur am Rande erwähnenswert: Juden und Samaritaner

Die jüdische Bevölkerung stand im Vergleich zum östlichen Christentum und sogar im Vergleich zu den Assassinen und Beduinen in der christlichen Pilgerliteratur im Hintergrund.⁴⁸⁷ Der Verfasser des *Tractatus* listete sowohl „Juden“ (*Judei*) als auch „Samaritaner“ (*Samaritani*) als nicht christliche Bewohner des Heiligen Landes vor den Assassinen und Beduinen auf. Der Autor hatte aber über die Juden ausser ihrer hebräischen Sprache wenig Nützliches zu berichten. Er zeigte sich deutlich faszinierter von der fremden Lebensweise der Assassinen und Beduinen.⁴⁸⁸ Al-Harawī nahm zwar, wie bereits erwähnt, nicht nur muslimische und christliche, sondern auch Heilige Stätten der Juden in seinen Bericht auf, beispielsweise die Schreine Ezeiels, Daniels und Esras im heutigen Irak, es fehlen aber bei ihm genauere Angaben über diese Religionsgemeinschaft.⁴⁸⁹ Auffällig ist, dass das Interesse an den Samaritanern deutlich grösser war als an den Juden. Die zentrale Rolle des Berges Garizim für diese religiöse Gemeinschaft war ein wiederkehrendes Thema. Johannes Phokas etwa wusste zu berichten, dass die Samaritaner fälschlicherweise davon ausgingen, Abraham habe seinen Sohn Isaak in Nablus auf dem Berg Garizim opfern wollen.⁴⁹⁰ Al-Harawī bezeugte die Existenz der Samaritaner in der Region um Nablus und fügte an, dass die „Samaritaner“ (*al-sāmara*) in Richtung des Berges Garizim beten würden (im Vergleich zu den Muslimen, die Richtung Mekka beteten).⁴⁹¹ Der anonyme Verfasser des *Tractatus* erwähnte zwar den Berg Garizim nicht, grenzte aber die Samaritaner von den Juden ab, indem er anfügte, dass ihre Alltagssprache Arabisch gewesen sei.⁴⁹² Hier zeigt sich, analog zu den lateinischen Pilgern und ihren Ausführungen über ostchristliche Konfessionen und nicht christliche Religionen, dass der Ausgangspunkt die eigene Konfession oder Religion war und deshalb die entsprechenden Informationen immer in Bezug zu den eigenen Überzeugungen gesetzt wurden, wenn dies auch nicht explizit so notiert wurde. Das deutlich geringere Interesse der (christlichen und muslimischen) Pilger an den Juden im Vergleich zu den Samaritanern oder anderen nicht christlichen Gemeinschaften wie Beduinen und Assassinen könnte damit zusammenhängen, dass jüdische Bevölkerungsgruppen sowohl im christlichen Europa als auch in der islamischen Welt Teil des städtischen Lebens und damit Teil der Lebenswelt der Pilger waren.

487 In Burchard von Monte Sions Übersicht über die verschiedenen Religionen des Heiligen Landes tauchen sie gar nicht auf: BS, S. 88-93.

488 „De Judeis. Quorum primi sunt Judei, homines obstinati, plusquam mulieres imbelles, ubique servi, singulis lunationibus fluxum sanguinis patientes. Vetus testamentum ad litteram servant et litteram habent hebreum. De istis sunt Saducei qui resurrectionem non credunt. De Samaritanis. Alii sunt Samaritani, similiter imbelles sicut Judei. (...)“: *Tractatus*, S. 130. Vgl. dazu Thietmar, S. 51f.

489 AH, S. 199, 179, 205.

490 JP, S. 294.

491 AH, S. 67.

492 „Judeis similes in cultu, sed in mente valde dissimiles. (...) Litterarum hebrearum partem habent sed non omnes. Ydiomate saracenicum utuntur“: *Tractatus*, S. 130.

Die einzige Ausnahme zu diesen sporadischen Informationen über Juden und Samaritaner stellt der Pilgerbericht Benjamins von Tudela dar. Er ist *die* Quelle zur jüdischen Bevölkerung in den Kreuzfahrerherrschaften und im gesamten Nahen Osten. Denn der Autor war neben den jüdischen Pilgerorten ausserordentlich interessiert an den jüdischen Gemeinden. So fügte er Angaben zur jüdischen Einwohnerzahl der von ihm bereisten Ortschaften in seinen Bericht ein.⁴⁹³ Handelte es sich um eine grössere Gemeinde, so nannte er zusätzlich die Namen der Männer, die mit der Leitung dieser Gemeinde betraut waren. Er lieferte Angaben zu den rabbanitischen Juden, zu Samaritanern und Karäern.⁴⁹⁴ Ferner fügte er, analog zu den Ausführungen über die ostchristlichen und nicht christlichen Gemeinschaften in den lateinischen Pilgerberichten, eine recht detaillierte Beschreibung zu Glauben und Leben der Samaritaner in seinen Bericht mit ein. Dort finden sich Hinweise auf die für Benjamin fremd klingende Aussprache des Hebräischen durch die Samaritaner oder deren Brauch, sich vor dem Gang zur Synagoge zu waschen und die Kleidung zu wechseln. Er grenzte die Samaritaner durch deren unterschiedliche Sprache und durch ihre Sitten und Bräuche von den Juden ab. All dies sind Unterschiede, die einem Fremden, ähnlich wie die Unterschiede zwischen Lateinern und Ostchristen, als Erstes aufgefallen sein dürften.⁴⁹⁵ Die Bedeutung des Berichts von Benjamin von Tudela weist über die jüdischen und samaritanischen Gemeinden hinaus. Vergleicht man seinen Bericht mit zeitgenössischen lateinischen Pilgerberichten aus dem 12. Jahrhundert (Johannes von Würzburg, Theoderich), so zeigte Benjamin geradezu viel Interesse an anderen Religionen und, wie wir sehen werden, auch an den Kreuzfahrerherrschaften. Bereits erwähnt wurde Benjamins Aufzählung der wichtigsten in Jerusalem vertretenen christlichen Konfessionen.⁴⁹⁶ Die Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften europäischer Herkunft tauchen bei ihm mehrmals als Bewohner der von ihm besuchten Städte unter der Bezeichnung *Francos* auf.⁴⁹⁷ Vom Umfang her vergleichbare Hinweise in den christlichen Pilgerberichten (mit Ausnahme des *Tractatus*) lassen sich erst im 13. Jahrhundert finden.

III.2.5 Die Herrschaft der Kreuzfahrer über das Heilige Land

Von besonderem Interesse für diese Untersuchung ist die Erfahrung der Herrschaft der Kreuzfahrer und der Franken über das Heilige Land und die Pilgerorte in den Berichten jüdischer, christlicher und muslimischer Pilger. Jeder Pilger war auf Kontakte vor Ort angewiesen, sei es in der Form von Führern, Übersetzern oder Schutztruppen, die Übernachtungsmöglichkeiten, Ernäh-

493 Es ist unklar, ob sich Benjamin von Tudelas Zahlen auf die Gesamtzahl der jüdischen Einwohner, die Anzahl jüdischer Familien oder nur die Anzahl männlicher Juden im Alter von dreizehn Jahren und darüber beziehen. Vgl. WEBER, „Sharing the Sites“, S. 39 und BT, Einleitung, S. 5.

494 Ein Beispiel dazu ist die jüdische Gemeinde der Stadt Tyrus: BT, S. 32f.

495 BT, S. 38f. Die Bedeutung des Berges Garizim für die Samaritaner fasste Rabbi Jakob gut in Worte: RJ, S. 116.

496 Vgl. Anm. 386.

497 BT, S. 29, 41, 42.

zung und Schutz sicherstellten. Dies blieb fast vollständig ausgeklammert.⁴⁹⁸ Was die Pilgerberichte hingegen thematisierten, waren biblische Erzählungen, Heilige Stätten und religiöse Differenz, aber auch weltliche Herrschaft. Diese weltliche Herrschaft, die in den Gedanken der Pilger eng verbunden war mit dem Herrschaftsanspruch auf die Heiligen Stätten, stehen im Zentrum dieses Kapitels. Hier ist zu fragen, in welcher Form die Herrschaft der Kreuzfahrer Eingang in die Pilgerberichte fand und welchen Stellenwert die Kreuzfahrer im Vergleich zur religiösen Vielfalt eingenommen haben.

Die weltliche Herrschaft über das Heilige Land, respektive die Herrschaft der Kreuzfahrer, fand zuerst einmal Eingang in der Form von Befestigungsanlagen der fränkischen Hafenstädte. Wilbrand von Oldenburg nennt im Prolog den Zustand der Befestigungsanlagen sogar als eines seiner Ziele und macht dies gewissenhaft für Akkon, Tyrus, Sidon, Beirut, Tripolis, Tortosa, Latakia, Antiochia und die Städte Kilikiens.⁴⁹⁹ Seine Ausführungen hierzu sind ungewöhnlich ausführlich, weil sie in Zusammenhang mit seiner diplomatischen Mission im Auftrag Kaiser Ottos IV. standen.⁵⁰⁰ Ebenfalls häufig genannt wurden Kreuzfahrerburgen, Ausdruck der christlichen Herrschaft über das Heilige Land. Schon Rorgo Fretellus wies auf den Bau der Burg Montréal unter Balduin I. hin, was sowohl von Johannes von Würzburg als auch von Theoderich übernommen wurde.⁵⁰¹ Theoderich erwähnte Safed, Wilbrand von Oldenburg die Burgen Krak des Chevaliers, Castel Blanc, Margat und Bagras, um hier nur eine Auswahl zu geben.⁵⁰² Ferner sind in den Pilgerberichten Hinweise auf die Ritterorden vorhanden. Theoderich besuchte das Hospital der Johanniter in Jerusalem und berichtete von über 1000 Betten für Kranke. Ausführlicher wurden im *Tractatus* die Templer und Johanniter abgehandelt.⁵⁰³ Vereinzelt fanden Könige von Jerusalem, andere bedeutende Adelige und die politische Gliederung des Heiligen Landes Erwähnung. Saewulf berichtete, dass einzelne Seestädte Balduin gehören, andere wiederum dem Fürsten Raimund von Tripolis unterstehen würden.⁵⁰⁴ Rorgo Fretellus fügte seinem Bericht eine Lobeshymne auf Gottfried von Bouillon bei.⁵⁰⁵ Theoderich nutzte seinen Besuch der Grabanlagen in der Grabeskirche, um die Herrscher von Jerusalem aufzuzählen.⁵⁰⁶ Benjamin von Tudela machte vereinzelt Angaben zur politischen Gliederung Syriens und Palästinas.⁵⁰⁷ Teilweise finden sich sogar Hinweise auf die Kirchenstruktur der Kreuzfahrerherrschaften.⁵⁰⁸ Alle

498 Aryeh Grabois hat in diesem Zusammenhang von *contemptus mundi* gesprochen: GRABOIS, *pèlerin occidental*, S. 81ff.

499 „(...) de ciuitatibus (...) et de incidentibus earum historiis (...), et de statu et munitionibus ipsarum (...) scribere propono“: WO, S. 162.

500 Vgl. Anm. 314.

501 RF, S. 18; JW, S. 102 Z. 563-565; Th, S. 178, Z. 1101-1103.

502 Th, S. 189, Z. 1413-1415; WO, S. 169, 170, 174.

503 Th, S. 157f., Z. 465-482; Abschnitt „De Templo et Hospitali“, *Tractatus*, S. 125f.

504 Saewulf, S. 75, Z. 560, 563.

505 RF, S. 43f.

506 Th, S. 154, Z. 358-377.

507 So unterstehe Antiochia einem gewissen Boemund: BT, S. 28.

508 Beispielsweise zum Bistum Tripolis: WO, S. 169. Vgl. Abschnitt „De patriarcha et episcopis“, *Tractatus*, S. 126f.

diese Anmerkungen waren subtile Hinweise auf die christliche Herrschaft über das Heilige Land.

Eine Gemeinschaft unter vielen: Die Franken

Die „Lateiner“ (*Latini*), auch „Franken“ (*Franci*) genannt, traten in den so populären Auflistungen der religiösen Gemeinschaften als eine der vielen religiösen Gruppen auf, neben anderen christlichen Konfessionen und Nichtchristen wie Juden, Samaritaner, Beduinen und Assassinen. Der Verfasser des *Tractatus* definierte sie, gemäss den Kriterien, die bei ihm auf alle Gemeinschaften angewendet wurden, als kampffähig, bartlos, der lateinischen Sprache und der römischen Kirche zugehörig.⁵⁰⁹ Ihnen wurde zwar jeweils eine prominente Position zu Beginn der Aufzählungen gewährt, es wurde ihnen aber nicht mehr Raum zugestanden.⁵¹⁰ Grabois machte dafür die strikte Trennung zwischen den Pilgern aus der christlichen Welt und den Franken verantwortlich.⁵¹¹ Dies scheint mir als Erklärung zu einfach. Eine völlige Abgrenzung der Pilger von den Franken vor Ort war wohl schlicht nicht möglich. Eher scheint es eine bewusste Entscheidung der Pilger gewesen zu sein, den Franken nicht mehr Raum zuzugestehen als den anderen religiösen Gruppen. In diese Richtung weisen auch einige negative Hinweise auf die Franken, die sich in den lateinischen Pilgerberichten finden lassen. Der Verfasser des *Tractatus* war den Franken gegenüber aufgrund ihrer internen Zwistigkeiten kritisch eingestellt. Er war überzeugt, dass dies den Sarazenen in die Hände spielte.⁵¹²

Bedeutend komplexer sind Burchards Aussagen über die Lateiner. Burchard lag viel daran, das Heilige Land als christlich darzustellen. Die Bewohner des Heiligen Landes bezeichnete er – unmittelbar bevor er die einzelnen Religionen und Konfessionen genauer ausführt – als Sünder, dass es ein Wunder sei, dass das Land sie ertrage.⁵¹³ Für ihn waren die Lateiner, und er schloss hier ganz bewusst sich selbst mit ein (*nostri, Latini*), sogar noch schlimmer (als alle anderen Bewohner des Heiligen Landes).⁵¹⁴ Er kritisierte, dass sie von Europa aus ihre Haltungen mitgenommen hätten und weiterhin ein sündenhaftes Leben führen würden, indem sie beispielsweise Pilger ausnutzen würden.⁵¹⁵ Fer-

509 „(...) Franci, qui Latini verius appellantur, homines bellicosi, armis exerciti, nudi capite, et soli qui inter omnes gentes barbaram radunt. Et dicuntur Latini omnes qui latina littera utuntur et obediunt Romane ecclesie. Isti pure catholici sunt“: *Tractatus*, S. 124.

510 „Quorum *primi* [Hervorhebung A.D.] sunt Franci, qui Latini verius appellantur (...)“: *Tractatus*, S. 124; „Sciendum etiam, quod in transmarinis partibus Christianorum lex in diuersas sectas scissa est. Quidam enim sunt Latini, quidam Greci et Suriani, Latinis contrarii, qui unam habent legem et in sacramentis concordant spiritualibus. Dicitur de Grecis (...)“: Thietmar, S. 51. Zu Theoderich vgl. Anm. 384. Nicht der Fall ist das bei Johannes von Würzburg; vgl. Anm. 383.

511 GRABOIS, *pèlerin occidental*, S. 39.

512 „Inter se tamen invidi atque discordes, quod maiorem securitatem exhibet Saracenis“: *Tractatus*, S. 125. Zu ähnlichen Vorwürfen gegenüber den Franken in den Geschichtswerken vgl. Kapitel IV.4.2, S. 231ff.

513 „Sed cultores non dico fortissimos, sed pessimos et turpissimos habet peccatores, ita ut mirum sit, quod portat eos terra“: BS, S. 88.

514 „ut ueritatem dicam, peiores sunt nostri, Latini, omnibus habitatoribus aliis“: BS, S. 88.

515 „(...) Sed uere celum, non animum mutant. Illic enim existentes, postquam, que tulerunt, expenderunt, noua conquirere oportet, et sic iterum ‘ad uomitum redeunt’, committentes

ner warf er ihnen vor, das Heilige Land geringzuschätzen.⁵¹⁶ Er formuliert hier eine Kritik an seiner eigenen Gesellschaft, der er bereits im Prolog seines Pilgerberichts vorwarf, zu wenig dafür zu tun, um das Heilige Land aus den Händen der Feinde zu befreien.⁵¹⁷ Hier spielte das drohende Ende der Kreuzfahrerherrschaften herein und wohl auch eine seiner Quellen, Jakob von Vitry's *Historia orientalis*.⁵¹⁸ Zum Zeitpunkt der Pilgerreise Burchards 1283/84 waren die Kreuzfahrer mehr und mehr zurückgedrängt worden. Burchard wollte wohl mit den gläubigen Armeniern bewusst einen Kontrast herstellen. Er stellte das christliche Heilige Land als bedrängt dar, um Gläubige dazu zu bewegen, dies zu ändern, aus ihrer Passivität auszubrechen, damit das Heilige Land das bliebe, was es sein soll: christlich. Hoffnung bestehe – so die Haltung Burchards – durchaus, denn die Armenier waren gläubige Christen, die Assassinen liebäugelten mit dem Christentum. Seine Botschaft: Noch ist es nicht zu spät!

Ibn Ġubair und die Herrschaft der Franken über Städte und Bevölkerung

Ibn Ġubair gab in seinen Ausführungen über seinen Aufenthalt in den Kreuzfahrerherrschaften gar nicht erst eine Begründung, wieso es sich bei den Kreuzfahrerherrschaften um etwas in seinen Augen Fremdes handelte. Er zog weder Religion noch Sitten oder Bräuche der Franken heran, um deren Fremdheit zu beschreiben, und, wie dies bei den lateinischen Pilgern der Fall war, um sich abzugrenzen. Das musste er gar nicht. Es reichte bereits aus, dass er sich in den Ländern der Franken befand. Deshalb war er genau darauf bedacht, den Übergang seiner Reise von den muslimischen Ländern in das Land der Franken zu betonen. Um dies seinen Lesern bewusst zu machen, kam er sogar auf den Baum zu sprechen, der – wie er sagte – als Grenze zwischen Damaskus und den Kreuzfahrerherrschaften diene.⁵¹⁹ Er pochte darauf, die Herrschaftsstrukturen der Franken ins Zentrum seines Berichts zu rücken. Diese unterschieden sich von den Herrschaftsstrukturen, die Ibn Ġubair (und sein Publikum) gewöhnt war. Denn im Unterschied zu den islamischen Ländern bildeten nicht die Muslime, sondern die Franken die Herrschaftsschicht. So berichtete er nicht nur über den Umgang der christlichen Herren mit den Muslimen, sondern auch über die Hafen- und Befestigungsanlagen ihrer Städte.⁵²⁰ Sehr viel Interesse zeigte er an der Administration und Verwaltung der fränkischen Länder durch Steuern, Zölle und Abgaben sowohl auf dem Land als auch in der Stadt, auch das Ausdrucken von Herrschaft. So erwähnte Ibn Ġubair christliche Angestellte im Zollhaus von Akkon, die Arabisch schreiben

peiora peioribus. Recipiunt hospicio peregrinos de gente sua. Qui sibi cauere nesciunt, credunt ipsis, et res et honorem perdunt“: BS, S. 88f.

516 „Unde contingit, ut propter peccata inhabitantium apud Deum terra ipsa cum loco sanctificationis ueniat in contemptum“: BS, S. 89.

517 Wie er im Prolog feststellt: „Quid plura? Ingemiscere possumus nostri temporis tarditatem populi christiani, qui tot et tanta tantorum habentes exempla tardant de manibus inimicorum eruere terram, quam consecrauit Suo sanguine Ihesus Christus, et quam cottidie resonant ecclesie uiuere“: BS, S. 20.

518 Zur ausführlichen Analyse der *Historia orientalis* vgl. Kapitel IV.3.1, S. 206ff.

519 Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 222f.

520 IG, S. 304f.; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 227.

und sprechen konnten.⁵²¹ Des Weiteren kam er auch auf den „Herr[en] von Akka [Akkon], den sie König nennen“, zu sprechen. Er lebe abgeschieden von der Welt und sei vom Aussatz (Lepra) befallen. Deshalb sei der eigentliche Regent der Franken nicht etwa der König, sondern sein Kanzler, der Herr von Tripolis (Raimund III.).⁵²² Um sich selbst von den Franken abzugrenzen, betonte Ibn Ġubair deren ihm fremden herrschaftlichen Strukturen. Immer wieder sollte dem Publikum klargemacht werden, dass es Franken waren, die hier Herrschaft ausübten.

Räumliche Distanz zu den Franken

Auffällig ist Ibn Ġubairs räumliche Distanz zu den Franken. So befand er sich zwar im Land der Franken, reiste aber mit einer muslimischen Karawane ins Land, nahm beim muslimischen Verwalter eines Gehöfts vor Akkon ein üppi- ges Mahl ein, wurde im Zollhaus von Ostchristen bedient, beschrieb die getrennten Gebetsplätze für Muslime und Franken an einem Pilgerort östlich von Akkon und nächtigte bei einer Ostchristin in der Stadt. Er wollte sich vermutlich nicht im Zollhaus der Franken am Hafen niederlassen, das als Schlafstätte für Kaufleute diente, sondern suchte sich, wohl bewusst, eine nicht fränkische Unterkunft in der Stadt.⁵²³ Ibn Ġubair kam auch auf die „christlichen Pilger“ (*biḷġrīyūn*) zu sprechen. Muslimische Pilger hätten sich, so der Autor, Plätze fern der Franken und der christlichen Pilger auf dem genuesischen Schiff gesucht, das von Akkon aus Kurs Richtung Sizilien nahm.⁵²⁴ So reiste er zwar ins Land der Franken und beschrieb ihre herrschaftlichen und politischen Strukturen auf dem Land und in der Stadt, hielt sie aber deutlich auf Distanz, um ja nicht in irgendeiner Art und Weise die Herrschaft der Franken über das Land zu unterstützen. Der eigene Herrschaftsanspruch über das Land der Franken wurde so, wenn auch nicht dezidiert, so doch implizit ausgesprochen.

In seinen Ausführungen über die Franken kommen zu dieser Zeit übliche stereotype Vorstellungen zum Vorschein, die sich in anderen arabisch-muslimischen Schriften über die „Franken“ (*al-ifranġ*) finden lassen, etwa ihre Unsauberkeit. Besonders die Stadt Akkon hat er als Schmutzhaufen voller Exkreme- te und Abfälle beschrieben. Hier stand der Kontrast zur Reinheit der muslimischen Herrschaft im Zentrum.⁵²⁵ Die Erwähnung der Franken wurde bei Ibn Ġubair, analog zu den Geschichtswerken dieser Zeit, von Flüchen begleitet. Er verfluchte nicht nur die Franken generell, sondern auch ihre Städte Akkon und Tyrus.⁵²⁶ König Balduin IV. wurde als „Schwein“ (*ħinzīr*) betitelt, seine Mutter Agnes von Courtenay als „weibliches Schwein“ (*ħinzīra*) und die

521 IĠ, S. 302; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 225. Hier ist anzufügen, dass Ibn Ġubairs Behandlung durch die Zollbeamten in Alexandria schikanenreicher beschrieben wird: EBEN-DORT, S. 22f.

522 IĠ, S. 309; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 230.

523 IĠ, S. 303; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 225. Vgl. dazu NADER, Burgesses and Burgess Law, S. 169.

524 IĠ, S. 310; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 231.

525 IĠ, S. 303; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 226. Zur stereotypen Darstellung der unsauberen Franken in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken vgl. Kapitel IV.2.1, S. 168f.

526 Verfluchungen der Städte Akkon und Tyrus: IĠ, S. 301, 302, 303, 304.

Einwohner Akkons nannte er „Schweine“ (*ḥanāzīr*).⁵²⁷ Seine Beobachtung eines christlichen Hochzeitszuges in Tyrus muss vermutlich ebenfalls im Zusammenhang mit stereotypen Vorstellungen gegenüber den Franken gelesen werden. Besonders die Braut und ihr Kleid übten eine grosse Faszination auf Ibn Ğubair aus, weil sie sich vermutlich von einer muslimischen Braut unterscheiden hat. Er bat Gott, ihn vor den Verführungen dieses Anblicks zu schützen.⁵²⁸ Es ist unklar, ob die Braut Fränkin oder Ostchristin war und weshalb genau er so fasziniert war, weil er es nicht erwähnt. Franken und besonders Fränkinnen wurden in zeitgenössischen Schriften aber häufig als sexuell freizügig dargestellt.⁵²⁹

Al-Harawī und die Herrschaft der Franken über die Pilgerstätten

Al-Harawī legte einen ähnlichen Schwerpunkt auf die Herrschaftsstrukturen der Franken, aber nicht wie Ibn Ğubair über die Städte und die Bevölkerung, sondern über die Pilgerstätten. So fügte er vereinzelt bei Pilgerorten Hinweise auf historische Ereignisse ein und erwähnte etwa die Schlacht von Hattin 583/1187, worauf die „fränkischen Könige“ (*mulūk al-faranġ*) gefangen genommen und Jerusalem zurückerobert worden sei, oder wies auf den Kampf um Akkon in den Jahren 1189-1191 hin.⁵³⁰ Zu Beginn seiner Ausführungen erwähnte er, dass er auch Pilgerorte in seinem Bericht aufzunehmen wünsche, die sich in den Kreuzfahrerherrschaften (wörtlich „Länder der Franken“, *bilad al-faranġ*) befinden würden und damit unter der Kontrolle der Franken.⁵³¹ An einigen Pilgerstätten wies er darauf hin, dass sie von Christen oder von Franken verehrt würden, beispielsweise in Nazareth oder Lydda.⁵³² Bei wieder anderen Pilgerstätten sprach er die (überwundene) fränkische Herrschaft an (zum Zeitpunkt der Niederschrift des Pilgerberichts waren sie offenbar nicht mehr unter der Herrschaft der Franken). Er berichtete von seinen Pilgerfahrten, die er unter der Herrschaft der Franken unternommen hat. Er besuchte den Tempelberg von Jerusalem mit dem Felsendom und der al-Aqṣā-Moschee, das Kidrontal und die Patriarchengräber in Hebron (569/1173).⁵³³ Es dürfte kein Zufall sein, dass es sich bei diesen Fällen um die wohl wichtigsten Pilgerstätten des Islam handelte, die im 12. Jahrhundert unter die Herrschaft der Franken gelangt waren (Jerusalem, Hebron). Hier ist denkbar, dass al-Harawī sein Publikum an die überwundene fränkische Herrschaft über diese Stätten erinnern wollte, als er zu Beginn des 7./13. Jahrhunderts sein Werk in Aleppo zusammenstellte.

Franken als Urheber für die unklare Lokalisation von Pilgerstätten

Al-Harawī notierte in der Einleitung seines Pilgerführers, dass die genaue Lokalisation der Pilgerorte den Ausschlag gegeben habe, sein Werk überhaupt zu verfassen. Dies zeigt sich im Titel des Werkes „Buch des Wissens über Pil-

527 IĠ, S. 301, 303, 307, 309; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 224, 226, 229, 230. Dieser Vergleich der Franken mit den im Islam als unrein geltenden Schweinen findet sich auch in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken: vgl. Anm. 911.

528 IĠ, S. 305f.; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 228.

529 Vgl. Kapitel IV.2.1, S. 170f.

530 AH, S. 41 (Hattin), 43/45 (Akkon).

531 AH, S. 7.

532 Zu den christlichen Pilgerorten vgl. EBENDORT, S. 43 (Nazareth, Lydda), 77 (Bethlehem).

533 EBENDORT, S. 71/73 (Felsendom, al-Aqṣā-Moschee), S. 75 (Kidrontal), S. 81 (Hebron). Zur Pilgerstätte Hebron vgl. Kapitel III.3.2, S. 103ff.

gerorte“ (*kitāb al-išārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt*). Dass er das nicht immer ganz schaffte, schrieb er König Richard I. Löwenherz von England zu. Er legte dar, dass „der Engländer, König der Franken“ (*al-Inkitār malik al-faranġ*) seine Notizen konfisziert habe, und bat sein Publikum um Verzeihung.⁵³⁴ Bei seinen Ausführungen über Hebron führte er die Umstände genauer aus und erklärte, dass ihm seine Schriften während der Schlacht von Khuwaylifa 588/1192 entwendet worden seien. Richard Löwenherz bot ihm offenbar ein Treffen und eine Kompensation an, was al-Harawī ablehnte.⁵³⁵ Dies ist aber längst nicht das einzige Mal, dass al-Harawī die Franken verantwortlich macht für die unklare Lokalisation von Heiligtümern. War er unsicher, weil er beispielsweise etwas vergessen hatte oder wenn es Widersprüche gab, verwies er auf die Franken.⁵³⁶ Abschliessend lässt sich festhalten, dass al-Harawī und Ibn Ġubair sich weder auf die Religion der Franken noch auf deren kulturelle Unterschiede (Sitten, Bräuche) zur eigenen Gemeinschaft konzentrierten, wie dies in den christlichen Pilgerberichten und im Pilgerbericht Benjamins von Tudela der Fall war, sondern auf die fränkische Herrschaft, die sich in der Kontrolle über die Städte, die muslimische Bevölkerung und die Pilgerstätten offenbarte.

III.2.6 Andersgläubige als Informationsquellen

In den Pilgerberichten aller drei Provenienzen berichten die Autoren von Gesprächen mit ihren Führern, aber auch mit Geistlichen, Eremiten, Scheichen oder der lokalen Bevölkerung, die sie mit Informationen versorgten und ihre Wissenslücken füllten.⁵³⁷ Sie blieben, mit einigen Ausnahmen, namen- und identitätslos. Es ist nicht klar, in welcher Sprache diese Gespräche stattfanden, da dies nicht thematisiert wurde. Es ist aber anzunehmen, dass den Pilgern ihre mehrsprachigen Führer gleichzeitig als Übersetzer dienten.⁵³⁸ Zwischen Pilger und Führer konnte sich dabei durchaus ein gewisses Vertrauensverhältnis entwickeln, da sie oft wochenlang auf engstem Raum unterwegs waren.⁵³⁹ Eines der Stilmittel der Pilgerliteratur über die Kulturgrenzen hinweg war es, das Festgehaltene über die Heiligen Stätten und deren genaue Lokalisation zu beglaubigen. Die Verfasser waren deshalb bemüht, sich selbst als Augenzeugen auszuweisen. So kamen häufig Verben zum Einsatz, die eine persönliche

534 Er fügt an, dass andere Schriften bei einem Schiffunglück verloren gegangen seien: AH, S. 5.

535 AH, S. 79. Ein Hinweis, dass der Autor nicht nur aus religiösen, sondern auch aus politischen Überlegungen die Länder der Franken bereiste. Vgl. Anm. 375.

536 EBENDORT, S. 79 (der Autor kann sich in Hebron nicht an den Namen einer Person erinnern, der zur Überlieferungskette gehört); S. 267/269 (er spricht von Widersprüchen und führt dies auf seine konfiszierten Notizen zurück).

537 Burchard von Monte Sion gibt an, dass er sich die Mühe gemacht habe, sich bei Einheimischen über alles zu informieren, was ihn interessierte: „Nichil in hac descriptione posui nisi quod vel presencialiter in locis ipsis existens vidi, vel stans in montibus aliquibus vel locis aliis oportunis, ubi accessum habere non potui, a Surianis vel a Sarracenis aut aliis (...) diligentissime (...) interrogans annotavi“: BS, S. 20.

538 Zur Bedeutung der orientalischen Christen als Übersetzer vgl. MINERVINI, Laura, „Les contacts entre indigènes et croisés dans l’Orient latin: le rôle des drogmans“, in: Romania Arabica, hg. v. J. Lüdtke, Tübingen 1996, S. 57-62.

539 Daniil, S. 3, 61.

Erfahrung ausdrücken.⁵⁴⁰ Diese Glaubwürdigkeit konnte verstärkt werden, indem die Verfasser angaben, woher ihre Informationen stammten.

Die Führer und Gesprächspartner der christlichen Pilger dürften mehrheitlich Christen gewesen sein. Sie sind bereits bei Saewulf bezeugt.⁵⁴¹ Dass es sich dabei häufig, wenn auch nicht ausschliesslich um Mitglieder der gleichen Konfession handelte, belegen die griechisch-orthodoxen Pilger, denn Daniil diente ein älterer, sehr belesener griechisch-orthodoxer Mönch aus dem Kloster St. Sabas als Führer.⁵⁴² Johannes Phokas unterhielt sich nach eigenen Aussagen mit georgischen Einsiedlern in der Umgebung der Klöster von St. Gerasimos und St. Johannes Chrysostomos.⁵⁴³ Am Grab des Heiligen Georg in Ramla/Lydda sprach er mit lateinischen Geistlichen. Hier war Johannes Phokas aber bemüht, darauf hinzuweisen, dass die Öffnung des Grabes des Heiligen Georgs durch den lateinischen Bischof zu einem Feuer geführt und ein Mann (der Bischof?) dabei den Tod gefunden habe. Dadurch gab er seinem Publikum zu verstehen, dass die Herrschaft und Kontrolle der lateinischen Kirche über den Pilgerort nicht rechtens waren.⁵⁴⁴ Ricoldus von Monte Croce erwähnte mehrere öffentliche Dispute mit Vertretern anderer christlicher Konfessionen wie den Maroniten oder den Syrisch-Orthodoxen. Ein Grossteil seiner umfangreichen Kenntnisse über die ostchristlichen Konfessionen ist vermutlich auf diese Streitgespräche zurückzuführen.⁵⁴⁵

Thietmar bestätigt, dass die Gesprächspartner umgekehrt auch Interesse an der fernen Herkunft der Pilger zeigen konnten. Im Gespräch mit dem aiyubidischen Verwalter auf dem Berg Tabor, dem Ort der Verklärung Christi, fragte dieser Thietmar über die Herrschaftsverhältnisse in den christlichen Ländern aus. Thietmar stellte erstaunt fest, dass dieser sogar besser informiert war als er selber.⁵⁴⁶ Aber auch hier gilt: Es ging darum, den christlichen Anspruch auf das Heilige Land und den Berg Tabor aufrechtzuerhalten. Es war Thietmar

540 „Audiui“: JW, S. 112 Z. 797; Thietmar, S. 49, 50; „Vidi“, „Vidimus“: Th, S. 158 Z. 474, S. 177 Z. 1066 oder Thietmar, S. 9, 10, 13, 37, 40; „sicut oculis meis uidi“: BS, S. 90; „que visu didicimus, pro posse narravimus“: Th, S. 172, Z. 932f.; „visu vel auditu investigare potuimus“: Th, S. 144 Z. 42. Ähnliche Hinweise auf persönliche Erfahrung finden sich in den jüdischen Pilgerberichten: OETTINGER, „Making the Myth Real“, S. 49. Auch Ibn Ġubair benutzte häufig „wir beobachteten“ (*šāhadnā*): RHC HOR Bd. 3, S. 453, 445.

541 Er erwähnte die „Assyri“, womit vermutlich seine christlichen Führer gemeint waren: Saewulf, S. 65, Z. 202f., S. 67, Z. 263, S. 70 Z. 374. An anderer Stelle teilt er mit, dass die lokalen Bewohner ihn mit Informationen über Hebron versorgt hätten: Saewulf, S. 73, Z. 491.

542 Daniil, S. 3, 61.

543 JP, S. 300f.

544 JP, S. 304.

545 Zwischen Ricoldus, seinen Gefährten und den syrisch-orthodoxen Mönchen des Kloster Mar Matta bei Mosul fand ein öffentlicher Disput statt: RMC, S. 124-133. Zum Bischof der Maroniten vgl. EBENDORT, S. 132-135. Zum öffentlichen Disput mit den Nestorianern in Bagdad vgl. EBENDORT, S. 136-155. Auf dem Berg der Versuchung bei Jericho wurde er von Eremiten herumgeführt: „didicimus ab eis [heremitis qui morabantur ibidem] cuncta loca et mansiones Christi“: RMC, S. 54f.

546 „Quem modo Sarraceni habent occupatum et ualde munitum muro, turribus existentibus in muro. Hic, in pede montis Thabor, habui obuium uirum nobilem, nobiliter indutum, eiusdem montis castellanum, ludo accipitris ociatem. Qui diligenter, tamquam notus, de statu imperii et imperatoris, de regibus christianis et de statu terrarum nostrarum disquirebat, et disquirens necdum responso accepto subiunxit et edocuit, quod doceri postulauit, ita ut se habebant singula, et melius et uerius, quam ego tunc scierim“: Thietmar, S. 4.

wichtig, diesen Mann als angesehene Persönlichkeit zu identifizieren, da dieser mit seiner Wissbegierde gleichzeitig Sympathie für das Christentum und die christliche Herrschaft bekundete.

Unterredungen offenbaren Widersprüche

Glaubwürdigkeit war für die Verfasser umso wichtiger, wenn Unterredungen Widersprüche offenbarten. Dies belegen mehrere Beispiele. So stellte Thietmar fest, dass seine auf schriftlichen Quellen beruhenden Kenntnisse über die „Griechen“ (*Graeci*) von den Aussagen eines griechisch-orthodoxen Bischofs abwichen. Dieser versicherte ihm, die Griechisch-Orthodoxen würden durchaus mit den Lateinern darin übereinstimmen, dass der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne hervorgehe, und dass sie durchaus auch mit ungesäuertem Brot die Eucharistie feiern würden. Hier sprach Thietmar zwei der zentralen Streitpunkte zwischen der griechisch-orthodoxen und der lateinischen Kirche an, die im Laufe der Jahrhunderte heftige Debatten auslösten: den *filioque*-Zusatz und die Azymenfrage.⁵⁴⁷ Thietmar identifizierte seinen Gesprächspartner nicht zufällig als hohen Geistlichen der griechisch-orthodoxen Konfession. Dieser bestätigte die Richtigkeit der lateinischen Position, wodurch Thietmar dem eigenen Standpunkt zusätzlich Gewicht verschaffen konnte.⁵⁴⁸

Einige Widersprüchlichkeiten fielen Johannes von Würzburg im persönlichen Gespräch mit syrisch-orthodoxen Mönchen auf, in deren Obhut sich die Kirche St. Maria Magdalena in Jerusalem befand.⁵⁴⁹ Er erkannte, dass die syrisch-orthodoxe Kirche das Haus Simons des Aussätzigen an anderer Stelle lokalisierte als die lateinische Kirche. Dies stellte er fest, da nach Ansicht der syrisch-orthodoxen Geistlichen Maria Magdalena als Sünderin mit ihren Tränen am Standort der Kirche St. Maria Magdalena Jesus Christus die Füße wusch. Nach lateinischer Überlieferung befand sich dieser Ort aber nicht am Standort der Kirche in Jerusalem, sondern in Bethanien. Es irritierte den Pilger, dass die Syrisch-Orthodoxen im Widerspruch zur lateinischen Bibelexegese Maria Magdalena offenbar nicht mit Maria von Bethanien, der Schwester von Lazarus und Martha (und Bethanien als Ort des Geschehens), identifizierten. Die syrisch-orthodoxen Geistlichen besaßen als Beleg für die Rechtmäßigkeit ihrer Interpretation ein Haar Maria Magdalenas, das sich im Kloster befand. Johannes von Würzburg wies das Gehörte nicht unmittelbar als falsch

547 Im Westen war ein nicht autorisierter Zusatz zum Glaubensbekenntnis von Nicäa hinzugefügt worden, und zwar im Zusammenhang mit dem Glauben an den Heiligen Geist. Der vom Konzil von Chalkedon autorisierte Text lautete: „Ich glaube an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht und der aus dem Vater hervorgeht.“ In der Westkirche hatte sich jedoch eingebürgert, die Worte „*filioque*“ hinzuzufügen: „... und der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht“. Das Konzil im Jahr 867 verdammt diesen Zusatz. Vgl. HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 133f. Zum ungesäuerten Brot (Azymen) vgl. Anm. 400.

548 „Dicitur de Grecis, quod credunt Spiritum Sanctum non a Patre et Filio, sed a solo Patre procedere. Super quo quidam episcopus Grecus me expediens dixit non esse ita, sed Grecos eo modo credere, quo Latinos, nisi quod fermentatum offerunt. Altria post celebrationem Latinorum dicunt quidam quod abluant, sed idem episcopus hoc plane dedixit“: Thietmar, S. 51.

549 „(...) hoc utique illi affirmant, sicuti presens audivi“: JW, S. 112. Er verwies für ausführlichere Hinweise als Abschluss seiner Darlegung auf die gelehrten Einwohner des Landes: „Si quis de his amplius velit certiorari, veniat ipse et a prudentioribus incolis terrae huius ordinem et veritatem rei gestae inquirat, nam in aliqua scriptura nec tantum de his reperi“: JW, S. 112.

zurück. Die Bibel, so das Fazit des Pilgers, sei bezüglich der Identität Marias (als Maria Magdalena) klar, aber bezüglich des Ortes offenbar widersprüchlich.⁵⁵⁰ In seinen Aussagen wird eine tiefe Verunsicherung deutlich, was ihn aber nicht davon abhielt, diese Widersprüche dem Publikum offenzulegen, um sich dann am Schluss dafür auszusprechen, dass es sich zwar um ein und dieselbe Maria handele (Maria Magdalena), der Ort Simons des Aussätzigen sich aber wahrscheinlich an einem anderen Ort – vielleicht in der Kirche St. Maria Magdalena in Jerusalem – befinde. Seine Ausführungen enden in Verunsicherung.⁵⁵¹ Dies ist ungewöhnlich, denn in der Regel wurde das Gehörte, das der eigenen Tradition widersprach, von den Pilgern unmittelbar als falsch zurückgewiesen. Burchard von Monte Sion beispielsweise besuchte die Kathedrale in Sebaste, die von den Muslimen nach der Rückeroberung in eine Moschee umgewandelt worden war. Griechisch-orthodoxe Mönche empfingen ihn freundlich und wollten ihm den Ort der Enthauptung Johannes des Täufers zeigen. Burchard von Monte Sion wies dies klar zurück. Er begründete dies nüchtern mit politischen Überlegungen zum Einflussgebiet des Herodes und lokalisierte den Ort der Enthauptung in Galiläa.⁵⁵²

Jüdische Führer für jüdische Pilger

In den jüdischen Pilgerberichten finden sich einige spärliche Hinweise auf die Informationsquellen der Verfasser. Benjamin von Tudela erwähnte einen jüdischen Führer. Bei seiner Erkundung der Gräber des Hauses David auf dem Berg Zion bei Jerusalem nannte er sogar den Namen des Mannes, der ihm übermittelte, was er sich im Pilgerbericht notierte. Es war ein gewisser Rabbi Abraham.⁵⁵³ Es ist möglich, dass es sich um denselben jüdischen Färber Rabbi Abraham aus Jerusalem handelte, der wenige Jahre später Petahjah von Regensburg in Jerusalem als Führer erwähnte.⁵⁵⁴ Anzunehmen ist, dass Benjamin von Tudela neben dem in seinem Text erwähnten jüdischen Führer auch christliche Führer hatte, da seine Reiseroute in Syrien und Palästina grosse Übereinstimmungen mit christlichen Pilgerrouen aufweist. Im Text werden sie aber nicht genannt. Dies liegt wohl aus Sicht der Pilger dem jüdischen Anspruch auf das Land zuwider.⁵⁵⁵

Lokale Scheiche und Franken als Gesprächspartner der muslimischen Pilger

Ibn Ġubairs Informationsquellen sind schwierig auszumachen, da er zwar häufig berichtet, dass er etwas erfahren oder gehört hat, nicht aber, von wem

550 „(...) sed, ut iam dictum est, doctores nostri unam et eandem quae unxit pedes et caput Iesu dicunt fuisse Mariam et eandem Lazari sororem et quandoque peccatricem. Veruntamen lectio evangelii de hoc eodem facto valde est implicata et etiam diligentem auditorem reddit dubium de hoc, scilicet an Symon phariseus in Bethania habuerit hospitium (...)“: JW, S. 112.

551 „Dicunt quoque aliam fuisse Mariam (...)“: JW, S. 111. Gerhard von Nazareth, lateinischer Bischof von Latakia (um 1140), widmete drei seiner fünf bekannten Schriften genau diesen Fragen. Vgl. JOTISCHKY, Andrew, „Gerard of Nazareth, Mary Magdalene and Latin Relations with the Greek Orthodox in the Crusader East in the 12th Century“, in: *Levant* 29 (1997), S. 217-226; DERS., „The Frankish Encounter with the Greek Orthodox in the Crusader States. The Case of Gerard of Nazareth and Mary Magdalene“, in: Gervers et al. (Hg.), *Tolerance and Intolerance*, S. 100-114, hier S. 107f.

552 „Iohannem nec incarcerare potuit, nec decollare, quia nichil habuit ibi iuris“: BS, S. 53. Hier zeigt sich erneut eine unterschiedliche Lokalisation biblischer Ereignisse.

553 BT, S. 48.

554 PR, S. 119.

555 Davon geht FRIEDMAN, „Act of Devotion“, S. 296, aus.

genau.⁵⁵⁶ An einer Stelle nannte er einen Scheich aus Tyrus als Quelle für seinen Bericht über die Belagerung von Tyrus durch die Franken 518/1124.⁵⁵⁷ Es waren lokale Scheiche, die al-Harawī von der Auffindung der Patriarchengräber in Hebron durch die Franken 513/1119 Bericht erstatteten.⁵⁵⁸ Er führte ferner ein Gespräch mit einem unter den Franken sehr geachteten Ritter aus Bethlehem namens Bīran. Dieser erzählte ihm von seinem eindrücklichen Besuch der Patriarchengräber in Hebron. Hier ist ungewöhnlich, dass der Autor seine Informationsquelle mit Namen genannt und als Franken identifiziert hat, was an anderer Stelle noch genauer untersucht werden soll.⁵⁵⁹

Es hat sich gezeigt, dass es sich bei den genannten Gesprächspartnern der Pilger häufig um Mitglieder der eigenen Konfession oder Religion handelte. Christliche Pilger befragten christliche Führer, Juden jüdische Bewohner und Muslime lokale Scheiche. Vereinzelt dienten Mitglieder einer anderen Religion oder Konfession als Quelle, dabei verfolgten die Pilger aber in erster Linie das Ziel, deren Herrschaft über oder Ansprüche auf die Pilgerstätten oder deren Interpretationsansätze abzuwerten. Es ging jeweils darum, Widersprüche aufzudecken oder aufzuzeigen, dass diese Aussagen in Widerspruch zur eigenen Tradition und zu den eigenen Autoritäten standen. Wundergeschichten bestätigten die wahre Herrschaft über den Pilgerort. Dadurch erfüllten die Pilgerberichte eine ihrer zentralen Aufgaben: den Anspruch der eigenen Religions- oder Konfessionsgruppe auf die Heiligen Stätten und das Heilige Land aufrechtzuerhalten.

III.3 Andersgläubige an Gebetsstätten und Heiligtümern

Da der Besuch der Pilgerorte zentrales Element jeder Pilgerreise war, darf es nicht verwundern, dass die Anwesenheit fremder Religionen und Konfessionen überwiegend an den Pilgerstätten selbst wahrgenommen wurde. Die Pilger aller Provenienzen berichteten vom Zugang andersgläubiger Pilger an Kultstätten und vom Teilen der Heiligtümer, wodurch sie die gleichzeitige Verehrung von Gebetsstätten und Heiligtümern von allen drei monotheistischen Religionen im als heilig betrachteten Palästina bezeugen.⁵⁶⁰ Die Verfasser erwähnten die Anwesenheit fremder Religionen und Konfessionen aus zwei Gründen. Erstens ging es darum, dass dadurch die Heiligkeit des Ortes

556 IĠ, S. 299, 300; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 222, 223.

557 IĠ, S. 306; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 228.

558 „Sie haben mir gesagt“ (*ḥaddaḏūnī annahu*): AH, S. 81.

559 „Er hat mir gesagt“ (*ḥaddaḏānī (...) annahu*): AH, S. 81. Al-Harawī wollte sein Publikum auf die Problematik der Herrschaft der Kreuzfahrer über Hebron aufmerksam machen: vgl. Kapitel III.3.2, S. 105.

560 Von der Forschung wird dies als „Sharing Sacred Space“ bezeichnet. Zum Begriff vgl. EM-METT, Chad F., „Sharing Sacred Space in the Holy Land“, in: *Cultural Encounters with the Environment*, hg. v. Alexander B. Murphy et al., Lanham 2000, S. 261-282; BRERETON, Joel P., Artikel „Sacred Space“, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 12, Detroit 2005, S. 7978-7986; LIMOR, Ora, „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 B. Z. Kedar*, hg. v. I. Shagrir, R. Ellenblum und J. Riley-Smith, Aldershot 2007, S. 219-109.

noch zusätzlich verstärkt wurde, da sogar die als fremd wahrgenommenen Pilger den Ort verehrten. Zweitens zeigten sich die Verfasser jeweils bemüht, den Anspruch der eigenen Religion auf den Pilgerort und auch auf das Heilige Land zu betonen und die Überlegenheit des eigenen Glaubens (gegenüber der Gemeinschaft, die über die Kultstätte herrschte) hervorzuheben. Deshalb kamen Wundererzählungen über Heiligenerscheinungen oder göttliche Zeichen zum Einsatz. So hatte al-Harawī bei seinem Besuch in Askalon 570/1174 an einem Schrein eine Vision, dass die Stadt bald wieder unter islamische Herrschaft gelangen werde. Er hielt dies schriftlich an der südlichen Mauer des Schreines fest.⁵⁶¹ Benjamin von Tudela zeigte sich überzeugt, dass allein die Juden Kenntnisse über die wahre Position der Patriarchengräber in Hebron besitzen würden.⁵⁶² Jakob b. Nethanel ha-Cohen erwähnte einen Windstoss, der die Christen daran hinderte, sich den wahren Patriarchengräbern zu nähern.⁵⁶³ Theoderich berichtete von einem Juden, der im Tal Jehoshaphat das Grab Marias schänden wollte, sich den Zorn Gottes zuzog und sich die Hände verletzte.⁵⁶⁴ Der griechisch-orthodoxe Abt Daniil wusste zu berichten, die Lampen der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft in der Grabeskirche an Ostern würden heller strahlen als die Lampen der Lateiner.⁵⁶⁵ In den christlichen Pilgerberichten bestätigte die Anwesenheit andersgläubiger Pilger die Legitimation der christlichen Herrschaft über den Pilgerort. Handelte es sich um jüdische oder muslimische Pilger, distanziierten sie sich auf unterschiedliche Art und Weise von der christlichen Herrschaft über den Pilgerort, die im 12. und vereinzelt im 13. Jahrhundert durch die Kreuzfahrerherrschaften Realität geworden war. Von ähnlichen Motiven ist auch bei der Beschreibung gemeinsamer Zeremonien der christlichen Konfessionen und der gemeinsamen Verehrung christlicher Heiliger auszugehen. Diese Überlegungen werden nachfolgend anhand der gemeinsam verehrten Pilgerorte, der gemeinsamen Zeremonien und der gemeinsamen Heiligen erläutert.

III.3.1 Jerusalem: Zentrales Pilgerziel

Wichtige Heilige Stätten in den Kreuzfahrerherrschaften, die sowohl von Juden, Christen als auch Muslimen verehrt wurden, waren fast ausschliesslich Orte, die mit den grossen Figuren der monotheistischen Religionen in Verbindung gebracht wurden. Ihnen, ihren Gebäuden und Einrichtungen wurde in den Pilger- und Reiseberichten viel Platz eingeräumt. Die wichtigste Stätte

561 AH, S. 83. Vgl. MERI, *Cult of Saints*, S. 191-195. Weiteres Beispiel: Al-Harawī erwähnte die Existenz eines Schreins zu Ehren ‘Alī ibn Abī Tālib, der Vetter und Schwiegersohn Mohammeds, in Akkon. Diesen Schrein – so al-Harawī – hätten die Franken in eine Kirche umgewandelt, doch nachdem ‘Alī dem (fränkischen) Verwalter der Kirche in einer Vision erschienen sei, sei sie in eine Moschee zurückgewandelt worden: AH, S. 45.

562 BT, S. 49. Vgl. REINER, Elchanan, „A Jewish Response to the Crusades: The Dispute over Sacred Spaces in the Holy Land“, in: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, hg. v. Alfred Haverkamp, Sigmaringen 1999, S. 209-231, der darin sogar eine Reaktion auf die Auffindung der Patriarchengräber durch den lateinischen Klerus 1119 sieht.

563 JbN, S. 201. Vgl. PRAWER, *History of the Jews*, S. 174.

564 Th, S. 171, Z. 878-885.

565 Daniil, S. 80. Vgl. dazu Kapitel III.3.8, S. 113.

stellte dabei zweifellos Jerusalem dar. Muslimen und Juden war es zwar verboten, in Jerusalem zu leben, gleichwohl konnten sie die Stadt als Pilger besuchen. Dies bestätigen muslimische, jüdische und christliche Pilgerberichte. Benjamin von Tudela besuchte während seines Aufenthalts in Jerusalem die westliche Tempelmauer.⁵⁶⁶ Al-Harawī belegt, dass Muslime im 12. Jahrhundert den Felsendom und die al-Aqṣā-Moschee besuchen konnten. Der Felsendom wurde unter der Herrschaft der Kreuzfahrer zu einer Kirche der Augustiner-Chorherren umfunktioniert, die al-Aqṣā-Moschee diente den Templern als Hauptsitz.⁵⁶⁷ Al-Harawī gab einen einzigen Hinweis auf die Anwesenheit der Franken auf dem Tempelberg, indem er das „Haus der Priester“ (*dār al-qusūs*) nannte, womit vermutlich die Unterkunft der Kanoniker gemeint war.⁵⁶⁸ In der al-Aqṣā-Moschee las und zitierte al-Harawī die goldene arabische Inschrift in der Kuppel. Er stellte fest, dass sie von den Franken nicht verändert worden war, ebenso wenig wie die Gebetsnische ‘Umars.⁵⁶⁹ Usāma ibn Munqid̄ betete bei einem seiner Aufenthalte in Jerusalem um 1138/39 auf dem Tempelberg. Er wurde dabei von einem aufgebrachten Franken angegriffen, der sich empört darüber zeigte, dass er nicht Richtung Osten betete. Die Templer entschuldigten sich beim Autor mit der Begründung, sein Angreifer sei erst seit kurzem im Land.⁵⁷⁰ Der Zugang zum Tempelberg für muslimische Pilger wird auch in christlichen Pilgerberichten bestätigt.⁵⁷¹

Sowohl Benjamin von Tudela als auch al-Harawī waren sich bewusst, dass die Grabeskirche in Jerusalem das wichtigste Ziel christlicher Pilger darstellte. Benjamin von Tudela sprach von „der grossen Höhe, die man Sepulchre nennt. Und dort ist selbiger Mann begraben, zu dem alle Umherirrenden [Christen] ziehen.“⁵⁷² Die Pilger distanzierten sich aber von der fränkischen Herrschaft über Jerusalem, indem sie Polemik einsetzten oder die negativen Folgen der Frankenherrschaft für die Pilgerorte offenlegten. So benutzte al-Harawī das in arabischen Quellen seit dem 7. Jahrhundert übliche polemische Wortspiel der „Kirche der Wiederauferstehung“ (*kanīsat al-qiyāma*) als „Kirche des Abfallhaufens“ (*kanīsat al-qumāma*). Auch die Heiligtümer in der Umgebung von Jerusalem konnten von jüdischen und muslimischen Pilgern besichtigt werden, etwa das Tal Jehoshaphat/Kidrontal/Wādī Jahannam oder Ayn Silwān/Quelle Silwan; al-Harawī fügte aber an, dass viele Gräber muslimischer Heiliger im Kidron-Tal als Folge der Herrschaft der Franken über das Land nicht genau lokalisierbar seien.⁵⁷³

566 BT, S. 44.

567 AH, S. 73/75.

568 AH, S. 73.

569 AH, S. 73. Auch Johannes von Würzburg erwähnte eine goldene arabische Inschrift im Felsendom: JW, S. 92f.

570 COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 147. Vgl. dazu DERS., *Usama ibn Munqidh, Warrior Poet of the Age of Crusades*, Oxford 2005, S. 26f. und ausführlich Kapitel IV.3.2, S. 215ff.

571 „(...) plures Sarraceni etiam hodie causa orandi (...) veniunt“: JW, S. 92 Z. 320.

572 BT, S. 42f.

573 AH, S. 75. Vgl. dazu PR, S. 120, der abschätzig von der Grabeskirche als „Grube“ spricht, und HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 317.

III.3.2 Die Patriarchengräber in Hebron

Neben Jerusalem gehörte die Grabstätte der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob mit ihren Frauen Sara, Rebekka und Lea in Hebron/St. Abraham südlich von Jerusalem zu einem der wichtigsten Pilgerorte überhaupt, die sich im 12. Jahrhundert in den Händen der Kreuzfahrer befand. Als Mittelpunkt des Pilgerorts galt der Schrein, den Herodes der Grosse einige Jahre vor Christi Geburt über den Patriarchengräbern errichten liess (Arabisch: *Haram al-Halil*, Hebräisch: *Machpela*).⁵⁷⁴ Die Kreuzfahrer erbauten im frühen 12. Jahrhundert eine dreischiffige Basilika über dem Schrein, wahrscheinlich hatte sich vor der Ankunft der Kreuzfahrer an derselben Stelle bereits eine Moschee befunden.⁵⁷⁵ Seit spätestens 1112 befanden sich Augustiner-Chorherren in Hebron.⁵⁷⁶ Nach der Erhebung Hebrons zum Erzbistum 1168 oder 1169 wurde die Kirche zur Kathedrale erhoben. Verantwortlich für diese Erhebung Hebrons zum Erzbistum war nicht nur, wie der Geschichtsschreiber Wilhelm von Tyrus erwähnte, die religiöse Bedeutung der Patriarchengräber, sondern auch kirchenpolitische und strategische Überlegungen spielten wohl eine Rolle.⁵⁷⁷

1119 wurden die Gebeine der drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob im westlichen Seitenschiff unter der Kirche aufgefunden.⁵⁷⁸ Davor waren den Pilgern nicht die eigentlichen Gräber, sondern sechs Kenotaphen gezeigt worden.⁵⁷⁹ Der anonyme Verfasser eines lateinischen Berichts über dieses Ereignis (*Inventio Patriarcharum*) sah in der Auffindung der Patriarchengräber durch die Franken ein Zeichen für den Anspruch der Lateiner auf die Pilgerstätte.⁵⁸⁰ Er berichtete, dass bereits im 5. Jahrhundert n. Chr. unter der Herrschaft des oströmischen Kaisers Theodosius ausführlich, aber vergeblich nach den Patriarchengräbern gesucht worden sei.⁵⁸¹ Aufgrund der grossen Bedeutung dieses Ereignisses wurde der 6. Oktober, der Tag der Erhebung der Reliquien, im Königreich Jerusalem zum Festtag erhoben.⁵⁸² Wie bedeutsam dieses Ereignis

574 KEDAR, Benjamin Z., *Holy Men in a Holy Land: Christian, Muslim and Jewish Religiosity in the Near East at the Time of the Crusades* (Hayes Robinson Lecture Series, Bd. 9), Egham 2005, S. 5-23, hier S. 5.

575 Die Burg (*castellum*) der (lateinischen) Herren von Hebron befand sich südwestlich der Grabstätte. Das mittelalterliche Hebron selbst lag westlich des Schreins: PRINGLE, Denys, *Churches*, Bd. 1, S. 229-239. Ibn al-‘Arabī besuchte 1094 Hebron: DRORY, Joseph, „Hanbalis of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries“, in: *Asian and African Studies* 22 (1988), S. 93-112, hier S. 116f.

576 PRINGLE, *Churches*, Bd. 1, S. 228.

577 WTyr, 20.3, S. 914-915. Zur Datierung der Erhebung Hebrons zum Erzbistum vgl. MAYER, H. E., *Die Kreuzfahrerrherrschaft Montréal (Šobak). Jordanien im 12. Jahrhundert* (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins, Bd. 14), Wiesbaden 1990, S. 221; WHALEN, Brett Edward, Artikel „Hebron“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 563.

578 PRINGLE, *Churches*, Bd. 1, S. 236.

579 KEDAR, „Holy Men in a Holy Land“, S. 5.

580 „Que ideo huic operi inseruimus, ut cum patriarcharum ossa, que a tantis et tam religionis viris, immo a C iam transactis generationibus non potuerunt inveniri, a Latinis inventa esse audieritis, aperte intelligatis quantam benivolentiam creator omnium deus eis plu quam ceteris gentibus exhibuerit (...):“ Huygens (Hg.), „*Inventio Patriarcharum*“, S. 143, Z. 236-240.

581 EBENDORT, S. 138-140.

582 Von diesem prägenden Ereignis berichtet der anonyme Bericht *Inventio Patriarcharum*: vgl. HUYGENS, R. B. C. (Hg.), „*Inventio Patriarcharum*“, in: *Crusades* 4 (2005), S. 131-155. Vgl. ELM, Kaspar, „Nec minori celebritate a catholicis cultoribus observatur et colitur.“ Zwei Ber-

1119 nicht nur für die Lateiner, sondern auch für die muslimischen und ostchristlichen Gemeinschaften war, bezeugen einzelne Hinweise in arabischen und syrisch-orthodoxen Geschichtswerken. Neben Michael Rabō, syrisch-orthodoxer Patriarch von Antiochia († 1199), erwähnte al-Harawī die Auffindung der Gräber durch die Franken unter der Herrschaft König Balduins II. 513/1119.⁵⁸³ Der bedeutende Damaszener Geschichtsschreiber Ibn al-Qalānīsī (gest. 555/1160) wurde von Jerusalem pilgern über das Ereignis informiert.⁵⁸⁴

Es existieren zahlreiche Zeugnisse von Pilgern, die Hebron unter der Herrschaft der Kreuzfahrer aufsuchten, von Daniil, Benjamin von Tudela und Rainer von Pisa, der von 1138 bis 1154 als Eremit im Königreich Jerusalem lebte.⁵⁸⁵ Sie alle bezeugen die Bedeutung Hebrons im Pilgerverkehr.⁵⁸⁶ Die Lateiner erlaubten vermutlich sowohl jüdischen als auch muslimischen Pilgern gegen ein entsprechendes Entgelt Zugang zum Heiligtum. Benjamin von Tudela und Petahjah von Regensburg mussten ihren Berichten zufolge den (lateinischen) Aufsehern der Patriarchengräber in Hebron ein Entgelt bezahlen, um diese besichtigen zu können. Im Widerspruch dazu steht Jakob b. Nethanel ha Cohen, der nur als Christ verkleidet die Gräber der Patriarchen betreten konnte, was darauf hindeutet, dass er als Jude das Heiligtum nicht hätte betreten dürfen.⁵⁸⁷ Alle drei jüdischen Pilger aus dem 12. Jahrhundert gingen aber davon aus, dass die Gräber, die den christlichen Pilgern gezeigt wurden, nicht die „wahren“ Gräber waren. Die Wächter zeigten einzig den Juden die richtigen Gräber.⁵⁸⁸ Hier war das Ziel, die eigene Gemeinschaft als oberste Autorität über die Heiligen Stätten darzustellen und den Franken das Wissen um die wahren Gräber abzusprechen. Es wäre möglich, dass diese Ausführungen in den jüdischen Pilgerberichten durch die Ereignisse von 1119 beeinflusst wurden.⁵⁸⁹

Al-Harawī, der 569/1173 in Hebron weilte, erwähnte seinen eigenen Besuch der Patriarchengräber nicht. Dies ist auffällig. Stattdessen nannte er zwei Augenzeugen, die angaben, die Gebeine der Patriarchen persönlich gesehen zu haben, und beschrieb deren Erlebnisse in Hebron. Den ersten Augenzeugen kannte al-Harawī nicht persönlich, hatte aber durch Scheich Abu Tāhir (Ahmad ibn Muhammad) al-Silafī aus Alexandria von dessen Besuch erfahren. Es handelte sich um einen Gelehrten namens al-Ādamī, der Hebron noch un-

ichte über die 1119/20 Auffindung und Erhebung der Gebeine der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob“, in: ZRGG 94 (1997), S. 318-344; WHALEN, Brett Edward, „The Discovery of the Holy Patriarchs“, in: Historical Reflections 27 (2001), S. 139-176; KEDAR, „Holy Men in a Holy Land“, S. 5-10. Zum Festtag vgl. EBENDORT, S. 10.

583 CHABOT (Hg.), *Chronique de Michel le Syrien*, Paris 1905, Bd. 3, 15.9, S. 193; AH, S. 81.

584 IQ, S. 202; TOURNEAU (Hg.), *Damas de 1075 à 1154*, Paris 1952, S. 151. Ibn al-Afir (gest. 630/1233) übernimmt die Ausführungen Ibn al-Qalānīsī, erwähnt aber nicht, dass es unter der Herrschaft der Franken geschah: IA, Bd. 10, S. 560.

585 Daniil, S. 44-46; BT, S. 49-50. Zu Rainer von Pisa vgl. KEDAR, „A Second Incarnation in Frankish Jerusalem“. Thietmar pilgerte zu Beginn des 13. Jahrhunderts nach Hebron: „Ubi pulcherrima ecclesia constructa est, quam eciam Sarraceni in multa ueneratione habent, et maxime propter Abraham“, Thietmar, S. 29.

586 Kaspar Elm ging von einer „Blüte der muslimischen und jüdischen Wallfahrt nach Hebron“ im 12. Jahrhundert aus: ELM, „Zwei Berichte“, S. 342.

587 JbN, S. 201f.

588 BT, S. 48-50; PR, S. 120; JbN, S. 201.

589 JESCHKE, „Die Jerusalemreise des Rabbi Petahja von Regensburg“, S. 116. Vgl. REINER, Elchanan, „A Jewish Response to the Crusades“, S. 222ff.

ter byzantinischer Herrschaft besuchte. Der Besuch der Höhle wurde al-Adamī aber lediglich gegen ein Entgelt und im Winter gestattet, als der Pilgerstrom nur spärlich floss. Al-Harawī macht für seine Unkenntnis des genauen Namens dieses Augenzeugen König Richard verantwortlich, der seine Notizen beschlagnahmt habe. Zieht man die grosse Bedeutung der Überlieferungstradition im Islam in Betracht, wiegt dieser Vorwurf gegenüber Richard besonders schwer.⁵⁹⁰ Der zweite Augenzeuge hatte al-Harawī direkt Bericht erstattet. Es war „ein fränkischer Ritter namens Bīran“ (*al-fāris Bīran*) aus Bethlehem, geachtet unter den Franken aufgrund seines moralischen Charakters und seines Alters. Bīran selbst schilderte al-Harawī, wie er als Dreizehnjähriger die Gebeine Abrahams, Isaaks und Jakobs sah. Al-Harawī zeigte sich tief beeindruckt.⁵⁹¹ In al-Harawīs Ausführungen lässt sich eine indirekte Kritik an der christlichen Herrschaft über den Pilgerort herauslesen. So waren Franken dafür verantwortlich, dass er seine Quellen nicht vollständig angeben konnte. Die Byzantiner gewährten muslimischen Pilgern nur im Winter und gegen ein Entgelt Zutritt zu den Patriarchengräbern, wodurch der Autor die fränkische Herrschaft über den Pilgerort mit der byzantinischen Herrschaft in Verbindung brachte. Und sein einziger Zeuge, der problemlos die Patriarchengräber besichtigen konnte, war ein Franke. Er vermied dadurch geschickt die Aussage, dass unter fränkischer Herrschaft muslimische Pilger (möglicherweise sogar er selbst?) den Pilgerort besuchten und damit die fränkische Herrschaft über das Land indirekt anerkannten.

III.3.3 Sebaste: Pilgerstätte Johannes des Täufers

Neben den zentralen Pilgerstätten Jerusalem und Hebron, die von Angehörigen aller drei monotheistischen Religionen verehrt wurden, hatten weitere Heiligtümer nicht für Juden, dafür aber für Muslime und Christen eine wichtige religiöse Bedeutung. Die Kathedralkirche in Sebaste (Sibistīn) nördlich von Nablus wurde von Muslimen, orientalischen Christen und Franken als Grabstätte Johannes des Täufers/Yahyā ibn Zakarīyās verehrt.⁵⁹² Sie war das Zentrum der christlichen Johannesverehrung und eine der grössten Kirchen in den Kreuzfahrerherrschaften überhaupt.⁵⁹³ Johannes der Täufer war Schutzpatron des Johanniterordens, was seine Beliebtheit in den Kreuzfahrerherrschaften gefördert haben dürfte. Im gesamten Königreich Jerusalem entstanden Kirchen, die ihm geweiht waren.⁵⁹⁴ Nach muslimischer Tradition befanden sich sowohl der Körper des Propheten als auch das Grab seiner Mutter in Sebaste/Sibistīn, der Kopf des Propheten aber in der Grossen Moschee von

590 AH, S. 79/81.

591 AH, S. 81.

592 Zur Kathedrale von Sebaste vgl. KENAAN-KEDAR, Nurith, „The Cathedral of Sebaste: Its Western Donors and Models“, in: Kedar, Benjamin Z. (Hg.), *The Horns of Hattin, Jerusalem 1992*, S. 99-120; FOLDA, Jaroslav, *The Art of the Crusaders in the Holy Land, 1098-1187*, Cambridge 1995, S. 309-313 und PRINGLE, Churches, Bd. 2, S. 288-297. Zur Bedeutung Sebastes für den Islam vgl. HONIGMANN, Ernst, Artikel „Sabastiyya“, in: *EoI2*, Bd. 8, S. 670f.

593 FOLDA, *The Art of the Crusaders*, S. 309.

594 EBENDORT, S. 306.

Damaskus.⁵⁹⁵ Usāma ibn Munqid̄ bestätigt, dass Muslime das Grab Johannes des Täuferes in der Krypta der Kreuzfahrerkathedrale in Sebaste besuchen durften. Er zeigte sich bewegt von der tiefen Frömmigkeit der in der Kirche von Sebaste betenden Mönche.⁵⁹⁶ Ein weiterer Besucher war al-Harawī, der das Grab Yahyā ibn Zakariyyās und seiner Mutter aufsuchte, ohne jedoch genauer auf das Grab, die Kirche oder die fränkische Herrschaft über den Pilgerort einzugehen.⁵⁹⁷

III.3.4 Orte der Marienverehrung

Burchard von Monte Sion war sich nicht nur der grossen Verehrung Johannes des Täuferes durch die Muslime bewusst, sondern auch der Marias und führte die Geburtskirche in Bethlehem als Ort der Marienverehrung für Muslime wie für Christen auf.⁵⁹⁸ Da sich zum Zeitpunkt seiner Pilgerfahrt Bethlehem wieder unter der Herrschaft der Muslime befand, sah er sich veranlasst, den christlichen Anspruch auf die Pilgerstätte durch einen göttlichen Eingriff aufzuzeigen.⁵⁹⁹ Die grosse Verehrung Marias durch Muslime fiel anderen christlichen Pilgern ebenfalls auf. Wilbrand von Oldenburg gab an, dass die der Jungfrau geweihte Kathedrale von Tortosa Muslimen viele Wohltaten erwiesen habe.⁶⁰⁰ Tortosa besass nach alter Tradition einen vom Heiligen Petrus gestifteten Altar und eine vom Evangelisten Lukas gemalte Ikone Marias, der heilende Kräfte zugesprochen wurden.⁶⁰¹ Dass diese Kirche als Pilgerort für die Franken von

595 AH, S. 33, 67. Vgl. RIPPIN, A., Artikel „Yahyā b. Zakariyyā“, in: EoI2, Bd. 11, S. 249; MERI, Cult of Saints, S. 200.

596 Dies erwähnte er aber nicht im besser bekannten „Buch der Belehrung durch Beispiele“ (*Kitāb al-i‘tibār*), sondern im „Buch des Stockes“ (*Kitāb al-‘Aṣā*), das um 1171/1172 verfasst wurde. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von Prosa- und Gedichtstexten, die den Stock als Symbol des fortschreitenden Alters und seiner Gebrechen zum Thema haben. Die Mönche waren bereits fortgeschrittenen Alters und mussten sich während ihres intensiven Gebets auf Stöcke stützen: COBB (Hg.), Book of Contemplation, S. 253f. An anderer Stelle verglich er die Frömmigkeit christlicher Mönche mit jener der Sufis: IRWIN, R., „Usamah ibn Munqidh: An Arab-Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered“, S. 86.

597 AH, S. 67.

598 „Sarraceni quidem omnes ecclesias beate uirginis honorant, sed precipue istam. Uidi ego in ecclesia ista miraculum gloriosum (...)“: BS, S. 79.

599 Der Sultan, der die prächtige Innenausstattung der Kirche entfernen wollte, wurde von einer Schlange daran gehindert: BS, S. 79. Für die Stellung Marias im Islam vgl. WENSINCK, A. J., Artikel „Maryam“, in: EoI2, Bd. 6, Leiden 2001, S. 628-632.

600 „[ecclesia parua maxime uenerationis] ubi domina nostra, Dei genitrix, semper uirgo Maria eiam ipsi infidelibus Sarracenis multa prestat beneficia“: WO, S. 169f. Einer der bekanntesten Pilger war Jean de Joinville (1253 oder 1254): MONFRIN, Jacques (Hg.), La vie de saint Louis / Joinville, Paris 1995, §§ 597-599, S. 500-502.

601 Zur Kathedralkirche von Tortosa vgl. FOLDA, Jaroslav, Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291, New York 2005, S. 81-83, 178-182. Der Heilige Petrus selbst galt als Gründer der Kirche, wie Wilhelm von Tyrus bestätigt: „Tortosa appellatur, ubi apostolus Petrus, Phenicem circuiens, in honore dei genitricis dicitur basilicam fundasse modicam, que multo populorum usque hodie frequentatur accessu et ubi diuinitus per eiusdem semper uirginis intercessionem multa dicitur indigentibus fidelibus preitari beneficia“: WYr 22.3, S. 1009. Die Marienikone gelangte nach der Rückeroberung der Stadt durch die Muslime vermutlich zuerst nach Akkon und anschliessend nach Zypern: PI-

grosser Bedeutung war, bestätigt der Biograph Saladins, Ibn Šaddād (gest. 632/1234). Er erwähnte, dass Saladin die Kirche bei seinem Angriff auf die Stadt 1188 zerstört habe. Indem Ibn Šaddād den Stellenwert der Kirche für die Franken unterstrich, konnte er Saladins Bedeutung im Kampf gegen die Franken zusätzlich Gewicht verleihen.⁶⁰² Eine weitere Verehrung Marias durch Muslime fand nach Aussagen des Pilgers Ricoldus von Monte Croce am Grab Marias im Tal Jehoshaphat statt. Er beobachtete, wie Muslime das Grab mit Kerzen beleuchteten und mit gebührendem Respekt behandelten. Im Gegensatz zu den anderen hier erwähnten christlichen Pilgern erwähnte er das Ritual, Kerzen anzuzünden, eine bei Muslimen weit verbreitete Vorgehensweise, um *baraka* zu erhalten.⁶⁰³

Ein weiterer bedeutender Ort der Marienverehrung befand sich ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften in Saidnaya/Šaidnāyā nördlich von Damaskus. Christliche und muslimische Pilger verehrten dort eine Marienikone (syr. *Chaghoura*), die eine ölartige Flüssigkeit abgab, der heilende Kräfte zugeschrieben wurden.⁶⁰⁴ Der Ort lockt bis heute viele christliche und muslimische Gläubige an, was wohl einen Teil seiner Faszination ausmacht.⁶⁰⁵ Es existieren zahlreiche Belege dafür, dass der Pilgerort für lateinische Pilger seit Ende des 12. Jahrhunderts an Bedeutung gewann.⁶⁰⁶ Da Saidnaya nie in die Hände der

ANA, Mathias, „Die Kreuzfahrerstadt Tortosa in Syrien“, in: Burgen und Städte der Kreuzzugszeit, hg. von Mathias Piana (Studien zur Internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Bd. 65), Petersberg 2008, S. 408-421, hier S. 410. Jakob von Vitry erwähnte die heilenden Kräfte der Ikone: DONNADIEU, Jean (Hg.), Jacques de Vitry: *Histoire orientale/Historia orientalis*, Turnhout 2008, Kap. XLIV, S. 206, L. 29-41. Ähnliches berichtet er in einem seiner Briefe: „(...) quod non solum christiani, sed et etiam Sarraceni ad eam causa peregrinationis veniunt“: HUYGENS, R.B.C. (Hg.), *Lettres de Jacques de Vitry*, Leiden 1960, S. 94.

602 Er sprach in seiner Biographie Saladins (*sīrat Šalāh al-Dīn*) von der Bedeutung der „Kirche“ (*br'a*) von Tortosa als Pilgerort für die Franken: Al-Shayyal, G. (Hg.), *Sīrat Šalāh al-Dīn*, S. 88; RICHARDS (Hg.), *The Rare and Excellent History of Saladin*, S. 83. Die Kirche wurde nicht vollständig zerstört, aber stark beschädigt: FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*, S. 81.

603 „(...) sepulcrum Virginis quod Sarraceni cum multis luminaribus et magna reuerentia custodiunt“: RMC, S. 64f. Vgl. FOLDA, *The Art of the Crusaders*, S. 324-328 und PRINGLE, *Churches*, Bd. 3, S. 287-306.

604 Zur Ikone vgl. IMMERZEEL, „The Monastery of Our Lady of Saydnaya and Its Icon“, in: *Eastern Christian Art* 4 (2007), S. 13-26.

605 In den letzten Jahren schenkte die Forschung Saidnaya/Šaidnāyā viel Aufmerksamkeit. Vgl. HAMILTON, Bernard, „Our Lady of Saidnaya: An Orthodox Shrine Revered by Muslims and Knights Templar at the Time of the Crusades“, in: *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History* (Studies in Church History, Bd. 36), hg. v. R. N. Swanson, Rochester NY 2000, S. 207-215; KEDAR, B. Z., „Convergences of Oriental Christian, Muslim and Frankish Worshipers: The Case of Saydnaya“, in: *De Sion exiit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder*, hg. v. Y. Hen, Turnhout 2005, S. 59-69; IMMERZEEL, „The Monastery of Our Lady of Saydnaya and Its Icon“.

606 In der *Röthelin*-Fortsetzung Wilhelms von Tyrus (13. Jh.) wird Saidnaya in einer Liste der wichtigsten Pilgerstätten des Heiligen Landes aufgeführt: RHC HOcc. Bd. 2, S. 513f. Die wohl älteste erhaltene lateinische Quelle, die Saidnaya erwähnt, war der Bericht Burchards von Strassburg. Dieser reiste im Auftrag Kaiser Friedrich Barbarossas nach Ägypten und Damaskus. Er hatte sich im September 1175 in Genua einschiffen lassen. Zu Burchard von Strassburgs Bericht vgl. TOLAN, John, „‘Veneratio Sarracenorum’. Shared Devotion among Muslims and Christians, According to Burchard of Strasbourg, Envoy from Frederic Barbarossa to Saladin (c. 1175)“, in: Ders., *Sons of Ishmael: Muslims through European Eyes in the Middle Ages*, Gainesville Fla. 2008, S. 101-112.

Kreuzfahrer geriet, konnte der Ort von lateinischen Pilgern nur in Friedenszeiten besucht werden. Einer davon war der Bischof von Marseilles, Benoît von Alignan, der 1239/1240 Saidnaya als Pilger aufsuchte. Diese Pilgerreise war möglich, weil die Franken in dieser Zeit mit dem Sultan von Damaskus verbündet waren.⁶⁰⁷ Die Templer spielten vermutlich eine entscheidende Rolle für die Popularität der Marienikone und ihres heilenden Öls.⁶⁰⁸

Von den hier untersuchten Pilgern reiste einzig Thietmar (1217) nach Saidnaya.⁶⁰⁹ Sein Bericht zeigt auf, dass zeitgenössische Informationen zum Pilgerziel Saidnaya (Ṣaidnāyā) im Vergleich zu anderen Pilgerorten deutlich umfangreicher sind. Er erläuterte ausführlich, wie die Marienikone nach Saidnaya (*Sardenai*) gelangte.⁶¹⁰ Mehrere Wundererzählungen hätten – so Thietmar – die grosse Wunder- und Heilkraft der Ikone bezeugt.⁶¹¹ So sei eine Muslimin (*Sarracena fuit*) in Tränen ausgebrochen, da sie nichts bei sich getragen habe, um das heilige Öl aufzufangen, worauf ein Wunder geschehen sei und sie plötzlich eine Ampulle in den Händen gehalten habe.⁶¹² Thietmar glaubte, dass muslimische Pilger den Ort nicht nur wegen ihrer Verehrung Marias aufsuchten, und erklärte, dass diese heimlich Wein trinken wollten, der in der christlich geprägten Region nördlich von Damaskus reichlich vorhanden war.⁶¹³ Thietmar stellte hier die religiöse Motivation der muslimischen Pilger in Frage, die die Heiligkeit des Ortes für einen materiellen Nutzen missbrauchten.⁶¹⁴

Lange Zeit wurde angenommen, dass die ältesten Hinweise auf Saidnaya als Pilgerstätte aus christlich-lateinischer Hand stammen.⁶¹⁵ Dies konnte widerlegt werden, denn ungefähr gleich alt ist ein Hinweis auf die Pilgerstätte in einem arabischen Manuskript im Sinaikloster, das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vom Kopten Abū al-Makārim verfasst wurde. Abū al-Makārim sprach von mehreren Tausend muslimischen und christlichen Pilgern, die sich jeweils an den Festtagen der Jungfrau (15. August, 8. September) in Saidnaya versammelten.⁶¹⁶ Als Quelle diente Abū al-Makārim möglicher-

607 „Cum autem facta treuga cum soldano Damasci dictus rex et exercitus magnus repatriasset, episcopus Marsilie, re ac nomine Benedictus, ivit ad Sanctam Mariam de Sardanai pro peregrinatione cum competenti ducatu dicti soldani“: HUYGENS, R.B.C. (Hg.), *De constructione castris Saphet*, Amsterdam/Oxford New/York 1981, L. 29ff.

608 HAMILTON, „Our Lady of Saidnaya“, S. 210f.

609 „Cum autem fuissem in Damasco sex dies, (...) et iui uersus montem Seyr, ubi ycona beate uirginis marie est incarnata“: Thietmar, S. 13. Paul Devos ging davon aus, dass es sich bei diesen Ausführungen über Saidnaya um einen späteren Einschub handelt, denn nur ein Manuskript des Pilgerberichts enthalte die Passage: DEVOS, Paul, „Les premières versions occidentales de la légende de Saïdnaia“, in: *Analecta Bollandiana* 65 (1947), 245-278. Vgl. dazu KEDAR, „Convergences of Worshippers“, S. 66.

610 Thietmar, S. 14-19.

611 EBENDORT, S. 16-18.

612 EBENDORT, S. 18.

613 „Notandum eciam, quod in loco illo uinum satis habundant. Querunt eciam Sarraceni occasionem ueniendi illuc, ut ibi bibant uinum occulte, quia eis uinum bibere iuxta ritum suum non licebat“: EBENDORT, S. 18f.

614 Für eine ähnliche Erzählung Burchards über die Profitgier muslimischer Pilger vgl. BS, S. 81.

615 KEDAR, „The Case of Saydnaya“, S. 63.

616 BARAZ, Daniel, „The Incarnated Icon of Saidnaya Goes West. A Re-examination of the Motif in the Light of New Manuscript Evidence“, in: *Le Muséon* 108 (1995), S. 181-191, hier S. 189. Autorenschaft und Datierung dieses Werkes sind nicht eindeutig geklärt: TEN HACKEN,

weise ein Werk des nestorianischen Metropoliten ‘Alī b. ‘Ubayd aus Damaskus.⁶¹⁷ In arabisch-muslimischen Quellen wird Saidnaya erst vom 14. Jahrhundert an erwähnt.⁶¹⁸

III.3.5 Getrennte Gebetsplätze in Akkon

Ein Hinweis auf eine weitere Pilgerstätte, die sowohl von Christen als auch Muslimen in hohen Ehren gehalten wurde, stammt von Ibn Ġubair. Der Ort befand sich östlich von Akkon, an der Stelle, „an der Gott das Rind für Adam hervorbrachte“, von den Muslimen „Quelle des Rindes“ (*‘ain al-baqar*) genannt. Er gab an, dass sich dort Muslime und Christen versammeln würden, die aber beide über getrennte Gebetsplätze verfügen würden. Die Erhabenheit des Ortes sei unter der Herrschaft der Franken bewahrt worden.⁶¹⁹ Al-Harawī bezeugt an der Stelle des *‘ain al-baqar* die Existenz eines Schreins zu Ehren ‘Alī ibn Abī Tālib, Vetter und Schwiegersohn Mohammeds (und für die Schiiten der rechtmässige Nachfolger des Propheten) und ergänzte dies mit einer Wundererscheinung, in der ein (fränkischer) Verwalter nach einer Vision ‘Alīs dazu gebracht worden sei, die Kirche in eine Moschee zurück zu verwandeln.⁶²⁰ Diese Ausführungen bezeugen die Existenz einer (wohl schiitischen) Moschee unter der Herrschaft der Kreuzfahrer.⁶²¹ Darauf weist auch ein Bericht aus dem 14. Jahrhundert hin. Dort wird der Angriff Sultan Qalāwūns auf Akkon 1291, der zum Verlust der letzten grossen Bastion der Kreuzfahrer im Heiligen Land führte, auf einen Vorfall in der Moschee am *‘ain al-baqar* zurückgeführt.⁶²²

Die Kathedrale von Akkon, die ehemalige Hauptmoschee der Stadt, war eine weitere Stätte, die unter der Herrschaft der Franken von muslimischen Gläubigen rege besucht wurde, um das Grabmal des Propheten Sālih zu ehren. Ein kleiner Raum stand den Muslimen für ihre Gebete zur Verfügung.⁶²³ Diese Beispiele Ibn Ġubairs in Akkon zeigen, dass, obwohl die Gründe für die Heiligkeit eines Ortes teilweise dieselben waren, die muslimischen und christlichen Pilger getrennte Gebetsplätze benutzten, sei dies in *‘ain al-baqar* oder in der Kathedrale von Akkon. In der christlichen Pilgerliteratur fehlen solche

Clara, „The Description of Antioch in Abū al-Makārim’s History of the Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries“, in: Ciggaar et al. (Hg.), *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, S. 185-216, hier S. 190f.

617 TROUPEAU, Gérard, „Les églises et les monastères de Syrie dans l’œuvre d’Abu al-Makarim“, in: Eddé et al. (Hg.), *Mélanges de l’Université Saint Joseph*, S. 573-586, hier S. 577.

618 MERI, *Cult of Saints*, S. 211.

619 IĠ, S. 303; *Tagebuch eines Mekkapilgers*, S. 226.

620 AH, S. 45.

621 RILEY-SMITH, Jonathan, *The Crusades: a History*, London ²2005, S. 71.

622 Der Verfasser dieser Quelle, Ibn al-Dawādārī, berichtet, wie ein Derwisch von Neuankömmlingen aus dem Westen getötet wurde, da ihnen sein Gebetsruf zu laut war: HOLT, Peter, „Qalāwūns Treaty with the Latin Kingdom (682/1283): Negotiation and Abrogation“, in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, hg. v. Urbain Vermeulen et al., Löwen 1995, S. 325-334, hier S. 333f.

623 IĠ, S. 303; *Tagebuch eines Mekkapilgers*, S. 226.

Hinweise.⁶²⁴ Die beiden muslimischen Pilger waren gewissenhaft darauf bedacht, sich selbst nicht mit der fränkischen Herrschaft über die Pilgerorte in Verbindung zu bringen, um nicht den Eindruck zu erwecken, die christliche Kontrolle über das Land zu unterstützen. Deshalb erwähnte Ibn Ġubair die getrennten Gebetsplätze.⁶²⁵

III.3.6 Das Katharinenkloster auf dem Berg Sinai

Das Katharinenkloster auf dem Berg Sinai war nicht nur für Christen aller Konfessionen ein wichtiges Pilgerziel, sondern wurde nach Sicht christlicher Pilger auch von Muslimen als Heilige Stätte verehrt. Thietmar war der einzige lateinische Pilger der hier behandelten Pilgerliteratur, der bis ins Katharinenkloster vorstieß.⁶²⁶ Er bestätigt, dass sich das Kloster in den Händen griechisch-orthodoxer Mönche befand, und erwähnte, dass Muslime den brennenden Dornbusch verehren würden, durch den sich Gott Moses offenbarte.⁶²⁷ Er zählte sogar den Sultan von Ägypten (*magnus Soldanus, rex Babilonie*) zu den Pilgern des Klosters, auch er habe den Ort voller Ehrfurcht besucht und sich im Kloster die Schuhe ausgezogen, wodurch Thietmar die christliche Herrschaft über die Pilgerstätte durch den Sultan bestätigen liess.⁶²⁸ Es ist unklar, inwieweit das griechisch-orthodoxe Kloster zum Zeitpunkt der Pilgerreise Thietmars kirchenpolitisch in Verbindung mit den Kreuzfahrerherrschaften stand. Die Existenz von über 100 Kreuzfahrerkonventen im Kloster, die überwiegend aus dem 13. Jahrhundert stammen und die vermutlich in den Kreuzfahrerherrschaften (Akkon) in Auftrag gegeben wurden, belegen einen regen Austausch.⁶²⁹ Es ist hingegen bekannt, dass das Kloster im 12. Jahrhundert nominell unter der Herrschaft der Kreuzfahrer stand, da der Abt des Klosters dem lateinischen Erzbischof von Petra unterstellt war.⁶³⁰

624 Vgl. KEDAR, „The Case of Saydnaya“, S. 62.

625 Vgl. Kapitel III.2.5, S. 94f.

626 Thietmar, S. 37ff. Thietmar erwähnte den Herren von Montréal, der ebenfalls eine Pilgerfahrt ins Katharinenkloster unternommen habe: Thietmar, S. 44f. Erst im 14. Jahrhundert wurde der Berg Sinai vermehrt zum Ziel christlicher Pilger: GRABOIS, *pèlerin occidental*, S. 106f., 131f.

627 Kloster: „Ecclesia ista habet episcopum et monachos, uiros religiosos, Grecos et Surianos (...): Thietmar, S. 41. Muslime: „Est eciam in capelle eiusdem monasterii locus, ubi rubus stabat, ab omnibus tam Sarracenis quam Christianis ueneratus“: Thietmar, S. 42.

628 „Hunc nullus nec episcopus nec monachus, nec Christianus nec Sarracenus ingredi audet nisi discalciatus (...) ubi ego eciam discalciatus adorau. Ipse eciam Magnus Soldanus, rex Babilonie, tunc temporis extiterat ibi, et reuerens locum illum humiliter et nudis pedibus introuit. Ubi ego eciam discalciatus adorau“: Thietmar, S. 42.

629 Vgl. FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*, S. 305-308 und S. 531ff. (Annotated Handlist of Western-Influenced Icons from the Monastery of St Catherine at Mount Sinai and Elsewhere).

630 PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 210; MAYER, *Kreuzfahrerherrschaft Montréal*, S. 212f.; PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 194f.; PRINGLE, *Churches*, Bd. 2, S. 49-63 und HAMILTON, *christliche Welt des Mittelalters*, S. 168-172.

III.3.7 Jüdische Schreine

In den jüdischen Pilgerberichten aus dem 13. Jahrhundert finden sich Hinweise auf jüdische Schreine, die von christlichen und muslimischen Pilgern verehrt wurden. Die Überlegungen hinter diesen Aussagen weisen in eine ähnliche Richtung wie christliche und muslimische Ausführungen der gleichen Art. Jüdische Pilger beobachteten die Verehrung der Gräber jüdischer Gelehrter durch fremde Pilger, was eine grosse Befriedigung auslöste, da sie darin eine Bestätigung ihres Glaubens und einen Beleg ihres Anspruchs auf das Land Israel erkannten.⁶³¹ Dies schmälert nicht die Tatsache, dass eine Verehrung gemeinsamer Grabstätten besonders zwischen Juden und Muslimen im gesamten Mittelalter üblich war, was sich an der grossen Ähnlichkeit muslimischer und jüdischer Rituale zeigt und was auf eine gegenseitige Beeinflussung schliessen lässt.⁶³²

Die meisten Gräber jüdischer Gelehrter befanden sich fernab von städtischen Zentren. Samuel ben Samson nannte gemeinsame Kultstätten von Muslimen und Juden in Galiläa an Gräbern in Kefar Amuqa, Alma und Safed. In Kefar Amuqa am Grab des Gelehrten Jonathan b. Usiels und in Alma an der Grabstätte Rabbi Eliesers ben Hyrkanos beobachtete er muslimische Pilger, die an den Gräbern Kerzen anzündeten.⁶³³ Am Grab des Rabbi Haninah b. Hyrkanus in Safed stellte Samuel ben Samson erstaunt fest, dass es zwei Muslime waren, die kontrollierten, dass die Lampen nicht ausgingen.⁶³⁴ Alle hier genannten Beispiele sind ins 13. Jahrhundert zu datieren, als sich ein Grossteil Galiläas bereits nicht mehr in den Händen der Christen befand. Trotzdem ist zu vermuten, dass eine gemeinsame Verehrung auch im 12. Jahrhundert unter der Herrschaft der Kreuzfahrer üblich war.

Dass vereinzelt Christen jüdische Schreine in hohen Ehren hielten, belegt der Pilgerbericht Jakob b. Nethanel ha Cohens aus dem 12. Jahrhundert. „Unbeschnittene“ (Christen) zündeten dort Kerzen an und baten um Genesung und Fruchtbarkeit. Dies brachte einen provenzalischen Kreuzritter, der die Verehrung des jüdischen Gelehrtengrabes durch diese Christen (möglicherweise Franken) beobachtet hatte, so in Rage, dass er das Grab mit Steinen bewarf. Dieser Frevel konnte nicht ungesühnt bleiben, deshalb fügte Jakob als Ergänzung an, dass dieser Kreuzritter kurze Zeit später vom Pferd gefallen und gestorben sei.⁶³⁵ Dieses Beispiel belegt, dass eine Verehrung der Heiligtümer Andersgläubiger auf Unverständnis stossen konnte. Obwohl spekulativ, könnte diese Wundererzählung auf die unterschiedlichen Lebensweisen der im Land sesshaft gewordenen Franken und der Kreuzfahrer hindeuten, die jeweils nur für kurze Zeit im Heiligen Land waren. Unterschiede zwischen

631 Elka Weber sprach in diesem Zusammenhang von einem „They appreciate it too“-Element: WEBER, „Sharing the Sites“, S. 45. Vgl. FRIEDMAN, „Act of Devotion“, S. 296.

632 Josef Meri sprach in diesem Zusammenhang sogar von einer „common language of ritual communication“: MERI, *Cult of Saints*, S. 286. Vgl. WEBER, „Sharing the Sites“, S. 45.

633 Jonathan b. Usiel: SbS, S. 107; Rabbi Elieser ben Hyrkanos: EBENDORT, S. 109. In Kefar Amuqa (heute: Amuka) wird das Grab Jonathan b. Usiels bis heute verehrt.

634 SbS, S. 107.

635 JbN, S. 196ff. Vgl. PRAWER, *History of the Jews*, S. 187f.; RILEY-SMITH, *Jonathan, The Crusades: a History*, S. 71f.; KEDAR, „Holy Men in a Holy Land“, S. 22.

diesen beiden Gruppen könnten sich bei der Verehrung von Pilgerstätten und Ritualen gezeigt haben.⁶³⁶

III.3.8 Gemeinsame Zeremonien christlicher Konfessionen

Es existieren vereinzelt schriftliche Hinweise auf gemeinsame Zeremonien der verschiedenen Religionen und Konfessionen. Diese Zeremonien konnten gleichberechtigt von den unterschiedlichen Gemeinschaften durchgeführt werden, die Führung der Zeremonie konnte aber auch nur einer Religionsgruppe zugestanden werden.⁶³⁷ Beispiele für Zeremonien, die gleichberechtigt von verschiedenen Gemeinschaften durchgeführt wurden, sind seltener.⁶³⁸ In den hier untersuchten Pilgerberichten kam es an zwei christlichen Festen zu gemeinsamen Zeremonien der christlichen Konfessionen: bei der Osterfeuerzeremonie und bei der Epiphaniefeier.

Das Osterfeuerwunder findet bis heute in der Grabeskirche in Jerusalem statt und wird von Christen unterschiedlichster Konfessionen gefeiert. Die Selbstentzündung des Heiligen Feuers, eines der grössten Feste des Jahres, spielt sich jeweils am Karsamstag ab.⁶³⁹ Die eigentliche Entzündung des Heiligen Feuers findet fern der Gläubigen in der Grabkammer Jesu statt, wobei einzig der griechisch-orthodoxe und der armenische Patriarch anwesend sind. Im Anschluss werden mit dem Heiligen Feuer die vom Publikum mitgebrachten Kerzen und Öllampen erleuchtet. Die Franziskaner beteiligen sich nicht an der Zeremonie. Es handelt sich beim Osterfeuerwunder um eine der ältesten belegten christlichen Zeremonien. Erste Hinweise auf das Osterfeuerwunder reichen bis zu Bernard dem Mönch (*Itinerarium Bernardi Monachi*) um das Jahr 870 zurück.⁶⁴⁰

Der ausführlichste Bericht eines Pilgers über das Osterfeuerwunder zur Zeit der Kreuzfahrer stammt von Daniil, der vermutlich zwischen 1104 und 1106 im Heiligen Land weilte. Sein Augenzeugenbericht findet sich ganz am Schluss des Gesamttextes. Seinen Aussagen zufolge wurde die Osterfeuerzeremonie im 12. Jahrhundert nicht wie heute durch die griechischen und armenischen Patriarchen, sondern durch die lateinischen Prälaten durchgeführt.

636 Zur Unterscheidung zwischen Kreuzfahrern und Franken vgl. Kapitel IV.2.2, S. 179ff.

637 Kedar spricht von „inegalitarian convergence at a religious ceremony“ und „egalitarian convergence at a shared religious ceremony“: KEDAR, „The Case of Saydnaya“, S. 59-61.

638 EBENDORT, S. 62ff.

639 Zum Osterfeuerwunder vgl. MCGINN, Bernard, „Iter Sancti Sepulcri – on the Piety of the First Crusaders“, in: *Essays on Medieval Civilization*, hg. v. B. K. Lackner und K. R. Philp, Austin TX 1978, S. 33-71; Artikel „Pilgrimage“, in: *ENCYCLOPEDIA OF RELIGION*, Detroit 2005, S. 7154.

640 TRITTON, A.S., „The Easter Fire at Jerusalem“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1963), S. 249-250. Zum Osterfeuerwunder heute vgl. GOCKERELL, Nina, *Ostern in Jerusalem. Karwoche und Auferstehungsfeiern der christlichen Kirchen in der heiligen Stadt*, München 1987; GAFFNEY, Patrick D., „Fire From Heaven: The Combustible Context of the Easter Ritual at the Church of the Holy Sepulcher“, in: *The Nature and Function of Rituals. Fire from Heaven*, hg. v. R.-I. Heinze, Westport Conn. 2000, S. 151-178. Die Armenier führen das Ritual bis auf den Heiligen Gregor zurück: BEDROSIAN (Hg.), *Kirakos' History of the Armenians*, S. 9.

Hohe Geistliche und Gläubige anderer christlicher Konfessionen nahmen aber daran teil. Daniil führte aus, dass die Geistlichen das Grab Jesu bereits am Karfreitag versiegelt hätten. Daniil durfte mit persönlicher Erlaubnis König Balduins I. († 1118) seinen Leuchter vor der Verschlussung der Türen auf dem Grab neben die griechischen und unter den fränkischen Lampen platzieren, um ihn durch das Heilige Feuer entzünden zu lassen.⁶⁴¹ Daniil belegt, dass die eigentliche Zeremonie, wie auch heute noch, bereits zu Beginn des 12. Jahrhunderts am Ostersonntag stattfand. Eine riesige Menschenmenge versammelte sich in der Grabeskirche, um das Wunder des Osterfeuers mitemzuerleben. Darunter befanden sich, wie Daniil schreibt, der (griechisch-orthodoxe) Abt und die Mönche des Klosters St. Sabas, der lateinische Klerus, König Balduin I. von Jerusalem und er selbst. Die genaue Position Daniils und des griechischen Klerus während der Zeremonie ist unklar. Fest steht, dass Daniil und der griechisch-orthodoxe Klerus dem Ereignis an prominenter Stelle in der Nähe des Königs und direkt gegenüber der Tür des Grabes beiwohnen konnten. Der König befand sich gemeinsam mit dem lateinischen Klerus in der Nähe des Hochaltars.⁶⁴² Anschliessend begannen die Griechisch-Orthodoxen mit ihren Ostergebeten, während die Lateiner am Hauptaltar in ihrer eigenen Sprache beteten.⁶⁴³ Im Bericht Daniils zeigte sich der (lateinische) Bischof verantwortlich für die Kontrolle, ob die spontane Entzündung der Kerzen in der Grabkammer schon eingetreten war. Als dies schliesslich um die neunte Stunde der Fall war, öffnete der Bischof die Tür zum Grab und entzündete Balduins Wachskerze am Heiligen Feuer. Er brachte sie dem König, der anschliessend mit seiner Kerze auch Daniils Kerze und die Kerzen der anderen Gläubigen entzündete.⁶⁴⁴ Seinen am Grab deponierten Leuchter nahm Daniil nach den Osterfeierlichkeiten wieder an sich und erhielt dabei vom Aufseher ein kleines Stück Stein des Heiligen Grabes als Andenken.⁶⁴⁵ Die zentralen Rollen der Zeremonie nahmen Daniil zufolge Lateiner ein, die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft aber nahm prominent daran teil. Daniil gab subtil zu verstehen, dass seiner Ansicht nach eigentlich die Griechisch-Orthodoxen für die Durchführung der Zeremonie zuständig waren. So berichtete er, dass die Leuchter der Griechisch-Orthodoxen heller gelehuchtet hätten als jene der Lateiner.⁶⁴⁶

Auch weitere Pilger erwähnten, dass sie an der Osterfeuerzeremonie in Jerusalem teilgenommen hätten. Dazu gehörte Theoderich, der aber die Teilnahme anderer christlicher Konfessionen nicht erwähnte.⁶⁴⁷ Durch den Chronisten Fulcher von Chartres sind wir darüber unterrichtet, dass das Wunder des Osterfeuers 1101 erst mit einiger Verzögerung eintrat. Seine *Historia Hierosolymitana* erwähnte knapp, dass das Osterfeuerwunder in diesem Jahr ausge-

641 Daniil, S. 74f.

642 Daniil, S. 77. Vgl. EBENDORT, Appendix II, S. 93f. Nicht erwähnt hat Daniil die Teilnahme des lateinischen Patriarchen von Jerusalem: Daniil, Introduction, xi.

643 Daniil, S. 77.

644 Daniil, S. 78f.

645 Daniil, S. 81.

646 Daniil, S. 80. Vgl. MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 121f. Einige Forscher sprechen von antilateinischen Tendenzen des Berichts: SEEMANN, *Wallfahrtsbericht*, xx Anm. 41.

647 Er sprach von „clerus et populus“: Th, S. 152f., Z. 289-316.

blieben sei.⁶⁴⁸ Eine spätere Hand fühlte sich im 13. Jahrhundert veranlasst, einen Feuerwunderbericht einzufügen und Fulchers Lücke zu schliessen.⁶⁴⁹ Erst nach einer Bussprozession des lateinischen Patriarchen Daibert von Pisa, des Königs, seines Gefolges und des Volks zum Templum Domini sei, so der Autor, das Osterfeuerwunder doch noch geschehen.⁶⁵⁰ An der Zeremonie in der Grabeskirche nahmen Syrer, Griechen und Lateiner teil, Griechen und Lateiner verlasen wechselweise die Gebete (beginnend mit den Lateinern).⁶⁵¹ Dieses Ereignis fand mitten in Auseinandersetzungen zwischen König Balduin I. und Daibert von Pisa statt, die 1102 mit der Absetzung des lateinischen Patriarchen endeten. Der Feuerwunderbericht könnte mit diesen politischen Ereignissen in Zusammenhang stehen und als Verurteilung dieser Streitigkeiten interpretiert werden.⁶⁵²

Diese Verzögerung des Osterfeuerwunders unter der Herrschaft der Franken war dem armenischen Geschichtsschreiber Matthäus von Edessa eine Erwähnung wert. Die Schuld am Ausbleiben des Osterfeuerwunders schob er den Franken zu. Er warf ihnen vor, die Ostchristen aus ihren Klöstern vertrieben zu haben. Die Franken erkannten aber seinen Ausführungen zufolge ihre Schuld und gaben den Ostchristen ihre Klöster zurück. Durch ein gemeinsames Gebet der christlichen Konfessionen (Armenier, Lateiner, Griechisch-Orthodoxe, Syrisch-Orthodoxe, Armenier, Georgier) trat das Osterfeuerwunder schliesslich doch noch ein.⁶⁵³ Alle hier genannten Textstellen (Daniil, Fulcher von Chartres, Matthäus von Edessa) zum Osterfeuerwunder belegen eine gemeinsame Zeremonie der christlichen Gemeinschaften unter Führung der Lateiner.⁶⁵⁴ Ihre Autoren übten aber gleichzeitig auf unterschiedliche Art und Weise Kritik an den Franken. Daniil kritisierte mit seinem Hinweis auf die Helligkeit der Leuchter die lateinische Führungsrolle in der Zeremonie, der in Fulchers *Historia* eingefügte Osterfeuerbericht verurteilte die Streitigkeit

648 „(...) peracta autem sollempnitate Paschali, ubi conturbati sunt omnes propter ignem, quem die sabbati non habuimus ad Sepulcrum Domini, profectus est rex Ioppem“: Hagenmeyer (Hg.), Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana, Heidelberg 1913, II.VIII.2, S. 395f.

649 Vgl. FC, S. 395, Anm. 2 und EBENDORT, S. 831-834 (Der Feuerwunderbericht vom Verfasser des Codex L).

650 „Dum autem in Templo illo dominico gens nostra sic oraret, in monasterio Sanctissimi Sepulcri similiter Graeci ac Syri, qui ibi remanserant (...) nuntiatum est patriarchae et ceteris ignem desideratissimum iam in lampade una ante ipsum Sepulcrum caelitus gratia Die accensum fuisse“: FC, S. 833.

651 „(...) et cum die illo basilica illa sanctissima de tanta gente plenissima existeret, horam circiter tertiam iussum est a patriarcha officium diurnum a canonicis incipi; quod lectiones legendo alternatim: prius Latinus latine, posterius vero Graecus graece itentidem, quod Latinus legerat, in pulpito relegit“: FC, S. 831. Vgl. dazu EBENDORT, Einleitung, S. 10f.

652 Vgl. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 83-87.

653 Matthäus v. Edessa: DOSTOURIAN, A. (Hg.), Armenia and the Crusades: The Chronicle of Matthew of Edessa, Lanham 1993, 2.137, S. 178f. Der Armenier berichtet, dass sich auch 455/1006-1007 die Lampen nicht entzündet hätten. Damals seien die Griechen verantwortlich gewesen: EBENDORT, 1.43, S. 41f.

654 Weitere Erwähnungen: Caffaro, der sich als Augenzeuge ausweist, Ekkehard von Aura, Guibert von Nogent und Jakob von Vitry. Zu Caffaro vgl. RHC HOcc. Bd. 5, S. 61f. Zu Ekkehard von Aura vgl. RHC HOcc. Bd. 5, S. 36, wo er den Gesang der „Syri“ während der Zeremonie erwähnt. Zu Guibert von Nogent vgl. HUYGENS (Hg.), GN, VII.41-42, S. 340-343. Zu Jakob von Vitry vgl. DONNADIEU, (Hg.), Jacques de Vitry: Histoire orientale/historia orientalis, Kap. LXI, S. 242.

ten zwischen dem König und dem Patriarchen. Matthäus von Edessa machte die Franken für die Verzögerung des Wunders verantwortlich und übte Kritik an ihrem Umgang mit den ostchristlichen Konfessionen.

Das Osterfeuerwunder war so bedeutsam für die Christen, dass es sogar in arabischen Schriften festgehalten wurde. Im Gegensatz zu den christlichen Pilgern betrachteten die muslimischen Autoren die Vorgänge nicht als Wunder und suchten deshalb nach rationalen, nicht göttlichen Erklärungen für das Osterfeuer. Al-Harawī reflektierte zum „Herabsteigen des Feuers“ (*nuzūl al-nūr*), dass er lange genug in Jerusalem verweilt habe, um zu verstehen, wie es zustande gekommen sei. Er erläuterte dies aber nicht näher.⁶⁵⁵ Was al-Harawī nicht erwähnte, führte der Jurist Aḥmad Ibn Idrīs al-Qarāfi (gest. 684/1285) genauer aus. Er berichtete, dass das Feuer mit Hilfe eines dünnen, mit Naphtha (von arab. *naft*, Erdöl) umgebenen Drahtes entzündet worden sei.⁶⁵⁶ Sogar in lateinischen Berichten wird angesprochen, dass die Muslime herauszufinden hofften, wie das Feuer zustande kam. Sultan Saladin schaffte es aber nicht, wie der anonyme Verfasser des *Itinerarium Peregrinorum* (um 1191/92) mitteilte, das Osterfeuer zu löschen, als er der Wahrheit über das Feuer auf die Spur kommen wollte, denn auf lateinischer Seite stand der göttliche Aspekt des Osterfeuerwunders ja zweifellos fest.⁶⁵⁷

Jeweils am 6. Januar pilgerten zur Feier der Epiphanie unterschiedliche christliche Konfessionen an die Taufstätte Jesu am Fluss Jordan, um die Taufe Christi nachzuerleben. Daniil, der während seines Aufenthaltes im Heiligen Land selbst mehrere Male am Jordan war, sprach davon, dass alle Christen an der Taufstätte Jesu am Jordan ein Bad genommen hätten, ihn selbst mit eingeschlossen.⁶⁵⁸ Er berichtete, dass er das Fest der Epiphanie dort verbracht habe.⁶⁵⁹ Den Jordan verglich er mit einem Fluss aus seiner Heimat, dem Snov-Fluss im Gebiet von Černigov.⁶⁶⁰ Theoderich berichtete von einer riesigen Menschenmenge, die sich an der Taufstätte Jesu versammelt und Kerzen angezündet habe.⁶⁶¹ Weder Daniil noch Theoderich beschrieben die christlichen Konfessionen genauer, dafür aber der Geschichtsschreiber Jakob von Vitry

655 AH, S. 77.

656 FRITSCH, Erdmann, Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau 1930, S. 145f. Zum Naphtha vgl. RICHARDSON, M.E.J., CHRISTIDES, V. and R.W. FERRIER, Artikel „Naft“, in: EoI2, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0834, zuletzt geprüft am 17. Juli 2016. Dieselbe Substanz war vermutlich Bestandteil der Brandwaffe, die als „Griechisches Feuer“ bekannt ist; vgl. HALDON, John, „Greek Fire Revisited“, in: Byzantine Style, Religion and Civilization in Honour of Sir Steven Runciman, hg. v. Elizabeth Jeffreys, New York 2006, S. 290-325, hier S. 292f.

657 So der anonyme Autor des *Itinerarium Peregrinorum* (um 1192/93): STUBBS, William (Hg.), *Itinerarium Peregrinorum Et Gesta Regis Ricardi* (Chronicles and Memorials of The Reign of Richard I., Bd. 1), London 1864 (hier zitiert: IP), S. 328f. Zum *Itinerarium Peregrinorum* vgl. Anm. 708.

658 Daniil, S. 28f.

659 Daniil, S. 29f.

660 Daniil, S. 29, 60. Beim Snov handelt es sich um einen Nebenfluss der Desna im Gebiet von Černigov: Daniil, viii.

661 „(...) secundum nostre estimationis computationem ad amplius quam ad sexaginta milia hominum in ea consistere vidimus, omnium in manibus fere candelas gestantium“: Th, S. 177, Z. 1064-1066.

und die Pilger Thietmar und Ricoldus von Monte Croce. Jakob von Vitry sprach in seiner *Historia orientalis* von Pilgern und Einheimischen, die ihre Körper und Kleider mit grosser Andacht im Jordan gewaschen hätten.⁶⁶² Thietmar gab an, dass *Greci et Suriani* ihre Kinder am Tag der Epiphaniefeier im Jordan taufen liessen.⁶⁶³ Ricoldus von Monte Croce nannte 10'000 Christen aus allen Nationen und Völkern, die zur Epiphaniefeier am Jordan gemeinsam gebetet, gesungen und geweint hätten.⁶⁶⁴

Grosse Bedeutung hatte die Epiphaniefeier für die Armenier. Für sie war es eines der wichtigsten Feste des Jahres, denn sie gedachten damals wie heute am 6. Januar sowohl der Geburt als auch der Taufe Christi.⁶⁶⁵ Dies schilderte Wilbrand von Oldenburg, der zur Feier des armenischen Epiphaniensfestes am 6. Januar 1212 in Sis in Kilikien weilte und an der Feier teilnahm. Er bezeugte die Anwesenheit lateinischer, griechischer und armenischer Christen an der Zeremonie unter armenischer Führung, die gemeinsam zu einem Fluss pilgerten, um die Taufe Christi zu imitieren.⁶⁶⁶ Es handelte sich um eine Zeremonie unter armenischer Führung, an der Christen unterschiedlichster Konfessionen teilnahmen. Wilbrand, der eine hohe Meinung von der Frömmigkeit und Gläubigkeit der Armenier hatte, kritisierte nirgends die prominente Stellung der armenischen Geistlichen während der Zeremonie, wie dies beispielsweise bei Daniil bezüglich der Osterfeuerzeremonie der Fall war. Dies steht vermutlich, wie bereits erwähnt, in Zusammenhang mit dem Bündnis zwischen dem Heiligen Römischen Reich und dem armenischen Königreich von Kilikien, das Ende des 12. Jahrhunderts geschlossen wurde. Wilbrand von Oldenburgs Reise war Ausdruck der politischen Annäherung dieser beiden Reiche.

Zusammenfassend kann durch den Vergleich der Pilger- und Reiseliteratur unterschiedlicher Provenienz bestätigt werden, dass es zwischen den christlichen Konfessionen gemeinsame Zeremonien und Prozessionen gab, die aber jeweils unter der Führung einer bestimmten Konfession stattfanden. Mit Ausnahme Wilbrands wurde aber von nicht lateinischen Pilgern bezüglich der Osterfeuerzeremonie jeweils die zentrale Rolle der Lateiner hinterfragt, die muslimische Seite hingegen ging gar nicht erst von einem Wunder, sondern von einem Betrug aus und suchte nach rationalen Erklärungen.

662 „Peregrini enim et etiam indigene corpora sua et vestimenta in aquis Iordanis cum magna devotione soliti sunt abluere“: Donnadieu (Hg.), Jacques de Vitry: *Histoire orientale/historia orientalis*, Kap. LIII, S. 226.

663 „In quo loco annuatim in ephyphania solent de longinquis partibus conuenire Greci et Suri-
ani cum maxima multitudine et in eodem loco pueros suos baptizare“: Thietmar, S. 31f.

664 „(..) inuenimus congregatos christianos (...) ultra decem milia ex omni populo et natione (...) cum autem omnis populus (...) tantus fuit fletus et ululatus“: RMC, S. 54.

665 FÖRSTER, Hans, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphania: eine Anfrage an die Entstehungshypothesen* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 46), Tübingen 2007, S. 147-152.

666 Zum Ablauf vgl. Kapitel III.2.2, S. 77f.

III.3.9 Gemeinsame Heiligenverehrung

Michael Rabō († 1199), Patriarch der syrisch-orthodoxen Kirche, gibt in seinem Geschichtswerk Hinweise darauf, dass die Franken den in der syrisch-orthodoxen Kirche verehrten Asketen Mōr Bar Šaumō († 458) in hohen Ehren hielten.⁶⁶⁷ Im fränkischen Antiochia kam es 1156 zur Weihe einer Mōr Bar Šaumō-Kirche durch ein fränkisches Ehepaar, Harry und Izabel, da sie diesem Heiligen die Heilung ihres einzigen Sohnes verdankten.⁶⁶⁸ An der Weihe nahmen Michael Rabō, Konstanze von Antiochia († 1166), der armenische Fürst Toros II. († 1169) sowie die armenische und syrisch-orthodoxe Bevölkerung Antiochias teil.⁶⁶⁹ Michael Rabō berichtet zudem, wie im Kloster Mōr Bar Šaumō in der Nähe von Melitene aufgrund der stetig zunehmenden Pilgerscharen ein Hospiz errichtet werden musste.⁶⁷⁰ Sogar Muslime, Türken und Kurden hätten den Heiligen verehrt, was auf eine weitreichende Verehrung dieses Heiligen hindeutet.⁶⁷¹ Von einer Übernahme weiterer orientalischer Heiliger durch die Franken zeugen kunstgeschichtliche Quellen. Die Verehrung des Heiligen Sergius durch die Kreuzfahrer zeigt sich in den überlieferten ikonographischen Darstellungen dieses Kriegerheiligen.⁶⁷² Weitere Heilige, die im kirchlichen Leben der Franken eine wichtige Rolle spielten, waren byzantinische Kriegerheilige wie Theodor, Demetrius, Mercurius und Georg.⁶⁷³ Zur lokalen Patronin in der Templerburg von Athlit/Château-Pèlerin wurde keine abendländische Heilige, sondern Euphemia aus Chalkedon bestimmt. Ihre Reliquien in der Burgkapelle lockten im 13. Jahrhundert viele Pilger an.⁶⁷⁴

667 HAMILTON, Latin Church, S. 199; WELTECKE, „Syriac Orthodox in the Principality of Antioch“, S. 113-117. Die Griechisch-Orthodoxen empfanden dem Asketen Bar Šaumō gegenüber wenig Zuneigung: WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 77.

668 HONIGMANN, couvent de Barsaumā, S. 45. Vgl. DOUMATO, Lamia, „Patriarch Michael the Great: Iconoclast or Art Patron“, in: Cahiers Archéologiques 49 (2001), S. 29-38, hier S. 31f.; WELTECKE, „Syriac Orthodox in the Principality of Antioch“, S. 114f.; DIES., Beschreibung der Zeiten, S. 78. Zur Textpassage in Michaels Chronik vgl. CHABOT (Hg.), La chronique de Michel le Syrien, Paris 1905, Bd. 3, 17.13, S. 300-304.

669 WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 77.

670 KLEIN, Syrische Kirchenväter, S. 231; HONIGMANN, couvent de Barsaumā, S. 48-50; KAWERAU, Jakobitische Kirche, S. 102-106.

671 HONIGMANN, couvent de Barsaumā, S. 46, 62; KAWERAU, Jakobitische Kirche, S. 102. Die armenische Fassung der Chronik Michaels des Grossen berichtet, wie das Familienoberhaupt der muslimischen Herrscher Mardins aus dem Geschlecht der Artuqiden durch die Reliquie des Heiligen Bar Šaumō geheilt worden war: WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 90. Zu Michael Rabō und seinem Geschichtswerk vgl. Kapitel IV.1.3, S. 149f.

672 Vgl. ZANDE, Dianne van de, „The Cult of St. Sergius in its Socio-Political Context“, in: Eastern Christian Art 1 (2004), S. 141-152; FOLDA, Jaroslav, „Mounted Warrior Saints in Crusader Icons: Images of the Knighthoods of Christ“, in: Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar, presented to Malcolm Barber, hg. v. N. Housley, Aldershot 2007, S. 87-107, hier S. 98.

673 Vgl. LAPINA, Elizabeth, „St. Demetrius of Thessaloniki: Patron Saint of Crusaders“, in: Viator. Medieval and Renaissance Studies 40 (2009), S. 93-112.

674 HISTAND, Rudolf, „‘Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales’. Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten“, in: Siedler-Identität. Neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, hg. von Christof Dipper und Rudolf Hiestand, Frankfurt am Main 1995, S. 61-80, hier S. 69. Jaroslav Folda stellt die Vermutung auf, dass sich als Folge des erschwerten Zugangs zu den christlichen Pilgerorten im 13. Jahrhundert im Gebiet des Kö-

Aufgrund kunsthistorischer Ergebnisse geht die Forschung zudem davon aus, dass die Franken südlich von Tripolis St. Marina (von Syrien) verehrten.⁶⁷⁵ Im Erbfolgestreit zwischen dem armenischen Königreich von Kilikien und Antiochia zu Beginn des 13. Jahrhunderts trat jedoch das Konfliktpotential der unterschiedlichen Heiligen bei den christlichen Konfessionen zu Tage, was in der *Estoire d'Eracles* erwähnt wurde. Der Vertreter des armenischen Fürsten in Antiochia war gegen den Heiligen Hilaire aus Poitiers als Heiligenpatron einer Kapelle und wollte die Kapelle nach dem Heiligen Sergius umbenennen. Die fränkische Bevölkerung Antiochias reagierte mit Empörung, was die Spannungen zwischen der (fränkischen) Bevölkerung und dem armenischen Fürsten, der zeitweise die Kontrolle über Antiochia innehatte, verstärkte.⁶⁷⁶ Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass vermutlich für die Masse der christlichen Bevölkerung in den (nördlichen) Kreuzfahrerherrschaften die Zugehörigkeit eines Heiligen oder eines Pilgerorts zu einer bestimmten Konfession weniger bedeutend war als bisher angenommen, auch wenn Michael Rabō mit seinen Ausführungen über die Verehrung eines der wichtigsten Heiligen der syrisch-orthodoxen Kirche durch die in Antiochia herrschenden Franken gleichzeitig ebenso das Ziel verfolgte, die Bedeutung der eigenen Konfession zu unterstreichen.⁶⁷⁷

III.4 Zusammenfassung: Pilgerberichte im Vergleich

Das Heilige Land war das Ziel muslimischer, jüdischer und christlicher Pilger. Gleichzeitig war der syrisch-palästinensische Raum durch eine aussergewöhnliche ethnische, sprachliche, kulturelle, aber auch religiöse Vielfalt geprägt. Es verwundert deshalb nicht, dass die religiöse Differenz in die Pilgerberichte christlicher, jüdischer und muslimischer Provenienz aufgenommen wurde als Mittel, um den „Raum“, in dem sich die Pilgerorte befanden, genauer zu verorten. Dazu gehörten Aufzählungen der im Heiligen Land lebenden Bevölkerungsgruppen (lateinische Pilgerberichte, Benjamin von Tudela), Hinweise auf Andersgläubige als Führer und Informationsquellen, als Pilger an Heiligtümern oder als Teilnehmer von Zeremonien. Pilger unterschiedlicher Religion und Herkunft konnten an Pilgerstätten aufeinandertreffen, die mit den zentralen Figuren der monotheistischen Religionen in Verbindung gebracht und deshalb aus ähnlichen Gründen verehrt wurden. Dies war beispielsweise in Hebron der Fall. Es war üblich, dass sich (voneinander unabhängige) christliche, jüdische und muslimische Pilgerstätten in unmittelbarer Nähe zueinander befanden und es deshalb unvermeidlich war, dass die Pilger aufeinandertrafen. Hier zeigt sich eine der grossen Kontinuitäten der vormodernen und modernen Beschreibung dieses Raumes: seine religiöse Verschiedenheit. Sowohl

nigs von Jerusalem, in Tripolis und Antiochia neue Pilgerorte etabliert hätten: FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*, S. 133f.

675 Wandmalereien weisen darauf hin: IMMERZEEL, *Identity Puzzles*, S. 82-86.

676 MORGAN, M.R. (Hg.), *La Continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197) (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 14)*, Paris 1982, S. 169.

677 Vgl. PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 165.

in mittelalterlichen Pilgerberichten als auch aktuellen wissenschaftlichen Publikationen zieht sich dieser Aspekt wie ein roter Faden hindurch. Fragen nach der Zusammensetzung der Bevölkerungsgruppen, aber auch nach den Differenzen, eng verknüpft mit Abgrenzung, wurden damals wie heute diskutiert.

Welche Kenntnisse die Pilger heranzogen, um fremde Religionen und Konfessionen zu beschreiben und zu differenzieren, denen sie auf ihrer Pilgerfahrt begegnet sind, und ob der direkte Kontakt dies beeinflusst hat, standen als Fragen im Zentrum dieses Kapitels. Fest steht, dass die lateinischen Pilger ihr Publikum über die Landschaft (und dazu gehörten neben Pilgerorten auch Berge, Flüsse, Tiere, Pflanzen etc.), Kultur, Religionen und Geschichte des Heiligen Landes informieren wollten. Jene Pilgerberichte, die auf die religiösen Gemeinschaften in Palästina durch übersichtliche Auflistungen von Christen und Nichtchristen zu sprechen kamen, wie etwa der Bericht Burchards von Monte Sion, waren beim Publikum beliebt. Die Neugier des Publikums auf die fremde Welt dürfte für die Popularität einzelner Pilgerberichte eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben. Die Autoren lieferten dadurch eine Art Bestandsaufnahme der multireligiösen und multikonfessionellen Kreuzfahrerherrschaften. Man wollte festhalten, dass es solche Unterschiede gegeben hat, gerade *weil* es sich um das Heilige Land handelte. Es waren nicht die christologischen, theologischen Unterschiede, die herangezogen wurden, um die fremden Konfessionen zu differenzieren (und von der eigenen Konfession abzugrenzen). Diese spielten in der Begegnung keine grosse Rolle, sondern Sitten und Bräuche, die unmittelbar an den christlichen Pilgerorten und während religiöser Zeremonien und Gottesdiensten erlebt werden konnten.

Die Auseinandersetzung vor Ort hat somit die Kenntnisse der Pilger beeinflusst, auch wenn es darum ging, dadurch die fremde Konfession vom lateinischen Glauben abzugrenzen. Bei Wilbrand von Oldenburg liess sich feststellen, dass vor allem der Hintergrund seiner Reise als Gesandter des Kaisers, von der wir auch ausserhalb seines Pilgerberichts Kenntnisse besitzen, dazu führte, dass er wohl bewusst eine bestimmte Auswahl der Sitten und Bräuche vorgenommen hat (und die Verwendung des unvermischten Weines durch die Armenier nicht angesprochen hat). Die von ihm erwähnte Augenzeugenschaft war nicht Stilmittel, sondern Ausdruck seiner Authentizität. Er zeigt, dass ein zeitgenössischer Verfasser durchaus Möglichkeiten hatte, seine Aussagen im Text zu steuern und seine Ausführungen zu beeinflussen. Persönliche Beobachtungen (Bartwippen, Lachen) konnte Wilbrand einfliessen lassen, da der König des armenischen Königreichs von Kilikien als Vasall und Verbündeter des Kaisers galt. In eine ähnliche Richtung weist Ricoldus von Monte Croces Bericht von einer armenischen Christin aus Bethlehem, deren Kind als Christkind in die Krippe gelegt wurde.⁶⁷⁸ Wilbrand von Oldenburg verglich Wald, Luft und Regen in Kilikien mit seiner deutschen Heimat.⁶⁷⁹ Burchard von Monte Sion erwähnte die Kochkünste der Einheimischen, die aus Orangen, Limonen und Adamsäpfeln eine Sauce kreierte hätten, um damit Fleisch,

678 „(...) inuenimus in presepio pulcerimum infantem filium paupercule cristiane que habitabat iuxta ecclesiam“: RMC, S. 60/61.

679 „(...) inuenimus circa illas partes Hormeniam in siluis, in recentibus aquis et bono aere nostre Teutonie similimam“: WO, S. 180.

Fisch und andere Nahrungsmittel zu würzen.⁶⁸⁰ Diese Ausführungen belegen ein unmittelbares Echo der Beobachtung im Pilgerbericht. Die Pilger führten persönliche Gespräche mit ihren Führern, aber auch mit Geistlichen, Scheichen und der lokalen Bevölkerung, die ihre Wissenslücken schlossen und Widersprüche offenlegen konnten. Dies wies die Pilger als glaubhafte und zuverlässige Augenzeugen der geschilderten Informationen aus. Es war möglich (Johannes von Würzburg), ein auf ihren Erfahrungen der Pilgerreise basierendes Wissen trotz der Spannungen zum tradierten und als autoritativ geltenden Wissen niederzuschreiben und nicht unmittelbar als falsch zurückzuweisen.

Erst im 13. Jahrhundert zeichnete sich in den christlich-lateinischen Berichten eine Entwicklung hin zu einem stärkeren Einbezug der politischen Realität der Herrschaft der Kreuzfahrer und detaillierten Informationen zur einheimischen Bevölkerung ab, und zwar nicht über Ostchristen, sondern insbesondere Muslime. Erste Vorboten waren Johannes von Würzburg und der *Tractatus*. Üblich war jeweils eine Nennung der Assassinen, Beduinen und Sarazenen. Im *Tractatus* wurden die Sarazenen nicht als Teil des Heiligen Landes wahrgenommen (obwohl Muslime den Grossteil der einheimischen Bevölkerung des Königreichs Jerusalem stellten), sondern als feindliche politische Kraft ausserhalb des Heiligen Landes. Ziel war eine Abgrenzung zwischen dem eigenen (Heiligen) Land und der fremden Aussenwelt. In den lateinischen Pilgerberichten aus dem 13. Jahrhundert kam es zwar zu einer Art „Entdeckung“ der muslimischen Welt, nicht jedoch der Muslime als Bewohner des Heiligen Landes. Der Islam scheint wenig mit dem Heiligen Land oder seinen Einwohnern in Verbindung gebracht worden zu sein, dafür aber mit den politischen Gegnern ausserhalb des *Terra Sancta*. Das Interesse am Islam als Religion nahm zu, nicht jedoch an den muslimischen Einwohnern der Kreuzfahrerherrschaften. Das Faszinosum Assassinen durchzog christliche und jüdische Pilger- und Reiseberichte, wobei ihnen mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde als beispielsweise der Spaltung der muslimischen Gesellschaft in Sunniten und Schiiten. Die Assassinen erregten die Aufmerksamkeit der Pilger in erster Linie aufgrund ihrer ungewöhnlichen Ergebenheit, Kampftaktik und Organisationsstruktur, die Beduinen aufgrund ihrer nicht sesshaften Lebensweise. Vereinzelt wurden sie als Sarazenen erkannt, teilweise aber auch nicht. Die These des Historikers Aryeh Grabois, dass das Schweigen der christlichen Pilgerberichte des 12. Jahrhunderts zum Islam ein gezielter Versuch gewesen sei, die sicherlich vorhandenen Beziehungen zwischen Muslimen und Christen und ihr Wissen über die islamische Kultur zu verstecken, geht aber zu weit und dürfte kaum zutreffen, sondern mit dem christlichen Herrschaftsanspruch über die Heiligen Stätten zu tun haben.⁶⁸¹

Auch wenn die fremden Bevölkerungsgruppen in den Pilgerberichten Platz fanden, wurden doch in erster Linie Differenzen zwischen den Religionen und Konfessionen hervorgehoben. Stereotype Darstellungen der fremden Religionen und Konfessionen waren in den Pilgerberichten aller Provenienzen üblich. Lateinische Pilger distanzierten sich nicht nur durch die Beschreibung

680 „Et isti fructus sunt poma, que uocantur naranges et lemons et poma Ade, de quibus faciunt indigene salsamenta pro pullis et piscibus et civis aliis. Et reddunt cibos commendabiles“: BS, S. 87.

681 GRABOIS, „Islam and Muslims as Seen by Western Pilgrims“, S. 310.

der fremden Sitten und Bräuche von den Ostchristen, sondern auch durch deren fremde Sprachen oder unterschiedliche Barttracht. Die Assassinen und Beduinen wurden durch ihre fremde Lebensweise auf Distanz zum lateinischen Pilger und seiner vertrauten Gemeinschaft gehalten (die aber mit dem Christentum liebäugelten). Obwohl vereinzelt Aussagen über den Islam eingeflochten wurden, bestätigen diese, dass die christlichen Pilger nur über rudimentäre Kenntnisse des Islam verfügten. Stereotype Ausführungen und schriftliche Quellen wurden dabei stärker gewichtet als persönliche Beobachtung und Reflexion. Falschaussagen standen neben Hinweisen mit einem wahren Kern, der falsch verpackt wurde (Schiiten, die bei Ricoldus auf eine Wiederkehr warten). Die Herrschaft der Kreuzfahrer und ihr politisches Gefüge erhielten nicht mehr Anklang als die einheimische Bevölkerung, und die (lateinischen) Pilger begegneten den Franken mit Skepsis. Eine besondere Wertschätzung haben die lateinischen Pilger den Armeniern entgegengebracht, die sie aufgrund ihrer Frömmigkeit positiv darstellten. Dies dürfte aber in Zusammenhang stehen mit der politischen (und konfessionellen) Annäherung der beiden Gemeinschaften.

Bei den muslimischen Pilgern waren es nicht in erster Linie religiöse und kulturelle Differenzen, die als Unterscheidungsmerkmal zwischen der eigenen Gruppe und den fremden Franken beigezogen wurden, sondern die unterschiedlichen Herrschaftsstrukturen. Sie waren hier viel direkter als christliche oder jüdische Pilger, denen es ja eigentlich um das Gleiche ging. Ibn Ġubair kam zwar ausführlich auf die Herrschaftsstrukturen der Franken sowohl in der Stadt als auch auf dem Land zu sprechen, grenzte sich aber klar von den Franken ab und war darauf bedacht, nur von einem persönlichen Umgang mit Ostchristen und Muslimen zu berichten. Al-Harawī beschrieb seinen eigenen Besuch der Pilgerstätte in Hebron mit keinem Wort und machte Richard Löwenherz für seine Wissenslücken bezüglich der Pilgerorte verantwortlich. Im Gegensatz zu den lateinischen Pilgern, die besonders im 13. Jahrhundert über den Islam zu berichten begannen, fehlen in den muslimischen Pilgerberichten Hinweise auf die Religion der Franken.

Andersgläubige waren in den Augen der Pilger jüdischer, muslimischer und christlicher Provenienz bis zu einem gewissen Grad ebenfalls Teil des *Terra Sancta*, des *al-ard al-muqaddasa* oder des *erez ha-qodesh*. Daraus darf jedoch nicht auf eine Art Toleranz „avant la lettre“ geschlossen werden. Denn die Anwesenheit von Gläubigen einer anderen Religion bestätigte gleichzeitig den Anspruch der eigenen Gemeinschaft auf den Pilgerort. Ähnliche Überlegungen spielten bei gemeinsamen Zeremonien und bei der gemeinsamen Verehrung von Heiligen eine Rolle. In den lateinischen Pilgerberichten wurde die Anwesenheit muslimischer Pilger als Bestätigung der christlichen Herrschaft über das Heilige Land und über die Pilgerorte interpretiert. Für die jüdischen und muslimischen Pilger hingegen war das Gegenteil der Fall. Da sich die Pilgerorte unter lateinischer Herrschaft befanden, fanden sie Mittel und Wege, den Lateinern die Herrschaft über den Pilgerort und über das Heilige Land abzuspreehen, indem sie Wundererzählungen in ihre Berichte aufnahmen, Polemik einsetzten oder sich selbst von den Franken und den von ihnen kontrollierten Pilgerorten distanzieren. Ibn Ġubair und al-Harawī waren darauf bedacht, sich nicht mit den Franken in Verbindung zu bringen, um nicht den Eindruck zu erwecken, die fränkische Herrschaft auf irgendeine Art und Wei-

se zu unterstützen. Al-Harawī gab Hinweise auf die Vernachlässigung von Pilgerstätten durch die Franken und fügte polemische Aussagen über die fränkische Herrschaft über Jerusalem (Grabeskirche als „Kirche des Abfallhauens“) ein.

Durch den Vergleich der zeitgenössischen muslimischen, jüdischen und christlichen Pilgerstimmen konnte ein Mehrwert herausgearbeitet werden. Muslimische und jüdische Berichte aus dem 12. Jahrhundert lieferten weitaus mehr Hinweise auf fremde Religionsgemeinschaften in den Kreuzfahrerherrschaften als christlich-lateinische Pilger zur selben Zeit. Sogar russische und byzantinische Pilger wie Johannes Phokas und Daniil aus dem 12. Jahrhundert waren an der religiösen Differenz in den Kreuzfahrerherrschaften stärker interessiert als die lateinischen Pilger. Jüdische und muslimische Pilger nannten ihre Informationsquellen, im Gegensatz zu den lateinischen Pilgern, mit Namen und holten sie dadurch aus der Namen- und Identitätslosigkeit (Rabbi Abraham, Biran). Ibn Ġubair aus Andalusien erwähnte als Einziger die muslimische Bevölkerung der Kreuzfahrerherrschaften. Abt Daniil trat mit seinem Augenzeugenbericht über das Osterfeuerwunder in Jerusalem hervor. Andere Berichte (Fulcher von Chartres, Matthäus von Edessa) belegen eine gemeinsame Zeremonie der christlichen Gemeinschaften unter Führung der Lateiner. Ihre Autoren übten Kritik an der lateinischen Führungsrolle und relativieren deshalb die einzelnen Quellen und die Bedeutung der Osterfeuerzeremonie. Ähnliches gilt für muslimische Quellen über dieses Ereignis, die nicht an ein Wunder glaubten und nach einer rationalen Erklärung suchten. Es zeigt sich, dass Einzelaussagen die Gefahr der Falscheinschätzung und Fehlinterpretation in sich bergen. Durch den Einbezug von Pilgerberichten unterschiedlicher Provenienzen besteht die Möglichkeit zu einer Relativierung. Sie bestätigen einerseits die christlichen Pilgerberichte (z.B. gemeinsame Pilgerstätten, gemeinsame Zeremonien). Andererseits relativieren sie diese, da sie aufzeigen, dass solche Aussagen jeweils eng verknüpft waren mit der Kontrolle über die Pilgerstätten (z.B. in Form von Anekdoten, Wundererzählungen). Christliche Pilgerberichte bestätigen gemeinsame Pilgerorte, Ibn Ġubair relativiert dies, indem er auf die getrennten Gebetsplätze in Akkon zu sprechen kommt.

Der christliche, muslimische oder jüdische Herrschaftsanspruch auf die Pilgerorte war zu jeder Zeit präsent (und entsprechend das Absprechen davon), die Überlegenheit der eigenen Tradition wurde nicht infrage gestellt. Andersgläubige erkannten durch ihre Anwesenheit die (christliche) Herrschaft an. Ihnen hat man eigennützige Ziele unterstellt (Weinkonsum in Saidnaya). Wundererzählungen belegten diesen Anspruch, auch wenn sie im Detail voneinander abwichen (Heiligenerscheinungen v.a. bei al-Harawī, göttliche Zeichen wie Windstöße, Verletzungen und die Erscheinung einer Schlange in christlichen und jüdischen Pilgerberichten). Die Strategien, die von den Verfassern eingesetzt wurden, waren ähnlich. Herrschaft über Pilgerorte bedeutete gleichzeitig Herrschaft über das Land und die Region. Die Pilgerberichte ergänzen hier Vorgehensweisen der Herrscher und Eliten. Durch die Auffindung der Patriarchengräber unter der Herrschaft der Kreuzfahrer, den Bericht darüber (*Inventio Patriarcharum*), die Entscheidung, den Tag der Erhebung der Reliquien als Festtag zu ernennen, und durch die Erhebung Hebrons zum Erzbistum wurde der Anspruch der Lateiner auf das Heilige Land gestärkt. Auf muslimischer Seite liess der Mamlukensultan Baibars nach der Rück-

oberung Schreine reparieren, um seine Herrschaft durch die Kontrolle über die Pilgerorte zu legitimieren. Immer ging es um den Anspruch auf das Heilige Land, auf Städte und Pilgerorte. Lateinische Pilgerberichte erläutern die christliche Dominanz (bei Burchard ist sie gefährdet), lotsen strategische Ziele aus (Wilbrand von Oldenburg). In den muslimischen Berichten spricht man den Franken die Herrschaft ab, indem man auf Distanz zu ihr geht. In den Pilgerberichten fand eine Auseinandersetzung um das Territorium, um das Heilige Land statt. Pilgerberichte können als politischer Gradmesser bezeichnet werden, in denen religiöse und politische Verhältnisse wie beispielsweise die Annäherungen zwischen lateinischen und nicht lateinischen Kirchen Widerhall fanden (positives Bild gegenüber den Armeniern).

Trotz Hinweisen auf und Bemerkungen über die religiöse Differenz in Palästina darf nicht vergessen werden, dass das primäre Ziel der Pilgerliteratur anderswo lag. Als Gattung beruhten Pilgerberichte auf bestimmten Konventionen und Erzählstrukturen, man griff auf Autoritäten zurück, denen man verpflichtet war. Eines der wichtigsten gattungsspezifischen Merkmale war der Verzicht auf das Profane. Dezidiert legten alle Pilger den Schwerpunkt auf die eigene Religion oder Konfession. Die Betrachtungen der Autoren zur religiösen Vielfalt waren die Optik einer Gruppe, die als Besucher in die Kreuzfahrerherrschaften reiste und somit nicht als repräsentativ gelten kann. Der zeitlich befristete Aufenthalt der Pilger in Palästina und die Gattungsanforderungen schränkten die Aussagen der Pilger über die fremden Bevölkerungsgruppen ein. Eine Ergänzung ermöglichen hier kunsthistorische Untersuchungen. Zeitgenössische Ikonenmalereien bestätigen einen regen Pilgerverkehr zwischen den Kreuzfahrerherrschaften und dem Katharinenkloster auf dem Sinai und die Verehrung orientalischer Heiliger durch die Franken.

IV. Die multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften in den Geschichtswerken

Wie in der Pilgerliteratur bilden das „Uns“ und die „Anderen“ Bestandteil der Geschichtswerke, die in diesem Kapitel im Vordergrund stehen. Die Quellenbasis stellen lateinische, altfranzösische und arabische Geschichtswerke dar. Zur Beurteilung der Fremd- und Selbstbilder ist es erforderlich, den historischen und textspezifischen Kontext der Geschichtswerke zu berücksichtigen. Dies erfolgt anhand einer Einführung in die lateinische, altfranzösische und arabische Historiographie im 6./12. und 7./13. Jahrhundert. Vorgestellt werden zusätzlich die als Ergänzung herangezogenen Geschichtswerke armenischer und syrisch-orthodoxer Provenienz. Darauf aufbauend erfolgen als Untersuchungsgegenstand die Fremd- und Selbstbilder in den Geschichtswerken. Um die Fremd- und Selbstbilder erfassen zu können, werden nachfolgend drei Schwerpunkte gesetzt, die jeweils einen eigenen Abschnitt bilden.

Erstens wird das Fremdbild der beiden Gruppen untersucht, die sich in den Geschichtswerken als Kriegsgegner feindlich gegenüberstanden: die Kreuzfahrer und die Muslime. Da diese um die Vorherrschaft im syrisch-palästinensischen Raum kämpften, waren ihre Darstellungen von einem Negativbild des Gegners geprägt. Hier wird zu fragen sein, welche Stereotype, negativen Eigenschaften und Handlungen bei der Darstellung des Gegenübers Anwendung fanden und sich zu einem Feindbild bündelten. Als Folge der Niederlassung der Kreuzfahrer und ihrer Nachkommen im syrisch-palästinensischen Raum ergaben sich neue Informationen über die Lebens- und Handlungsweise des Gegenübers. Es ist deshalb zusätzlich nach der Umsetzung dieser Erfahrung des Gegenübers in den Geschichtswerken zu fragen. Hier wird nach Situationen, Personen oder ihrem Verhalten gefragt, die darauf hinweisen, dass Grenzen zwischen dem „Uns“ und dem „Anderen“ nicht aufgelöst, aber doch unscharf wurden. Es steht somit neben der Stereotypisierung und dem Feindbild auch ein möglicher Feindbildwandel der Autoren aufgrund der persönlichen Erfahrung mit dem Gegenüber, analog zur Untersuchung der Pilgerberichte, im Zentrum.

Zweitens wird das Fremdbild anhand sogenannter ethnographischer Exkurse untersucht, die in den Geschichtswerken des 12. und 13. Jahrhunderts sowohl auf lateinischer und altfranzösischer als auch auf arabisch-muslimischer Seite Eingang fanden. Als ethnographische Exkurse werden Elemente der Geschichtswerke verstanden, die als Unterbrechung zum Geschichtsverlauf eine als „fremd“ oder „feindlich“ wahrgenommene Gruppe respektive ein Volk mit Sprache, Sitten und Struktur näher zu beschreiben versuchen. Solche Völkerbeschreibungen waren wie Orts- und Länderbe-

schreibungen ein Mittel des Geschichtsschreibers, um den „Raum“, in dem sich das Geschehene ereignete, als Teil der Ereignisgeschichte darzulegen.⁶⁸² Ich gehe der Frage nach, welche Bevölkerungsgruppen überhaupt in dieser Form Eingang in die Geschichtswerke fanden und anhand welcher Kriterien sie als fremd oder sogar feindlich beschrieben wurden. Hier ist von Interesse, ob Parallelen zum Feindbild des fränkischen oder muslimischen Gegenübers erkennbar sind. Da an den Kämpfen fast ausschliesslich Franken und Muslime beteiligt waren, darf es nicht überraschen, dass Ostchristen in den Geschichtswerken einzig in der Form ethnographischer Exkurse Eingang fanden und dies nur in den lateinischen und altfranzösischen Werken.⁶⁸³ Dies, obwohl auch im 6./12. und 7./13. Jahrhundert in vielen bedeutenden Städten des Nahen Ostens, sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften, Ostchristen und Juden einen grossen Teil der Bevölkerung ausmachten.⁶⁸⁴

Drittens werden zwei Bereiche genauer untersucht, die zu einer Stärkung des Selbstbildes auf christlicher wie auf muslimischer Seite beigetragen haben. Zuerst wird untersucht, auf welche positiven und negativen Vergleichsfiguren die Geschichtsschreiber in ihren Werken zurückgegriffen haben. Hier soll die Funktion solcher Vergleiche untersucht werden, die in engem Zusammenhang mit der Selbstwahrnehmung stehen. Im Anschluss wird beantwortet, was für Erklärungen die Geschichtsschreiber für Niederlagen der eigenen Seite im Kampf gegen den Feind herangezogen haben, inwiefern diese sich in den lateinischen, altfranzösischen und arabisch-muslimischen Geschichtswerken unterscheiden haben und wie diese Begründungen dazu beitragen sollten, das Selbstbild zu stärken.

IV.1 Geschichtsschreiber im 6./12. und 7./13. Jahrhundert

IV.1.1 Lateinische und altfranzösische Historiographie

Die Verfasser der lateinischen und altfranzösischen Kreuzzugsberichte und Geschichtswerke stammen aus einer Vielzahl von Regionen und Ländern. Sie waren Geistliche oder Laien, Kreuzzugsteilnehmer aus der lateinischen Welt, aber auch im Orient sesshaft gewordene Franken (vgl. Tabelle 2). Ihre Berichte wurden grösstenteils auf Lateinisch verfasst, im 13. Jahrhundert ergänzt durch Altfranzösisch. Das Hauptaugenmerk der Geschichtswerke lag auf den politischen Vorgängen und der militärischen Berichterstattung. Dies umfasste hauptsächlich Schilderungen der Kämpfe zwischen den Kreuzfahrern und den Muslimen. Die Verfasser gaben detailliert Auskunft über Kampfhandlungen

682 GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein*, S. 155.

683 Die einzigen ostchristlichen Konfessionen, die in den Geschichtswerken eine bestimmte Präsenz aufwiesen, waren die Armenier und die Griechisch-Orthodoxen, und dies aufgrund der Tatsache, dass sie mit dem armenischen Königreich von Kilikien und dem byzantinischen Reich über eine einflussreiche politische Macht im Hintergrund verfügten.

684 Als Beispiel ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften ist hier Aleppo im 6./12. Jahrhundert zu nennen. Vgl. EDDÉ, *principauté ayyoubide d'Alep*.

und Belagerungen, über den Einsatz der Truppen, Waffen, Taktiken, die Verdienste namhafter Anführer und über den Ausgang der Kämpfe. Vereinzelt fanden in den Geschichtswerken Kommentare, Schilderungen und Reflexionen der Autoren über Ostchristen, Muslime, Juden und Franken Eingang.

Lateinische und altfranzösische Kreuzzugsberichte und Geschichtswerke aus dem 12. und 13. Jahrhundert (chronologisch nach Datierung geordnet)		
Verfasser / Bezeichnung:	Fokus auf:	Datierung:
Verfasser unbekannt: <i>Gesta Francorum</i>	Erster Kreuzzug	um 1100
Petrus Tudebodus: <i>Historia de Hierosolymitano itinere</i>	Erster Kreuzzug	um 1100
Raimund von Aguilers: <i>Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem / Liber</i>	Erster Kreuzzug	um 1100
Guibert von Nogent: <i>Dei gesta per Francos</i>	Erster Kreuzzug	1106-1111
Robert von Reims: <i>Historia Iherosolimitana</i>	Erster Kreuzzug	um 1106/07
Radulf von Caen: <i>Gesta Tancredi</i>	Erster Kreuzzug, Beteiligung der Normannen und Tankreds von Tarent	1112-1118
Fulcher von Chartres: <i>Historia Hierosolymitana</i>	Erster Kreuzzug, Aufbauphase und Festigung des Königreichs Jerusalem bis 1127	fertiggestellt nach 1127
Albert von Aachen: <i>Historia Ierosolimitana</i>	Erster Kreuzzug, Aufbauphase und Festigung des Königreichs Jerusalem bis 1119	fertiggestellt nach 1119
Walter der Kanzler: <i>Bella Antiochena</i>	Kreuzfahrerherrschaft Antiochia (1115-1122)	fertiggestellt vor 1119 (erstes Buch), spätestens 1126 (zweites Buch)

Wilhelm von Tyrus: Chronik (<i>Chronicon</i>)	Erster Kreuzzug, Geschichte der Kreuzfahrerherrschaften (1094-1184)	um 1170 bis zum Tode Wilhelms 1186 (unvollendet)
Mehrere Übersetzer und Fortsetzer: <i>Estoire d'Eracles</i>	Altfranzösische Übersetzungen und Fortsetzungen der Chronik Wilhelms von Tyrus	fortlaufend (Ende 12. Jh., 13. Jh.)
Verfasser unbekannt: <i>Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi</i>	Kreuzzug des englischen Königs Richard I. (Löwenherz)	Erste Version: 1191/1192
Oliver von Paderborn: <i>Historia Damiatina</i>	Kreuzzug von Damiette (1218/19-1222)	1220-1222
Jakob von Vitry: <i>Historia orientalis</i>	Erster Kreuzzug, der Kreuzzug von 1190-1192	fertiggestellt spätestens 1223/24
Jean de Joinville: <i>Livre des saintes paroles et des bons faiz nostre saint roy Looijs</i>	Kreuzzug Ludwigs IX. von Frankreich (1250-1254)	fertiggestellt im Jahr 1309
Verfasser unbekannt: <i>Chronik des Templers von Tyrus</i>	Letzte Jahrzehnte der Kreuzfahrerherrschaften	nach 1309

Tabelle 2: Lateinische und altfranzösische Kreuzzugsberichte und Geschichtswerke (12./13. Jh.)

Die lateinischen Chroniken des Ersten Kreuzzuges

Der Erste Kreuzzug (1096-1099) hat die bei Weitem umfangreichste Produktion narrativer Berichte hervorgebracht. Mindestens ein Dutzend historische Berichte ist zu einer Zeit entstanden, als narrative Texte über einzelne historische Ereignisse Seltenheitswert hatten. Dies weist auf die überragende Bedeutung der Eroberung von Jerusalem 1099 in der kollektiven Erinnerung hin.⁶⁸⁵ In den Chroniken des Ersten Kreuzzuges standen die Ankunft der Kreuzfahrer in Konstantinopel und die Eroberungen Nicäas, Antiochias und Jerusalems im Zentrum. Einige Chroniken verweisen darüber hinaus auf die ersten Jahre und Jahrzehnte der Existenz der Kreuzfahrerherrschaften.⁶⁸⁶ Die Berichte müssen

685 JASPERT, Nikolas, „Von Karl dem Grossen bis Kaiser Wilhelm: Die Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge in Mittelalter und Moderne“, in: Gaube et al. (Hg.), *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, S. 136-159, hier S. 139f.

686 Als guter Einstieg in die Chroniken des Ersten Kreuzzuges bietet sich folgender Artikel an: EDGINGTON, Susan, „The First Crusade: Reviewing the Evidence“, in: *The First Crusade:*

trotz übereinstimmenden Gegenstands aufgrund ihrer vielfältigen Intentionen, narrativen Muster und ihres Schwerpunkts auf einzelne Kreuzzugsteilnehmer und ihrer klaren Parteinahme mit Vorsicht behandelt werden. Ziel waren die Rechtfertigung der Taten der Kreuzfahrer und ihre positive Darstellung.⁶⁸⁷ Lange Zeit wurden die Partizipation der Verfasser am Ersten Kreuzzug und deren Augenzeugenschaft als bedeutsam für den historischen Wert des Werkes erachtet. Dies hat sich in den letzten Jahren zum Vorteil der späteren Chronisten wie Guibert von Nogent und Albert von Aachen geändert, die nicht selbst an den Kreuzzügen teilgenommen haben.⁶⁸⁸ Obwohl parteiisch, sind die Chroniken des Ersten Kreuzzuges dafür eine umso reichere Quelle für Feindbilder und Wahrnehmungsmuster. In die Untersuchung miteinbezogen werden die anonyme Chronik *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* sowie die eng damit verbundenen Chroniken des Petrus Tudebodus (*Historia de Hierosolymitano itinere*) und des Raimund von Aguilers (*Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem/Liber*).⁶⁸⁹ Die Abhängigkeiten und Datierungen dieser Texte, deren Autoren sich als Augenzeugen ausweisen, werden in der Forschung bis heute diskutiert.⁶⁹⁰ Kreuzzugsforscher haben den *Gesta Francorum* lange Zeit eine besondere Bedeutung als „Urtext“ zugestanden, weshalb sie die Wahrnehmung der Ereignisse des Ersten Kreuzzuges bis heute entscheidend mitgeprägt haben dürften.⁶⁹¹ Zwei weitere Kreuzzugschronisten kannten die *Gesta Francorum*. Guibert von Nogent, Autor der *Dei gesta per Francos*, war Abt der Benediktinerabtei Nogent-sous-Coucy in der Diözese Laon. Seine

Origins and Impact, hg. v. Jonathan Phillips, Manchester/New York 1997, S. 55-77. Über den Ersten Kreuzzug hinaus weisen die Chroniken der folgenden drei Verfasser: Fulcher von Chartres, Albert von Aachen und Walter der Kanzler.

- 687 Die unterschiedlichen inhaltlich-narrativen Muster aus den Chroniken des Ersten Kreuzzuges herausgearbeitet hat SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 405-413.
- 688 Es wird zwischen Augenzeugen und Nichtaugenzeugen unterschieden. Zur Kritik dieser Unterscheidung vgl. HARARI, Yuval, „Eyewitnessing in Accounts of the First Crusades: The ‚Gesta Francorum‘ and Other Contemporary Narratives“, in: *Crusades* 3 (2004), S. 77-99; CARRIER, Marc, „Pour en finir avec les ‚Gesta Francorum‘: une reflexion historiographique sur l'état des rapports entre Grecs et Latins au début du XIIe siècle et sur l'apport nouveau d'Albert d'Aix“, in: *Crusades* 7 (2008), S. 13-34; LECLERCQ, Portraits croisés, S. 35-49 und SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 184-212. Die grosse Bedeutung der Augenzeugenschaft geht bis auf Isidor von Sevilla zurück, vgl. CIZEK, Aleksander, „L'istoria comme témoignage oculaire. Quelques implications et conséquences de la définition de l'historiographie chez Isidor de Séville“, in: *Histoire et littérature au moyen âge*, hg. v. D. Buschinger, Göppingen 1991, S. 69-84.
- 689 Editionen: BRÉHIER, Louis (Hg.), *Gesta Francorum. Histoire anonyme de la première croisade*, Paris 1924 [ND: Paris 2007] (hier zitiert: GF); HILL, John u. Laurita (Hg.), *Petrus Tudebodus: Historia de Hierosolymitano itinere (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 12)*, Paris 1977 (hier zitiert: PT); DIES. (Hg.), *Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 9)*, Paris 1969 (hier zitiert: RA). Zur Beziehung der Berichte untereinander vgl. FRANCE, John, „The Anonymous ‚Gesta Francorum‘, the ‚Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem‘ of Raymond of Aguilers and the ‚Historia de Hierosolymitano itinere‘ of Peter Tudebode: An Analysis of the Textual Relationship between Primary Sources for the First Crusade“, in: France et al. (Hg.), *The Crusades and their Sources*, S. 39-70.
- 690 Vgl. SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 184-195. Zur Datierung vgl. EBENDORT, S. 252.
- 691 FRANCE, John, Artikel „Gesta Francorum“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 529f.

Kreuzzugschronik wurde zwischen 1106 und 1111 verfasst.⁶⁹² Der Zweite war Robert von Reims. Seine *Historia Iherosolimitana* gehörte zu den populärsten und weitverbreitetsten Kreuzzugschroniken im Spätmittelalter. Vom Werk sind über 100 Manuskripte erhalten geblieben. Die Entstehungszeit wird auf die Zeit um 1106/1107 datiert.⁶⁹³

Von den *Gesta Francorum* unabhängig war Radulf von Caens Chronik *Gesta Tancredi*. Die Familie des Verfassers stammte vermutlich aus dem normannischen Caen. Radulf, damals bereits zum Priester geweiht, schloss sich 1106 dem Heer Boemunds von Tarent an, mit dem er 1107 ins Heilige Land reiste. Dort trat er in die Dienste Tankreds von Tarent. Die Niederschrift des Werkes wird in die Zeit nach dem Tode Tankreds (1112-1118) datiert. Im Zentrum der *Gesta Tancredi* stehen die Karriere Tankreds und die Beteiligung der Normannen am Ersten Kreuzzug.⁶⁹⁴

Fulcher von Chartres' *Historia Hierosolymitana* umfasst im Gegensatz zu den anderen Kreuzzugschroniken die institutionelle Aufbauphase und Verfestigung des Königreichs Jerusalem. Keine andere Chronik des Ersten Kreuzzuges reicht so weit. Der Verfasser hat selbst am Kreuzzug teilgenommen und war als Kaplan Balduins von Boulogne, der spätere Balduin I. von Jerusalem, tätig. Er war wahrscheinlich bis zu seinem Tode Kanoniker an der Grabeskirche in Jerusalem und somit Orientlateiner. Es wird allgemein angenommen, dass Fulcher von Chartres um das Jahr 1127 starb, da seine Chronik dort abbricht. Sein Werk ist in zwei Redaktionen erhalten, da Fulcher sein Werk einer Überarbeitung unterzog.⁶⁹⁵

Bedeutend weniger bekannt als Fulcher von Chartres ist Albert von Aachen, dessen *Historia Ierosolimitana* die Jahre 1095 bis 1119 umfasst. Der Autor nahm selbst nie an einem Kreuzzug teil. Als Quellen dienten ihm Augenzeugenberichte zurückgekehrter Kreuzfahrer. Eine Herkunft des Autors aus Aachen scheint wahrscheinlich.⁶⁹⁶ Seine Chronik ist in den letzten Jahren ver-

692 Edition: HUYGENS, R.B.C. (Hg.), *Dei Gesta per Francos et cinq autres textes*, Turnhout 1996 (hier zitiert: GN). Zur Person vgl. RUBENSTEIN, Jay, *Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind*, New York/London 2002. Huygens nennt das Jahr 1109 als *terminus ante quem*, HUYGENS, Introduction, S. 51-56. Rubenstein grenzt die Abfassung auf die Jahre 1107/1108 ein: RUBENSTEIN, *Portrait of a Medieval Mind*, S. 96.

693 Robert von Reims ist auch als Robert der Mönch bekannt. Edition: RHC HOcc. Bd. 3, S. 717-882 (hier zitiert: RM). Zum Autor und zur Datierung vgl. ORTH, Peter, Artikel „Robert of Rheims“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 1042f.

694 Edition: RHC HOcc. Bd. 3, Paris 1866, S. 603-716 (hier zitiert: RC). Zum Autor vgl. ORTH, Peter, Artikel „Radulph of Caen“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 1001 und BACHRACH, Bernard und David (Hg.), *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen. A History of the Normans on the First Crusade* (*Crusade Texts in Translation*, Bd. 12), Aldershot 2005, Einleitung, S. 1-17.

695 Edition: HAGENMEYER, Heinrich (Hg.), *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana*, Heidelberg 1913 (hier zitiert: FC). Zur Biographie Fulchers vgl. EPP, Verena, „Fulcher von Chartres“, in: *LexMA* Bd. 4, Sp. 1015-1016; DIES., *Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*, Düsseldorf 1990, S. 24-35; EDGINGTON, Susan B., „Fulcher of Chartres“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 489f.

696 Edition: EDGINGTON, Susan (Hg.), *Albert of Aachen: Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, Oxford 2007 (hier zitiert: AA). Der Autor verfügte über geographische Kenntnisse der Region von Aachen und zeigte grosses Interesse an den Kreuzfahrern aus dem Rheinland. Zur Biographie Alberts von Aachen vgl. EBENDORT, Einleitung, xxiii-xxiv, xxvii-xxiv; DIES., „Albert of Aachen“, in: Murray, Alan V. (Hg.), *The Crusades. An Encyclo-*

stärkt ins Zentrum der Kreuzzugsforschung gerückt und wird als wichtige Ergänzung zu den von den *Gesta Francorum* abhängigen Kreuzzugschroniken betrachtet, die zusätzlich die ersten Jahrzehnte der Existenz der Kreuzfahrerherrschaften umfasst.⁶⁹⁷

In den Kreuzfahrerherrschaften selbst entstanden sind die *Bella Antiochena* Walters des Kanzlers, Kanzler des Fürstentums Antiochia zwischen 1114 bis ungefähr 1122. Als eines der wenigen Werke dieser Zeit liegt ihr Schwerpunkt auf den nördlichen Kreuzfahrerherrschaften und sie berichten aus orientlateinischer Sicht. Das Werk umfasst die Jahre 1115 bis 1122. Im Zentrum stehen der erfolgreiche Feldzug Antiochias gegen Bursuq Ibn Bursuq von Hamadhān 1115 und die desaströse Niederlage Rogers von Antiochia gegen Naǧm al-Dīn Ḫāzī in der Schlacht auf dem sogenannten „Blutacker“ (*ager sanguinis*) 1119. An diesen Feldzügen hat Walter persönlich teilgenommen.⁶⁹⁸

Wilhelm von Tyrus und seine Chronik

Als wichtigstes Geschichtswerk, das in den Kreuzfahrerherrschaften selbst entstanden ist, gilt Wilhelm von Tyrus' Chronik.⁶⁹⁹ Wilhelm von Tyrus wurde um das Jahr 1130 in Jerusalem in einer nicht adeligen Einwandererfamilie geboren.⁷⁰⁰ Er verbrachte als junger Mann mehrere Jahre in Europa für ein Studium der Artes, Theologie und beider Rechte in Paris, Orléans und Bologna.⁷⁰¹ Um das Jahr 1165 kehrte er ins Königreich Jerusalem zurück und startete seine geistliche Karriere unter der Protektion König Amalrichs I. († 1174). 1175 wurde Wilhelm Erzbischof von Tyrus. Die Wahl zum Patriarchen von Jerusalem 1180 blieb ihm verwehrt.⁷⁰² Wilhelm war Erzieher des Thronerben und späteren Königs Balduin IV., als König Amalrich, in dessen Diensten er auch als Kanzler und Gesandter stand, ihn mit der Abfassung einer Geschichte des

pedia, S. 25f. Zur Problematik seiner überwiegend oralen Quellen vgl. AA, Einleitung, xxvii-xxviii.

697 Vgl. EDGINGTON, Susan, „Albert of Aachen Reappraised“, in: Murray (Hg.), *From Clermont to Jerusalem*, S. 55-67; CARRIER, „Pour en finir avec les ‚Gesta Francorum‘“.

698 Edition: HAGENMEYER, Heinrich (Hg.), *Galterii Cancellarii Bella Antiochena*, Innsbruck 1896 (hier zitiert: WK). Zur Person vgl. EDGINGTON, Susan, Artikel „Walter the Chancellor“, in: Murray (Hg.), *The Crusades*. An Encyclopedia, S. 1239.

699 Edition: HUYGENS, R.B.C. (Hg.), *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon* (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Bd. 63, 63A), Turnhout 1986 (hier zitiert: WTyr). Wilhelm von Tyrus hat sein Geschichtswerk nicht mit einem Titel versehen. Das lange übliche *Historiarum in partibus transmarinis gestarum* beruht auf späteren Autoren: vgl. WTyr, Introduction, S. 33f. Hier wird nachfolgend wie bei Huygens der Begriff „Chronik“ (*Chronicon*) verwendet.

700 Zu Wilhelm vgl. SCHWINGES, Rainer Christoph, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*. Studien zu Wilhelm von Tyrus (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 15), Stuttgart 1977, S. 19-45; HIESTAND, Rudolf, „Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978), S. 345-380; EDBURY, Peter und J. G. ROWE, William of Tyre. *Historian of the Latin East*, Cambridge 1988, S. 13-22; MURRAY, Alan V., Artikel „William of Tyre“, in: Murray (Hg.), *The Crusades*. An Encyclopedia, S. 1281f.

701 Dies wurde bekannt durch die Entdeckung eines als verlorenen geglaubten Kapitels (19.12) der Chronik durch R. Huygens im Vatikan, das 1962 editiert wurde. Vgl. SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 19f. und EDBURY/ROWE, *William of Tyre*, S. 7. Zum grossen Einfluss der Universitätsstudien Wilhelms auf seine Selbstwahrnehmung vgl. STAUB, Nicole, *Ego, Willelmus*. Personenwahrnehmung und Selbstbild Wilhelms von Tyrus, *Karrierist im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem*, unpublizierte Lizentiatsarbeit, Bern 2001.

702 Vgl. EDBURY/ROWE, *William of Tyre*, S. 19ff.

Königreichs beauftragte, eben seiner Chronik. Sie umfasst die Jahre 1094 bis 1184. Wilhelm von Tyrus starb 1186.⁷⁰³ Für den Zeitraum von 1127 bis 1184 gilt Wilhelms Chronik als Hauptquelle einer jeden späteren Darstellung der Geschichte der Kreuzfahrerherrschaften.⁷⁰⁴ Die Bedeutung des Werkes war so gross, dass im 13. Jahrhundert altfranzösische Übersetzungen und Fortsetzungen entstanden sind, die als *Estoire d'Eracles* bekannt sind. Wilhelms altfranzösische Fortsetzungen umfassen die Ereignisse des sogenannten Dritten Kreuzzuges (1187-1192) und des Kreuzzuges von Damiette (1217-1221).⁷⁰⁵ Als Zielpublikum der *Estoire d'Eracles* diente die lateinische Bevölkerung der Kreuzfahrerherrschaften und/oder, je nach Manuskript, ein westliches, französischsprachiges Laien-Publikum.⁷⁰⁶

Ein weiteres Geschichtswerk, das die Ereignisse des sogenannten Dritten Kreuzzuges umfasst, ist das anonyme *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*. Sowohl die Autorenschaft als auch die genaue Datierung des Werkes sind unklar. Eine erste Version des Berichts wird in die Jahre 1191/1192 datiert.⁷⁰⁷ Es steht in enger Verbindung zu England und richtete den Schwer-

703 Zum Todesdatum Wilhelms vgl. MAYER, H. E., „Zum Tode Wilhelms von Tyrus“, in: Archiv für Diplomatik 5/6 (1959/60), S. 182-201 und HIESTAND, „Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus“, S. 348-354.

704 SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 17.

705 Die unterschiedlichen Versionen der über 50 erhalten gebliebenen Manuskripte sind bekannt als *Colbert-Fontainebleau-Eracles*, *Lyon-Eracles*, *Florenz-Eracles* und *Rothelin-Eracles*. Es sind zwei Manuskripte bekannt, die den *Colbert-Fontainebleau-Eracles* enthalten, beide befinden sich in Paris: Übersetzt in den RHC HOcc., Bd. 2, Paris 1859, S. 1-379. Der *Lyon-Eracles*, benannt nach dem heutigen Standort des Manuskripts in Lyon, ist für die Jahre 1184 bis 1197 einmalig. Der *Florenz-Eracles* umfasst wichtige Informationen der Jahre 1191-1197. Edition: MORGAN, M. R. (Hg.), *La continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197)* (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 14), Paris 1982. Vgl. EDBURY, Peter, „The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre“, in: Kedar et al. (Hg.), *Montjoie*, S. 139-153. Der *Rothelin-Eracles*, benannt nach dem Besitzer eines der Manuskripte, Abbé Rothelin, umfasst 12 Manuskripte und ist besonders wichtig für die Jahre 1229-1261. Sie wurden herausgegeben in den RHC HOcc., Bd. 2, S. 489-639. Vgl. MORGAN, M. R., „The Rothelin Continuation of William of Tyre“, in: Kedar et al. (Hg.), *Outremer*, S. 244-257. Jaroslav Folda konnte nachweisen, dass einige *Eracles*-Manuskripte in Akkon entstanden sind. Ein Manuskript stammt möglicherweise sogar aus Antiochia. Vgl. FOLDA, Jaroslav, *Crusader Manuscript Illumination at Saint-Jean d'Acre, 1275-1291*, Princeton 1976. Für eine Übersicht der in Akkon und Antiochia entstandenen Manuskripte vgl. EDBURY, Peter, „The French Translation of William of Tyre's ‚Historia‘: the Manuscript Tradition“, in: *Crusades* 6 (2007), S. 69-105, hier S. 82f. und FOLDA, Jaroslav, „A Crusader Manuscript from Antioch“, in: *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Ser. 3, *Rendiconti* 42 (1969/1970), S. 283-298. Zur komplexen Verbindung der *Eracles* mit *La chronique d'Ernoul et de Bernard le Trésorier* vgl. MORGAN, M. R., *The Chronicle of Ernoul and the Continuation of William of Tyre*, Oxford 1973; EDBURY, Peter, „New Perspectives on the Old French Continuations of William of Tyre“, in: *Crusades* 9 (2010), S. 107-113.

706 MORGAN, *Chronicle of Ernoul*, S. 119 und PRYOR, John, „The Eracles and William of Tyre: An Interim Report“, in: Kedar (Hg.), *The Horns of Hattin*, S. 270-293, hier S. 272-277.

707 Helen Nicholson geht aber davon aus, dass es sich bereits bei dieser ersten Version um eine Kompilation gehandelt hat: NICHOLSON, Helen J. (Hg.), *the Chronicle of the Third Crusade. Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi* (Crusade Texts in Translation, Bd. 3), Aldershot 1997, hier S. 10.

punkt, wie bereits der Titel belegt, auf den Kreuzzug König Richards I. ins Heilige Land.⁷⁰⁸

Die Chronisten des Kreuzzuges von Damiette

Am Kreuzzug von Damiette im 13. Jahrhundert waren Oliver von Paderborn und Jakob von Vitry aktiv beteiligt. Oliver von Paderborn († 1227) war einer der wichtigsten Kreuzzugsprediger des Kreuzzuges in den Jahren 1213 bis 1217. Er nahm an der Belagerung Damiettes 1218/1219 teil und beeinflusste den Kreuzzug entscheidend mit. Er stand im Dienste des päpstlichen Legaten Pelagius von Albano. Bevor er sich nach Ägypten begab, machte er für kurze Zeit in Akkon Station. Vermutlich 1222 reiste er zurück nach Europa. Olivers *Historia Damiatina* umfasst die Ereignisse in Damiette bis ins Jahr 1222. Sie ist von Oliver selbst mehrfach überarbeitet worden und zwischen 1220 und 1222 entstanden. Ein zweites Werk, Olivers *Historia regum Terrae Sancte*, das die Jahre 1096-1217 umfasst, ist über weite Strecken eine Zusammenfassung von Fulchers *Historia Hierosolymitana* und Wilhelms Chronik und seiner Fortsetzungen.⁷⁰⁹

Jakob von Vitry verbrachte wie Oliver von Paderborn mehrere Jahre als Kreuzzugsprediger in Ägypten und Outremer. Im Jahr 1216 wurde er zum Bischof von Akkon gewählt, eine Position, die er bis 1227 innehatte. Vermutlich verließ Jakob von Vitry Outremer 1225, gab seine Position als Bischof von Akkon auf und kehrte in den Westen zurück. Neben vielen überlieferten Predigten verfasste er eine historisch-hagiographische, antihäretische Biographie Marie von Oignies', eine Kirchengeschichte des Abendlandes (*Historia occidentalis*) und eine für die Kreuzfahrerherrschaften besonders wertvolle Geschichte des Heiligen Landes (*Historia orientalis*).⁷¹⁰ Seine *Historia orientalis* entstand vermutlich während des Aufenthaltes seines Verfassers im Heiligen Land (ab 1216), als *terminus ante quem* wird 1223/1224 angenommen.⁷¹¹ Das Ge-

708 Edition: STUBBS, W. (Hg.), *Itinerarium Peregrinorum Et Gesta Regis Ricardi* (Chronicles and Memorials of The Reign of Richard I., Bd. 1), London 1864 (hier zitiert: IP). Vgl. MAYER, Hans Eberhard, *Das „Itinerarium Peregrinorum“: Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt*, Stuttgart 1962; MÖHRING, Hannes, „Eine Chronik aus der Zeit des Dritten Kreuzzugs: Das sogenannte Itinerarium Peregrinorum 1“, in: *Innsbrucker Historische Studien* 5 (1982), S. 149-167. Für eine englische Übersetzung von Stubbs' Edition vgl. NICHOLSON (Hg.), *Chronicle of the Third Crusade*.

709 Edition: HOOGEWEG, Hermann (Hg.), *Die Schriften des Kölner Domscholasters*, Tübingen 1894 (hier zitiert: OvP). Zur Person vgl. EBENDORT, Einleitung, ix-1ii; THORAU, Peter, Artikel „Oliver von Paderborn“, in: *LexMA*, Bd. 6, Sp. 1399; BRINCKEN, Anna-Dorothee von den, „Islam und Oriens Christianus in den Schriften des Kölner Domscholasters Oliver“, in: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, hg. von Albert Zimmermann u. Ingrid Craemer-Rügenberg, Berlin 1985, S. 86-102; MOOLENBROEK, J. J. van, „Oliver von Köln und die Kreuzzugskampagne der Jahre 1213-1217“, in: *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 201 (1998), S. 19-44.

710 Edition: DONNADIEU, Jean (Hg.), *Jacques de Vitry: Histoire orientale/Historia orientalis* (Sous la règle de Saint Augustin, Bd. 12), Turnhout 2008 (hier zitiert: JV). Zum Verfasser vgl. EBENDORT, S. 7-14; BOURGAIN, P., Artikel „Jakob von Vitry“, in: *LexMA*, Bd. 5, Sp. 294-295; BIRD, Jessalynn, „The Historia Orientalis of Jacques de Vitry: Audience, Reception, and Utilization“, in: *Essays in Medieval Studies: Proceedings of the Illinois Medieval Association* 20 (2003), S. 56-74; DIES, Artikel „James of Vitry“, in: Murray (Hg.), *The Crusades, An Encyclopedia*, S. 653f. Zu seinen Predigten vgl. MAIER, (Hg.), *Crusade, Propaganda and Ideology*, S. 82-127.

711 JV, Einleitung, S. 10f.

schichtswerk umfasst den Ersten Kreuzzug, die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin und den sogenannten Dritten Kreuzzug.⁷¹² Sowohl bei Jakob von Vitry als auch bei Oliver von Paderborn lässt sich die zunehmende Bedeutung der Missionstätigkeit im Kampf gegen den Islam im 13. Jahrhundert erkennen, eng verknüpft mit dem Aufstieg der Mendikanten.⁷¹³

Die Kreuzzüge Ludwigs IX. und das Ende der Kreuzfahrerherrschaften

Die bekanntesten Ausführungen über den Kreuzzug König Ludwigs IX. von Frankreich (1248-1254) wurden von dem Adeligen Jean de Joinville verfasst. Er selbst nahm am Kreuzzug teil und verbrachte vier Jahre im Königreich Jerusalem (1250-1254). In seinem „Buch von den heiligen Worten und guten Taten unseres heiligen Königs Ludwig“ (*Livre des saintes paroles et des bons faiz nostre saint roy Looijs*) berichtete er über seine Erlebnisse. Obwohl keine chronologische Darstellung der Jahre 1248 bis 1254 und somit kein Geschichtswerk oder eine Kreuzzugschronik, machen die Ereignisse und Erlebnisse des Königs in Ägypten und im Heiligen Land doch einen Grossteil des Werks aus.⁷¹⁴

Für die letzten Jahrzehnte der Kreuzfahrerherrschaften und des Falls von Akkon 1291 stellt die Chronik des *Templers von Tyrus* eine bedeutende Quelle dar, da sie von einem Augenzeugen verfasst worden ist. Das Werk reicht von den frühen 1230er Jahren bis ins Jahr 1309. Über den nicht mit Namen bekannten Autor sind einige biographische Details im Text vorhanden. So diente er 1285 dem Grossmeister des Templerordens, Wilhelm von Beaujeu († 1291), als Schreiber und Übersetzer. Es ist eher unwahrscheinlich, dass der Verfasser selbst ein Mitglied des Templerordens war. Kurz vor dem Fall Akkons floh der Verfasser vermutlich nach Zypern, denn das einzige erhaltene Manuskript der Chronik stammt von dort.⁷¹⁵ Verfasst wurde das Werk auf Altfranzösisch, in einem Dialekt, der grosse Einflüsse des Arabischen, Türkischen und Italienischen erkennen lässt.⁷¹⁶

712 JV, Kap. XV-LX, XCV-CII. Seine Ausführungen zeigen grosse Übereinstimmungen mit der Fortsetzung Wilhelms von Tyrus und dem *Itinerarium Peregrinorum*: JV, S. 519f. Nicht enthalten ist ein Bericht über den Kreuzzug von Damiette.

713 Vgl. KEDAR, *Crusade and Mission*; MÜLLER, *Bettelmönche in islamischer Fremde*; BIRD, Jessalynn, „Crusade and Conversion after the Fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn’s and James of Vitry’s Missions to Muslims Reconsidered“, in: *Essays in Medieval Studies* 21 (2004), S. 23-48. Aus einem der Briefe Jakob von Vitrys wissen wir, dass er sich bei den östlichen Christen und den Muslimen in Akkon als Prediger betätigt hat: HUYGENS (Hg.), *Lettres*, S. 52f.

714 Edition: MONFRIN, Jean (Hg.), *La vie de Saint Louis / Joinville*, Paris 1995 (hier zitiert: JJ). Für die Schwierigkeit der Einordnung des Werkes vgl. EBENDORT, xxix; STRUBEL, Armand, „Joinville, historien de la croisade?“, in: Bellenger, Y. et al. (Hg.), *les Champenois et la Croisade*, Paris 1989, S. 149-156; GAUCHER, Elisabeth, „Joinville et l’écriture biographique“, in: Dufournet, Jean und Laurence Harf (Hg.), *le prince et son historien* (Collection Unichamp, Bd. 55), Paris 1997, S. 101-122.

715 Edition: MINERVINI, Laura (Hg.), *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314)*, Neapel 2000 (hier zitiert: TT). Zum Verfasser und für eine englische Übersetzung vgl. CRAWFORD, Paul (Hg.), *The ‚Templar of Tyre‘: Part III of the ‚Deeds of the Cypriots‘* (Crusade Texts in Translation, Bd. 6), Aldershot 2003, Introduction, S. 2-7.

716 TT, Introduction, S. 40-44. Vgl. MINERVINI, Laura, „French Language in in the Levant“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 479f.

IV.1.2 Arabisch-muslimische Historiographie

Die Geschichtsschreibung (arab. *taʿrīḥ* oder *tārīḥ*) blühte in der islamischen Welt des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts üppig (vgl. Tabelle 3).⁷¹⁷ Die Autoren waren jeweils eng verbunden mit der Politik einer Dynastie oder eines Herrschers. Sie waren entweder Teil der Ulema (*ʿulamāʾ*, Religionsgelehrte), also Spezialisten für die religiöse Tradition und das Recht, und/oder als hohe Beamte tätig. Die wenigsten von ihnen verfassten ausschliesslich Geschichtswerke, sondern widmeten sich ausführlich dem Studium des Rechts (*fiqh*), der Prophetenüberlieferungen (Hadith) oder waren literarisch tätig.⁷¹⁸ Die in diesem Kapitel behandelten Autoren waren mit einer Ausnahme alle Sunniten. Einzig al-Makīn Ibn al-ʿAdīm († 1273) stammte aus einer einflussreichen christlichen Familie. Doch auch er stand in den Diensten islamischer Herrscherfamilien und verfasste sein Geschichtswerk auf Arabisch, der Wissenschafts- und Literatursprache der Region. Er wird hier deshalb gemeinsam mit den arabisch-muslimischen Geschichtsschreibern vorgestellt.⁷¹⁹

Formen und Gattungen

Die arabisch-muslimische Geschichtsschreibung dieser Zeit manifestierte sich in vielfältigen Formen und Gattungen. Dazu gehörten Universalchroniken, Lokal- und Stadtchroniken, dynastische Chroniken und Biographien. Diese Gattungen, einmal etabliert, haben sich als sehr beständig erwiesen. Universalchroniken begannen mit der Schöpfung und legten den Schwerpunkt auf die gesamte islamische Welt. Sie besitzen eine annalistische Form und sind nach *hiğra*-Jahren geordnet.⁷²⁰ Der Datierung eines Ereignisses und der annalistischen Form der Geschichtsschreibung wurde dabei grosse Bedeutung beigemessen.⁷²¹ Lokalchroniken blühten besonders ab dem 5./11. Jahrhundert. Sie stellten jeweils eine Stadt oder Region ins Zentrum der Ereignisse.⁷²² Dynastische Chroniken handelten eine bestimmte Dynastie oder sogar nur einen

717 HUMPHREYS, R. Stephen, *Islamic History. A Framework For Inquiry*, Princeton New Jersey 1991, S. 128. Grundlegend zur arabischen Historiographie im 12. und 13. Jh.: CAHEN, La Syrie du Nord, Kapitel „Les sources arabes“, S. 32-100; LEWIS/HOLT (Hg.), *Historians of the Middle East*; ROSENTHAL, *Muslim Historiography*; HILLENBRAND, Carole, „Sources in Arabic“, in: *Byzantines and Crusaders in non-Greek Sources (1025-1204)*, hg. v. Mary Whitby, New York 2007, S. 283-340.

718 Religionsgelehrte im Islam (Schiiten und Sunniten) haben keine Weihe empfangen und sind keine Priester. Sie haben hingegen ein Studium absolviert, das aus einem grossen Teil aus Recht besteht. Zur Rolle und Bedeutung der Ulema vgl. HUMPHREYS, R. Stephen, „A Cultural Elite: The Role and Status of the ‘ulamāʾ in Islamic Society“, in: Ders., *Framework for Inquiry*, S. 187-208.

719 Die ältesten überlieferten christlich-arabischen Texte reichen bis ins 8. Jahrhundert zurück. Vgl. Artikel „Arabisch-christliche Literatur“, in: KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon*, S. 30-33. Ein weiteres wichtiges Geschichtswerk auf Arabisch verfasste der griechisch-orthodoxe Eutychios/Saʿid ibn Batrīq (gest. 940), der von Wilhelm von Tyrus als Quelle benutzt wurde.

720 Zur islamischen Zeitrechnung vgl. Anm. 7.

721 HUMPHREYS, R. Stephen, Artikel „Islamic Historiography“, in: *Dictionary of the Middle Ages*, hg. v. J. R. Strayer, Bd. 6, S. 249-255, hier S. 253.

722 HUMPHREYS, *Framework For Inquiry*, S. 131f. Vgl. DAHAN, Sami, „The Origin and Development of the Local Histories of Syria“, in: Lewis/Holt (Hg.), *Historians of the Middle East*, S. 108-117.

einzigem Herrscher ab.⁷²³ Biographien entstanden über den Zengidenfürsten Nuraddin, den Aiyubidensultan Saladin und im 7./13. Jahrhundert über die Mamlukensultane Baibars und Qalāwūn.⁷²⁴ Eine in der islamischen Welt populäre Gattung, für die sich in der lateinischen Welt keine Entsprechung finden lässt, waren biographische Lexika (*ṭabaqāt*).⁷²⁵ Sie waren, im Gegensatz zum streng annalistischen Aufbau der anderen Gattungen, prosopographisch aufgebaut und umfassten biographische Informationen zu Geburt- und Todesjahr, Titel, Ausbildung, Ämter und Anekdoten aus dem Leben wichtiger Persönlichkeiten der islamischen Welt.⁷²⁶ Alle Gattungen besaßen einen kompilatorischen Charakter und verarbeiteten zahlreiche ältere, teilweise nicht erhalten gebliebene Geschichtswerke weiter. Die Verfasser trafen dabei eine Auswahl und präsentierten ihre eigene Synthese. Sie führten teilweise sogar widersprüchliche Versionen eines Ereignisses nebeneinander auf, die ihnen in den Quellen begegneten. Es war von grosser Bedeutung, die „Quelle der Überlieferung“ (*isnād*) anzugeben.⁷²⁷

Im Gegensatz zur Flut der lateinischen Quellen, die im Anschluss an den Ersten Kreuzzug entstanden sind, ist im islamischen Raum kein überliefertes Werk bekannt, das ausschliesslich den Einfall der Franken in Syrien und Palästina in den Jahren 1095-1099 thematisiert. Als Ausnahme gilt Hamdān ibn Abdarraḥīm al-Aṭṭarībī (um 463/1071 – 542/1147-1148), der eine Geschichte der fränkischen Eroberung verfasst hat. Das Werk ist bedauerlicherweise nicht erhalten geblieben. Spätere Autoren zitierten einige Passagen des heute verschollenen Werkes.⁷²⁸ Die Auseinandersetzungen der islamischen Welt mit den Franken wurden aber durchaus in den unterschiedlichen Gattungen der Geschichtsschreibung erfasst. Dass die Kreuzzüge nicht von anderen Ereignissen herausgelöst betrachtet worden sind, dürfte mit der grossen Bedeutung

723 Als herausragendes Beispiel hierfür gilt Ibn Wāṣils „Die Zerstreuung der Sorgen in der Geschichte der Aiyubiden“: vgl. dazu Anm. 777.

724 Vgl. HOLT, Peter, „Three Biographies of Al-Zahir Baybars“, in: *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic World*, hg. v. D. O. Morgan, London 1982, S. 19-29. Zu den Dynastien der Zengiden, Aiyubiden und Mamluken vgl. MÖHRING, Hannes, „Zengiden, Aiyubiden und Mamluken: Muslimische Herrscher der Kreuzzugszeit“, in: Piana (Hg.), *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, S. 47-58.

725 AHMAD, M. Hilmy M., „Some Notes on Arabic Historiography During the Zengid and Ayyubid Periods (521/1127-648/1250)“, in: Lewis/Holt (Hg.), *Historians of the Middle East*, S. 79-97, hier S. 82f.; GIBB, H.A.R., „Islamic Biographical Literature“, in: EBENDORT, S. 54-58.

726 Lange von der Forschung vernachlässigt, rückte diese Quellengattung in den letzten Jahrzehnten vermehrt ins Zentrum der Untersuchungen zur Religions-, Sozial-, Wirtschafts- und Wissenschaftsgeschichte der islamischen Welt. Vgl. AUCHTERLONIE, Paul, „Historians and the Arabic Biographical Dictionary“, in: *Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Prof. Alan Jones*, hg. v. R. G. Hoyland et al., Cambridge 2004, S. 186-200.

727 HUMPHREYS, *Framework For Inquiry*, S. 128. Vgl. Artikel „isnād“, in: *EoI2*, Bd. 4, S. 207.

728 CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 41f.; DAHAN, „Local Histories of Syria“, S. 111; KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 137. Zur Biographie vgl. COBB, *Kampf ums Paradies*, S. 340f. Ibn al-ʿAdīm (gest. 660/1262) und Yaḥyā Ibn Abī Ṭayyīʿ (gest. um 630/1232-33) dürften es gekannt haben. Auch das umfangreiche Werk des Schiiten Ibn Abī Ṭayyīʿ ist nur auszugsweise in späteren Chroniken erhalten geblieben: EDDÉ, „Francs et musulmans de Syrie“, S. 160; DIES., „Sources arabes des XIIe et XIIIe siècles d’après le dictionnaire biographique d’Ibn al-ʿAdīm“, in: Curiel et al. (Hg.), *Itinéraires d’Orient*, S. 293-307, hier S. 294; DIES., *principauté ayyoubide d’Alep*, S. 442.

der annalistischen Form zusammenhängen. Aufgrund dieser nicht isolierten Wahrnehmung der Kreuzzüge in der islamischen Welt wurden den muslimischen Autoren in der Vergangenheit Unwissen und Desinteresse an den Franken, ihrer Herkunft und an der Kreuzzugsbewegung angelastet.⁷²⁹ Dies konnte aber mittlerweile stark relativiert werden.⁷³⁰

Arabische Geschichtsschreibung (6./12. und 7./13. Jh.) (chronologisch nach Datierung geordnet)		
Verfasser / Bezeichnung:	Fokus auf:	Datierung:
Ibn al-Qalānīsī: „Fortsetzung der Geschichte von Damaskus“ (<i>dail ta'riḥ Dimašq</i>)	politische Vorgänge in Damaskus (448/1056 – 555/1160)	fortlaufend sicher seit 535/1140-41
Usāma ibn Munqid: „Buch der Belehrung durch Beispiele“ (<i>kitāb al-i'tibār</i>)	Anekdoten aus dem Leben des Autors, Erinnerungen an die Franken	fortlaufend, fertiggestellt spätestens mit dem Tode des Autors 584/1188
‘Imād al-Dīn al-Isfahānī: „Eingebung eines Quss zur Eroberung Jerusalems“ (<i>kitāb al-fath al-qussī fi al-fath al-qudsī</i>)	Kriegszüge Saladins gegen die Franken	589/1193 – 597/1201

729 GABRIELI, Francesco, „The Arabic Historiography of the Crusades“, in: Lewis/Holt (Hg.), *Historians of the Middle East*, S. 98-107, hier S. 98f.; LEWIS, Bernard, „The Use By Muslim Historians of Non-Muslim Sources“, in: EBENDORT, S. 180-191, hier S. 181f.

730 Diese Neubewertung ist auf den *kitāb al-ḡihād* des Damaszener Predigers al-Sulamī (gest. 500/1106-07) zurückzuführen. Dieser rief in seiner Streitschrift bereits zu Beginn des 6./12. Jahrhunderts von Damaskus aus zum *ḡihād* gegen die Kreuzfahrer auf. Zu al-Sulamī vgl. ELISSÉEFF, Nikita, „La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XIIe siècle“, in: *Journal Asiatique* 254 (1966), S. 197-224; CHRISTIE, Niall, „Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade“, in: N. Christie et al. (Hg.), *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages (History of Warfare, Bd. 37)*, Leiden 2006, S. 57-72; DERS., „Motivating Listeners in the ‚kitāb al-Jihād‘ of Ali Ibn Tahir al-Sulamī“, in: *Crusades* 6 (2007), S. 1-14. Edition: CHRISTIE, Niall (Hg.), *The Book of the Jihad of Ali ibn Tahir al-Sulamī (d. 1106). Text, Translation and Commentary*, Farnham 2015.

Bahā' al-Dīn ibn Šaddād: „die sultanischen Anekdoten und die josefischen Tugenden“ (<i>al-nawādir al-sulṭānīyya wa'l mahāsīn al-ḡusufīyya</i>)	Biographie Saladins	vor 1216
Ibn al-Aṭīr: „das Vollkommene in der Geschichte“ (<i>al-kāmil fi al-ta'rīḥ</i>)	Universalchronik der islamischen Welt bis 628/1231	fortlaufend, mehrmalige Überarbeitungen und Erweiterungen durch den Verfasser
al-Makīn ibn al-ʿAmīd: „die gesegnete Sammlung“ (<i>al-mağmūʿ al-mubārak</i>)	Universalchronik (Entstehung der Welt bis 658/1260)	vor 672/1273-74
Ibn Wāsil: „Die Zerstreuung der Sorgen in der Geschichte der Aiyubiden“ (<i>mufarriğ al-kurūb fi aḥbār banī ayyūb</i>)	Aufstieg der Aiyubiden bis zur Machtergreifung Baibars (659/1261)	vor 697/1298
Abū'l-Fidā': „Kurze Geschichte des Menschengeschlechts“ (<i>al-muḥtaṣar fi aḥbār al-bašar</i>)	Universalchronik (Entstehung der Welt bis ins Jahr 729/1329)	vor 732/1331

Tabelle 3: Arabische Geschichtswerke (6./12. und 7./13. Jh.)

Ibn al-Qalānisī: Augenzeuge des Ersten Kreuzzuges

Das älteste erhaltene Geschichtswerk arabisch-muslimischer Provenienz, das die Ereignisse des Ersten und sogenannten Zweiten Kreuzzuges beinhaltet, wurde von Ibn al-Qalānisī (um 465/1073 – 555/1160) verfasst. Seine Chronik mit dem Schwerpunkt auf Damaskus, die „Fortsetzung der Geschichte von Damaskus“ (*dail ta'rīḥ Dimašq*), umfasst die Jahre 448/1056 – 555/1160.⁷³¹ Der Autor war ein Augenzeuge des Einfalls der Kreuzfahrer und der Etablierung der Kreuzfahrerherrschaften. Der erste Teil des streng annalistisch aufgebauten Geschichtswerkes beruht auf älteren Quellen, weswegen das Werk als „Fortsetzung“ (*dail*) bekannt ist. Den Grossteil seines Lebens verbrachte Ibn al-Qalānisī in Damaskus unter der Herrschaft der Buriden, die bis zur Einnahme

731 Edition: AMEDROZ, H. F. (Hg.), Dhayl ta'rīkh Dimashq, Beirut/Leiden 1908 (hier zitiert: IQ). Zum Autor vgl. CAHEN, Claude, Artikel „Ibn al-Kalānisī“, in: EoI2, Bd. 3, S. 815. Es existiert eine französische Übersetzung der Jahre 1075-1154: TOURNEAU, Roger le (Hg.), Chronique de Damas, Damaskus 1952.

der Stadt durch Nuraddin 549/1154 an der Macht waren.⁷³² Er war als Inhaber hoher Ämter in der Administration der Stadt tätig.⁷³³ Er selbst erwähnte, dass er bereits 535/1140-41 mit der Niederschrift seines Werkes beschäftigt gewesen sei.⁷³⁴ Das Werk ist in nur einem einzigen Manuskript erhalten geblieben, die ersten Seiten fehlen. Der Schwerpunkt liegt, wie der Titel sagt, auf den politischen Vorgängen in Damaskus, umfasst jedoch auch Ereignisse an den Kalifenhöfen in Ägypten und in Bagdad und vereinzelt sogar im Maghreb.⁷³⁵ Ob Ibn al-Qalānisī die Belagerung von Damaskus durch die Franken 543/1148 persönlich miterlebt hat, geht aus seinem Geschichtswerk nicht klar hervor, ist aber wahrscheinlich.⁷³⁶

Der bekannteste Dichter und Politiker seiner Zeit: Usāma ibn Munqid

Die im Westen bis heute bekannteste, am besten zugängliche und meistzitierte arabische Quelle zu den Kreuzzügen stellt Usāma ibn Munqid's „Buch der Belehrung durch Beispiele“ (*kitāb al-i'tibār*) dar.⁷³⁷ Usāma ibn Munqid (488/1095 – 584/1188) stammt aus einer prominenten arabischen Familie, der Banū Munqid, die im politischen Gefüge Syriens im 5./11. und 6./12. Jahrhundert eine wichtige Rolle gespielt hat. Der Sitz der Familie befand sich in Schaizar am Orontes nördlich von Hama.⁷³⁸ Usāma wurde dort geboren und 1138 gemeinsam mit seinen Brüdern von seinem Onkel, dem Familienoberhaupt, aufgrund von Rivalitäten in der Familie ins Exil nach Damaskus gezwungen. Er blieb Schaizar aber sein Leben lang emotional eng verbunden.⁷³⁹ 1137-1138 besuchte Usāma das fränkische Jerusalem als Pilger, in den Jahren 1140-1143 folgten im Auftrag der Buriden von Damaskus weitere Reisen ins fränkische Königreich.⁷⁴⁰ Er war vermutlich eine der führenden Kräfte hinter dem Waf-

732 Zu den Buriden vgl. TOURNEAU, Roger le, Artikel „Būrids“, in: EoI2, Bd. 1, S. 1331.

733 Darauf verweist sein Ehrentitel *ʿamid*: CHRISTIE, Niall, „Ibn al-Qalānisī“, in: Mallett (Hg.), *Medieval Muslim Historians*, S. 7-28, hier S. 7. Er war als *raʿīs* für die Miliz der Stadt verantwortlich. Zu dieser Funktion vgl. MOUTON, Damas et sa principauté, S. 231-235. Als eine der spärlichen Angaben zu seiner eigenen Person erwähnt er den Tod seines Bruders 539/1145: IQ, S. 278; TOURNEAU (Hg.), *Chronique de Damas*, S. 265.

734 IQ, S. 283; TOURNEAU (Hg.), *Chronique*, S. 271.

735 IQ, S. 291; TOURNEAU (Hg.), *Chronique*, S. 284f.

736 Zum Zweiten Kreuzzug bei Ibn al-Qalānisī vgl. IQ, S. 297-301; TOURNEAU (Hg.), *Chronique*, S. 294-299. Der Autor gibt generell wenig Persönliches preis. Zum Zweiten Kreuzzug allgemein vgl. PHILLIPS, Jonathan, *The Second Crusade. Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven 2007, besonders S. 207-227.

737 Edition: HITTI, Philip K. (Hg.), *Usāma's Memoirs Entitled Kitāb al-I'tibār*, Princeton 1930 (hier zitiert: UM). Englische Übersetzung: COBB, Paul (Hg.), *The Book of Contemplation. Islam and the Crusades*, London 2008 (hier zitiert: *Book of Contemplation*). Deutsche Übersetzung: ROTTER, Gernot (Hg.), *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*, Tübingen 1978.

738 Zur Bedeutung dieser Familie vgl. HUMPHREYS, R. Stephen, Artikel „Munkidh“, in: EoI2, Bd. 7, S. 577-580. Zur Biographie Usāmas vgl. COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, Introduction, xxiv-xxxiii. Ibn Ḥallikān hat in sein biographisches Lexikon eine Kurzbiographie Usāma ibn Munqid's aufgenommen: FÄHNDRICH, Hartmut (Hg.), *Die Söhne der Zeit: Auszüge aus dem bibliographischen Lexikon „Die Grossen, die dahingegangen“* (Bibliothek arabischer Klassiker, Bd. 7), Stuttgart 1984, S. 37-42. Zu Schaizar vgl. TONGHINI, Cristina, „Die Burg Šaizar“, in: Piana (Hg.), *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, S. 234-240.

739 Ibn al-Aʿfīr berichtete von den Rivalitäten zwischen dem Onkel und dem Vater Usāmas: IA, Bd. 11, S. 219f.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 87f. Zu den beiden Brüdern Usāmas vgl. EDDÉ, „Sources arabes des XII et XIIIe siècles“, S. 297.

740 COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, xxvi.

fenstillstand zwischen Damaskus und Jerusalem im Jahr 1139.⁷⁴¹ Usāma wurde 1144 aus den Diensten der Buriden in Damaskus entlassen und trat in die Dienste der Fatimiden in Ägypten.⁷⁴² Nach der Eroberung der Stadt Damaskus durch Nuraddin 1154 kehrte er nach Syrien zurück und war für Nuraddin tätig. Nachdem er einige ruhige zurückgezogene Jahre in Hisn Kayfa verbracht und sich ganz auf das Schreiben konzentriert hatte, trat er 1174 in die Dienste Saladins. Es gibt keinen Hinweis, dass sich die beiden besonders nahe gestanden hätten, obwohl Saladin ein grosser Verehrer Usāmas gewesen ist.⁷⁴³ Usāma starb 1188 über neunzigjährig in Damaskus.

Aus Usāmas Feder stammt eine Vielzahl von Schriften poetischer, historischer und religiöser Natur.⁷⁴⁴ Obwohl Zeit seines Lebens als Dichter berühmt, dürfte heute Usāmas *kitāb al-i‘tibār* am bekanntesten sein. Darin beschrieb der Verfasser sein Leben als Politiker, Literat und Zeitzeuge der militärischen Auseinandersetzungen und Kontakte zwischen den Franken und ihren muslimischen Nachbarn anhand von allerlei Anekdoten. Das bis heute einzige, nicht vollständig erhalten gebliebene Manuskript wurde 1880 durch den Franzosen Hartwig Derenbourg (1844-1908) in Madrid entdeckt.⁷⁴⁵ Sein Hauptwerk vollendete Usāma erst im hohen Alter, obwohl der Aufbau des *kitāb al-i‘tibār* vermuten lässt, dass die einzelnen Abschnitte zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind.⁷⁴⁶ Jüngst ist neben dem *kitāb al-i‘tibār* ein weiteres Werk Usāmas ins Zentrum der Forschung gerückt: Usāmas „Buch des Stockes“ (*kitāb al-‘aṣā*). Es handelt sich um eine Sammlung von Prosa- und Gedichttexten, die den Stock als Symbol des fortschreitenden Alters und seiner Gebrechen zum Thema haben. Ähnlich wie das *kitāb al-i‘tibār* enthält es einige autobiographische Angaben. Das Gleiche gilt für Usāmas „Essenz der Verhaltensregeln“ (*lubāb al-ādāb*), eine Anleitung zu korrekten Umgangsformen für Höflinge.⁷⁴⁷

741 MOUTON, Damas et sa principauté, S. 56f. Zu den engen Beziehungen der Stadt Damaskus mit den Franken vgl. DAJANI-SHAKEEL, Hadia, „Diplomatic Relations Between Muslim and Frankish Rulers 1097-1153 A. D.“, in: Shatzmiller (Hg.), Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria, S. 190-215.

742 Die Gründe dafür bei Ibn al-Qalānisi bleiben vage: IQ, S. 278; TOURNEAU (Hg.), Chronique, S. 264.

743 Davon berichtet ‘Imād al-Dīn al-Isfahāni: RICHTER-BERNBURG, Lutz, der syrische Blitz: Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, S. 106.

744 Usāma verfasste über zwanzig Werke, wovon mehr als die Hälfte als verloren gilt. Zu den überlieferten Werken vgl. IRWIN, Robert, „Usamah ibn Munqidh: An Arab-Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered“, in: France et al. (Hg.), The Crusades and Their Sources, S. 71-86, hier S. 83-87 und COBB, Warrior Poet, S. 52-65.

745 DERENBOURG, Hartwig, Texte arabe de l’autobiographie d’Ousāma, Paris 1886; DERS., Ousāma ibn Mounkidh. Un emir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188), Bd. 1: Vie de Ousāma, Paris 1889; DERS. (Hg.), Anthologie de textes arabes inédits par Ousāma et sur Osāma, Paris 1893. Jene von Derenbourg verfasste Biographie, so Paul Cobb, „remains a monument of nineteenth-century scholarship on the medieval Islamic world“: COBB (Hg.), Book of Contemplation, x. Zu Derenbourg vgl. FÜCK, Johann, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, S. 250 und POUILLON, François (Hg.), Dictionnaire des orientalistes de langue française, Paris 2008, S. 288f.

746 Zur Abfassung vgl. SCHAUER, Alexander, Muslime und Franken: ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitāb al-I‘tibār des Usāma ibn Munqidh, Berlin 2000, S. 43-48.

747 Für eine englische Übersetzung der autobiographischen Passagen in Usamas restlichem Werk vgl. COBB, Paul, „Usama ibn Munqidh’s Book of the Staff: Autobiographical and Historical Excerpts“, in: Al-Masaq 17 (2005), S. 109-123; DERS., „Usama ibn Munqidh’s Lubāb al-

Geschichtswerke aus dem Umfeld Saladins

Zwei Gelehrte aus dem engen Umfeld Sultan Saladins (532/1137 – 589/1193) verfassten Geschichtswerke, die Saladins Kampf gegen die Franken ins Zentrum rückten. Einer davon war der in Isfahan geborene ʿImād al-Dīn al-Isfahānī (auch: al-ʿImād al-Katib) (519/1125 – 597/1201). ʿImād al-Dīn entstammte einer einflussreichen Beamtenfamilie der Stadt. Als er ungefähr fünfzehn Jahre alt war, zog sein Vater mit seiner Familie nach Bagdad, wo sich ʿImād al-Dīn dem Studium der Jurisprudenz (*fiqh*) widmete. Von 563/1167 an stand er in den Diensten Nuraddins, sowohl in dessen Kanzlei als Verwalter der Finanzen als auch als Sekretär und Gesandter. Nach dem Tod Nuraddins trat er als Sekretär (*katib*) in die Dienste Saladins. Hierfür dürften seine Vertrautheit mit den Verhältnissen in Bagdad und seine persischen Sprachkenntnisse von Vorteil gewesen sein. In den folgenden Jahren wich er nur jeweils für kurze Zeit von Saladins Seite und begleitete ihn mit einigen Ausnahmen auf allen militärischen Kampagnen.⁷⁴⁸ Nach eigenen Aussagen wurde er schnell zu Saladins engem Vertrauten.⁷⁴⁹ Nach dem Tod Saladins zog sich ʿImād al-Dīn aus dem politischen Leben zurück und war in Damaskus als Rechtslehrer tätig. Dies bot ihm die Gelegenheit, sich der Schriftstellerei zu widmen. Er war der Verfasser mehrerer Werke. Eines davon war „Der Blitz Syriens“ (*al-barq al-šāmī*), das nicht vollständig erhalten geblieben ist.⁷⁵⁰ Vollständig überliefert wurde hingegen ʿImād al-Dīns historisches Werk „Die Eingebung eines Quss zur Eroberung Jerusalems“ (*kitāb al-faṭḥ al-quṣṣī*), eine Chronik der Kriegszüge Saladins gegen die Franken der Jahre 1187 bis 1193.⁷⁵¹ ʿImād al-Dīn selbst berichtete von der Beteiligung Saladins an der Abfassung des Werkes.⁷⁵² ʿImād al-Dīns *kitāb al-faṭḥ* und *al-barq al-šāmī* sind in Reimprosa

ʿĀdāb (Kernels of Refinement): Autobiographical and Historical Excerpts“, in: Al-Masaq 18(2006), S. 67-78.

- 748 Zum Autor vgl. MASSÉ, Henri, Artikel „ʿImād al-Dīn“, in: EoI2, Bd. 3, S. 1157f.; CHRISTIE, Niall, Artikel „Al-Isfahānī“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 644f.; ED-DÉ, Saladin, S. 162f.; RICHARDS, D. S., „ʿImād al-Dīn al-Isfahānī: Administrator, littérateur and Historian“, in: Shatzmiller, Maya (Hg.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, S. 133-146; LUTZ-BERNBURG, *der syrische Blitz*, S. 25-136.
- 749 Er dürfte einigen Einfluss auf Saladin ausgeübt haben. So schätzte Hadia Dajani-Shakeel die Bedeutung ʿImād al-Dīns für die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin als sehr bedeutend ein: DAJANI-SHAKEEL, Hadia, „Jihad in Twelfth-Century Arabic Poetry“, in: *The Muslim World* 66 (1976), S. 96-113, hier S. 111.
- 750 Die überlieferten Teile wurden auszugsweise ediert und übersetzt: GIBB, H.A.R., „Al-Barq al-Shāmī“, S. 102-115; RICHTER-BERNBURG, *der syrische Blitz*, S. 259-382. Vgl. RABBAT, Nasser, „My Life with Salah al-Din: The Memoirs of Imad al-Din al-Katib al-Isfahani“, in: *Edebiyât* 7 (1997), S. 267-287.
- 751 Edition: SUBH, M. M. (Hg.), *Kitāb al-Faṭḥ al-quṣṣī fi al-faṭḥ al-quṣṣī*, Kairo 1965 (hier zitiert: ID). Übersetzung: MASSÉ (Hg.), *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris 1972. Der Titel des Werkes ist ein Wortspiel zwischen Quss (eine legendäre Figur aus vorislamischer Zeit mit einer sprichwörtlich gewordenen Eloquenz) und Quds (Jerusalem). Vgl. PELLAT, Ch., Artikel „Ḳuss b. Sāʿida“, in: EoI2, Bd. 5, S. 528 und EDDÉ, Anne-Marie, *Saladin*, S. 592 Anm. 9.
- 752 ʿImād al-Dīn hat Saladin aus dem Werk vorgelesen, woraufhin dieser Änderungen vorgenommen hat. Überliefert durch Abū Šāma: GOERGENS, E. P. (Hg.), *Arabische Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, Band 1: *Zur Geschichte Salah ad-dins*, Berlin 1879, S. 73.

(*sağ*) geschrieben, für deren Stil ‘Imād al-Dīn berühmt war. Beide Werke sind von grossem historischen Wert.⁷⁵³

Bahā’ al-Dīn Ibn Šaddād (439/1145-632/1234), wie ‘Imād al-Dīn ein enger Gefährte Saladins, wurde in Mosul geboren und war unter den Zengiden als Gesandter tätig. 1188 trat er in Saladins Dienste. Der Autor war im Gegensatz zu ‘Imād al-Dīn nicht in der Administration tätig, sondern als Kadi der Armee, Propagandist und Gesandter. Nach Saladins Tod diente er Saladins Söhnen in Damaskus und Aleppo bis 1232, als er sich vollständig aus dem politischen Leben zurückzog. Sein bekanntestes Werk ist eine Biographie Saladins namens „die sultanischen Anekdoten und die josefischen Tugenden“ (*al-nawādir al-sulṭānīyya wa’l maḥāsin al-yūsufīyya*).⁷⁵⁴ Die Biographie besteht aus zwei Teilen: einer Auflistung seiner Charaktereigenschaften anhand von Anekdoten aus Saladins Leben und einer chronologischen Darstellung seiner Kämpfe und Siege in den Jahren 1163-1193. Als *terminus ante quem* der Biographie wurde der Tod des Sohnes Saladins al-Zāhir Gāzi (1216) festgesetzt. Die Biographie zeigt grosse Ähnlichkeit mit hagiographischen Texten. Bahā’ al-Dīn verfasste daneben juristische Schriften und eine *ḡihad*-Schrift im Auftrag Saladins.⁷⁵⁵ Als eines der wenigen arabischen Werke war seine Biographie bereits im frühen 18. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden.⁷⁵⁶ Aufgrund dieser frühen Verfügbarkeit übt sie bis heute einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf das Bild Saladins im Westen aus.⁷⁵⁷

Ein Ereignispanorama der islamischen Welt: Ibn al-Aṭīr’s *kāmil*

Ibn al-Aṭīr (555/1160 – 630/1233) verfasste die Universalchronik „das Vollkommene in der Geschichte“ (*al-kāmil fī al-ta’rīḥ*). Sie beginnt mit der Entstehung der Welt, umfasst vorislamische Zeiten und behandelt streng geordnet

753 Der anspruchsvolle Stil dieser Werke wurde in der Vergangenheit von den Forschern oft als unerträglich abgelehnt. Zur Reimprosa vgl. ROSENTHAL, Franz, *A History of Muslim Historiography*, S. 176-185. Zum historischen Wert der Werke vgl. RICHTER-BERNBURG, *der syrische Blitz*, S. 9-13.

754 Edition: AL-SHAYYAL, Gamal al-Din (Hg.), *Strat Ṣalāḥ al-Dīn*, Kairo 1964 (hier zitiert: IŠ). Englische Übersetzung: RICHARDS, D. S. (Hg.), *The Rare and Excellent History of Saladin*, Aldershot 2001. Zum Autor vgl. EL-SHAYYAL, Gamal el-Din, Artikel „Ibn Shaddād“, in: *EoI2*, Bd. 3, S. 933f. und CHRISTIE, Niall, Artikel „Ibn Shaddād“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 626f. Der Titel des Buches ist eine Anspielung auf Saladins Vornamen, Yūsuf (Joseph), und eine direkte Verbindung zwischen ihm und dem sowohl im Koran als auch in der Bibel erwähnten Propheten/Patriarchen gleichen Namens. Vgl. IŠ, S. 138; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 126.

755 RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, Introduction, S. 3-7. Zur Abfassung der *ḡihad*-Schrift vgl. IŠ, S. 21, 86; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 28, 81.

756 SCHULTENS, Albert, *Vita et res gestae Saladini auctore Bohadino*, Leiden 1732. Zu Schultens vgl. FÜCK, *Studien in Europa*, S. 105-107. Im Anhang finden sich einige Seiten aus ‘Imād al-Dīn al-Isfahānī’s *al-Fath* mit dem Titel „Excerpta ex Ispahanensi“. Ende des 18. Jahrhunderts übertrug Fridrich Schiller die Saladinbiographie ins Deutsche und gab sie in den „Historischen Memoires“ heraus: vgl. MÖHRING, Hannes, „Saladin, der edle Heide. Mythisierung und Realität“, in: Gaube et al. (Hg.), *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, S. 160-175, hier S. 161.

757 EDDÉ, Saladin, S. 707. Vgl. HOLT, P., „Saladin and his Admirers: A Biographical Reassessment“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 46 (1983), S. 235-239; HILLENBRAND, Carole, „The Evolution of the Saladin Legend in the West“, in: *Mélanges de l’Université Saint Joseph*, vol. LVIII. Regards croisés sur le moyen âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet, hg. v. Anne-Marie Eddé u. E. Gannagé, Beirut 2005, S. 497-510; MÖHRING, „Saladin, der edle Heide“.

nach Jahren die wichtigsten Ereignisse islamischer Geschichte bis zum Jahr 628/1231.⁷⁵⁸ Der *kāmil* stellt ein Ereignispanorama der islamischen Welt (*dār al-Islām*) dar, das von al-Andalūs, dem Maghreb, Ägypten und Persien bis nach Samarkand, Aserbaidshan und Indien reicht.⁷⁵⁹ Er ging nur vereinzelt auf Ereignisse ausserhalb des *dār al-Islām* ein.⁷⁶⁰ Kernthemen des 12. und 13. Jahrhunderts waren die Kämpfe gegen die Franken in Syrien und Palästina, die Nachfolgestreitigkeiten unter den Nachkommen des Seldschukensultans Malikšāh und die Eroberungszüge der Mongolen. Ibn al-Aṭīr fügte am Ende jedes Jahres Nachrufe auf verstorbene Persönlichkeiten an, darunter Gelehrte und Dichter. Hier fanden vereinzelt sogar fränkische und byzantinische Herrscher Platz.⁷⁶¹

Als Ibn al-Aṭīr geboren wurde, waren die Franken bereits seit über sechzig Jahren Teil des Machtgefüges im Nahen Osten.⁷⁶² Dreh- und Angelpunkt seines Lebens war Mosul, wo sein Vater als hoher Beamter am Zengidenhof tätig war. Zwei Brüder, Mağd al-Dīn Mubārak (gest. 606/1210) und Diyā' al-Dīn Naṣr Allāh (gest. 637/1239), waren ebenfalls schriftstellerisch tätig. Es ist nicht abschliessend geklärt, ob Ibn al-Aṭīr ein öffentliches Amt unter den Zengiden bekleidet hat wie sein Vater.⁷⁶³ Aus den spärlichen biographischen Angaben aus seinem Werk wissen wir, dass er 584/1188 im Heer Saladins gedient und sich am *ḡihād* gegen die Franken beteiligt hat.⁷⁶⁴ Er erlebte vermutlich die Belagerungen der Kreuzfahrerburgen Krak des Chevaliers und Bourzey im sel-

758 Edition: TORNBERG (Hg.), *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, 14 Bde, Leiden 1851-1876 [ND: Beirut 1965-67] (hier zitiert: IA). Der *kāmil* wurde in die *Recueil des historiens des croisades: Historiens orientaux* aufgenommen und ins Französische übersetzt: Die Jahre 491/1098 – 585/1190 finden sich im ersten Band, die Jahre 585/1190 – 628/1231 im zweiten Band. Die beiden Bände enthalten parallel zur Edition eine französische Übersetzung. Die Aufnahme des Werkes in die ersten beiden Bände spricht für die grosse Bedeutung, die schon damals der Universalchronik zugewiesen wurde. Englische Übersetzung: RICHARDS, D.S., *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil*, 3 Bde., Aldershot 2006-2008.

759 Wie wichtig es ihm war, die gesamte islamische Welt zum Gegenstand seiner Geschichte zu machen, wird in der Einleitung deutlich: IA, Bd. 1, S. 6. Claude Cahen sagte hierzu: „il n'existe pas d'ouvrage historique antérieur ayant une documentation aussi vaste ni surtout aussi bien équilibrée entre régions“: CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 58f. Vgl. ALTHAUS, *Priska, Franken, Christen und Muslime zur Zeit der Kreuzzüge (488-648/1095-1250)*. Eine Studie zur arabischen/islamischen Historiographie des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts mit Schwerpunkt auf Ibn al-Aṭīrs Chronik *al-Kāmil fī l-ta'rīḫ* (Das Vollkommene in der Geschichte), Lizentiatsarbeit Universität Bern, April 2008, hier S. 34-36.

760 Eines der wenigen Beispiele hierfür ist Ibn al-Aṭīrs Beschreibung der Konversion der Rūs zum Christentum 375/985-986: vgl. WATSON, W. E., „Ibn al-Athīr's Accounts of the Rūs: A Commentary and Translation“, in: *Canadian-American Slavic Studies* 35 (2001), S. 423-438.

761 Dazu gehörten beispielsweise Tankred oder Alexios I. Komnenos: IA, Bd. 10, S. 493, 532, 666.

762 Obwohl seine Ausführungen zum Ersten Kreuzzug häufig als Beobachtungen eines Augenzeugen zitiert werden. Dies wird beispielsweise bei MAALOUF, Amin, *Der heilige Krieg der Barbaren: Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*, München 2006, nicht berücksichtigt.

763 Zu den Brüdern des Autors vgl. DE SLANE (Hg.), *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, Bd. 2, S. 551-554 und Bd. 3, S. 541-549.

764 „(...) kuntu (...) bi al-šām fī 'askar Salāḥ al-Dīn“: IA, Bd. 12, S. 25; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 357.

ben Jahr persönlich mit.⁷⁶⁵ Über seine späteren Lebensjahre ist nur wenig bekannt. Ibn al-Aṭīr starb 630/1233 in Mosul.⁷⁶⁶

Eine Datierung der *kāmil* ist schwierig, vermutlich existierten mehrere Versionen, die vom Autor überarbeitet und erweitert wurden. Eine erste Version dürfte bereits Ende des 6./12. Jahrhunderts unter dem Titel „das Verständliche in der Geschichte“ (*al-mustaqṣā fi al-taʿrīḥ*) entstanden sein.⁷⁶⁷ Ibn al-Aṭīr kannte die Schriften Ibn al-Qalānīsī und ʿImād al-Dīn und benutzte sie als Quellen.⁷⁶⁸ Seine Quellen zum 13. Jahrhundert sind schwieriger auszumachen, da er sie selbst nicht erwähnt.⁷⁶⁹ Hingegen sind wir über seine Methodik und Vorgehensweise einigermassen informiert. Er berichtete von den Widersprüchen seiner Schriftquellen und verlieh seiner Hilflosigkeit Ausdruck, die richtige Version oder Datierung festzumachen. Durch seine Kommentare über die übernommenen Ereignisse hob er sich von der Masse der reinen Kompilatoren ab.⁷⁷⁰ Ibn al-Aṭīr wurde von vielen nachfolgenden Geschichtsschreibern rezipiert.⁷⁷¹

Die Sicht eines Christen auf die islamische Welt: al-Makīn ibn al-ʿAmīd

Als einziger Autor der hier behandelten arabischen Quellentexte war der Verfasser der Universalchronik „die gesegnete Sammlung“ (*al-maḡmūʿ al-mubārak*) ein Christ namens al-Makīn ibn al-ʿAmīd (602/1205-06 – 672/1273-74). Die Familie des Verfassers war vom Irak aus ins fatimidische Ägypten übergesiedelt. Dort war der Vater des Autors als hoher Beamter im *diwān* der Armee tätig. Al-Makīn Ibn al-ʿAmīd selbst liess sich in Damaskus nieder und übte dort eine ähnliche Funktion wie sein Vater vor ihm in Ägypten aus. Aufgrund des Mongoleneinfalls in Syrien 658/1259-60 musste er mit seiner Familie nach Tyrus fliehen und kehrte erst Monate später nach Damaskus zurück. Er ver-

765 ALTHAUS, Franken, Christen und Muslime, S. 33.

766 Zur Biographie Ibn al-Aṭīrs vgl. ROSENTHAL, Franz, Artikel „Ibn al-Athīr“, in: EoI2, Bd. 3, S. 723-725; KENNEDY, Hugh, Artikel „Ibn al-Athīr“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, Bd. 2, S. 625; ALTHAUS, Franken, Christen und Muslime, S. 30-34.

767 RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, Introduction, S. 3. Vgl. CAHEN, Claude, La Syrie du Nord, S. 59f. Zur Entstehung vgl. RICHARDS, D. S., „Ibn al-Athīr and the Later Parts of the Kāmil: A Study of Aims and Methods“, in: Morgan (Hg.), Medieval Historical Writing, S. 76-108.

768 Ibn al-Qalānīsī und ʿImād al-Dīn erwähnt er: IA, Bd. 10, S. 560 und Bd. 12, S. 56; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 208 und Bd. 2, S. 380. Vgl. dazu GIBB, H.A.R., „Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades“, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Bd. 7 (1935), S. 739-754. Gibbs Fazit zu Ibn al-Aṭīrs Benutzung der Vorlagen fällt negativ aus. So spricht er von Ibn al-Aṭīrs „tricks of compilation“: EBENDORT, S. 749. Kritisch dazu MICHEAU, Françoise, „Ibn al-Athīr“, in: Mallett (Hg.), Medieval Muslim Historians, S. 52-83, hier S. 78ff.

769 RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, Introduction, S. 1f.

770 Für ein Beispiel hierfür vgl. IA, Bd. 11, S. 385; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 209. Er brach mit der Tradition der regelmässigen Angabe des *isnad*. Carole Hillenbrand bezeichnete Ibn al-Aṭīrs Universalchronik als „the key Arabic chronicle for the period“: HILLENBRAND, „Sources in Arabic“, S. 315. Francesco Gabrieli zeigte sich noch viel kritischer: „We arrive at the conclusion that the greatest caution must be shown in the use of Ibn al-Athīr for the history of the Crusades“, zitiert nach DERS., „Arabic Historiography of the Crusades“, S. 103.

771 Dazu gehörten Ibn al-ʿAdīm (gest. 660/1262), Ibn Wāṣil (gest. 697/1298) und Abū al-Fidāʾ (gest. 732/1331), aber auch Abū al-Faraḡ/Bar Hebraeus. Vgl. MICHEAU, Françoise, „Le Kāmil d'Ibn al-Aṭīr, source principale de l'Histoire des Arabes dans le Muḥtaṣar de Bar Hebraeus“, in: Eddé et al. (Hg.), Mélanges de l'Université Saint Joseph, S. 425-431; ALTHAUS, Franken, Christen und Muslime, S. 44f.

brachte einige Jahre im Gefängnis und starb 672/1273-74 in Damaskus.⁷⁷² Seine Universalchronik reicht von der Entstehung der Welt bis zum Jahr 658/1260. Von besonderem Interesse ist das 7./13. Jahrhundert, da die Ausführungen dazu ausschliesslich aus seiner eigenen Feder stammen.⁷⁷³ Obwohl von einem christlichen Autor verfasst, ist das Werk nach der islamischen Zeitrechnung datiert.⁷⁷⁴ Es stiess bereits früh in Europa auf grosses Interesse, was nicht nur auf die christliche Herkunft des Autors zurückzuführen ist, sondern auch auf die Verfügbarkeit und Zugänglichkeit der Manuskripte.⁷⁷⁵

Ibn Wāṣil und die Aiyubiden

Ġamāl al-Dīn Muḥammad ibn Wāṣil (604/1208 – 697/1298) stammt aus Hama. Er war unter den Aiyubiden und Mamluken als Kadi und Gesandter tätig. 659/1261 schickte Baibars Ibn Wāṣil als Gesandten an den Hof König Manfreds nach Sizilien, wo er zwei Jahre verweilte. Nach einem langen Aufenthalt in Ägypten kehrte er in den 660er/1260er Jahren nach Hama zurück, wo er als Kadi tätig war. Es war ihm gelungen, Zeit seines Lebens an den unterschiedlichsten Herrscherhöfen des Nahen Ostens ein dichtes soziales Netzwerk aufzubauen.⁷⁷⁶ Das bedeutendste seiner Werke ist eine Geschichte der Aiyubiden namens „Die Zerstreung der Sorgen in der Geschichte der Aiyubiden“ (*mufarriġ al-kurūb fi aḥbār banī ayyūb*).⁷⁷⁷ Für die Abfassung des Werkes brauch-

772 Edition: CAHEN, Claude (Hg.), „La chronique des Ayyoubides d'al-Makin b. al-Amīd“, in: Bulletin d'études Orientales 15 (1958), S. 109-184 (hier zitiert: AM). Die Edition umfasst die Jahre 1205/06 bis 1259/60. Für eine französische Übersetzung vgl. EDDÉ, Anne-Marie und Françoise MICHEAU (Hg.), Al-Makīn ibn al-'Amīd. Chronique des Ayyoubides (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 16), Paris 1994. Zum Autor vgl. CAHEN, Claude, Artikel „al-Makīn“, in: EoI2, Bd. 6, S. 143f.; EDDÉ/MICHEAU (Hg.), Chronique des Ayyoubides, Introduction, S. 8. Zur Gefangenschaft vgl. POUZET, Damas, S. 314.

773 Bis zum Jahr 592/1195 zeigt Al-Makīn ibn al-'Amīds Werk grosse Übereinstimmungen mit Ibn Wāṣils *al-ta'rīḥ al-Sālihi*: „Sa chronique (...) n'offre aucun intérêt jusqu'à la mort de Saladin“: CAHEN, La Syrie du Nord, S. 70. Vgl. EDDÉ/MICHEAU (Hg.), Chronique des Ayyoubides, Introduction, S. 9.

774 Mit einigen Ausnahmen: vgl. EDDÉ/MICHEAU (Hg.), Chronique des Ayyoubides, S. 17 Anm. 1.

775 Thomas Erpenius' Edition (inklusive lateinischer Übersetzung) der Universalchronik bis zum Jahr 512/1117-18 war 1625 veröffentlicht worden. Sie gab dem Westen erstmals Einblick in die Geschichte der islamischen Welt von ihren Anfängen bis zu den Kreuzzügen: vgl. EDDÉ/MICHEAU (Hg.), Chronique des Ayyoubides, Introduction, S. 9. Vgl. dazu IRWIN, Robert, „Orientalism and the Early Development of Crusader Studies“, in: Edbury et al. (Hg.), The Experience of Crusading, Bd. 2: Defining the Crusader Kingdom, S. 214-230, hier S. 216. Zu Erpenius vgl. FÜCK, Studien in Europa, S. 59-73.

776 Konrad Hirschler stellt ihn seinem Zeitgenossen Abū Šāma gegenüber, der im Gegensatz zu Ibn Wāṣil ein zurückgezogenes Leben geführt hat: HIRSCHLER, Konrad, „Social Contexts of Medieval Arabic Historical Writing: Court Scholars versus Ideal/Withdrawn Scholars. Ibn Wāṣil and Abū Šāma“, in: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, hg. von U. Vermeulen et al., Löwen 2005, S. 311-331; DERS., Medieval Arabic Historiography. Authors as Actors, London/New York 2006, S. 18-28.

777 Edition: AL-ŠAYYĀL, G. et al. (Hg.), Mufarriġ, 5 Bde., Kairo 1953-1977 (bis zum Jahr 645/1247-48). Letzter Teil der Chronik (646/1248-659/1261): RAHIM, Mohamed (Hg.), Die Chronik des Ibn Wāṣil, Wiesbaden 2010 (hier zitiert: IW). Eine vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache ist bisher ausgeblieben. Einige Ausschnitte in deutscher Übersetzung finden sich in LEDER, (Hg.), Feinde – Fremde – Freunde, S. 93-99. Das Geschichtswerk Ibn Wāṣils ist nicht in den RHC enthalten. Carole Hillenbrand hat die Vernachlässigung dieses bedeutenden Geschichtsschreibers kritisiert: HILLENBRAND, „Sources in Arabic“, S. 318. Zum Autor vgl. CHRISTIE, Niall, Artikel „Ibn Wāṣil“, in: Murray (Hg.),

te der Autor mehrere Jahre. Es umfasst die Zeit des Aufstiegs der Aiyubiden bis zur Machtergreifung Baibars und ist somit das einzige Geschichtswerk, das die aiyubidische Zeit vollständig darstellt.⁷⁷⁸ Gewidmet ist es dem aiyubidischen Herrscher von Hama, al-Malik al-Manṣūr (gest. 683/1284).⁷⁷⁹ Es beinhaltet die Ereignisse des Kreuzzuges Friedrichs II. nach Jerusalem, den Friedensvertrag zwischen Friedrich II. und al-Kāmil 626/1229 und den Kreuzzug Ludwigs IX. Das Werk zeigt bis zum Jahr 589/1193 grosse Ähnlichkeit mit älteren Werken.⁷⁸⁰ Für die nachfolgende Zeit griff der Autor auf eigene Erlebnisse und auf Augenzeugen zurück.⁷⁸¹ Er verfasste zudem weitere Schriften zur Logik, Philosophie, Theologie, Astronomie, Philologie und Geschichte.⁷⁸²

Abū'l-Fidā': Augenzeuge des Untergangs der Kreuzfahrerherrschaften

Ein Schüler Ibn Wāšils, Abū'l-Fidā', erlebte die letzte Phase der Existenz der Kreuzfahrerherrschaften persönlich mit. Abū'l-Fidā' (672/1273 – 732/1331) wurde in Damaskus geboren und herrschte seit 710/1310 bis zu seinem Tod über das zwischen Damaskus und Aleppo gelegene Hama. 720/1320 wurde ihm, als Mitglied der Aiyubiden, der Titel Sultan zugesprochen.⁷⁸³ An der Rückeroberung Marqabs 684/1285 und der Städte Tripolis 688/1289 und Akkon 690/1291 nahm er persönlich teil.⁷⁸⁴ Seine Chronik „kurze Geschichte des Menschengeschlechts“ (*al-muḥtaṣar fi aḥbār al-bašar*) war überwiegend eine Zusammenstellung älterer Quellen, besonders Ibn al-Aṭīrs und Ibn Wāšils.⁷⁸⁵ Von

The Crusades. An Encyclopedia, S. 627; HIRSCHLER, „Social Contexts of Medieval Arabic Historical Writing“. Zur Gesandtschaft nach Sizilien vgl. THORAU, Sultan Baibars I., S. 143.

- 778 IW, Einleitung, xviii. 659/1261 starb der letzte „echte“ Ayyubidenherrscher Nāṣir Yūsuf: EBENDORT, xl.
- 779 IW, Einleitung, xx. Laila Atrache und Mohamed Rahim haben die Nähe Ibn Wāšils zum Herrscherhaus der Aiyubiden betont: ATRACHE, Politik der Ayyubiden, S. 202-207; IW, Einleitung, xxi-xxii.
- 780 Neben Ibn al-Aṭīr dienten ihm folgende Quellen der frühen Aiyubidenzeit als Quelle: 'Imād al-Dīn al-Isfahānī und Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād. Ibn Šaddād war einst sein Lehrer gewesen: al-Šayyāl (Hg.), Ibn Wāšil, Bd. 4, S. 311f. Vgl. IW, Einleitung, xxxiii.
- 781 AHMAD, M. Hilmy M., „Some Notes on Arabic Historiography“, S. 94f.
- 782 Es sind zwei weitere historiographische Werke Ibn Wāšils überliefert, beide bisher unediert: IW, Einleitung, xvii. Zu seinen restlichen Schriften vgl. EBENDORT, xvii-xix.
- 783 Saladin hatte Hama 574/1178 in die Hände seines Neffen Taqī al-Dīn 'Umar (gest. 587/1191) übergeben, der Vorfahre Abū'l-Fidā's. Zum Zeitpunkt der Geburt Abū'l-Fidā's 672/1273 war einzig Hama in den Händen der Aiyubiden verblieben.
- 784 Die entsprechenden Textpassagen finden sich in HOLT, Peter (Hg.), *Memoirs of a Syrian Prince*, Wiesbaden 1983, S. 12 (Marqab), S. 14f. (Tripolis) und S. 16f. (Akkon).
- 785 Edition: al-muḥtaṣar, Kairo 1907. Französische Übersetzung: RHC HOR. Bd. 1, S. 1-186. Dort erwähnte der Autor 672/1273 seine Geburt: EBENDORT, S. 154. Englische Übersetzung: HOLT, Peter (Hg.), *The Memoirs of a Syrian Prince, Abu'l-Fidā', Sultan of Ḥamāh (672-732/1273-1331)*, Wiesbaden 1983. Zur Biographie des Autors vgl. EBENDORT, S. 1-10. Abū'l-Fidā' fügte im Todesjahr Ibn Wāšils (gest. 697/1298) einen Nachruf ein: HOLT (Hg.), *Memoirs of a Syrian Prince*, S. 31f. Der Autor verfasste zudem eine geographische Beschreibung Syriens und Palästinas, die „Vermessung der Länder“ (*taqwīm al-buldān*), die stark rezipiert worden ist. Das geographische Werk wurde auszugsweise von Guy leStrange übersetzt, unter anderem die Stelle, an der der Autor berichtet, persönlich an der Rückeroberung Akkons teilgenommen zu haben: STRANGE, Guy le, *Palestine under the Moslems – A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500*, London 1890, S. 333f.

grosser Bedeutung ist der letzte Teil der *al-muḥtaṣar*, da der Autor über die Ereignisse seiner eigenen Zeit berichtet.⁷⁸⁶

IV.1.3 Historiographie ostchristlicher Provenienz

Die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft in Syrien und Palästina verfügte über keine historiographische Tradition. Deshalb sind aus diesem Umfeld keine Geschichtswerke erhalten geblieben, die ins 12. oder 13. Jahrhundert datiert werden können.⁷⁸⁷ Auch von den Maroniten sind aus dieser Zeit keine Geschichtswerke überliefert.⁷⁸⁸ Anders sah es in den syrisch-orthodoxen und armenischen Kirchen des 12. und 13. Jahrhunderts aus. Dort war eine rege historiographische Tätigkeit feststellbar (vgl. Tabelle 4). Besonders die Geschichtswerke der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft wurden als so herausragend beurteilt, dass die Forschung von einer „Syrischen Renaissance“ gesprochen hat.⁷⁸⁹ Das bestimmende Element dieser Werke war die syrische Sprache, obwohl sich den Autoren auch die arabische Sprache angeboten hätte. Vermutlich war die Wahl der Schriftsprache im multilingualen syrischen Raum ein wichtiges Mittel, um Zugehörigkeit oder Abgrenzung auszudrücken.⁷⁹⁰ Die „syrisch-orthodoxe Geschichtsschreibung“, wenn man sie denn so bezeichnen kann, war von Eusebios von Caesarea geprägt, dessen Chronik und Kirchengeschichte bereits im 5. Jahrhundert in syrischer Übersetzung vorlagen. Sie erreichte im 12. und 13. Jahrhundert mit den Geschichtswerken Michael Rabōs („der Grosse“, „der Ältere“ oder Michael der Syrer) (1126-1199) und des Bar ‘Ebrōyō/Bar Hebraeus (1226-1286) sowie der „anonyme(n) Chronik bis 1234“ (*Anonymi Auctoris Chronicon ad AC 1234 Pertinens*) ihren Höhepunkt.

786 Abū’l-Fidā’ war neben al-Makīn ibn al-‘Amīd, Bar ‘Ebrōyō, Bahā’ al-Dīn Ibn Šaddād und al-Maqrīzī Teil jener Primärquellen arabischer Sprache über die Kreuzzüge, die im Westen bereits vor der monumentalen Edition der RHC: *Historiens orientaux* (1872-1906) verfügbar gewesen sind und somit die Wahrnehmung der Forschung hinsichtlich der Geschichte der arabischen Welt und der Kreuzzüge mitgeprägt haben. Eine erste Edition der *al-muḥtaṣar fi alhbār al-bašar* war als *Abilfedae Annales Moslemici* bereits 1754 erschienen: REISKE, Johann Jacob, *Abilfedae Annales Muslemici*, Leipzig 1754. Diese frühe Verfügbarkeit hat zu einer Überbewertung des Werkes geführt. Dies zeigt sich darin, dass seine Chronik den prominenten ersten Platz in den RHC zugesprochen bekam: RHC HOr. Bd. 1, S. 1-186. Robert Irwin sah in Abū’l-Fidā’'s aiyubidischer Herkunft eine mögliche Erklärung für das frühe Interesse der Arabisten an seiner Person: IRWIN, „Orientalism“, S. 217.

787 TODT, Klaus-Peter, „Griechisch-orthodoxe (melkitische) Christen“, S. 35.

788 Die ältesten Geschichtswerke maronitischer Herkunft sind erst im 15. Jahrhundert entstanden. Vgl. SALIBI, Kamal, „The Traditional Historiography of the Maronites“, in: Lewis/Holt (Hg.), *Historians of the Middle East*, S. 212-225.

789 Grundlegend hierzu KAWERAU, Jakobitische Kirche. Vgl. WELTECKE, Dorothea, „60 Years after Peter Kawerau“, TEULE, Herman et al. (Hg.), *The Syriac Renaissance*, Löwen 2010. Mat Immerzeel hat diese Blütezeit auf andere christliche Gemeinschaften übertragen: IMERZEEL, *Identity Puzzles*, S. 26.

790 WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 52. Es kam jedoch durchaus vor, dass syrisch-orthodoxe Autoren Texte in arabischer Sprache verfassten, beispielsweise Bar ‘Ebrōyō. Seit dem 13. Jahrhundert existierte eine syrische Schrift zur Schreibung des Arabischen (*karšāni*). Vgl. Artikel „Karšūnī“, in: KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon*, S. 223.

Ostchristliche Geschichtsschreibung im 12. und 13. Jahrhundert (chronologisch nach Datierung geordnet)		
Verfasser / Bezeichnung:	Fokus auf:	Datierung:
Michael Rabō: „Beschreibung der Zeiten“ (<i>maktbānūt zabnē</i>)	Geschichte des vorderasiatischen Raumes von der Schöpfung bis 1195	vor 1199
<i>Anonymi Auctoris Chronicon ad AC 1234 Pertinens</i>	Geschichte der Syrisch-Orthodoxen von der Erschaffung der Welt bis zum Jahr 1234	vor 1234
Gregorius Johannes Abū al-Faraḡ, genannt Bar ʿEbrōyō: „Beschreibung der Zeiten“ (<i>maktbānūt zabnē</i>)	kirchen- und weltpolitische Geschichte der Syrisch-Orthodoxen (622-1258)	vor 1286
Matthäus von Edessa, Gregorius der Priester: Chronik	Geschichte der Stadt Edessa 951-1129	um 1129
Vardan Areweltsʿi: Historische Kompilation	Geschichte Grossarmeniens von der Schöpfung bis 1267	um 1267
Kirakos von Gandzak: Geschichte Armeniens	Geschichte Grossarmeniens und Kilikiens bis 1266	um 1266

Tabelle 4: Ostchristliche Geschichtswerke (12./13. Jh.)**Datierung und Editionen der Geschichtswerke ostchristlicher Provenienz**

Die historischen Texte der östlichen Christengemeinschaften wurden je nach Konfession unterschiedlich datiert. Die Autoren waren deshalb oft genötigt, Zeitangaben in mehreren Ären gleichzeitig zu notieren. Weit verbreitet war die seleukidische Zeitrechnung, die mit dem Jahr 312 v. Chr. begann. Die Armenier hatten eine eigene Zeitrechnung entwickelt, wobei am 11. Juli 553, dem

armenischen Neujahrstag, das Jahr 1 begann.⁷⁹¹ Die Griechisch-Orthodoxen verwendeten die griechische Zeitrechnung, wobei diese mit der Entstehung der Welt begann, die ins Jahr 5509 v. Chr. datiert wurde.⁷⁹² Es fehlen moderne Editionen und kritische Untersuchungen der armenischen Geschichtswerke. Das Gleiche gilt für vergleichende Studien zwischen syrischen, armenischen, arabisch-muslimischen und lateinischen Geschichtswerken. Bei einem Großteil der hier kurz vorgestellten Geschichtswerke ostchristlicher Provenienz steht somit eine eingehende Untersuchung noch aus.⁷⁹³

Michael Rabō: geschicktes Agieren zwischen Religionen und Konfessionen

Michael Rabō wurde 1126 in Melitene (heute: Malatya, Türkei) geboren. Er war von 1166 bis zu seinem Tod 1199 Inhaber des höchsten Amtes der syrisch-orthodoxen Kirche („Patriarch des apostolischen Stuhles von Antiochia“). Bereits in jungen Jahren war er ins Kloster Mōr Bar Šaumō unweit von Melitene eingetreten und stand dem Kloster vor seiner Wahl zum Patriarchen 1166 als Oberhaupt vor.

Michael stand in engem Kontakt mit weltlichen und kirchlichen Herren der Kreuzfahrerherrschaften, armenischen Prälaten und muslimischen Herrschern. Es sind mehrere Reisen des Oberhauptes der syrisch-orthodoxen Kirche in die Kreuzfahrerherrschaften bezeugt. 1167/68 begab er sich auf eine erste Reise nach Westen, die ihn via Edessa und Antiochia nach Jerusalem führte. Auf dem Rückweg nach Antiochia besuchte Michael den ausserhalb von Antiochia in Qusair residierenden lateinischen Patriarchen von Antiochia, Amalrich von Limoges. Er verblieb bis Ostern 1169 in Antiochia. Eine zweite Reise nach Jerusalem, Antiochia und Akkon folgte 1178/1179. In Akkon traf er mit König Balduin IV. zusammen. Eine Einladung ans Dritte Laterankonzil 1178 hat Michael nach eigenen Angaben abgelehnt.⁷⁹⁴ Mit armenischen Prälaten ist ein intensiver Austausch belegt.⁷⁹⁵ Gleiches gilt für die Beziehungen Michaels zu den muslimischen Herrschern der Region. Er stand in Kontakt mit den Herren von Amid und Mardin und dem Seldschukensultan Qilīğ-Arslan II., unter dessen Herrschaft sich Melitene befand.⁷⁹⁶ Auffällig ist Michaels Verzicht auf Reisen nach Damaskus und Aleppo, die zentralen Städte der Zengidenherrschaft. Hier dürfen Spannungen vermutet werden. Zeitweilig befand sich Michael Rabō sogar in Gefangenschaft des Zengiden Sayf al-Dīn von Mosul.⁷⁹⁷

In seiner Zeit als Patriarch der Syrisch-Orthodoxen kam es innerhalb der eigenen Gemeinschaft zu grossen Auseinandersetzungen. 1180 wurde Theo-

791 Vgl. Artikel „Zeitrechnungen, christlich-orientalische“, in: KAUFHOLD (Hg.), Kleines Lexikon, S. 521-525.

792 BRYNER, Anthony, „Chronology and Dating“, in: The Oxford Handbook of Byzantine Studies, hg. v. Elizabeth Jeffreys et al., Oxford 2008, S. 31-37.

793 Eine Ausnahme stellt hier einzig die Untersuchung des Geschichtswerkes Michael Rabōs durch Dorothea Weltecke dar: WELTECKE, Beschreibung der Zeiten.

794 Zum Autor vgl. EBENDORT, S. 74-126.

795 TER-MINASSIANTZ, Erwand, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Leipzig 1904, S. 122-130.

796 WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 94, 107ff. Vgl. MOOSA, Matti, „The Crusades: An Eastern Perspective, with Emphasis on Syriac Sources“, in: Muslim World 93 (2003), S. 249-289, hier S. 264.

797 WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 103-107.

dor bar Wahbūn zum Gegenpatriarchen gewählt, der bis 1193 in diesem Amt verblieb und ihm das Amt streitig machte. Nach dem Tod des Maphrians Johannes 1189 kam es zur Wahl eines Gegenmaphrians und somit zu einem doppelten Schisma in Bezug auf die beiden höchsten geistlichen Ämter der Syrisch-Orthodoxen.⁷⁹⁸

Michael Rabō verfasste biographische, dogmatisch-polemische, kirchenrechtliche und liturgische Schriften, wovon nicht alles erhalten geblieben ist. Sein wichtigstes und bekanntestes Werk ist eine von der Schöpfung bis ins Jahr 1195 reichende Weltchronik „Beschreibung der Zeiten“ in 21 Büchern.⁷⁹⁹ Es wurde in klassischem Syrisch verfasst. Michael Rabō stützte sich dabei auf Werke des Jakob von Edessa († 708) und des Dionysius von Tel-Mahrē (†845).⁸⁰⁰ Wenig ist über mögliche armenische und arabische Quellen des Autors bekannt.⁸⁰¹ Bereits im 13. Jahrhundert wurden armenische Fassungen der Weltchronik angefertigt, was belegt, dass die Bedeutung der Chronik im armenischsprachigen Raum bereits früh erkannt wurde.⁸⁰² Vom syrischen Original der Weltchronik ist nur ein einziges Manuskript erhalten geblieben.⁸⁰³

Die Chronik Michael Rabōs stellt insofern eine Ausnahme dar, als sie systematisch die politische, militärische und kirchenpolitische Geschichte des gesamten vorderasiatischen Raumes erfasst und sowohl christliche Konfessionen, fränkische Könige als auch Sultane, Kalifen und byzantinische Kaiser aufgenommen hat.⁸⁰⁴ Das Agieren innerhalb dieses Beziehungsgeflechts war für das Oberhaupt der syrisch-orthodoxen Kirche von existentieller Bedeutung, da seine Gläubigen im gesamten vorderasiatischen Raum in den unter-

798 KLEIN, Syrische Kirchenväter, S. 229-235 und WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 109-116. Zu Theodor bar Wahbūn vgl. KAUFHOLD, Hubert, „Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbūn“, in: Oriens Christianus 74 (1990), S. 115-151.

799 Edition: CHABOT, Jean-Baptiste (Hg.), Chronique de Michel le Syrien, 4 Bde., 1899-1910 (hier zitiert: MS). Die Bücher XV bis XXI befassen sich mit dem 12. Jahrhundert. Im Anhang finden sich sechs Appendizes, darunter Patriarchen- und Bischofslisten, aber auch der Katholikoi von Armenien und der apostolischen Kirche des Ostens. Der Beginn der Chronik, das ganze Buch XVIII und Buch XIX Kapitel 1-5 fehlen. Sie umfassen die Jahre 1153 bis 1170. Jene Stellen werden in Chabots Übersetzung aus Bar ‘Ebrōyōs Chronik ergänzt. Ein Überblick über den Inhalt der 21 Bücher findet sich bei WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 127f. Weltecke geht davon aus, dass die Chronik im Original ein aufwendiges kalligraphisches Manuskript war. Vgl. EBENDORT, S. 159-183.

800 Zu den Quellen vgl. WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 133-147, 183-208.

801 MOOSA, „The Crusades: An Eastern Perspective“, S. 250f.

802 Die armenischen Übersetzungen der Chronik bestehen aus einer längeren und einer kürzeren Version: SCHMIDT, Andrea, „Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen“, in: Muséon 109 (1996), S. 299-319. Die Chronik Michaels des Grossen war in der europäischen Forschung erst im 19. Jahrhundert bekannt geworden, und dies nicht in der syrischen, sondern in einer armenischen Fassung der Chronik: DULAURIER, Eduard (Hg.), „Extrait de la chronique de Michel le Syrien“, in: RHC Documents arméniens I, Paris 1869, S. 312-409. Da es sich dabei um Bearbeitungen und nicht um reine Übersetzungen handelt, sollte Michael der Grosse nicht als Verfasser der armenischen Fassungen bezeichnet werden.

803 Der Theologe Jean-Baptiste Chabot (1860-1948) übersetzte es mit Hilfe einer heimlich angefertigten Kopie des Manuskripts ins Französische. Zu Chabots problematischem Erwerb dieser Kopie des Manuskripts und den Mängeln der Edition und Übersetzung vgl. WELTECKE, Beschreibung der Zeiten, S. 10ff., 154-159.

804 EBENDORT, S. 100f.

schiedlichsten Herrschaftsgebieten lebten. Trotz seiner umfangreichen Reisen wird Michael Rabō weder in den Geschichtswerken muslimischer noch lateinischer Provenienz erwähnt.

Anonymi Auctoris Chronicon ad AC 1234 Pertinens

Ein weiteres Geschichtswerk aus dem syrisch-orthodoxen Umfeld ist als *Anonymi Auctoris Chronicon ad AC 1234 Pertinens* bekannt. Der Autor dürfte ein syrisch-orthodoxer Geistlicher in einer höheren Position gewesen sein. Sein Name ist unklar.⁸⁰⁵ Er benutzte das nicht erhalten gebliebene Werk des Basil bar Shumana († um 1171) als Quelle. Basil bar Shumana war zum Zeitpunkt der Rückeroberung Edessas durch Zangi 1144 (syrisch-orthodoxer) Erzbischof von Edessa und ein Augenzeuge dieser Ereignisse.⁸⁰⁶ Der unbekannte Verfasser gab an, die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin 1187 persönlich miterlebt und dem Maphrian Gregor I. als Begleiter gedient zu haben. Sein Werk ist in einen weltgeschichtlichen und einen kirchengeschichtlichen Bereich aufgeteilt und reicht von der Erschaffung der Welt bis 1234. Die Chronik ist nur in einer einzigen Handschrift erhalten geblieben.⁸⁰⁷

Bar ‘Ebrōyō und die Blütezeit der syrisch-orthodoxen Literatur

Neben dem Geschichtswerk des syrisch-orthodoxen Patriarchen Michael Rabō und der anonymen Chronik ist das Geschichtswerk des Maphrian des Ostens Gregorius Johannes „Vater der Freude“ (*Abū al-Faraǧ*), genannt Bar ‘Ebrōyō/Bar Hebraeus (1226-1286), von grosser Bedeutung. Bar ‘Ebrōyō verfasste meist in syrischer, aber auch in arabischer Sprache zahlreiche Werke zur Theologie, Philosophie und Medizin.⁸⁰⁸ Er benutzte syrische, arabische und persische Schriften als Quellen, darunter Ibn al-Aṭīr *kāmil*.⁸⁰⁹ Einige Zeit lebte er unter der Herrschaft der Kreuzfahrer in Antiochia und Tripolis. In Tripolis studierte er Medizin und Rhetorik bei seinem Lehrer Ya‘qūb, der ein Mitglied der Kirche des Ostens gewesen ist. Nach Stationen in Gubos in der Nähe von Melitene und in Aleppo wurde er 1264 zum Maphrian der syrisch-orthodoxen Kirche gewählt. Er übte das Amt bis zu seinem Tod 1286 aus.

Bar ‘Ebrōyō war einer der wichtigsten Gelehrten der syrisch-orthodoxen Kirche und gilt als einer der Hauptvertreter der Blütezeit der syrisch-orthodoxen Literatur, die in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts einsetzte.⁸¹⁰ Sein bedeutendstes Werk ist die auf Syrisch verfasste Weltchronik „Beschreibung der Zeiten“ (*maktbānūt zabnē*). Das Werk umfasst die Jahre 622 bis

805 Peter Kawerau vermutete, dass der Verfasser Mönch des Klosters Bar Saumā gewesen sei: KAWERAU, Jakobitische Kirche, S. 6.

806 MACEVITT, Rough Tolerance, S. 52.

807 Edition: CHABOT, Jean-Baptiste (Hg.), *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium), 2 Bde., Paris 1917-1920. Übersetzung (Auszüge): TRITTON, A.S. und H.A.R. GIBB (Hg.), „The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society New Series* 65.1 (1933), S. 69-101 und 65.2 (1933), S. 273-305. Zum Autor vgl. WELTECKE, Artikel „Anonymous Syriac Chronicle“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 64.

808 Artikel „Barhebraeus“, in: KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon*, S. 94f. Sein im Westen bekannter Name Bar Hebraeus stammt von seinem arabischen Namen Ibn al-‘Ibrī. Es handelt sich dabei um eine *nisba* (Herkunftsbezeichnung).

809 MICHEAU, „Le Kāmil d’Ibn al-Aṭīr“.

810 Zum Autor vgl. SEGAL, J. B., Artikel „Ibn al-‘Ibrī“, in: *EoI2*, Bd. 3, S. 804f. und WELTECKE, Artikel „Bar Ebroyo“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, Bd. 1, S. 152f. Zu seinen Werken vgl. KLEIN, *Syrische Kirchenväter*, S. 249-252. Zur Blütezeit vgl. Anm. 789.

1258 und ist in einen weltgeschichtlichen und einen kirchengeschichtlichen Teil gegliedert. Der weltgeschichtliche Teil wurde bereits früh unter dem Namen *Chronicon Syriacum* ins Lateinische übersetzt.⁸¹¹ Eine Übersetzung des kirchengeschichtlichen Teils (*Chronicon ecclesiasticum*) folgte Ende des 19. Jahrhunderts.⁸¹² Bar ʿEbrōyō selbst übersetzte seine Weltchronik in einer gekürzten Version unter dem Titel „Abkürzung der Geschichte der Dynastien“ (*muḥtasar taʿriḥ al-duwal*) ins Arabische.⁸¹³ Viele Werke des Bar ʿEbrōyō zeigen islamische Einflüsse.⁸¹⁴

Armenische Geschichtsschreiber in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Kreuzfahrerherrschaften

Zu den Geschichtsschreibern armenischen Glaubens, die in ihren Werken die Ankunft und Niederlassung der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina thematisiert haben, gehören Matthäus von Edessa, sein Fortsetzer Gregorius der Priester und Smpad (auch: Smbat, Sempad). Über Matthäus von Edessa und seinen Fortsetzer ist nur wenig bekannt. Wir wissen aber aus seiner Chronik, dass Matthäus von Edessa unter der Herrschaft der Franken lebte. Seine Chronik umfasst die Jahre 400-577 nach armenischer Zeitrechnung, was den Jahren 951-1129 entspricht. Sie wurde um 1129 verfasst.⁸¹⁵ Die Fortsetzung seiner Chronik durch Gregorius umfasst die Jahre 585/1136 – 611/1162 und dürfte somit um 1162 entstanden sein. In der Fortsetzung verschob sich der inhaltliche Schwerpunkt der Chronik von Edessa nach Kesoun. Dies lässt vermuten, dass Gregorius in enger Beziehung zu dieser Stadt nordwestlich von Edessa stand. Über die schriftlichen Quellen der Autoren ist bisher nur wenig bekannt.⁸¹⁶ Eine weitere armenische Chronik entstand im armenischen Königreich von Kilikien und wird Smpad († 1276) zugeschrieben, der ältere Bruder König Hethums I. (1226-1269). Smpad war oberster Befehlshaber der Armee (*sparapet*) des Königreichs und reiste in den Jahren 1247-1250 im Auftrag sei-

811 Edition: BRUNS, P. J. und G. KIRSCH (Hg.), *Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei chronicon syriacum*, 2 Bde., Leipzig 1789. Englische Übersetzung: BUDGE, E. (Hg.), *The Chronography of Gregory Abu al-Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus*, 2 Bde., London 1932.

812 Edition: ABBELOOS, J. und Th. LAMY (Hg.), *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, 3 Bde., Louvain/Paris 1872-1877.

813 Edward Pococke publizierte 1663 erstmals eine vollständige lateinische Übersetzung: PO-COCKE, Edward, *Historia compendiosa dynastiarum*, 1663. Vgl. FÜCK, Studien in Europa, S. 88f. Deutsche Übersetzung: BAUER, G. (Hg.), *Des Gregorius Abulfaradsch Kurze Geschichte der Dynastien*, 2 Bde., Leipzig 1783-1785. Vgl. MICHEAU, Françoise, „Les croisades dans la chronique universelle de Bar Hebraeus“, in: Coulon, et al. (Hg.), *Chemins d’outre-mer*, Bd. 2, S. 553-572; DIES., „Le Kamil d’Ibn al-Attr, source principale de l’Histoire des Arabes dans le Muhtasar de Bar Hebraeus“, in: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 58 (2005), S. 425-431.

814 So sein *Ethicon*: vgl. TEULE, „Syrian Orthodox Attitudes to the Pilgrimage to Jerusalem“.

815 Edition: DOSTOURIAN, Ara E. (Hg.), *Matthew of Edessa, Armenia and the Crusades*, Lanham 1993 (hier zitiert: ME resp. GP). Der Autor berichtet, dass er unter der Herrschaft der Kreuzfahrer gelebt habe: ME, 3.74, S. 221. Zu den armenischen Quellen allgemein vgl. GREENWOOD, Tim, „The Armenian Sources, 1025-1204“, in: Whitby (Hg.), *Byzantines and Crusaders*, S. 221-252; STEWART, Artikel „Armenian Sources“.

816 EBENDORT, S. 91; GREENWOOD, „Armenian Sources“, S. 234.

nes Bruders als Gesandter an den Hof der Mongolen. Die Autorenschaft Smpads ist umstritten.⁸¹⁷ Die Chronik reicht von 951 bis 1274.⁸¹⁸

Die Kreuzfahrer in grossarmenischen Geschichtswerken

Die Ankunft und Niederlassung der Kreuzfahrer wurden ausserhalb der armenischen Zentren in Kilikien und Edessa in zwei grossarmenischen Quellen aus dem 13. Jahrhundert erwähnt, die von Vardan Arewelc'ı (wörtlich: „Vardan aus dem Osten“; auch: Vardan der Grosse) und Kirakos von Gandzak (†1271/1272) verfasst wurden. Vardan war der Autor einer historischen Kompilation, die um das Jahr 1267 fertiggestellt wurde. Das Werk reicht von der Schöpfung bis ins Jahr 1267.⁸¹⁹ Als Quellen benutzte er Werke des Matthäus von Edessa, Gregorius' des Priesters, Kirakos von Gandzaks und eine armenische Version des Werkes Michael Rabös.⁸²⁰ Kirakos von Gandzak schrieb eine Geschichte Armeniens, die bis ins Jahr 1266 reicht. Der Autor berichtete darin ausführlich über den Einfall der Mongolen in die Siedlungsgebiete der Armenier und Georgier. Das Werk wendet sich erst mit der Krönung des Rubenidenfürsten Leon zum König 1198 den Vorgängen in Kilikien und Nordsyrien zu. Verfasst wurde das Werk um das Jahr 1266 oder kurze Zeit später.⁸²¹ Sowohl Vardan als auch Kirakos besaßen den Titel eines „Mönchpriesters“ (*vardapet*).⁸²²

IV.1.4 Zusammenfassung

In den Jahrhunderten der Existenz der Kreuzfahrerherrschaften sind in der ganzen Region und in den unterschiedlichsten Gemeinschaften herausragende Geschichtswerke entstanden, in denen die Autoren versuchten, ihre Erfahrungen, Erlebnisse und Erkenntnisse für die Nachwelt festzuhalten. Sie zeugen von eingespielten, in der Region etablierten Gesellschaften mit dem Bedürfnis, ihre Gegenwart in den Geschichtsverlauf einzuordnen. Anders als lateinische und altfranzösische Autoren, die überwiegend Geistliche waren und die in eigenständigen narrativen Erzählungen Bericht erstatteten über die grossen Herausforderungen, die die Kreuzzüge oder das Leben in den Kreuzfahrerherrschaften (Wilhelm von Tyrus) mit sich brachten, fügten die aus den ge-

817 Gérard Dédéyan ist der Ansicht, dass das Werk eher aus der Feder eines Schreibers der königlichen Kanzlei stamme: DÉDÉYAN, *Histoire du peuple arménien*, S. 358. Smpad war sicher der Verfasser einer armenischen Übersetzung der Assisen von Antiochia, die zwischen 1254 und 1265 entstanden ist: NADER, *Burgesses and Burgess Law*, S. 64ff. Es handelt sich bei dieser armenischen Übersetzung um die einzige Version dieses Rechtstextes, die erhalten geblieben ist.

818 Edition: DÉDÉYAN, Gérard (Hg.), *La chronique attribué au connétable Smbat* (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 13), Paris 1980. Dédéyan stellte die Vermutung auf, dass der Autor die Chronik des Wilhelm von Tyrus gekannt habe: EBENDORT, S. 30.

819 THOMSON, R.W. (Hg.), „The Historical Compilation of Vardan Arewelc'ı“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989), S. 125-226. Zu Datierung und Autor vgl. EBENDORT, S. 125-140.

820 Sein historisches Werk belegt, wie eng die armenischen Geschichtswerke miteinander verwandt sind: GREENWOOD, „Armenian Sources“, S. 229f.

821 Zu Werk, Edition und Übersetzungen vgl. GREENWOOD, „Armenian Sources“, S. 245f. Nachfolgend wird die Übersetzung R. Bedrosians verwendet: BEDROSIAN, R. (Hg.), *Kirakos Gandzakets'ı's History of the Armenians*, New York 1986.

822 Vgl. Artikel „Vardapet“, in: KAUFHOLD (Hg.), *Kleines Lexikon*, S. 499.

lehrten Schichten stammenden Autoren des Nahen Ostens (Islam: Religionsgelehrte und Beamte aus einflussreichen Familien, ostchristliche Gemeinschaften: Geistliche in höheren Positionen) ihre Beobachtungen in den Kontext ihrer eigenen Geschichte – und damit in die Tradition ihrer Geschichtsschreibung – ein.

Viele Geschichtsschreiber der islamischen Welt stammten aus Familien mit politischem Einfluss und pflegten enge persönliche Beziehungen mit den Herrschern ihrer Zeit. Aus ihren Biographien erschliesst sich der islamische Nahe Osten als Einheitsraum, mit engen personellen Banden und Netzwerken, die von Kairo in Ägypten über Damaskus, Aleppo und Mosul im syrischen Raum bis nach Bagdad im Irak reichten. Die Autoren haben an Kriegszügen gegen die Franken teilgenommen (Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād, Ibn al-Afir, Abū'l-Fidā'), die Kreuzfahrerherrschaften sogar selbst bereist (Usāma ibn Munqid) oder traten als Gesandte mit ihnen in Kontakt (Ibn Wāsil). Ihre Zeitzeugenschaft ist offenkundig. Gerade weil sie aber ihre eigenen Erfahrungen in ihren Geschichtswerken aufgenommen haben, die in den meisten Fällen als Universalchroniken angelegt waren oder die Geschichte der gesamten islamischen Welt umfassten, muss zwischen persönlicher Zeitzeugenschaft und Passagen unterschieden werden, die aus älteren Quellen stammen.

Viele dieser Überlegungen zu den Autoren der islamischen Welt lassen sich auf die christlich-orientalischen Geschichtsschreiber übertragen. Sie verfügten über persönliche Erfahrungen mit den Franken. Michael Rabō belegt eine Blütezeit der syrisch-orthodoxen Gemeinschaft. Er als deren weitgereistes Oberhaupt agierte geschickt zwischen den unterschiedlichen, miteinander in Konkurrenz stehenden Machtgruppen. Anders als die fränkischen und muslimischen Autoren waren die ostchristlichen Geschichtsschreiber beweglicher, was sich sowohl in den unterschiedlichen Sprachen zeigte, in denen sie ihre Werke verfassten (u.a. auch in Arabisch, teilweise auch Kenntnisse des Armenischen), als auch bei der Verwendung von Quellen über Konfessionsgrenzen hinweg (Armenier/Syrisch-Orthodoxe).

Trotz der grossen Menge an überlieferten Geschichtswerken sind sie sehr homogen. Bei den überlieferten Geschichtswerken der islamischen Welt handelt es sich fast ausschliesslich um eine sunnitische Sichtweise der Ereignisse. Bei den Ostchristen verfügten nicht alle Konfessionen über eine historiographische Tradition. Das Fehlen von Geschichtswerken der Maroniten und der Griechisch-Orthodoxen darf nicht als mangelndes Interesse dieser Gemeinschaften an ihrer Geschichte und ihrer Stellung im Beziehungsgefüge des Nahen Ostens interpretiert werden. Auf der Seite der Kreuzfahrer und Franken sieht die Situation ähnlich aus. Ein Grossteil der Berichte thematisiert die Ereignisse des (erfolgreichen) Ersten Kreuzzuges. Wilhelm von Tyrus gilt als bedeutendster Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts, aber auch er konzentrierte sich auf das Königreich Jerusalem und nicht auf die nördlichen Kreuzfahrerherrschaften wie Tripolis und Antiochia (oder Edessa, das bereits 1144 verloren ging), die wiederum räumlich eng mit den armenischen und syrisch-orthodoxen Geschichtsschreibern verlinkt waren. Einige dieser Geschichtsschreiber lebten sogar für einige Zeit unter der Herrschaft der Kreuzfahrer (Matthäus von Edessa, Bar 'Ebröyö).

Diese biographischen Angaben wecken bestimmte Erwartungen an die Geschichtswerke, besonders wenn wir sie mit den Pilgerberichten vergleichen,

über deren Autoren mehrheitlich nur wenig bekannt ist. Es ist deshalb zu fragen, wie die Autoren die Präsenz der anderen Religionen und Konfessionen der Region und deren Ansprüche an die Herrschaft über das Land in ihren Werken verarbeiteten, welche Eigenschaften sie den anderen Gruppen, in erster Linie dem Kriegsgegner, zuwiesen und welche Ziele sie verfolgten. Diese Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage, welche Begrifflichkeiten und Charaktereigenschaften des Gegners hervorgehoben wurden und wie die Autoren die eigene Gemeinschaft und deren Rolle im Beziehungsgeflecht des Nahen Ostens sahen. Es soll aufgezeigt werden, inwiefern es sich bei den Aussagen der Autoren um zutreffende Informationen, um Missverständnisse oder sogar um pure Fantasie handelte. Zentrale Aufgabe ist es, die Darlegungen der Autoren aus den unterschiedlichen Kulturkreisen einander gegenüberzustellen, einzelne Ausführungen durch die Herausarbeitung von Kontinuitäten zu relativieren oder bestimmte Aussagen dementsprechend in ihrer Bedeutung hervorzuheben.

IV.2 Das Gegenüber zwischen Feindbildkonstruktion und Feindbildwandel

IV.2.1 Feindbildkonstruktion

Es lässt sich eine Vielzahl von Feindbildern und Stereotypen in den Geschichtswerken ausmachen, die dem Kriegsgegner zugeschrieben wurden. Bei diesem Kriegsgegner handelte es sich in den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken um den muslimischen Gegner, in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken dementsprechend um Kreuzfahrer und Franken. Bedrohung und Gefährlichkeit des Gegners wurden mit Hilfe von Zuschreibungen bestimmter negativer Eigenschaften und Verhaltensweisen verdeutlicht, die alle Mitglieder des Gegenübers auszeichneten. Diese Zuordnung von Stereotypen und das darauf beruhende Feindbild erfüllten bestimmte Funktionen. Erstens kam es dadurch zu einer bewussten Abgrenzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden und als Konsequenz zu einer Festigung und Bewahrung der eigenen Identität.⁸²³ Zweitens konnte die eigene Seite im Kampf gegen die Feinde bestärkt werden. Es war das erklärte Ziel, die Kreuzfahrer, oder auf muslimischer Seite die Herrscher und die Bevölkerung, in den Kampf gegen den Gegner einzuspannen. Drittens konnten propagandistische Feindbilder Gewalt und Aggressionen legitimieren, indem man auf das grausame Verhalten des Gegners verwies.⁸²⁴ Zu den negativen Eigenschaften und Verhaltensweisen des Gegenübers gehörte die Darstellung der Gegner als Heiden, Götzenanbeter, Ungläubige und Polytheisten (1), aber auch als stolz und arrogant (2). Die Gegner wurden als listig, gierig, betrügerisch und verräterisch beschrieben (3). Sie wurden verteufelt (4). Auf arabisch-muslimischer

823 SCHRAGE, „Von Ketzern und Terroristen?“, S. 221ff.

824 EBENDORT, S. 228.

Seite galten die Franken zusätzlich als roh, sexuell freizügig und unsauber (5). Daneben wurde dem Gegner aber militärisches Können, Mut und Tapferkeit zugesprochen (6). Der Bart diente als äusseres Unterscheidungsmerkmal zwischen Freund und Feind (7). Die Geschichtsschreiber auf arabisch-muslimischer Seite verstärkten das Feindbild durch Verfluchungsformeln (8). Nachfolgend werden diese Eigenschaften respektive Verhaltensweisen des Gegenübers anhand einiger ausgewählter Beispiele genauer ausgeführt, die bewusst aus unterschiedlichen Phasen der Existenz der Kreuzfahrerherrschaften stammen, um auf die Persistenz dieser Zuordnungen hinzuweisen.

1) Die Muslime als Heiden, Götzenanbeter, Ungläubige und Polytheisten

Die Chronisten des Ersten Kreuzzuges schrieben dem muslimischen Gegner Heidentum, Polytheismus und Idolatrie zu. So liess der anonyme Autor der *Gesta Francorum* die Muslime auf Mohammed und auf ihre anderen zahlreichen Götter schwören.⁸²⁵ Die Muslime wurden als „Heiden“ (*gentiles, pagani*) und „Barbaren“ (*barbari*) geschildert, die Gewalt gegen Christen ausüben würden.⁸²⁶ Bei ihrer Zuordnung der Muslime als Heiden griffen die lateinischen Chronisten auf ein Islambild zurück, das in der christlich-lateinischen Welt, aber auch in Byzanz verbreitet war und das bis ins Frühmittelalter zurückreichte. Es fand sich in theologischen Schriften, in Bussbüchern, liturgischen Texten, Heiligenlegenden und epischen Werken.⁸²⁷ Es ging den Autoren nicht nur darum, den Islam zu widerlegen und zu verwerfen, sondern auch darum, einen Graben zwischen dem fremden und dem eigenen Glauben zu ziehen.⁸²⁸ Die Identifikation des Islam mit dem Heidentum löste beim Publikum ein Gefühl der Bedrohung aus und setzte Emotionen wie Angst und Zorn

825 GF, S. 116, 118, 216.

826 GF, z.B. S. 62 (*pagani*), S. 74 (*barbari*), S. 134 (*gentiles*). Es handelt sich dabei um Wörter aus der religiösen Polemik des Christentums. *Gentiles* und *pagani* waren nicht identisch. Erstere waren nach Isidor von Sevilla Menschen, die noch nicht zum christlichen Glauben gefunden hatten. Der *pagani*-Begriff hingegen beinhaltete ein aktives Verhalten gegen den wahren Glauben. Erstere verursachten Mitleid, letztere beschworen den Zorn der Christenheit herauf. *Pagani* hatte damit im Gegensatz zu *gentiles* eine pejorative Bedeutung. Unklar ist, inwieweit den Autoren die Differenzierung dieser Begriffe geläufig war. Vgl. HÖDL, Ludwig, Artikel „Heiden“, in: LexMA, Bd. 4, Sp. 2011-2013; SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 91; CANCIK, Hubert, „Heidentum“, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 3, hg. v. H. Cancik et al., Stuttgart 1993, S. 64-66; VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 189-203. Die Stilisierung der Gegner als *barbari* geht auf die griechische Antike zurück und wurde im Mittelalter für den Gegner verwendet, um ihn mit einer nicht christlichen Komponente zu versehen: vgl. BORST, Arno, *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München 1988, S. 13-25.

827 SCHWINGES, Rainer C., „Wider Heiden und Dämonen – Mission im Mittelalter“, in: Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters, hg. v. Hubert Herkommer u. R. C. Schwinges, Basel 2006, S. 9-29, hier S. 10. Zur Volksdichtung vgl. BENNETT, Matthew, „First Crusaders' Images of Muslims: The Influence of Vernacular Poetry?“, in: *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986), S. 101-122. Die Darstellung der Muslime als Götzenanbeter zeigt sich auch in den Illuminationen der altfranzösischen Fortsetzungen Wilhelms v. Tyrus aus dem 13. Jahrhundert. Hier handelt es sich um einen Widerspruch zum Text, da Wilhelm von Tyrus den Muslimen die Verehrung von Idolen abspricht: vgl. BALARD, Michel, „Le musulman d'après les illustrations de Guillaume de Tyr“, in: *De Toulouse à Tripoli: itinéraires de cultures croisées*, hg. v. Georges Bohas, Toulouse 1997, S. 143-166 und LÜCHITSKAYA, Svetlana, „Muslims in Christian Imagery of the Thirteenth Century: The Visual Code of Otherness“, in: *Al-Masaq* 12 (2000), S. 37-67.

828 Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 97-119; TOLAN, *Saracens*, S. 105-134.

frei.⁸²⁹ Dies entsprach ganz der Absicht der Autoren, ein muslimisches Feindbild zu konzipieren. Die Chronisten orientierten sich dabei am spätantiken Heidentum. Dieses zeichnete sich durch Polytheismus, die Verehrung mehrerer Götter und die Anbetung von Götterbildern (Idolatrie) aus.⁸³⁰ Durch diese Zuordnung konnten die Muslime in der Geschichte des Christentums und im göttlichen Heilsplan als Christenverfolger verordnet und in ein Weltbild eingefügt werden, das durch die Bibel und die antike Geschichte geprägt wurde.⁸³¹

Der Islam wurde parallel dazu als eine vom Christentum und Judentum ausgehende Häresie beschrieben. Diese Variante fand bereits Eingang in die Schriften des ostchristlichen Theologen Johannes von Damaskus († 749). In der lateinischen Welt fand diese Zuordnung erst spät Anschluss, was sich am Beispiel des Theologen Petrus Venerabilis († 1156) aufzeigen lässt.⁸³² Dieser machte sich noch einige Jahrzehnte nach dem Ersten Kreuzzug intensiv Gedanken darüber, ob es sich bei den Anhängern des Islam um Heiden oder Häretiker handelte. Er fand sowohl Argumente dafür als auch dagegen. Die Verwerfung der Taufe und der übrigen Sakramente durch die Anhänger des Islam sprach seiner Ansicht nach dafür, dass es sich bei ihnen um Heiden handelte. Argumente für eine Einordnung der Anhänger Mohammeds nicht als Heiden, sondern als Häretiker fand er in ihrer Anerkennung Christi, die aber gleichzeitig auch seine Passion und Divinität leugneten. Die Entscheidung für oder gegen einen heidnischen oder einen häretischen Islam überliess Petrus am Schluss dem Leser.⁸³³

Erst seit Beginn des 13. Jahrhunderts setzte sich in der lateinischen Welt vermehrt das theologische Urteil gegen ein islamisches Heidentum und zugunsten einer islamischen Häresie durch.⁸³⁴ Obwohl sich somit im Verlauf der Kreuzzüge das Bild des Islam als Häresie vermehrt durchsetzen konnte, heisst das nicht, dass das Bild des Islam als Heidentum ganz aufgegeben wurde. Dies zeigt sich exemplarisch im *Itinerarium Peregrinorum* über den Kreuzzug König Richards I. von England 1191/1192. Der unbekannte Autor hat darin die Muslime pauschal als Heiden bezeichnet und ihnen Idolatrie vorgeworfen.⁸³⁵

Die Wissenschaftler Norman Daniel und Jean Flori haben argumentiert, dass den mittelalterlichen Gebildeten durchaus klar gewesen sei, dass das Heidentum und die Idolatrie des Gegners zwar in der Literatur, nicht aber in der Realität existierten. Einzig ihr Publikum habe keinerlei Vorstellungen vom Islam gehabt und deshalb deren Beschreibungen der Muslime für bare Münze

829 SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 103.

830 VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 194.

831 Margaret Jubb hat in diesem Zusammenhang von „a conservative superimposition of ancient history and literary tradition on medieval reality“ gesprochen: JUBB, Margaret, „The Crusaders' Perceptions of their Opponents“, in: Palgrave Advances in the Crusades, hg. v. Helen J. Nicholson, Basingstoke 2005, S. 225-244, hier S. 228.

832 Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 68-78; TOLAN, Saracens, S. 135-169.

833 SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 120.

834 EBENDORT, S. 120ff.

835 Der Autor des Werkes wies auf die Idolatrie des Gegners hin, was seine militärische Stärke vermindert habe: IP, S. 233. Saladins Neffe wurde als „procurator Paganismi“ bezeichnet: EBENDORT, S. 211. Für weitere Beispiele: EBENDORT, S. 229, 266, 295.

genommen.⁸³⁶ Jean Flori vermutete, dass die Autoren bewusst die Absicht verfolgt hätten, den Islam zu karikieren, entweder aus der Überlegung heraus, sich vom Islam zu distanzieren, oder aus unbewusster Abwehr, da sie sich aufgrund ihrer eigenen „Idolatrie“ (Heiligenverehrung) unbewusst schuldig gefühlt und dies auf die Muslime übertragen hätten.⁸³⁷ Beide Erklärungen sind plausibel. Fakt ist, dass die Chronisten des Ersten Kreuzzuges (und auch späterer Kreuzzüge) auf die zu Beginn des 12. Jahrhunderts vorherrschende theologische Einordnung des Islam in der christlichen Welt zurückgriffen. Und diese Einordnung rückte die Differenzen zwischen Islam und Christentum ins Zentrum und war von Polemik geprägt.

Dies zeigt sich bei den Darstellungen der muslimischen Gegner als Götzenanbeter besonders gut. Eine der bekanntesten solcher Szenen in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges dürfte Tankreds Plünderung des Felsendoms (*Templum Domini*) in Radulfs von Caen *Gesta Tancredi* sein. Der Autor erfasste, wie Tankred im Felsendom in Jerusalem nicht nur unglaublichen Reichtum vorfand, sondern auch ein Götzenbild Mohammeds:

„Stabat in excelso simulacrum fusile throno,
Scilicet argentum grave, [...] [
[...] Nam gemmis totus et ostro
Muhammet redimitus erat, radiabat et auro.“⁸³⁸

Es habe sich dabei nicht um ein Abbild von Christus, sondern des Antichristen, also Mohammed, gehandelt. Tankred liess es von seinen Soldaten zerstören und das Gebäude plündern.⁸³⁹ Dieses Götzenbild dürfte kaum der Realität entsprochen haben, besonders wenn man das islamische Bildverbot in Betracht zieht.⁸⁴⁰ Von Bedeutung ist hier meiner Ansicht nach weniger die Frage, ob die Chronisten die Muslime aus Absicht oder Unwissenheit als Götzenan-

836 „Le fait, c'est que les chrétiens du Moyen Âge, eux, l'ont cru! Et les écrivains ecclésiastiques, eux aussi, ont voulu le faire croire, s'ils ne l'ont pas cru eux-mêmes, ce qui est probable pour certains du moins. À l'époque même de la première croisade, les récits des chroniqueurs en font foi“: FLORI, Jean, *Croisade et chevalerie, XIe – XIIe siècles*, Paris 1998, S. 171. Vgl. dazu DANIEL, *Islam and the West*, S. 60, 338-343 und DERS., „La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam“, in: *Aevum* 66 (1992), S. 245-256.

837 Neben diesen Überlegungen (Ignoranz, Karikierung) hat Flori zusätzlich noch Indifferenz gegenüber dem Islam als mögliche Erklärung genannt: FLORI, Jean, „La caricature de l'Islam“, S. 254. Vgl. DERS., „Oriens horribilis: tares et défauts de l'orient dans les sources relatives à la première croisade“, in: *Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale*, hg. von Arbeitskreis Deutsche Literatur des Mittelalters, Greifswald 1997, S. 45-56.

838 RC, in: RHC HOcc. Bd. 3, Kapitel 129, S. 695.

839 In einem Monolog fragt sich Tankred, ob es sich bei der Statue um Apollo, Mars oder Mahomet handele, und entscheidet sich schliesslich für Mahomet. RC, in: RHC HOcc. Bd. 3, Kapitel 129, S. 695f. Petrus Todebodus berichtet über ein Götzenbild Mohammeds, das die Muslime vor der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer an der Mauer anbrachten: PT, S. 137. Fulcher von Chartres erwähnt das Götzenbild Mohammeds im *Templum Domini* ebenfalls: „Hoc Templum dominicum in veneratione magna cuncti Sarraceni habuerant, ubi preces suas lege sua libentius quam alibi faciebant, quamvis idolo in nomine Mahomet facto eas vastarent, in quod etiam nullum ingredi Christianum permittebant“: FC, I.XXXVI.9, S. 290. Vgl. dazu Anm. 1039.

840 Darauf hat bereits R. C. Schwinges hingewiesen: SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 122. Vgl. BEAUGÉ, G. et al. (Hg.), *L'image dans le monde arabe*, Paris 1995.

beter dargestellt haben, sondern vielmehr ihre Intention.⁸⁴¹ Den Autoren ging es in erster Linie darum, die Muslime auf religiöser Ebene als besonders verwerflich darzustellen, und dies konnten sie, indem sie sie als Götzenanbeter beschrieben.

Es gibt verschiedene Belege dafür, dass die Autoren mit ihrer Darstellung der Muslime als Götzenanbeter bewusst das Ziel verfolgten, den Feind negativ zu schildern. Radulf von Caen und andere Chronisten spielten auf den Bericht des Apostels Paulus über den Sturz des Antichristen an, da man wusste, dass sich dieser im Tempel Gottes niederlassen und dort sein Bild zum eigenen Kult errichten würde. Mohammed wurde dadurch mit dem Akteur des Bösen und Feind der Kirche par excellence, dem Antichristen, in Verbindung gebracht. Der Sturz des Götzenbildes durch Tankred sollte nicht nur die Befreiung Jerusalems von den Heiden, sondern auch den Sturz des Antichristen symbolisieren. Damit konnten die Chronisten die Bedeutung der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer hervorheben.⁸⁴²

Nicht bei allen Chronisten des Ersten Kreuzzuges findet sich die Darstellung der Muslime als Polytheisten und Götzenanbeter. Raimund von Aguilers beispielsweise sprach nicht wie die *Gesta Francorum*, mit der er sonst viele Übereinstimmungen zeigt, von mehreren Göttern des Gegenüber, sondern mehrmals vom *deus Turcorum* in der Einzahl.⁸⁴³ Guibert von Nogent ordnete den Islam als Häresie ein.⁸⁴⁴ Er führte aus, dass Mohammed als „Prophet“ (*propheta*) verehrt worden sei und dass es sich bei ihm nicht um einen Gott handele.⁸⁴⁵ Bei Albert von Aachen finden sich keine Angaben zu den Muslimen als Götzenanbeter. Seine ausserordentliche Nüchternheit in diesem Bereich könnte auf seine räumliche und zeitliche Distanz zu den beschriebenen Ereignissen zurückzuführen sein.⁸⁴⁶ Diese Abweichungen und Unterschiede belegen eine Vielzahl von unterschiedlichen Zugängen und einen bestimmten Interpretationsspielraum hinsichtlich der Einordnung des Gegners. Gleichzeitig weisen sie aber alle, so unterschiedlich die Zugänge, in Richtung einer stark polemisch geprägten Deutung des Islam.

841 Vgl. dazu LUCHITSKAYA, Svetlana, „Les idoles musulmanes: Images et réalités“, in: Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs, hg. v. M. Borgolte (Europa im Mittelalter 1), Berlin 2001, S. 283-298.

842 Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 122f.; JUBB, Margaret, „The Crusaders' Perceptions of Their Opponents“, S. 230; MURRAY, Alan V., „Coroscan: Homeland of the Saracens in the Chansons de geste and the Historiography of the Crusades“, in: Aspects de l'épopée romane: mentalités – idéologies – intertextualités, hg. v. Hans van Dijk und W. Noomen, Groningen 1995, S. 177-184, hier S. 182-184; VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 194-201; „Letztlich sind beide Darstellungen [Fulcher von Chartres, Radulf von Caen] einer vermeintlichen muslimischen Idolatrie der delegitimierenden Funktion des Feindbildes verpflichtet“: EBENDORT, S. 196.

843 RA, S. 78, 87, 103.

844 GN, I.2-I.3, S. 89-94. Vgl. dazu HOTZ, Stephan, Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren, Berlin 2002, S. 49.

845 „(...) propheta ab universis creditur“: GN, I.4, S. 97. „Quod non eum Deum, ut aliqui estimant, opinantur sed hominem iustum eundemque patronum, per quem leges divinae tradantur“: GN, I.4, S. 100.

846 AA, Einleitung, xxxv.

Die Franken als Ungläubige und Polytheisten

In den arabisch-muslimischen Geschichtswerken lässt sich eine aufschlussreiche Parallele festmachen. Dort waren Bezeichnungen wie „Ungläubige“ (*kuffār*) und „Polytheisten“ (*mušrikūn*, von *širk*=Polytheismus) für die Franken sowohl im 6./12. als auch im 7./13. Jahrhundert üblich. Die Autoren stellten sich in die Tradition früher islamischer Schriften. Beide Begriffe finden sich im Koran und in den frühen polemischen Texten als Bezeichnung für Christen, da diese an die Trinität von Gott, Vater und Heiligem Geist glaubten.⁸⁴⁷ Da Unglaube und Polytheismus bei den Muslimen zu den schwersten Sünden überhaupt zählten, macht es Sinn, dass die Autoren bei ihrer Feindbildkonstruktion den Gegner mit diesen in Verbindung bringen wollten.⁸⁴⁸

Um einen Einblick zu geben, wie diese Terminologien Eingang in die Geschichtswerke fanden, werden hier einige Beispiele des Geschichtsschreibers ‘Imād al-Dīn al-Isfahānī aufgezeigt, der besonders gerne mit diesen Begriffen spielte. Das Wortspiel „Falle des Polytheismus“ (*šarak al-širk*) für die Falschheit der Franken bereitete ihm grosses Vergnügen. Es handelte sich dabei um ein Sprachspiel zwischen den arabischen Wörtern „Polytheismus“ (*širk*) und „Falle“ (*šarak*), die sich in der arabischen Sprache einzig durch unterschiedliche Konsonanten unterscheiden.⁸⁴⁹ Ferner setzte der Geschichtsschreiber die Kämpfe zwischen Franken und Muslimen prägnant in Szene, indem er deren Konflikt als eine Auseinandersetzung zwischen der „Trinität“ (*al-taṭlīt*) und dem „Monotheismus“ (*al-tauḥīd*) zusammenfasste.⁸⁵⁰ Erst Saladin hat nach Ansicht seines wortgewandten Unterstützers diesen Konflikt für sich entschieden. Durch die Eroberung Jerusalems habe er über das „Volk der Trinität“ (*ahl al-taṭlīt*) triumphiert.⁸⁵¹ Man zeigte sich erleichtert, dass nach Saladins Rückeroberungen im Heiligen Land (*al-arḍ al-muqaddasa*) der Eingottglaube zurückgekehrt und die Region vom „Unglauben“ (*kufr*) befreit worden sei.⁸⁵²

Diese Terminologien für die Franken hatten im 7./13. und im 8./14. Jahrhundert weiterhin Bestand. Zeuge dieser Kontinuität ist ein Fortsetzer von Ibn al-Ġauzī's Chronik (*ḍail mirāʿt al-zamān*), der Augenzeuge der Einnahme der Stadt Tripolis durch die Mamluken (688/1289) war.⁸⁵³ Zu diesem Zeitpunkt

847 Das Gleiche gilt für die arabische Volksliteratur, beispielsweise in Heldenzyklen: LYONS, M.C., „The Crusading Stratum in the Arabic Hero Cycles“, in: Shatzmiller (Hg.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, S. 147-161, hier S. 153f. und DERS., *The Arabian Epic: Heroic and Oral Storytelling*, Cambridge 1995. „What is clear, however, is that this literature is a vast and largely untapped source of popular attitudes, beliefs and stories which helped to create Muslim stereotypes of the Franks“: HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 266f.

848 SITZLER-OSING, Dorothea, Artikel „Sünde“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, hg. v. Gerhard Müller et al., Berlin/New York 2001, S. 360-442, hier S. 362.

849 ID, S. 37, 90; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 39, 80. Ähnlich beliebt in den Quellen war die Verwendung des Wortspiels mit den Begriffen „ṣalīb“ (Anfangsbuchstabe ص, Kreuz) als Symbol für die Christen und „salīb“ (Anfangsbuchstabe س, geraubt): HILLENBRAND, *Carole*, „The First Crusade: The Muslim Perspective“, in: Phillips (Hg.), *The First Crusade*, S. 130-141, hier S. 138. Für ein ähnliches Wortspiel über die Türken im Armenischen vgl. THOMSON (Hg.), *The Historical Compilation of Vardan Arevelc'i*, S. 136.

850 ID, S. 15, 23, 29, 297; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 17, 26, 31, 260.

851 ID, S. 103; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 93.

852 So al-Qāḍī Al-Fāḍil (gest. 596/1200), ein enger Berater Saladins: RHC HOr. Bd. 3, S. 416.

853 Es handelt sich um den Geschichtsschreiber al-Yūnīnī (640/1242-43 – 726/1326). Es existiert eine Edition der Fortsetzung, die aber mit Vorsicht zu betrachten ist: Dhail Mir'ātu'z-zamān,

waren die Kreuzfahrerherrschaften bereits so stark geschwächt, dass sie für die Mamluken keine ernsthafte Gefahr mehr darstellten.⁸⁵⁴ Trotz dieser entscheidenden Schwächung der Franken sprach der Autor weiterhin von „Polytheisten“ (*mušrikūn*). Dieses Mal sei es nicht Saladin, sondern Sultan Qalāwūn gewesen, der durch die Rückeroberung von Tripolis dem „Polytheismus“ (*širk*) entgegengewirkt und diesen entscheidend geschwächt habe.⁸⁵⁵ Dass diese Bezeichnungen auch nach dem Fall des letzten Stützpunktes des Kreuzfahrers im Nahen Osten, Akkon, in Gebrauch blieben, bezeugt Ibn al-Dawādārī. Das von ihm verfasste Geschichtswerk stammt aus dem 8./14. Jahrhundert. Zur Zeit der Niederschrift dieses Geschichtswerks waren die Franken bereits endgültig aus der Region vertrieben worden, was auf eine Loslösung dieser Terminologien von der realpolitischen Gefahr durch die Franken hinweist.⁸⁵⁶ Auch dieser Autor wählte bewusst ideologisch aufgeladene Begriffe, um die Rolle der Franken als Feinde des Islam zu bekräftigen. Das Bild der Franken als Ungläubige und Polytheisten dürfte somit eine ähnliche ideologische und polemische Funktion gehabt haben wie der *pagani*-Begriff auf christlicher Seite. Beide erwiesen sich als entsprechend langlebig.

Wie auf lateinischer Seite lassen sich bei einzelnen Autoren klare Präferenzen für einzelne Begriffe ausmachen. So benutzte Ibn al-Aṭīr zwar die Bezeichnung Ungläubige (*kuffār*, *kāfirūn*) für die Franken, bedeutend seltener aber den Begriff der „Polytheisten“ (*mušrikūn*).⁸⁵⁷ Er hat Ostchristen wie die Georgier (*al-kurğ*) (wenn sie denn im Geschichtswerk vorkommen) zu den Ungläubigen, nicht aber zu den „Polytheisten“ gezählt.⁸⁵⁸ Die Begriffe waren für ihn offenbar nicht willkürlich austauschbar. Einen Schritt weiter ging der Pilger Ibn Ḡubair. Der Reisende hat seinem Unmut in Damaskus Luft gemacht, als Ostchristen als „Ungläubige“ (*kāfirūn*) bezeichnet wurden.⁸⁵⁹ Hier könnte man vermuten, dass er durch seine andalusische Herkunft für die Nuancen dieser Bezeichnungen sensibilisiert war. Beide Autoren weisen in Rich-

4 Bde., Hyderabad 1954-55, 1960/61. Al-Yūnīnī stammt aus einer bedeutenden Hanbali-Gelehrtenfamilie aus Baalbek mit engen Verbindungen zur Stadt Damaskus. In seinen späteren Lebensjahren wurde er als Asket (*zāhid*) verehrt. Zum Autor und zu einer Edition der Jahre 1297/98-1301/02 vgl. GUO, Li, *Early Mamluk Syrian Historiography*. Al-Yūnīnīs Dhayl Mirāʿt al-zamān, 2 Bde., Leiden/Boston/Köln 1998. Für eine Edition und deutsche Übersetzung der Jahre 1287-1291 vgl. MELKONIAN, Antranig (Hg.), *Die Jahre 1287-1291 in der Chronik Al-Yūnīnīs*. Edition, Übersetzung, Kommentar, Freiburg i. Br. 1975.

854 MELKONIAN (Hg.), *Chronik Al-Yūnīnīs*, S. 16ff.

855 EBENDORT, S. 18.

856 Bei seiner Schilderung des Kreuzzuges von Damiette sprach er von den Franken als „Polytheisten“ (*mušrikūn*) und vom fränkischen König als „der Verfluchte“ (*al-malʿūn*). Vgl. ATRACHE, *Politik der Ayyubiden*, S. 198ff. Geburts- und Todesdatum des Autors sind nicht bekannt: EBENDORT, S. 20.

857 IA, Bd. 10, S. 345, 453, 463; Bd. 11, Bd. 11, S. 325, 230, 470, 532f., S. 551; Polytheisten einzig EBENDORT, Bd. 11, S. 455. Vgl. ALTHAUS, *Franken, Christen und Muslime*, S. 120.

858 IA, Bd. 10, S. 567, 663; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 1, S. 214, 283. In der Regel unterschieden die Geschichtsschreiber klar zwischen „Franken“ (*al-faraṅğ/al-Ifranğ*) und „Ostchristen“ (*al-našārā*). Bezeichnungen, die sowohl Franken als auch ostchristliche Gemeinschaften umfassten, waren „Anbeter des Kreuzes“ (*ʿabadat al-ṣalīb*), „Geschlecht Jesu“ (*Banū Yasū*) oder „Volk des Sonntags“ (*ahl al-ahad*): vgl. POUZET, *Damas*, S. 319.

859 Dies berichtet er bei seinem Besuch in Damaskus: IÇ, S. 296. Eine Übersetzung jener Textstelle findet sich einzig in der französischen Version: GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice (Hg.), *Voyages*, Bd. 3, Paris 1953, S. 345. Vgl. POUZET, *Damas*, S. 318f.

tung eines vorhandenen Bewusstseins, das über den Gebrauch der ideologischen Begriffe hinausweist.

Rückgriffe auf die Darstellung der Christen im Koran

Das Bild der Franken in den arabisch-muslimischen Quellen wurde von der Einordnung des Christentums im Islam und besonders im Koran geprägt. Das im Koran gezeichnete Bild der Andersgläubigen ist ambivalent und wurde vom Kontakt Mohammeds und seiner Anhänger mit anderen Religionen bestimmt. Dazu gehörten polytheistische Mekkaner, aber auch Juden und im Zuge der weiteren Ausbreitung des Islam christliche Gemeinschaften. Die Koransuren zu den nicht islamischen Religionen müssen im Kontext der Interaktion Mohammeds mit den Andersgläubigen zu unterschiedlichen Zeiten betrachtet werden. In Mekka kam Mohammed mit Polytheisten in Kontakt, in Medina stand er einer grossen jüdischen Gemeinde gegenüber. Erst in einer dritten Phase stiess er auf christliche Gemeinschaften. Dies kann als Erklärung für die widersprüchlichen Christendarstellungen im Koran herangezogen werden, denn die Christen wurden vereinzelt den Ungläubigen zugeordnet. Im Koran wird der Begriff „Ungläubige“ (Sg. *kāfir*, Pl. *kuffār*) nicht nur für die polytheistischen Mekkaner benutzt, die Mohammed verschmäht haben, sondern an einigen Stellen sogar für Juden und Christen. Die Christen werden zwar nicht als „Polytheisten“ (*mušrikūn*) bezeichnet, jedoch in einigen Suren des Unglaubens (*kufr*) verdächtigt.⁸⁶⁰ Polytheismus (*širk*) wurde als schlimmste Form des Unglaubens (*kufr*) interpretiert, da dieser dem Glaubensbekenntnis (*šahāda*) widerspricht.⁸⁶¹ An anderen Stellen im Koran wurden die Christen gemeinsam mit Juden und Samaritanern den „Schriftbesitzern“ (*ahl al-kitāb*) zugeordnet. Dabei handelte es sich um einen rechtlichen Sonderstatus für Nicht-Muslime. Im Gegensatz zu den Ungläubigen und Polytheisten (Sg. *mušrik*, Pl. *mušrikūn*) wurde diesen der Rechtsstatus von Schutzbürgern (*ḍimmī*) zugewiesen. Gegen die Bezahlung einer Kopfsteuer (*ḡizya*) erhielten *ahl al-kitāb* das Recht, ihre Religion unter bestimmten Auflagen frei auszuüben.⁸⁶² Geregelt wurde der Status der *ḍimmī* im Vertrag ‘Umars (*aš-šurūt ‘Umar*), der dem Kalifen ‘Umar (gest. 23/644) zugeschrieben worden ist.⁸⁶³ Die rechtliche Unterteilung zwischen Ungläubigen und *ahl al-kitāb* wurde von Koranexegeten wie al-Ṭabarī (gest. 310/923) und al-Rāzī (gest. 606/1209) in Frage gestellt. Beide zählten Christen und Juden zu den *mušrikūn*.⁸⁶⁴

Der Grund, weshalb diese Bezeichnungen in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken zur Zeit der Kreuzzüge so beliebt waren, hatte deshalb

860 IZUTSU, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Montreal 1966, S. 119-155; WAARDENBURG, Jacques J., „Muslim Studies of Other Religions. The Early Period, 610-650“, in: Ders. (Hg.), *Muslim Perceptions of Other Religions*, New York 1999, S. 9-16; MARSHALL, David, „Christianity in the Qur’an“, in: *Islamic Interpretations of Christianity*, hg. von L. Ridgeon, Richmond 2001, S. 3-29.

861 GIMARET, Daniel, Artikel „shirk“, in: *EoI2*, Bd. 9, Leiden 1994, S. 484. Zur Nähe der Begriffe „širk“ und „kufr“ vgl. IZUTSU, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, S. 130ff.

862 Grundlegend FATTAL, Antoine, *Statut légal*.

863 Forscher gehen aber mittlerweile davon aus, dass die darin geregelten Bestimmungen erst später entstanden sind: FATTAL, *Statut légal*, S. 60-69. Vgl. LEVY-RUBIN, Milka, „šurūt ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), S. 170-206.

864 BJÖRKMAN, W., Artikel „kāfir“, in: *EoI2*, Bd. 4, S. 407.

wohl weniger mit der Überzeugung zu tun, dass es sich bei den Franken um Anbeter mehrerer Götter handelte, als vielmehr mit deren polemischer und ideologischer Bedeutung. Denn anders als die Bewohner der christlichen Welt, die, mit einigen Ausnahmen, über wenige Kontaktmöglichkeiten mit Muslimen verfügten, lebten in den grossen städtischen Zentren der islamischen Welt seit Jahrhunderten Muslime neben christlichen und jüdischen Gemeinschaften. Die Autoren wollten einen direkten Bezug zwischen dem Kampf gegen die Franken und dem Kampf Mohammeds gegen Ungläubige und Polytheisten in der Anfangszeit des Islam herstellen, um dem Publikum die Notwendigkeit des Kampfes gegen die Franken bewusst zu machen. In den arabisch-muslimischen Geschichtswerken wurden deshalb neben den Begriffen auch die entsprechenden Koran-Zitate übernommen, die diesen Kampf zum Thema haben.⁸⁶⁵ Man wollte das „Uns“ und das „Andere“ bewusst voneinander abgrenzen. Deshalb versah man die Franken mit Eigenschaften, die das genaue Gegenteil der Eigenschaften waren, die Muslime für sich selbst beanspruchten. Und das waren Unglaube und Polytheismus.

Nicht diese ideologisch aufgeladenen Bezeichnungen für die aus Europa stammenden Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften waren in den Geschichtswerken am weitesten verbreitet, sondern der Begriff der „Franken“ (*al-faranġal-Ifranġ* und andere Varianten der arabischen Wurzelbuchstaben ف – ر – ن – ج). Dieses Wort bezog sich ursprünglich auf die Karolinger und entwickelte sich zur Sammelbezeichnung für die christlichen Bewohner des kontinentalen Europas und somit für die von dort stammenden Kreuzzugsteilnehmer und Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften.⁸⁶⁶ Das Wort war im Gegensatz zu den bereits erläuterten Terminologien nicht negativ konnotiert, was sich daran zeigt, dass es auch als Selbstbezeichnung diente. Bereits in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges wurde der Begriff *Franci* für das gesamte Kreuzzugsheer verwendet.⁸⁶⁷ Die Eigenverwendung des Begriffs geht vermutlich auf ähnliche Bezeichnungen in byzantinischen Quellen als *Frangoi* zurück.⁸⁶⁸ Dass der Begriff bereits zur Zeit des Ersten Kreuzzuges von den Muslimen für die Kreuzfahrerheere benutzt wurde, belegt der Chronist Petrus Tudebodus. Er gab an, dass die Muslime während der Belagerung Jerusalems

865 Ibn Šaddād beispielsweise zitierte nach einem Sieg Saladins über die Franken eine Sure, in der beschrieben wird, wie Gott die „Ungläubigen“ (*al-kuffār*) zurückschlagen konnte. Es handelt sich um Koran xxxiii.25: IŠ, S. 117; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 108.

866 HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 31. Vgl. LEWIS, Bernard, Artikel „Ifrandj“, in: *EoI2*, Bd. 3, S. 1044-1046. Der Begriff wird heute im arabischsprachigen Raum immer noch für die Europäer benutzt: WEHR, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden 1985, S. 960. Der Begriff wurde auch von den Armeniern für die aus dem Westen stammenden Bewohner in Syrien und Palästina verwendet (*p'rang*): ME, 2,3, S. 87.

867 So etwa bei Petrus Tudebodus: PT, S. 49, 56, 59, 69, 87. Mit dem Begriff konnten aber auch nur die Kreuzzugsteilnehmer aus Nordfrankreich gemeint sein: vgl. BULL, Marcus, „Overlapping and Competing Identities in the Frankish First Crusade“, in: *le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, hg. v. Colloque universitaire international de Clermont-Ferrand, Rom 1997, S. 195-211.

868 Vgl. BALARD, M., „Gesta Dei per Francos: L'usage du mot ‚Francs‘ dans les chroniques de la première Croisade“, in: Rouche, M. (Hg.), *Clovis: histoire et mémoire*, Paris 1997, S. 473-484; MURRAY, Alan, „Franks“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 470f.; DERS., „National Identity, Language and Conflict“, S. 116f.

1099 und als Reaktion auf eine Prozession der Kreuzfahrer vor den Mauern der Stadt das Kreuzfahrerheer in einer götzendienerischen Gegenprozession verhöhnt und provoziert hätten, indem sie eine Kreuzesreliquie zerschmettert und ihnen den Satz „*Frango agip salip*“ zugerufen hätten. Als lateinische Übersetzung dieses Satzes gab der Chronist „was für uns so klang wie ‚Franken, das ist ein gutes Kreuz‘“ (*quod apud nos sonat: Franci, est bona crux?*) an. Es handelte sich dabei um einen Ausspruch in arabischer Sprache, den der Chronist vermutlich einfügte, um seinem Publikum die Glaubhaftigkeit der Ereignisse zu bestätigen.⁸⁶⁹

2) Stolz und Arroganz der Gegner

Zum Bild des Gegenübers als Ungläubige, Polytheisten, Heiden und Götzenanbeter gesellten sich Attribute, die diesen in früheren Schriften (Bibel/theologische Schriften, Koran/Hadith) zur Last gelegt wurden. In den lateinischen Chroniken waren das die Attribute der Heiden, in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken waren es stereotype Aussagen, die bereits im Koran und in den Hadith, den überlieferten Aussprüchen des Propheten, den „Ungläubigen“ angelastet wurden. So wurde den Franken Arroganz (*sarāma*) und Hochmut (*utūw*) vorgeworfen.⁸⁷⁰ Mit diesen Attributen wurde den Franken implizit die Wahrheit und damit das Recht auf die Herrschaft über das Land abgesprochen.⁸⁷¹ Diese enge Verknüpfung zwischen Arroganz und widerrechtlicher Herrschaft lässt sich gut bei Ibn al-Aʿīr beobachten. Nicht nur fränkische Anführer waren arrogant, sondern auch die Franken auf der Iberischen Halbinsel. Beide herrschten über ein Gebiet, das er als Teil des *dār al-Islām* betrachtete.⁸⁷²

Auf christlicher Seite galt dieser Vorwurf als besonders schwerwiegend, da es sich beim Hochmut um eine der sieben Todsünden handelte. Schon Luzifer und seine Anhänger waren dadurch zu Fall gebracht worden.⁸⁷³ Wilhelm von Tyrus machte für die gescheiterte Belagerung in Antiochia 1098 den Hochmut des Anführers, Kerboga von Mosul, verantwortlich. Dieser habe sich den Kreuzfahrern weit überlegen gefühlt.⁸⁷⁴ Wilhelm attestierte auch Saladin Hochmut, ganz in Gegensatz etwa zu seinen Ausführungen über die Gottesfurcht und Frömmigkeit Nuraddins. Hier dürfte Wilhelms wachsende Besorg-

869 PT, S. 137. Eine mögliche arabische Übersetzung könnte „Franken, ist das ein wundersames (arab. *ʿağīb*) Kreuz (arab. *ṣalīb*)?“ lauten: vgl. LECLERCQ, Portraits croisés, S. 109. Kristin Skottki hat darauf hingewiesen, dass der Chronist ausgerechnet hier das einzige Mal auf sich selbst als Augenzeugen verweist. Dies könnte damit zu tun haben, dass sein Bericht über eine Statue Mohammeds möglicherweise die Plausibilität arg strapazierte: SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 273ff.

870 Arroganz der Franken: IA, Bd. 12, S. 46; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 373. Hochmut: IŠ, S. 170; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 160.

871 PETKOV, Kiril, „To Disdain the Truth and Look at Others with Contempt‘: Byzantines and Muslims on Latin Pride and Arrogance, ca. 1100-1300“, in: Al-Masaq 19 (2007), S. 99-119. Vgl. IZUTSU, Ethico-Religious Concepts in the Qur’an, S. 142ff.

872 Zum Beispiel IA, Bd. 12, S. 46; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 373. Zu Spanien vgl. EBENDÖRT, Bd. 1, S. 323.

873 Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 164.

874 WTyr 6.6, S. 314f. Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 163ff.

nis um das Königreich Jerusalem erkennbar sein.⁸⁷⁵ Hochmütiges Verhalten attestierten sich die Kreuzfahrer aber auch selbst.⁸⁷⁶

3) List, Gier, Betrug und Verrat der Gegner

Sehr häufig war die Darstellung der Franken als listig, gierig, betrügerisch und verräterisch. Ibn al-Aṭīr erwähnte, wie die Kreuzfahrer die Herrscher von Aleppo und Damaskus in die Irre führten, indem sie angaben, ihre Ambitionen würden sich einzig auf die ehemals byzantinischen Gebiete beschränken.⁸⁷⁷

‘Imād al-Dīn berichtete vom „Verrat“ (*ḡadr*) des Richard Löwenherz, als er die Muslime nach der Rückeroberung Akkons 587/1191 nicht abziehen, sondern töten liess.⁸⁷⁸ Verrat bezeichnete er sogar als allgemeinen Charakterzug (*al-ḡadr šīma lihim*) der Franken.⁸⁷⁹ Er charakterisierte die Franken als „Volk der Lüge“ (*ahl al-bāṭil*).⁸⁸⁰ Ibn al-Qalānīsī erwähnte die Gier der Franken (*tama‘ al-faranḡ*).⁸⁸¹ Ibn Šaddād sprach von Betrug (*ḡadr*) ebenso wie List (*makr*) vor.⁸⁸² ‘Imād al-Dīn warf Rainald von Châtillon Verrat (*ḡadr*) ebenso wie List (*makr*) vor.⁸⁸³ Es wurden nicht ausschliesslich Franken mit diesen Eigenschaften versehen, sondern auch Muslime, die der gemeinsamen Sache nicht nützten, sondern schadeten. So warf ‘Imād al-Dīn den Widersachern von Saladins Nachfolger al-‘Adil vor, den „Weg des Verrats“ (*silk al-ḡadr*) eingeschlagen zu haben.⁸⁸⁴ Sie seien vom Teufel dazu verführt worden.⁸⁸⁵

Die lateinischen Chronisten haben ihren Gegnern immer wieder eine hinterhältige Kampfweise vorgeworfen. Türken lauerten in den *Gesta Francorum* den Kreuzfahrern auf, um ihnen zu schaden. Die Sarazenen überfielen während der Belagerung Jerusalems die Kreuzfahrer an den Quellen und Wasserstellen.⁸⁸⁶ Fulcher von Chartres berichtete über eine neuartige Kampftaktik der Türken, die einen Rückzug vortäuschten, nur um erneut anzugreifen, sobald die Verfolger von ihnen abliessen. Er stellte diese Kampftaktik in die Tradition der antiken Parther.⁸⁸⁷ Es ging den Autoren bei diesen Ausführungen über List, Gier, Betrug und Verrat darum, den Gegner und seine Kampfweise zu delegitimieren. Der Gegner gewann gemäss diesem Feindbild nicht durch militärische Überlegenheit, sondern aufgrund unlauterer und ehrloser Vorgehensweisen.

875 EBENDORT, S. 203-209.

876 Zum Sündenbewusstsein der Lateiner vgl. Kapitel IV.4.2, S. 231ff.

877 IA, Bd. 10, S. 275; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 1, S. 15.

878 ID, S. 372; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 330.

879 ID, S. 473; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 424.

880 ID, S. 37; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 39.

881 IQ, S. 150, 188, 211.

882 IŠ, S. 135, 136; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 123, 125.

883 ID, S. 25, S. 37; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 27, S. 39. Zum Negativbild Rainalds v. Châtillon in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken vgl. Anm. 903.

884 ID, S. 465; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 418.

885 ID, S. 466; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 419.

886 GF, S. 56f., 198f.

887 FC, III.XI.5, S. 649f. Vgl. dazu EBENDORT, II.XLIII.4, S. 540. Zur Kampftechnik vgl. SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 78 und ELISSÉEFF, Nikita, „Les échanges culturels entre le monde musulman et les Croisés à l’époque de Nur ad-Din b. Zanki (m. 1174)“, in: *The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades*, hg. v. Vladimir P. Goss (*Studies in Medieval Culture*, Bd. 21), Kalamazoo 1986, S. 39-52, hier S. 48.

4) Verteufelung der Gegner

Die Geschichtsschreiber beabsichtigten, den Gegner durch eine Verteufelung zum Inbegriff des Bösen und zum Feind Gottes zu stilisieren. Dieser Aspekt des Feindbildes war besonders in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges präsent. So sprach der anonyme Autor der *Gesta Francorum* von der „teuflischen Sprache“ (*diabolicus sonus, demoniaca vox*) der Muslime und bezeichnete eine Moschee als „teuflisches Haus“ (*domus diabolica*).⁸⁸⁸ Robert von Reims stellte die Gegenspieler der Kreuzfahrer ganz allgemein als Kreaturen des Teufels dar. Mohammed wurde als Gegenfigur Jesu Christi, der Kalif als Gegenfigur des Papstes betrachtet.⁸⁸⁹ Simple Gegenüberstellungen wie Teufel und Gott, Mohammed und Jesus Christus oder Kalif und Papst waren zentraler Bestandteil einer Feindbildkonstruktion, auch wenn in der Realität sowohl die Rolle der beiden zentralen Figuren im Christentum und im Islam als auch die Ämter des Papstes und des Kalifen sehr verschieden waren.⁸⁹⁰

Es gab einzelne historische Persönlichkeiten, die von den Geschichtsschreibern in besonderem Masse als teuflisch und mit den damit verbundenen negativen Charaktereigenschaften versehen wurden. Walter der Kanzler beispielsweise zeigte sich darauf bedacht, die beiden Gegenspieler des Regenten von Antiochia, Roger von Salerno, mit dem Teufel in Verbindung zu bringen. Der Tod Ilğāzīs von Mardin unter ungewöhnlichen Umständen bildet den Abschluss von Walters *Bella Antiochena*. Der Autor legte die epileptischen Anfälle des Emirs als Folge seines Alkoholkonsums und als Einflussnahme des Teufels aus.⁸⁹¹ Der zweite Widersacher Rogers von Salerno, Tuğtakīn von Damaskus, wird sogar noch grausamer dargestellt und stand nach Aussagen Walters in den Diensten des Satans.⁸⁹² Dieser habe den Schädel eines getöteten Kreuzfahrers als Trinkgefäß benutzt und im Blut getöteter Gefangener baden wollen.⁸⁹³ Ganz am Schluss wird er noch als Diener des Antichristen bezeichnet.⁸⁹⁴ Dementsprechend deutete der Verfasser die Auflösung des Bündnisses zwi-

888 Zum Zitat vgl. COLE, Penny, „O God, the heathen have come into your inheritance“ (Psalm 78.1). The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents, 1095-1188“, in: Shatzmiller (Hg.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, S. 84-111, hier S. 92.

889 RM, IV.22, S. 788 und IX.21, S. 878; Vergleich Papst und Kalif, den der Verfasser Kerboga in den Mund legt: „Cui accersito inquit: ‘Sume plures scedulas et atramentum, et scribe religiose papae nostro Caliphae, regique Persarum Soldano super omnes glorioso, majoribusque regni Persarum proceribus, ut longaevam obtineant vitam, pacem continuam, salutem corporum diuturnam‘“: EBENDORT, VI.11, S. 811.

890 So handelt es sich etwa beim Kalifen nicht um einen Geistlichen: vgl. COBB, Kampf ums Paradies, S. 36.

891 WK, II.XVI.4, S. 113 und II.XVI.6, S. 113. Vgl. VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 184. Ilğāzī war im ersten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts immer mächtiger geworden und stellte eine ernsthafte Bedrohung für das noch junge Fürstentum Antiochia dar: vgl. HILLENBRAND, Carole, „The Career of Najm al-Dīn Il-Ghāzī“, in: *Der Islam* 58 (1981), S. 250-292.

892 WK, II.XV.6, S. 111. Vgl. EBENDORT, Einleitung, S. 22f.

893 „Unde inpius ille ab artifice artis inipiae sibi aus ad potandum, auro purissimo gemmisque pretiosis ac mirifico ornato constructum, citissime fieri imperavit, quo sibi potandi in festiuis sollemnitatibus suisque posteris signum audaciae et uictoriae repraesentari ualeat“: WK, II.XIV.6, S. 108f.; „ipse in effuso sanguine uice optati balnei, potuisset recreari et ut aquila iuuentute renouari“: WK, II.XIV.6, S. 108f.

894 „Sic factus, equum adscendit ad Dodechinum tendens, ministrum Antichristi“: WK, II.XV.6, S. 111.

schen Roger von Salerno, Ilgāzī und Tuḡtakīn als Wille Gottes.⁸⁹⁵ Solche Vergleiche machten dem Publikum die Gefährlichkeit dieser Herrscher bewusst und lösten Assoziationen mit der drohenden Apokalypse aus, da der Antichrist nach christlicher Konzeption am Ende der Zeiten, vor der Wiederkehr Christi, für kurze Zeit sein Regiment errichten konnte.⁸⁹⁶ Detaillierte Ausführungen über Gewaltexzesse dieser Herrscher und Grausamkeit gegen wehrlose christliche Gefangene sprachen dem Feind jegliche Legitimation ab und lösten beim Publikum Furcht aus. Dies wiederum diente als Anreiz für eine Beteiligung am Kampf, sei es auf finanzielle Art und Weise oder indem man selbst das Kreuz nahm.

In den arabisch-muslimischen Geschichtswerken war es üblich, fränkische Anführer als „Teufel“ (*šaiṭān*) zu bezeichnen. Ibn al-ʿAṭīr machte dies etwa bei Joscelin II. von Edessa⁸⁹⁷, Raimund III. von Tripolis⁸⁹⁸ und Philipp von Flandern.⁸⁹⁹ Häufig tauchte der Begriff in Verbindung mit „Unglaube“ in den Quellen auf.⁹⁰⁰ Es gab einen Mann aus der adeligen Führungsschicht der Kreuzfahrerherrschaften, der in besonderem Masse mit dem Teufel und dem Bösen schlechthin in Verbindung gebracht wurde. Rainald von Châtillon, ehemaliger Fürst von Antiochia, einstiger Gefangener Nuraddins in Aleppo und Herrscher über Transjordanien, wurde als teuflischster aller Franken dargestellt.⁹⁰¹ Dies liegt wohl darin begründet, dass er 1183 einen Vorstoss ins Rote Meer unternommen, die Küste geplündert, Händler und Pilger angegriffen und die Heilige Stätte Mekka unmittelbar in Gefahr gebracht hatte. Dies löste in der islamischen Welt grosse Bestürzung aus, weil ein Überfall auf die Heilige Stadt befürchtet wurde.⁹⁰² Die Geschichtsschreiber ergänzten ihre negative Wertung Rainalds mit der Darstellung seines Todes. Sie inszenierten Saladin als Bezwingen des Rainald von Châtillon, den Saladin nach dem Sieg bei Hattin (583/1187) persönlich tötete und nicht wie viele andere fränkische Adelige gegen ein entsprechendes Lösegeld freiliess.⁹⁰³

5) Rohe, schmutzige und sexuell freizügige Franken

Geschichtsschreiber aus dem islamischen Kulturraum schrieben den Franken zu, roh, schmutzig und sexuell freizügig zu sein. Diese Eigenschaften lassen

895 WK, I.IV.5, S. 70. Zum Bündnis vgl. EBENDORT, I.II.6-7, S. 66f. Das Bündnis war zustande gekommen, da der Sultan der Seldschuken eine Strafexpedition gegen Tuḡtakīn und Ilgāzī durchführte: COBB, Kampf ums Paradies, S. 153f.

896 Vgl. HARTMAN, Sven S., Artikel „Antichrist“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 3, hg. v. Gerhard Müller et al., Berlin/New York 2001, S. 20-50, hier S. 20.

897 IA, Bd. 11, S. 155; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 39.

898 IA, Bd. 11, S. 303, 419; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 148, 234.

899 IA, Bd. 11, S. 444; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 254.

900 So war Joscelin von Edessas Cousin Wilhelm ein „ungläubiger Teufel“ (*wa kāna min šayāṭīn al-kuffār*): IA, Bd. 10, S. 593; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 232. Bei ʿImād al-Dīn war der Graf von Flandern ein „Teufel des Unglaubens“: RICHTER-BERNBURG, der syrische Blitz, S. 313.

901 IA, Bd. 11, S. 470, 490, 527; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 276, 289, 316.

902 Vgl. ZWAHLEN, Pedro, Ein Kreuzfahrervorstoss ans Rote Meer im Spiegel arabischer und fränkischer Quellen, Seminararbeit Islamwissenschaft, Universität Bern, 1993, S. 28-33. Zu Rainald von Châtillon vgl. AUBÉ, Pierre, Un croisé contre Saladin: Renaud de Châtillon, Paris 2007.

903 Vom Tod Rainalds berichtet beispielsweise Bahāʾ al-Dīn Ibn Šaddād: IŠ, S. 79; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 75.

sich bereits in geographischen Werken vor der Ankunft der Kreuzfahrer finden, beispielsweise beim Geographen al-Mas‘ūdī (gest. 345/956) oder bei al-Idrīsī (gest. ca. 560/1165). Dort waren es die christlichen Bewohner Europas, die über diese Charaktereigenschaften verfügten. Die Verfasser der geographischen Werke machten die Klimazone (dunkel, kalt, nass) für die Eigenschaften der Franken als mutige Kämpfer, aber auch als schmutzig, hygienelos, derb und dumm verantwortlich.⁹⁰⁴ Es ist naheliegend, dass die Geschichtsschreiber diese Phrasen in ihre Werke übernommen und auf die Kreuzfahrer und ihre Nachkommen angewendet haben.⁹⁰⁵ In den Geschichtswerken waren diese Ausführungen eng verlinkt mit dem Gegensatz zwischen Schmutz und Reinheit. Die Kämpfer des Islam galten als rein, ihre fränkischen Gegner hingegen als schmutzig.⁹⁰⁶

Die wohl bedeutendste Verknüpfung der Franken mit Schmutz taucht im Zusammenhang mit den islamischen Heiligtümern auf. Die Franken wurden beschuldigt, durch ihre Eroberung Jerusalems die Heiligen Stätten (besonders den Felsendom und die al-Aqṣā-Moschee) verunreinigt zu haben. Bei der Rückeroberung Jerusalems 583/1187 berichteten die Geschichtsschreiber dementsprechend, wie die Stadt vom Schmutz der Franken befreit worden sei.⁹⁰⁷ In den lateinischen Chroniken des Ersten Kreuzzuges finden sich ähnliche Aussagen. Chronisten wie Fulcher von Chartres, Raimund von Aguilers, Petrus Tudebodus und Robert von Reims sahen in der Verunreinigung der Heiligen Stätten durch die Muslime eine Rechtfertigung für das Vorgehen der Kreuzfahrer und deuteten die Einnahme Jerusalems 1099 durch die Franken als Akt der Purifikation. Ein Chronist warf den Muslimen vor, Kirchen verunreinigt zu haben, indem sie Blut von Beschneidungen auf die Altäre geschmiert hätten.⁹⁰⁸ Ein anderer beschwerte sich, dass Kirchen von Muslimen in Pferdeställe umgewandelt worden seien.⁹⁰⁹ Heiligtümer waren vom „Unrat der Heiden“ (*spurcitia paganorum*) beschmutzt worden und mussten durch die Kreuzfahrer erobert werden, um deren Reinigung sicherzustellen.⁹¹⁰ Beide Seiten deuteten die Herrschaft der anderen Religion über die Heiligen Stätten als Beschmutzung, die erst abgewendet werden konnte mit der Reinigung der Stätten durch deren Rückeroberung.

Eng verlinkt mit Reinheit und Schmutz war der Vergleich des Gegners mit unreinen oder negativ konnotierten Tieren. Die Autoren verharmlosten den

904 HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 267-271.

905 Für ‘Imād al-Dīn waren die Franken ein „Volk des Schmutzes“ (*al-faranğ ahl al-riğz*): ID, S. 61; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 50. Für weitere Textpassagen vgl. HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 284-301.

906 EBENDORT, S. 297-301. Dass sich solche Zuschreibungen nicht auf den islamischen Raum beschränken, zeigt HÖFERT, Almut, „Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Beobachter des 15. und 16. Jahrhunderts“, in: *Historische Anthropologie* 11 (2003), S. 176-192.

907 ‘Imād al-Dīn hat in seinen Schriften von der Reinigung der Stadt vom „Schmutz der Polytheisten“ (*danas al-mušrikīn*) und vom „Schmutz des Unglaubens“ (*riğz al-kufr*) gesprochen: ID, S. 71; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 60.

908 Es handelt sich um Robert von Reims: COLE, „Religious Pollution“, S. 95. Vgl. LECLERCQ, *Portraits croisés*, S. 266-276.

909 GN, S. 101, 242. Vgl. LECLERCQ, *Portraits croisés*, S. 274.

910 Vgl. COLE, Penny, „Religious Pollution“, S. 101f. und VÖLKL, *Feindbild und Fremderfahrung*, S. 106ff.

Gegner als Tier, das bekämpft werden musste und das man töten konnte. Die muslimischen Autoren verglichen die Franken mit Schweinen, die im Islam als unrein gelten.⁹¹¹ Es gab Verweise auf Hunde, die wie Schweine im Islam nicht gegessen werden durften.⁹¹² ‘Imād al-Dīn hat den Konflikt zwischen Saladin und Rainald von Châtillon als Kampf zwischen Islam und Christentum als Auseinandersetzung zwischen einem Löwen (*ʿasad*) und einem Wolf (*diʿb*) dargestellt.⁹¹³ Der Wolf galt im Islam als heimtückisch, streitsüchtig und listig, der Löwe wurde hingegen als sehr positiv wahrgenommen.⁹¹⁴ Der Vergleich zwischen Tieren und Franken ist besonders prominent in Usāma ibn Munqidh *kitāb al-iʿtibār*. Usāma stellte Verbindungen zwischen der Brutalität der Tiere und den Franken her. Er beschrieb, wie er in der Umgebung seines geliebten Schaizar deshalb nicht nur Löwen und Geparden, sondern auch Franken gejagt habe.⁹¹⁵ Wie beim Bild der Franken als schmutzig und roh waren Verknüpfungen zwischen den Bewohnern Europas und unreinen Tieren bereits in der Zeit vor den Kreuzzügen üblich.⁹¹⁶

Was die Historiographen auf islamischer Seite konnten, vermochten die Chronisten des Ersten Kreuzzuges schon lange.⁹¹⁷ Sie griffen dabei auf religiöse Texte aus dem Frühmittelalter zurück, in denen es üblich war, Hunde aufgrund ihrer Unreinheit mit Gegnern des Glaubens, darunter auch Heiden, zu vergleichen. Die Wurzeln des negativen Bildes von Hunden reichen sogar noch weiter in die Vorzeit des Christentums und in die Antike zurück. Als Urgestalt gilt hier Zerberus, der Höllenhund der Antike.⁹¹⁸ Präsenster noch war allerdings der Vergleich des Gegners mit dem sprichwörtlich gewordenen listigen Fuchs. Als listig galten aber nicht Muslime, sondern Griechisch-Orthodoxe. Kaiser Alexios I. wurde als Fuchs (*vulpinus*), hinterlistig und unzuverlässig bezeichnet.⁹¹⁹ Jakob von Vitry warf den arabischsprachigen Griechisch-Orthodoxen (*Suriani*) in den Kreuzfahrerherrschaften vor, wie Füchse zu agieren, da sie den lateinischen Bischöfen nur oberflächlich, nicht aber in

911 Muslimen ist es nach islamischem Recht strikt verboten, Schweine zu verzehren. Dieses Verbot gründet sich auf mehre Suren im Koran. Zur Beschreibung der Franken als Schweine bei Ibn Gubair vgl. Anm. 527. Auch in Gedichten ist dies der Fall: HILLENBRAND, Carole, „Jihad Poetry at the Time of the Crusades“, in: Crusades. Medieval Worlds in Conflict, hg. von T. Madden et al., Farnham 2010, S. 9-23, hier S. 20.

912 VIRÉ, F., Artikel „kalb“, in: EoI2, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0425, zuletzt geprüft am 26. August 2016. Ibn al-Furāt (gest. 807/1405) sprach von den Franken aus dem Westen als „polytheistische Hunde“ (*kitāb al-širk*): LYONS (Hg.), Ibn al-Furāt, Bd. 1, S. 28; Bd. 2, S. 23.

913 ID, S. 12; MASSÉ (Hg.), Conquête, S. 13.

914 KOPF, L., Artikel „Dhiʿb“, in: EoI2, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1821, zuletzt geprüft am 26. August 2016.

915 Paul Cobb hat Usāmas Tiersymbolik ausführlich untersucht: COBB, Paul M., „Infidel Dogs: Hunting Crusaders with Usama ibn Munqidh“, in Crusades 6 (2007), S. 57-68. Sehr prominent vertreten ist dabei die Symbolik des Löwen. Dies hat damit zu tun, dass der Vorname des Autors, Usāma, Löwe bedeutet.

916 HILLENBRAND, Islamic Perspectives, S. 271.

917 Bei Fulcher von Chartres etwa heulten die muslimischen Gegner wie Hunde und Wölfe: „(...) tamquam canes vel lupi ululantes (...)“: FC, S. 362.

918 Daneben galt der Hund aber auch als Symbol der Treue: vgl. HARTL, Kreuzzugslyrik, S. 99-104.

919 So Robert der Mönch: RM, II.17, S. 748; VII.20, S. 837.

ihren Herzen gehorchen würden.⁹²⁰ Der Fuchs galt bereits im griechischen *Physiologus*, der um 200 v. Chr. entstand und im Mittelalter im christlichen Europa weit verbreitet war, als in der Lage, sich seiner Umstände zur Erreichung seiner Absichten so zu bedienen, dass es anderen verborgen bleibt.⁹²¹

Die Franken galten im Islam als sexuell freizügig. ‘Imād al-Dīn sah es als erwiesen an, dass sich bei den Franken eine ledige Frau einem unverheirateten Mann hingeben könne, ohne eine Sünde zu begehen.⁹²² Mit dieser kulturell vorgeprägten Brille (Franken = sexuell freizügig) betrachteten Autoren der islamischen Welt Normen im Bereich von Ehe- und Erbschaftsfragen, die nach christlichen Massstäben als durchaus normal galten, aber islamischem Recht widersprachen. ‘Imād al-Dīn zeigte sich irritiert über Vorgänge im fränkischen Königshaus von Jerusalem, da nach dem Tod Balduins IV. († 1185) ein männlicher Erbe fehlte. Dies erhöhte die Bedeutung der weiblichen Familienmitglieder. Das Vorgehen der Franken, als Erben eines Königs nach dem Tod der Söhne auch Töchter zuzulassen, fand ‘Imād al-Dīn befremdlich. Ihm war nicht klar, weshalb sich Isabella I. von Jerusalem († 1205), die Schwester König Balduins IV., kurz nach dem Tod ihres Mannes wiederverheiratete. Was Unbehagen bei ihm auslöste, war aber weniger die Wiederverheiratung an sich, sondern die Tatsache, dass Isabella zu diesem Zeitpunkt schwanger war. Er war so erstaunt, dass er einen fränkischen Boten darauf ansprach, wer denn als Vater des Kindes gelte. Dieser antwortete, es zähle einzig, dass es das Kind der Prinzessin (und damit von königlichem Blut) sei.⁹²³ Tatsächlich war eine so rasche Wiederverheiratung auch nach lateinischen Grundsätzen eher ungewöhnlich und dürfte auf die prekäre Situation zurückzuführen sein, in der sich das Königreich Jerusalem nach den Siegen Saladins befand. Das Königreich brauchte nach dem Tod Konrads von Montferrat († 1192) einen neuen Regenten. Die Wahl fiel auf Heinrich von Champagne († 1197), der Isabellas neuer Ehemann wurde.

Häufig waren es fränkische Frauen, die als sexuell freizügig und, eng damit verlinkt, als unrein galten. ‘Imād al-Dīn verfasste eine Textpassage voller Alliterationen, Metaphern und Wortspiele, um den Liebesakt der zügellosen Prostituierten im Lager vor Akkon zu beschreiben.⁹²⁴ Bekannter noch dürften Usāmas Anekdoten sein, die die freizügige Moral und das unsittliche Verhalten fränkischer Frauen thematisieren. So teilte Usāma seinem Publikum mit, dass es den Fränkinnen gestattet sei, mit fremden Männern auf der Strasse zu sprechen oder Badehäuser ohne strikte Trennung der Geschlechter aufzusu-

920 JV, Kap. LXXV, S. 298, Z. 56-59. Der Bischof von Akkon beäugte die arabische Alltagssprache dieser Gemeinschaft misstrauisch, da sie diese in die Nähe des muslimischen Gegners rückte: „(...) duplices et more Grecorum velut vulpes dolosi (...)“: JV, Kap. LXXV, S. 296.

921 SCHÖNBERGER, Otto (Hg.), *Physiologus Griechisch/Deutsch*, Stuttgart 2009, S. 28f.

922 Hier täuscht er sich: ID, S. 230. Abū Šāma hat diese Textpassage im *Kitāb al-rauḍatayn* übernommen: RHC HOR. Bd. 4, S. 433f. Diese Textstelle haben Francesco Gabrieli und Andrew Holt/James Muldoon übersetzt: GABRIELI, Francesco, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich/München 1973, S. 256-260; MULDOON, James und Andrew HOLT (Hg.), *Competing Voices from the Crusades: Fighting Words*, Oxford 2008, S. 255f.

923 ID, S. 342f., 421f.; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 304f., 377. Übernommen von Abū Šāma, der deutlich weniger entsetzt ist: RHC HOR. Bd. 5, S. 52f.

924 ID, S. 228-231; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 203f.

chen. Die fränkischen Männer würden keinerlei Eifersucht kennen.⁹²⁵ Auf lateinischer Seite findet sich in den Geschichtswerken diesbezüglich wenig Vergleichbares. Jedoch war es in der polemischen Literatur aus der christlichen Welt zu dieser Zeit üblich, den Islam als sexuell freizügige Religion darzustellen. Immer wieder sprachen die Autoren das sündige Sexualeben des Propheten und die Polygynie im Islam an, was für die Lateiner aufgrund ihres streng monogam ausgerichteten Ehekonzeptes gleichbedeutend mit legalisiertem Ehebruch war.⁹²⁶

6) Bewunderung des Mutes und der Tapferkeit der Gegner

Stereotype Zuschreibungen mussten nicht ausschliesslich negativ konnotiert sein. Lob und Bewunderung des Mutes und der Tapferkeit der gegnerischen Kämpfer gingen auf beiden Seiten Hand in Hand mit negativen Stereotypen. Die kriegerischen Fähigkeiten der Türken erstaunten den anonymen Verfasser der *Gesta Francorum* derart, dass er sie behaupten liess, vom Geschlecht der Franken abzustammen. Hätten sie ihre christliche Herkunft nicht vergessen, so der Autor, wären sie wohl unbesiegbar gewesen.⁹²⁷ Ein Chronist des Dritten Kreuzzuges bedauerte, dass die Gegner nicht dem christlichen Glauben angehörten, da diese über wertvolles militärisches Wissen verfügten.⁹²⁸ Fulcher von Chartres lobte Maudūd, den türkischen Atabeg von Mosul, als würdigen Gegner, was ihn aber nicht daran hinderte, dessen Namen als *maledoctus* zu verballhornen.⁹²⁹ Militärische Befähigung zeichnete bei Fulcher sowohl Kreuzfahrer als auch Gegner aus. Sie besaßen „Tapferkeit“ (*virtus*) und „Mut“ (*au-*

925 UM, S. 135-137; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 148-150. Zu Usāmas Darstellung der Frauen vgl. DERENBOURG, H., „Femmes musulmanes et chrétiennes de Syrie au XIIe siècle: épisodes tirés de l'autobiographie d'Ousāma“, in: *Mélanges Julien Havet: recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet*, Paris 1895, S. 305-316; CHRISTIE, N., „Just a Bunch of Dirty Stories? Women in the ‚Memoirs‘ of Usamah ibn Munqidh“, in: Allen (Hg.), *Eastward Bound*, S. 71-87. Vgl. MULDOON/HOLT (Hg.), *Competing Voices*, S. 253f.; HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 348.

926 DANIEL, *Islam and the West*, S. 158-185.

927 „Quis unquam tam sapiens aut doctus audebit describere prudentiam, miliciam et fortitudinem Turcorum? (...) Sed, si Deo placet, nunquam tantum valebunt quantum nostri. Verumtamen dicunt se esse de Francorum generatione, et quia nullus homo naturaliter debet esse miles nisi Franci et illi. Veritatem dicam, quam nemo audebit prohibere: Certe, si in fide Christi et Christianitate sancta semper firmi fuissent (...) ipsis potentiores vel fortiores uel bellorum ingeniosissimos nullus invenire potuisset (...)“: GF, S. 50f. Dies hat bereits SYBEL, Heinrich von, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, 1841, S. 27, festgestellt. Rudolf Hiestand sprach von „Türkenlob“: HIESTAND, Rudolf, „Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber“, in: *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1985, S. 51-68, hier S. 56. Zum Zusammenhang mit dem Trojanermythos vgl. SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 467ff. Für weitere Beispiele der militärischen Bewunderung des Gegners in den lateinischen Geschichtswerken vgl. LECLERQ, *Portraits croisés*, S. 142-145.

928 „Quid de gente illa incredula dicendum, quae ita tuebatur civitatem? Miranda quidem erat et virtutum meritis bellicarum, et totius genere probitatis, quae si recta fide fuisset insignita, melior ea, secundum hominem dico, non esset“: IP, S. 228. Vgl. dazu EBENDORT, S. 419.

929 „(...) erat Maledoctus dives valde et magnipotens, inter Turcos nominantissimus et in actibus suis astutissimus, sed voluntati Dei resistere non valuit“: FC, II.LI.5, S. 578 und EBENDORT, II.XLIX.9, S. 571. Die Verballhornung der Namen der feindlichen Anführer mit dem Präfix „mal“ war sehr beliebt in den *Chansons de geste*: WINKLER, Alexandre, „L'innommable ennemi“, S. 243f.

dacia).⁹³⁰ Albert von Aachen zeigte sich beeindruckt von der Beweglichkeit und Effizienz der türkischen Bogenschützen.⁹³¹ Muslimische Persönlichkeiten wurden von Jean de Joinville aufgrund ihrer militärischen Stärke oder ihres Mutes gelobt, aber auch aufgrund ihrer Freundlichkeit und Loyalität.⁹³² Bei diesen auf den ersten Blick durchaus positiven Aussagen handelte es sich aber nicht wirklich um Zeichen der Offenheit gegenüber den Stärken des Gegenüber. Die positive Stereotypisierung des Gegners als mutig und tapfer lag vermutlich darin begründet, die eigene Gruppe aufzuwerten und zu stärken. Galt der Gegner als besonders tapfer und mutig, fiel ein Sieg umso stärker ins Gewicht. Dies schloss durchaus nicht aus, dass sich eine bestimmte Gleichrangigkeit der Adeligen auf beiden Seiten abzeichnen konnte, was beispielsweise bei Usāma immer wieder angeführt wurde, da er den Mut und die Tapferkeit der fränkischer Ritter lobte.⁹³³ In eine ähnliche Richtung weist Ibn al-Atīrs Aussage, dass die sprichwörtlich gewordene Tapferkeit und Kampfkunst des Humfried von Toron sogar das Lager des Gegners erreicht hätten.⁹³⁴ Auf muslimischer Seite ist bei solchen Zuschreibungen von Mut des Gegners von einem starken Einfluss der geographischen Werke auszugehen, die vor den Kreuzzügen entstanden sind. Dort wurde den Franken jeweils nicht nur Hygielosigkeit, Rohheit und sexuelle Freizügigkeit, sondern auch Mut zugesprochen. Die Verfasser der geographischen Werke führten diesen Mut auf die Dummheit der Franken zurück. Diese Dummheit wiederum war für sie eng verknüpft mit dem kühlen, nassen und dunklen Klima in Europa.⁹³⁵

7) Der Bart als Unterscheidungsmerkmal

Äusserliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Franken und Muslimen war der Bart. Gemäss arabisch-muslimischen Geschichtswerken trugen die Muslime Bärte, die Franken waren glattrasiert.⁹³⁶ Christliche Quellen bestätigen dies.⁹³⁷ Der Bart besass in der islamischen Welt eine grosse symbolische Bedeutung, da er als Zeichen von Autorität und Würde galt. Gleichzeitig war der Bart ein Merkmal von Frömmigkeit. Noch wichtiger war der Bezug zum Pro-

930 FC, I.XXII.4, S. 253, weitere Beispiele: EBENDORT, II.XI.11, S. 413; II.XXII.1, S. 457; III.XLVI.3, S. 774.

931 AA, ii.27, S. 106.

932 JJ, §§ 198-199, S. 264; § 325, S. 336 und §§ 401-402, S. 380. So hätten die Kreuzfahrer die Hilfe des Herrschers von Homs in Anspruch genommen, „l'un des meilleurs chevaliers qui feust en toute paiennime, auquel il firent si grant honneur en Acre que il li estendoient les dras d'or et de soie par ou il devoit aler“: JJ, § 529, S. 460.

933 Beispiele für diese Bewunderung: UM, S. 64, 67f.; COBB (Hg.), Book of Contemplation, S. 76, 79f. und Anm. 1503. Jüngst auch bei Albert von Aachen: vgl. SKOTIKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 363-378, besonders S. 366. Sie plädiert aber dafür, dies nicht als Toleranz zu werten: EBENDORT, S. 367.

934 IA, Bd. 11, S. 453; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 262.

935 Beispielsweise bei al-Idrīsī: HILLENBRAND, Islamic Perspectives, S. 271f.

936 Ibn Šaddād berichtet, das Bartlosigkeit bei den Franken in den Kreuzfahrerherrschaften Sitte gewesen sei: IŠ, S. 182; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 173.

937 Bestätigt wird die Bartlosigkeit der Franken durch den Verfasser des *Tractatus*. Er berichtet, dass die Franken die einzige Gemeinschaft im Heiligen Land seien, die keinen Bart tragen würden („soli qui inter omnes gentes barba radunt“): *Tractatus*, S. 124f. Diese Zweiteilung in muslimische Bartträger und glattrasierte Kreuzfahrer lässt sich in Abbildungen finden, die aus den altfranzösischen Übersetzungen der Chronik des Wilhelm von Tyrus stammen: Vgl. LUCHITSKAYA, „Muslims in Christian Imagery“, S. 53.

pheten Mohammed, der Bartträger war.⁹³⁸ Dementsprechend konnte man wegen geringen Bartwuchses zum Ziel von Hohn und Spott werden.⁹³⁹ Wollten sich Muslime als Franken ausgeben, mussten sie sich nicht nur verkleiden, sondern auch ihre Bärte abrasieren.⁹⁴⁰ Wie ungewohnt in der muslimischen Welt bartlose Männer waren, zeigt eine Geschichte über Saladins Sohn, der beim Anblick eines glattrasierten Franken in Tränen ausbrach.⁹⁴¹

Dieses Unterscheidungsmerkmal zwischen der eigenen Gemeinschaft und dem Gegner, in der Theorie so einfach wie augenfällig, erwies sich in der Praxis als weitaus komplexer. Dies hatte vor allem mit den Ostchristen und den Ostchristen zu tun, die diese strikte Zuteilung aushebelten. So bestätigte Wilhelm von Tyrus zwar, dass es üblich war, dass die Einwohner des Nahen Ostens Bärte trugen. Er meinte dabei aber ausdrücklich die ostchristlichen Konfessionen.⁹⁴² Analog zur islamischen Welt galt der Bart bei den ostchristlichen Konfessionen als „argumentum viri, vultus gloriam, hominis precipuam auctoritatem“.⁹⁴³ Folglich wurde es als sehr beschämend und beleidigend empfunden, wenn man gezwungen wurde, sich den Bart abzurasiern.⁹⁴⁴ Aus anderen Textstellen wird deutlich, dass Wilhelm nicht nur Ostchristen als Bartträger charakterisierte, sondern auch einige Orientfranken mit einschloss. So wissen wir durch Wilhelm, dass König Amalrich I. einen Vollbart trug.⁹⁴⁵ Dass sich die Franken dieser grossen symbolischen Bedeutung des Bartes als Zugehörigkeitsmerkmal einer Gemeinschaft durchaus bewusst waren und dies sogar auszunutzen wussten, zeigt der Bericht Wilhelms über Balduin le Bourcq, der spätere Balduin II. von Jerusalem. Balduin brauchte dringend Geld von seinem (armenischstämmigen, aber wohl griechisch-orthodoxen) Schwiegervater, um den Sold seiner Soldaten zu bezahlen. Er gab vor, gezwungen zu sein, seinen Bart abzurasiern, um an Geld zu kommen, worauf ihm Gabriel von Melitene das benötigte Geld auszahlte.⁹⁴⁶

938 Artikel „Beard“, in: Dictionary of Islam, hg. v. T. P. HUGHES, London 1885, S. 40. Bis heute werden die Barthaare Mohammeds als Reliquien verehrt, etwa in Kairo oder Istanbul.

939 So Ibn Ḥallikān: DE SLANE (Hg.), Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Bd. 3, S. 537. 'Imād al-Dīn berichtete, wie Richard Löwenherz wegen einer Krankheit die Haare auf dem Kopf verloren habe, wodurch er weder über Bart- noch Kopfhare verfügte: ID, S. 345; MAS-SÉ (Hg.), Conquête, S. 307. Kirakos von Gandzak schilderte verächtlich, dass die Mongolen keine Bärte trugen: BEDROSIAN (Hg.), Kirakos' History of the Armenians, S. 233.

940 Ibn Šaddād berichtete, wie sich Muslime während der Belagerung von Akkon durch die Kreuzfahrer Ende 1189 als Franken verkleidet und sich dafür ihre Bärte abrasiert hätten. Dadurch war es ihnen möglich, Essen in die Stadt zu schmuggeln: IS, S. 135; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 124.

941 IS, S. 242; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 239. Auch in den arabischen Heldenzyklen oder in geographischen Werken erscheinen die Franken als glattrasiert: LYONS, „Crusading Stratagem“, S. 151; HILLENBRAND, Islamic Perspectives, S. 271f.

942 „Mos enim est Orientalibus, tam Grecis quam aliis nationibus, barbas tota cura et omni sollicitudine nutrire“: WTyr 11.11, S. 511.

943 WTyr 11.11, S. 512, Z. 53f.

944 „Ita ipsi pro summo habent opprobrio non solum si barbe radantur, sed etiam si unus ab eis pilus extrahatur“: JV, Kap. LXXV, S. 296, Z. 31f. Matthäus von Edessa berichtete, wie einem Armenier der Bart entfernt worden sei, um ihn zu demütigen: ME, 2.79, S. 148.

945 König Amalrich habe, so Wilhelm, einen Bart getragen, der Kinn und Wangen bedeckte: WTyr 19.3, S. 867, Z. 6.

946 WTyr 11.11, S. 512, Z. 53f. Dieser Bericht wurde von Jakob von Vitry übernommen: JV, Kap. LXXIII, S. 296, Z. 36-45.

Die Tatsache, dass nicht nur Muslime, sondern auch Ostchristen und Orientfranken Bartträger waren, stiess bei Besuchern aus dem christlich-lateinischen Europa auf Verwirrung. Einerseits waren Bärte offenbar generell ungewohnter und zogen deshalb die Aufmerksamkeit der Besucher auf sich.⁹⁴⁷ Andererseits lösten sie Ängste aus, da der Bart als stereotypes Zugehörigkeitsmerkmal des Islam galt. Dies belegt Jakob von Vitry, der sich daran gestört hat, dass die griechisch-orthodoxen Bewohner der Kreuzfahrerherrschaften Bärte trugen, weil er darin zu erkennen glaubte, dass diese enge Beziehungen mit den Muslimen unterhielten.⁹⁴⁸ Genauso standen die altfranzösischen Übersetzer der *Estoire d'Eracles* vor dem Dilemma, ihrem westlichen Publikum verständlich zu machen, weshalb die Orientfranken gewisse Gewohnheiten angenommen hatten, die im der christlich-lateinischen Europa als unüblich und fremdartig galten. Sie lösten diese Schwierigkeit, indem sie der Übersetzung des Originals von Wilhelm von Tyrus *selonc la costume de leur terre* oder *qui estoit une grant avenance à ce temps* hinzufügten, um den regelmässigen Besuch von Badehäusern durch die Franken oder den Bart König Balduins III. ihrem Publikum verständlicher zu machen.⁹⁴⁹

Diese kulturellen Denkmuster waren so stark verhaftet, dass jede Abweichung davon böse enden konnte. Dies zeigt ein Bericht aus dem *Templer von Tyrus*. Kreuzfahrer hielten einheimische Christen (Griechisch-Orthodoxe), die Bärte trugen, fälschlicherweise für Muslime. Dies führte dazu, dass diese als Feinde identifiziert und getötet wurden:

„ses cruysés (...) qui estoient venus pour bien faire et pour l'arme d'yaus au secours de la cité d'Acre, si vindrent a ssa destrussion, car il coururent .i. jor par la terre d'Acre et mirent a l'espee tous les povres vilains qui portent les biens a Acre a vencre et forment et autres choses, quy estoient sarazins des cazaus dou pourpris d'Acre, et ausi meimes tuerent pluissors suriens qui porteent barbes et estoient de la ley de Gresse, que pour lor barbes les tuerent en change de sarazins, la quele chose fu trop mau faite, et ce fu la chose pour coy Acre fu prise de sarazins.“⁹⁵⁰ [Hervorhebung A.D.].

Der Sultan verlangte entsprechende Konsequenzen für die Täter, da durch diesen Angriff der Waffenstillstand zwischen Franken und Mamluken gebrochen wurde. Dieses Ereignis nannte der Chronist als Auslöser für den Angriff der Muslime auf Akkon 1291, das als Folge endgültig zurück unter muslimische Herrschaft geriet.⁹⁵¹

947 Wilbrand von Oldenburg berichtet, wie er armenische Geistliche und ihre langen Bärte beobachtete, die ihnen bis zur Brust gereicht und sich beim Singen bewegt hätten: vgl. Anm. 415.

948 „Barbas autem sicut Saraceni, Greci et sicut omnes fere Orientales non radunt, sed cum magna diligentia eas nutrientes, in ipsis quam plurimum gloriantur, virilitatis signum, vultus honorem, hominis auctoritatem et gloriam, ipsam barbam reputantes“: JV, Kap. LXXV, S. 296, Z. 19-29.

949 *Estoire d'Eracles*, in: RHC HOcc. Bd. 1, XV.3, S. 659; XVI.1, S. 705. Vgl. LANGILLE, Edouard, „Traduire ‚La Chronique‘ de Guillaume de Tyr“, in: *le Moyen Français* 51-53 (2003), S. 387-394, hier S. 391. Für ein ähnliches Beispiel zum Bart König Amalrichs „à la costume qui lors coroit“: PRYOR, „An Interim Report“, S. 285.

950 TT, Kap. 244, S. 200.

951 „(...) ses cruysés qui avoient se fait estoient gens estrangiers d'outremer [gemeint ist hier der Westen], et non pas de lor justize, as quels il ne lor pooient metre main desus“: TT, Kap. 245, S. 200.

8) Verfluchungsformeln

Auf arabisch-muslimischer Seite haben Geschichtsschreiber Verfluchungsformeln gegen Franken in ihre Texte eingefügt. Als übliche Verfluchungsformeln galten „Gott verfluche sie“ (*la ‘anahim Allāhu*) oder „Gott möge sie im Stich lassen“ (*ḥadālahim Allāhu*), die unmittelbar auf bestimmte fränkische Herrscher oder auf den Begriff „Franken“ (*al-faranġ/al-Ifranġ*) folgten. Bedeutung und Funktion dieser Verfluchungsformeln wurden in der Forschung breit diskutiert. So ist bis heute umstritten, ob es sich dabei um bewusste und vorsätzliche oder um standardisierte Verfluchungen handelte.⁹⁵² Fest steht, dass Verfluchungen nicht in allen Geschichtswerken und nur zu bestimmten Zeiten auftauchten und in engem Zusammenhang mit den jeweiligen politischen Ereignissen standen.⁹⁵³ Vieles deutet darauf hin, dass im Laufe des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts eine Art Bedeutungswandel von einer willentlichen Verfluchung hin zu einer standardisierten Attribuierung der Franken stattfand, was durch die folgenden Überlegungen aufgezeigt werden soll.

Bereits im Koran waren Gotteslästerer mit Verfluchungen belegt worden.⁹⁵⁴ Ähnliche Formeln wurden auf häretische Strömungen des Islam – beispielsweise die (schiiitischen) Fatimiden – übertragen. Es war somit bereits lange vor den Kreuzzügen üblich, Feinde mit Flüchen zu belegen.⁹⁵⁵ Al-Sulamīs (gest. 500/1106) „Buch des *ḡihād*“ (*kitāb al-ḡihād*) zeigt auf, dass Verfluchungsformeln gegenüber den Franken bereits zur Zeit des Ersten Kreuzzuges oder unmittelbar danach Anwendung fanden.⁹⁵⁶ Verfluchungsformeln finden sich im 6./12. Jahrhundert sowohl bei Ibn al-Qalānīsī als auch bei Usāma ibn Munqid̄ und wurden von ihnen auf Franken (Franken generell, aber auch auf einzelne fränkische Anführer) angewandt.⁹⁵⁷ Usāma benutzte gelegentlich Verfluchungs- und Verwünschungsformeln für die allgemein als *al-faranġ/al-Ifranġ* bezeichneten Franken (*ḥadālahumū Allāh*⁹⁵⁸, *la ‘anahumū Allāh*⁹⁵⁹), aber auch für

952 Vgl. CHRISTIE, Niall, „The Origins of Suffixed Invocations of God’s Curse on the Franks in Muslim Sources for the Crusades“, in: *Arabica* 48 (2001), S. 254-266.

953 ATRACHE, Politik der Ayyubiden, S. 155. Rudolf Hiestand ist aufgefallen, dass die Verfluchung in einigen Beispielen mit einer positiven Aussage in Verbindung stand. Dies hat ihn zu der These veranlasst, dass die Verfluchungen angefügt worden seien, um eine positive Aussage zurechtzurücken. Dies lässt sich aber nicht bestätigen: HIESTAND, „Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber“, S. 62f. Kritisch dazu ATRACHE, Laila, Politik der Ayyubiden, S. 155.

954 CHRISTIE, „Origins of Suffixed Invocations“, S. 255-260.

955 HILLENBRAND, Islamic Perspectives, S. 303; CHRISTIE, „Origins of Suffixed Invocations“, S. 257f. Auch heute noch können Verfluchungen im religiösen Kontext eine grosse Rolle spielen. So ist es unter Schiiten üblich, die Prophetengefährten und die ersten drei Kalifen zu verfluchen: SCHLICHT, Daniela, „Wahrer Muslim, falscher Muslim? Zur Konstruktion des inneren Feindes im Islam am Beispiel von Sunniten und Schiiten“, in: Fürst et al. (Hg.), Von Ketzern und Terroristen, S. 155-172, hier S. 167ff.

956 Vgl. als Beispiel CHRISTIE, Niall (Hg.), *The Book of the Jihad*, S. 45.

957 Es finden sich in Ibn al-Qalānīsīs *ḥadīth* Verfluchungen der Franken generell und Verfluchungen einzelner fränkischer Anführer: IQ, S. 304, 341, 356 (Auswahl). Es war auch üblich, einzelne Anführer der Franken als „der Verfluchte“ (*al-la‘īm*) zu bezeichnen, beispielsweise Richard Löwenherz bei ‘Imād al-Dīn al-Isfahānī: ID, S. 391; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 347.

958 UM, S. 2, 48, 64, 114; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 11, 59, 76, 127.

959 UM, S. 17, 85, 91, 148; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 25, 98, 105, 160. Mit dieser Verfluchung betitelt er jedoch nicht ausschliesslich die Franken, sondern auch die Beduinen: vgl.

einzelne Anführer wie König Balduin III. oder den Fürsten von Antiochia.⁹⁶⁰ Bei einigen fränkischen Anführern setzte er die Verneinung *la rahimahū Allāh* (Gott möge sich seiner nicht erbarmen) ein.⁹⁶¹ Er hat ungefähr bei jeder zehnten Nennung der Franken Verwünschungen angefügt.⁹⁶² Ibn al-Aṭīr's Verfluchungen lassen sich mit Textstellen in Verbindung bringen, in denen der Autor von den bereits eroberten Gebieten der Franken in Syrien oder von den Eroberungen wichtiger Städte berichtet. Es ging dem Autor somit möglicherweise um eine Aberkennung der in seinen Augen widerrechtlich erlangten Herrschaft der Franken über das Land.⁹⁶³

Da sich die Geschichtsschreiber des islamischen Kulturkreises stark verpflichtet fühlten, die „Quelle der Überlieferung“ (*isnād*) anzugeben, ist es bedeutsam, ob sie Verfluchungsformeln aus den älteren Quellen übernommen oder weggelassen haben. Ibn Wāṣil hat im ersten Teil des *mufarriḡ* Verfluchungen aus seinen älteren Quellen übernommen, im eigenständigen Teil aber, mit Ausnahme seiner Beschreibung des Kreuzzuges von König Ludwig IX., darauf verzichtet.⁹⁶⁴ In einigen Geschichtswerken des 8./14. Jahrhunderts, zu einer Zeit, als die Franken ihre Besitzungen längst verloren und Syrien und Palästina verlassen hatten, haben die Verfasser die Verfluchungsformeln vermutlich ohne bewussten Entschluss von den älteren Quellen als Teil des *isnād* übernommen.⁹⁶⁵ Abū 'l-Fidā' (gest. 732/1331) hingegen benutzte nur noch vereinzelt Verfluchungen.⁹⁶⁶ Er strich viele Verfluchungen seiner Vorlage, Ibn al-Aṭīr *kāmil*.⁹⁶⁷ Es könnte sich hier um eine bewusste Entscheidung des Autors gehandelt haben, die Verfluchungsformeln wegzulassen oder allgemein spärlicher einzusetzen. Er verfluchte dafür, wie Ibn al-Aṭīr vor ihm, den Mon-

EBENDORT, S. 27; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 36. Vgl. LEWIS, *Muslim Discovery of Europe*, S. 284-287; SCHAUER, *Muslime und Franken*, S. 54.

960 UM, S. 35; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 44. Zum Fürsten von Antiochia vgl. UM, S. 43; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 53.

961 UM, S. 34f., 68; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 43, 80.

962 SCHAUER, *Muslime und Franken*, S. 53.

963 Diese Vermutung hat Priska Althaus in ihrer Lizentiatsarbeit an der Universität Bern aufgestellt: ALTHAUS, *Franken, Christen und Muslime*, S. 112.

964 HIRSCHLER, Konrad, „Ibn Wāṣil: An Ayyubid Perspective on Frankish Lordships and Crusades“, in: Mallett (Hg.), *Medieval Muslim Historians*, S. 136-160, hier S. 148.

965 In Ibn al-Furāts (gest. 807/1405) „Geschichte der Dynastien und Könige“ (*ta'riḡ al-duwal wa al-mulūk*) lassen sich Verfluchungen finden, die stark von den älteren Quellen abhängig sind. Er verdammte und verfluchte einige fränkische Anführer wie Rainald von Châtillon (*al-la'īn al-brīns*) oder Fulko von Anjou (*al-la'īn Fulk ibn Fulk*): LYONS (Hg.), *Ibn al-Furāt*, Bd. 1, S. 63, 74; Bd. 2, S. 52, 60. Ibn al-Furāts Quellen in beiden Fällen: 'Izz al-Dīn Ibn Shaddād. Bei seiner Darstellung des Kreuzzuges Ludwigs IX. 669/1270 lassen sich keinerlei Verfluchungen finden: LYONS (Hg.), *Ibn al-Furāt*, Bd. 1, S. 177-180; Bd. 2, S. 140-142. Als Quelle hierfür nennt er Ibn Duqmāq (750/1349-809/1406). In al-Maqrīzīs (gest. 845/1442) „Buch des Fortschreitens zur Kenntnis der Geschichte der Könige“ (*Kitāb al-sulūk*) lassen sich keine Verfluchungen finden. Zur Originaledition vgl. ABD AL-FATTAH ASUR, S. (Hg.), *Kitāb al-sulūk*, 4 Bde., Kairo 2006-2007. Übersetzung vom Aufstieg Saladins bis ins Jahr 648/1250: BROADHURST, R.J.C. (Hg.), *A History of the Ayyubid Sultans of Egypt*, Boston 1980. Übersetzung der Mamlukenzeit (1250-1291): QUATREMÈRE, E.M. (Hg.), *Histoire des sultans mamlouks de l'Égypte, écrite en arabe, trad. en français et accompagnée des notes philologiques, historiques et géographiques*, 2 Bde., Paris 1837-1845.

966 Es handelt sich um eine Verfluchung Konrads von Montferrat: RHC HOR. Bd. 1, S. 66.

967 So etwa beim Bericht über die Einnahme Akkons durch die Franken 1191: RHC HOR. Bd. 1, S. 63. Die entsprechende Textstelle bei Ibn al-Aṭīr findet sich in IA, Bd. 12, S. 66.

golenherrscher Dschingis Khan und dessen Enkel Hülegü.⁹⁶⁸ Im 7./13. Jahrhundert übertrugen einige Autoren somit die Verfluchungsformeln auf die Mongolen. Sie waren aus ihrer Sicht wie die Franken eine Gruppe, die den Islam bedrohte. Dies relativiert die Bedeutung von Verfluchungsformeln gegen Kreuzfahrer und Franken, da diese nicht exklusiv auf sie, sondern auf die Gegner des Islam allgemein angewandt wurden. Ferner gab es Geschichtsschreiber, die Verfluchungsformeln ganz weggelassen haben. Dazu gehörte der arabische Christ al-Makīn ibn al-ʿAmīd (gest. 672/1273-74).⁹⁶⁹ Auch dies ist eine wichtige Überlegung in Bezug auf die Diskussion um die Bedeutung plakativer Zuschreibungen des Gegenübers und müsste in zukünftigen Studien zum Thema mitberücksichtigt werden.

IV.2.2 Feindbildwandel

Im folgenden Abschnitt stehen Brüche und Veränderungen im Feindbild respektive die Umsetzung der Erfahrung des Gegenübers in den Geschichtswerken im Zentrum. Dieser Feindbildwandel, der parallel zur Persistenz der Feindbilder stattfand, ist als Folge des Zusammenlebens der Gemeinschaften in enger Nachbarschaft zu verstehen, was dazu führte, dass die Verfasser der Geschichtswerke durchaus ein differenziertes Bild ihres Gegenüber vermitteln konnten. Bestimmte Situationen, bestimmte Personen oder ein bestimmtes Verhalten weisen darauf hin, dass die Grenzen zwischen dem „Uns“ und dem „Anderen“ nicht aufgelöst, aber doch unscharf wurden. Dies soll anhand von zwei Bereichen aufgezeigt werden. Es handelt sich dabei um die ethnische Differenz und die machtpolitische Situation zur Zeit der Ankunft der Kreuzfahrer im Nahen Osten und um die Abgrenzung zwischen alteingesessenen Franken und Neuankömmlingen in den Geschichtswerken lateinischer, altfranzösischer und arabisch-muslimischer Provenienz. Als Ergänzung wird ein möglicher Feindbildwandel bei zwei Historiographen, Fulcher von Chartres und Wilhelm von Tyrus, genauer untersucht.

Ethnische Differenz und politische Machtbereiche des Nahen Ostens in den lateinischen Chroniken des Ersten Kreuzzuges

Die Chronisten des Ersten Kreuzzuges bezeichneten die muslimischen Gegner zwar als Heiden und Götzennanbeter, gleichzeitig wussten aber einige von ihnen durchaus zwischen den beiden Grossmächten im Nahen Osten zur Zeit der Ankunft der Kreuzfahrer, die türkischen Seldschuken (*Turci*) und Fatimiden (*Sarraceni*), zu unterscheiden. Die sunnitischen Seldschuken, Anhänger des abbasidischen Kalifen in Bagdad, und die schiitischen Fatimiden waren aufgrund machtpolitischer und religiöser Gründe erbitterte Feinde.⁹⁷⁰ Diese

968 Zu Ibn al-Aʿīn Ausführungen über die Mongolen vgl. Kapitel IV.3.2, S. 220ff.

969 Er schilderte die Ereignisse des Fünften Kreuzzuges, des Friedensvertrages zwischen al-Kāmil und Friedrich II. oder den Kreuzzug Ludwigs IX. von Frankreich im Vergleich zu seinem Zeitgenossen Ibn Waṣīl geradezu emotionslos und reserviert: AM, S. 24-27, 29, 50-53; EDDÉ/MICHEAU (Hg.), *Chronique des Ayyoubides*, S. 31-35, 40f., 83-89.

970 Zur politischen Situation im Nahen Osten bei der Ankunft der Kreuzfahrer vgl. HILLENBRAND, „The First Crusade: The Muslim Perspective“ und DIES., „Ankunft im Vorderen Orient: Die politische und religiöse Situation“, in: Wiczorek et al. (Hg.), *Saladin und die Kreuzfahrer*. Katalog zur Ausstellung, S. 3-13. Eine hilfreiche Karte zur Situation im Nahen

verfahrene Situation verhinderte wohl eine gemeinsame Reaktion der islamischen Welt auf den Ersten Kreuzzug und dürfte den Kreuzfahrern in die Hände gespielt haben.⁹⁷¹ Guibert von Nogent erwähnte die Anführer der beiden Machtblöcke, den „Babylonischen Herrscher“ (*Babylonicus imperator*) von Ägypten und den „Sultan“ (*Sogdianus*) der Türken.⁹⁷² Die Bezeichnung Babylon für Kairo war in dieser Zeit üblich und ist auf den Namen eines römischen Kastells am Nil zurückzuführen. Assoziationen mit dem biblischen Babylon als Ort der Gottlosigkeit, Frevel und Laster waren dabei durchaus gewollt.⁹⁷³

Eine klare Unterteilung haben Raimund von Aguilers, Guibert von Nogent, Fulcher von Chartres und Albert von Aachen vorgenommen. Raimund von Aguilers versuchte seinem Publikum den Unterschied zwischen Fatimiden und Seldschuken zu erklären, indem er darauf verwies, dass die Fatimiden ‚Alī qui est de genere Mahumet verehrten.⁹⁷⁴ Guibert von Nogent wusste, dass sich Jerusalem zum Zeitpunkt der Belagerung Antiochias noch in den Händen der „Türken“ (*Turci*) respektive der türkischstämmigen Seldschuken befand, 1099 jedoch bereits in den Händen der „Sarazenen“ (*Sarraceni*), die Fatimiden von Kairo.⁹⁷⁵ Beide betrachtete er als Gegner der Kreuzfahrer.⁹⁷⁶ Fulcher von Chartres versuchte die beiden Gruppen räumlich voneinander zu trennen.⁹⁷⁷ Albert von Aachen wusste sogar um die ethnische Differenz der beiden Machtblöcke. Er erwähnte die Distanz zwischen der türkischstämmigen Führungsschicht vieler Städte im syrisch-palästinensischen Raum und ihrer überwiegend nicht türkischen (arabischen) Bevölkerung.⁹⁷⁸ Er liess den Gesandten

Osten im Jahr 1095 liefert FRANCE, John, *Victory in the East. A Military History of the First Crusade*, Cambridge 1994, S. 109.

971 COBB, *Kampf ums Paradies*, S. 101ff.

972 GN, IV.13, S. 189; V.8, S. 208. Bei Fulcher von Chartres war der Sultan der Anführer der Türken: *imperator Persidis* bzw. *rex scilicet Persarum*: FC, I.XV.7, S. 220 und I.XIX.1, S. 242.

973 Petrus Tudebodus berichtete von Boten des Herrschers von Ägypten (*ammiratus Babilonis*), die das Kreuzfahrerheer während der Belagerung Antiochias aufsuchten: PT, S. 73, 77. Raimund von Aguilers wusste um die Rivalität zwischen den *Turci* und dem *rex Babilonis*: RA, S. 110. Robert von Reims spricht den Zusammenhang direkt an: „Erat autem feria vi, in qua Salvator generis humani Diabolum, regem Babiloniae, trophaeo crucis prostravit, et nunc iterum ammiravimus suae Babiloniae per satellites suos Dominus superavit“: RM, S. 874. Zum Kastell am Nil vgl. PENTH, *Reise nach Jerusalem*, S. 83.

974 „Turci vero ut nobis relatum est, volebant hoc facere illi, si veniret, cum ipsis contra nos in prelium colerent alim quem ipse colit, qui est de genere Mahumet (...)“: RA, S. 110. Ali taucht in keiner anderen Kreuzzugschronik auf. Vgl. dazu SKOTTKI, *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug*, S. 290-293.

975 GN, VII.3, S. 271f. Ähnlich Radulf von Caen: „Memphys ab Hierusalem Damascum expultricem suam veterem nova victrix expulerat“: RC, in: RHC HOcc. Bd. 3, Kapitel 118, S. 688. Fulcher von Chartres nannte die „Turci“ auch „gens Persica“ oder „Parthi“: FC, I.III.3, S. 133. Balduin I. gerät in die Gefangenschaft der „Parthi et Medi atque Chaldaei et qui in Mesopotamiam habitant adfines nostri“: FC, II.XXVII, S. 468-470. Gemeint sind hier die türkischen Herrscher von Mosul und Mardin. Bei den „Sarraceni“ handelt es sich um ethnische Araber, die Verteidiger Jerusalems im Kampf gegen die Kreuzfahrer: FC, I.XXVII, S. 292-301. Synonyme: „Babyloni“ oder „Aegyptii“: FC, II.XIV.4, S. 423, II.XV.1, S. 425; III.II.1, S. 617, III.XVI.3, S. 661 und III.II.3, S. 619.

976 FC, III.XII.2, S. 653.

977 „hinc Babylonii terra et mari, ab aquilone vero Turci plerumque accurrunt subitanei“: FC, III.LXII.4, S. 763.

978 So seien die Einwohner von Sororgia (in der Nähe von Edessa) „Sarazenen“ gewesen, der Herrscher von Sororgia, Balak, habe jedoch zum Geschlecht der Türken („Turci gentilis“)

der Fatimiden bei den Kreuzfahrern von ihren Unterschieden zu den Türken berichten und konnte es dadurch seinem Publikum erklären. Der Gesandte bot – wie Albert von Aachen angibt – sogar an, über das Christentum zu diskutieren und sich eine mögliche Konversion zu überlegen.⁹⁷⁹ Albert von Aachen verstand unter *Sarraceni* somit nicht die Gesamtheit der Anhänger des Islam, wie dies später üblich wurde, sondern wohl eher die ethnischen Araber, die sich im Laufe der islamischen Expansion über die Grenzen ihrer ursprünglichen Heimat hinaus ausgebreitet hatten und die einige Jahrzehnte vor dem Einfall der Kreuzfahrer durch den der türkischen Seldschuken Konkurrenz erhielten.⁹⁸⁰

Kreuzfahrer und Orientlateiner: „fremde Franken“ und „Küstenfranken“

Genauso wie in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges die Kenntnisse über das politische und ethnische Gefüge des Nahen Ostens zunahmen, kam es seit spätestens Ende des 6./12. Jahrhunderts und im 7./13. Jahrhundert in den arabisch-muslimischen Quellen zu einer Abgrenzung zwischen den Neuankömmlingen aus dem Westen und den alteingesessenen Orientfranken, zwischen „Küstenfranken“ (*al-faranğ as-saḥīliyyūn*) und „fremden Franken“ (*al-faranğ al-ğurabāʾ*).⁹⁸¹ Dass die Orientfranken als „Küstenfranken“ bekannt wa-

gehört: AA, iii.25, S. 179 und v.19, S. 362. Ähnliches berichtet er über Damaskus: „(...) Turci qui Damasci habitabant, Sarraceni pariter incole regionis (...)“, in: AA, x.6, S. 722. Zum Eroberungszug der Seldschuken nach Syrien, der einige Jahrzehnte vor dem Einfall der Kreuzfahrer begonnen hatte, vgl. COBB, Kampf ums Paradies, S. 100ff.

979 „(...) ammirabilis Babilonie rex, quoniam inter se et Turcos grauissima diu ante expeditionem hanc Christianorum erat discordia et odium (...) ‘Turci gens extera mihi et regno meo infesti, sepe terras nostras inuasere, Jerusalem urbem que nostre est ditiosis retinentes. Sed nunc uiribus nostris hanc ante aduentum uestrum recuperauimus, Turcos eiecimus, foedus et amicitiam uobiscum percutimus, genti Christianorum urbem sanctam et turrim Dauid et montem Syon restituemus, de Christiane fidei professione discutiemus. Que si discussa placuerit, hanc apprehendere parati sumus“: AA, iii.58, S. 230. Vgl. dazu SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 370f. Als eine der wenigen Quellen überhaupt erwähnte Albert von Aachen diese Verhandlungen zwischen den Fatimiden und den Kreuzfahrern. Ob eine Allianz zustande kam, ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Vgl. ABU-MUNSHAR, Maher Y., „Fatimids, Crusaders and the Fall of Islamic Jerusalem: Foes or Allies?“, in: *Al-Masaq* 22 (2010), S. 45-56.

980 Vgl. LUCHITSKAJA, Svetlana, „L’image des Musulmans dans les chroniques des croisades“, in: *le moyen âge* 105 (1999), S. 717-735, hier S. 719f.; JASPERS, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit“, S. 331; VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 215-219.

981 *ğarib/ğurabāʾ* wird meist als „fremd“, kann aber auch als „merkwürdig“ oder „erstaunlich“ übersetzt werden: WEHR (Hg.), Arabisches Wörterbuch, S. 909f. Im *kāmil* finden sich viele Varianten für die Orientfranken, darunter „Franken der syrischen Küste“ (*al-faranğ alladīna bi al-sāḥil al-šām*), „Franken Syriens“ (*faranğ al-šām*) oder „syrische Franken“ (*al-faranğ al-šāmī*): IA, Bd. 12, S. 75 (Dritter Kreuzzug); RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 394; IA, Bd. 11, S. 300; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 145. *Al-sāḥīliyya*: IA, Bd. 11, S. 131; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 22. *Faranğ al-sāḥīl*: IA, Bd. 11, S. 495. Ihnen gegenüber standen die „Meerfranken“ (*al-faranğ al-baḥriyya*): IA, Bd. 10, S. 365; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 1, S. 73. Eine solche Unterscheidung nahmen auch die armenischen und syrisch-orthodoxen Geschichtsschreiber des 13. Jahrhunderts vor, die von den „Küstenfranken“ sprachen: DÉDÉYAN, G. (Hg.), *La chronique attribué au connétable Smbat*, S. 59; BEDROSIAN (Hg.), *Kirakos’ History of the Armenians*, S. 191; TRITTON/GIBB (Hg.), „Anonymous Syriac Chronicle“, S. 302; CHABOT (Hg.), *Chronicon*, Bd. 2, S. 175. Diese Verweise bieten Ansatzpunkte für weitere Forschungen. Untersuchungen zu dieser differenzierten Beschreibung der Franken hat Laila Atrache für die erste Hälfte des 7./13. Jahrhunderts vorgelegt. Durch

ren, ist auf das Territorium der Kreuzfahrerherrschaften zurückzuführen. Die Gebiete, die sich unter der Herrschaft der Franken befanden, wurden schlicht als „Küste“ (*al-sāhil*) bezeichnet.⁹⁸² Der König von Jerusalem galt als „König der Küste“ (*malik al-sāhil*).⁹⁸³ Dies weist auf die grosse Bedeutung der Küstenstädte wie Tripolis, Beirut, Tyrus und Akkon für die Franken hin, die Kernpunkte fränkischer Herrschaft bildeten, und auf die geographische Lage der Kreuzfahrerherrschaften, die Ende des 6./12. Jahrhunderts zu einem langen schmalen Landstreifen zusammengeschrumpft waren.

Mit der differenzierten Beschreibung der Franken ging eine unterschiedliche Wertschätzung lokaler (muslimischer) Sitten und Bräuche einher, was gleichzeitig die Trennlinie zwischen den zwei Gruppen ausmachte. So erwähnte Usāma ibn Munqid̄ einen an die lokalen Gegebenheiten akklimatisierten Franken in Antiochia, der die Essgewohnheiten der Muslime übernommen hatte.⁹⁸⁴ Eng verknüpft mit der Wertschätzung der lokalen Sitten und Bräuche war die unterschiedliche Einstellung der beiden Gruppen den Muslimen gegenüber. So berichtete Ibn al-Aṭīr, dass die Kreuzfahrer im Unterschied zu den Orientfranken die Bedeutung einzelner muslimischer Anführer nicht erkennen und sie deshalb auch nicht im gleichen Ausmass fürchten würden wie die Orientfranken.⁹⁸⁵ Die unterschiedliche Einstellung gegenüber den Muslimen hatte Auswirkungen auf deren Gewaltbereitschaft. So gab Diyā' al-Dīn, der Verfasser eines biographischen Lexikons über Scheiche, an, Muslime würden grosse Furcht vor den „Neuankömmlingen von Jenseits des Meeres“ (*al-Ifranġ...allādhī min ḥalf al-bahr*) verspüren, offenbar weil diese sich den Muslimen gegenüber in der Vergangenheit gewalttätig gezeigt hatten.⁹⁸⁶ Usāma berichtete, wie ihn ein ignoranter Kreuzfahrer körperlich anzugreifen versucht habe, während er seine Gebete in der al-Aqṣā-Moschee verrichtete. Der Kreuzfahrer habe sich daran gestört, dass Usāma nicht Richtung Osten betete.⁹⁸⁷ Da

die Publikationen Carole Hillenbrands und Peter Thoraus rückte dieses Thema vermehrt ins Blickfeld der Kreuzzugsforschung: ATRACHE, Politik der Ayyubiden, S. 228-232; HILLENBRAND, Islamic Perspectives, S. 333f.; THORAU, „Die fremden Franken – *al-faranġ al-ġurabā'*“.

982 Vgl. beispielsweise IŠ, S. 19, 82; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 26, 78 und LYONS (Hg.), Ibn al-Furāt, Bd. 1, S. 86, 91; Bd. 2, S. 70, 73.

983 So Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād über Guido von Lusignan: IŠ, S. 139; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 128.

984 UM, S. 140f.; COBB (Hg.), Book of Contemplation, S. 153f.

985 Er berichtet, dass ein Franke „aus der Fremde“ (*min al-ġurabā'*) lange nicht verstanden habe, weshalb die Orientfranken („die Franken dieser Länder“, *faranġ ḥadīhī al-bilād*) Šīrkūh (gest. 564/1169), den Onkel Saladins, so fürchteten. Erst nach einem persönlichen Treffen sei ihm die Furcht der Franken vor dem Onkel Saladins verständlich geworden: IA, Bd. 11, S. 300f.; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 2, S. 146.

986 Er erwähnte die Furcht eines Scheiches vor den Neuankömmlingen von jenseits des Meeres. Da einer dieser Franken einen Stock dabei hatte, wäre es durchaus möglich, dass diese Neuankömmlinge aus dem Westen nicht Kreuzfahrer, sondern Pilger waren: TALMON-HELLER (Hg.), „Wondrous Doings“, S. 127. Vgl. DIES., „Arabic Sources“, S. 112 und DIES., „The Shaykh and the Community“, S. 109 Anm. 26.

987 Die Templer (*al-dāwīya*), die ihm erlaubten, seine Gebete zu verrichten, bezeichnete er als „meine Freunde“ (*hum 'aṣḍiqā'ī*): UM, S. 134f.; COBB (Hg.), Book of Contemplation, S. 147. Vgl. SCHAUER, Muslime und Franken, S. 104-107, 141-146. Diese Episode aus dem *Kitāb al-Iṭibār* dürfte eine der bekanntesten Textpassagen im Werk sein. Sie wurde übersetzt in GABRIELI, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, S. 122f.

die Küstenfranken den Muslimen gegenüber offener eingestellt waren und sich weniger gewaltbereit zeigten, konnten sie als Vermittler zwischen den „Franken von jenseits des Meeres“ (*faranğ min warā'a al-baħr*) und der muslimischen Seite dienen.⁹⁸⁸

Um den Zeitpunkt genauer festzumachen, ab wann diese Unterscheidung der Franken üblich wurde, ist ein Blick auf Ibn al-Qalānisī (gest. 555/1160) hilfreich. Der Damaszener Geschichtsschreiber war ein Zeitgenosse der Ereignisse, die als „Zweiter Kreuzzug“ (1145-1148) in die Geschichte eingegangen sind. Ob der damals bereits 75-Jährige Augenzeuge des Angriffs des Kreuzfahrerheers auf Damaskus (543/1148) war, wird aus seinen Ausführungen nicht klar. Er wusste aber um Spannungen im fränkischen Heer vor dem eigentlichen Angriff der Kreuzfahrer auf die Stadt. Diese Spannungen – so der Geschichtsschreiber – seien entstanden, da die Franken nicht gewusst hätten, welche Stadt angegriffen werden sollte.⁹⁸⁹ Vergleicht man Ibn al-Qalānisī mit Ibn al-Aṭīr (gest. 630/1233), der ein halbes Jahrhundert nach dem Damaszener Geschichtsschreiber über die Belagerung von Damaskus durch das Kreuzfahrerheer Bericht erstattete (genau weiss man es nicht, da Ibn al-Aṭīr wohl mehrere Versionen seines Werkes verfasst hat), fällt auf, dass er sich zwar stark auf Ibn al-Qalānisī stützte, aber im Gegensatz zu seiner Vorlage die Unterteilung im Kreuzfahrerheer klar formulierte. Erst bei ihm zeigten sich „syrische Franken“ (*faranğ al-šām*) dafür verantwortlich, dass Konrad III. die Belagerung von Damaskus abbrach. Er beschrieb, wie sie von den Muslimen gewarnt wurden, da es die „fremden Franken“ (*faranğ al-ğurabā'*) nach ihren „Ländern an der Küste“ (*al-bilād al-sāħiliya*) gelüstete.⁹⁹⁰ Dieser Prozess der differenzierten Beschreibung der Franken setzte sich also erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts bei Ibn al-Aṭīr und später bei Ibn Wāṣil (gest. 1298) definitiv durch.⁹⁹¹

988 Abū Šāma berichtete, wie König Amalrich als Vermittler zwischen den „Franken von jenseits des Meeres“ (*faranğ min warā'a al-baħr*) und dem Wezir von Ägypten fungierte: RHC HOR. Bd. 4, S. 136. Vgl. EBENDORT, S. 140. Auch Abū Šāma spricht von *al-faranğ bi al-šām*. Hier zitiert er Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād: RHC HOR. Bd. 4, S. 149.

989 IQ, S. 298; TOURNEAU (Hg.), *Chronique*, S. 294. Die Wahl der Stadt Damaskus als Ziel des Zweiten Kreuzzuges wurde in der Vergangenheit als fatal beurteilt. Für eine positivere Bewertung vgl. PHILLIPS, *The Second Crusade*, S. 217f. Heinz Halm geht davon aus, dass Ibn al-Qalānisī sich damals in der Stadt aufhielt: vgl. HALM, *Kalifen und Assassinen*, S. 211.

990 IA, Bd. 11, S. 130f.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 22. Zu den Ausführungen Wilhelms vgl. WTyr 17.6, S. 767. Wilhelm von Tyrus berichtete von Gerüchten, dass die Adligen der Kreuzfahrerherrschaften die Eroberung der Stadt sabotiert hätten und sich vom muslimischen Feind hätten bestechen lassen: WTyr 17.7, S. 768f. Von einer Bestechung des Königs von Jerusalem wird auch in der anonymen syrischen Chronik und bei Michael Rabō berichtet: CHABOT (Hg.), *Chronicon*, S. 112; MS, Bd. 3, 17.6, S. 276. Bei Ibn al-Qalānisī führten die herannahenden Truppen Nuraddins und Saif ad-Dīn Ġazīs zum Abbruch der fränkischen Belagerung der Stadt: IQ, S. 299f.; TOURNEAU (Hg.), *Chronique*, S. 297-299.

991 Ibn Wāṣils Differenzierung zwischen den alteingesessenen Franken (*Ifranğ al-sāħil*) und den Neuankömmlingen hat Laila Atrache untersucht: ATRACHE, *Politik der Ayyubiden*, S. 228-232. Ibn Šaddād, ein Autor aus dem direkten Umfeld Saladins, hat die Unterscheidung ebenfalls vorgenommen. Bahā' al-Dīn Ibn Šaddād sprach in seiner Saladin-Biographie von den „syrischen Franken“ (*al-Ifranğ bi-al-šām*): IŠ, S. 42; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 45; *Ifranğ al-sāħil*: IŠ, S. 43; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 46; *faranğ al-sāħil*: IŠ, S. 182; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 173. Die andere Seite bestand aus den „Franken von jenseits des Meeres“ (*al-faranğ al-baħriya* oder *al-baħriya*): IŠ, S. 202, 204; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 194, 196. Zu Usāma ibn Munqid vgl. Kapitel IV.3.2, S. 215ff.

Selbst- und Fremdwahrnehmung der Orientfranken in den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken

Eine Abgrenzung zwischen Orientfranken und Neuankömmlingen zeichnete sich analog zu den arabisch-muslimischen Geschichtswerken in den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken seit Ende des 12. Jahrhunderts ab. Wilhelm von Tyrus, in Jerusalem geboren, bezeugt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Entstehung eines „Wir“-Bewusstseins der Orientfranken. Er unterschied die Alteingesessenen von den Kreuzfahrern, indem er sie als *populus orientalis* bezeichnete.⁹⁹² Treibende Kraft hinter der Entstehung seiner Chronik war Wilhelms *urgentissimus (...) amor patriae*.⁹⁹³ Er berichtete von *regio nostra, nostra provincia, regnum nostrum* und von *lingua nostra*.⁹⁹⁴ Er sprach vom *Oriens noster*, den *nostris Orientales principes* und den *nostris Latini*.⁹⁹⁵ Wilhelm identifizierte sich nicht nur mit dem Königreich Jerusalem und seiner Sprache, sondern auch mit dem Königshaus.⁹⁹⁶ Er thematisierte in Übereinstimmung mit Ibn al-Qalānīsī die divergierenden Interessen zwischen den *nostris principes* und den *peregrini principes* bei seinen Ausführungen über die Belagerung der Stadt Damaskus durch das Kreuzfahrerheer im Jahr 1148.⁹⁹⁷

Ob und inwieweit Wilhelm von Tyrus in seinem Geschichtswerk auf den Machtkampf zu sprechen kommt, der sich um die Nachfolge des kranken Balduin IV. († 1185) abzuzeichnen begann, ist umstritten. Lange Zeit wurde als Beispiel für die Auseinandersetzung zwischen neu eingewanderten und alteingesessenen Adelsfamilien der Parteienkonflikt genannt, der wegen der Krankheit Balduins IV. und der damit verbundenen Nachfolgefrage ausbrach. Der „Hofpartei“ um Guido von Lusignan, deren Mitglieder dem französischen Adel entstammten, stand die Partei Raimunds III. von Tripolis gegenüber, in der vorwiegend die alteingesessenen Adelsfamilien versammelt waren, die seit Generationen in Palästina ansässig waren. Die Grenzen dieses Parteienkonfliktes waren jedoch durchlässiger als bisher gedacht. Deshalb wird nicht mehr zwischen der Gruppe der Alteingesessenen um Raimund von Tripolis und der Neuankömmlinge um Guido von Lusignan unterschieden, sondern zwischen den Angehörigen König Balduins IV. mütterlicher- und väterlicher-

992 WTyr 21.7, S. 970, Z. 29f.

993 WTyr Prolog, S. 99, Z. 66f. Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 155-158; für eine ähnliche Interpretation vgl. EBELS-HOVING, Bunna, „William of Tyre and his patria“, in: *Media Latinitas: a Collection of Essays to Mark the Retirement of L. J. Engels*, hg. von R. Nij et al., Turnhout 1996, S. 211-216. Vgl. kritisch MAYER, Hans Eberhard, „Rezension zu Rainer C. Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978), S. 255-257.

994 „regio nostra“: WTyr 22.27 (26), S. 1051, Z. 31f.; „nostra provincia“: WTyr, 20.18, S. 936, Z. 46f.; „regnum nostrum“: WTyr, 21.3, S. 963, Z. 9; „lingua nostra“: WTyr, 17.19, S. 787, Z. 19.

995 „de nostro Oriente“: WTyr 21.25 (26), S. 996, Z. 5; „nostris Orientales principes“: EBENDORT, 18.34, S. 859, Z. 6. „nostris Latini“: EBENDORT, 8.3, S. 385, Z. 24 und 19.10, S. 876, Z. 27.

996 HIESTAND, „Siedlung und Siedleridentität“, S. 66. John Edbury und John Gordon Rowe betrachteten Wilhelms „amor patriae“ als Topos: EDBURY/ROWE, *William of Tyre*, S. 65 Anm. 9.

997 WTyr 17.6, S. 767, Z. 19, 27. Wilhelm berichtet von Gerüchten, dass die Adeligen der Kreuzfahrerherrschaften die Einnahme der Stadt Damaskus sabotiert hätten und sich vom muslimischen Gegner hätten bestechen lassen: WTyr 17.7, S. 768f.

seits.⁹⁹⁸ Dies schmälert nicht Wilhelms Abneigung gegen Guido von Lusignan und Rainald von Châtillon und seine Sympathie für Raimund III. von Tripolis, die im Geschichtswerk klar erkennbar sind, obwohl Wilhelm nirgends Guidos oder Rainalds Herkunft aus dem Westen als Grund für sein negatives Urteil erwähnt.⁹⁹⁹

Die Unterscheidung zwischen Orientfranken und Kreuzfahrern, die bereits bei Wilhelm von Tyrus in Ansätzen erkennbar war und in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken seit Ende des 6./12. Jahrhunderts festgemacht werden kann, trat seit Beginn des 13. Jahrhunderts in lateinischen und altfranzösischen Quellen deutlich hervor. Die alteingesessenen Franken wurden dort als *pullani/pollani* (Lateinisch) oder *poulains* (Altfranzösisch) bezeichnet, eine Bezeichnung, die vermutlich auf den lateinischen bzw. altfranzösischen Begriff für ein Jungtier (*pullus, poulain*) zurückzuführen ist.¹⁰⁰⁰ Es handelte sich dabei aber nicht um eine Eigen-, sondern um eine Fremdbezeichnung, da der Begriff von Autoren benutzt wurde, die aus Europa stammen.¹⁰⁰¹ Dass diese Abgrenzung nicht auf juristischer Ebene stattgefunden hat, belegen die Rechtstexte, in denen sich keinerlei Trennung zwischen *poulains* und Kreuzfahrern finden lässt.¹⁰⁰² Lange Zeit wurden die *poulains/pullani* als Nachkommen von Mischehen zwischen Kreuzfahrern und einheimischen, nicht lateinischen Christinnen oder Musliminnen angesehen.¹⁰⁰³ Diese Interpretation der *poulains* als Nachkommen von Mischehen lässt sich in keiner zeitgenössischen Quelle finden. Es handelte sich bei ihnen um Nachkommen der aus dem Westen eingewanderten Kreuzfahrer, um alteingesessene Lateiner, was Jakob von Vitry in seiner *Historia orientalis* klar bestätigt:

„Pollani autem dicuntur qui post predictam Terre sancte liberationem ex ea oriundi extiterunt, vel quia recentes et novi quasi pulli respectu Suriano-

998 Vgl. EDBURY, Peter, „Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem: The Background to Hattin“, in: Shatzmiller, Maya (Hg.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, S. 173-189; HAMILTON, Bernard, *The Leper King and his Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 2000; MAYER, Hans Eberhard, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 156ff.

999 Wilhelm sprach von den Gegnern Graf Raimunds III. von Tripolis als „viri Belial“ und „impietatis alumni“: WTyr 22.9, S. 1019, Z. 3. Zu Wilhelms Parteinahme für Raimund und gegen Agnes von Courtenay vgl. WTyr 22.9, S. 1019-1021; STAUB, Ego, *Willelmus*, S. 77-82. Zu Guido von Lusignans Auseinandersetzungen mit Balduin IV. vgl. WTyr, 22.26 (25), S. 1048-1050; 22.30 (29), S. 1057-1059 und 23.1, S. 1062-1064; STAUB, Ego, *Willelmus*, S. 65-69. Zu Rainald von Châtillon vgl. z.B. WTyr 18.1, S. 809 oder 18.23, S. 845; STAUB, Ego, *Willelmus*, S. 82-86. Zu Wilhelms Verehrung Graf Raimunds III. von Tripolis vgl. WTyr 21.5, S. 965-967; SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 32; STAUB, Ego, *Willelmus*, S. 91-98.

1000 MORGAN, M.R., „Appendix II“, in: *Chronicle of Ernoul*, S. 195. Zur Entstehung des Begriffs vgl. DIAMENT, Henri, „Can Toponomastics Explain the Origin of Crusader French Lexemes Poulain and Turcople?“, in: *Names* 24 (1976-77), S. 183-205. Dieser führt die Entstehung des Begriffs auf Griech. „Bewohner einer Stadt“ (*politānos*) zurück. Eine andere mögliche Herkunft des Begriffs: arab. „irgendeiner“ (*fulān*). Vgl. CRAWFORD, Paul, Artikel „Poulains“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 984.

1001 MORGAN, M.R., „The Meanings of Old French Polain, Latin Pullanus“, in *Medium aevum* 48 (1979), S. 40-54, hier S. 51f.

1002 NADER, „Urban Muslims“, S. 268.

1003 GUILLAUME-REY, *Les Colonies franques*, S. 60-62; MADELIN, „La Syrie franque“, S. 339; RUNCIMAN, Steven, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 596; GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 722f.

rum reputati sunt, vel quia principaliter de gente Apulie matres secundum carnem habuerunt.“¹⁰⁰⁴

Die *pollani* hingegen, so der Bischof, hätten die Neuankömmlinge aus dem Westen mit dem Übernamen *fili Hernaudii* betitelt.¹⁰⁰⁵ Vermutlich geht diese Bezeichnung auf den Protagonisten einer *chanson de geste*, Hernaut de Gironde, zurück, der zwar als guter Kämpfer, aber auch als Trinker und Unruhestifter galt.¹⁰⁰⁶ Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die Neuankömmlinge aus dem Westen bei den Orientfranken den Ruf hatten, Hitzköpfe zu sein, und möglicherweise schneller bereit waren, Gewalt anzuwenden.

Der Begriff *pollani* war negativ behaftet. Jakob von Vitry kritisierte die Orientfranken, da er bei ihnen ähnliche Sitten und Bräuche beobachtete wie bei Muslimen und nicht lateinischen Christen. Ihre Frauen seien eingesperrt worden, Kirchenbesuche seien verboten gewesen, dafür hätten sie dreimal pro Woche das öffentliche Bad aufgesucht.¹⁰⁰⁷ Wenn wir Jakob von Vitrys Merkmale der Gruppe mit den Ausführungen der arabisch-muslimischen Quellen vergleichen, zeigen sich grosse Übereinstimmungen. Es waren beides Fremdbezeichnungen. In einem Punkt aber unterscheiden sie sich: Arabische Autoren nahmen jegliche Anpassung an örtliche Gewohnheiten als positiv, der Bischof von Akkon hingegen als negativ wahr. Dass die Bezeichnung *poulain* respektive *pollanus* sogar als Schimpfwort diente, bezeugt Jean de Joinville. Er wurde verächtlich als *poulain* bezeichnet, da er König Ludwig den Rat gab, im Königreich Jerusalem zu bleiben und nicht sofort nach Frankreich zurückzukehren. Jean de Joinville reagierte aber weniger beleidigt auf dieses Schimpfwort, sondern belustigt. Er werde lieber als „Jungtier“ (*poulain*) denn als „lahmes Pferd“ (*roncin recreu*) bezeichnet, so seine Antwort.¹⁰⁰⁸

Dass es zwischen *poulains* und Kreuzfahrern häufig zu Auseinandersetzungen gekommen ist, bezeugen mehrere Beispiele aus der altfranzösischen Fortsetzung der Chronik Wilhelms von Tyrus aus dem 13. Jahrhundert (*Estoire d'Eracles*). So stellten sich *poulains* den Kreuzfahrern in Guido von Lusignans Gefolge entgegen.¹⁰⁰⁹ Immer wieder wurden sie durch die Kreuzfahrer mit

1004 JV, Kap. LXVIII, S. 276, Z. 12-15. Vgl. dazu „(...) homines de terra natos qui ‚Pullani‘, quod gallice dicitur ‚Poulains‘, nuncupantur“: HUYGENS (Hg.), Lettres, Brief II, S. 86, Z. 169f.

1005 JV, Kap. LXVIII, S. 276, Z. 11 und Kap. LXXIII, S. 292, Z. 62f.

1006 JV, S. 500 Anm. 2.

1007 JV, Kap. LXXIII, S. 290, Z. 34-41. Ihre Frauen hätten sich von den Frauen der Sarazenen und orientalischen Christen verhexen lassen: „Sortilegiis enim et maleficiis et abominationibus innumeris, a surianis et saracenis mulieribus supra modum et incredibiliter sunt instructe [Pullanorum uxores]“: JV, Kap. LXXIII, S. 292, Z. 48-50. Zur Einordnung dieser Aussagen vgl. Kapitel IV.3.1, S. 206ff.

1008 JJ, § 434, S. 398.

1009 Sie unterschieden sich äusserlich voneinander, da die „poulains“ Bärte trugen: „Unz chevalierz, que nous ne savons nie nommer, qui estoit avec le conte d'Artoiz, respondi en tel maniere: ‚les Pleins ou toutes lor barbes“: MORGAN (Hg.), continuation de Guillaume de Tyr, S. 53. Zu den Bärten als Unterscheidungsmerkmal zwischen den unterschiedlichen Gruppen vgl. Kapitel IV.2.1, S. 172f. Die Forschung nimmt an, dass einige Manuskripte der *Estoire d'Eracles* im Heiligen Land entstanden sind. M.R. Morgan vermutete, dass etwa der Verfasser des Lyon-*Eracles* aus den Kreuzfahrerherrschaften selbst gestammt habe, dass er also ein „poulain“ gewesen sei: MORGAN (Hg.), Chronicle of Ernoul, S. 98ff., S. 180. Sie hat die These aufgestellt, dass die in den Kreuzfahrerherrschaften entstandenen Fortsetzungen für ein Publikum verfasst worden seien, das einen Bezug zu den Kreuzfahrerherrschaften gehabt, bei dem es sich vielleicht sogar um Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften selbst gehandelt

Sprüchen provoziert.¹⁰¹⁰ Die Distanz zwischen den zwei Gruppen zeigte sich analog zu den arabisch-muslimischen Quellen durch den unterschiedlichen Umgang mit den Muslimen. So wird im sogenannten *Rothelin-Eracles* von Streitigkeiten zwischen dem Grafen von Artois und einem Mitglied des Tempelordens berichtet. Bei dieser Auseinandersetzung auf dem Ägyptenkreuzzug Ludwigs IX. 1250 ging es um die Frage, ob das Kreuzfahrerheer fliehende Muslime verfolgen und töten sollte oder nicht. Die Franken wurden dabei von einem Ritter im Gefolge des Grafen von Artois als Wölfe im Schafspelz bezeichnet, da sie die Muslime zwar offiziell bekämpften, diese aber nicht ausnahmslos verfolgen und töten wollten, um ihren Sieg zu sichern.¹⁰¹¹ Dieser Ritter warf den Templern, Johannitern *et li autre qui sont de cest paiz* generell ein mangelndes Interesse an der Eroberung Syriens und Palästinas vor.¹⁰¹² Der Verfasser einer anderen Version des *Eracles* ging noch ein Stück weiter. Für ihn waren diese Konflikte so gravierend, dass er in der Distanz zwischen den *poulains* und den Kreuzfahrern sogar den Grund für den Niedergang des Königreichs Jerusalem auszumachen glaubte.¹⁰¹³

Feindbild- und Fremdbildwandel bei Fulcher von Chartres

In der Vergangenheit ist in der Forschung ein Feindbild- respektive Fremdbildwandel in den Schriften einzelner lateinischer Autoren diskutiert worden. Einer davon war Fulcher von Chartres. Eine Textstelle seiner Chronik, in der er von den Veränderungen berichtet, die in den Franken durch ihren Aufenthalt in Syrien und Palästina vorgegangen seien, ist dabei ins Zentrum gerückt. Die Passage befindet sich im dritten Teil von Fulchers Werk und wurde vermutlich in den 1120er Jahren verfasst, zu einer Zeit, als die Eroberung Jerusalems bereits einige Jahrzehnte zurücklag und sich das Königreich Jerusalem mehr und mehr zu festigen begann.¹⁰¹⁴ Die Textpassage beinhaltet das vielfach zitierte *Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales* und soll im Folgenden ausführlich zitiert werden:

„Considera, quaeso, et mente cogita, quomodo tempore in nostro transvertit Deus Occidentem in Orientem. [3] *Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales.* qui fuit Romanus aut Francus, hac in terra factus est Galilaeus aut Palaestinus. qui fuit Remensis aut Carnotensis, nunc efficitur Tyrius vel Antiochenus. iam obliti sumus nativitatis nostrae loca, iam nobis pluribus vel sunt ignota vel etiam inaudita. [4] hic iam possidet domos proprias et familias quasi iure paterno et hereditario, ille vero iam duxit

habe. Andere Fortsetzungen wie der *Rothelin-Eracles* wurden klar auf ein französisches Publikum zugeschnitten: MORGAN (Hg.), *Continuation de Guillaume de Tyr*, S. 255; SHIRLEY, (Hg.), *the Rothelin Continuation*, S. 4. Hier öffnet sich ein weites Feld für die zukünftige Forschung.

1010 MORGAN (Hg.), *Continuation de Guillaume de Tyr*, S. 53; EDBURY, Peter (Hg.), *Lyon-Eracles*, S. 45f.

1011 „A des i aura dou peul du leu“: RHC HOcc. Bd. 2, S. 504. Janet Shirley hat den Ausspruch mit „There now, there’s a wolf’s fur in that!“ übersetzt: SHIRLEY, Janet (Hg.), *Rothelin Continuation*, S. 95.

1012 RHC HOcc. Bd. 2, S. 504; SHIRLEY (Hg.), *Rothelin Continuation*, S. 95f.

1013 „Ceste haine et cest despit firent perdre le roiaume de Jerusalem“: MORGAN (Hg.), *Continuation de Guillaume de Tyr*, S. 53.

1014 Zur Datierung der Textpassage vgl. EPP, Verena, *Fulcher von Chartres: Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*, Düsseldorf 1990, S. 13.

uxorem non tantum compatriotam, sed et Syram aut Armenam et interdum Saracenam, baptismi autem gratiam adeptam. alius habet apud se tam socerum quam nurum seu generum sive privignum necne vitricum. nec deest huic nepos seu pronepos. hic potitur vineis, ille vero culturis. [5] diversarum linguarum coutitur alternatim eloquio et obsequio alteruter. lingua diversa iam communis facta utrique nationi fit nota et iungit fides quibus est ignota progenies. scriptum quippe est: „leo et bos simul comedent paleas.“ Qui erat alienigena, nunc est quasi indigena, et qui inquilinus est, utique incola factus. [6] nos nostri sequuntur de die in diem propinqui et parentes, quaecumque possederant omnino relinquentes nec etiam volentes. qui enim illic erant inopes, hic facit eos Deus locupletes. qui habuerant nummos paucos, hic possident bisantios innumeros, et qui non habuerat villam, hic Deo dante iam possidet urbem. [7] quare ergo reverteretur in Occidentem, qui hic taliter invenit Orientem?“¹⁰¹⁵ [Hervorhebung A.D.]

„Überlegt euch bitte und denkt darüber nach, auf welche Weise Gott zu unserer Zeit den Okzident in den Orient verwandelt hat. Denn wir, die wir Abendländer waren, sind nun Orientalen geworden. Einer, der Römer oder ein Franke war, ist in diesem Land zu einem Galiläer oder Palästinenser geworden. Einer, der aus Reims oder Chartres stammte, ist nun ein Bürger von Tyrus oder Antiochia geworden. Wir haben unsere Geburtsorte bereits vergessen; sie sind schon mehreren von uns entweder unbekannt oder bleiben (zumindest) unerwähnt. Der eine besitzt bereits ein Haus als Heim oder gar als ‚Haushalt‘ (mit Hörigen), als ob es ihm nach dem Recht des Vaters oder nach dem Recht der Erbschaft gehöre. Der andere hat sich eine Ehefrau genommen, die nicht nur aus dem eigenen Volk stammen kann, sondern auch eine Syrerin oder Armenierin oder gar eine Sarazenin sein kann, welche das Sakrament der Taufe dankbar empfangen hat. Ein anderer hat nicht nur den Schwiegervater, sondern auch die Schwiegertochter oder den Schwiegersohn bei sich, oder sogar einen Stiefvater und eine Stieftochter. So fehlen ihm auch Enkel und Urenkel nicht. Der eine kultiviert Weinberge, der andere bestellt Felder. Der eine und der andere bedienen sich im religiösen und dienstlichen Gebrauch abwechselnd der verschiedenen Sprachen. Die verschiedenen Sprachen sind zum Allgemeingut geworden, und der einen wie anderen Gruppe sind sie verständlich; steht in der Tat geschrieben: ‚Der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind‘ (Jes. 65.25). Wer als ein Fremder geboren wurde, gleicht nun einem hier Geborenen; wer nur rein Hausgenosse war, ist nun zum festen Bewohner geworden. Von Tag zu Tag folgen uns mehr Verwandte und Eltern nach, alles was sie besaßen hinter sich lassend, selbst wenn sie es ursprünglich gar nicht wollten. Jene, die dort arm waren, macht Gott in diesem Lande reich. Jene, die dort wenig Geld hatten, besitzen hier unzählige (byzantinische) Goldmünzen; und der dort kein eigenes Gut hatte, dem gibt Gott es, dass er hier eine ganze Stadt besitzt. Wer also sollte es begehren, in den Okzi-

dent zurückzukehren, wenn er einen Orient dieser Art vorgefunden hat?“¹⁰¹⁶

Fulcher, der wohl als Orientfranke bezeichnet werden kann, sprach davon, dass im Königreich Jerusalem Menschen unterschiedlicher Nationen zu einer Einheit wurden und in Palästina eine Heimat fanden.¹⁰¹⁷ Er sprach Ehen an, die zwischen Franken, einheimischen Christen und konvertierten Muslimen geschlossen wurden. Zur Untermauerung dieses friedlichen Zusammenlebens aller Gemeinschaften in Palästina zitierte er eine Bibelstelle aus dem Prophetenbuch Jesaja, in der die kommende Heilszeit und die Rückkehr nach Jerusalem beschrieben werden. Ohnehin besitzt die Textpassage einige Bezüge zum Prophetenbuch Jesaja (Haus bauen, Weinberge pflanzen: Jes. 65.21).¹⁰¹⁸ Er erwähnte verschiedene Sprachen, die sich die Kreuzfahrer aneigneten, und sprach die Möglichkeit an, Reichtum und Besitz zu erwerben. Diese Ausführungen Fulchers sind deshalb so bekannt und oft zitiert worden, da sie Fragen der Einwanderung und Identität sowie der Beziehungen zwischen den Orientfranken und der einheimischen Bevölkerung aufwerfen. Demzufolge sind seine Aussagen in der Forschung, in der diese Fragen intensiv erforscht wurden, immer wieder diskutiert und (um-)interpretiert worden.¹⁰¹⁹ Diese unterschiedlichen Interpretationen zeigen beispielhaft die Entwicklungen der modernen Kreuzzugsforschung auf, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durchlaufen wurden, was nachfolgend aufgezeigt werden soll.

Viele Historiker, hier besonders französische Forscher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, betrachteten die Textstelle als Beleg für die enge Bindung zwischen den Gemeinschaften und Anpassung der Franken an ihre neue Umgebung. Der französische Kreuzzugsforscher Jean Richard bewertete Fulcher als wichtigen Zeugen der erfolgreichen Kolonisation des Landes durch die Franken, der die engen Bindungen zwischen Orientfranken und Ostchristen bestätigte.¹⁰²⁰ Der Amerikaner Dana C. Munro interpretierte die Textstelle als Ausdruck des Stolzes des Autors auf die Errungenschaften der Kreuzfahrer.¹⁰²¹ Deutsche Forscher wie Rainer C. Schwinges und Rudolf Hiestand erkannten bei Fulcher erste Ansätze einer eigenen Identität der Orientfranken.¹⁰²² Alan Murrays Überlegungen wiesen in die gleiche Richtung. Er inter-

1016 Deutsche Übersetzung zitiert nach SKOTTKI, Kristin, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 323f.

1017 Fulcher benutzt dafür „hac in terra“ und nicht explizit den Begriff „patria“. Dies macht er jedoch an anderen Stellen: FC, I.XXX.1, S. 307 und III.IX.2, S. 639.

1018 „Wolf und Lamm sollen weiden zugleich; der Löwe wird Stroh essen wie ein Rind, und die Schlange soll Erde essen“: Jes. 65.25, verfügbar unter <http://bibeltext.com/isaiah/65-25.htm>, zuletzt geprüft am 22. Juli 2016; „Sie werden Häuser bauen und bewohnen; sie werden Weinberge pflanzen und derselbigen Früchte essen“: Jes. 65.21, verfügbar unter <http://bibeltext.com/isaiah/65-21.htm>, zuletzt geprüft am 22. Juli 2016.

1019 Holt und Muldoon nannten die Textstelle „one of the most fascinating descriptions of cultural interactions during the crusades“: HOLT/MULDOON (Hg.), *Competing Voices*, S. 246.

1020 RICHARD, Jean, *Le royaume latin de Jérusalem*, Paris 1953, S. 30, 385. Zur grossen Bedeutung dieser Passage für französische Historiker vgl. ausführlich Kapitel V.1.2, S. 251ff.

1021 MUNRO, Dana C., „A Crusader“, in: *Speculum* 7 (1932), S. 321-335, hier S. 334.

1022 SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 20f. Rudolf Hiestand kam auf verschiedene identitätsstiftende Elemente zu sprechen, die eine solche Siedleridentität förderten. Dazu gehörten eine eigene Sprache, zentrale Orte und Symbole. „Das Zitat aus Fulcher von Chartres lässt erkennen, dass eine Abkoppelung und Identitätsfindung ausserordentlich

pretierte Fulchers Geschichtswerk ganz allgemein als Ausdruck des Bedürfnisses der Orientfranken nach einer eigenständigen Geschichte.¹⁰²³ Verena Epp erkannte in Fulchers Textpassage einen Versuch Fulchers, seine neue Heimat und deren Menschen zu verstehen. Hierfür sprachen aus ihrer Sicht zusätzlich Fulchers lange Ausführungen über Geographie und Tierwelt seiner neuen Heimat.¹⁰²⁴

Heinrich Hagenmeyer, der die Chronik 1913 herausgab und dessen Edition bis heute massgeblich ist, stand Fulchers Aussagen im Vergleich zu den Aussagen französischer Forscher zur gleichen Zeit kritisch gegenüber. Fulcher habe die Verhältnisse „in einem allzu rosigen Lichte“ dargestellt.¹⁰²⁵ Er sprach von einer „gewissen Schönfärberei“ Fulchers, „der es wohl auch darauf abgesehen hat, indem er den abendländischen Lesern solch ein überaus günstiges Bild der morgenländischen Verhältnisse vorführte, den einen und den andern zu veranlassen, den Pilgerstab zu ergreifen und nach dem Morgenlande auszuwandern“.¹⁰²⁶ Er hat auf den Kontrast zu früheren Aussagen Fulchers hingewiesen, in denen sich die Kreuzfahrer nach ihren Herkunftsorten zurückgesehen oder Pilger über Neuigkeiten *de natione sua et parentela* ausgefragt hätten.¹⁰²⁷ Der aus Israel stammende Kreuzzugsforscher Joshua Prawer, der sich dezidiert gegen eine integrative Gesellschaft in den Kreuzfahrerherrschaften wandte, sprach es, im Vergleich zu Heinrich Hagenmeyer, deutlicher aus und zeigte sich skeptisch, was den Wahrheitsgehalt der Textpassage betraf. Er ging von einem engen Zusammenhang der Textpassage mit der erfolgreichen Eroberung von Tyrus 1124 aus, die in Fulchers Geschichtswerk unmittelbar vor der hier diskutierten Stelle beschrieben wurde.¹⁰²⁸ Dass die Textpassage immer noch neu gedeutet werden kann und sogar als Beleg für den *Clash of Civilisations* herhalten muss, zeigt sich bei David Ohana. Der israelische Historiker fand in Fulchers Textpassage den Beleg, dass die Kreuzzüge immer schon als Konfrontation zwischen Ost und West wahrgenommen wurden, unabhängig davon, ob die von Fulcher beschriebene Synthese zwischen Ost und West nun wirklich stattfand oder nicht.¹⁰²⁹ Die verschiedenen Interpretationen von

rasch vor sich ging“: HIESTAND, „Siedlung und Siedleridentität“, S. 64. Verena Epp ging von ähnlichen Überlegungen aus: EPP, Verena, „Die Entstehung eines ‚Nationalbewusstseins‘ in den Kreuzfahrerherrschaften“, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 45 (1989), S. 596-604.

1023 MURRAY, „Ethnic Identity in the Crusader States“, S. 70. Vgl. DERS., „National Identity, Language and Conflict“.

1024 EPP, Fulcher von Chartres, S. 86. Vgl. FC, III.XXXVII.8, S. 749.

1025 FC, Einleitung, S. 59.

1026 FC, S. 747 Anm. 1.

1027 FC, II.II.4, S. 360 und III.VI.6, S. 388.

1028 „it is more than doubtful if it depicted the real situation“: PRAWER, „The Settlement of the Latins in Jerusalem“, in: *Speculum* 27 (1952), S. 490-503, hier S. 495 Anm. 25. Vgl. dazu DERS., „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks“, S. 179. Zur Eroberung von Tyrus bei Fulcher vgl. FC, III.XXXVI.1-2, S. 745f. Bereits Hagenmeyer hatte vor Prawer auf den Zusammenhang der Textstelle mit der Eroberung der Stadt Tyrus 1124 hingewiesen. Hagenmeyer glaubte, darin eine Begründung für Fulchers optimistische Stimmung zu finden: FC, S. 748 Anm. 5. Zu Prawer's Interpretation der Kreuzfahrerherrschaften als Kolonial- und Segregationsgesellschaft vgl. ausführlich Kapitel V.2.1, S. 287ff.

1029 Dieses Bild der Konfrontation der Kulturen habe sich bis in die heutige Zeit erhalten: OHANA, D., „Mediterraneans or Crusaders? Israel Geopolitical Images Between East and West“, in: *International Journal of Euro-Mediterranean Studies* 1 (2008), S. 7-32, hier S. 7f.

Fulchers Textpassage zeigen somit gut die Diskrepanz des historischen Diskurses auf, wenn es um die Frage der Zusammenlebens der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften geht. Die Interpretationen reichen von Wohlwollen bis hin zu Kritik und Zurückweisung der Aussagen Fulchers. Seine Ausführungen respektive die Interpretationen darüber zu unterschiedlichen Zeitpunkten und in unterschiedlichen Ländern lassen sich gut in den Wissenschaftsdiskurs über die Beziehungen der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen einfügen, was zu einem späteren Zeitpunkt noch genauer ausgeführt werden soll.¹⁰³⁰

Bereits früh kamen Kreuzzugsforscher auf den werbenden Charakter der Textstelle zu sprechen. Heinrich Hagenmeyer interpretierte die Textstelle nicht nur als Lobpreisung Palästinas, sondern auch als Versuch der Anwerbung neuer Kreuzfahrer aus dem Westen bzw. als Versuch, die Kreuzfahrer im Land zu behalten.¹⁰³¹ Eine Begründung hierfür fand er, da Fulcher die Möglichkeit des materiellen Gewinns in den Kreuzfahrerherrschaften angepriesen hat.¹⁰³² Er interpretierte Fulchers Passage als Beleg für die Stärkung der Machtverhältnisse des noch jungen Königreichs in den 1120er Jahren und setzte sie den Schilderungen Fulchers zu Beginn der Regierungszeit Balduins I. gegenüber, die von der prekären Sicherheitslage (angespannte personelle Lage, Mangel an Kampffähigen) der Lateiner Zeugnis ablegten.¹⁰³³ Dass dieser Interpretationsansatz der Textpassage als Werbung für die Kreuzfahrerherrschaften schon damals nicht neu war, zeigt eine ähnliche Argumentation bei Joseph-François Michaud zu Beginn des 19. Jahrhunderts.¹⁰³⁴ In den späten 1990er Jahren hat Benjamin Z. Kedar den werbenden Aspekt der Textpassage wieder aufgegriffen. Er verwies auf die Propagandaabsichten des Autors. Fulcher, „possibly sentimental and certainly propagandist“, habe ein idyllisches Bild der Kreuzfahrerherrschaften kreiert, um Einwanderer anzulocken.¹⁰³⁵ Dieser Aspekt zieht sich somit als roter Faden durch die unterschiedlichen Interpretationsansätze, unabhängig davon, ob die Forscher den Aussagen Fulchers eher wohlwollend oder eher skeptisch gegenüberstanden.

1030 Vgl. dazu Kapitel V, S. 245ff.

1031 FC, Einleitung, S. 62.

1032 FC, III.XXXVII.6-7, S. 749. Vgl. dazu EPP, Fulcher von Chartres, S. 134-136, 138f. Es ist durchaus möglich, dass bereits Papst Urban II. den Aspekt des materiellen Gewinns am Konzil von Clermont angesprochen hat: RILEY-SMITH, Jonathan, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986, S. 39f. Dieser Aspekt war aber nicht die Hauptursache für den Ersten Kreuzzug („It is hard to believe that most crusaders were motivated by crude materialism“): EBENDORT, S. 47.

1033 FC, Einleitung, S. 25-27. Zu Fulchers Beschreibung der prekären Sicherheitslage: FC, II.VI.7-10, S. 388-390.

1034 „(...) pour attirer les Francs en Asie, il [Foucher de Chartres] leur montrait les colonies chrétiennes comme une véritable terre promise“: MICHAUD, *Histoire des croisades*, Bd. 4, Paris 1849, S. 338.

1035 KEDAR, „Earliest Laws of Frankish Jerusalem“, S. 327. Sophia Menache bezeichnete den von Fulcher beschriebenen Transformationsprozess als „positive Propaganda“: MENACHE, Sophia, „When Jesus met Mohammed in the Holy Land: Attitudes toward the ‚Other‘ in the Crusader Kingdom“, in: *Medieval Encounters* 15 (2009), S. 66-85, hier S. 85. Vgl. dazu FOLDA, Jaroslav, *The Art of the Crusaders*, S. 86 und TYERMAN, *God’s War*, S. 214f.

Der werbende Charakter der Textpassage war wohl aber nicht das Hauptziel Fulchers, wie bereits Wolfgang Giese anmerkte.¹⁰³⁶ Einen Neuansatz hat Kristin Skottki gewählt, die jüngst dafür plädierte, sich stärker auf die narrativen Muster der Chronik Fulchers zu konzentrieren, die auf den eschatologischen Aspekt der Textpassage verweisen und die Fulcher die Besiedlung des Heiligen Landes als Wille und Wunder Gottes darstellen lässt.¹⁰³⁷ Ich stimme mit ihr überein, dass eine allzu idealisierende Interpretation der Textpassage als Beleg für die Entstehung einer neuen, integrativen Gesellschaft, wie dies besonders französische Autoren und Verena Epp vorgenommen haben, klar zurückzuweisen ist. Das Gleiche gilt für eine allzu idealisierende Darstellung der Muslime bei Fulcher.¹⁰³⁸ Denn auch Fulcher von Chartres war wie die anderen Chronisten des Ersten Kreuzzuges trotz seiner Erfahrung mit dem Gegenüber und seinen Ausführungen über die Franken, Ostchristen und konvertierten Muslime darauf bedacht, den muslimischen Gegner als Feind der Kreuzfahrer und der Franken darzustellen, den es zu bekämpfen galt. Dafür spricht, dass er die Muslime als Heiden und Götzenanbeter darstellte. So erwähnte er wie Radulf von Caen die Existenz eines Götzenbildes im Felsendom.¹⁰³⁹ Trotz seines langjährigen Aufenthalts in den Kreuzfahrerherrschaften und seiner persönlichen Erfahrung mit dem muslimischen Gegner und den Ostchristen hat Fulcher von Chartres in der überarbeiteten Fassung seines Geschichtswerkes eine Textpassage über die Idolatrie der Muslime nicht gestrichen, sondern sogar noch durch einen Zusatz hervorgehoben. Dies spricht dafür, dass es ihm in erster Linie darum ging, den Gegner der Kreuzfahrer durch ein möglichst verwerfliches Feindbild negativ darzustellen. Er wollte die Differenzen zwischen Islam und Christentum betonen.¹⁰⁴⁰ Andere stereotype Charakteristika, die sich in den Chroniken des ersten Kreuzzuges finden lassen, hat Fulcher beibehalten. So belegt sein Geschichtswerk zwar durchaus eine neue Identität der Orientfranken, die einige Jahrzehnte später im Werk Wilhelms von Tyrus und in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken mit der Unterteilung in „Meerfranken“ und „Küstenfranken“ aufgegriffen wird. Trotzdem beharrte er auf den vorherrschenden Deutungsmustern und stellte

1036 GIESE, Wolfgang, „Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des Fulcher von Chartres“, in: Archiv für Kulturgeschichte 69 (1987), S. 62-115, hier S. 93-95.

1037 SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 327f.

1038 Verena Epp ging davon aus, dass Fulcher in einer zweiten Version seiner Chronik negative Attribute der Muslime gestrichen hat. Sie vermutete, dass Fulcher aufgrund seiner Niederlassung im Heiligen Land in der Lage gewesen sei, zu einer realistischeren Einschätzung nicht nur der östlichen Christen, sondern auch des islamischen Gegenübers zu gelangen: EPP, Verena, Fulcher von Chartres: Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges, Düsseldorf 1990. Sie hat Fulcher von Chartres als „sarazenenfreundlicher“ als andere Kreuzzugsschriftsteller eingestuft: EBENDORT, S. 43. Kritisch dazu SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 311ff.

1039 „Hoc Templum dominicum in veneratione magna cuncti Sarraceni habuerant, ubi preces suas lege sua libentius quam alibi faciebant, quamvis idolo in nomine Mahumet facto eas vastarent, in quod etiam nullum ingredi Christianum permittebant“: FC, I.XXVI.9, S. 290. Zur Entkräftigung durch den Herausgeber, Heinrich Hagenmeyer, vgl. EBENDORT, S. 290-291, Anm. 28. Vgl. SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 316.

1040 FC, S. 290. Vgl. VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 194f.; SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 316-318.

die Gegner der Kreuzfahrer als verwerflich dar, die es zu bekämpfen galt und denen das Recht auf das Heilige Land abgesprochen wurde.

Feindbild- und Fremdbildwandel bei Wilhelm von Tyrus

Im Folgenden steht ein möglicher Feindbild- und Fremdbildwandel in einer zweiten Chronik im Zentrum, die in der Vergangenheit häufig mit diesem Thema in Zusammenhang gebracht wurde. Es handelt sich um die Chronik, die Wilhelm von Tyrus in den 1170er und 1180er Jahren im Königreich Jerusalem erstellt hat. Wilhelm vermied bei seiner Wortwahl für den muslimischen Gegner den *pagani*-Begriff und bevorzugte *infideles*. Zwar verwendete Wilhelm polemische Formulierungen für den muslimischen Gegner wie *virī Belial*, die auch in Wilhelms Quellen zum Ersten Kreuzzug vorkommen, sie konzentrierten sich jedoch auf bestimmte Kapitel. Bei diesen Kapiteln handelt es sich erstens um Wilhelms Version der Rede des Papstes von Clermont und zweitens um die Rede des Kollaborateurs der Kreuzfahrer in Antiochia, Firuz. Rainer C. Schwinges, der in seiner Studie *Kreuzzugsideologie und Toleranz* das Werk Wilhelms ausführlich analysiert hat, vermutete hier eine bewusste Verwendung dieses Vokabulars von Seiten des Autors, um Authentizität zu vermitteln.¹⁰⁴¹ Zudem kann festgestellt werden, dass die polemischen Begriffe seltener werden, als Fulchers Vorlage bei Wilhelm 1127 endet.¹⁰⁴² Schwinges erkannte darin eine Distanz des Autors gegenüber dem Konzept eines islamischen Heidentums und Distanz auch gegenüber traditionellen Urteilen und Einstellungen bezüglich der islamischen Religion. Zwar verwarf Wilhelm die Dogmatik des Islam, erkannte darin aber ein religiöses System an, das zu Gottesfurcht, Frömmigkeit und Gerechtigkeit anleiten konnte.¹⁰⁴³ Schwinges führte Wilhelms Distanz zum traditionellen Feindbild auf seine täglichen Erfahrungen mit der Welt des Islam zurück.¹⁰⁴⁴ Wilhelm war für ihn ein Vertreter der Orientfranken und Zeuge der Anpassung an ihre Umgebung.

Wilhelm verfasste zusätzlich zu seiner Chronik eine politische Geschichte des Orients, die heute verschollene „Geschichte der orientalischen Fürsten“ (*Historia de gestis orientalium principum*).¹⁰⁴⁵ Die Existenz dieses Werkes zur Geschichte der orientalischen Fürsten von Mohammed bis Saladin zeigt, dass sich Wilhelm mit der islamischen Vergangenheit des Königreichs Jerusalem auseinandergesetzt hat.¹⁰⁴⁶ Diese vertiefte Auseinandersetzung wird ebenfalls in seiner überlieferten Chronik deutlich. Wilhelm von Tyrus stellte die Geschichte der Kreuzzüge und der Kreuzfahrerherrschaften in den Kontext der Geschichte des Nahen Ostens. So räumte er im ersten Buch dem Islam einigen Platz ein. Er begann mit dem Aufstieg von Mohammeds *doctrina pestilens*.¹⁰⁴⁷

1041 SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 125.

1042 EBENDORT, S. 126.

1043 EBENDORT, S. 124, 282.

1044 EBENDORT, S. 121, 127ff.

1045 SCHWINGES, Rainer C., „Begegnung in Grenzen. Christen und Muslime im Heiligen Land des 12. Jahrhunderts“, in: *Grenzen und Raumvorstellungen - Frontières et conceptions de l'espace* (XIe-XVIIIe s.), hg. v. Guy P. Marchal (Clio Lucernensis, Bd. 3), Luzern 1996, S. 315-328, hier S. 319f.

1046 SCHWINGES, Rainer C., „Rechtsformen und praktisches Rechtsdenken des interkulturellen Kontakts in der Kreuzzugszeit“, in: *Rechtsformen internationaler Politik. Theorie, Norm und Praxis vom 12. bis 18. Jahrhundert*, hg. v. M. Jucker et al., Berlin 2011, S. 75-89, hier S. 79.

1047 WTyr 1.1-1.2, S. 105-107.

Für Wilhelm war Mohammed zwar ein „Verführer“ (*seductor*), jedoch kein Gott.¹⁰⁴⁸ Der Islam war *dogma pestiferum*, *dogma perversorum* und *doctrina pestilens*, den es zurückzuweisen und zu widerlegen galt.¹⁰⁴⁹

Wilhelm verfolgte im ersten Buch das Ziel, seinem Publikum die unterschiedlichen Herrschaftsphasen der Muslime über die Christen und besonders über die Stadt Jerusalem (*Persi, Egypti, Turci*) zu umreißen, bevor diese – so seine eigenen Worte – Zeit der Knechtschaft durch den Ersten Kreuzzug zu einem Ende kam.¹⁰⁵⁰ Er begann mit der Niederlage der Byzantiner und der Eroberung Syriens und Jerusalems durch den Kalifen ‘Umar¹⁰⁵¹ und verglich Jerusalem mit einem Kranken, dem es teilweise besser (unter Hārūn al-Rašīd, gest. 809), teilweise schlechter (unter al-Hākīm, gest. 1021) gegangen sei.¹⁰⁵² Wilhelm setzte seinen Abriss über den Herrschaftskampf um Jerusalem fort und erläuterte als Anlass der Eroberung Jerusalems durch die Fatimiden den Konflikt zwischen Fatimiden (*Egyptii*) und Abbasiden (*Persi*). Es ist hier, dass erstmals von einem lateinischen Autor nicht einzig die Verehrung ‘Alīs eines Teils der Anhänger des Islam erkannt wurde, sondern die korrekten Bezeichnungen Schiiten (für die Fatimiden) und Sunniten genannt wurden.¹⁰⁵³ Wilhelm von Tyrus war der erste Lateiner, der korrekt von einer Spaltung (*scisma*) sprach.¹⁰⁵⁴ Vor Wilhelm wurde die Verehrung der Fatimiden für ‘Alī bereits von Raimund von Aguilers erwähnt. Dieser erklärte damit seinem Publikum den Unterschied zwischen Fatimiden und Seldschuken. Es ist die einzige Chronik zum Ersten Kreuzzug, die ‘Alī überhaupt erwähnt.¹⁰⁵⁵ Im Gegensatz zu Raimund von Aguilers war Wilhelm sich der religiös-gesellschaftlichen Implikationen dieser Spaltung aber bewusst. Er sprach unterschiedliche Traditionen an (*contradictorium observantia traditionum*) und dass sie keine Gesell-

1048 „Seductor“: WTyr 1.1, S. 105, Z. 15; „error“: EBENDORT, 1.1, S. 106, Z. 36; „superstitio“: EBENDORT, 20.29, S. 954, Z. 35. Vgl. SCHWINGES, Rainer C., Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 116, 121.

1049 „Doctrina pestilens“: WTyr 1.1, S. 105, Z.6; „dogma pestiferum“: WTyr, 1.1, S. 106, Z. 35f.; „dogma perversorum“: WTyr, 5.11, S. 285, Z. 5f. Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 116.

1050 „iugum servitutis“: WTyr 1.9, S. 120, Z. 2.

1051 Dabei stellte er Bezüge zwischen ‘Umar und dem Perserkönig Chosroes II. her, der der Überlieferung zufolge Jerusalem 614 von den Byzantinern erobert hatte: WTyr 1.1-1.2, S. 105-107.

1052 WTyr 1.3, S. 108, Z. 4-10. Er erwähnte die Zerstörung der Grabeskirche durch den Kalifen al-Hākīm im frühen 11. Jahrhundert: WTyr 1.4, S. 110, Z. 16-32. Wilhelm von Tyrus spricht von der „resurrectionis ecclesia“, eine Bezeichnung für die Grabeskirche, die im Westen nicht üblich war. Sylvia Schein hat hier einen Einfluss der Ostchristen vermutet: SCHEIN, Gateway, S. 71ff.

1053 „Porro per idem tempus inter Egyptios et Persas emula nimis et pertinax erat de monarchia contentio. Ministrabat autem odiorum fomitem et incentivum maius contradictorium observantia traditionum, qua usque hodie uterque populus contentioibus reciprocis sacrilegos se appellant, sibi non communicantes invicem, ita ut etiam in nominibus velint habere differentiam. Qui enim Orientalium supersticionem sequuntur, lingua eorum Sunni dicuntur, qui vero Egyptiorum traditiones preferunt appellantur Ssiha (...)“: WTyr 1.4, S. 109f., Z. 1-9. Zweite Nennung: WTyr 19.21, S. 891, Z. 22-25. Der erste Pilgerbericht, der die Anhänger ‘Alīs erwähnt, stammt von Ricoldus von Monte Croce (Ende 13. Jh.): vgl. Anm. 471.

1054 Dies bemerkt Wilhelm von Tyrus in Buch 19: „sicque in gente illa exortum est scisma“: WTyr 19.21, S. 891, Z. 20-21. Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 110f.

1055 Vgl. Anm. 974.

schaft miteinander pflegen würden (*sibi non communicantes invicem*).¹⁰⁵⁶ Zu einem späteren Zeitpunkt erwähnte er als eine dieser unterschiedlichen Traditionen, dass sie anders beten würden.¹⁰⁵⁷ Er führte die seldschukischen Türken (*Turci*) ein, die unter Alp Arslan in der Schlacht von Manzikert (1071) den byzantinischen Kaiser besiegten, wodurch für die Christen ein Tiefpunkt erreicht war, der schliesslich den Ersten Kreuzzug auslösen sollte.¹⁰⁵⁸ Als Einleitung zur türkischen Eroberung fügte er eine Herkunftserzählung ein, die die Westwanderung der seldschukischen Türken von ihrer Heimat in Zentralasien in die islamische Welt und ihre Eroberungen inklusive Jerusalems im 11. Jahrhundert umriss.¹⁰⁵⁹

Auf das schiitische Fatimidenkalifat in Ägypten kam Wilhelm ein zweites Mal im Zusammenhang mit den ägyptischen Eroberungsplänen König Amalrichs I. zu sprechen, obwohl die Fatimiden zum Zeitpunkt der Niederschrift der Chronik bereits nicht mehr in Ägypten herrschten, zum Zeitpunkt der Ereignisse, die Wilhelm beschrieb, hingegen schon.¹⁰⁶⁰ Es handelte sich dabei um Amalrichs dritten Ägyptenfeldzug (1167), der in einen Vertrag zwischen Fatimiden und Franken gegen Nuraddin mündete und Ägypten (vorübergehend) zum fränkischen Protektorat werden liess.¹⁰⁶¹ Wilhelm fühlte sich nach einer ausführlichen Beschreibung des Besuchs Hugos von Caesarea im Kalifenpalast von Kairo, der in einer (demütigenden) Zusage des Kalifen zum Vertrag und für die Franken im Triumph endete, veranlasst, die Geschichte der fatimidischen Kalifen genauer auszuführen.¹⁰⁶² Wilhelms Angaben dazu sind erstaunlich genau.¹⁰⁶³ So erklärte er seinem Publikum die vier ersten Kalifen und Nachfolger Mohammeds (Abū Bakr, ‘Umar, Uṭmān, ‘Alī), die Spaltung zwischen Sunniten und Schiiten und die Eroberung Ägyptens durch die Fatimiden, die Gründung Kairo und die Konkurrenz zwischen dem Kalifat der Fatimiden und Abbasiden.¹⁰⁶⁴ Er stellte jedoch den Ursprung des Schismas zwischen Sunniten und Schiiten falsch dar, indem er behauptete, dass ‘Alī als Prophet anerkannt werden wollte. Er bezeichnete ‘Alī als Gegenspieler Mohammeds, was falsch ist. Es ging ja bekanntlich um Nachfolgestreitigkeiten, nicht um die Infragestellung Mohammeds als Prophet. Die Schiiten erkennen bis heute die ersten drei Nachfolger Mohammeds nicht als Kalifen an.¹⁰⁶⁵ Wilhelm konnte die Assassinen nicht im Schisma zwischen Sunniten und Schiiten

1056 WTyr 1.4, S. 109, Z. 3-4 und Z. 5-6. „(...) que autem sit inter eos erroris differentia non est presentis temporis edocere“: EBENDORT, Z. 10-11.

1057 „Ausus est etiam nicholominus in Mehemeth et sequaces eius maledicta publice iaculari et alium ritum aliumque modum orandi tradidisse“: WTyr 19.21, S. 892, Z. 43-45.

1058 „Hec igitur et similia populo fideli, qui Ierosolimis et in finibus eius habitabat, miseriarum addebant cumulum et in desperationis abyssum demergebant“: WTyr 1.9, S. 122, Z. 65-67.

1059 Vgl. dazu Kapitel IV.3.1, S. 199ff.

1060 WTyr 19.20-21, S. 889-892. Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 113f.

1061 WTyr 19.12-19. Zu Amalrichs drittem Ägyptenfeldzug vgl. HALM, Kalifen und Assassinen, S. 269-276.

1062 WTyr 19.18-19. Wilhelms Textpassage zum Kalifenpalast wird von HALM, Kalifen und Assassinen, S. 270-272, ausführlich zitiert.

1063 MÖHRING, Hannes, „Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 19 (1984), S. 170-183, hier S. 175.

1064 WTyr 19.21, S. 891f.

1065 Zum Schisma zwischen Schiiten und Sunniten vgl. Kapitel II.2.2, S. 41f.

wie die Fatimiden, die über Ägypten herrschten, verordnen.¹⁰⁶⁶ Im Gegensatz zum fatimidischen Kalifat war zudem sein Wissen über das abbasidische Kalifat von Bagdad nur abstrakt.¹⁰⁶⁷ Sowohl in Buch 1 als auch in Buch 19, in denen er auf die Geschichte des Islam zu sprechen kam, verwies er für weitere Informationen auf sein zweites, heute verschollenes Geschichtswerk.¹⁰⁶⁸

Nicht nur in Wilhelms Ausführungen über Mohammed, den Islam, seine Untergruppen und Dynastien, sondern auch in seinen Schilderungen der Persönlichkeit muslimischer Herrscher, darunter Nuraddin (1146-1174), erkannte Schwinges Ansätze eines Geltenlassens einer anderen Weltreligion, was für ihn auf ein integratives Gedankenmodell hindeutet.¹⁰⁶⁹ Gründe hierfür sind wohl in Wilhelms Begegnung und Beziehungen mit Andersgläubigen und in der geographischen Nähe Wilhelms zur islamischen Kultur zu finden, wodurch es zu einer Umwandlung von alten Vorurteilen gekommen ist, aber auch in Wilhelms Bildung.¹⁰⁷⁰ Seine Aussergewöhnlichkeit zeigt sich besonders deutlich im Vergleich seiner Chronik mit den altfranzösischen Übersetzungen, die trotz äusserer Übereinstimmung eine grosse Distanz zum lateinischen Original aufweisen. Der Übersetzer, ein Kleriker westlicher Herkunft, hat Wilhelms Ansichten verändert, umgedeutet und abgeschwächt.¹⁰⁷¹

Hans Eberhard Mayer wies in seiner Kritik am Konzept Schwinges' auf den rein politisch-pragmatischen Charakter der Aussagen und Urteile Wilhelms hin, ähnlich argumentierten Hannes Möhring, Marie-Luise Favreaulilie und Thomas Rödiger.¹⁰⁷² Wilhelm sei lediglich Zeitzeuge eines gemässigten Muslimenbildes gewesen. Sein Weltbild habe sich nicht wesentlich von den literarischen und weltanschaulichen Grundlagen seiner Zeit entfernt.¹⁰⁷³ Kristin Skottki verwies auf den höfisch-christlich-ritterlichen Diskurs, der Wilhelm beeinflusst haben könnte.¹⁰⁷⁴ Positiv hingegen waren die Rezensionen in der englisch- und französischsprachigen Kreuzzugsforschung.¹⁰⁷⁵ Dieser praktisch-pragmatische Charakter von Wilhelms Muslimenbild steht aber nicht im

1066 Zu Wilhelms Ausführungen über die Assassinen vgl. Kapitel IV.3.1, S. 201ff.

1067 SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 113.

1068 WTyr 1.1, S. 105f., Z. 31-37; WTyr 1.3, S. 109 Z. 47-55; WTyr 19.21, S. 892, Z. 55-61.

1069 WTyr 16.7, S. 723, Z. 17-19; WTyr 20.31, S. 956, Z. 1-5. Vgl. SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 129-131, 187-199, 290-294.

1070 EBENDORT, S. 11f., 46ff., 282. Vgl. DERS., „Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung“, in: Toleranz im Mittelalter, hg. v. A. Patschovsky et al., Sigmaringen 1998, S. 101-127, hier S. 122-127.

1071 SCHWINGES, Kreuzzugsideologie und Toleranz, S. 139, 190f., 220f., 284f. Vgl. DERS., „Umgang mit Feindbildern“, S. 160. Ähnlich auch ISSA, Mireille, *La version latine et l'adaptation française de L'„Historia rerum in partibus transmarinis gestarum“ de Guillaume de Tyr, livres XI – XVIII: étude comparative fondée sur Le recueil des historiens des croisades (The Medieval Translator, Bd. 13)*, Turnhout 2010, S. 261-266.

1072 Vgl. SCHWINGES, „Wahrnehmung des Anderen“, S. 121; RÖDIG, Thomas, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus*, Frankfurt a. M. 1990, S. 68-86.

1073 EBENDORT, S. 81.

1074 SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 163, 149-164.

1075 RICHARD, J., Rezension „Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *Erasmus* 30 (1978), S. 310f.; WALTZ, James, Rezension „Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *American Historical Review* 83 (1978), S. 983f.; RILEY-SMITH, Jonathan, Rezension „Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *The Catholic Historical Review* 66 (1980), S. 627f. Diese Diskrepanz zwischen der deutschsprachigen und der englisch- und französischsprachigen Kreuzzugsforschung wird an anderer Stelle noch ausführlich thematisiert: vgl. Kapitel V.1.2-V.1.4, S. 251ff.

Widerspruch zu Wilhelms Distanz zu traditionellen Urteilen und Einstellungen gegenüber dem Islam, die in seinem Geschichtswerk feststellbar sind. Dies wird am deutlichsten in Wilhelms Urteil über Saladin erkennbar. So stellte er Saladin, diesen mächtigen Gegner der Kreuzfahrer, als hochmütig und tyrannisch dar, ganz in der Tradition des vorherrschenden anti-muslimischen Feindbildes dieser Zeit. Rainer C. Schwinges hat hier die bedrohliche Situation des Königreichs Jerusalem als Begründung herangezogen, für die sich in erster Linie der immer stärker werdende Saladin verantwortlich zeigte.¹⁰⁷⁶ In eine ähnliche Richtung weisen auch Untersuchungen zu Wilhelms Byzanzbild. Dieses hing von den konkreten politischen Beziehungen zwischen Byzanz und den Kreuzfahrerherrschaften ab; wenn sie schlecht waren, war auch die Darstellung der Byzantiner negativ, waren sie gut, wandelte sich sein Bild ins Positive.¹⁰⁷⁷ Wilhelm hat sich zwar nicht durchgängig, aber in bestimmten Punkten und zu bestimmten Zeiten relativ deutlich vom traditionellen Denkmuster des Gegenübers, das in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges und auch bei Fulcher noch präsent war, entfernt.

IV.2.3 Zusammenfassung

Die Autoren der Geschichtswerke auf beiden Seiten benutzten eine Rhetorik der Gegensätze, um zwischen dem „Uns“ und den „Anderen“ zu unterscheiden. Diese Rhetorik hat sich während der zweihundertjährigen Herrschaft der Kreuzfahrer (und teilweise sogar noch darüber hinaus) im syrisch-palästinensischen Raum als sehr konstant erwiesen. Man definierte sich selbst im Unterschied zum Gegner. Diese Kontinuitäten betreffen einzelne Ausdrücke, Begriffe oder Charaktereigenschaften. Die Verwendung stereotyper Bezeichnungen diente den Autoren als Mittel, um das Feindbild aufrechtzuerhalten. Die Feindbilder mit den dazugehörigen stereotypen Charaktereigenschaften und Benennungen weisen auf beiden Seiten grosse Übereinstimmungen auf, was den universalen Charakter von Feindbildern bestätigt.¹⁰⁷⁸ Diese Feindbilder waren kulturell vorgeprägt (polemische und religiöse Schriften, geographische Werke). Im Bereich der Charaktereigenschaften haben die Geschichtsschreiber den Feind als stolz, arrogant, verräterisch und eilige Anführer als teuflisch dargestellt. Sehr häufig kamen die Gegenbegriffe Unreinheit/Reinheit zum Einsatz, um dem Feind den Besitz über die Heiligen Stätten abzuspochen. Die Gegner waren alles, was man selbst nicht war oder nicht sein wollte, was dementsprechend wenig mit der Realität zu tun hatte. Es kam ein Verfahren des Spiegels zum Einsatz, indem der Gegner wortwörtlich zum „Gegenüber“ wurde. Mut und Tapferkeit des Gegners verstärkten die Bedeutung des Einsatzwillens im Kampf. Es gab auch Unterschiede im Feindbild zwischen den beiden Kulturkreisen. Das Bild der Frauen der Gegner

1076 SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 199-209.

1077 LILIE, *Ralph-Johannes, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*, München 1981, S. 195, 300f.; DERS., *Byzanz und die Kreuzzüge*, S. 219; SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 298f.

1078 Vgl. FÜRST et al. (Hg.), *Von Ketzern und Terroristen*. Der Sammelband enthält Fallbeispiele, die vom Mittelalter bis zur Gegenwart reichen.

als sexuell freizügig oder Verfluchungen finden sich ausschliesslich in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken. Bei der Benennung des Gegenübers konnten weitere Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden: Häufig kamen Begriffe zum Einsatz, die den Feind mit Unglauben oder Mehrgottglauben in Verbindung brachten und die vermutlich mit dem Ziel der Karikierung eingesetzt wurden, aber auch wegen der ideologischen Aufladung dieser altbekannten Begriffe. Gleichzeitig existierten parallel zu diesen polemischen Phrasen Benennungen, die weniger stark negativ konnotiert waren, wie „Franken“ oder „Sarazenen“ (beides ursprünglich Bezeichnungen für Bewohner einer geographischen Region, deren Bedeutung im Laufe der Zeit ausgeweitet wurde).

Es konnte sich bei diesem Rohmaterial, auf dem das Feindbild basierte, vereinzelt um zutreffende Informationen handeln (Bart als Unterscheidungsmerkmal), vereinzelt aber auch um pure Fiktion (sexuelle Freizügigkeit). Verbündete der anderen Seite und Verräter der eigenen Seite zeigten in ihren Eigenschaften und Merkmalen grosse Übereinstimmungen mit dem Feind. Auch sie schaden der eigenen Seite und wurden deshalb mit dem Gegner assoziiert. Was die Autoren bei diesen Zuschreibungen antrieb, war nicht die Realität, sondern der eigene Anspruch auf die Herrschaft über das Land. Das eigene Vorgehen wurde als legitim, das Auftreten des Gegenübers als unrechtmässig erachtet und musste entsprechend delegitimiert werden.

Ausso wie auf beiden Seiten immer wieder die gleichen eingefahrenen Ausdrücke aufgegriffen wurden, konnten auch Brüche im Feindbild ausgemacht werden. So finden sich bei einigen Autoren Hinweise darauf, dass sie die phrasenhaften Bezeichnungen gezielt als Propagandamittel einsetzten und dass auf beiden Seiten einzelne Autoren über ein Bewusstsein verfügten, das über die polemische Bedeutung der benutzten Begriffe hinausweist. Gleiches gilt für die Verfluchungsformeln. Hier wurde festgestellt, dass ein Bedeutungswandel von einer willentlichen Verfluchung hin zu einer standardisierten Attribuierung der Franken stattfand. Nicht nur Kreuzfahrer und Franken wurden verflucht, sondern auch andere Feinde des Islam wie Häretiker und Mongolen, was die Einzigartigkeit der Kreuzzugserfahrung für die islamische Welt doch zu relativieren scheint. Das Unterscheidungsmerkmal des Bartes weist in eine ähnliche Richtung. Es zeigt sich, dass einzelne Geschichtsschreiber dieses kulturell vorgeprägte Stereotyp zunehmend hinterfragten, dass Grenzen unscharf wurden, da ihnen klar wurde, dass Ostchristen und Orientfranken sich einer eindeutigen Zuordnung entzogen. Dies verunsicherte die Autoren zutiefst.

Es konnten Entwicklungen beobachtet werden, die davon zeugen, dass das Wissen über das Gegenüber stetig zugenommen hat und die Denkmuster Veränderungen erfahren haben wie bei der Unterscheidung zwischen Orientfranken und Kreuzfahrern, verbunden mit einer unterschiedlichen Wertschätzung. Zentrales Unterscheidungsmerkmal war die Anpassung an lokale Gegebenheiten. Vorgegebene, in der Gesellschaft tief verankerte Zuordnungen konnten mit der Wirklichkeit in Konflikt geraten oder aufgeweicht werden. Die ideologische Brille funktionierte nicht mehr. In einigen Fällen ist es sogar möglich, den Historiographen eine durchgehende allgemeine Aufweichung der Gegensätze zuzugestehen. Beispiele dafür sind Raimund von Aguilers (Fatimiden als Verehrer ‘Alīs) oder Albert von Aachen, der auf eine Darstellung der

Muslime als Götzenanbeter verzichtete und über Kenntnisse der ethnischen Differenz zwischen Fatimiden und Seldschuken verfügte. Zu nennen ist hier besonders Wilhelm von Tyrus, der von der Identität der Orientfranken Zeugnis ablegte und einen für das 12. Jahrhundert ungewöhnlich dichten Abriss der Fatimidenherrschaft in Ägypten in sein Geschichtswerk einfügte und sogar das Schisma zwischen Schiiten und Sunniten als solches benennen konnte. In der Chronik Fulchers ist hingegen eine bestimmte Widersprüchlichkeit auszumachen, da er einerseits die Kreuzfahrerherrschaften als Wunder Gottes gefeiert hat, in dem Ostchristen und (getaufte) Muslime ihren Platz hatten, andererseits aber Feindbilder beibehielt, ja in seiner zweiten Redaktion sogar noch verschärfte.

Feindbilder blieben bestehen, Feindbildwandel war möglich. Solche Entwicklungen fanden in den Geschichtswerken auf beiden Seiten statt, was die Einmaligkeit solcher Abläufe relativiert und einen universalen Verlauf aufzeigt. Verallgemeinert man diese Abläufe, die sich abspielten, müsste man von natürlichen Prozessen der Anpassung sprechen. Versucht man aus diesen Darlegungen Rückschlüsse auf das Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften zu ziehen, ergeben sich Schwierigkeiten. Je länger, je mehr kristallisiert sich heraus, dass die Gattungskonvention uns hier Steine in den Weg legt. Könnte man deshalb sagen, dass Historiker mit ihren Fragen über die Beziehungen zwischen Franken und Muslimen (Juden und Ostchristen spielen in den Geschichtswerken eine marginale Rolle) an der Gattung der Geschichtswerke „scheitern“? Hier kann möglicherweise die Untersuchung eines der gattungsspezifischen Merkmale der Geschichtswerke helfen, sogenannte ethnographische Exkurse, in denen fremde Gemeinschaften Platz fanden.

IV.3 Ethnographische Exkurse: Inhalt und Funktion

In diesem Kapitel stehen sogenannte ethnographische Exkurse über fremde Völker, Religionen und Konfessionen im Zentrum, die in die Geschichtswerke aufgenommen wurden und die beim Publikum vermutlich auf reges Interesse gestossen sind.¹⁰⁷⁹ Sie dienen als Abwechslung von der reinen Beschreibung der Geschehnisse und stellen dem Publikum den Raum, in dem die Ereignisgeschichte stattfanden und zu dem auch die darin lebenden Völker zählten, genauer vor. Nachfolgend werden anhand dieser ethnographischen Exkurse die festgestellten Entwicklungen zwischen Feindbildkonstruktion und Feindbildwandel überprüft und gegebenenfalls ergänzt. Es stellt sich die Frage, welche Gemeinschaften überhaupt in dieser Form Eingang in die Geschichtswerke fanden, anhand welcher Kriterien die Geschichtsschreiber sie ausgewählt und als fremd und/oder feindlich beschrieben wurden und aus welchen Überlegungen heraus sie diese ethnographischen Exkurse überhaupt eingefügt haben. Von Interesse ist auch, ob Überschneidungen oder Divergenzen zu den Pilgerberichten erkennbar sind.

1079 Nancy Partner sprach von „serious entertainment“: PARTNER, Nancy, *Serious Entertainment. The Writing of History in Twelfth-Century England*, Chicago/London 1977.

Die Idee von textlich eingeflochtenen Erzählungen über fremde Völker reicht bis weit in die Antike zurück und war besonders bei Geschichtsschreibern und Geographen populär. Bereits in einem der ältesten erhaltenen Geschichtswerke überhaupt, Herodots *Historien*, wurden Ethnographie und Historiographie meisterhaft verknüpft.¹⁰⁸⁰ Wie der Titel bereits sagt, handelte es sich bei diesem Werk um eine Art Universalgeschichte mit länder- und völkerkundlichen Exkursen (*logoi*) der damaligen bekannten Welt.¹⁰⁸¹ Herodot (geboren um 485 v. Chr.) bemühte sich in seinen Erläuterungen über die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in Persien, Babylonien oder Ägypten um Sachlichkeit.¹⁰⁸² Im Bereich der Geographie ist Hekataios von Milets *Erdbeschreibung* (um 500 v. Chr.) als Beispiel zu nennen. Der Autor kam in der Form von Exkursen auf Gebräuche der Bevölkerung in Europa und Asien zu sprechen.¹⁰⁸³ Ganz in dieser Tradition, und somit als Bindeglied für spätere islamische Geschichtswerke von Bedeutung, standen zwei geographische Werke: al-Muqaddasī „Die schönste Aufteilung der Kenntnis der Länder“ (*aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālim*) (4./10. Jahrhundert) und al-Idrīsī (gest. 560/1166) „Reise des Sehnsüchtigen um die Horizonte zu durchqueren“ (*kitāb nuzhat al-muštāq fī ḥtirāq al-afāq*).¹⁰⁸⁴ Beide Bücher enthalten eine Reihe von kulturgeschichtlichen und ethnographischen Informationen über Regionen der islamischen Welt wie der arabischen Halbinsel, Ägypten oder *al-šām*.¹⁰⁸⁵ Al-Idrīsī Blick, geprägt von seiner Herkunft aus Ceuta und seiner Tätigkeit in den Diensten des Normannenkönigs Roger II. in Sizilien, schweifte weiter: Die Bewohner Europas fanden bei ihm ebenfalls Platz. Er unterteilte die Welt in sieben Klimazonen und lieferte detaillierte Beschreibungen der kulturellen, politischen und sozioökonomischen Bedingungen der jeweiligen Regionen.¹⁰⁸⁶

1080 MÜLLER, Klaus E., *Geschichte der antiken Ethnologie*, Hamburg 1997, S. 130.

1081 EBENDORT, S. 99.

1082 PETERMANN, Werner, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004, S. 27ff. und MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnologie*, S. 98-130. Zur Darstellung des „Fremden“ in antiken Texten vgl. GRUEN, Erich S., *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011.

1083 PETERMANN, *Geschichte der Ethnologie*, S. 25 und MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnologie*, S. 91-98.

1084 Zur arabisch-islamischen Geographie allgemein vgl. AHMAD, S. M., *History of Arab-Islamic Geography*; SILVERSTEIN, Adam, Artikel „Arabo-Islamic Geography“, in: *Oxford Companion to World Exploration*, hg. v. D. Buisseret, Bd. 1, Oxford 2007, S. 59-62; BRESC, Henri u. E. TIXIER DU MESNIL (Hg.), *Géographes et voyageurs au moyen âge*, Paris 2010. Zu al-Muqaddasī vgl. DUBLER, C.E., Artikel „aḡāʿib“, in: *EoI2*, Bd. 1, S. 203; COLLINS, B.A., *Al-Muqaddasi: The Man and his Work with Selected Passages Translated from the Arabic*, Ann Arbor/Michigan 1974. Englische Übersetzung: COLLINS, B.A. (Hg.), *The Best Divisions for the Knowledge of the Regions*, Reading 1994.

1085 Al-Muqaddasī: Collins (Hg.), *Best Divisions*, S. 87-96 (arabische Halbinsel), S. 185-194 (Ägypten), S. 162-167 (*al-šām*). Der Abschnitt über *al-šām* enthält u.a. Informationen über Rechtsschulen, schiitische Gemeinschaften, Handel, christliche Feste, Kleidung, Heilige Stätten und Gewässer. In Ägypten berichtet er über die Sprachen Arabisch und Koptisch: Collins (Hg.), *Best Divisions*, S. 186. Al-Idrīsī: BRESC, H. (Hg.), *La première géographie de l'occident*, Paris 1999, besonders S. 33-36. Zum Autor vgl. NEF, Annliese, „Al-Idrīsī: un complément d'enquête biographique“, in: *Géographes et voyageurs au moyen âge*, hg. v. H. Bresc et al., Paris 2010, S. 53-66.

1086 Es sind einzig solche geographischen Werke, in welche die Bewohner Europas überhaupt Eingang gefunden haben: LEWIS, *Muslim Discovery of Europe*, S. 137-148; DERS., Artikel „Ifranj“, in: *EoI2*, Bd. 3, S. 1044-1046.

Ganz in dieser kulturelle Grenzen überschreitenden Tradition berichteten Wilhelm von Tyrus, Jakob von Vitry, Oliver von Paderborn, Jean de Joinville, aber auch Usāma ibn Munqid̄, Ibn al-Aṭīr und Michael Rabō über fremde Gemeinschaften in der Form ethnographischer Exkurse. Die genannten Autoren orientierten sich dabei am antiken Muster und lieferten Informationen über Erscheinungsbild, Bekleidung, Sprache, Siedlungsweise, Sozialorganisation wie Heirats- und Begräbnisbräuche, Religion, Ernährung, Waffen, Kriegsführung und vereinzelt sogar Hinweise auf die Geschichte, wobei sie jeweils spezifische Schwerpunkte setzten.¹⁰⁸⁷

IV.3.1 Ethnographische Exkurse in den christlich-lateinischen Geschichtswerken

Wilhelm von Tyrus und die Herkunft der Türken

Wilhelm von Tyrus unterbrach mit einer Abhandlung über die Türken und ihre Herkunft (*de ortu et prima origine gentis Turcorum*) seine fortlaufende Beschreibung der Geschehnisse im Nahen Osten vor der eigentlichen Ankunft der Kreuzfahrer.¹⁰⁸⁸ Solche sogenannten Herkunftserzählungen lassen sich in vielen mittelalterlichen Geschichtswerken finden. Sie waren identitätsstiftend und dienten der Legitimation der eigenen Ordnung. Wilhelm führte aber nicht die Ursprünge des eigenen Volkes, sondern seines Gegenübers genauer aus. Er rechtfertigte diesen ungewöhnlichen Schritt vor seinem Publikum mit der grossen Bedeutung der Türken für seine Chronik, weshalb der Geschichte ihrer Herkunft und Eroberungen Erwähnung gebühre.¹⁰⁸⁹ Dadurch schaffte er es, die Gegner der Kreuzfahrer in das politische Gefüge des Nahen Ostens und in die Geschichte des Heiligen Landes zu integrieren, da die Türken letztendlich dafür verantwortlich waren, dass die Kreuzfahrer überhaupt ins Heilige Land zogen, um die Christen vom türkischen Joch zu befreien.¹⁰⁹⁰ Er ordnete diese Westwanderung der Türken zeitlich einige Jahrzehnte vor dem Ersten Kreuzzug ein.¹⁰⁹¹

1087 Die Kontinuität solcher ethnographischen Schilderungen wurde im Spätmittelalter beibehalten, so wurde über das Alltagsleben im Osmanischen Reich, Essgewohnheiten, Bäderbesuch und Hochzeitsbräuche der Türken berichtet: vgl. HÖFERT, Almut, *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600*, Frankfurt a.M. 2003.

1088 WTyr 1.7, S. 114-117. Zu Wilhelms Bericht über die Türken vgl. MURRAY, Alan V., „William of Tyre and the Origin of the Turks: Observations on Possible Sources of the *Gesta orientali-um principum*“, in: Balard et al. (Hg.), *Dei Gesta per Francos*, S. 217-229.

1089 „Et quoniam de gente Turcorum frequenter nobis in opere presenti erunt dicenda quamplura, que ipsi contra nostros nostrique adversus eos viriliter magnificeque sepius gesserunt – et adhuc proterve nimis in nostrorum impugnatione perseverant – non videtur alienum a nostro proposito de ortu et prima origine gentis huius et processu ad hunc excellentie gradum, in quo iam multis annis stetisse leguntur, aliquid presenti interserere narrationi“: WTyr 1.7, S. 114, Z. 1-8.

1090 WTyr 1.7, S. 114, 117. Zur Funktion der „origines gentium“ vgl. PLASSMANN, Alheydis, *Origo gentis: Identitäts- und Legitimationsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*, Berlin 2006, S. 17ff.

1091 „(...) idque factum est vix triginta aut quadraginta annis antequam nostri Occidentales principes peregrinationis iter, de quo hic agendum est, arriperent“: WTyr 1.7, S. 117, Z. 97-100.

Wilhelms Bericht steht ganz in der Tradition westlicher Herkunftserzählungen.¹⁰⁹² Ein typisches Merkmal der Herkunftserzählung ist das Element der Wanderung, das sich auch bei Wilhelm findet. Die Gemeinschaft stammte ursprünglich aus einem anderen Land als dem, in dem sie sich schliesslich niederliess und eine Herrschaft errichtete. Ein weiteres Element war der Umsturz der alten Ordnung, der Platz für neue Strukturen und eine neue Gesellschaftsordnung schuf. In Wilhelms Fall waren es die Türken, die ihr ursprüngliches Land verliessen, die Perser besiegten und dadurch eine neue Herrschaftsordnung schufen.¹⁰⁹³ Als Begründer der türkischen Macht im Gebiet der Perser nannte Wilhelm ihren Anführer Seldschuk (*Selduc*).¹⁰⁹⁴ Wilhelm beschrieb die richtungsweisende Wahl Seldschuks zum ersten König der Türken durch ein Los in Form von Pfeilen, das von einem Knaben gezogen wurde.¹⁰⁹⁵ Sowohl Sesshaftigkeit als auch Königswahl galten für Wilhelm als entscheidend für den späteren Machtausbau der seldschukischen Türken.¹⁰⁹⁶ Wilhelm erwähnte hingegen die Hinwendung der Seldschuken zum Islam, von herausragender Bedeutung für die Geschichte des Nahen Ostens, mit keinem Wort. Auch sonst fügte Wilhelm keine authentischen Orts- oder Gebietsbezeichnungen über den Herkunftsort der Türken in seinen Bericht ein.¹⁰⁹⁷

Im Gegensatz zu Wilhelm von Tyrus erwähnte ein Zeitgenosse Wilhelms, Michael Rabō († 1199), in seinen umfangreichen Ausführungen über die Herkunft der Türken aus den Steppen Asiens ihre Konversion zum Islam.¹⁰⁹⁸ Wie Wilhelm interpretierte er ihren Aufstieg und ihre Herrschaft über Mesopotamien, Syrien, Palästina, Kappadokien und Armenien als gottgegebenen welt-historischen Einschnitt, den es in den Geschichtsverlauf einzuordnen galt.¹⁰⁹⁹ Dies schloss aber nicht aus, ihnen barbarische Essgewohnheiten zuzuschreiben.¹¹⁰⁰ Die Ähnlichkeit der beiden Herkunftserzählungen über Kulturgrenzen hinweg ist erstaunlich und zeigt sich bei der Wahl des Königs respektive Anführers der Türken am stärksten.¹¹⁰¹ Die beiden Geschichtsschreiber griffen

1092 Vgl. MURRAY, „Origin of the Turks“, S. 227ff.

1093 PLASSMANN, *Origo gentis*, S. 360ff.

1094 Seldschuk gilt allgemein als Begründer und Namensgeber der Seldschuken-Dynastie und war ein türkischer Oghuse. Er kam im frühen 10. Jahrhundert im Gebiet des Aralsees zur Welt: LEISER, Gary (Hg.), *A History of the Seljuks: Ibrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, Carbondale 1988, S. 21-23.

1095 WTyr 1.7, S. 116f. Pfeil und Bogen waren ein weitverbreitetes Symbol für die Seldschuken-Dynastie: LEISER, *A History of the Seljuks*, S. 86.

1096 Wilhelm erwähnte die ursprünglich nomadische Lebensweise dieses Volkes. Im Gegensatz zu den Türken, die einen König wählten und sesshaft wurden, hätten die Turkomanen ihre nomadische Lebensweise beibehalten: WTyr 1.7, S. 114, 117.

1097 MURRAY, „Origin of the Turks“, S. 225f.

1098 MS, Bd. 3, 14.1-14.5, S. 156f.

1099 Dies beschreibt er am Ende des Buches XIV, das in sich abgeschlossen ist. Buch XV beginnt entsprechend mit einer neuen Phase, dem Beginn der Herrschaft der Türken: MS, Bd. 3, 15.1, S. 58. Vgl. WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*, S. 58. Chabot hat die These aufgestellt, Buch XIV sei älter als der Rest des Werkes und stamme nicht von Michael Rabō. Weltecke steht dieser Aussage kritisch gegenüber: WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*, S. 132.

1100 Ihre Essgewohnheiten hätten sie, so Michael Rabō, als wild und barbarisch ausgewiesen, da sie alles gegessen hätten, inklusive des Fleisches der Toten: MS, Bd. 3, 14.1-14.5, S. 149-157.

1101 So versammelten sich nach Michaels Angaben alle Anführer der Türkenstämme in einem Kreis und warfen jeweils einen Stab (nicht Pfeile) in die Luft. Nur ein einziger Stab kam

hier vermutlich auf Berichte über die Türken zurück, die in jener Zeit in ostchristlichen Kreisen zirkulierten.¹¹⁰²

Potentielle und reale Verbündete gegen Saladin

Neben der Herkunftserzählung der Türken lässt sich in Wilhelms Chronik ein Einschub über die Assassinen finden. Er lokalisierte deren Herrschaftsgebiet mit zehn Burgen und dazugehörigen Siedlungen in der Region von Tyrus. Ihre Bevölkerungszahl schätzte Wilhelm auf ungefähr 60'000.¹¹⁰³ Er erwähnte, ähnlich wie viele Pilgerberichte, den Anführer der Assassinen, in dessen Auftrag seine Untergebenen gewissenhaft Befehle (*offici*) ausführten.¹¹⁰⁴ Wilhelm von Tyrus betrachtete die Assassinen als potentielle Verbündete der Kreuzfahrer. So liess er seinen Ausführungen über die Organisationsstruktur und Siedlungsgebiete der Assassinen einen Bericht folgen, dass der Anführer der Assassinen den Lehren Mohammeds abschwören und sein Volk mit dem Christentum vertraut machen wollte.¹¹⁰⁵ Wilhelm bedauerte zutiefst, dass diese Konversion nicht stattfand, was (negative) Auswirkungen auf Staat und Kirche bis in die Gegenwart habe.¹¹⁰⁶

Wilhelm von Tyrus machte die Templer für das Scheitern der Konversion der Assassinen verantwortlich. Der Gesandte des Alten vom Berge, der König Amalrich offiziell das Angebot unterbreitet hatte, zum Christentum überzutreten, falls ihre Tributzahlungen an den Templerorden aufgehoben würden, wurde auf dem Rückweg, wie der Autor berichtet, trotz königlichem Geleit von einem Tempelritter ermordet.¹¹⁰⁷ Bei diesen Ereignissen konnte Wilhelm auf persönliche Kenntnisse über die Vorgänge am Hof König Amalrichs I. zurückgreifen. Zeitlich sind sie in die frühen 1170er Jahre einzuordnen. Dem Bericht über die Assassinen gehen seine Ausführungen über das Bündnis Amal-

aufrecht in der Mitte des Kreises zu liegen. Dessen Besitzer war der neue König: MS, Bd. 3, 14.5, S. 157.

1102 Für die ähnliche Wahl eines Kalifen bei Bar 'Ebrōyō vgl. BUDGE (Hg.), *Chronography*, Bd. 1, S. 103. Für eine ähnliche Erzählung über die Mongolen bei Jean de Joinville vgl. JJ, §§ 475-477, S. 426.

1103 „(...) estque numerus eorum, ut sepius audivimus, quasi ad sexaginta milia vel amplior“: WTyr 20.29, S. 953 Z. 6-8.

1104 WTyr 20.29, S. 953 Z. 14-19.

1105 Hamilton hält es für möglich, dass der Anführer der Assassinen mit einer Konversion zum Christentum geliebäugelt hat. Ich halte das doch eher für unwahrscheinlich. Vgl. dazu HAMILTON, Bernard, „The Templars, the Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem“, in: Borchartd (Hg.), *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe*, S. 13-24; EDBURY, „The Old French William of Tyre, the Templars and the Assassin Envoy“. Wilhelm von Tyrus berichtet von keinen missionarischen Aktivitäten, die diesem Ereignis vorausgegangen seien: SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 270f.

1106 Wilhelms Bedauern über das Scheitern der Konversion kommt in seinem Einleitungssatz über die Ereignisse zum Vorschein: „Accidit eisdem diebus apud nos res periculosa nimis et detestabilis, regno et ecclesie usque in presens tempus, fortasse in perpetuum, lugenda“: WTyr 20.29, S. 953 Z. 1-3. Der Zuwachs hätte der Kirchenprovinz von Tyrus gegolten: SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, S. 271.

1107 Zum Ablauf der Ereignisse vgl. WTyr 20.29, S. 953f. Z. 23-45. Dieser Mord, so Wilhelm, habe zu einem Zerwürfnis zwischen König Amalrich und den Templern geführt, da der König den Mörder, Walter von Maisnil, habe gefangensetzen lassen: WTyr 20.30, S. 954f. Z. 1-51. Wilhelm schildert den Mörder (Ausehen, Charakter) negativ, u.a. ist er einäugig („monocolus“): EBENDORT, S. 955, Z. 28.

richs mit Konstantinopel und Amalrichs Ägyptenzüge (1168, 1169) voraus.¹¹⁰⁸ Auf die Assassinen folgte Wilhelms Bericht über den Tod Nuraddins (gest. 569/1174), dessen Frau anschliessend *ebenfalls* einen Gesandten zum König schickte und um Frieden ersuchte.¹¹⁰⁹ Damit fügten sich die Gesandtschaft der Assassinen und ihr (gescheiterter) Zusammenschluss gut ein in Wilhelms Berichte über andere Gesandtschaften, Verhandlungen und Bündnisse zur gleichen Zeit, die der König mit Byzanz, den Assassinen und den Zengiden gegen Saladin führte.

Wilhelms Aussagen über die Konversion des Anführers der Assassinen, der das Gesetz Mohammeds zurückwies¹¹¹⁰, könnte eine Fehlinterpretation einer anderen Zurückweisung durch die Assassinen gewesen sein. Der Grossmeister der persischen Assassinen, Hasan II., ging 559/1164 davon aus, dass die Wiederauferstehung (*qiyāma*), die Endzeit des *mahdī*, gekommen sei und die Assassinen deshalb nicht mehr länger an die Gesetze der Scharia gebunden seien, und wies sie zurück. Offenbar folgten die syrischen Assassinen getreulich dieser Verkündigung und gaben (vorübergehend) die Befolgung der Scharia auf.¹¹¹¹ Diese Vorkommnisse könnten von den Orientfranken als Zurückweisung des Islam respektive als Zurückweisung der Gesetze Mohammeds fehlinterpretiert worden sein.

Wilhelms Bericht über die Assassinen zeigt grosse Übereinstimmungen mit einer möglichen Konversion der Assassinen bei Burchard von Monte Sion aus dem 13. Jahrhundert und belegt die engen Verbindungen zwischen den ethnographischen Exkursen in den Geschichtswerken und den Auflistungen der Bevölkerungsgruppen in den lateinischen Pilgerberichten.¹¹¹² Doch nicht nur in den Pilgerberichten, sondern auch Übernahmen dieser Liebäugelei der Assassinen mit dem Christentum in Geschichtswerken aus dem 13. Jahrhundert belegen die Bedeutung, die spätere Autoren dieser Erzählung zugeschrieben haben.¹¹¹³ Wegen dieser nach Ansicht Wilhelms im Bereich des Möglichen liegenden Annäherung zwischen Assassinen und Kreuzfahrern ist auch zu erklären, weshalb Wilhelm betonte, dass das Volk der Assassinen (*Assisinarum populus*) sowohl von Christen als auch Andersgläubigen gefürchtet worden sei.¹¹¹⁴ Wilhelm kam zwar nicht umhin zu gestehen, dass die Assassinen zu den Sarazenen gehörten. Dies hielt ihn aber nicht davon ab anzufügen, dass er sie als gläubiger als den Rest betrachtete.¹¹¹⁵ Er nahm die Assassinen

1108 WTyr 20.1-20.4 und 20.13, S. 913-917, 926/927 (Konstantinopel); WTyr 20.5-11 und 20.13-17, S. 917-925, 926-934 (Ägypten).

1109 WTyr 20.31, S. 956f.

1110 „Inde conferens Christi et suorum suavem et honestam doctrinam cum his, que miser et seductor Mahumet complicitibus suis et deceptis ab eo tradiderat, cepit sordere quicquid cum lacte biberat et predicti seductoris immundicias abhominare“: WTyr 20.29, S. 953, Z. 29-33.

1111 HALM, Kalifen und Assassinen, S. 255-261.

1112 Der Bericht gelangte über Jakob von Vitrys *Historia orientalis* (Erste Hälfte 13. Jh.) zu Burchard von Monte Sion: vgl. Anm. 445.

1113 JV, Kap. XIV, S. 154-156; OvP, S. 128f.

1114 „(...) quia populus est Christianis et aliarum sectarum nationibus, et maxime principibus, suspectus admodum et merito formidabilis“: WTyr 14.19, S. 657 Z. 22-27.

1115 „Hos tam nostri quam Sarraceni, nescimus unde nomine deducto, Assisinos vocant. Hii etiam annis quasi quadringentis Sarracenorum legem et eorum traditiones tanto zelo colerunt, ut respectu eorum omnes alii quasi prevaricatores iducarentur, ipsi autem legem viderentur implere“: WTyr 20.29, S. 953 Z. 19-23.

als vom Rest der Muslime getrennt und als politische Macht wahr, die sich durch eine spezifische eigene Lebensweise und Kampfaktik auszeichneten.¹¹¹⁶ Seine Informationen entsprachen nicht immer den Tatsachen. So interpretierte Wilhelm die Zurückweisung der Gesetze Mohammeds durch die Assassinen als eine Hinwendung zum Christentum. Zudem war er zwar über die Trennung zwischen Sunniten und Schiiten informiert, konnte aber hier die Assassinen nicht verorten.¹¹¹⁷

Verständnisvoller noch war Wilhelms Bericht über die Maroniten. Er betrachtete diese christliche Gruppe nicht als potentielle Verbündete wie die Assassinen, sondern als reale, ja sogar als enge Verbündete der Kreuzfahrer. Wilhelm von Tyrus erwähnte als erster lateinischer Geschichtsschreiber überhaupt die Maroniten und berichtete von ihrer Union mit Rom, die wohl 1181 oder 1182 stattgefunden haben dürfte.¹¹¹⁸ Um Wilhelms Überlegungen nachzuerfolgen, ist ein Blick auf die Einordnung dieser Union im Text hilfreich. Seine Ausführungen über die Maroniten finden sich im 22. Buch, zwischen Vorkommnissen im Fürstentum Antiochia (22.7) und in der Grafschaft Tripolis (22.9). Bei allen drei Ereignissen schilderte Wilhelm ein Zerwürfnis zwischen zwei Parteien, die in ein Einverständnis mündeten. Der Fürst von Antiochia (Boemund III.) wurde vom Papst wegen Ehebruchs exkommuniziert, der Graf von Tripolis (Raimund III.) zerstritt sich mit König Balduin IV. von Jerusalem und die Maroniten, die lange Zeit in einem Zerwürfnis mit der lateinischen Kirche standen, kehrten zur Union mit Rom zurück und stellten damit die Einheit der Kirche wieder her.¹¹¹⁹ So kam Wilhelm auf die häretische Vergangenheit der Maroniten vor ihrem Anschluss an die römische Kirche zu sprechen.¹¹²⁰ Die Maroniten, jene *natio Syriorum*, bezeichnete er als einstige Anhänger des Monotheletismus.¹¹²¹ Nun hätten sie sich der römischen Kirche angeschlossen, sowohl Patriarch wie auch Bischöfe seien zum wahren Glauben zurückgekehrt.¹¹²²

1116 Deshalb auch die Bezeichnung „populus“, die laut Johannes Nowak immer auch eine politische Komponente beinhaltet, was bei den Assassinen durchaus Sinn macht: NOWAK, Johannes, Untersuchungen zum Gebrauch der Begriffe *populus*, *gens* und *natio*, Diss. Münster 1971, S. 37.

1117 So das Fazit von DAFTARY, *Assassin Legends*, S. 84. Zum Schisma bei Wilhelm von Tyrus vgl. Anm. 1053.

1118 Wilhelm macht keine genaueren Angaben zur Datierung: WTyr 22.9 (8), S. 1018f.

1119 „(...) ad unitatem catholice ecclesie reversi sunt“: WTyr 22. 9(8), S. 1018, Z. 11. Zum Zerwürfnis mit dem Fürsten von Antiochia vgl. WTyr 22.6, S. 1013ff., zu Tripolis EBENDORT, 22.10 (9), S. 1019f.

1120 Beinahe 500 Jahre lang seien sie Anhänger eines Häresiarchen namens Maron gewesen: WTyr 22.9 (8), S. 1018, Z. 4f.

1121 WTyr 22.9 (8), S. 1018, Z. 2, 23-26. Dieser Glaube sei vom Konzil von Konstantinopel (680/681) verworfen worden: WTyr 22.9 (8), S. 1018, Z. 20-22. Die Maroniten selbst streiten dies ab: vgl. Anm. 106. Wilhelms Quelle zu Maron und zum Monotheletismus der Maroniten war vermutlich das Werk des Eutybios von Alexandria. Wilhelm hat die Schriften dieses orthodoxen Patriarchen aus dem 10. Jahrhundert nachweislich als Quelle benutzt: BRINCKEN, von den, *Nationes*, S. 167; CRAWFORD, Robert W., „William of Tyre and the Maronites“, in: *Speculum* 30 (1955), S. 222-228, hier S. 228. Für eine Kritik an Crawford vgl. MOOSA, *The Maronites in History*, S. 218f. Zu Eutybios von Alexandrias Ausführungen über die Maroniten vgl. BREYDY, Michael, *Das Annalenwerk des Eutybios von Alexandrien*, Louvain 1985, S. 93, 112f.

1122 WTyr 22.9 (8), S. 1018f., Z. 28-30.

Wilhelm zeigte sich, analog zu den Assassinen, erfreut, dass es sich bei ihnen um kampferfahrene Männer handelte.¹¹²³ Nicht nur kampferfahren, sondern auch noch recht zahlreich seien sie gewesen.¹¹²⁴ Wilhelm lokalisierte die Maroniten im Libanongebirge, und zwar in den lateinischen Bistümern Biblius, Botrium und Tripolis.¹¹²⁵ Im Gegensatz zur Pilgerliteratur, etwa dem *Tractatus*, der möglicherweise zur gleichen Zeit entstanden sein dürfte wie Wilhelms Chronik, und in der häufig spezielle Sitten und Bräuche aufgeführt wurden, um christliche Konfessionen voneinander zu distanzieren, nannte Wilhelm keine Unterschiede, um nicht das Trennende in den Vordergrund zu rücken. Im Gegenteil: Er erwähnte, dass sie bereit gewesen seien, ihre falschen Lehren aufzugeben.¹¹²⁶ Kehren wir zu den Überlegungen Wilhelms zurück und vergleichen wir seine Aussagen über die Maroniten mit seinen Aussagen über Antiochia und Tripolis und fügen wir dem hinzu, dass Wilhelm mehrmals betont, dass sich das Königreich Jerusalem zu diesem Zeitpunkt in einem Waffenstillstand mit Saladin befand, wird klar, dass es Wilhelm eigentlich darum ging, die Bedeutung von Einheit in den Kreuzfahrerherrschaften aufzuzeigen. Genauso wie durch den Anschluss der Maroniten die Einheit der Kirche wiederhergestellt wurde, war es für Wilhelm elementar, dass sich der König von Jerusalem, der wegen seiner Krankheit geschwächt war, und die Fürsten von Antiochia und Tripolis nicht zerstritten, sondern eine Einheit gegen Saladin bilden konnten. Dies wird dadurch verstärkt, dass Wilhelm sowohl beim Konflikt mit dem Fürsten von Antiochia als auch mit dem Grafen von Tripolis berichtete, dass die Orientfranken die Gefahr erkannt hätten, die in einem Zerwürfnis liege, dass nämlich dadurch eine Annäherung an den Gegner wahrscheinlich werde und sie deshalb aktiv nach einer Entschärfung der Spannungen suchen würden.¹¹²⁷ Sowohl bei seinen Ausführungen über die Assassinen als auch über die Maroniten ging es Wilhelm somit darum, diese chronologisch und strukturell geschickt in seine Überlegungen gegen Saladin einzubinden (Verbündete und Einheit sind wichtig im Kampf gegen Saladin), und nicht darum, seinem Publikum diese Gemeinschaften näherzubringen oder das Heilige Land ausführlicher zu beschreiben oder die Neugier des Publikums zu stillen.

Potentielle Verbündete der Kreuzfahrer bei Oliver von Paderborn

Oliver von Paderborn setzte zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Gewohnheit Wilhelms von Tyrus fort, potentielle Verbündete des Kreuzfahrerheeres in sein Geschichtswerk (*Historia Damiatina*) aufzunehmen. Ihm ging es nicht um mögliche Verbündete gegen Saladin, sondern um Verbündete der Kreuzfahrer

1123 „(...) viri fortes et in armis strenui (...)“: WTyr 22.9 (8), S. 1018, Z. 17ff.

1124 „Erat autem huius populi turba non modica, sed que XL milium dicebatur excedere quantitatem“: WTyr 22.9 (8), S. 1018, Z. 13-15.

1125 WTyr 22.9 (8), S. 1018, Z. 2-3, 15f.

1126 „Super quibus omnibus ducti penitudine ad ecclesiam, ut prediximus, redierunt catholicam una cum patriarcha suo et episcopis nonnullis, qui eos sicut prius in impietate precesserant, ita ad veritatem redeuntibus pium ducatum prestiterunt“: WTyr 22.9 (8), S. 1018f., Z. 27-30.

1127 Antiochia: „Ob quod factum tota regio in tantum descendit tamque periculosum discrimen, ut viris prudentibus et sensus habentibus exercitatos procul omni dubio videatur ut, nisi nobis mature divina subveniret clementia, hostibus ad nostram ruinam (...)“: WTyr 22.6, S. 1014, Z. 28-32. Tripolis: „Videntes igitur regni maiores periculum, quod ex predicto facto certum erat imminere (...)“: WTyr 22.11 (10), S. 1020, Z. 34-36.

im Umfeld des Kreuzzuges von Damiette (1217-1221). Im Gegensatz zu Wilhelm von Tyrus handelte es sich bei Oliver aber verstärkt um ethnographische Exkurse, da er über Sitten und Bräuche berichtete und deshalb grössere Übereinstimmungen mit den Auflistungen in der Pilgerliteratur auszumachen sind.¹¹²⁸ Armenier, Beduinen und Georgier ergänzten bei ihm neu die Liste der Verbündeten. Sie alle rückte der Autor dezidiert in die Nähe der Lateiner. Die Maroniten aus dem Libanon seien durch Papst Innozenz beim Laterankonzil (1215) mit der lateinischen Kirche verbunden worden.¹¹²⁹ Die Armenier hätten sich der lateinischen Kirche ohnehin zugehörig gefühlt.¹¹³⁰ Er erwähnte Beduinen, die mit den Kreuzfahrern in Briefkontakt gestanden hätten. Sie stellten für ihn mögliche Verbündete der Kreuzfahrer dar, da sie von Saladin unterdrückt und von ihm zu Tributzahlungen verpflichtet worden seien.¹¹³¹ Bei den Assassinen zeigte er sich erleichtert, dass sie keinerlei Gefahr für die Kreuzfahrer in Damiette bedeuteten, da sie im Heiligen Land lebten.¹¹³²

Oliver von Paderborn widmete den Georgiern besondere Aufmerksamkeit. Seiner Strategie konsequent folgend stellte er sie als kriegstüchtig dar, die das Kreuzfahrerheer sogar als Vorbild im Kampf gegen die Muslime betrachteten.¹¹³³ Er wies auf religiöse Gemeinsamkeiten zwischen den Georgiern und den Lateinern hin, z.B. in der Anordnung der Bücher des Neuen Testaments, was er nach eigenen Aussagen während seines Aufenthalts in der Nähe von Antiochia mit Hilfe eines Übersetzers von georgischen Mönchen erfahren hatte.¹¹³⁴ Olivers Darstellung der Georgier steht in engem Zusammenhang mit dem Kreuzzug von Damiette, an dem der Autor aktiv als Prediger beteiligt war. Oliver von Paderborn handelte hier ganz im Auftrag des Papstes, der sich den Georgiern kirchlich annähern und sie als Verbündete im Kampf gegen den Islam gewinnen wollte.¹¹³⁵ Diese Vorgehensweise des Papstes war durchaus sinnvoll, da sich das orthodoxe Königreich Georgien unter Königin Tamar (1184-1213) und ihrem Sohn Giorgi IV. Lascha (1213-1223) zu einer Grossmacht entwickelt und zur Zeit des Kreuzzuges von Damiette seine grösste räumliche Ausdehnung erreicht hatte.¹¹³⁶

1128 Seine *Historia Damiatina* umfasst ethnographische Schilderungen über die Nubier, Kopten, Georgier, die assyrische Kirche des Ostens, Griechisch-Orthodoxe, Russen, Maroniten und Armenier: OvP, Kapitel 62-69, S. 264-267. Assassinen: EBENDORT, Kapitel 35, S. 233f. Beduinen: EBENDORT, Kapitel 46, S. 251. Seine Ausführungen zeigen grosse Übereinstimmungen mit dem *Tractatus* und Jakob von Vitrys *Historia orientalis*. So erwähnen beispielsweise alle drei Quellen die Tonsur der Georgier und ihre Kriegstüchtigkeit. Zu den „Christianorum diversitates“ vgl. OvP, Kapitel 69, S. 266f., Z. 27f.

1129 OvP, Kapitel 64, S. 265, Z. 10-13. 1215 kam es zu einer Einigung zwischen dem maronitischen Patriarchen Jeremias al-Amchiti und Papst Innozenz III., wobei die Maroniten einige Zugeständnisse machen mussten, ihre eigene Kirchenhierarchie und Liturgie aber beibehalten konnten: HAMILTON, „Aimery of Limoges and the Unity of the Churches“, S. 8f.

1130 OvP, Kapitel 65, S. 266, Z. 11-13.

1131 OvP, Kapitel 46, S. 251, Z. 13-22.

1132 OvP, Kapitel 35, S. 233, Z. 19-22 und S. 234, Z. 1f.

1133 OvP, Kapitel 35, S. 233, Z. 14-16.

1134 OvP, Kapitel 63, S. 265, Z. 1-9. Vgl. dazu BRINCKEN, von den, „Islam und Oriens Christianus“, S. 94.

1135 Vgl. HALFTER, „Papsttum und Königreich Georgien“.

1136 EBENDORT, S. 116.

Das religiöse Panorama Jakob von Vitrys

Weit einflussreicher als Wilhelm von Tyrus oder Oliver von Paderborn dürfte im Hinblick auf das Bild, das man sich im christlichen Westen von der östlichen Christenheit und vom Islam machte, Jakob von Vitrys *Historia orientalis* gewesen sein. Der Autor fügte einen so umfangreichen Überblick über Land, Menschen, Glaube und Kult, Lebensformen, Ursprung der Herrschaft, Geschichte und Kampfverhalten (Volksgrösse, Waffen, Taktik, Herrscher) der Gemeinschaften ein, dass man zweifellos zum ersten Mal von einem umfassenden, wenn auch nicht adäquaten religiösen Panorama des Heiligen Landes sprechen kann.¹¹³⁷ Ein Zusammenhang zwischen diesem Panorama und der Popularität des Werkes ist naheliegend.¹¹³⁸ Jeder Religions- und Konfessionsgruppe widmete Jakob von Vitry ein eigenes Kapitel.¹¹³⁹ Er verwendete nicht durchgehend den gleichen Begriff für die einzelnen Gruppen, sondern unterschied, wie die Verfasser der Pilgerberichte, zwischen *populus* (für die Assassinen), *homines* (für die Drusen), *sectae* oder *nationes* (für die östlichen Christen).¹¹⁴⁰ Neben den real im Orient existierenden Religionen und Konfessionen nannte er zudem fiktive Einwohner wie Amazonen oder Brahmanen, die in einem geographisch nicht näher lokalisierten Gebiet im Osten lebten und die sich durch fremde Lebensformen auszeichneten.¹¹⁴¹

Mohammed und seine Anhänger

Jakob von Vitry begann seine *Historia orientalis* nicht mit den Christen, sondern mit einer Übersicht zum Werdegang Mohammeds, der Entstehung des Islam und seiner Anhänger, bevor er sich den Ereignissen des Ersten Kreuzzuges und schliesslich den Christen zuwandte.¹¹⁴² Mohammed, diesem *seductor, quasi alter antichristus* und *pseudopropheta*, widmete Jakob von Vitry mehrere Kapitel. Es handelt sich dabei um eine der ältesten ausführlichen Darstellungen Mohammeds bei einem westlichen Autor überhaupt.¹¹⁴³ Auf die der Person Mohammeds und seiner Lehre gewidmeten Kapitel folgte eine Aufzählung ihrer Anhänger und ihnen nahestehender Gemeinschaften (Turkomanen, Beduinen, Drusen, Assassinen).¹¹⁴⁴ Die Ausführungen Wilhelms über eine

1137 JV, Einleitung, S. 9f. Vgl. BRINCKEN, von den, Nationes, S. 53. Jakob von Vitry übte beispielsweise grossen Einfluss auf die Wahrnehmung der Ostchristen bei den Mendikanten aus: vgl. BIRD, „Crusade and Conversion“, S. 30-33.

1138 Vgl. BIRD, „Audience, Reception, and Utilization“, S. 59.

1139 Bei den Ostchristen kam er auf die Griechisch-Orthodoxen, Syrisch-Orthodoxen, Nestorianer, Maroniten, Armenier und Georgier zu sprechen: JV, Kap. LXXV-LXXX, S. 294-324. Juden: EBENDORT, Kap. LXXXII, S. 324-332.

1140 „Sunt preterea in predicta Terra sancta plures alie nationes varios ritus habentes, in cultu divino et modo religionis a se invicem valde dissidentes, Suriani videlicet et Greci, Iacobite, Maronite et Nestoriani, Armeni et Georgiani“: JV, Kap. LXVIII, S. 276, Z. 20-23. Drusen: EBENDORT, Kapitel XIII, S. 150. Assassinen: EBENDORT, Kapitel XIV, S. 152-158. Seine Quelle zu den Assassinen, Wilhelm von Tyrus, bezeichnete die Assassinen ebenfalls als „populus“: WTyr 14.19, S. 657. Jakob von Vitrys Bezeichnungen der Religionen und Konfessionen zeigen grosse Übereinstimmungen mit den Pilgerberichten: vgl. Kapitel III.2.1, S. 72ff.

1141 JV, Kap. XCII, S. 384ff. Zum Zitat vgl. EBENDORT, S. 406, Z. 367-369.

1142 JV, Kap. III-XIV, S. 104-158.

1143 JV, Kap. IV-VII, S. 106-142, hier S. 106, 124. Zu den Mohammed-Biographien allgemein vgl. DANIEL, Islam and the West, S. 100-130.

1144 Sie würden dem „lex Mahometi“ unterstehen: JV, Kap. XI-XIV, S. 146-158 (Turkomanen, Beduinen, Drusen, Assassinen). Einzig bei den Beduinen erwähnt er nicht explizit deren

mögliche Konversion der Assassinen zum Christentum übernahm er und ergänzte, dass dadurch eine Chance vertan worden sei.¹¹⁴⁵ Die Lehre Mohammeds und die ihr nahestehenden Gruppierungen beschrieb er jeweils in einem Parallelvergleich mit der christlichen Religion, die somit den Ausgangspunkt seiner Analyse bildete. Er dürfte einen Grossteil der darin enthaltenen Informationen aus ostchristlichen Quellen aus seiner Zeit als Bischof von Akkon erfahren haben. Es handelte sich dabei wohl um polemische Texte, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts in den Kreuzfahrerherrschaften in Umlauf waren. Möglicherweise hatte er Zugang zu einer Mohammedbiographie, die in diesen Kreisen zirkulierte. Mündliche Informationen dürfte er durch seine Beziehungen zu den östlichen Christengemeinschaften in Akkon (u.a. durch Debatten) erhalten haben.¹¹⁴⁶ Eine wichtige Quelle war zudem Wilhelm von Tyrus (Assassinen).

Jakob von Vitrys negatives Sittengemälde der *ecclesia orientalis*

Jakob von Vitrys Urteil über den Zustand des Christentums im Heiligen Land war durchwegs negativ. Bei ihm fand nicht das Verbindende, sondern das Trennende Erwähnung. Sowohl die Orientfranken als auch Mitglieder der nicht lateinischen Kirchen wurden von Jakob von Vitry als verkommen und mit Sünde behaftet beschrieben. Den Griechisch-Orthodoxen stand er besonders ablehnend gegenüber.¹¹⁴⁷ Sie seien in Akkon zwar dem lateinischen Bischof, also Jakob selbst, unterstellt, dem sie aber nicht gehorchen würden.¹¹⁴⁸ Kritik übte er nicht nur an Ostchristen und *pollani*, sondern auch an den italienischen Kommunen, Mönchen, Regularkanonikern und Ritterorden. Sie alle trugen durch ihr negatives Verhalten Verantwortung für den Niedergang der *ecclesia orientalis*.¹¹⁴⁹ Diese Aussagen reihen sich gut in das Gesamtwerk des Bischofs von Akkon ein, in dem er eine beissende Kritik an der Verdorbenheit seiner Zeit lieferte. Im Gegenstück zur *Historia orientalis*, der *Historia occidentalis*, zeichnete Jakob ein ähnlich negatives Bild der westlichen Gesellschaft, deren Mitglieder voller Laster gewesen seien, darunter Prälaten der Kirche, Mönche, Adel, Bürger und Bauern. Die Christenheit sah er von allen Seiten bedroht durch Häretiker, Heiden im Baltikum und den Islam in Spanien und

muslimischen Glauben, das macht er aber in einem seiner Briefe: HUYGENS (Hg.), *Lettres*, Brief IV, S. 104, Z. 87f.

1145 „(...) et usque ad tempus presens christianos et Dei Ecclesiam persequi et infestare non pretermisit. In uno igitur [hier meint er den Mörder des Boten, der ermordet wurde] corporali homicidio predictus ille proditor animas innumeras interfecit. His igitur et aliis innumeris monstruosis hominibus miserabilis regio orientalis corrupta est (...):“ JV, Kap. XIV, S. 156.

1146 DONNADIEU, Jean, „La représentation de l’Islam dans l’historia orientalis“, in: *le moyen âge* 114 (2008), S. 487-508, hier S. 490-492.

1147 „Sunt autem homines magna ex parte infideles, duplices et more Grecorum velut vulpes dolosi, mendaces et inconstantes, amici fortune, proditores et qui ad munera facile inclinantur, aliud in ore, aliud in corde habentes, furtum et rapinam quasi pro nihilo reputantes“: JV, Kap. LXXV, S. 296, Z. 15-19. Andrew Jotischky sprach in diesem Zusammenhang von einer „genuine fear“ gegenüber den Griechisch-Orthodoxen. Vgl. JOTISCHKY, Andrew, „Ethnographic Attitudes in the Crusader States: The Franks and the Indigenous Orthodox People“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, Bd. 3, hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 1-19, hier S. 13.

1148 JV, Kap. LXXV, S. 298, Z. 56-59.

1149 JV, Kap. LXIX-LXXXII, S. 276-332.

im Orient.¹¹⁵⁰ Die Anpassungen der Orientfranken und der orientalischen Christen an das Leben vor Ort und in seiner Interpretation an die Gewohnheiten der Sarazenen wurden von ihm dementsprechend als Bedrohung und Widerspruch zum Kreuzzugsgedanken, ja sogar als Begründung für die Niederlagen der Kreuzfahrer wahrgenommen.¹¹⁵¹ Ihnen stellte er als positives Gegenbild die Vorfahren der italienischen Kommunen und der Orientfranken gegenüber, die im Verlaufe des Ersten Kreuzzuges die Eroberung des Heiligen Landes in die Wege geleitet hätten.¹¹⁵²

Das Trennende bei den östlichen Christen hob er hervor, indem er jeweils neben ihrer (fremden) Sprache auch ihren Status gegenüber der römischen Kirche und Abweichungen bezüglich Christologie oder Ritual anfügte und sich um Widerlegung bemühte.¹¹⁵³ Immer wieder wies er auf äussere Merkmale der östlichen Christen hin, die sie von den Lateinern distanzieren, beispielsweise durch ihre Bärte, Kreuzzeichen mit einem Finger, Azymen oder durch die Priesterehe.¹¹⁵⁴ Den arabischsprachigen Griechisch-Orthodoxen warf er eine besondere Nähe zu den Muslimen vor, und zwar nicht nur wegen ihrer Sprache, die ja die „Sprache der Sarazenen“ (*lingua Saracenică*) gewesen sei, sondern auch wegen ihrer Sitten und Bräuche.¹¹⁵⁵ Ihre Frauen seien verschleiert und die Männer würden sich Bärte wachsen lassen.¹¹⁵⁶ Einen weiteren Schwerpunkt in den Kapiteln zu den östlichen Christen bildete deren Kampf(un)tüchtigkeit. Seine Ausführungen über die militärische Stärke der Ostchristen wurden dabei stark von klassischen Autoren geprägt.¹¹⁵⁷ Die kriegstüchtigen Georgier seien von den Sarazenen gefürchtet worden, was wohl Jakob von Vitry etwas positivere Einstellung gegenüber dieser Gruppe erklären dürfte.¹¹⁵⁸ Hier ist eine klare Parallele zu Oliver von Paderborn feststellbar. Wie Oliver von Paderborn verfolgte Jakob von Vitry das Ziel, die Ge-

1150 Vgl. BIRD, „Crusade and Conversion“, S. 24. Die beiden Werke wurden ausführlich untersucht von SCHÖNDORFER, Ilse, Orient und Okzident nach den Hauptwerken des Jakob von Vitry, Frankfurt a. M. 1997.

1151 Jakob von Vitry war nicht der Einzige, der die Sünden der Bewohner für das Scheitern der Kreuzzüge verantwortlich machte. Papst Innozenz III. brachte ähnliche Vorwürfe vor: BIRD, Jessalynn, „James of Vitry’s Sermons To Pilgrims“, in: *Essays in Medieval Studies* 25 (2008), S. 81-113, hier S. 81. Ähnlich JOTISCHKY, „Ethnographic Attitudes“, S. 18f. Zur Kritik Jakob von Vitrys an den Orientfranken vgl. Anm. 1285.

1152 JV, Kap. LXXIII, S. 290, Z. 18-22 (Italiener); JV, Kap. LXXIII, S. 288, Z. 9f. (Pullani). Ähnliches berichtete bereits Wilhelm von Tyrus, der aber von den „nostri“ gesprochen hat: WTyr 21.7, S. 969.

1153 Als Beispiel hier die Griechisch-Orthodoxen, diese negierten das „filioque“: JV, Kap. LXXV, S. 300, Z. 88. Sie glaubten, dass der Heilige Geist vom Vater stamme: JV, Kap. LXXV, S. 298, Z. 75-77. Sie akzeptierten Rom und das päpstliche Primat nicht als Zentrum der Christenheit. Jakob von Vitry versuchte den päpstlichen Primatsanspruch anhand von Argumenten zu belegen: JV, Kap. LXXV, S. 302-304, Z. 125-139.

1154 Als Beispiel hier die Griechisch-Orthodoxen: JV, Kap. LXXV, S. 302, Z. 117-124; S. 304, Z. 140-143. Dass die Frage nach gesäuertem und ungesäuertem Brot durchaus auch vor Ort diskutiert wurde, zeigen zwei Traktate, die der griechisch-orthodoxe Patriarch von Jerusalem im frühen 12. Jh. verfasst hat. Vgl. PAHLITZSCH/BARAZ, „Christian Communities“, S. 207.

1155 „(...) nam inter Sarracenos enutriti pravis eorum moribus conformabantur“: HUYGENS (Hg.), *Lettres*, S. 84, Z. 137f.

1156 JV, Kap. LXXV, S. 296, Z. 19-29.

1157 JOTISCHKY, „Ethnographic Attitudes“, S. 11, erwähnt Cicero.

1158 JV, Kap. LXXX, S. 322. Vgl. HALFTER, „Papsttum und Königreich Georgien“.

orgier als mögliche Verbündete im Kampf gegen den Islam darzustellen und sogar Möglichkeiten für Unionsbestrebungen oder Bündnisse auszuloten. Anders als bei Oliver von Paderborn ordnete er diese Möglichkeit aber verstärkt seiner Darstellung eines negativen Sittengemäldes der Christenwelt unter. Es darf nicht vergessen werden, dass die *Historia orientalis* wie die Schriften Oliver von Paderborns zur Zeit des Kreuzzuges von Damiette verfasst wurde und somit in Zusammenhang mit Jakob von Vitrys Tätigkeit als Kreuzzugsprediger sowohl im Albigenserkreuzzug in Südfrankreich (1209-1229), im Kreuzzug von Damiette (1217-1221) als auch im Kreuzzug Friedrichs II. (1227-1229) betrachtet werden muss.¹¹⁵⁹ Das Werk wurde verfasst, um den Kreuzfahrern die Erfolge des Ersten und sogenannten Dritten Kreuzzuges vor Augen zu führen und ihnen aufzuzeigen, wie wichtig der Kreuzzug war. Ziel des Kreuzzugspredigers Jakob von Vitry war der Aufruf zur Beteiligung an einem neuen Kreuzzug, der die Gefahren, die dem Christentum drohten (u.a. Häresie, Islam), bekämpfen und die Rückeroberung des Heiligen Landes in die Wege leiten sollte. Und was war erfolgversprechender als den Kreuzfahrern die Verkommenheit des Christentums im Heiligen Land vor Augen zu halten?

Kritik an der Sprachenvielfalt der Griechisch-Orthodoxen

Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen Jakob von Vitrys über die Lebendigkeit der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft, die er so wohl kaum beabsichtigt hat. So erwähnte er Eremiten in der Umgebung von Antiochia, auf dem Berg Karmel, am Toten Meer, in der jordanischen Wüste, am See Genezareth und auf dem Berg Tabor und bezeugte das reichhaltige geistige Leben dieser Gemeinschaft unter der Herrschaft der Kreuzfahrer. Die Existenz vieler griechisch-orthodoxer Klöster lässt sich durch Jakob von Vitry nachweisen.¹¹⁶⁰ Zudem mass der Autor der Sprachenvielfalt der Griechisch-Orthodoxen, stärker noch als die Pilgerliteratur, viel Bedeutung bei. Was seine Aussagen von der Pilgerliteratur dieser Zeit unterscheidet, ist, dass er die Folgen der Sprachenvielfalt der *Graeci* und *Suriani* und besonders deren Arabisierung thematisiert hat. Die *Suriani* würden im Gegensatz zu den *Graeci*, die Griechisch als Sakral- und Alltagssprache verwendeten, im Alltag Arabisch sprechen.¹¹⁶¹ Diese Arabisierung habe zu Problemen in der Gemeinschaft geführt. So seien die Laien der griechischen Sprache nicht mehr mächtig gewesen und sie hätten während der Messe nichts mehr verstanden.¹¹⁶² Diese Ausführungen des Bischofs dürften aber kaum der Realität entsprochen haben. Der Autor kannte vermutlich ausschliesslich die Situation im städtisch geprägten Akkon und auch in den griechisch-orthodoxen Quellen dieser Zeit sind keine Belege für solche Sprachprobleme bekannt.¹¹⁶³ Zudem war die Situation noch weit komplexer als vom Bischof von Akkon beschrieben, da vermutlich

1159 BIRD, „James of Vitry“, S. 653.

1160 „(...) ex omni gente et natione et plura monasteria, tam grecorum quam latinorum monachorum“: JV, Kap. XXXII, S. 188 Z. 39-41; EBENDORT, Kapitel LII-LIV, S. 218-228. Vgl. JOTISCHKY, Perfection of Solitude.

1161 Zu den *Suriani*: JV, Kap. LXXXV, S. 298, Z. 46-49. Zu den *Graeci*: JV, Kap. LXXV, S. 298, Z. 51f. Vgl. PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 41. Für ein Beispiel eines auf Arabisch abgefassten Kaufvertrages aus dem Jahr 1169 vgl. EBENDORT, S. 181-188. Zu den Griechisch-Orthodoxen bei Wilbrand von Oldenburg vgl. Anm. 390.

1162 JV, Kap. LXXXV, S. 298, Z. 49-51.

1163 Vgl. PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 207-209.

zusätzlich Syrisch (christlich-palästinisches Aramäisch) in ländlichen Gebieten als Liturgiesprache verwendet wurde.¹¹⁶⁴ Arabisch oder Arabisch in syrischer Schrift wurde bereits früh kirchliche Literatursprache in der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft und fand sogar teilweise im Rahmen der Predigt in der Liturgie Verwendung (und war nicht nur Alltagssprache).¹¹⁶⁵ Somit dürften die Griechisch-Orthodoxen, entgegen dem, was Jakob von Vitry behauptet, durchaus in der Lage gewesen sein, mit der Mehrsprachigkeit innerhalb ihrer Gemeinschaft umzugehen.¹¹⁶⁶ Diese Konzentration des Bischofs von Akkon auf die Mehrsprachigkeit war Teil seiner Kritik am Christentum im Orient; besonders das Arabische, diese *lingua saracenică*, betrachtete er als Bedrohung für das Heilige Land, das sich bei vielen unterschiedlichen Konfessionen zeigte (*Iacobiti, Suriani*, Maroniten). Den Erfolg der sarazenischen Sprache deutete er als Erfolg für die Sarazenen und den Islam. Andere Anpassungen weisen für ihn in die gleiche Richtung, sie sind Annäherungen an den Islam, beispielsweise das Handeln mit den Sarazenen oder Friedensschlüsse der *Pollani* mit den Sarazenen.¹¹⁶⁷ Jakob von Vitry liefert uns somit zwar Einblicke in die Lebenswelt dieser Gemeinschaften und gibt Hinweise auf die Anpassung der Franken in ihre Umgebung, beabsichtigte es aber als Kritik. Denn dieser christliche Orient war so ganz anders als er als Ort der Geburt des Christentums nach Meinung Jakob von Vitrys sein sollte. Er leitete seine Ausführungen über die christlichen Gemeinschaften deshalb ein mit dem Sinnbild der *orientalis Ecclesia* im Niedergang.¹¹⁶⁸ Seine Antwort auf diesen Niedergang waren Kreuzzug und Unionsbestrebungen, für die seine *Historia orientalis* in den 1230er und 1240er Jahren eine gute Ausgangslage bot.¹¹⁶⁹

Die muslimische Welt nimmt Formen an – Mamluken und Mongolen bei Jean de Joinville

Jean de Joinville schrieb eigentlich ein Buch über König Ludwig IX. von Frankreich inklusive Aufenthalt in Ägypten und in den Kreuzfahrerherrschaften, das im Umfeld einer angestrebten Heiligsprechung des Königs Jahrzehnte nach den eigentlichen Ereignissen erstellt wurde. Dies hielt den Autor aber nicht davon ab, einige Bewohner des Nahen Ostens samt ihren Gewohnheiten vorzustellen.¹¹⁷⁰ Im Gegensatz zu Oliver von Paderborn und Jakob von Vitry standen bei ihm nicht Ostchristen, sondern Muslime und besonders die Mongolen im Zentrum, was ein Abbild der veränderten politischen Situation in Nahen Osten darstellt. Bei den Beduinen und Assassinen zementierte er be-

1164 Vgl. PAHLITZSCH/BARAZ, „Christian Communities“, S. 212 oder PAHLITZSCH, „Griechisch-Syrisch-Arabisch“, S. 40.

1165 EBENDORT, S. 40ff.

1166 EBENDORT, S. 43.

1167 „Ipsi autem cum Saracenis fedus ineuentes et inimicorum Christi pace gaudentes (...)“: JV, Kap. LXXIII, S. 290.

1168 „Cum autem orientalis Ecclesia ab origine sua, (...), prerogativa religionis floruerit, (...) a tempore perfidi Mahometi usque ad tempora nostra, consenescentis mundi die vergente ad vesperam, eclipsim passat tetendit ad occasum, immo fere pervenit ad defectum“: JV, Kap. XV, S. 158.

1169 Vgl. BIRD, „Crusade and Conversion“.

1170 Zur Wahrnehmung des „Anderen“ bei Jean de Joinville vgl. BENVENISTE, Henriette, „Joinville et les ‚autres‘: Les procédés de représentation dans l’Histoire de saint Louis“, in: le moyen âge 102 (1996), S. 27-55; CASTELLANI, Marie-Madeleine, „Bedouins, Tartares et Assassins“, in: Bien dire et bien apprendre 26 (2008), S. 137-149.

kannte Stereotype und Ausführungen aus älteren Geschichtswerken.¹¹⁷¹ Was Jean de Joinville hingegen bezeugt, ist die zentrale Rolle der Mamluken für das Heer des ägyptischen Sultans und somit auch für das französische Heer vor Damiette.¹¹⁷² Mamluken (von arab. *mamlūk*: zu eigen, im Besitz befindlich) waren türkische Nomaden der südrussischen Steppen und Zentralasiens, die im Knabenalter als Sklaven gekauft, zu Muslimen gemacht und militärisch ausgebildet wurden. Wurden sie freigelassen, standen ihnen Karrieren als Offiziere und Würdenträger am ägyptischen Hof offen.¹¹⁷³ Der Kreuzzug Ludwigs IX. nach Ägypten fand zu einer Zeit statt, als die Mamluken innerhalb des aiyubidischen Reiches mehr und mehr an Einfluss gewannen. Unter Sultan al-Sālih Ayyūb (gest. 647/1249) spitzte sich die Lage zu und mündete schliesslich 1250 in die Ermordung seines Sohnes und Nachfolgers Tūrān-Šāh von Ägypten. Die Mamluken errangen die Herrschaft und etablierten ihre eigene Dynastie, die bis 1517 über Ägypten herrschen sollte.¹¹⁷⁴

Jean de Joinville wusste um die ethnische Differenz zwischen den arabischen Muslimen und den zentralasiatischen Mamluken. Er sprach ihre fremde Herkunft (*gens estranges*) und ihre spezielle Position als Sklaven der Sarazenen an.¹¹⁷⁵ Von ihnen gehe, so Jean de Joinville, eine grosse Gefahr für den Sultan aus, da ihre Macht stetig im Steigen begriffen sei. Dies machte sie dementsprechend für die Kreuzfahrer und Ludwig IX. interessant. Jean de Joinville besass Kenntnisse über die Elite-Truppe des Sultans al-Sālih Ayyūb, die *Bahriyya*-Mamluken, die wichtige Staatsämter am Hof des Sultans besetzten, und die *Halqa*, die persönliche Leibwache des Sultans, die aus *Bahriyya*-Mamluken bestand.¹¹⁷⁶ Dies scheint umso bemerkenswerter, wenn man weiss, dass es diese Elite-Truppe war, die sich verantwortlich zeichnete für die Ermordung seines Nachfolgers Tūrān-Šāh 1250, als dieser ihre Macht einschränken wollte.¹¹⁷⁷ Sowohl König Ludwig IX. als auch Jean de Joinville befanden sich zum Zeitpunkt der Ermordung des Sultans in muslimischer Gefangenschaft. Voller Emotionen erinnerte sich Joinville in seinen Ausführungen aus der Rückblende an diese Ereignisse. Jean de Joinville gewährte seinem Publikum trotz

1171 Vgl. BENVENISTE, S. 40-45; CASTELLANI, S. 138-146.

1172 JJ, §§ 280-286, S. 312-316.

1173 THORAU, Peter, „Integrations- und Selbstwahrnehmungsprozesse der islamischen Welt in der Auseinandersetzung mit den Kreuzfahrern“, in: Gaube et al. (Hg.), Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer, S. 121-135, hier S. 122f.

1174 Vgl. HUMPHREYS, From Saladin to the Mongols, S. 299-305. Für die grosse Bedeutung dieses Machtwechsels vgl. DERS., „Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century“, in: Mamluk Studies Review 2 (1998), S. 1-18. Zu den Mamluken allgemein vgl. AYALON, David, Artikel „Mamlūk“, in: EoI2, Bd. 6, Leiden 1991, S. 314-321 und HOLT, Peter, Artikel „Mamlūks“, in: EBENDORT, S. 321-331.

1175 JJ, § 280, S. 312.

1176 „Le pris qui est en leur chevalerie si est tel que quant il sont si preus et si riches que il n'i ait que dire, et le soudanc a pour que il ne le tuent ou que il ne le desheritent, si les fait prendre et mourir en sa prison, et a leur femme et enfans tolt ce que ils ont“: JJ, § 286, S. 314. Vgl. AYALON, David, Artikel „Bahriyya“, in: EoI2, Bd. 2, S. 944f.; DERS., Artikel „halka“, in: EoI2, Bd. 3, S. 99; AMITAI, Reuven, Artikel „Mamlūk“ und „Mamlūk Sultanate“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 785-793, besonders S. 786f. Zur Erklärung des Namens der „Bahriyya“ vgl. AL-ŠĀYYĀL (Hg.), Ibn Wāšil, Bd. 5, S. 277 und IW, S. 19f.

1177 JJ, § 287, S. 316 und §§ 348-353, S. 348-352. Vgl. HUMPHREYS, From Saladin to the Mongols, S. 302f.

knapper Angaben über die *Bahrīya* und *Halqa* als Augenzeuge einige von ausen nur schwer zugängliche Einblicke in die Vorgänge am Hofe von Ägypten, die sich für das Land als richtungsweisend herausstellen sollten.

Mit Jean de Joinvilles Bericht taucht ein Volk in den Geschichtswerken auf, das im 13. Jahrhundert und darüber hinaus die lateinische (und islamische) Welt intensiv beschäftigen sollte: die Mongolen. Sie wurden von Jean de Joinville im Gegensatz zu Assassinen oder Beduinen am ausführlichsten behandelt, obwohl er gerade mit ihnen nie persönlich in Beziehung trat.¹¹⁷⁸ Seine Schilderungen waren Ausdruck der stetig wachsenden Macht der Mongolen im 13. Jahrhundert und bezeugten die Hoffnungen Frankreichs auf ein franko-mongolisches Bündnis gegen den Islam. Als Quellen dienten Jean de Joinville vermutlich König Ludwigs Gesandte ins Reich der Mongolen.¹¹⁷⁹ Joinville sprach ausführlich über die Herkunft dieser *Tartarins*, wie er sie nannte, und ihren für den lateinischen Westen folgenreichen Sieg über die Choresmier.¹¹⁸⁰ Er war informiert über dieses Volk, dessen Reich im heutigen Iran und Turkmenistan zwischen 1218 und 1224 von den Mongolen zerstört wurde. Folgerichtig schloss Joinville, dass sie nach dieser Niederlage gegen die Mongolen ins Königreich Jerusalem flüchteten. Es waren jene Choresmier, die 1244 Jerusalem plünderten und verantwortlich dafür waren, dass die Kreuzfahrer die Heilige Stadt erneut (und endgültig) verloren.¹¹⁸¹

Analog zu seinen Vorgängern war es wichtig, die Nähe dieser potentiellen Verbündeten zum Christentum anzusprechen. So wusste er um die Bekehrung eines Mongolenfürsten (*un des princes*) zum Christentum als Folge einer himmlischen Erscheinung.¹¹⁸² Auch lebten, wie Joinville berichtet, bei den Mongolen viele Christen, die mit Vorliebe als Vermittler zwischen Mongolen und Sarazenen eingesetzt wurden.¹¹⁸³ Bei seinen Ausführungen über Sitten und Bräuche standen die Essgewohnheiten im Zentrum. Joinville zeigte sich zugleich fasziniert wie auch abgestossen: Ihre Nahrung habe aus rohem Fleisch und Milch und nicht etwa aus Brot bestanden. Ihre Frauen seien gemeinsam mit

1178 Zu den Mongolen allgemein vgl. SCHMIEDER, Felicitas, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert, Sigmaringen 1994; AMITAI-PREISS, Reuven, Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281, Cambridge 1995; JACKSON, Peter, The Mongols and the West, 1221-1410, Harlow/New York 2005; JACKSON, Peter, Artikel „Mongols“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 841-847; HAWTING, Gerald S. (Hg.), Muslims, Mongols, and Crusaders. An Anthology of Articles published in the Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London 2007.

1179 „Il enquistrent...“, „Il le raporterent au roy“: JJ, § 473, S. 424.

1180 Jean de Joinville bezeichnet den Anführer der Choresmier als Kaiser von Persien („empereur de Perce“). Der Autor erwähnt den Sieg der Tataren über den (legendenhaften) Priesterkönig Johannes: JJ, §§ 473-480, S. 424-428. Zum Priesterkönig Johannes vgl. HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 255-260.

1181 JJ, § 486, S. 432. Vgl. JACKSON, Artikel „Mongols“, S. 841f.

1182 JJ, §§ 481-487, S. 430-432.

1183 JJ, § 488, S. 434. Er ordnet diese Vermittler fälschlicherweise den Griechisch-Orthodoxen zu, es handelt sich dabei jedoch um „Nestorianer“. Zur wichtigen Rolle der Assyrischen Kirche des Ostens im Mongolenreich vgl. FIEY, Jean-Maurice, Chrétiens syriaques sous les Mongoles (Il-Khanat de Perse, XIIIe – XIVe s.), Löwen 1975; HAMILTON, christliche Welt des Mittelalters, S. 260-270; WELTECKE, Artikel „Nestorians“, in: Murray (Hg.), The Crusades. An Encyclopedia, S. 878f.

den Männern amazonengleich in den Kampf gezogen.¹¹⁸⁴ Dies waren damals bekannte Alteritätskonstruktionen über die Mongolen, die Ende des 13. Jahrhunderts in ganz Europa zirkulierten und denen Jean de Joinville wenig Neues hinzuzufügen hatte.¹¹⁸⁵ Neu hingegen war, dass Jean de Joinville schriftlich festhielt, dass Muslime aus unterschiedlichen Herrschaftsgebieten unterschiedlich wahrgenommen wurden. So hätten die Muslime *de la terre l'empereour*, d.h. unter der Herrschaft Kaiser Friedrichs II. in Sizilien, Süditalien oder vielleicht sogar im Königreich Jerusalem einen besseren Ruf genossen.¹¹⁸⁶ Jean de Joinville stand offenbar in persönlicher Beziehung zu einem solchen Muslim, der einige Zeit unter christlicher Herrschaft gelebt hatte, und beschrieb, wie er einem von ihnen das Leben verdankte, der ihm vermutlich als Übersetzer in seiner Zeit als Gefangener diente. Er nannte ihn aber nicht beim Namen.¹¹⁸⁷

Zusammenfassung

Wilhelms Exkurse in den Geschichtswerken brachten eine Entwicklung in Gang, die Oliver von Paderborn, Jakob von Vitry und Jean de Joinville fortsetzten. Bei Wilhelm von Tyrus wurden Assassinen und Maroniten geschickt chronologisch und inhaltlich in seine Überlegungen eingefügt (Einheit, Verbündete im Kampf gegen Saladin). Im 13. Jahrhundert begann der ethnographische Aspekt mehr Platz einzunehmen als noch bei Wilhelm von Tyrus. Neu wurden zusätzliche ostchristliche Gemeinschaften, Orientfranken und dem Islam nahestehende Gemeinschaften aufgeführt und es wurde über ihre kulturellen Unterschiede berichtet, die sie in den Augen der aus dem Westen stammenden Autoren als fremd auswiesen. Wie in der Pilgerliteratur ist somit im Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert auch in den Geschichtswerken ein steigendes Interesse an den Ostchristen und am Islam erkennbar. Pilger und Geschichtsschreiber aus dem 13. Jahrhundert begannen in ihren eingefügten Erzählungen dichter über den Islam und die östlichen Christengemeinschaften zu berichten.

Es ging den hier untersuchten lateinischen und altfranzösischen Autoren in ihren Exkursen weder um die negative Wertung oder die Zementierung eines Feindbildes noch um die sachliche Beschreibung kultureller Unterschiede oder gar genuines Interesse, sondern in erster Linie um eine Festlegung der realen und potentiellen Verbündeten der Kreuzfahrer. Häufig finden sich deshalb in diesen ethnographischen Exkursen Hinweise auf Grösse und Kriegstüchtigkeit. Dabei war nicht wichtig, mit welchen Gemeinschaften die Geschichtsschreiber persönlich in Kontakt getreten sind, sondern wer sich als Verbündeter eignete. Dies zeigt Jean de Joinville, der ausgerechnet den Mongolen am meisten Raum zugesteht, obwohl er mit ihnen vermutlich nie persönlich in Kontakt getreten ist. Verbindungen der Lateiner mit Maroniten und Georgiern

1184 JJ, §§ 487-489, S. 432-434. Vgl. Benveniste, „Joinville et les ‚autres‘“, S. 45-54.

1185 Grosse Ähnlichkeit zeigt Joinvilles Darstellung der Mongolen mit den Berichten der Franziskaner Johannes de Plano Carpini und Wilhelm von Rubruck, die sachkundige ethnographische Darstellungen und Informationen vermittelten: vgl. SCHMIEDER, Europa und die Fremden.

1186 JJ, § 321, S. 334. Offenbar besass Friedrich II. unter den Muslimen einen bestimmten Ruf, vgl. dazu EBENDORT, § 326, S. 336.

1187 JJ, § 322, S. 334, 336. Zur Erwähnung des Übersetzers: EBENDORT, § 327, S. 338; § 328, S. 338; § 332, S. 340.

machten in den Augen der Autoren Sinn, indem sie jeweils darauf hinwiesen, dass diese Konfessionen Aspekte mit dem lateinischen Christentum teilen würden. Im Gegensatz zu den Pilgerberichten standen bei den Ostchristen nicht ausschliesslich die unterschiedlichen Praktiken der Religionsausübung im Zentrum, sondern auch ihre unterschiedlichen Sprachen und Christologie. (Mögliche) Anpassungen an das Leben im Orient wurden in den Quellen ebenfalls thematisiert. Dies zeigt sich exemplarisch bei Jakob von Vitrys Ausführungen über die Griechisch-Orthodoxen und deren Hinwendung zur arabischen Sprache, die er als Symptom für den desolaten Zustand der Christenheit im Heiligen Land und als Indiz für die Stärke des Islam ansah.

Den Muslimen nahestehende Gruppen wie Assassinen, Mamluken, Mongolen und sogar Beduinen wurden ebenfalls als mögliche Verbündete betrachtet und dementsprechend in die ethnographischen Exkurse aufgenommen. Deren Distanz zur arabisch-sunnitischen Mehrheit wurde offenbar bemerkt. Ursachen für diese Unterschiede (Sunniten vs. Schiiten) und religiös-gesellschaftliche Implikationen dieser Differenz konnten jedoch nicht adäquat wiedergegeben werden (Ausnahme: Wilhelm von Tyrus). In den Augen der Autoren sprach deren Distanz zur Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft (oder das, was die Autoren darunter verstanden haben), die sich ausdrückte durch Sesshaftigkeit, Lebensweise, Herkunft oder Position am Hofe, jeweils *für* diese Gruppe. Es sprach so sehr für diese Gruppen, dass sich die Autoren dafür entschieden, sie in die Exkurse ihrer Geschichtswerke aufzunehmen. Besonders deutlich zeigt sich dies bei den Assassinen, eben gerade weil sich die Autoren bewusst waren, dass zwischen dieser schiitischen Gemeinschaft und den Sunniten grosse Spannungen existierten. Es ist auffällig, dass sowohl Wilhelm von Tyrus, Oliver von Paderborn als auch Jakob von Vitry in ihren Texten von einer möglichen Annäherung der Assassinen an das Christentum berichteten, wenn auch wenig dafür spricht, dass sich die Assassinen ernsthaft für eine Hinwendung zum Christentum interessierten. Im Gegenteil, von den Attentaten der Assassinen waren fränkische Herrscher ähnlich betroffen wie die islamische Welt. Oliver von Paderborn zählte zusätzlich die Beduinen zu den möglichen Verbündeten des Kreuzfahrerheeres vor Damiette, da sie von Saladin finanziell ausgenutzt worden seien. Jean de Joinville erwähnte die Mamluken, die dem Sarazensultan in Ägypten die Macht streitig machten (und dadurch für das Kreuzfahrerheer interessant wurden), oder die Muslime, die unter christlicher Herrschaft lebten, die er klar positiver einschätzte als Muslime unter nicht christlicher Herrschaft. Die Mongolen zeigten nach Ansicht Jean de Joinvilles ebenfalls Interesse am Christentum (Bekehrung eines Mongolenfürsten). Diese möglichen (aber trotzdem den Muslimen nahestehenden) Verbündeten wurden aber weiterhin klar von den Christen differenziert und als fremd beschrieben, indem die Autoren zusätzlich kulturelle Unterschiede in ihre Geschichtswerke aufnahmen – ganz im Sinne von ‚der Feind meines Feindes ist zwar nicht mein Freund, aber er könnte es unter bestimmten Umständen werden‘.

Im Gegensatz zu den Kampfhandlungen, bezüglich derer es von stereotypen Darstellungen des Gegenübers nur so strotzte, gaben ethnographische Exkurse den lateinischen und altfranzösischen Geschichtsschreibern die Möglichkeit, das Gegenüber als fremd darzustellen und genauer zu beschreiben, ohne dass das Feindbild zementiert werden musste. In Übereinstimmung mit

den Pilgerberichten dieser Zeit stellten die Autoren das Gegenüber als fremd dar, indem sie auf die unterschiedlichen rituellen Sitten und Bräuche der Ostchristen und auf die unterschiedlichen Lebensweisen und Organisationsstrukturen der muslimischen Gemeinschaften zu sprechen kamen, aber auch auf christologische Unterschiede, Aussehen, Herkunft und Sprachen. Der Kreuzzugsgedanke, so zeigt sich, war in den Exkursen zwar stark abgeschwächt, durch das Kriterium der Auswahl (reale und potentielle Verbündete der eigenen Seite) aber weiterhin unterschwellig präsent.

IV.3.2 Ethnographische Exkurse in den arabischen Geschichtswerken

Usāma ibn Munqid̄ und seine Anekdoten über die Franken

Am Anfang dieses Kapitels über ethnographische Darstellungen in den Schriften arabischer Geschichtsschreiber steht ein Werk aus dem 6./12. Jahrhundert, bei dem es sich streng genommen nicht um ein Geschichtswerk handelt. Es ist eine Auflistung von Anekdoten und stellt keine Chronologie vergangener Ereignisse dar. Usāma ibn Munqid̄s Anekdoten über die Franken (Arabisch: Sg. *waqʿa*, Pl. *waqaʿāt*, wörtl. Geschehen) liefern detaillierte ethnographische Beobachtungen über die fränkische Lebensweise und zur sozialen und kulturellen Interaktion zwischen Franken und Muslimen.¹¹⁸⁸ Deshalb werden sie hier analysiert. Usāma wollte seinem Publikum Weisheiten aus seinem langen und erfahrungsreichen Leben vermitteln, die er mit Beispielen (*ʿibar*, deshalb auch: *kitāb al-iʿtibār*) unterlegte. Die Episoden ordnete er nicht chronologisch, sondern thematisch an. So machte sich der Autor Gedanken über den Mut von Frauen und veranschaulichte dieses Thema mit Anekdoten über seine Mutter, Grossmutter oder einer Fränkin, die zur Rächerin ihres toten Mannes wurde.¹¹⁸⁹ Der lehrhafte Gehalt dieser Episoden war für ihn von zentraler Bedeutung. Die Hauptkenntnis, die der Autor aus Schaizar seinem Publikum vermitteln wollte, war das über allem stehende Thema der göttlichen Vorherbestimmung (*ʿağāl, qadar*).¹¹⁹⁰

Zu den interessantesten Anekdoten des Buches gehören jene über die Franken, die der Autor als Wundererzählungen (Sg. *ʿağ̃iba*, Pl. *ʿağ̃āʿib*) bezeichnet hat. Er konnte hier auf eine Tradition zurückgreifen, die sich bereits im 4./10. Jahrhundert als eigene literarische Form entwickelt hatte.¹¹⁹¹ Es handelte sich dabei um Episoden, die den Erwartungen des Publikums entgegentraten, eben weil es sich bei den Personen um Mitglieder einer fremden und damit exotischen Kultur handelte. Sie verhielten sich anders, assen anders, lebten anders. Usāma erwähnte Wundererzählungen über die Medizin der

1188 UM, S. 36; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 45.

1189 UM, S. 124-130; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 136-141.

1190 UM, S. 42, 78, 83, 113, 114, 162; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 52, 90, 95, 125, 127, 176. Vgl. UM, S. 159-164; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 173-179. Hierbei reiht sich Usāmas Werk in eine lange Reihe älterer literarischer Werke mit demselben Auftrag ein, die bis zu al-Ġāhiz (gest. 255/868-869) zurückreicht: COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, Introduction, xxxv.

1191 Vgl. DUBLER, C.E., Artikel „*ʿağ̃āʿib*“, in: *EoI2*, Bd. 1, S. 203; AHMAD, S.M., *A History of Arab-Islamic Geography (9th – 16th Century)*, Mafraq 1995, S. 38-57; HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 272f.

Franken (*‘ağā’ib ṭibbihim*). Dabei führte er erfolgreiche wie auch weniger erfolgreiche Heilmethoden genauer aus.¹¹⁹² Andere wundersame Ereignisse beinhalteten den Übergriff eines kürzlich in Jerusalem angekommenen Kreuzfahrers auf Usāma persönlich (der Kreuzfahrer verhielt sich hier offenbar anders als vom Publikum erwartet) oder die für den Autor ungewöhnliche Rechtsprechung der Franken.¹¹⁹³ Usāma wollte seinem Publikum das aus seiner Sicht kuriose Verhalten der Franken aufzeigen und den Leser unterhalten.

Die Erkenntnis, dass Usāma mit seinen Anekdoten, und besonders mit seinen Wundererzählungen über die Franken, in erster Linie unterhalten wollte, hat sich in der Kreuzzugsforschung in den letzten Jahren zunehmend durchgesetzt.¹¹⁹⁴ Der Autor hat Elemente populärer Unterhaltungsliteratur in seine Anekdoten eingefügt, etwa die häufigen direkten Reden (mit einer *qāla*-Formel) oder sogenannte „Erleichterung nach dem Unglück“-Geschichten (*al-farağ ba‘da al-šidda*).¹¹⁹⁵ Formal war es wichtig, die Geschichten kurz und knapp zu gestalten.¹¹⁹⁶ Der Unterhaltungswert zeigt sich zudem in der Sprache, da sein *kitāb al-i‘tibār* nicht ausschliesslich auf Hocharabisch verfasst wurde. In einigen Dialogen lassen sich Einflüsse des Mittelarabischen erkennen. So liess er die Franken in einer Anekdote in der Umgangssprache sprechen und nicht im klassischen Hocharabisch. Damit war ihm die Aufmerksamkeit der Zuhörer gewiss.¹¹⁹⁷ Für Unterhaltungswert sorgten komische und humorvolle Passagen und Vergleiche. So verglich der Autor Menschen mit Pferden oder Löwen.¹¹⁹⁸ Einen Leopard, der den fränkischen Herren (*Sirādam*, Sire Adam) des kleinen Dorfes Hunak getötet habe, bezeichnete Usāma voller Ironie *al-namir al-muğāhid* (der Leopard, der sich am *ğihād* beteiligt).¹¹⁹⁹ Als Spass dürfte

1192 UM, S. 132-134; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 145f. Gernot Rotter hat dies als „seltsame Vorstellungen der Franken“ und „seltsame Heilverfahren“ übersetzt: ROTTER, *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*, S. 156.

1193 UM, S. 132-141; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 144-154.

1194 SCHAUER, *Muslime und Franken*, S. 56-59.

1195 UM, S. 80f.; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 92f. Für ein Beispiel einer solchen Geschichte vgl. ÖZKAN, Hakan, *Narrativität im ‚Kitāb al-farağ ba‘da al-šidda‘ des Abu Ali al-Muhassin al-Tanūḥī*. Eine literaturwissenschaftliche Studie abbasidischer Prosa, Berlin 2007.

1196 Vgl. SCHAUER, *Muslime und Franken*, S. 61. Alexander Schauer hat ferner auf die ähnliche Darstellung der Franken im *Kitāb al-I‘tibār* und in einem aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammenden ‘Antar-Roman (*Sirat ‘Antar*) hingewiesen: EBENDORT, S. 159. Vgl. HELLER, B., Artikel „Strat ‘Antar“, in: *EoI2*, Bd. 1, Leiden 1960, S. 518-521; LYONS, „Crusading Stratum“. ‘Antar kommt auf seinen zahlreichen Abenteuern mit Franken in Kontakt, die ihm sowohl als Gegner als auch als Verbündete dienen. Der fränkische König heisst Buhamanz (Boemund).

1197 UM, S. 56; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 68. Vgl. SCHEN, Ibrahim, „Usama ibn Munqidh’s Memoirs: Some Further Light on Muslim Middle Arabic, Part I“, in: *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), S. 218-236 und DERS., „Usama ibn Munqidh’s Memoirs: Some Further Light on Muslim Middle Arabic, Part II“, in: *Journal of Semitic Studies* 18 (1973), S. 64-95. Ausführlich sprachlich erforscht hat das Werk MORRAY, D.W., *The Genius of Usamah Ibn Munqidh: Aspects of Kitāb al-I‘tibār by Usamah ibn Munqidh*, Durham 1987, hier besonders S. 21-40.

1198 UM, S. 96, 106; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 110, 118. Zu den Vergleichen mit Tieren vgl. Anm. 915.

1199 UM, S. 110f.; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 123. Es handelt sich um eine der wenigen Nennungen des *ğihād* im *Kitāb al-I‘tibār*. Vgl. COBB, „Infidel Dogs“, S. 61-62. Oder er wendet die rechtliche Fachsprache zur Befreiung eines Sklaven auf ein Schaf an, das vom Schlachter befreit wurde: UM, S. 107; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 120.

die Anekdote zu verstehen sein, dass ein Franke aus Nablus seine Frau in flagranti mit einem anderen Mann im Bett erwischte, ohne daran Anstoss zu nehmen.¹²⁰⁰

Der Reiz fremder Kulturen für das Publikum, den wir bereits in den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken vermutet haben, kommt wohl nirgends so klar zum Vorschein wie bei Usāma. Sein Werk stellt im umfangreichen Korpus der arabischen Schriftquellen und über diesen Kulturkreis hinaus eine Ausnahme dar, da kein anderes Werk so ausführlich und kenntnisreich über den Alltag der Franken und ihrer Unterschiede gegenüber den Muslimen Bericht erstattete. Dies war möglich, weil dem Autor mit der literarisch geprägten Form der *‘ağā’ib* ein Gefäss zur Verfügung stand, das es ihm erlaubte, die fremden Franken als kuriozes Volk darzustellen. Mit deren ungewöhnlichem (und übertriebenem) Verhalten konnte er seine Botschaft mithilfe einfacher und knapper Sätze vermitteln. Der Fremdheitsgrad der Franken stellte das Auswahlkriterium dar, weswegen er sie überhaupt aufgenommen hat, da dies der zentralen Absicht dieser Gattung zum Vorteil reichte: der Unterhaltung des Publikums. Das Merkmal des Fremden war hier nicht ein Ausschlusskriterium, sondern von Vorteil.

Die Ismailiten als Bedrohung für die sunnitische Orthodoxie

So wie die ostchristlichen Konfessionen in den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken Raum fanden, kamen die hier untersuchten arabischen Geschichtsschreiber, die grösstenteils Sunniten waren, auf die schiitischen Gruppen zu sprechen. Zu jedem Zeitpunkt war den Autoren auf beiden Seiten bewusst, dass es sich bei Ostchristen und Schiiten um Abspaltungen von der eigenen Glaubensgemeinschaft handelte. Die sunnitischen Autoren stilisierten die schiitischen Ismailiten (*bāṭinīya*, *ismā‘īlīya*) zum inneren Feind, die eine Gefahr für die Einheit der sunnitischen Orthodoxie darstellten.¹²⁰¹

Diese gewichtige Behandlung der Ismailiten unter allen schiitischen Gemeinschaften ist darauf zurückzuführen, dass sie mit dem Fatimidenkalifat eine schiitische Konkurrenz zum Abbasidenkalifat in Bagdad schufen und beide als rechtmässige Nachfolger des Propheten Mohammed die Herrschaft über den gesamten Islam beanspruchten. Die Assassinen als Abspaltung der Ismailiten schafften es zusätzlich, im 6./12. Jahrhundert im Iran und im syrisch-palästinensischen Raum ein eigenständiges Herrschaftsgebiet zu errichten und sich in das politische Gefüge der Region einzubinden. Unter diesen Voraussetzungen ging von den Ismailiten, obwohl Teil des Islam, für die Autoren eine grosse Gefahr aus.

Augenzeuge der Auseinandersetzung zwischen Sunniten und Ismailiten im syrisch-palästinensischen Raum war der Damaszener Geschichtsschreiber Ibn al-Qalānīsī (gest. 1160). Zu seinen Lebzeiten schafften es die Assassinen,

1200 UM, S. 135; COBB (Hg.), *Book of Contemplation*, S. 148. Vgl. SCHAUER, *Muslime und Franken*, S. 65.

1201 „for actually, Islam was more at war with itself, with sectarian disputes like the Sunnī-Shīfah divide, or the fratricidal warfare that rent the Ayyubids“: MORRAY, D. W., *An Ayyubid Notable and his World*, Brill 1994, S. 150. Der arabische Name für die Ismailiten (*bāṭinī*) stammt von der verborgenen Bedeutung hinter den Worten des Korans (*bāṭin*), an die die Ismailiten angeblich glaubten: DAFTARY, *History and Doctrines*, S. 515. Für ähnliche Feindbilder im Islam heute vgl. SCHLICHT, „Wahrer Muslim, falscher Muslim?“, S. 158.

sich erfolgreich in den westlichen Provinzen des Seldschukenreiches zu etablieren. Sie fassten unter der Protektion der lokalen Herrscher zuerst in Städten wie Damaskus und Aleppo und später in Burgen im syrischen Bergland Fuss.¹²⁰² Ibn al-Qalānisī steht am Anfang einer Reihe von Geschichtsschreibern, die Ismailiten und Franken mit ähnlichen Terminologien und Charakteristika versehen haben. Sowohl Assassinen als auch Franken bezeichnete er als Ungläubige und belegte sie mit Flüchen.¹²⁰³ Er stellte fest, dass die Ermordung des Emirs von Apamea 499/1106 durch einen Assassinen zur fränkischen Eroberung der Stadt geführt habe, und machte so die Assassinen für den Verlust der Stadt verantwortlich.¹²⁰⁴ Er schilderte die blutigen Verfolgungen der Assassinen durch die sunnitische Regierung in Damaskus 522/1129, wodurch dem Einfluss der Assassinen in der Stadt ein Ende bereitet wurde. Aus seinen Ausführungen wird deutlich, dass er mit diesem Vorgehen einverstanden war, er stellte aber ein Bündnis der Assassinen mit den Franken als unmittelbare Folge dieser Verfolgungen dar.¹²⁰⁵ Auffälliger wird die Verbindung zwischen Ismailiten und Franken im Umfeld der Geschichtsschreiber von Saladin. Dies soll am Beispiel der Ermordung Konrads von Montferrat, König von Jerusalem, gezeigt werden. Dieser fiel 1192 in Tyrus einem Anschlag der Assassinen zum Opfer. Über die Auftraggeber dieser Tat wurde viel spekuliert, man verdächtigte Saladin ebenso wie Richard Löwenherz.¹²⁰⁶ ‘Imād al-Dīn al-Isfahānī hat bei seinen Ausführungen über diesen Mord sowohl Konrad von Montferrat (*kāfir*) als auch seine beiden Attentäter (*kāfirayn*) als Ungläubige bezeichnet.¹²⁰⁷ Diese Heraufbeschwörung von Saladins parallel geführtem Kampf gegen Schiiten und Franken wurde unter Saladins aiyubidischen Nachfolgern und den ihnen nahestehenden Geschichtsschreibern fortgesetzt. Ibn Wāṣil betrachtete die Absetzung des Fatimidenkalifats (*bāṭinīya*) und die Rückeroberung Jerusalems von den Franken als grösste Leistung der Dynastie der Aiyubiden.¹²⁰⁸ Diese Beispiele zeigen, dass die Autoren bewusst Distanz zu den Ismailiten und Franken schufen, indem sie beide Gegner miteinander in Verbindung brachten und den gleichzeitig geführten Kampf gegen sie durch Saladin heraufbeschworen.¹²⁰⁹ Der Kampf Saladins gegen den inneren

1202 HALM, Kalifen und Assassinen, S. 205-208.

1203 IQ, S. 180, 183; TOURNEAU (Hg.), Chronique, S. 222, 224.

1204 IQ, S. 149f.; TOURNEAU (Hg.), Chronique, S. 63f. Ibn al-Furāt berichtet von einer ähnlichen Situation in Aleppo 504/1110-1111. Aufgrund der Ermordung eines Scheichs durch die Ismailiten sei es zu einer Intervention der Franken gekommen. Vermutlich zitiert er Ibn Abī Tayyī: EDDÉ, „Francs et musulmans de Syrie“, S. 163.

1205 Das Massaker fand unter der Herrschaft des Emirs Būrī (gest. 1132) statt: IQ, S. 223f.; TOURNEAU (Hg.), Chronique, S. 181-183. Vgl. MOUTON, Damas et sa principauté, S. 344.

1206 Zum genauen Ablauf des Mordes vgl. HALM, Kalifen und Assassinen, S. 328f.

1207 ID, S. 421; MASSÉ (Hg.), Conquête, S. 377.

1208 AL-ŠAYYĀL (Hg.), Ibn Wāṣil, Bd. 1, S. 1. Abū Šāma aus Damaskus (599/1203 – 666/1268) zitierte einen Brief als Quelle, worin Saladin als Bezwiner der Franken und der Schiiten (Fatimiden) dargestellt wurde. Saladin habe gegen „zwei Feinde“ (*aduwayn*) kämpfen müssen: RHC HÖr. Bd. 4, S. 169-180, hier S. 174.

1209 Ein Einfluss polemischer Streitschriften wäre hier denkbar. Dort war es üblich, Nicht-Muslime mit muslimischen Häretikern gleichzusetzen: WAARDENBURG, J. J., „The Medieval Period“, in: Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey, hg. v. J. Waardenburg, New York 1999, S. 49-51, hier S. 56.

Feind, den Ismailiten, stand gleichbedeutend neben seinem Kampf gegen den äusseren Feind, den Franken.

Ibn al-Aḫṣar griff diese drohende Gefahr einer tieferen Spaltung der islamischen Welt, verkörpert durch die Assassinen, in seiner Universalchronik auf. Anders als Ibn al-Qalānīsī lieferte er seinem Publikum eine ausführliche Darstellung des Aufstiegs dieser schiitischen Gemeinschaft und ihrer Errichtung eines eigenen Territorialstaates im Iran. Dafür brach er mit der streng annalistisch angeordneten Form seiner Universalchronik und ordnete den Ursprung der Assassinen in die Zeit 494/1100-1101 ein. Ein Massaker der Seldschuken an den Assassinen in diesem Jahr und seine Ursachen gaben dabei den Ausschlag.¹²¹⁰ Der Autor sah Ḥasan i-Ṣabbāḥ (gest. 1124) als zentrale Figur für deren Aufstieg, da dieser sich verantwortlich zeichnete, dass Alamut, der Hauptsitz der Assassinen südlich des Kaspischen Meeres, und andere Burgen überhaupt unter ihre Herrschaft gelangen konnten.¹²¹¹ Im Gegensatz zu den lateinischen und altfranzösischen Quellen (und Ibn al-Qalānīsī) richtete sich der Blick Ibn al-Aḫṣars nur am Rande auf die Rolle der Assassinen im syrisch-palästinensischen Raum. Für den Autor, streng darauf bedacht, die gesamte islamische Welt miteinzubeziehen, war das Seldschukenreich Ort der Auseinandersetzung zwischen Ismailiten und Sunniten. Kern des Problems war Alamut am Kaspischen Meer.

Er führte den Aufstieg der Assassinen im Seldschukenreich auf die Schwäche der Herrscherfamilie nach dem Tod des Sultans Malikšāh (gest. 485/1092) zurück und übte heftige Kritik an den politischen Machtkämpfen zwischen Barkyāruq und Mohammed um die Nachfolge ihres Vaters.¹²¹² Er berichtete von einer unheilvollen und aufgeladenen Stimmung, in der die Beteiligten politische Feinde denunzierten, indem sie diese der Sympathie mit den Ismailiten bezichtigt hätten.¹²¹³ Der arabische Name der Assassinen (*Bāṭinī*) sei als Schimpfwort benutzt worden, das sich die Anhänger der verfeindeten Brüder gegenseitig an den Kopf geworfen hätten.¹²¹⁴ Dem Seldschuken-Sultan Barkyāruq warf man vor, Sympathien für die Ismailiten zu hegen, was diesen veranlasste, blutig gegen sie vorzugehen (494/1101), was wiederum Ibn al-Aḫṣar Rückschau halten liess über Entstehung und Machtausbau der Assassinen.¹²¹⁵ Auch bei ihm kam es zu geheimen Absprachen zwischen Assassinen und Franken.¹²¹⁶ Die Autoren vermitteln ein Bild von Bewohnern und Herrschern, die die Ismailiten fürchteten. Die Ismailiten und Assassinen stellten eine so massive Bedrohung für die Einheit des Islam dar, dass die Geschichtsschreiber Mittel und Wege fanden, die Ismailiten aus dem Kreis der Muslime auszuschliessen und als Feind zu stilisieren, damit Widerstand und Gewalt

1210 IA, Bd. 10, S. 313-323; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 40-47.

1211 IA, Bd. 10, S. 316f.; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 42f. Alamut gelangte 483/1090 in die Hände der Ismailiten.

1212 IA, Bd. 10, S. 431; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 117. Vgl. HILLENBRAND, „Power Struggle“, S. 206. Ibn al-Aḫṣar blickte voller Wehmut zurück auf die Stärke der Muslime unter der Herrschaft Alp Arslāns: IA, Bd. 10, S. 412-414; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 105.

1213 IA, Bd. 10, S. 440; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 124.

1214 IA, Bd. 10, S. 309; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 38.

1215 IA, Bd. 10, S. 322; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 45. Zum Massaker vgl. HALM, Kalifen und Assassinen, S. 120-122.

1216 IA, Bd. 10, S. 656f.; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 277-278.

gegen sie gerechtfertigt werden konnten. Und nichts eignete sich hierfür besser als der (begriffliche) Zusammenschluss zwischen Franken und Ismailiten. Das Feindbild der Franken diente so als Orientierung für das Feindbild der Ismailiten und umgekehrt.

Die Rolle der Mongolen in den Geschichtswerken des 7./13. Jahrhunderts

Die islamische Welt hat den Mongoleneinfall im 7./13. Jahrhundert als grossen Einschnitt wahrgenommen, da die Geschichtsschreiber einen Grossteil ihrer Aufmerksamkeit neu den Kämpfen gegen die Mongolen widmeten. Grund dafür war einerseits, dass die Kreuzfahrerherrschaften zu einem langen, schmalen Landstreifen zusammengeschrumpft waren (mit einigen Phasen der akuten Bedrohung des *status quo* durch neue Kreuzzüge und Rückgewinnungen). Andererseits stellten die Mongolen die aiyubidischen Fürstentümer in Syrien und die noch junge Mamlukenherrschaft in Ägypten auf eine harte Probe: Im Januar 1260 eroberten die Mongolen Aleppo, einige Monate später folgte Damaskus. Auch Ägypten war akut bedroht. Die Eroberungszüge der Mongolen hatten sich zudem bereits in der ersten Hälfte des 7./13. Jahrhunderts durch ihre Zerstörung des muslimischen Choresmierreiches und die Unterwerfung Georgiens, Grossarmeniens und Kilikiens angekündigt.¹²¹⁷ Wie nahe das den Verfassern ging, davon zeugen Hinweise auf Schwierigkeiten, ihre Gedanken überhaupt in Worten auszudrücken. Es herrschte Empörung über Grausamkeit und Zerstörungswut der Mongolen in der islamischen Welt.¹²¹⁸ Ibn al-Aṭīr durchsuchte Geschichtsbücher (*tawārīḥ*) nach Hinweisen auf ähnlich grosse Verwüstungen, konnte aber keine finden.¹²¹⁹ Er bedauerte zutiefst, dass die islamische Welt über keine starke Führerpersönlichkeit im Kampf gegen die Mongolen verfüge.¹²²⁰

Ibn al-Aṭīrs ethnographischer Exkurs über die Mongolen

Ibn al-Aṭīr fühlte sich veranlasst, über Herkunft, Eroberungen und Sitten der Mongolen (*al-tatar*) zu berichten. Deshalb fügte er 617/1220-21 einen ethnographischen Exkurs in den *kāmil* ein. Es war die Zeit, in der die Mongolen begannen, ins Reich der (muslimischen) Choresmier einzudringen. Als Herkunftsort der Mongolen nannte er das Gebiet von China (*min ʿatrāf al-šīn*).¹²²¹ Innerhalb eines Jahres seien sie von den Grenzen Chinas bis nach Armenien vorgestossen, so unmöglich dies auch der Nachwelt erscheinen möge.¹²²² Er verglich das enorme Tempo ihrer Eroberungszüge mit Alexander dem Gros-

1217 Zu den Mongolen allgemein vgl. JACKSON, Artikel „Mongols“, S. 841-847. Zu den Kämpfen zwischen Mongolen und Mamluken nach 1260 (Schlacht bei der Goliathsquelle/ʿAin Ġālūt) vgl. AMITAI-PREISS, *Mongols and Mamluks*.

1218 Es ist Ibn al-Aṭīr, der dies zum Ausdruck bringt. Er klagt, er wäre lieber früher gestorben, um nicht die Zerstörung der islamischen Welt durch die Mongolen erleben zu müssen. Er bekundete Mühe, über den Einfall der Mongolen zu berichten. Zu den entsprechenden Passagen vgl. IA, Bd. 12, S. 358-399; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 202-231. Die Zerstörung Jerusalems durch Nebuchadnezzar schätzte er als weniger schlimm ein als die mongolischen Verwüstungen in den islamischen Ländern: IA, Bd. 12, S. 358; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 202.

1219 IA, Bd. 12, S. 358; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 202.

1220 IA, Bd. 12, S. 497; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 304f.

1221 Zum ethnographischen Exkurs vgl. IA, Bd. 12, S. 359ff.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 202ff. Zur Herkunft der Mongolen vgl. IA, Bd. 12, S. 361; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 204.

1222 IA, Bd. 12, S. 375f.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 215.

sen (*al-Iskandar*).¹²²³ An drei bekannten Alteritätskonstruktionen führte er aus, wie sich die Mongolen von den Muslimen unterschieden: durch ihre Nahrung, durch ihr unterschiedliches Ehekonzept und durch ihre Religion. So gab er an, dass sie keinerlei Essverbote kennen und viel Fleisch konsumieren würden. Die Ehe sei ihnen völlig unbekannt und sie würden die Sonne anbeten.¹²²⁴ Um den Wahrheitsgehalt seines Berichts vor seinem Publikum zu bezeugen, nannte Ibn al-Aṭīr einen Juristen, der aus mongolischer Gefangenschaft fliehen konnte, als Quelle.¹²²⁵ Es zeigen sich Parallelen zu den lateinischen und altfranzösischen Berichten dieser Zeit, die Ähnliches über die Mongolen zu berichten wussten.¹²²⁶ Die Mongolen wurden im arabischen wie auch im lateinischen Kulturkreis als neuartiges Element wahrgenommen, das die eingespielten Fronten und Feindzuordnungen ins Wanken zu bringen drohte. Der Überraschungseffekt und das Tempo des Mongoleneinfalls scheinen das Unbekannte an dieser Gemeinschaft nur noch bestärkt zu haben. Deshalb war es angebracht, über ihre Sitten und Bräuche zu berichten. Dass es Ibn al-Aṭīr dabei klar nicht um die Abgrenzung von der eigenen Gemeinschaft oder wie Jean de Joinville um einen potentiellen Verbündeten ging, sondern um die Zementierung der Mongolen als Gegner der Muslime, zeigen seine Zuschreibungen: Wie bei den Franken verfluchte er sie und bezeichnete sie als Ungläubige (*al-kuffār*).¹²²⁷ In Ibn al-Aṭīrs Bericht über die Mongolen dominieren somit bekannte Alteritätskonstruktionen und religiös-pejorative Begriffe (Ungläubige). Der Arabische Christ al-Makīn Ibn al-‘Amīd (gest. 1273), der ebenfalls einen ethnographischen Exkurs über die Mongolen verfasste und diesen ungefähr zeitgleich in sein Geschichtswerk einfügte (613/1216-1217), sprach im Gegensatz zu Ibn al-Aṭīr dezidiert eine Komponente der Mongolen an, die sie von den Muslimen distanzieren: ihre Religion. Bei ihm waren sie Ungläubige, die neben der Sonne das Feuer oder Götzen anbeteten.¹²²⁸ Neben Ibn al-Aṭīr und al-Makīn Ibn al-‘Amīd fühlte sich auch Ibn Wāṣil (gest. 697/1298) veranlasst, einige Details über die Lebensweise der Mongolen in sein Geschichtswerk einzufügen. Er berichtete etwa über ihre nomadische Lebensweise und ihre Gesetze (*Jassa*).¹²²⁹

1223 IA, Bd. 12, S. 360; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 203.

1224 Ihre Ernährung bestand aus Fleisch, das sie durch Vieh- und Schafherden mitführten: IA, Bd. 12, S. 360; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 203. Ehe und Religion: IA, Bd. 12, S. 360; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 204.

1225 IA, Bd. 12, S. 369; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 211.

1226 Vgl. Jean de Joinville, Anm. 1184.

1227 "(...) al-tatar, qabūḥahum Allāh (...) al-faraṅḡ, la‘anahum Allāh": IA, Bd. 12, S. 360; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 204. Für ein weiteres Beispiel einer Verfluchung der Tataren: IA, Bd. 12, S. 373; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 213. Er verfluchte Dschingis Khan, den Anführer der Mongolen, mehrmals: IA, Bd. 12, S. 363, 389; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 206, 224. Ungläubige: z.B. IA, Bd. 12, S. 365, 368; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 207, 209. Wie Ibn al-Aṭīr vor ihm verfluchte Abū‘l-Fidā’ neben den Franken auch den Mongolenherrscher Dschingis Khan (*ḡinkis ḫān la‘anahu Allāh*) und dessen Enkel Hūlegū (gest. 1265) (*Hūlakū la‘anahu Allāh*): RHC HOR, Bd. 1, S. 91 und S. 95, 96.

1228 Er fügte seinem Geschichtswerk eine ausführliche Darstellung über Herkunft der Mongolen, ihre Religion und ihre Eroberungszüge im Iran 613/1216-1217 bei: AM, S. 129f.; ED-DÉ/MICHEAU (Hg.), Chronique des Ayyoubides, S. 23-25.

1229 AL-ŠAYYĀL (Hg.), Ibn Wāṣil, Bd. 4, S. 36-39.

Wie schnell die Mongolen vom Feind zum Freund, vom „Anderen“ zum „Uns“ werden konnten, und dies auch bezüglich der Begrifflichkeiten, zeigt sich durch einen Bericht der Konversion Berke Khans zum Islam in einer Biographie des Mamlukensultans Baibars (gest. 676/1277). Berke Khan war der erste Mongolenherrscher, der zum Islam konvertierte, das genaue Datum dieses Ereignisses ist nicht bekannt. Vermutlich war es irgendwann zwischen 1240 und 1253. Um sich die Bedeutung dieser Konversion bewusst zu machen, ist zu berücksichtigen, dass der Islam erst im 14. Jahrhundert zur dominierenden Religion der Mongolen wurde.¹²³⁰ Sultan Baibars liess Berke Khan nach Bekanntwerden der Konversion einen Brief zukommen, der vom Biographen ausführlich zitiert wurde. Darin forderte Baibars den Mongolenherrscher auf, gegen die nun auch für ihn zu Ungläubigen (*al-kuffār*) gewordenen Mitglieder des eigenen Volkes vorzugehen. Der Prophet sei zu Ähnlichem gezwungen gewesen.¹²³¹ Er hielt Berke Khan vor Augen, dass er sich durch seine Konversion zum *ḡihād* gegen Ungläubige verpflichtet habe. Der Brief enthielt dementsprechend Verse aus dem Koran und den Hadith, die zum Heiligen Krieg (*ḡihād*) und zum Kampf gegen Polytheisten (*mušrikūn*) aufriefen. Die Konversion des Mongolenherrschers Berke Khan zum Islam liess diesen vom Feind zum Verbündeten werden, der nun ebenfalls verpflichtet war, gegen „Ungläubige“ in den Kampf zu ziehen.

Ibn al-Aṭīr zog nicht nur durch ähnliche Begriffe Parallelen zwischen Franken und Mongolen, sondern sprach die Parallelen sogar direkt an. Beide, so schrieb der Autor, hätten den Islam an den Rand des Untergangs gebracht. Er empfand es als besonders bedrohend, als beide Mächte den Islam gleichzeitig angriffen: die Franken von Westen (*min al-ḡarb*), die Mongolen von Osten (*min al-šarq*).¹²³² Dies war 616/617 (1219-21) der Fall, als die Mongolen ins Choresmier-Reich eindringen, während ein Kreuzfahrerheer in Ägypten an Land ging.¹²³³ Das Bild dieser doppelten Bedrohungslage der islamischen Welt haben spätere Autoren als bedeutend und aufschlussreich genug erachtet, um es in ihre Geschichtswerke zu übernehmen.¹²³⁴ Die Frage stellt sich, wer von den beiden Angreifern nach Überzeugung des Autors die grössere Bedrohung bedeutete. Wir kommen dieser Frage auf die Spur, wenn wir die Worte untersuchen, die Ibn al-Aṭīr al-Ašraf, Sohn al-ʿĀdils und Bruder al-Kāmils, aussprechen liess. Dieser sagte aus, dass die Franken eine grössere Bedrohung für den Islam darstellen würden als die Mongolen. Dies war seine Rechtfertigung,

1230 Zur Konversion der Mongolen vgl. VÁSÁRY, István, „History and Legend in Berke Khan's Conversion to Islam“, in: Ders., *Turks, Tatars and Russians in the 13th – 16th Centuries*, Artikel XVII (Variorum Collected Studies Series), Aldershot 2007, S. 230-252.

1231 Der Verfasser war Ibn ʿAbd al-Zāhir (gest. 692/1292), das Werk heisst „der luxuriöse Garten in der Biographie al-Malik al-Zāhirs“ (*Rauḍ al-Zāhir fī šīrat al-Malik al-Zāhir*): SADEQUE (Hg.), *Baybars I of Egypt*, S. 113. Originalversion: EBENDORT, S. 28.

1232 IA, Bd. 12, S. 327, 360f.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 179, 204.

1233 IA, Bd. 10, S. 413; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 1, S. 105.

1234 Abū ʿl-Fidāʾ übernahm den Bericht von der doppelten Bedrohung des Islam durch Mongolen und Franken: RHC HOR. Bd. 1, S. 91. Ebenfalls Taqī al-Dīn Ahmad al-Maqrīzī (766/1364 – 845/1442), der von Baibars' siegreichem Zweifrontenkampf gegen Franken und Mongolen berichtete: QUATREMÈRE (Hg.), Bd. 1, *Deuxième partie*, S. 11. Ibn al-Furāt bezeichnete Mongolen und Franken als „ärgste Feinde der Mamluken“ (*hazamat min al-tatār wa al-farang al-ʿāwayn*). Sultan Baibars habe aber glücklicherweise nach einer Zeit der Schwäche und Verzweiflung über sie gesiegt: LYONS (Hg.), Ibn al-Furāt, Bd. 1, S. 98f.; Bd. 2, S. 78f.

Truppen nicht zur Unterstützung des Kalifen gegen die Mongolen zu schicken, sondern nach Ägypten, um seinen Bruder im Kampf gegen die Franken zu unterstützen.¹²³⁵ Al-Ašraf äusserte sich zudem über die unterschiedlichen Ziele der Franken und der Mongolen. Die Franken würden über das (Heilige) Land herrschen, die Mongolen einzig plündern, töten und weiterziehen wollen.¹²³⁶ Der Mongoleneinfall war somit aus Sicht des Geschichtsschreibers materiell und nicht politisch begründet, was er als weniger bedrohlich erachtete.

Fehlende ethnographische Exkurse über die Franken

Es ist auffällig, dass Ibn al-Aṭīr ein deutlich stärkeres Interesse an der Herkunft und der Kultur der Mongolen als an denen der Franken zeigte. An keiner Stelle des *kāmil* wird auf dieselbe Art und Weise über die Herkunft der Franken, ihre Lebensgewohnheiten oder über die Kreuzzugsbewegung berichtet. Dieser Ausschluss wird umso deutlicher, wenn man sie mit Michael Rabōs Ausführungen über die Franken vergleicht. Michael zeigte sich interessiert an den Templern, über die er gut informiert war. Er beschrieb, wie Hugo von Payens den Orden gründete, und zitierte eifrig Essgewohnheiten und Kleidervorschriften aus den Ordensregeln. Er wusste um den ursprünglichen Gründungszweck des Ordens: den Schutz der Pilger und war sich bewusst, dass die Templer im Laufe der Zeit immer mächtiger wurden, als Dörfer und Städte unter ihre Herrschaft gelangten. Sie seien schliesslich sogar im Kampf gegen die Türken eingesetzt worden.¹²³⁷ Hier zeigt sich, ähnlich wie am Beispiel der von Michael beschriebenen Konversion der Seldschuken zum Islam, dass die Chronik Michaels des Grossen im gesamten Korpus der Geschichtswerke eine Ausnahme darstellte.¹²³⁸ Der syrisch-orthodoxe Autor war über die Templer und Türken besser informiert als arabisch-muslimische respektive lateinische Geschichtsschreiber seiner Zeit respektive hat diese Angaben als bedeutsam genug betrachtet, um sie in sein Geschichtswerk aufzunehmen. Er erfasste systematisch die politische und militärische Geschichte des gesamten vorderasiatischen Raumes, und nicht ausschliesslich die der eigenen syrisch-orthodoxen Gemeinschaft, wodurch Ostchristen, Franken, Templer, Aufstieg und Geschichte der Türken, Sultane und Kalifen Teil seiner *Weltchronik* bildeten.¹²³⁹

Es stellt sich die Frage, weshalb arabisch-muslimische Geschichtsschreiber wie Ibn al-Aṭīr keine Überlegungen zu Lebensgewohnheiten oder Religion der Franken in ihre Werke aufgenommen haben. Offensichtlich muss die Franken etwas von den Ismailiten und den Mongolen, trotz ähnlicher Begrifflichkeiten, unterschieden haben. Die Franken konnten wohl im Vergleich zu den Mongolen und den Assassinen in das zur Verfügung stehende Schema Freund-Feind, das in den älteren Schriften propagiert wurde, klar eingeordnet werden. Dazu gehörten Schriften wie der Koran, polemische Texte, aber auch geographische Werke. Ihr Bekanntheitsgrad war somit grösser. Dies könnte dazu geführt haben, dass Hinweise auf diese Feindgruppe als überflüssig erachtet wurden (Neuheits- und Überraschungscharakter fehlt). Ibn al-Aṭīr gab zusätzlich an, die Franken würden im Gegensatz zu den Mongolen die Herrschaft über das

1235 IA, Bd. 12, S. 398, 379; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 230, 217.

1236 IA, Bd. 12, S. 399; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 230.

1237 MS, Bd. 3, 15.12, S. 201ff.

1238 Zu Michaels Ausführungen über die seldschukischen Türken vgl. Anm. 1098.

1239 Vgl. WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*, S. 100f.

Land anstreben. Dies könnte den Ausschlag gegeben haben, diesem Feind keinerlei Raum ausserhalb der eigentlichen Kriegshandlungen zuzugestehen. Es könnte sein, dass die Autoren bei den Franken nicht aus der einseitigen Feindbild-Konstruktion herausgekommen sind. Dagegen spricht das Ausmass der Klagen und Empörungen, mit denen die Autoren beispielsweise auf den Mongoleneinfall reagierten. Dies relativiert wiederum den Status der Franken als Inbegriff der Feinde des Islam.

IV.3.3 Zusammenfassung

Ibn al-Aʿīr hob die streng nach Jahreszahl geordnete Struktur seines Werkes an drei Stellen auf. Er berichtete zusammenhängend 617/1220-21 über die Eroberungszüge der Mongolen.¹²⁴⁰ Ähnlich ging er beim Angriff der Franken auf Ägypten (1218-1221) vor. Über diese Ereignisse berichtete er am Stück im Jahr 614/1218.¹²⁴¹ Herkunft, Aufstieg und Eroberungen der Ismailiten fügte er 494/1100-1101 ein.¹²⁴² Mongolen, Franken und Ismailiten bildeten eine Einheit, da sie die islamische Welt, die im Zentrum seines Werkes stand, zu unterschiedlichen Zeiten (einmal sogar gleichzeitig) in Bedrängnis brachten und die Einheit des *dār al-Islām* zu zerstören drohten. Diese Übereinstimmungen zwischen den drei grossen Gegnern zog er weiter. Bei allen dreien waren es fehlende (oder geschwächte) Herrscher der islamischen Welt, die beklagt wurden.¹²⁴³ Dadurch wurden der Aufstieg und die Stärke dieser Gegner überhaupt erst möglich. Die Charakterisierung der Feinde (Feindbild), ob innerhalb (Ismailiten) oder ausserhalb (Franken, Mongolen) der eigenen Glaubensgemeinschaft, blieb gleich. Eine Distanzierung von den Ismailiten erreichten die Geschichtsschreiber dadurch, dass sie die Ismailiten in die Nähe der Franken rückten und ihre Absprachen betonten. Als im 7./13. Jahrhundert die Macht der Ismailiten so weit zurückgegangen war, dass sie nicht mehr im gleichen Ausmass eine Bedrohung darstellten, wurden die Franken mehr und mehr den Mongolen gleichgesetzt. Die Gefahr, die von den Mongolen für den Islam ausging, wurde nun mit der Gefahr verglichen, die von den Franken ausging.

Einen bedeutenden Unterschied gibt es zwischen den drei Gegnern: Die Franken wurden bei Ibn al-Aʿīr nicht anhand von ethnographischen Schilderungen gesondert behandelt, Ismailiten/Assassinen und Mongolen hingegen schon. In diesen ethnographischen Schilderungen ging der Autor auf die fremde Herkunft und Lebensweise der Ismailiten und der Mongolen ein. Bei den Franken waren weder ihre Religion noch ihre Herkunft, Sitten und Bräuche ein Thema. Dies konnte bereits bei den muslimischen Pilgerberichten festgestellt werden. In den lateinischen Geschichtswerken hingegen finden sich durchaus Einschübe über den Islam, etwa bei Wilhelm von Tyrus, Jakob von Vitry oder Oliver von Paderborn, auch wenn ihre Kenntnisse oberflächlich blieben und polemisch geprägt waren. Hier ist es durchaus möglich, dass das Feindbild der Franken, das in den Geschichtswerken omnipräsent war, ethno-

1240 IA, Bd. 12, S. 358-398; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 202-230.

1241 IA, Bd. 12, S. 320-331; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 3, S. 174-182.

1242 IA, Bd. 10, S. 313-323; RICHARDS (Hg.), Chronicle, Bd. 1, S. 40-47.

1243 Zur Begründung des Erfolgs der Franken bei Ibn al-Aʿīr vgl. Anm. 1263.

graphische Schilderungen der Franken verhindert hat. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass die Franken, wie von Ibn al-Aṭīr durch die Worte eines Aiyubidensultans angesprochen, den islamischen Herrschern grundlegend die Herrschaft streitig machen wollten. Die klare geographische und historische Einordnung der Franken im Unterschied etwa zu den Mongolen könnte hier ebenfalls eine Rolle gespielt haben. Die Kreuzzüge wurden nicht als isolierte Ereignisse betrachtet, die Franken nicht als von der Vergangenheit losgelöst und als neuartige Erfahrung (wie die Mongolen) interpretiert.

In den ethnographischen Exkursen der lateinischen und altfranzösischen Geschichtsschreiber war das Auswahlkriterium klar. Es kam darauf an, ob eine Gemeinschaft über machtpolitische Strukturen verfügte. Dies machte sie als mögliche Verbündete des Kreuzfahrerheeres attraktiv und dadurch für die Geschichtswerke interessant und erlaubte es den Autoren, über Lebensgewohnheiten dieser Gruppen zu berichten. Bei den ethnographischen Exkursen auf arabisch-islamischer Seite war der Grad der Bedrohung für die islamische Welt ausschlaggebend. Diese Bedrohungslage war bei den Franken, den Ismailiten und den Mongolen gegeben. Für sie kam ein aufeinander abgestimmtes Vokabular zum Einsatz. Politische (und militärische) Stärke der Gemeinschaften war somit auf beiden Seiten ein Auswahlkriterium. Bei den einen machte das die Gemeinschaft als mögliche Verbündete interessant, bei den anderen wollte man deren inhärentes Gefahrenpotential aufzeigen. Auf beiden Seiten war es üblich, diese Gemeinschaften mit Gefahrenpotential in die Nähe anderer Feinde zu rücken (Griechisch-Orthodoxe zeigen Ähnlichkeiten mit den Muslimen; Ismailiten zeigen Ähnlichkeiten mit den Franken). Auf lateinischer und altfranzösischer Seite kam zusätzlich der Aspekt der Ähnlichkeiten mit oder Interesse an der eigenen Gemeinschaft zum Ausdruck, da sie dadurch als Verbündete legitimiert werden konnten (Interesse der Assassinen am Christentum).

Eine Ausnahme stellt hier Usāma ibn Munqid̄ dar, dessen Ausführungen über das kuriose und exotische Verhalten der Franken ganz in der Tradition sogenannter Wundererzählungen (*‘aḡā’ib*) standen. Dies war möglich, weil der Autor mit der literarisch geprägten Form der *‘aḡā’ib* ein Gefäß zur Verfügung hatte, das es ihm erlaubte, die fremden Franken als kuriose Volk darzustellen, ohne dass ein Feindbild zementiert werden musste. Hier zeigt sich, was möglich war, wenn die Autoren ausserhalb der Gattung der Geschichtswerke schalten und walten konnten ohne Einengung durch das Feindbild (*ḡihād*, Kreuzzugsgedanke). Usāma konnte sich sogar über den *ḡihād* lustig machen. Bei ihm war der Fremdheitsgrad ein Auswahlkriterium, da dies automatisch den Unterhaltungsgrad seiner Wundererzählungen erhöhte.

Es war das Ziel dieses Kapitels herauszufinden, welche Gemeinschaften überhaupt in der Form ethnographischer Exkurse Eingang in die Geschichtswerke fanden und anhand welcher Kriterien man sie ausgewählt und beschrieben hat. Es gibt einige Überschneidungen und Divergenzen zwischen den unterschiedlichen Kulturkreisen. Klar ist, dass es gemeinsame Traditionen über Kulturgrenzen hinweg gab. Die Geschichtswerke sowohl ostchristlicher (Michael Rabō) als auch lateinischer/altfranzösischer und arabisch-muslimischer Provenienz beinhalteten ethnographische Exkurse über fremde Völker und Religionen. Bei den Mongolen, die in unterschiedlichen Kultur-

kreisen als Gemeinschaft mit eigenen Sitten und Bräuchen Eingang fanden, sind die Übereinstimmungen teilweise frappant (Fleischkonsum).

Die Verfasser stützten sich in den ethnographischen Exkursen im Vergleich zu den Kampfhandlungen auf eine breitere Quellenbasis. Nicht nur Koran/Bibel und andere religiöse Schriften, sondern auch Darstellungen fremder Völker bei den Geographen (arabische Geschichtsschreiber) oder Pilgerliteratur (wie auf lateinischer und altfranzösischer Seite), teilweise sogar persönliche Gespräche (Jean de Joinville, Ibn al-Aṭīr) wurden miteinbezogen. Dadurch konnte Raum für Sitten und Bräuche geschaffen werden, die stereotype Charaktereigenschaften ergänzten. Klar ist aber auch: Ethnographische Exkurse sind von den Geschichtsschreibern nicht als Gefäß benutzt worden, um dem Gegenüber mehr Raum zuzugestehen. In den ethnographischen Exkursen war das Feindbild zwar nicht im Vordergrund, dafür aber weiterhin im Hintergrund präsent. Die Geschichtsschreiber schafften es nicht, die unterschwellige Zielsetzung und ihren Wunsch nach einer Stärkung des Kampfwillens beiseitezuschieben. Auf islamischer Seite war es sogar noch weniger möglich, durch die ethnographischen Exkurse das Feindbild in den Hintergrund rücken zu lassen (Ismailiten, Franken, Mongolen). Dort lassen sich Sitten und Bräuche in viel weniger grossem Umfang feststellen. Die Franken und ihre Lebensweise wurden gar nicht erwähnt.¹²⁴⁴ Die Verfasser waren islamische Religionsgelehrte (Ulema) und damit zentrales Element der Herrschaftslegitimierung. Je nach Position und Abstammung der Führerpersönlichkeit stand die Legitimierung der eigenen Herrschaft stark im Vordergrund (neue Dynastie, grosser Legitimationsdruck wie unter Saladin oder Baibars). Eines von vielen dieser Mittel, die dafür von den Gelehrten benutzt wurden, waren die Geschichtswerke. Darin räumten die Religionsgelehrten ihren Auftraggebern den ihnen gebührenden Platz in der Geschichte ein. Zentrales Element war deren Kampf gegen die Feinde des Islam, gegen Franken, Ismailiten oder Mongolen.

IV.4 Stärkung des Selbstbildes durch Traditionsbewusstsein und Selbstkritik

IV.4.1 Rückgriffe auf Vergleichsfiguren

Die Verfasser der untersuchten Geschichtswerke arabisch-muslimischer, aber auch lateinischer und altfranzösischer Provenienz griffen in den Kampfhandlungen und ethnographischen Exkursen auf Feindbilder zurück, die im Bewusstsein der Menschen fest verankert waren. Dafür setzten sie religiös-pejorative Begriffe ein und verwiesen auf ihre eigene ruhmvolle Vergangenheit, um ihre Feinde mit den Gegnern früherer Generationen in Verbindung zu bringen. Dadurch wurde dem Publikum die Bedrohung vor Augen geführt, in der sich die eigene Gemeinschaft befand, und das Feindbild gestärkt.

1244 Hier können zukünftige Studien über bisher wenig erforschte Geschichtswerke wertvolle Ergänzungen leisten.

Gleichzeitig stellten die Autoren ihre Kämpfer in die Tradition historischer Vorbilder und stärkten dadurch die eigene Identität. Siegreiche, mutige und gläubige Vorbilder dienten als Identifikations- und Vergleichsfiguren. Als Vorlage für positive und negative Vergleichsfiguren dienten altbekannte Gemeinschaften – man brauchte dafür einzig gründlich die Bibel respektive den Koran und die Hadith sowie die antike Literatur zu studieren.

Die Geschichtsschreiber der lateinischen Welt haben die Teilnehmer der Kreuzzüge als Helden und Vorbilder für zukünftige Kreuzfahrer dargestellt, aber auch mit biblischen Figuren wie den Israeliten, Makkabäern oder Aposteln verglichen, unter denen sich ein jeder einreihen konnte, der selbst das Kreuz nahm.¹²⁴⁵ Die Makkabäer erfreuten sich in Kreuzfahrerkreisen besonderer Beliebtheit. Sie waren Helden und als Märtyrer für ihren Glauben im Kampf gegen heidnische Gegner gestorben.¹²⁴⁶ Die Chronisten fassten ganze Textstellen nach dem Vorbild bestimmter Bibelpassagen ab.¹²⁴⁷ Sie orientierten sich bei der Darstellung der Gegner der Kreuzfahrer an der Bibel oder an antiken Vorbildern. So gelangte der Herkunftsort der *Turci* in den *Gesta Francorum*, Khurasan (*Corosanus*), wohl aufgrund seiner Ähnlichkeit mit dem biblischen Chorozaïm, dem Herkunftsort des Antichristen, zu seinem prominenten Status. Die muslimischen Gegner wurden dadurch als Kämpfer des Antichristen ausgewiesen.¹²⁴⁸ Immer wieder brachten die Lateiner die seldschukischen Türken, später auch das Heer Saladins und die Aiyubiden, mit den antiken Persern in Verbindung. Dadurch begab sich das Kreuzfahrerheer ganz in die Tradition des siegreichen Alexanders des Grossen.¹²⁴⁹ Seit Ende des 12. Jahrhunderts wurden Rückbezüge auf den erfolgreichen Ersten Kreuzzug üblich.

1245 So nannte Raimund von Aguilers die Kreuzfahrer „filii Apostolorum“: RA, S. 151. Besonders populär waren dabei einzelne Figuren aus dem Alten Testament wie Josua, David und Salomon. Vgl. dazu KATZIR, Yael, „The Conquests of Jerusalem, 1099 and 1187: Historical Memory and Religious Typology“, in: Goss (Hg.), *The Meeting of Two Worlds*, S. 103-113. Für ein weiteres Beispiel vgl. König Ludwig IX., der sich Josua als Vorbild nahm: GAPOSCHKIN, M.C., „Louis IX, Crusade and the Promise of Joshua in the Holy Land“, in: *Journal of Medieval History* 34 (2008), S. 245-274. Sowohl Guibert von Nogent, Fulcher von Chartres (Prolog und Buch II.LXIV.7) als auch Oliver von Paderborn vergleichen die Kreuzfahrer mit den Israeliten: EBENDORT, S. 255-261. Vgl. VÖLKL, *Feindbild und Fremderfahrung*, S. 77-83.

1246 Die Inschrift auf dem Grab Balduins I. lautete „Rex Baldwinus: Iudas alter Machabeus“: FOLDA, *Art of the Crusaders in the Holy Land*, S. 74f. Vgl. DUNBABIN, Jean, „The Maccabees as Exemplars in the 10th and 11th Centuries“, in: *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, hg. v. K. Walsh et al., Oxford 1985, S. 31-41; FISCHER, Mary, „The Book of the Maccabees and the Teutonic Order“, in: *Crusades* 4 (2006), S. 59-71; AUFFARTH, Christoph, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftl. Perspektive*, Göttingen 2002, S. 123-150. In Antiochia existierte eine Kirche der Makkabäer: RF, S. 21.

1247 Als bekanntestes Beispiel ist hier die Eroberung Jerusalems 1099 von Raimund von Aguilers zu nennen: vgl. KATZIR, „The Conquests of Jerusalem“, S. 104f.

1248 MURRAY, „Coroscan“, S. 182-184.

1249 Oliver von Paderborn verglich das Kreuzfahrerheer vor Damiette mit dem Heer Alexanders des Grossen, das gegen die Perser gekämpft und gesiegt habe: OvP, S. 178f., Z. 14ff. Eine Assoziation von Saladins Heer mit den Persern findet sich im *Itinerarium Peregrinorum*. Dort wurde der Raub des Heiligen Kreuzes in der Schlacht von Hattin durch die „gentiles“ mit der Inbesitznahme des Kreuzes durch den Perserkönig Chosroes II. 614 verglichen: IP, S. 15; *Chronicle of the Third Crusade*, S. 33. Für weitere Vergleiche des Heeres Saladins mit den Persern: IP, S. 87, 368.

Wilhelm von Tyrus, Jakob von Vitry und Oliver von Paderborn verglichen spätere Kreuzfahrer mit den Kreuzfahrern vor Jerusalem (1099). Letztere schnitten nach Ansicht der Chronisten beim Vergleich deutlich besser ab. Es kam zu einer Vergangenheitsverklärung des erfolgreichen Ersten Kreuzzuges, weil er in der Eroberung Jerusalems mündete und die Gründung der Kreuzfahrerherrschaften nach sich zog.¹²⁵⁰

Auf arabisch-muslimischer Seite wurden Parallelen zwischen den Anführern im Kampf gegen die Franken und den Helden der islamischen Geschichte heraufbeschworen. Dabei konnte es sich um Propheten, Kalifen oder um erfolgreiche historische Herrscherpersönlichkeiten handeln. Besonders gut zeigt sich das am Beispiel von Saladin und im Umfeld der Rückeroberung Jerusalems. Als der Damaszener Prediger Ibn al-Zakī (gest. 588/1192) nach der Rückeroberung Jerusalems durch Saladin das erste Freitagsgebet (*ḥuṭba*) in der al-Aqṣā-Moschee sprach, setzte er die Sieger explizit mit den Helden der Frühzeit der islamischen Geschichte, darunter die vier ersten Kalifen, in Verbindung.¹²⁵¹ Da Saladin mit richtigem Namen Yūsuf b. Ayyūb hieß, ist ein Bezug zum Propheten Yūsuf Ibn Yaʿqūb (biblischer Name: Joseph) häufig zu finden, da beide den Vornamen teilten.¹²⁵² Ibn Wāṣil verglich Saladin mit ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23/644), der erste Eroberer Jerusalems.¹²⁵³ Imād al-Dīn ging sogar noch weiter in die Geschichte zurück und stellte Parallelen zwischen Saladin und dem Perserkönig Chosroes II. her, der der Überlieferung zufolge Jerusalem 614 von den Byzantinern erobert hatte. Er versäumte es dabei nicht, sich selbst am berühmten Dichter al-Buḥturī zu messen, der damals ein weithin bekanntes Lobgedicht verfasst hatte.¹²⁵⁴ Derselbe Autor bezeichnete in seiner Schrift *al-Fath al-Qudsī* die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin gar als zweite *Hiğra* und setzte das Ereignis mit Mohammeds Auszug aus Mekka gleich.¹²⁵⁵

Spätere Herrscher der Aiyubiden- und Mamlukendynastie, die sich selbst in der Nachfolge des grossen Saladins in ihrem Kampf gegen die Feinde des Islam sahen, liessen sich durch ihre Geschichtsschreiber und Dichter auf ähnliche Art und Weise zelebrieren. Nach erfolgreicher Schlacht gegen die Franken liessen sich die Aiyubidenbrüder al-Muʿazzam, al-Ašraf und al-Kāmil in einem Loblied als Propheten Mūsā (Moses), ʿIsā (Jesus) und Mohammed feiern,

1250 Zur Präsenz des Ersten Kreuzzuges im kollektiven Gedächtnis späterer Kreuzfahrer vgl. JASPERT, Nikolas, „Ein Polymythos: Die Kreuzzüge“, in: Mythen in der Geschichte, hg. von H. Altrichter et al., Freiburg i. Br. 2004, S. 203-235, hier S. 205.

1251 Ibn Ḥallikān zitierte die Predigt: DE SLANE (Hg.), Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Bd. 2, S. 634-641, hier S. 637. Vgl. HILLENBRAND, Islamic Perspectives, S. 189f.

1252 Sehr präsent bei Ibn Šaddād: IŠ, S. 138; RICHARDS (Hg.), Excellent History, S. 126. Vgl. EPHRAT, D. und M. D. KABHA, „Muslim Reactions to the Frankish Presence in Bilād al-Shām: Intensifying Religious Fidelity within the Masses“, in: Al-Masaq 15 (2003), S. 47-58, hier S. 52; HIRSCHLER, Medieval Arabic Historiography, S. 81.

1253 HIRSCHLER, Medieval Arabic Historiography, S. 78.

1254 ID, S. 10; MASSÉ (Hg.), Conquête, S. 11.

1255 ID, S. 6; MASSÉ (Hg.), Conquête, S. 6. ʿImād al-Dīns Wortschatz ist allgemein stark geprägt vom Koran, von den Hadith und der älteren Dichtung: RICHTER-BERNBURG, Lutz, „Observations on ʿImād al-Dīn al-Isfahānī's al-Fath al-qussī fi al-fath al-qudsī“, in: Studia Arabica et Islamica—Festschrift für Ihsān ʿAbbās, hg. v. W. al-Qadi, Beirut 1981, S. 373-379, hier S. 376.

mit denen sie die Vornamen teilten.¹²⁵⁶ Ein Biograph des Mamlukensultans Baibars zog Parallelen zwischen dem Sieg des Sultans über die Mongolen bei der Goliathsquelle (‘Ain Ġalūt) (1260) und dem Kampf zwischen Tālūt (biblische Entsprechung: Saul, König von Israel), der seine Männer siegreich in die Schlacht führte, und Ġalūt (biblische Entsprechung: Goliath) im Koran. Durch den Vergleich hob der Biograph die Bedeutsamkeit seines Herrschers und dieser Schlacht hervor, die den Mamluken Prestige und Legitimation verlieh und ihnen die Herrschaft über Syrien einbrachte. Baibars konnte sich so als zentrale Figur im Abwehrkampf gegen die Feinde des Islam präsentieren.¹²⁵⁷

IV.4.2 Erklärungen für militärische Niederlagen

Da die Geschichtsschreiber die eigene Gemeinschaft ganz in die Tradition siegreicher Kämpfer der Vergangenheit stellten und Gott als alles entscheidende Macht im Hintergrund der geschichtlichen Abläufe klar Position bezog, mussten sie Erklärungen für Niederlagen gegen den Feind suchen. Dies geschah auf beiden Seiten in der Form von Selbstkritik. Den Kämpfern sollte durch die Darstellung ihrer moralischen Verfehlungen ein Spiegel vorgehalten werden, was wiederum Scham und Schuldbewusstsein auslösen und sie mit neuem Elan und Schwung zum Kampf gegen den Feind anspornen sollte. Es ist zu fragen, inwiefern sich die Vorwürfe, die die Geschichtsschreiber aus unterschiedlichen Kulturkreisen gegenüber den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft vorbrachten, und die Lehren, die daraus gezogen werden sollten, voneinander unterschieden. Es werden armenische Geschichtswerke miteinbezogen, die wertvolle Ergänzungen zu der Frage leisten, welche Erklärungsmuster für Niederlagen zum Einsatz kamen.

Zwietracht als Begründung für Niederlagen in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken

In den arabisch-muslimischen Geschichtswerken zogen die Autoren für Niederlagen das Motiv der Zwietracht (*fitna*) heran. Unter dem Begriff *fitna* wurden divergierende Interessen und Spannungen der eigenen Gemeinschaft verstanden, die die Existenz des Islam gefährdeten oder zerstören konnten und die als Prüfung dienten.¹²⁵⁸ Der Begriff verweist auf die Zeit des Frühislam

1256 al-Maqrīzī berichtet davon: BROADHURST (Hg.), *Ayyubid Sultans of Egypt*, S. 187f. Eine ähnliche Textstelle findet sich bei Ibn Waṣīl: Ibn Waṣīl, *muffariġ*, Bd. 4, S. 104f. Vgl. ATRA-CHE, *Politik der Ayyubiden*, S. 220.

1257 Nach Ansicht der Mamluken fanden die beiden Schlachten sogar an der gleichen Stelle statt (deshalb: ‘Ain Ġalūt – Goliathsquelle). Quelle hierfür ist al-Zāhir: AIGLE, Denise, „Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir“, in: *Studia Islamica* 97 (2003), S. 57-84, hier S. 66f. Zur Schlacht von ‘Ain Ġalūt vgl. THORAU, Peter, „The Battle of ‘Ayn Jalut: A Re-Examination“, in: *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R. C. Smail*, hg. v. P. Edbury, Cardiff 1985, S. 236-241; TARAGAN, „Sign of the Times“, S. 57.

1258 Die Grundbedeutung der Wurzelbuchstaben „f-t-n“ (ف ت ن) ist „Versuchung, Probe“: WEHR, *Arabisches Wörterbuch*, S. 943. Vgl. NOTH, Albrecht, „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, hg. v. H. Halm, München 2004, S. 11-100, hier S. 98.

und auf die Kämpfe um das Kalifat zwischen Mu‘āwiya und ‘Alī.¹²⁵⁹ Sehr häufig fand auch der Begriff „Kluft“ (*ḥulf*) Verwendung.¹²⁶⁰

Bereits al-Sulamī erklärte den Erfolg der Franken mit Streitigkeiten und einer Zersplitterung der islamischen Welt. Er sprach von Feindseligkeit und Hass (*al-‘adāwa wa al-bağdā’ baynhum*) unter den muslimischen Anführern und zeigte sich überzeugt, dass die Franken Kunde von diesen Streitigkeiten erhielten und deshalb nach Syrien und Jerusalem aufbrachen. Die Muslime hätten es unterlassen, so al-Sulamī, in den *ḡihād* zu ziehen, dafür seien sie von Gott bestraft worden.¹²⁶¹ ‘Imād al-Dīn machte für die Eroberung Syriens durch die Ungläubigen (*al-kuffār*) Zwietracht (*fitna*) und eine Schwäche des Islam verantwortlich.¹²⁶² Ibn al-Aṭīr argumentierte um die Wende vom 6./12. zum 7./13. Jahrhundert auf ähnliche Art und Weise, dass nämlich die Franken die Länder des Islam hätten erobern können, weil ihre Herrscher damit beschäftigt gewesen seien, sich gegenseitig zu bekämpfen.¹²⁶³ Die Historiographen sahen somit in der Zersplitterung des Islam einen triftigen Grund für den Erfolg des Ersten Kreuzzuges und die Eroberungen der Kreuzfahrer. Dass diese Überlegungen der zeitgenössischen Geschichtsschreiber alles andere als weit hergeholt waren, zeigen aktuelle Studien. Islamwissenschaftler gehen heute von ähnlichen Überlegungen aus, wenn es um die Frage geht, weshalb die Kreuzfahrer Jerusalem einnehmen und sich überhaupt christlich-lateinische, „fränkische“ Herrschaften etablieren konnten, die fast zwei Jahrhunderte Bestand haben sollten.¹²⁶⁴

Eine ähnliche Argumentation findet sich in den Quellen für nachfolgende Kreuzzüge. Ibn al-Aṭīr berichtete, wie Kluft (*ḥulf*) und Zwietracht (*fitna*) überwunden werden mussten, damit al-Kāmil und al-Ašraf gegen die Franken in Ägypten vorgehen und sie aus Damiette vertreiben konnten. Er verwies hier auf die Konkurrenz zwischen den drei Brüdern al-Kāmil, al-Ašraf und al-Mu‘azzam im Lager der Aiyubiden.¹²⁶⁵ Kluft und Zwietracht kennzeichneten aber nicht nur die muslimische Seite. Ibn al-Aṭīr machte im fränkischen Lager ähnliche Probleme aus und berichtete über Spannungen zwischen Raimund III. von Tripolis und Guido von Lusignan, „einem der Franken, die aus dem

1259 GARDET, L., Artikel „fitna“, in: EoI2, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2389, zuletzt geprüft am 5. September 2016.

1260 Vgl. z.B. IA, Bd. 12, S. 328; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 179f.

1261 CHRISTIE (Hg.), *The Book of the Jihad*, S. 42. Zur Diskussion der Textpassage vgl. ELIS-SÉEFF, „La genèse de la contre-croisade“, S. 207, 215; CHEVEDDEN, Paul, „The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and Ali ibn Tahir al-Sulami“, in: *Oriens* 39 (2011), S. 257-329, hier S. 290, 292; CHRISTIE, „Religious Campaign or War of Conquest?“, S. 64f.

1262 ID, S. 7; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 7.

1263 IA, Bd. 11, S. 188f.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 65. So erklärte er sich auch die Siege der Franken auf der Iberischen Halbinsel: IA, Bd. 11, S. 136; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 26.

1264 Heinz Halm hat in diesem Zusammenhang von einer „Regionalisierung der Herrschaft“ gesprochen: HALM, Heinz, „Regionalisierung der Herrschaft“, in: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, hg. v. Albrecht Noth und Jürgen Paul, Würzburg 1998, S. 185-194. Vgl. HILLENBRAND, „The First Crusade: The Muslim Perspective“; DIES., „Ankunft im Vorderen Orient: Die politische und religiöse Situation“.

1265 IA, Bd. 12, S. 328, 339, 344; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 3, S. 179f., 188, 192. Vgl. ATRA-CHE, *Politik der Ayyubiden*, S. 27-29.

Westen nach Syrien gekommen sind“ (*min al-faranġ alladīna qadamū al-šām min al-ġarb*). Dies habe schliesslich zur Rückeroberung Jerusalems durch Saladin geführt.¹²⁶⁶ Da es sich um das gegnerische Lager handelte, konnten die Muslime dieses Mal von solchen Spannungen profitieren.

Sündhaftigkeit als Begründung für Niederlagen in den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken

Was für die arabisch-muslimischen Geschichtsschreiber Kluft und Zwietracht waren, waren für die Lateiner ihre Sünden. Die Geschichtsschreiber übten Kritik an der eigenen Gemeinschaft, indem sie auf deren Sünden und Fehlritte hinwiesen, die als Ursache für Niederlagen galten. Durch Besserung in der Form von Reue und Busse sollte die Gemeinschaft gestärkt und künftige Niederlagen vermieden werden. Bei diesen Sünden konnte es sich um Zwietracht (*discordia*) zwischen den Anführern, um Hochmut (*superbia*), Müssiggang (*otium*), Trägheit (*desidia*, *pigritia*) oder Ausschweifung (*luxuria*) handeln. Die Vorwürfe erwiesen sich auf der lateinischen und altfranzösischen Seite als viel breiter. Bereits in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges wurde die Sündhaftigkeit der Kreuzfahrer thematisiert.¹²⁶⁷ Besonders deutlich wird dies in den *Bella Antiochena*. Walter der Kanzler, Chronist der Ereignisse, zeigte sich schockiert, als die Kreuzfahrer ihren Sieg über Bursuq (1115) auf ihre eigene Stärke und nicht etwa auf Gottes Lenkung zurückführten. Dafür seien sie postwendend bestraft worden.¹²⁶⁸ Die schwere Niederlage der Franken auf dem Blutacker (1119) führte der Verfasser direkt auf den Hochmut der Kreuzfahrer zurück.¹²⁶⁹ Im Unterschied zum Sieg über Bursuq waren sich die Verantwortlichen ihrer Schuld diesmal bewusst.¹²⁷⁰ Walter der Kanzler nahm Anstoss am Vorgehen des Anführers der Kreuzfahrer, Roger von Antiochia. So habe sich dieser zum Kampf entschlossen, ohne auf Verstärkung aus Jerusalem und Tripolis zu warten, und dabei sein Heer und sich selbst in grosse Gefahr gebracht.¹²⁷¹ Bernard von Valence, Patriarch von Antiochia, prangerte die Sünden des Kreuzfahrerheers und Rogers an und rief zur Busse auf.¹²⁷²

1266 IA, Bd. 11, S. 526f.; RICHARDS (Hg.), *Chronicle*, Bd. 2, S. 315. Ein weiteres Beispiel liefert Ibn Šaddād. Er sprach von einer *fitna* zwischen Konrad von Montferrat und anderen fränkischen Anführern wegen seiner Heirat mit der Frau eines Verwandten Guido von Lusignans (Isabella von Jerusalem): IŠ, S. 199, 202; RICHARDS (Hg.), *Excellent History*, S. 191, 194.

1267 Die Sündhaftigkeit wird als Grund für Niederlagen und Entbehrungen der Kreuzfahrer von Raimund von Aguilers, Petrus Tudebodus, Fulcher von Chartres, Guibert von Nogent, Albert von Aachen und in den *Gesta Francorum* genannt. Zu Fulcher vgl. FC, I.XI.8, S. 196, I.XV.13, S. 222f., II.XXVII.3, S. 472f. und III.III.3-4, S. 622-624, aber auch EBENDORT, Einleitung, S. 55 Anm. 1. Zur „*remissio peccatorum*“ als Grund für die Teilnahme am Ersten Kreuzzug vgl. VÖLKL, Feindbild und Fremderfahrung, S. 50-68. Zu den restlichen Autoren vgl. BRUNDAGE, „Prostitution, Miscegenation and Sexual Purity“, in: Edbury (Hg.), *Crusade and Settlement*, S. 57-65, hier S. 58ff.; RILEY-SMITH, *Idea of Crusading*, S. 133f.

1268 WK, II. Prologus 3, S. 79.

1269 WK, II.III.9, S. 84.

1270 WK, II.VII.1, S. 92. Walter selbst wurde im Anschluss an die Niederlage am Blutacker (1119) als Gefangener nach Aleppo abgeführt: WK, Einleitung, S. 8.

1271 WK, II.I.4, S. 80. An anderer Stelle spricht Walter von „*moles criminum*“ Rogers, ohne dies jedoch weiter auszuführen: WK, II. Prologus, I, S. 78. Dabei dürfte es sich um weit mehr als einen Topos gehandelt haben: vgl. ASBRIDGE/EDGINGTON (Hg.), *Walter the Chancellor's The Antiochene Wars* (Crusader Texts in Translation, Bd. 4), Aldershot 1999, S. 20-23.

1272 Der Patriarch von Antiochia, sagt Walter, wies symbolisch mit dem Finger auf Roger: WK, II.I.3, S. 79 und II.I.5-7, S. 80.

Wilhelm von Tyrus kritisierte die moralische Verkommenheit und Kampfunfähigkeit seiner Zeitgenossen. So stellte er seinen Zeitgenossen die Generation der Kreuzfahrer des Ersten Kreuzzuges gegenüber, denen er Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit zugestand. Er beklagte den fehlenden Glauben und Kampfwillen seiner Generation und dies zu einer Zeit, als die muslimische Welt mehr und mehr an Stärke gewann. Dabei zeigte er sich überzeugt, dass die unfähigen Nachfahren der Kreuzfahrer der Grund dafür waren, dass es im Vergleich zum Ersten Kreuzzug nicht gelang, den Feind zu besiegen.¹²⁷³ Er bezeichnete seine Zeitgenossen als *filiū perditissimi, filii scelerati, fidei christiane prevaricatores*, ihre Vorfahren als *virī religiosi et timentes deum*.¹²⁷⁴ Die Franken seien durch den langen Frieden im Kriegshandwerk unerfahren geworden.¹²⁷⁵ Er beklagte das Fehlen einer fähigen Führungspersönlichkeit, was zu einer Schwächung des Königreichs Jerusalem geführt habe,¹²⁷⁶ und zeigte sich verbittert über den mangelnden Mut der jungen Herrscher von Tripolis und Antiochia, die 1164 eine Niederlage gegen Nuraddin einstecken mussten. Sie hätten sich lieber in muslimische Gefangenschaft begeben als für ihr Vaterland zu kämpfen.¹²⁷⁷ Ebenso übte er Kritik an den Rivalitäten zwischen den Anführern der Kreuzfahrerherrschaften. In diesem Konkurrenzdenken sah er den Verlust Edessas 1144 begründet.¹²⁷⁸ Bereits untersucht wurde sein wiederkehrender Aufruf zur Einheit der Orientfranken gegen Saladin in Buch 22, in die seine Ausführungen über die Maroniten einzuordnen sind.¹²⁷⁹ Dieses Motiv, das als „unserer Sünden halber“ (*peccatis nostris exigentibus*) bekannt ist, wurde noch im *Itinerarium Peregrinorum* verwendet, um Niederlagen zu erklären.¹²⁸⁰ An einer Stelle kam, wie der anonyme Autor ausführt, gar Saladin dem Grund für seinen Sieg bei der Schlacht von Hattin auf die Spur: Sein Sieg sei einzig auf die Sünden der Franken zurückzuführen.¹²⁸¹

Die Kritik des Bischofs von Akkon an der Sündhaftigkeit der Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften war bedeutend schärfer als jene Wilhelms. Die lateinischen Prälaten hätten ihre Aufgaben vernachlässigt und sich unrechtmässig bereichert, Mönche, Regularkanoniker und Ritterorden seien in interne Differenzen verwickelt gewesen, die Orientfranken (*pollani*) verweichlicht und

1273 Er sprach von den „nostrī“ und den „patri nostrī“: WTyr 21.7, S. 969, Z. 4, 9.

1274 WTyr 21.7, S. 969, Z. 15-17. Ähnliche Vorwürfe äussert Wilhelm an anderer Stelle: WTyr 20.22, S. 940f., Z. 5-17. Dort konterkariert er „bona paterna“ und „soboles pernicioza“. Vgl. RÖDIG, *Ideenwelt*, S. 50-53.

1275 WTyr 21.7, S. 970, Z. 25-37.

1276 Nikolas Jaspert hat argumentiert, dass der Erste Kreuzzug als eine Art Gründungsmythos der Kreuzfahrerherrschaften fungiert habe, was sich unter anderem bei Wilhelm von Tyrus zeige: JASPERT, „Von Karl dem Grossen bis Kaiser Wilhelm“, S. 147.

1277 „(...) non est qui vigoris meminerit preteriti, qui paterne memor virtutis aut proprie propulsare studeat iniuriam aut pro merenda libertate et honore patrio gloriosius decertare“: WTyr 19.9, S. 875, Z. 32-34.

1278 „(...) de simultatibus, que inter principem Antiochenum Raimundum et eiusdem comitem civitatis Ioscelinum exorte fuerant nimis periculose“: WTyr 16.4, S. 720. Vgl. RÖDIG, *Ideenwelt*, S. 65f. Für weitere Beispiele vgl. EBENDORT, S. 64-68.

1279 Vgl. Kapitel IV.3.1, S. 203ff.

1280 Zum „peccatis nostris exigentibus“-Motiv bei Wilhelm von Tyrus vgl. WTyr 17.6, S. 767, Z. 24; 20.22, S. 941, Z. 15; 21.7, S. 969, Z. 20.

1281 „(...) quod non sua potentia sed iniquitas nostra hanc illi victoriam contulit“: IP, S. 17. Vgl. EBENDORT, S. 5.

unfähig zum Kampf.¹²⁸² Wie Wilhelm von Tyrus zeigte er sich überzeugt, dass es nur aufgrund der Sünden der Christen überhaupt möglich war, dass sich die Muslime unter Saladin vereinten und Jerusalem zurückerobern konnten.¹²⁸³ Die italienischen Kommunen (*homines Italici*) hätten sich mehr für Kommerz und Handel interessiert als für den Kampf gegen den Feind, mit Unstimmigkeiten zu kämpfen gehabt und damit dem Feind in die Hände gespielt.¹²⁸⁴ An den Orientfranken (und den Ostchristen) kritisierte er deren Nähe zu den Muslimen. Die Orientfranken seien den Kreuzfahrern gegenüber undankbar und unfreundlich gewesen.¹²⁸⁵ Sie hätten sie ausgelacht und belästigt.¹²⁸⁶ Weitere Konflikte zwischen den Kreuzfahrern und den Alteingesessenen ergaben sich durch die finanzielle Bereicherung der Orientfranken auf Kosten der Kreuzfahrer, etwa bei der Unterkunft oder im Geldwechsel.¹²⁸⁷ Jakob von Vitry verglich die Orientfranken nicht nur mit den Neuankömmlingen aus dem Westen, sondern wie Wilhelm von Tyrus vor ihm mit ihren Vorfahren, den Teilnehmern des Ersten Kreuzzuges.¹²⁸⁸ Die Orientfranken hätten sich zwar die Besitztümer ihrer Väter angeeignet, nicht jedoch deren Tugenden geerbt.¹²⁸⁹ Aus Sicht des Bischofs lebten die Orientfranken in Ausschweifung (*luxuria*) und Unreinheit (*immunditia*) und seien zwar an Bäder, nicht aber an Krieg gewöhnt gewesen.¹²⁹⁰ In einem seiner Briefe bezeichnete er Akkon gar als zweites Babylon.¹²⁹¹

Oliver von Paderborn beklagte neben der Uneinigkeit unter den Anführern der Kreuzfahrer auch den schlechten Zustand des Kreuzfahrerheers während der langwierigen Wartezeit in Damiette von November 1219 bis Juli 1221. Faul, sündenbeladen, ehebrecherisch hätten sich die Truppen verhalten.¹²⁹² Doch dies war noch längst nicht alles. Er warf dem Heer Müßiggang (*otium*) und Trägheit (*pigritya*) vor, da es sich in den Tavernen der Stadt vergnügen würde.¹²⁹³ Gegen diese katastrophalen Verhältnisse versuchte der Legat mit öffentlichen Anprangerungen vorzugehen.¹²⁹⁴ Sowohl die Zwietracht der Anführer als auch den desaströsen Zustand des Kreuzfahrerheers machte er für den

1282 JV, Kap. LXXI-LXXIV, S. 282-294.

1283 JV, Kap. XCIV, S. 422, Z. 65-86; Kap. XCVI, S. 432, Z. 1-6, S. 434, Z. 57-59; Kap. XCVIII, S. 442, Z. 22-24; Kap. XCIX, S. 444, Z. 18f. Vgl. WTyr 21.7, S. 970f., Z. 37-71.

1284 JV, Kap. LXXIV, S. 294, Z. 1-15.

1285 „(...) [Pollani] non solum ingrati, sed multipharie molesti existunt“: JV, Kap. LXXIII, S. 292, Z. 54f.

1286 JV, Kap. LXXIII, S. 292, Z. 63f.

1287 JV, Kap. LXXIII, S. 292, Z. 57-60.

1288 „Filiis autem eorum qui Pullani nominantur“: JV, Kap. LXXIII, S. 290, Z. 12f. Ähnliches machte auch Wilhelm von Tyrus.

1289 JV, Kap. LXXIII, S. 288, Z. 9f.

1290 „(...) balneis plusquam preliis assueti, immunditie et luxurie dediti, more mulierum mollibus induti, circumornati et compositi ut similitudo templi“: JV, Kap. LXXIII, S. 290, Z. 13-15.

1291 HUYGENS (Hg.), Lettres, Brief II, S. 87.

1292 „Nullus enumerare valet corruptelam exercitus nostri post Damiatam a Deo datam et munitionem Taneos superadditam. Inertes et effeminati commessionibus et ebrietatibus, fornicationibus et adulteriis, furtis et lucris pessimis infectus est populus“: OvP, Kap. 48, S. 252, Z. 3-7.

1293 OvP, Kap. 38, S. 237, Z. 7-9; Kap. 42, S. 246, Z. 7f.

1294 „Deinde principes ac duces multitudinis convocavit et in sermone publico populum torpentem ac otio deditum excitavit ad laborem“: OvP, Kapitel 45, S. 249, Z. 21-23.

Verlust Damiettes verantwortlich.¹²⁹⁵ Heftig kritisiert hat er die Aufteilung der Beute nach der Einnahme der Stadt. Alle hätten ihren Anteil bekommen, nicht jedoch Christus, da der Zehnte nach der Verteilung der Beute nicht bezahlt worden sei.¹²⁹⁶ Den Verlust von Damiette verglich er mit dem Verlust Jerusalems 1187, beide seien aufgrund der sittlichen Verkommenheit des *populus orientalis* verloren gegangen.¹²⁹⁷

Oliver von Paderborns Ausführungen zeigen grosse Ähnlichkeit mit den Überlegungen Jean de Joinvilles zum Kreuzzug Ludwigs IX. von Frankreich. Jean de Joinville zog Parallelen zwischen den beiden Kreuzzügen, durch die Damiette jeweils nur für kurze Zeit erobert werden konnte (1219, 1249). Ähnlich wie die *filz Israel* hätten die Kreuzfahrer in Ludwigs Heer Gott vergessen und nach der Eroberung der Stadt 1249 Fehler begangen, indem sie etwa die Beute falsch aufgeteilt und Händler drangsaliert hätten. Jean de Joinville übte Kritik an den französischen Baronen, die *se pristrent a donner les grans mangers et les outrageuses viandes*, und an der übrigen Bevölkerung, *qui se prist aus foles femmes*.¹²⁹⁸ Ein Sarazene erklärte Jean de Joinville, warum seiner Ansicht nach die Kreuzfahrer ihren militärischen Vorteil verspielten. Es sei Hass zwischen den Christen (*haïr entre vous crestiens*). König Balduin IV. hingegen habe sogar gegen eine feindliche Überzahl Siege gegen Saladin errungen.¹²⁹⁹

Sündenbewusstsein der eigenen Gemeinschaft und der Franken in den Geschichtswerken armenischer Provenienz

Die wichtigen lateinischen und altfranzösischen Geschichtsscheiber haben bei den grossen Niederlagen das Motiv der Sündhaftigkeit herangezogen. Dazu gehörten die Verluste Jerusalems und Damiettes, aber auch Akkons im Jahr 1291.¹³⁰⁰ Bei den armenischen Geschichtswerken sieht es ähnlich aus. Negative Entwicklungen oder unerklärliche Ereignisse wurden durch moralische Verfehlungen der Armenier erklärbar gemacht. Matthäus von Edessa interpretierte in seiner Chronik die Eroberungen der türkischen Seldschuken als Strafe Gottes für die Sünden der gesamten Christenheit.¹³⁰¹ Im 13. Jahrhundert führte Kirakos den Einfall der Mongolen auf die Sünden der Armenier zurück.¹³⁰² Die für die Christenheit einschneidende Konversion der Mongolen zum Islam

1295 „Si queritur, quare Damiata tam cito redierit ad incredulos, in promptu causa est: luxuriosa fuit, ambitiosa fuit, seditiosa fuit; Deo preterea et hominibus nimis ingrata exstitit“: OvP, Kap. 82, S. 277, Z. 26-29.

1296 OvP, S. 278, Z. 1-3.

1297 OvP, Kap. 90, S. 141, Z. 20-27 und S. 142, Z. 1-3.

1298 JJ, §§ 167-171, S. 244-246.

1299 „Moult vous devez haïr entre vous crestiens, que j'ai veu tele foiz que le roy Baudouyn de Jerusalem, qui fu mezeaus [leprakrank], desconfit Salehadin, et n'avoit que .III.c. homes a armes et Salehadin .III. milliers. Or estes tel mené par vos pechiés que nous vous prenons aval les chans [champs] comme bestes“: JJ, § 446, S. 406-408. Jean de Joinville verweist hier auf die Schlacht von Montgisard (1177): vgl. MAYER, Geschichte der Kreuzzüge, S. 161 und HAMILTON, Leper King, S. 132ff.

1300 Der *Templer von Tyrus* enthält ein Gedicht, das dies thematisierte. Das Gedicht besteht aus 59 vierzeiligen Strophen: TT, Kap. 294, S. 236-252.

1301 ME, 2.16-2.22, S. 98-105.

1302 Der Geschichtsschreiber sprach von Fasten, das nicht eingehalten wurde, Priester, die mit Prostituierten verkehrten und von Simonie: BEDROSIAN (Hg.), Kirakos' History of the Armenians, S. 202, 255f.

wurde von den Geschichtsschreibern armenischer Herkunft als göttliche Strafe für ihre Sünden betrachtet.¹³⁰³

In der Chronik des Matthäus von Edessa und seines Fortsetzers ist das Thema der Sünde besonders präsent. Die Einstellung des Autors zum Zustand der Welt und der Christenheit war allgemein pessimistisch.¹³⁰⁴ Er sprach nicht nur die Sünden der eigenen Gemeinschaft an, sondern auch die der Franken. Für die Niederlagen der Franken oder die Gefangennahme Boemunds von Antiochia (549/1100-1101) machte er jeweils deren Sünden verantwortlich.¹³⁰⁵ Er beschrieb, wie 563/1114-1115 durch den Zorn Gottes einzig die Länder der Franken von einem Erdbeben zerstört worden seien.¹³⁰⁶ Seit der Ankunft der Franken im Nahen Osten sei kein einziges positives Omen mehr erkennbar gewesen, alle Zeichen hätten nur noch Zerstörung, Ruin und Elend verkündet. Zu den Sünden der Franken zählte er besonders deren Stolz und Arroganz.¹³⁰⁷

Eine Stelle bei Gregorius dem Priester gibt detaillierte Informationen über die Sündhaftigkeit der Franken, an der die armenischen Geschichtsschreiber Anstoß nahmen. Im Zentrum stand seine Kritik an Balduin von Kesoun (heute: Keysun, Türkei). Balduin von Kesoun herrschte über eine der bedeutendsten Kreuzfahrerburgen in der Grafschaft Edessa. Er starb 1146 beim Versuch, Edessa gemeinsam mit Joscelin II. von den Zengiden zurückzuerobern.¹³⁰⁸ Gregorius zitierte die Grabrede des armenischen *vardapet* Barsegh, Balduins Beichtvater. Darin zeigte Barsegh die Sünden dieses von den Armeniern verehrten Franken auf, der fließend Armenisch gesprochen und sich mehr als Armenier gefühlt habe denn als Franke. Balduin wurde darin als Mann der Laster beschrieben, der es versäumt habe, seine Fehler zu Lebzeiten einzugestehen und Abbitte zu leisten. Zu den Sünden Balduins zählte sein Beichtvater Arroganz, Stolz und fehlende Reue. Im Anschluss an die Grabrede bereute Barsegh im Namen Balduins, um diesem im Tod Gottes Vergebung zuzusichern.¹³⁰⁹ Diese Ausführungen müssen vor dem Hintergrund des Falles von Edessa 1144 und des Endes der fränkischen Grafschaft Edessa betrachtet werden. Die Armenier der Region als Verbündete der Franken wurden entscheidend geschwächt. Gregorius der Priester stand in einer persönlichen Beziehung zu Kesoun, da sich der Schwerpunkt in seiner Fortsetzung deutlich von Edessa nach Kesoun verlagerte.¹³¹⁰ Seine Ausführungen zeigen das zwiespältige Verhältnis der Armenier gegenüber den Franken, die einerseits als Retter im Kampf gegen die Muslime begrüßt wurden und sich ihrer neuen Umgebung anpassten, andererseits aber durch ihre Sünden Gott herausforderten, was letztendlich auch die Armenier negativ beeinflusste. Die Sünden der

1303 Das gilt auch für die Syrisch-Orthodoxen. Vgl. BUNDY, David, „The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols“, in: *Medieval Christian Perceptions of Islam: a Book of Essays*, hg. v. John Tolan, New York 1996, S. 33-53.

1304 Dies zeigt sich im dritten Teil seiner Chronik besonders deutlich: ME, 3.1-3.2, S. 181ff.

1305 ME, 2.134, S. 177; 3.4, S. 185; 3.18, S. 193.

1306 ME, 3.67, S. 216f.

1307 ME, 2.129, S. 175. Vgl. dazu Kapitel IV.2.1, S. 164f.

1308 GP, S. 243. Davon berichtet auch die anonyme syrische Chronik: vgl. TRITTON/GIBB (Hg.), „Anonymous Syriac Chronicle“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 65 (1933), S. 296f. Zur Festung Kesoun vgl. AMAROUX-MOURAD, Edesse, S. 18, 29f.

1309 GP, S. 245-257.

1310 GP, S. 241f. Vgl. dazu Anm. 816.

Franken dienten als Erklärung für die schweren Niederlagen in der Grafschaft Edessa, die schliesslich das Ende der Grafschaft einläuten sollten.

IV.4.3 Zusammenfassung

Beide Seiten stärkten ihr Selbstbild, indem sie ihre Feinde mit den Gegnern früherer Generationen in Verbindung brachten und sich dadurch selbst und ihre eigene Bedeutung aufwerteten. Positive und negative Vergleichsfiguren fanden die Geschichtsschreiber in der Bibel, im Koran und in den Hadith, aber auch in der Dichtung und der antiken Literatur. In den arabischen Geschichtswerken finden sich häufig Bezüge zu religiösen oder historischen Personen mit dem gleichen Vornamen. Besonders wichtig auf lateinischer Seite scheinen die Rückbezüge auf den Ersten Kreuzzug gewesen zu sein, der als ausschlaggebendes Ereignis rezipiert wurde. Selbstkritik diente dazu, die gegnerischen Erfolge zu erklären, die von beiden Seiten als Nachweis für Gottes Wille angesehen wurden. Es mussten Lehren daraus gezogen werden. Diese Lehren unterschieden sich auf beiden Seiten stark voneinander. Auf islamischer Seite ging es darum zu zeigen, wie gefährlich Uneinigkeit und Zwietracht waren, da sie die Existenz des Islam gefährdeten. Zwietracht zeichnete dabei auch die Franken aus (Raimund III. von Tripolis gegen Guido von Lusignan). Hier ist also eine Übertragung der Selbstkritik auf den Feind feststellbar.

Bei den Lateinern waren die Lehren, die die Kreuzfahrer und ihre Nachkommen ziehen sollten, breiter gefasst. Die Gefahr der Uneinigkeit und Rivalität ergänzten die Geschichtsschreiber mit weiteren Kritikpunkten wie Kampfunfähigkeit, Trägheit und Ausschweifungen, die eng mit den Orientfranken in Verbindung gebracht wurden. Teil davon war die Annäherung an die Lebensweise der Muslime, was als Sünde betrachtet wurde. Im Gegensatz zu den arabisch-muslimischen Geschichtsschreibern übertrugen sie aber die Kritikpunkte der eigenen Gemeinschaft nicht auf den Gegner (den Muslimen wurde nirgends sündenhafte Lebensweise vorgeworfen, um deren Niederlagen zu erklären). Offenbar war man sich aber bewusst, dass der Gegner in den eigenen Sünden eine Erklärung finden konnte für Siege (*Itinerarium Peregrinorum*). Trotz dieser Differenzen blieb das Ziel gleich. Es ging darum, sich selbst zu hinterfragen und damit anzuspornen, um den Gegner (endgültig) zu besiegen. Dies verband die arabisch-muslimischen Geschichtsschreiber mit ihren lateinischen Pendanten.

Durch den Einbezug der armenischen Geschichtsschreiber konnte aufgezeigt werden, dass die Armenier nicht nur ihre eigenen Sünden, sondern auch die Sünden der Franken als wichtig genug erachteten, um sie in ihren Geschichtswerken aufzunehmen. Sie übten Selbstkritik, indem sie den Franken ihre Sünden vorhielten. Die armenischen Geschichtsschreiber kritisierten den Stolz und die Arroganz der Franken. Dieser Vorwurf ist auch in den muslimischen Geschichtswerken erkennbar. Dort war diese Charaktereigenschaft Teil des Feindbildes. Es stand in engem Zusammenhang mit der Herrschaft über das Land. Die Verfasser sprachen den Franken das Recht auf die Wahrheit und damit das Recht auf die Herrschaft über das Land ab. Hier ist eine Parallele zwischen den muslimischen und armenischen (ostchristlichen) Ge-

schichtswerken erkennbar. Es ist demzufolge auch in den armenischen Geschichtswerken eine Verbindung zwischen dem Stolz und der Arroganz der Franken als Erklärungsmuster für die Niederlagen und das Ende der fränkischen Herrschaft in Edessa zu vermuten.¹³¹¹

IV.5 Pilgerberichte und Geschichtswerke im Vergleich

Es war in religiösen und politischen Konfliktsituationen durchaus üblich, dass sich stereotype Vorstellungen vom Feind zu einem Feindbild verdichteten, das dazu diente, zum Kampf gegen den Feind anzuregen und Gewalt zu legitimieren. Das feindliche Gegenüber wurde verteufelt und mit negativen Charaktereigenschaften versehen. Beispiele für solche Feindbilder sind zahlreich und vielfältig. Sie reichen von den Darstellungen des Gegenübers in den lateinischen, altfranzösischen und arabisch-muslimischen Geschichtswerken im Zeitalter der Kreuzzüge bis zur gegenwärtigen Diskussion über die Existenz eines „Feindbildes Islam“ im Westen.¹³¹² Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass sich in den hier untersuchten Geschichtswerken (und in der Pilgerliteratur) der gegnerischen Seiten viele Übereinstimmungen im Feindbild finden lassen. Diese Feindbilder zeigen vereinzelt eine geradezu verblüffende Ähnlichkeit. Die Einordnung des Gegenübers war dabei von der Einordnung der Franken als Ungläubige im Islam und den Muslimen als Heiden und Ungläubige im Christentum geprägt. Dadurch fanden polemische und religiös-pejorative Begriffe Anwendung, die dem Publikum die Bedrohung und Gefährlichkeit des militärischen Gegners deutlich machen sollten. Vereinzelt beeinflusste der persönliche Kontakt die Charakterisierung des Feindes. Dies konnte am Beispiel des Bartes gezeigt werden, der als Unterscheidungsmerkmal zwischen den Religionen und Konfessionen diente, oder von Sitten und Bräuchen als Abgrenzung von der eigenen Konfession in den Pilgerberichten, die im Alltag sichtbar waren. Doch auch hier blieb das Gegenüber in seiner Rolle als Gegner festgelegt.

Gegner wurden generell mit ähnlichen Begriffen und Alteritätskonstruktionen versehen. Dies zeigt sich in den ähnlichen Bezeichnungen für die Gegner des Islam, seien es Ismailiten, Mongolen oder Franken. Diese Beobachtungen zeugen vom universalen Charakter solcher Feindbilder. An einer realen Darstellung des Gegenübers war von beiden Seiten nur bedingt Interesse vorhanden. Hier unterschieden sich die arabisch-muslimischen Historiographen wenig von ihren Pendanten aus dem christlichen Westen. Kenntnisse des Gegenübers waren sowohl im 6./12. als auch im 7./13. Jahrhundert nur rudimentär vorhanden und eine differenzierte Betrachtung lediglich in Ansätzen möglich. So machte es durchaus Sinn, auf bereits vorhandene Darstellungen und traditionelle Rollenbilder zurückzugreifen. Im Islam stützten sich die Autoren auf den Koran, im Christentum auf die Bibel. Gleichzeitig orientierte man sich an

1311 Vgl. PETKOV, „Byzantines and Muslims on Latin Pride and Arrogance“.

1312 Vgl. FÜRST et al. (Hg.), Von Ketzern und Terroristen.

zugänglichen Geschichtswerken und Pilgerberichten mit ihren Inhalten und gattungsspezifischen Merkmalen.

Obwohl sich im Übergang vom 6./12. zum 7./13. Jahrhundert ein umfangreiches und vertieftes Wissen des Gegenübers bemerkbar machte, ging es in den Geschichtswerken überwiegend darum, das vorhandene Feindbild zu zementieren. In den Darstellungen der Kampfhandlungen blieb das Feindbild im Verlauf der Kreuzzüge relativ stabil, Stereotype kamen im gesamten 12. und 13. Jahrhundert zum Einsatz. Daneben ist ein ansatzweiser Feindbildwandel an einzelnen Aspekten erkennbar. So kam es zu einer ethnischen und machtpolitischen Differenzierung der Muslime in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges und in der orientalistisch-christlichen und arabisch-muslimischen Historiographie zu einer Unterscheidung in Meer- und Küstenfranken. Dadurch wurden die Mitglieder der Gegenseite nicht mehr von vornherein als gleich definiert. Dies ist insofern bedeutsam, als die Benennung des Feindes von zentraler Bedeutung war für seine Einordnung in eine soziale Gruppe. Klare Grenzen zum Gegner verwischten, wie wir gesehen haben, in den Ausführungen Wilhelms von Tyrus über das fatimidische Kalifat in Ägypten oder die Assassinen, beides (potentielle) Verbündete der eigenen Seite. Usāma ibn Munqid̄ kann als eine Art Gegenstück auf muslimischer Seite betrachtet werden, da dieser die Franken nicht nur kritisch, sondern zusätzlich als Geschäfts- und Verhandlungspartner oder sogar als Freunde beschrieben hat. Der Autor veranschaulichte den Mut von Frauen anhand einer Fränkin, die zur Rächerin ihres toten Mannes wurde. Doch hier muss angefügt werden, dass die Geschichtsschreiber zwar ihr Feindbild der persönlichen Erfahrung mit dem Gegenüber anpassten, ein wertneutrales Fremdbild aber auch hier nicht möglich war. Die Autoren konnten in alte stereotype Muster und Feindbilder zurückfallen, wie es bei Wilhelm von Tyrus bei Saladin oder bei den Verfluchungen Usāmas der Fall war. Es konnte gezeigt werden, dass die Unterscheidung zwischen Küsten- und Meerfranken auf arabisch-muslimischer Seite nicht von allen Geschichtsschreibern vorgenommen wurde. Einzelne modifizierte Sichtweisen traten zwar neben die alten Feindbilder, konnten sie aber nicht beseitigen oder sogar überwinden.

Genauso wenig wie man somit von „dem“ Feindbild in den lateinischen und altfranzösischen Quellen sprechen kann, ist es möglich, von „dem“ Feindbild in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken oder der syrisch-orthodoxen und armenischen Quellen zu sprechen. Das Feindbild durchlief Modifikationen und Veränderungen, die in den Schriften einzelner Autoren erkennbar sind. Stereotype Vorstellungen prägten den Blick auf die islamische und fränkische Welt, die sich im Laufe der Zeit veränderten und vereinzelt ersetzt und ergänzt wurden, teilweise aber auch relativ beständig geblieben sind. Der Kreuzzugs- resp. *ḡihād*-Gedanke konnte in den Hintergrund rücken (Wilhelm von Tyrus, Ibn Waṣīl). Eigene Erfahrungen und Kontakte konnten die Wahrnehmung des Gegenübers verändern und das Feindbild modifizieren. Im Gegensatz zum Feindbild beruhte das modifizierte Fremdbild vermehrt auf eigener Erfahrung. Trotzdem beschränkte sich dieser Feindbildwandel auf einzelne Aspekte und einzelne Autoren und konnte so schnell verschwinden, wie er zum Vorschein gekommen war. Trotz mancher Annäherungen wurden die Kreuzfahrer/Franken und Muslime fast ausschliesslich als Gegner und Feinde wahrgenommen, die es zu bekämpfen galt.

Diese Modifikationen im Feindbild zeigen sich ansatzweise in den ethnographischen Exkursen, die sich in den lateinischen, altfranzösischen, arabisch-muslimischen wie „ostchristlichen“ Geschichtswerken finden lassen. Sie boten den Autoren die Möglichkeit, das Feindbild im Vergleich zu den Darstellungen der Kampfhandlungen in den Hintergrund rücken zu lassen. Das Gegenüber musste dort nicht als feindlich (in den lateinischen Geschichtswerken waren es potentielle und reale Verbündete), sondern konnte als fremd dargestellt werden. Dem Publikum wurden Informationen vermittelt über Behausung und Bekleidung, Heirats- und Begräbnisbräuche, Religion, Riten, Sitten und Speisen, Waffen oder Kriegsführung. Vereinzelt folgten sogar Hinweise auf deren Herkunft, wie dies bei Wilhelm von Tyrus und den Türken oder Fatimiden der Fall gewesen ist. Doch auch hier ging es darum, die Differenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu betonen. Die Autoren reflektierten Differenzen zwischen der eigenen Kultur und der fremden Kultur etwa im Bereich der alltäglichen Lebensführung wie Essgewohnheiten, im Bereich des Glaubens anderer Religionen (lateinische Seite) oder im Bereich politischer oder rechtlicher Strukturen (muslimische Seite). Ähnliches konnte bereits in den Pilgerberichten festgestellt werden. Die Verfasser der Geschichtswerke stützten sich in den ethnographischen Exkursen im Vergleich zu den Kampfhandlungen auf eine breitere Quellenbasis. Darstellungen fremder Völker bei den Geographen (arabische Geschichtsschreiber) oder Pilgerliteratur (wie auf lateinischer und altfranzösischer Seite), teilweise sogar persönliche Gespräche wurden miteinbezogen. Dadurch konnte Raum für Sitten und Bräuche geschaffen werden, die stereotype Charaktereigenschaften ergänzten. Klar ist: Ethnographische Exkurse sind nicht bewusst von den Geschichtsschreibern benutzt worden, um dem Gegenüber (mehr) Raum zuzugestehen. In den ethnographischen Exkursen war das Feindbild zwar nicht im Vordergrund, dafür aber weiterhin im Hintergrund bei der Auswahl präsent. Die Geschichtsschreiber schafften es nicht, die unterschwellige Zielsetzung und ihren Wunsch nach einer Stärkung des Kampfwillens beiseitezuschieben.

In den lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerken wurden überwiegend Gruppen in der Form ethnographischer Exkurse aufgenommen, die den Kreuzfahrern und Franken als reale oder potentielle Verbündete dienten. Dazu gehörten Maroniten, Armenier und Georgier, aber auch Assassinen und vereinzelt sogar Beduinen und Mongolen. In den arabisch-muslimischen Geschichtswerken konnten Gegner der Muslime wie Mongolen und Ismailiten, die den Islam gefährdeten, als besonders verwerflich beschrieben werden, indem die Autoren sie in die Nähe der Franken rückten und als ihre Verbündete beschrieben. Die Franken galten hier offenbar als Referenzrahmen, um den Feind als möglichst gefährlich zu beschreiben. In den arabisch-muslimischen Geschichtswerken waren die Religion und Kultur der Franken mit Ausnahme Usāma ibn Munqid̄s kein Thema. Dies dürfte auf das starke Feindbild zurückzuführen sein, das die arabischen Geschichtswerke durchzogen hat. Die Franken galten als Inbegriff des Feindes. Im Gegensatz dazu kamen die Autoren der lateinischen und altfranzösischen Geschichtswerke durchaus auf die Religion ihrer Gegner zu sprechen und fügten in ihre Werke Berichte über Mohammed und religiöse Praktiken der Muslime ein.

Viele Übereinstimmungen sind in den ethnographischen Exkursen der Geschichtswerke und in der Pilgerliteratur erkennbar. Parallel zur Pilgerliteratur

begannen in den Geschichtswerken Hinweise und Ausführungen über fremde Bevölkerungsgruppen im Verlaufe des 12. Jahrhunderts und dann besonders im 13. Jahrhundert ausführlicher und umfangreicher zu werden. In beiden Quellengattungen zeigte die christliche Seite grosses Interesse an den Assassinen, die als potentielle Verbündete der Kreuzfahrer und Franken galten. Bedeutend geringer war das Interesse an den Juden. In beiden Quellengattungen stand aber klar die Differenzierung der Eigengruppe vom Fremden im Zentrum. Dies geschah nicht nur ausschliesslich über die Religion oder Konfession, sondern zusätzlich über die Kultur, durch fremde Lebensweisen, unterschiedliche Sprachen oder durch rituelle Sitten und Bräuche, die im 13. Jahrhundert verstärkt ins Zentrum rückten. Beide Quellengattungen konzentrierten sich dabei auf reale und potentielle Verbündete der Kreuzfahrer und Franken. Diese Übereinstimmungen in den Werken lateinischer und altfranzösischer Provenienz überraschen insofern wenig, als die hier untersuchten Pilger und Geschichtsschreiber vereinzelt Informationen voneinander übernommen haben. Sowohl Jakob von Vitry als auch Oliver von Paderborn kannten Wilhelms Chronik. Burchard von Monte Sion wiederum kannte Jakob von Vitrys *Historia orientalis*. Die Autoren bedienten sich intensiv bei ihren Vorlagen, indem sie deren Hinweise auf fremde Religionen und Konfessionen übernahmen (z.B. Bekehrungsangebot der Assassinen).

Ähnlichkeiten sind zudem in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken und der arabischen Pilgerliteratur reichlich vorhanden. So überwogen bei der Darstellung der Franken Stereotype und Verfluchungen, das Interesse an der Religion der Franken und Ostchristen war klein, und es wurden kaum kulturelle Unterschiede erwähnt. In der Pilgerliteratur gingen die Autoren auf Distanz zu den Franken, indem ihre fremden politischen und herrschaftlichen Strukturen beschrieben wurden. In den Geschichtswerken kamen die Autoren einzig bei Gegnern wie den Ismailiten und den Mongolen auf deren fremde Herkunft, Bräuche und Sitten zu sprechen. Hier verhinderte vermutlich das einflussreiche Feindbild der Franken, das in den Geschichtswerken sehr präsent war, längere Darstellungen über ihre Religion, Sitten, Bräuche und Sprache, wie dies bei den Mongolen und Ismailiten der Fall war.

In den Geschichtswerken ist an einigen Aspekten und bei einigen Autoren eine modifizierte Wahrnehmung des Gegenübers erkennbar, wobei ansatzweise von einem Feindbildwandel gesprochen werden kann. Auch bei den lateinischen Pilgern veränderte die Erfahrung mit dem Fremden ihre Beobachtungen; so schlossen fremde Pilger und Einheimische Wissenslücken oder legten Widersprüche offen. Persönliche Beobachtungen ersetzten vereinzelt bereits in den hochmittelalterlichen lateinischen Pilgerberichten tradiertes Wissen, das angepasst wurde. Dies liess sich beispielsweise bei Wilbrand von Oldenburgs Beschreibung der Armenier zeigen. Dies alles konnte sich aber schnell wieder ins Gegenteil kehren, so dass an anderen Stellen wieder einzig das tradierte Wissen von Bedeutung war. So kam zwar Thietmar in persönlichen Kontakt mit den Beduinen, die ihm als Führer dienten, er übernahm aber in seinen Ausführungen über sie überwiegend die Aussagen des anonymen *Tractatus*. Seine Wahrnehmung der Beduinen wurde von seinen Schriftquellen geprägt, die er durch seine persönlichen Beobachtungen weder wesentlich modifizieren noch ergänzen wollte.

Ein bedeutender Unterschied zwischen den Geschichtswerken und der Pilgerliteratur zeigt sich in der Darstellung der Ostchristen und Franken. In der lateinischen Pilgerliteratur waren die Ostchristen im Vergleich zu den Geschichtswerken sehr präsent, da sie als Ausdruck des christlichen Charakters des Heiligen Landes wahrgenommen wurden. Somit lässt sich das von MacEvitt propagierte Schweigen der Geschichtswerke über die Ostchristen nicht auf die Pilgerliteratur übertragen.¹³¹³ Die schwache Präsenz der Ostchristen in den Geschichtswerken auf lateinischer, altfranzösischer, aber auch arabisch-muslimischer Seite darf aber insofern nicht überraschen, als die Kämpfe und Auseinandersetzungen zwischen Franken und Muslimen ausgetragen wurden und sie dementsprechend präsenter waren als die Ostchristen. Zwar wurden in beiden Quellengattungen auf lateinischer Seite die Armenier und Georgier als Verbündete der Kreuzfahrer positiv wahrgenommen, positiver als andere ostchristliche Gemeinschaften. Die *Suriani* aber wurden in der Pilgerliteratur im Vergleich zu den Geschichtswerken nicht negativ dargestellt. Bei der Darstellung der Franken zeigen sich ebenfalls Unterschiede zwischen der Pilgerliteratur und den Geschichtswerken. Die angepasste Lebensweise der Franken kam in der Pilgerliteratur nicht zur Sprache und wurde dementsprechend auch nicht kritisiert. Die Pilger unterschieden nicht zwischen Orientfranken und Kreuzfahrern. Da sie nur eine befristete Zeitspanne in den Kreuzfahrerherrschaften verbrachten, dürfte ihnen diese Unterscheidung kaum aufgefallen sein. Bei den Geschichtsschreibern zeigte sich diese Unterscheidung (und die damit verbundene Wertschätzung) klarer, da die unterschiedlichen Ansichten der Orientfranken und Kreuzfahrer in Kampfsituationen etwa bezüglich Strategie und Taktik am deutlichsten zum Vorschein kamen und damit entweder zugunsten oder zuungunsten der Orientfranken Teil der Kampfrhetorik bilden konnten.

In den Pilgerberichten ging es weniger darum, die fremden Gruppen als feindlich zu definieren, wodurch Aussagen über das Gegenüber weniger von Polemik geprägt waren als Aussagen in den Geschichtswerken. Hier kann somit durchaus von einem Fremdbild, im Gegensatz zum Feindbild in den Geschichtswerken, gesprochen werden. Das Fremde fand überwiegend Eingang in der Form ethnographischer Exkurse. Doch auch hier überwogen stereotype Aussagen. Ziel war es nicht, wertneutral Wissen über die fremde Gemeinschaft zu vermitteln, sondern das Fremde im Vergleich zur Eigengruppe zu betonen und voneinander zu distanzieren. Die fremde Kultur wurde dabei vereinzelt sogar gelobt, um die eigene Kultur zu kritisieren und zur Besserung anzuregen. Solche Aussagen hatten wenig mit einer Anerkennung des Anderen zu tun, sondern sollten beim Publikum Beschämung hervorrufen, wie dies bei Ibn Čubair und seinen Aussagen über die gute Behandlung der muslimischen Bauern in den Kreuzfahrerherrschaften der Fall war. Die Eigengruppe sollte sich auf ein tugendhaftes und frommes, auf das „richtige“ Verhalten besinnen. Fremde Pilger wurden zwar an den Pilgerstätten wahrgenommen und in die Pilgerberichte aufgenommen. Doch auch hier ging es um mehr: Die Pil-

1313 Christopher MacEvitt interpretierte Wilhelms Nicht-Erwähnung der östlichen Christengemeinschaften (mit Ausnahme der Maroniten) als Indifferenz: „William [of Tyre]’s interest in the converted Maronites only emphasizes his disinterest in discussing Jacobites, Armenians, or Melkites in the same systematic way“: MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 22f.

ger wollten den Anspruch der eigenen Religion auf die Pilgerstätte betonen, die christlichen Pilger die christliche Herrschaft über die Pilgerstätten legitimieren.

Im Gegensatz zu den Geschichtsschreibern waren die Pilger eher in der Lage, differenzierte, subjektiv erfahrene Einzelbeobachtungen in ihre Berichte aufzunehmen und positive Elemente einzufügen. So brachte beispielsweise Wilbrand von Oldenburg den Armeniern viel Sympathie entgegen und verzichtete in seinen Äusserungen über ihre rituellen Sitten und Bräuche durchgehend auf eine negative Wertung. Die Pilger mussten nicht Propaganda für einen neuen Kreuzzug oder *ǧihād* betreiben. Sie besuchten das Heilige Land nicht zum Zweck eines militärischen Konflikts oder der Rückeroberung von Gebieten, sondern um die Pilgerstätten aufzusuchen. Dies führte zu einem anderen Wahrnehmungs- und Deutungsmuster, da der Fremde nicht ausschliesslich in seiner Rolle als Feind auftrat.

Zeitgenössische Geschichtswerke zeichneten ein überwiegend negatives Bild der fremden Religionen und Konfessionen. Dies ist bis zu einem gewissen Grad auf die Gattung zurückzuführen, die in erster Linie die kämpferischen Auseinandersetzungen zwischen Kreuzfahrern und Muslimen zum Thema hatte. Ziel jeglicher Darstellung blieb die Deutung des Gegners als gefährlicher Feind, der den Anspruch der eigenen Gruppe auf das Heilige Land bedrohte. Die Pilgerberichte zeichneten ein ähnlich distanzierendes Bild der religiösen Differenz, die Pilger blieben unter sich. Zwar wurde die religiöse und konfessionelle Differenz wahrgenommen und registriert, dabei aber zur Stärkung der eigenen Identität und Legitimierung der Herrschaft der eigenen Gemeinschaft über das Heilige Land instrumentalisiert. Mittelalterliche Geschichtsschreiber und Pilger waren nicht daran interessiert, die Realität aufzuzeigen. Religiöse Differenz genauso wie militärische Erfolge oder Niederlagen waren ein Nachweis für Gottes Wille, deren Sinn man erkennen wollte, die innerhalb der eigenen Traditionen verordnet und aus denen Lehren für die Zukunft gezogen werden mussten, wie gefährlich Trägheit, Anpassung, Uneinigkeit waren, oder im Falle der Pilgerberichte, wie beschämend oder ermutigend der Zustand der Heiligtümer und des Heiligen Landes war. Dies verbindet die hier untersuchten Geschichtsschreiber genauso wie lateinische, griechisch-orthodoxe, jüdische und muslimische Pilger. Durch den Vergleich zeitgenössischer Quellen unterschiedlicher Provenienz wurden Paralleldarstellungen und Strategien der Autoren sichtbar. Politische Interessen spielten eine wichtige Rolle, besonders in den Geschichtswerken. Feindbildkonstruktion und Anspielungen auf vertraute Bilder wurden als politische Strategie eingesetzt. Es ging um eine positive Selbstdarstellung der Herrscherfiguren und Sicherstellung der Autorität über Rivalen, Bevölkerung und Pilgerstätten.

Vermeintlich klare Grenzen konnten auf allen Seiten durchbrochen werden, was die Einmaligkeit solcher Abläufe relativiert und einen universalen Verlauf aufzeigt. Verallgemeinert man diese Abläufe, die sich abspielten, müsste man von natürlichen Prozessen der Anpassung sprechen. Versucht man nun aus diesen Darlegungen Rückschlüsse auf das Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften zu ziehen, ergeben sich Schwierigkeiten. Vergewärtigen wir uns die Biographien der Geschichtsschreiber und unsere Erwartungen an ihre Ausführungen über das Gegenüber, ist eine bestimmte Enttäuschung nicht zu verbergen. Je länger, je mehr

kristallisiert sich heraus, dass die Gattungskonventionen uns hier Steine in den Weg legen. Die Untersuchung der ethnographischen Exkurse vermochte zwar aufzuzeigen, dass dort das Feindbild in den Hintergrund rücken konnte, es ganz beiseitezuschieben war aber hier auch nicht möglich. Historiker scheitern mit ihren Fragen über die Beziehungen zwischen Franken, Muslimen, Ostchristen und Juden an der Gattung der Geschichtswerke und der Pilgerliteratur. Oder anders gesagt: Der Vergleich zeigt die Grenzen der mittelalterlichen Quellen auf. In der Pilgerliteratur stand der Besuch der Heiligen Stätten im Vordergrund, in den Geschichtswerken waren es die militärischen Konflikte. Folglich trat das Gegenüber in den beiden Quellengattungen einzig in eng gefassten Rollen auf. In den Geschichtswerken erschien das Gegenüber in der Rolle des militärischen Feindes, in der Pilgerliteratur war das Fremde präsent in der Form von Führern, Informationsquellen, Wächtern über die Heiligen Stätten oder als Pilger an den Heiligtümern. Zudem reisten die Pilger als Besucher nur für einen eng definierten Zeitraum nach Palästina, im Gegensatz zu den lateinischen Geschichtsschreibern, die oft mehrere Jahre in den Kreuzfahrerherrschaften selbst lebten oder im Falle von Wilhelm von Tyrus oder des *Templers von Tyrus* sogar von dort stammten. Geschichtswerke und Pilgerberichte werden der Komplexität menschlicher Beziehungen in den Kreuzfahrerherrschaften nicht gerecht, es gab nicht nur gemeinsame Pilgerstätten und Kampfhandlungen, sondern unbeschreiblich viel dazwischen. Die Beziehungen zwischen Franken und Muslimen waren weitaus vielfältiger als eine rein auf Pilgerorte beschränkte oder eine politische und militärische Nacherzählung fassbar machen kann. Gattungsspezifische Merkmale und narrative Muster der Geschichtswerke und auch der Pilgerberichte schränkten die Darstellung des Fremden ein und bestimmten als Konsequenz die Darstellung des Gegenübers entscheidend mit.

Als Übergang zum letzten Teil dieser Untersuchung werden als Zwischenbilanz drei Thesen zu den zeitgenössischen Quellen formuliert, deren Weiterwirkung und Relevanz im Wissenschaftsdiskurs von der Mitte des 19. Jahrhunderts an überprüft werden sollen:

1. Die religiöse Differenz war in den zeitgenössischen Schriftquellen präsent und diente den Autoren als Instrument, um ihren (politisch-religiösen) Herrschaftsanspruch zu behaupten.
2. Zuschreibungen und Begrifflichkeiten für das Gegenüber waren konsistent und wurden von nachfolgenden Autoren übernommen.
3. Gattungskonventionen (Geschichtsschreibung, Pilgerberichte) zwangen das Gegenüber in sehr eng gefasste Rollen.

V. Die multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften im Wissenschaftsdiskurs

Im Mittelpunkt des letzten Teils dieser Arbeit stehen die unterschiedlichen Gesellschaftsmodelle, die in der modernen Forschung auf die Kreuzfahrerherrschaften angewandt wurden und werden. Berücksichtigt werden hier grundsätzlich Kreuzzugsforscher und ihre Publikationen seit Beginn der modernen Geschichtswissenschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts, was zeitlich ungefähr den Anfängen der modernen Erforschung der Beziehungen der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften entspricht (vgl. Publikationsliste Kreuzzugsforschung im Anhang). Ich gehe dabei chronologisch anhand der unterschiedlichen Phasen vor, die herausgearbeitet wurden und beginne in einem ersten Abschnitt mit der Forschung des 19. Jahrhunderts und des frühen 20. Jahrhunderts. Dabei stehen französische, englischsprachige und deutsche Forscher im Zentrum. In einem zweiten Abschnitt untersuche ich die Kreuzzugsforschung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Im dritten Teil stehen jüngste Forschungen der letzten Jahrzehnte auf dem Prüfstand, die vermehrt neue Wege einschlagen. Analog zur Pilgerliteratur und zu den Geschichtswerken werden Publikationen, Thesen und besonders Belege aus den zeitgenössischen Geschichtswerken und der Pilgerliteratur, aber auch Nationalitäten der Forscher und Historiker einer vergleichenden Analyse unterzogen.

V.1 Das Integrationsmodell im 19. und frühen 20. Jahrhundert

V.1.1 Die „Wiederentdeckung“ Palästinas

Das 19. Jahrhundert markiert die „Wiederentdeckung“ des Nahen Ostens und insbesondere Palästinas mit Jerusalem durch europäische und amerikanische Pilger, Missionare, Schriftsteller und Künstler, aber auch durch Forscher und Wissenschaftler, Archäologen, Geographen und Historiker.¹³¹⁴ Sie zeigten sich

¹³¹⁴ Der Begriff der „Wiederentdeckung des Heiligen Landes“ im 19. Jh. wurde geprägt vom israelischen Historiker BEN-ARIEH, Yehoshua, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Jerusalem/Detroit 1979. Vgl. BERTHET, Jean-Claude, *Le voyage en Orient: anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle*, Paris 1985; SHEPHERD, Naomi, *The Zealous Intruders: The Western Rediscovery of Palestine*, London 1987; GOREN, Haim, „Zieht hin und erforscht das Land“. Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003; TRIMBUR, D. (Hg.), *Europäer in der Levante*, München 2004.

verantwortlich für eine umfangreiche Reiseliteratur, in der nicht nur die eigentliche Reise, die Natur, die materielle Kultur und Pilgerstätten beschrieben worden sind. Religiöse und ethnographische Beobachtungen zur ortsansässigen Bevölkerung haben ebenfalls Platz gefunden. Diese Elemente stehen in Kontinuität zu den ethnographischen Exkursen, die Aufnahme in die hochmittelalterlichen Pilgerberichte und Geschichtswerke fanden.¹³¹⁵ Frühe Verfasser solcher Reiseberichte waren der französische Reisende Comte Constantin-François Chassebeuf Volney (1757-1820), der deutsche Arzt Ulrich Jasper Seetzen (1767-1811) und der englische Naturforscher Edward D. Clarke (1769-1822).¹³¹⁶ Ganz in der Tradition mittelalterlicher Pilgerberichte führten sie Listen mit den unterschiedlichen Religionsgruppen Palästinas auf. Ulrich Seetzen besuchte 1802 Jerusalem und gab die Einwohnerzahl der Stadt mit 8774 Personen an, darunter 4000 Muslime, 2000 Juden, 1400 Griechisch-Orthodoxe, 800 Katholiken, 500 Armenier, 50 Kopten, 13 Abessinier und 11 Syrisch-Orthodoxe.¹³¹⁷ Volney widmete den *habitans de la Syrie* ein eigenes Kapitel.¹³¹⁸ Grosse Faszination übten auf ihn Assassinen und Drusen aus.¹³¹⁹ E. D. Clarke zeigte sich erstaunt darüber, dass es sich bei einem Grossteil der Einwohner des Heiligen Landes um Christen handelte.¹³²⁰ Hier lassen sich erstaunliche Übereinstimmungen mit den Eindrücken mittelalterlicher lateinischer Pilger finden. So überrascht es nicht, dass in den Reiseberichten früh Verweise auf die Kreuzzüge üblich wurden.¹³²¹ François-René de Chateaubriand beschwor in seinem *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811) die Kreuzfahrer herauf, bezeichnete Napoleon und sein Heer als ihre Erben und weckte das Interesse des Publikums an Jerusalem und an den Kreuzzügen.¹³²² Parallel dazu wuchs die Neugierde auf mittelalterliche Pilgerberichte und ihre Erforschung, um Aufschluss über die biblischen und vormodernen Verhältnisse im Heiligen Land

1315 Reinhold Röhricht vermutete, dass zwischen 1800 und 1878 ungefähr 2000 solcher Reiseberichte entstanden seien: RÖHRICHT, Reinhold, *Bibliotheca Geographica Palaestinae* von 333 bis 1878, Berlin 1890, S. 338-597.

1316 VOLNEY, *Voyage en Égypte et en Syrie*, hg. von Jean Gaulmier, Paris 1959 [Originaledition: 2 Bde., Paris 1787]; SEETZEN, Ulrich Jasper, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, 4 Bde., Berlin 1854-1859; CLARKE, Edward D., *Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa*, 3 Bde., London 1810-1823.

1317 SEETZEN, *Reisen*, Bd. 2, S. 18.

1318 VOLNEY, *Voyage*, Kapitel „Des habitans de la Syrie“, „Des peuples pasteurs ou errans de la Syrie“ und „Des peuples agricoles de la Syrie“, S. 189-247.

1319 VOLNEY, *Voyage*, S. 227-244. Vgl. dazu CLARKE, *Travels*, Bd. 2.1, S. 457-460, der über Turkomanen, Kurden, Beduinen, Maroniten und Schiiten berichtet.

1320 CLARKE, *Travels*, Bd. 2, S. 403.

1321 So beispielsweise VOLNEY, *Voyage*, S. 216, 219, 231 oder CLARKE, *Travels*, S. 376-378, 394, 445, 499, 504, 528, 604, 624, 637. Clarke spricht jedoch noch negativ von den „perfidies committed there by men who styled themselves Heroes“: EBENDORT, S. 376. Seetzen stiess bis in die Kreuzfahrerburgen Bantias und Kerak vor: GOREN, Haim, *Deutsche Palästinaforschung*, S. 46. Vgl. SIBERRY, Elizabeth, *The New Crusaders. Images of Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Aldershot 2000, S. 64-72.

1322 Es war eines der meistgelesenen Bücher dieser Zeit: CHATEAUBRIAND, François-René de, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris 1811. Chateaubriand prägte das romantische Bild des Heiligen Landes im frühen 19. Jahrhundert stark mit. Vgl. KIRCHHOFF, Markus, *Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865-1920*, Göttingen 2005, S. 136-140; SIBERRY, *New Crusaders*, S. 68f.; TYERMAN, *Debate on the Crusades*, S. 102-105.

zu erhalten.¹³²³ Eine erste englische Übersetzung des auf Hebräisch verfassten Pilgerberichts Benjamins von Tudela aus dem 12. Jahrhundert erschien 1840, eine französische Übersetzung folgte 1856.¹³²⁴ Die *Palestine Pilgrims' Text Society* (PPTS) publizierte Ende des 19. Jahrhunderts über ein Dutzend englische Übersetzungen mittelalterlicher Pilgerberichte.¹³²⁵ Missionare begannen unter den Ostchristen und Juden aktiv zu werden.¹³²⁶ Für katholische und orthodoxe Missionare gestaltete sich das einfacher, da sie auf eine eigene Kirchenhierarchie in Palästina zurückgreifen konnten, Protestanten hingegen nicht.¹³²⁷ Viele Missionare publizierten Schriften über ihre Erfahrungen mit Andersgläubigen, wodurch die Kenntnisse über die religiösen Gemeinschaften im Heiligen Land zunahmen.¹³²⁸

Beginn der wissenschaftlichen Erforschung Palästinas

Einher mit der stetig steigenden Anzahl von Pilgern und Missionaren ging die wissenschaftliche Erfassung des Nahen Ostens. Wissenschaftler aus Disziplinen wie Zoologie, Botanik, Geologie, Ethnologie, Mineralogie, Linguistik, Geographie, Geschichte und Archäologie, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zu professionalisieren und institutionalisieren begonnen hatten, widmeten sich dieser Region. Dazu gehörte die Erforschung der Religionen und ihrer Geschichte. Als frühes Beispiel gilt eine 1818 vom Österreicher Joseph von Hammer-Purgstall veröffentlichte Publikation zur schiitischen Gemeinschaft der Assassinen. Bahnbrechend war Antoine Isaac Silvestre de Sacy's *Exposé de la religion des Druzes* (1838).¹³²⁹ Ganz im Sinne des 19. Jahrhunderts als Jahr-

1323 Pionier in diesem Bereich war der Schweizer Arzt Titus Tobler (1806-1877). Er verfasste als Erster eine Palästina-Bibliographie: TOBLER, Titus, *Bibliographia geographica Palaestinae*, Dresden 1867. Zur Biographie Toblers vgl. GOREN, *Deutsche Palästinaforschung*, S. 222-243.

1324 ASHER, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*. Vgl. BEN-ARIEH, *Rediscovery*, S. 165.

1325 Zwischen 1886 und 1897 wurden 13 Bände veröffentlicht, darunter englische Übersetzungen der folgenden Pilger: Theoderich, Johannes von Würzburg, Burchard von Monte Sion, Johannes Phokas und Daniil. Zu den Editionen vgl. Anm. 312 und Anm. 1520.

1326 Die Konversion von Muslimen war per Gesetz verboten: BEN-ARIEH, *Rediscovery*, S. 113. Zu den Missionaren vgl. EBENDORT, S. 58; GOREN, *Deutsche Palästinaforschung*, S. 298-306; SHEPHERD, *Zealous Intruders*, S. 90-96.

1327 1847 war es zur Wiedererrichtung des lateinischen Patriarchats von Jerusalem durch Papst Pius IX. gekommen: BEN-ARIEH, *Rediscovery*, S. 113. Der vorher in Konstantinopel wohnhafte orthodoxe Patriarch von Jerusalem hatte seinen Amtssitz 1858 nach Jerusalem verlegt: KIRCHHOFF, *Palästina im wissenschaftlichen Diskurs*, S. 96.

1328 Einer dieser Geistlichen war der amerikanische Missionar Horatio Southgate, der über seine Erfahrungen mit den „Nestorianern“ und den Syrisch-Orthodoxen berichtete: SOUTHGATE, Horatio, *Narrative of a Visit to the Syrian (Jacobite) Church of Mesopotamia. With Statements and Reflections upon the Present State of Christianity in Turkey, and the Character and Prospects of the Eastern Churches*, New York 1844. Vgl. ATIYA, *History of Eastern Christianity*, S. 211 Anm. 3, 212-218; JOSEPH, John, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in An Age of Transition*, Albany N.Y. 1983, S. 56-66.

1329 Beide Publikationen waren lange Zeit massgebend für die Kenntnisse über die Assassinen und Drusen im Westen: HAMMER-PURGSTALL, Joseph von, *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart 1818; Das Werk wurde 1833 ins Französische und 1835 ins Englische übersetzt: DAFTARY, „History and Myth“, S. 37. Zur Kritik an Hammer-Purgstalls Assassinenbild vgl. IRWIN, „Orientalism“, S. 224. SACY, Silvestre de, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 Bde., Paris 1838. Silvestre de Sacy gilt als Begründer der französischen Arabistik. Zu Silvestre de Sacy vgl. POUILLON (Hg.), *Dictionnaire des orientalistes*, S. 896-898; NAUFAL, Tony P., „Silvestre de Sacy on the Druze“, in: Salibi (Hg.), *The*

hundert der Editionen publizierten und übersetzten Schüler Silvestre de Sacys wie Etienne-Marc Quatremère (1782-1857) und Joseph-Toussaint Reinaud (1795-1867) erste Geschichtswerke und Geographien aus dem Arabischen ins Französische. Einige dieser Geschichtswerke behandelten die Zeit der Kreuzzüge.¹³³⁰ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wandten bedeutende französische Archäologen und Gelehrte wie Louis de Mas Latrie (1815-1897), Melchior de Vogüé (1829-1916), Gustave Schlumberger (1844-1929), Charles Clermont-Ganneau (1846-1923) und Joseph Delaville le Roulx (1855-1911) ihr Interesse vermehrt der Kreuzfahrerzeit zu.¹³³¹ Melchior de Vogüés *Les églises de la Terre Sainte* (1860) und Emmanuel Guillaume-Reys *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie et dans l'île de Chypre* (1871) sind die ältesten wissenschaftlichen Publikationen, die sich mit der kirchlichen respektive der militärischen Architektur der Kreuzfahrer beschäftigt haben.¹³³² Die *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* beschloss 1834 das gigantische Projekt der Herausgabe einer umfassenden Quellensammlung zur Kreuzzugs-geschichte (*Recueil des Historiens des Croisades*, RHC). Erstmals wurden dadurch nicht nur lateinische, sondern auch arabische, syrische und armenische Quellen in französischen Übersetzungen zugänglich.¹³³³

In ganz Europa entstanden wissenschaftliche Vereine und gelehrte Gesellschaften, die sich der wissenschaftlichen Erforschung Palästinas widmeten. Der *Palestine Exploration Fund* (PEF) wurde 1865 in London durch hochrangige Vertreter des britischen Establishments gegründet.¹³³⁴ 1877 folgte die Grün-

Druze, S. 9-28. Für seine Publikation griff Silvestre de Sacy auf arabische Geschichtsschreiber (Ibn al-Atîr, Abû'l-Fidâ', Ibn Ḥallikân) zurück: EBENDORT, S. 19.

1330 Etienne Quatremère übersetzte al-Maqrîzî, Joseph Reinaud edierte Abû'l-Fidâ' gemeinsam mit MacGuckin de Slane: QUATREMÈRE, Etienne (Hg.), *Histoire des Sultans mamlouks de l'Égypte*, 2 Bde., Paris 1837-1845; DE SLANE/REINAUD, *Géographie d'Aboulféda*. Texte arabe, Paris 1840; *Géographie d'Aboulféda*, trad. de l'arabe en français par J. REINAUD, Paris 1848.

1331 Auswahl: MAS-LATRIE, Louis, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de Lusignan*, 3 Bde., Paris 1852-1861; VOGÜÉ, Melchior de, *Les églises de la Terre Sainte*, Paris 1860; SCHLUMBERGER, Gustave, *Numismatique de l'Orient latin*, Paris 1878-1882; CLERMONT-GANNEAU, Charles, *Recueil d'archéologie orientale*, 8 Bde., Paris 1888-1924; DELAVILLE LE ROULX, Joseph, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100-1310)*, Paris 1894-1906. Alle hier genannten Archäologen waren Franzosen. Vgl. CHEVALIER, Nicole, *La recherche archéologique française au Moyen-Orient (1842-1947)*, Paris 2002.

1332 VOGÜÉ, Les églises de la Terre Sainte. Der Schwerpunkt der Publikation liegt auf der Stadt Jerusalem und ihrer Umgebung, umfasst aber auch die Kirchen der Küstenstädte. Der Verfasser betonte den grossen Einfluss der Kreuzfahrer, hier insbesondere der französischen, auf die Kirchen im Heiligen Land. So sagte er über Jerusalem: „presque toute la ville est de l'époque des croisades...presque toutes les églises, des mosquées, les bazars, sont des XIIIe et XIIIe siècles“: EBENDORT, S. 17f. Vgl. FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*, S. 1-6 und KENNEDY, Hugh, *Crusader Castles*, Cambridge 1994, S. 1-10. Zu Emmanuel Guillaume-Rey vgl. ausführlich Kapitel V.1.2, S. 251ff.

1333 Zwischen 1841 und 1906 sind in dieser kolossalen Reihe sechzehn Bände erschienen: RHC *Documents arméniens*, 2 Bde., Paris 1869-1906; RHC *Historiens Grecs*, 2 Bde., Paris 1875-1881; RHC *Lois*, 2 Bde., Paris 1841-1843; RHC *Historiens occidentaux*, 5 Bde., Paris 1844-1895; RHC *Historiens orientaux*, 5 Bde., Paris 1872-1906. Viele bedeutende Arabisten waren an der Herausgabe der Edition beteiligt, beispielsweise Joseph-Toussaint Reinaud.

1334 BEN-ARIEH, Rediscovery, S. 195-228. Vgl. MOSCROP, John J., *Measuring Jerusalem. The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land*, London/New York 2000.

derung des *Deutschen Palästina-Vereins* (DPV). Beide Gesellschaften sahen sich der wissenschaftlichen Erforschung Palästinas verpflichtet und lancierten Zeitschriften, in denen Kreuzzugsforscher Artikel publizierten.¹³³⁵ 1875 kam es zur Gründung der *Société de l'Orient latin*, die sich der Erforschung und Publikation von Texten aus der Kreuzfahrerzeit zuwandte. Gründer war der französische Kreuzzugsforscher Paul Riant (1836-1888).¹³³⁶ Die *Société de l'Orient latin* war verantwortlich für die Publikation der Zeitschrift *Revue de l'Orient latin* (1893-1911, 12 Bände).¹³³⁷ Deutsche und französische Kreuzzugsforscher wie Reinhold Röhricht, Heinrich Hagenmeyer, Gustave Schlumberger, Melchior de Vogüé und Louis de Mas Latrie waren in der Gesellschaft aktiv.¹³³⁸ Die Mitglieder dieser wissenschaftlichen Gesellschaften standen in persönlichem und brieflichem Kontakt zueinander.¹³³⁹

Die Kolonialmächte als Schutzmächte einzelner Bevölkerungsgruppen

Eng verknüpft mit der Entdeckung des Nahen Ostens durch Pilger, Missionare, Wissenschaftler und Forscher war das steigende politische Interesse der Kolonialmächte.¹³⁴⁰ So wurden immer mehr Konsulate in Jerusalem eröffnet.¹³⁴¹ Es war eine Besonderheit der Kolonialmächte, dass sie sich als Schutzmächte einzelner religiöser Gemeinschaften in der Region etablierten. Frankreich sah sich als Schutzmacht (der mit Rom unierten) Maroniten.¹³⁴² Dem gegenüber stand der Konkurrent England, der enge Verbindungen zu den Dru-

1335 Bei den Zeitschriften handelte es sich um die „Palestine Exploration Fund Quarterly Statement“ (seit 1869) und „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“ (seit 1878). Claude Reignier Conder reiste mehrmals im Auftrag des PEF nach Palästina. Zu Claude Reignier Conder vgl. Kapitel V.1.3, S. 270ff. Wichtige deutsche Kreuzzugsforscher wie Reinhold Röhricht und Heinrich Hagenmeyer waren Mitglieder des Deutschen Palästina-Vereins, aber auch der Engländer Charles Wilson (1836-1905) oder der Franzose Charles-Henri-Auguste Schefer (1820-1898). Vgl. Mitgliederverzeichnis, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 12 (1889), viii-xvi.

1336 Vgl. RICHARD, Jean, „The société de l'Orient latin described by Its Founder“, in: Bulletin of the Society for the Study of the Crusades 4 (1984), S. 19-22. Zu Riant vgl. VOGÜÉ, Marquis de, „Le comte Riant“, in: Revue de l'Orient latin 1 (1893), S. 1-8.

1337 Eine Art Vorgängerin war die Reihe „Archives de l'Orient latin“ (1881-1884), 2 Bde.

1338 RICHARD, „The Société de l'Orient latin“, S. 22. Vgl. Anm. 1552 (Hagenmeyer) und Anm. 1554 (Röhricht).

1339 So war Paul Riant beispielsweise auch mit dem Deutschen Palästina-Verein eng verbunden: RÖHRICHT, Reinhold, „Graf Paul Riant“, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 12 (1889), S. 74-80, hier S. 74.

1340 Der Beginn des Interesses der europäischen Kolonialmächte an Syrien und Palästina wird meist mit dem Ägyptenfeldzug Napoleons 1799 markiert: vgl. TRIMBUR, Dominique, „Aperçu historique du Levant, 1840-1948“, in: Ders. (Hg.), Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion, München 2004, S. 18; GOREN, Deutsche Palästinaforschung, S. 13.

1341 Den Anfang machte Grossbritannien, dessen Konsulat 1838/1839 eröffnet wurde: KIRCHHOFF, Palästina im wissenschaftlichen Diskurs, S. 92-95.

1342 Napoleon III. hatte sich bereits im Krimkrieg (1853-1856) als Beschützer der Christen im Osmanischen Reich inszeniert: FAWAZ, Leila Tarazi, An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860, Berkeley 1994, S. 108f. Der Auslöser des Krimkriegs war ein innerchristlicher Streit in der Geburtskirche von Bethlehem. Vgl. BADEM, Candan, The Ottoman Crimean War, Leiden 2010, S. 64f. Zu den innerchristlichen Rivalitäten in der Grabeskirche in Jerusalem und in der Geburtskirche in Bethlehem vgl. EMMETT, „Sharing Sacred Space“, S. 269f.

sen aufbaute. Russland stand der griechisch-orthodoxen Gemeinschaft nahe.¹³⁴³

Diese engen Verbindungen zwischen ausländischen Kolonialmächten und einheimischen Gemeinschaften beeinflussten die seit den 1840er Jahren stetig steigenden sozialen und religiösen Spannungen in den Gebieten der heutigen Staaten Syrien und Libanon. Damaskus beherrschte 1840 die europäischen und amerikanischen Schlagzeilen, als den Juden der Stadt unterstellt wurde, einen katholischen Priester und seinen Diener aus rituellen Zwecken ermordet zu haben. Diese Vorgänge sind als Damaskus-Affäre in die Geschichte eingegangen.¹³⁴⁴ Die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Maroniten, Drusen, Griechisch-Orthodoxen und Sunniten zogen sich weiter und erreichten 1850 in Aleppo und 1860 im Libanon und in Damaskus ihren traurigen Höhepunkt.¹³⁴⁵ Im Juli 1860 zerstörten Muslime und Drusen das christliche Quartier in Damaskus und töteten bis zu 10'000 Christen, darunter auch den amerikanischen Konsul und andere Europäer.¹³⁴⁶ Diese Ereignisse sind unter dem Namen „Massaker der Sechziger“ (*madhābih al-sittin*) bekannt.¹³⁴⁷ Die Gründe für diese zunehmenden religiösen Spannungen waren komplex. Einerseits waren die Ereignisse eng verknüpft mit der Schwäche des Osmanischen Reiches und mit der verstärkten Intervention europäischer Mächte auf der Seite einzelner religiöser Gemeinschaften. Andererseits war es durch einen inneren Wandel der Gesellschaft zu einer Verlagerung der wirtschaftlichen und politischen Vormachtstellung von den Muslimen und Drusen zu den Christen gekommen.

Die Ereignisse in Damaskus 1860 lösten in der europäischen Presse, besonders in Frankreich, ein grosses Echo aus.¹³⁴⁸ Dort wurden sie als muslimische Massaker an der christlichen Bevölkerung dargestellt.¹³⁴⁹ Wie stark jene Vorkommnisse die französische Öffentlichkeit beschäftigt haben, zeigen die Schriften französischer Intellektueller. So thematisierte Marie-Eugène-Melchior de Vogüé (1848-1910), der Neffe des berühmten Archäologen Melchior de Vogüé, in *Les événements de Syrie* diese Geschehnisse. Er verwies darin auf die engen Bande Frankreichs mit den Maroniten, die bis in die Zeit der Kreuzzüge zurückreichen würden, als die Maroniten Seite an Seite mit den Kreuzfahrern gekämpft hätten.¹³⁵⁰ Auch der junge französische Archäologe François Lenormant (1837-1883) und Baptistin Poujoulat (1809-1864) publizier-

1343 FAWAZ, Leila Tarazi, „The Druze-British Connection in 1840-1860“, in: Salibi (Hg.), *The Druze*, S. 105-113.

1344 Auch hier: eine Parallele zu mittelalterlichen Ritualmorden an jüdischen Gemeinschaften in Europa. Vgl. FRANKEL, Jonathan, *The Damascus Affair: ‚Ritual Murder‘, Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997; KIRCHHOFF, Palästina im wissenschaftlichen Diskurs, S. 74.

1345 Zu den Unruhen in Aleppo 1850 vgl. MASTERS, Bruce, „The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System“, in: *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990), S. 3-20. Zu den Ereignissen 1860 vgl. ausführlich FAWAZ, *Civil Conflict*.

1346 FAWAZ, *Civil Conflict*, S. 132.

1347 ATIYA, *History of Eastern Christianity*, S. 407.

1348 FAWAZ, *Civil Conflict*, S. 108. Bereits früh wurden in einzelnen Zeitungen Rufe nach einer französischen Intervention laut: FARAHA, Caesar E., *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, London/New York 2000, S. 603.

1349 FAWAZ, *Civil Conflict*, S. 198.

1350 VOGÜÉ, Marie-Eugène-Melchior de, *Les événements de Syrie*, Paris 1860, S. 9.

ten Berichte über die Massaker.¹³⁵¹ Solche Berichte belegen, wie aufgewühlt die Stimmung in Frankreich war.¹³⁵² Es kam zu einer europäischen Intervention mit Frankreich als treibender Kraft. 12'000 Mann wurden in Syrien stationiert, die im Juni 1861 wieder zurück nach Europa beordert wurden.¹³⁵³ Der Kommandant der Truppen, Charles de Beaufort, verwies auf die historische Verantwortung, die Frankreich gegenüber dem Orient trage. Er rechtfertigte das europäische Eingreifen mit der engen Verbindung zwischen Europa und der Region, wodurch er indirekt auf die Kreuzzüge anspielte.¹³⁵⁴

V.1.2 Die Anfänge des Integrationsmodells in Frankreich

Es brauchte nicht mehr viel, um als historisch interessierter französischer Orientreisender von den Kreuzzügen, die durch die steigende Präsenz Frankreichs im Nahen Osten als Beleg für deren historische Verbindung heraufbeschworen wurden und deren Präsenz durch historische Bauten vor Ort viel Raum einnahmen, über die religiösen Spannungen im Nahen Osten, die ja in der französischen Öffentlichkeit grossen Widerhall fanden, zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen zur Zeit der Kreuzzüge zu gelangen. Es erstaunt deshalb wenig, dass es erstmals französische Orientreisende und Forscher waren, die sich mit den Beziehungen zwischen den Franken und der einheimischen Bevölkerung zur Zeit der Kreuzzüge auseinandersetzten. Ihre Deutungsmuster und deren Einfluss auf nachfolgende Historikergenerationen innerhalb Frankreichs stehen im Zentrum dieses Kapitels.

Emmanuel Guillaume-Rey und die Anfänge des Integrationsmodells

Alban Emmanuel Guillaume-Rey (1837-1916) machte den Anfang. Prägend für die Studien des Franzosen waren mehrere Reisen in die Levante, die er zwischen 1857 und 1865 unternommen hatte. Er stammte aus wohlhabenden Verhältnissen und war als Baron finanziell unabhängig.¹³⁵⁵ Als Privatgelehrter war er an keine universitäre Institution gebunden, war aber ein aktives Mitglied einiger Gelehrtenvereinigungen wie der *Société nationale des Antiquaires de France* (seit 1862) und der *Société de Géographie* (seit 1858).¹³⁵⁶ Durch sie stand er mit vielen bedeutenden Kreuzzugsforschern seiner Zeit in Kontakt, darunt-

1351 LENORMANT, François, *Histoire des massacres de Syrie en 1860*, Paris 1861. POUJOLAT, Baptistin, *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Paris 1861. Letzterer war der Bruder Jean-Joseph Pujoulats (1808-1880), der wiederum eng mit dem Kreuzzugsforscher Michaud zusammengearbeitet hat: vgl. Anm. 1574.

1352 „L'Europe chrétienne tout entière fut soulevée d'indignation à la nouvelle des carnages du Liban et de Damas“: LENORMANT, *Histoire des massacres*, S. 128.

1353 FAWAZ, *Civil Conflict*, S. 111-131. Vgl. FARAH, *The Politics of Interventionism*, S. 647-674.

1354 FAWAZ, *Civil Conflict*, S. 119.

1355 Er lebte seit 1877 im Château Laresse bei Monfort le Rotrou: ELLENBLUM, *Ronnie, Crusader Castles and Modern Histories*, Cambridge 2007, S. 44. Zu Guillaume-Reys Biographie vgl. RÖHRICHT, *Bibliotheca Geographica Palaestinae*, vii; KENNEDY, *Hugh, Crusader Castles*, S. 3; BORDEAUX, *Henry, Voyageurs d'Orient*, Bd. 1, Paris 1926, S. 77f.

1356 EBENDORT, S. 78. Zur Mitgliedschaft Guillaume-Reys in der „Société nationale des Antiquaires de France“ vgl. *Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France* 1905, S. 340. 1867 fungierte er als Sekretär der Gesellschaft: *Bulletin de la société impériale des Antiquaires de France* 1867, S. 88. Zu seiner Mitgliedschaft in der „Société de Géographie“ vgl. *Bulletin de la société de géographie* (Paris) 1873/7, S. 28.

fer Reinhold Röhrich, Paul Riant, Melchior de Vogüé und der Orientalist Joseph-Toussaint Reinaud (1795-1867), der als Übersetzer der *Recueil des Historiens des Croisades: Historiens orientaux* tätig gewesen ist.¹³⁵⁷ Melchior de Vogüé und Paul Riant waren wie Guillaume-Rey Mitglieder der *Société nationale des Antiquaires de France*.¹³⁵⁸ Reinaud war Mitglied der *Société de Géographie*.¹³⁵⁹ Unsicherheit herrscht über die korrekte Schreibweise seines Namens, da er seine Publikationen unter den Namen E.-G. Rey, E. Rey, Guillaume Rey oder auch nur Rey oder Baron Rey veröffentlicht hat. Sein vollständiger Name lautete Alban Emmanuel Guillaume-Rey. Guillaume war der Nachname seines Vaters, Rey der seiner Mutter, die aus einer Adelsfamilie stammte.¹³⁶⁰

Guillaume-Rey veröffentlichte mehrere Werke über die Kreuzfahrerherrschaften, darunter einen *Essai sur la domination française en Syrie durant le moyen âge* (1866), gefolgt von den *Recherches géographiques et historiques sur la domination des Latins en Orient* (1877), *La société civile dans les principautés franques de Syrie* (1879) und *Les colonies franques de Syrie au XIIe et XIIIe siècles* (1883).¹³⁶¹ Sie alle thematisieren die religiöse Differenz in den multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften. 1871 veröffentlichte Guillaume-Rey eine der ersten systematischen Abhandlungen über die Befestigungsanlagen und Burgen der Kreuzfahrer (*Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie et dans l'île de Chypre*).¹³⁶² Weitere Publikationen erschienen in den Zeitschriften *Archives de l'Orient latin* und *Revue de l'Orient latin*.¹³⁶³

Einfluss der Reiseberichte Guillaume-Reys auf seine Forschungen

Guillaume-Rey startete seine Publikationstätigkeit mit der Abfassung von Reiseberichten. Sie stellen den entscheidenden Link zwischen den mittelalterlichen Pilgerberichten und der modernen Erforschung des Zusammenlebens

1357 Guillaume-Rey bedankte sich im Vorwort seiner *Voyage dans le Haouran* persönlich bei Reinaud: vgl. GUILLAUME-REY, *Voyage dans le Haouran*, iii. Zur Freundschaft mit dem Archäologen Melchior de Vogüé vgl. GUILLAUME-REY, *Étude historique et topographique de la tribu de Juda*, Paris 1862, S. 53.

1358 Vgl. Bulletin de la société nationale des antiquaires de France 1872, S. 10f. Die Mitgliederzahl der Gesellschaft war auf 45 Personen (plus 10 Ehrenmitglieder) beschränkt: vgl. „Statuts de la société“, in: Bulletin de la société impériale des Antiquaires de France (1859), S. 31.

1359 Bulletin de la société de géographie (1866/7), S. 13.

1360 Bulletin des Lois de l'empire français, XI série, 13 (1859), S. 194; D'HEILLY, Georges, Dictionnaire des pseudonymes, Paris 1869, S. 288; MASSON, Olivier, „Aux origines de la collection chypriote du Louvre: Le Fonds Guillaume-Rey (1860-1865)“, in: Report of the Department of Antiquities Cyprus 1984-85, Nicosia 1984, S. 221-233, hier S. 221.

1361 GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Essai sur la domination française au Syrie durant le moyen âge*, Paris 1866; DERS., *Recherches géographiques et historiques sur la domination des Latins en Orient*, Paris 1877; DERS., *La société civile dans les principautés franques de Syrie*, Paris 1879; DERS., *Les colonies franques*.

1362 GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie*, Paris 1871. Zur Bedeutung dieser Publikation vgl. FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*, S. 3-6. Für eine vollständige Bibliographie Guillaume-Reys bis 1890 vgl. RÖHRICHT, *Bibliotheca Geographica Palaestinae*, S. 480-482.

1363 GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Les périple des côtés de Syrie et de la Petite Arménie“, in: *Archives de l'Orient latin* 2 (1884), S. 331-354; DERS., „Les seigneurs de Gibelet“, in: *Revue de l'Orient latin* 3 (1895), S. 398-422; DERS., „Les seigneurs de Barut, les seigneurs de Mont-Réal et de la Terre d'outre le Jourdain“, in: *Revue de l'Orient latin* 4 (1896), S. 12-24; DERS., „Résumé chronologique de l'histoire des princes d'Antioche“, in: *Revue de l'Orient latin* 4 (1896), S. 321-475; DERS., „Les dignitaires de la principauté d'Antioche“, in: *Revue de l'Orient latin* 8 (1900), S. 116-157.

der Bevölkerungsgruppen zur Zeit der Kreuzzüge dar. Sein ältester Reisebericht stammt aus dem Jahr 1860 und hat seine Reise in den Hauran im Winter 1857/1858 als knapp Zwanzigjähriger zum Thema. Bereits dort ist der *ardeur archéologique* Guillaume-Reys deutlich erkennbar.¹³⁶⁴ Trotz der verhaltenen Rezensionen ist der Bericht bedeutsam, da sich darin bereits sein in späteren Publikationen so prominentes Interesse an den verschiedenen Bevölkerungsgruppen der Region ausmachen lässt.¹³⁶⁵ Neben den antiken Ruinen, die Guillaume-Rey in Ekstase versetzten (*Que dut être la civilisation qui nous a légué de tels monuments, et combien nous sommes petits près d'elle!*¹³⁶⁶), räumte er der Bevölkerung des Haurans und des Gebiets südöstlich von Damaskus viel Platz ein. Die Bevölkerung des Haurans bestand bereits damals überwiegend aus Drusen, für die der Autor viel Sympathie empfand.¹³⁶⁷ So berichtete er vom schweren Stand der Drusen unter der osmanischen Herrschaft und von Unruhen in den Jahren 1839 und 1842.¹³⁶⁸ Ein drusischer Scheich namens ‘Alī Abu Hassan diente ihm als Führer.¹³⁶⁹ Guillaume-Rey gab ganz in der Tradition mittelalterlicher Pilgerberichte wohlwollend Auskunft über Aussehen, Sitten und Bräuche der Drusen, besass aber nur wenige Informationen über ihre Religion.¹³⁷⁰

Guillaume-Reys Vorliebe für die Kreuzzüge zeigt sich im Bericht an mehreren Stellen. In seinen Ausführungen über Bosra erinnerte er an die Kreuzfahrer, die zweimal vor den Toren dieser Stadt standen (1146 und 1182). Er zitierte mehrmals Wilhelm von Tyrus und verwies auf Joseph-François Michauds *Histoire des croisades*.¹³⁷¹ Er stieß auf zwei Inschriften, die den Rückkauf muslimischer Gefangener aus den Händen der Kreuzfahrer thematisierten. Diese datierte er ins 12. Jahrhundert und erklärte, sich mit dem Arabisten Reinaud darüber ausgetauscht zu haben.¹³⁷² Hier reihte sich Guillaume-Rey in eine lange Liste von französischen Diplomaten, Politikern, Geistlichen und Schriftstellern ein, in deren Wahrnehmung der Levante die Kreuzzüge sehr präsent gewesen sind.¹³⁷³ Er selbst hat den grossen Einfluss seiner ersten Ori-

1364 GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer Morte exécuté pendant les années 1857 et 1858*, Paris 1860. Zum „ardeur archéologique“ vgl. EBENDORT, S. 8.

1365 Das vernichtende Urteil eines deutschen Rezensenten: „Seine Reisebeschreibung wie er sie hier veröffentlicht, erhebt sich (...) nicht über das gewöhnliche Mass solcher Werke wie sie heute in Paris erscheinen“: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1861, S. 241-249, hier S. 242.

1366 GUILLAUME-REY, *Voyage dans le Haouran*, S. 56.

1367 Ein Teil des Haurangebirges ist bis heute als Dschebel al-Duruz (= Drusengebirge) bekannt: ODENTHAL, J. u. F. R. Scheck, *Syrien. Dumont-Kunstreiseführer*, Köln 1998, S. 13.

1368 GUILLAUME-REY, *Voyage dans le Haouran*, S. 23-35.

1369 EBENDORT, S. 37, 41.

1370 EBENDORT, S. 50, 70, 78, 82, 84, 89, 102, 122, 164, 171.

1371 Zu den Zitaten Wilhelms von Tyrus vgl. GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Voyage dans le Haouran*, S. 191f., 250. Zu Michaud vgl. EBENDORT, S. 191f.

1372 GUILLAUME-REY, *Voyage dans le Haouran*, S. 192-199.

1373 Vgl. TRIMBUR, Dominique, „Les Croisades dans la perception catholique française du Levant, 1880-1940: Entre mémoire et actualité“, in: *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006), S. 897-921.

ent-Reise auf seine Kreuzzugsforschungen in den Einleitungen seiner späteren Publikationen betont.¹³⁷⁴

Ein zweiter Reisebericht Guillaume-Reys erschien 1866.¹³⁷⁵ Dieser markiert die Wandlung Guillaume-Reys vom Forschungsreisenden zum Kreuzzugsforscher. Ziel seiner Reise war das syrische Küstengebirge. Aus dem Reisebericht geht hervor, dass er die Reise in den Jahren 1864/65 im Auftrag des Ministeriums für öffentlichen Unterricht (*ministère de l'instruction publique*) unternommen hat.¹³⁷⁶ Guillaume-Rey erwähnte darin jeweils die Bevölkerung der von ihm besuchten Dörfer. Damals wie heute machten bzw. machen die Nusairier, heute unter dem Namen Alawiten bekannt, einen Grossteil der Bevölkerung der Region aus. Guillaume-Rey berichtete über ihre Kleidung, Herkunft, Religion, Sitten und Bräuche.¹³⁷⁷ Er beschrieb ausführlich die Kreuzfahrerburgen dieser Region und bekundete seine Absicht, eine Publikation über dieses Thema zu veröffentlichen.¹³⁷⁸

Guillaume-Rey als Begründer des Integrationsmodells

Was Emmanuel Guillaume-Rey von den vielen Orientreisenden und Kreuzzugsforschern seiner Zeit unterschieden hat, war sein Interesse, die Beziehungen der Kreuzfahrer mit den nicht fränkischen Bevölkerungsgruppen zu benennen und zusammenzufassen. Dieser Aspekt, ansatzweise bereits in seinen Reiseberichten aus den 1860er Jahren zu erkennen, rückte in den 1870er und 1880er Jahren in den Mittelpunkt seiner Forschungen. Guillaume-Rey gilt als Begründer des Integrationsmodells. Er verstand die Kreuzfahrerherrschaften als *un système social qui embrasse la population indigène comme les conquérants*.¹³⁷⁹

1374 „Il y a près de dix ans, un premier séjour en Orient me révéla toute l'importance des croisades beaucoup plus complètement que ne l'avait fait la lecture des historiens, et je n'hésitai pas alors à diriger toutes mes recherches de ce côté“: GUILLAUME-REY, Essai, S. 6. Ähnlich DERS., Les colonies franques, ii.

1375 GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Rapport sur une mission scientifique“, in: Archives des missions scientifiques et littéraires, Paris 1866, Bd. 3, S. 329-373. Vgl. „Extrait d'une lettre de M. E.-G. Rey“, in: Bulletin de la Société de Géographie de Paris 10 (1865), S. 50-52. Zur dritten Reise nach Syrien und Palästina 1859/1860 vgl. DERS., Étude historique. Auch dort finden sich viele Hinweise auf die Kreuzfahrer, z. B. S. 17, 43, 49, 59, 76, 82-84, 97-99, 119, 122f., 126f., 129f. Auf dieser Reise begleitete ihn der Louis de Clercq (1836-1901): EBENDORT, S. 1f. De Clercq war der Erste, der detaillierte Bilder von fünf Kreuzzugsburgen nach Frankreich mitbrachte, darunter auch Krak des Chevaliers: vgl. MAYER, R. (Hg.), Louis de Clercq. Voyage en Orient (Gesamtkatalog), Stuttgart 1989; POUILLON (Hg.), Dictionnaire des orientalistes, S. 268f.

1376 GUILLAUME-REY, „Rapport“, S. 353f. Auch die Reise im Winter 1859/60 hatte Guillaume-Rey im Auftrag des Ministeriums unternommen: GUILLAUME-REY, „Étude historique“, 1862, Titelblatt. Solche Finanzierungen waren damals durchaus üblich. Zur Rolle der Finanzierung von Forschungsreisen durch den „ministère de l'Instruction publique“ (eine Art Bildungsministerium) vgl. CHEVALIER, Recherche archéologique française, S. 398-405.

1377 GUILLAUME-REY, „Rapport“, S. 342, 354f. Das Küstengebirge wird auch als Alawiten- oder Nusairiergebirge bezeichnet: ODENTHAL, Syrien. Dumont Kunstreiseführer, S. 12. Zu den Nusairiern vgl. S. 46. Zur Rezeption dieser Informationen über die Nusairier in Deutschland vgl. „Die Ansairier in Syrien“, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1 (1866), S. 450f.

1378 GUILLAUME-REY, „Rapport“, S. 356-363. Diese geplante Publikation erschien noch im selben Jahr: GUILLAUME-REY, Essai. 1871 folgte DERS., Étude sur les monuments de l'architecture militaire des croisés en Syrie et dans l'Île de Chypre, Paris 1871.

1379 In Ansätzen formuliert in GUILLAUME-REY, Essai, S. 16. Ein ähnliches Zitat bringt DERS., Les colonies franques, S. 3. Ronnie Ellenblum bezeichnete Guillaume-Reys Thesen als „pro-

Der Schwerpunkt seines Buches *Les colonies franques en Syrie aux XII^{me} et XIII^{me} siècles* (1883) lag auf den von den Kreuzfahrern eingerichteten Institutionen, ihren Einflüssen und Wechselwirkungen mit den einheimischen Gemeinschaften.¹³⁸⁰ Er stellte darin eine Skala der Einträglichkeit zwischen den Ostchristen und den Kreuzfahrern auf.¹³⁸¹ Von allen Ostchristen empfand er die Situation für die Maroniten unter der Herrschaft der Kreuzfahrer als am günstigsten und vorteilhaftesten. Es folgten die Syrisch-Orthodoxen, Armenier und schliesslich am Schluss die Griechisch-Orthodoxen und die Gläubigen der Assyrischen Kirche des Ostens.¹³⁸² Es ist zu vermuten, dass hier das Selbstverständnis der Maroniten und ihre positive Wahrnehmung der Kreuzzugszeit einen gewissen Einfluss ausgeübt haben, zusätzlich noch die Schutzmachtfunktion Frankreichs gegenüber dieser Konfession.¹³⁸³ Die rechtliche Situation der Ostchristen allgemein betrachtete er als vorteilhaft.¹³⁸⁴

Guillaume-Rey baute sein Integrationsmodell auf der Erkenntnis auf, dass neben den Ostchristen auch die muslimischen und jüdischen Gemeinschaften mit den Franken in Eintracht zusammenlebten. Er trennte, analog zu den zeitgenössischen Pilgerberichten, Drusen, Nusairier, Ismailiten und Beduinen. Bei den Drusen und Nusairiern konnte er auf Kenntnisse seiner eigenen Reiseerfahrungen zurückgreifen.¹³⁸⁵ Die Juden lokalisierte er hauptsächlich in den Städten, ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung schätzte er als relativ gering ein.¹³⁸⁶ Er verortete die fränkische Bevölkerung sowohl in den Küstenstädten als auch in Siedlungen im Landesinnern, wie beispielsweise Magna Mahumeria¹³⁸⁷ und war überzeugt davon, dass die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen sowohl in den Dörfern als auch in den Städten in der Kreuzzugszeit friedlich zusammenlebten.¹³⁸⁸

Gegenseitige Beeinflussung der Religionen und Konfessionen

Er betonte die gegenseitige Beeinflussung der Religionen und Konfessionen. Die Einflüsse des Orients auf die fränkischen Bewohner der Kreuzfahrerherrschaften machten sich nach Ansicht Guillaume-Reys in den Gebäuden und in der Kunst, aber auch in der fränkischen Küche und Kleidung bemerkbar.¹³⁸⁹ Guillaume-Rey zitierte als Beispiel für den Einfluss des Orients auf das fränkische Leben Wilbrand von Oldenburgs Beschreibung des Ibelin-Palastes in Bei-

colonialist model of integration“ und legte damit den Schwerpunkt auf Guillaume-Reys Darstellung der Kreuzfahrerherrschaften als Kolonialgesellschaft: ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 43-49.

1380 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, v.

1381 Dazu gehörten Syrisch- und Griechisch-Orthodoxe, Maroniten, „Nestorianer“, Armenier, und Georgier: EBENDORT, Kapitel IV: „Les indigènes chrétiens“, S. 75-94.

1382 EBENDORT, S. 76.

1383 Vgl. Anm. 104.

1384 GUILLAUME-REY, *La société civile*, S. 18f.

1385 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, Kapitel V: „Les indigènes musulmans et autres“, S. 95-104. Die Übereinstimmungen zwischen seinen Ausführungen und den hochmittelalterlichen Pilgerberichten sind frappierend: vgl. Kapitel III.2.1, S. 72ff.

1386 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 102f.

1387 GUILLAUME-REY, *La société civile*, S. 16.

1388 GUILLAUME-REY, *Étude sur les monuments*, S. 10.

1389 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 9-14; DERS., *Étude sur les monuments*, S. 9f.; DERS., *La société civile*, S. 14f.

rut. Dieser sei durch Handwerker einheimischer Herkunft entstanden.¹³⁹⁰ Islamische Einflüsse glaubte Guillaume-Rey in der fränkischen Jagd und in der Medizin zu erkennen.¹³⁹¹ Die Franken hätten sich am *mouvement intellectuel* der arabischen Welt beteiligt, wobei die orientalischen Christen als Vermittler gedient hätten.¹³⁹² Als Zentrum des intellektuellen Lebens nannte Guillaume-Rey die Kreuzfahrerstadt Tripolis.¹³⁹³ Hinter diesem friedlichen Zusammenleben vermutete Guillaume-Rey eine bewusste Entscheidung der Kreuzfahrer, ja sogar eine Art politisches Konzept.¹³⁹⁴ Die Kreuzfahrerherrschaften waren für Guillaume-Rey somit ein Symbol für Modernität und Fortschritt.

Guillaume-Reys Belege für sein Integrationsmodell

Belege für seine Thesen fand Guillaume-Rey bei orientalisch-christlichen Prälaten. Würdenträger wie Michael Rabō, Bar ʿEbrōyō oder Nersēs von Lampron, armenischer Erzbischof von Tarsus, würden von Unionsbestrebungen zwischen der lateinischen und den nicht lateinischen Kirchen im 12./13. Jahrhundert zeugen.¹³⁹⁵ Die Klöster der orientalischen Christen hätten auch unter den Franken weiterbestanden, ostchristliche Prälaten seien als Suffragane der lateinischen Patriarchen von Jerusalem und Antiochia betrachtet worden.¹³⁹⁶ Den Bericht des russischen Pilgers Daniil deutete er als Beleg für die gute Behandlung des griechisch-orthodoxen Klerus durch die Franken.¹³⁹⁷ Er hielt Jakob von Vitrys beissende Kritik an den *Suriani* für übertrieben und führte sie auf die Intoleranz des Bischofs von Akkon zurück.¹³⁹⁸ Im arabischen Bericht des Ibn Ġubair fand Guillaume-Rey Argumente für die guten Beziehungen der Franken mit ihren muslimischen Untertanen:

„Ibn Djobair reconnaît que les Arabes résidants en Syrie étaient traités avec une grande bienveillance par les princes francs. (...) ces derniers mettaient à profit l’intelligence et les talents de leurs sujets musulmans, qu’ils employaient et admettaient dans leur intimité.“¹³⁹⁹

Guillaume-Rey zitierte vollständig die berühmte Textstelle Ibn Ġubairs, in der dieser beschrieb, dass die Muslime unter fränkischer Herrschaft bessergestellt gewesen seien als unter der Herrschaft der Muslime. Diese Aussage Ibn Ġubairs hielt Guillaume-Rey für umso bedeutsamer, da man den muslimischen Pilger nicht der Voreingenommenheit gegenüber den Franken bezichtigen könne.¹⁴⁰⁰ Er kam zu folgendem Fazit:

1390 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 9; DERS., *Étude sur les monuments*, S. 9f.; DERS., *La société civile*, S. 14f.

1391 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 55ff., 178ff.

1392 EBENDORT, S. 165f.

1393 Gregorius Bar-Hebraeus habe dort viele Jahre studiert: EBENDORT, S. 168f.

1394 „La domination française en Syrie fut conçue, organisée et maintenue selon un plan politique, qui fait honneur à nos ancêtres“: GUILLAUME-REY, *Essai*, S. 47. Besonders Gottfried von Bouillon und Ludwig IX. gestand er einen „plan de conquête et de colonisation“ zu: EBENDORT, S. 49.

1395 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 85f., 274-278; DERS., *La société civile*, S. 20f.

1396 Er zitiert folgende Pilgerberichte: Ighemenos Daniil (S. 91), Theoderich (S. 77), Burchard von Monte Sion (S. 86). Zu den Suffraganen vgl. EBENDORT, S. 273.

1397 GUILLAUME-REY, *La société civile*, S. 23f.

1398 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 76; DERS., *La société civile*, S. 17. Zur Kritik des Bischofs von Akkon an den *Suriani* vgl. ausführlich Kapitel IV.3.1, S. 209ff.

1399 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 95.

1400 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 96.

„Ce que l'on a dit, au siècle dernier, et assez récemment encore, du despotisme et de l'intolérance des Francs vis-à-vis des populations indigènes de Syrie, se trouve donc démenti par les faits, et les historiens arabes eux-mêmes sont obligés de reconnaître que leurs coreligionnaires fixés dans les provinces littorales de Syrie étaient traités avec plus d'équité et de bienveillance par les princes latins, que ne l'étaient, par les émirs musulmans, ceux qui habitaient les pays d'Islam.“¹⁴⁰¹

Arabisch-muslimische Geschichtsschreiber wie Abū Šāma seien sich der guten Beziehungen der Franken mit den muslimischen Einwohnern der Kreuzfahrerherrschaften durchaus bewusst gewesen.¹⁴⁰² Weitere Quellen für das gute Zusammenspiel und Belege für den Respekt, den die Franken den Muslimen entgegengebracht hätten, fand er in den Pilgerberichten Burchards von Monte Sion und Ricoldus' von Monte Croce.¹⁴⁰³ Guillaume-Rey machte einen weiteren Nachweis für den entspannten Umgang zwischen Franken und Muslimen in den Pilgerstätten aus, die sowohl von Christen als auch von Muslimen verehrt wurden, darunter Tortosa, der Sinai und Notre-Dame de Sardeny/Saidnaya.¹⁴⁰⁴ Besonders der Pilger Thietmar habe hierfür genügend Hinweise geliefert.¹⁴⁰⁵ Ein weiteres Argument für sein Integrationsmodell fand er in Fulcher von Chartres' berühmter Textpassage.¹⁴⁰⁶ Zwei Feststellungen werden aus Guillaume-Reys Quellenbelegen deutlich: erstens seine Affinität gegenüber mittelalterlichen Pilgerberichten. Zweitens wird klar, dass ein Grossteil seiner Belege auf einzelnen Textpassagen beruhte. Er mass nicht lateinischen Quellen (muslimische Geschichtsschreiber und Pilger, ostchristliche Prälaten und Pilger) eine grössere Bedeutung bei, weil diese eben gerade nicht von den Kreuzfahrern oder Franken selbst stammten.

Das fränkische Heer als Symbol des Integrationsmodells

Guillaume-Rey glaubte an ein ausgewogenes Zusammenspiel der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen im fränkischen Heer.¹⁴⁰⁷ Er interpretierte die Turkopolen als Teil der fränkischen Armee, als *élément indigène chrétien et musulman*, als *cavalerie légère des armées latines*¹⁴⁰⁸ und war überzeugt, dass nicht nur die Kavallerie aus nicht fränkischen Truppen bestand, sondern auch die

1401 EBENDORT, S. 242.

1402 GUILLAUME-REY, Essai, S. 18. Vgl. dazu DERS., Étude sur les monuments, S. 10, wo er auf Abū Šāmas (gest. 666/1267) „Buch der zwei Gärten“ (*Kitāb al-rauḍatayn*) verweist.

1403 GUILLAUME-REY, Les colonies franques, S. 97.

1404 EBENDORT, S. 285-296. Vgl. PRUTZ, Hans, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 65 und ausführlich meine Ausführungen über die Gründe der lateinischen Pilger, Andersgläubige in ihren Berichten aufzunehmen: Kapitel III.3, S. 100ff.

1405 GUILLAUME-REY, Les colonies franques, S. 288-295.

1406 Guillaume-Rey zitiert sie vollständig in GUILLAUME-REY, Étude sur les monuments, S. 11f. Zur Textpassage vgl. Anm. 1015.

1407 GUILLAUME-REY, Essai, S. 17; DERS., Les Colonies franques, S. 2. Es sind Fälle bekannt, in denen Armenier im fränkischen Heer gedient haben: HARARI, „The Military Role of the Frankish Turcopoles“, S. 104. Vgl. DÉDÉYAN, Gérard, „Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les États croisés pendant la première partie du XIIe siècle“, in: Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft, hg. v. Hans Eberhard Mayer, München 1997, S. 153-163.

1408 GUILLAUME-REY, Les Colonies franques, S. 25f. Eine ausschliesslich ostchristliche oder muslimische Herkunft der Turkopolen wird heute angezweifelt: vgl. HARARI, „The Military Role of the Frankish Turcopoles“.

Infanterie, da maronitische Bogenschützen Teil des Heeres bildeten.¹⁴⁰⁹ Die Herrscher von Antiochia und Tripolis hätten muslimische Wachen beschäftigt.¹⁴¹⁰ Guillaume-Rey stufte allgemein den Einfluss Einheimischer auf fränkische Belagerungstechniken, Waffen und im gesamten militärischen Bereich als gross ein.¹⁴¹¹ Passgenau fügte Guillaume-Rey neben den Turkopolen die *poulains* in sein Integrationsmodell ein. Er verstand darunter die Nachkommen von Mischehen zwischen Franken und einheimischen Frauen.¹⁴¹² Sie seien als *cheff[s] de la police musulmane* im Dienst fränkischer Herren, als Übersetzer oder Schreiber tätig gewesen.¹⁴¹³

Vergleich der Thesen Guillaume-Reys mit Michauds *Histoire des croisades*

Die Neuheit seines Ansatzes wird noch deutlicher, wenn man Guillaume-Reys Thesen mit der wohl erfolgreichsten Publikation über die Kreuzzüge aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergleicht. Es handelt sich um Joseph-François Michauds siebenbändige *Histoire des croisades*, auf die Guillaume-Rey in seinem ersten Reisebericht verwiesen hat.¹⁴¹⁴ Erstmals erschienen 1812-1822, erfuhr das Werk in der Zeit der Restauration und Julimonarchie mehrere Überarbeitungen und Neuauflagen. Bereits in den Jahren 1827-1832 folgte eine deutsche, 1852 eine englische Übersetzung des Werkes.¹⁴¹⁵ Michaud (1767-1839) prägte das Bild der Kreuzzüge in Frankreich und auch im restlichen Europa und wurde zum einflussreichsten Kreuzzugsforscher des 19. Jahrhunderts. Er stellte die Kreuzzüge als überwiegend französisches Unternehmen dar, das die Entstehung der französischen Nation beeinflusst habe. Als Erster deutete er die Kreuzzüge somit als nationalstaatlich konstitutive Ereignisse.¹⁴¹⁶

1409 GUILLAUME-REY, *Les Colonies franques*, S. 33.

1410 EBENDORT, S. 97.

1411 EBENDORT, S. 34-44; DERS., *Étude sur les monuments*, S. 12.

1412 GUILLAUME-REY, *Les Colonies franques*, S. 60-62.

1413 EBENDORT, S. 63-67.

1414 Vgl. RICHARD, Jean, „De Jean-Baptiste Mailly à Joseph-François Michaud: un moment de l'historiographie des croisades (1774-1841)“, in: *Crusades 1* (2002), S. 1-12. Zum Autor vgl. LETERRIER, Sophie-Anne, „Michaud, Joseph François“, in: *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones: de Grégoire de tours à Georges Duby*, hg. v. Christian Amalvi, Paris 2004, S. 220f.; BORDEAUX, *Voyageurs d'Orient*, S. 135-195. Zu Guillaume-Reys Verweis auf Michaud vgl. Anm. 1371.

1415 MICHAUD, *Geschichte der Kreuzzüge*, 6 Bde., Quedlinburg 1827-1832. Zur englischen Übersetzung vgl. SIBERRY, *New Crusaders*, S. 8. Weitere Übersetzungen erschienen auf Russisch und Italienisch: MUNHOLLAND, Kim, „Michaud's History of the Crusades and the French Crusade in Algeria under Louis-Philippe“, in: *The Popularization of Images. Visual Culture under the July Monarchy*, hg. v. P. ten-Doesschate Chu et al., Princeton New Jersey 1994, S. 144-165, hier S. 151. Zu den unterschiedlichen Editionen vgl. MAYER, „Aspekte der Kreuzzugsforschung“, S. 89 Anm. 8.

1416 „La France fut le royaume de l'Occident qui profita le plus des croisades“: MICHAUD, *Histoire des croisades*, 1849, Bd. 4, S. 209. Vgl. EBENDORT, S. 204; MUNHOLLAND, „Michaud's History of the Crusades“, S. 150. Ronnie Ellenblum sprach in diesem Zusammenhang von „Nationalist Discourse“: ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 18-31. Riley-Smith bezeichnete Michaud als Begründer der „Romantic Imperialistic tradition“: RILEY-SMITH, *The Crusades: a History*, S. 301ff. Ähnliche Aussagen fanden sich später auch bei Historikern deutscher, belgischer oder englischer Herkunft, die die wichtige Rolle der eigenen Nation in den Kreuzzügen unterstrichen. Zu Belgien, dem Deutschen Reich und England vgl. ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 23-28. Zu ähnlichen Entwicklungen in Spanien und Russland vgl. KNOBLER, Adam, „Holy Wars, Empires, and the Portability of

Michaud gab wenige bis gar keine Hinweise auf die einheimische Bevölkerung der *colonies chrétiennes* in Syrien und Palästina und ihre religiöse Differenz. Das wenige, was er über sie zu berichten wusste, übernahm er direkt aus den lateinischen Primärquellen und gab es unkritisch wieder. Dies zeigt sich beispielsweise an Michauds Übernahme der Aussagen Fulchers über die Beteiligung der einheimischen Bevölkerung sowohl bei der Krönung (1100) als auch bei der Nachricht des Todes König Balduins I. (1118).¹⁴¹⁷ Michauds Hinweise auf die Gegner der Kreuzfahrer, darunter Ägypter (Fatimiden), Türken (Seldschuken), Kurden, Turkomanen, Beduinen und Assassinen, sind ähnlich knapp gehalten wie seine Ausführungen über die Einheimischen.¹⁴¹⁸ Ausführliche Angaben machte er einzig über die Assassinen.¹⁴¹⁹ Michaud blieb sowohl bei der Beschreibung der einheimischen Gemeinschaften als auch der ihrer Gegner und ihren Benennungen (Syriens, Grecs, chrétiens, Turcs, Égyptiens) eng den mittelalterlichen Quellen verhaftet.

Eine positive Bewertung der Politik der Herrscher der Kreuzfahrerherrschaften gegenüber ihren nicht fränkischen Einwohnern lässt sich ansatzweise bereits bei Michaud finden. So sprach er von der Zufriedenheit der Syrer, Griechen und Muslime unter Gottfrieds väterlicher Herrschaft, deutlich inspiriert von Fulcher von Chartres:

„Les Francs restés avec lui bénissaient son règne, et, sous sa domination paternelle, ils oubliaient leur ancienne patrie; les Syriens, les Grecs, les musulmans eux mêmes étaient persuadés qu’avec un aussi bon prince la puissance chrétienne, en Orient, ne pouvait manquer de s’affermir.“¹⁴²⁰

Was Michaud mit Guillaume-Rey verbindet, sind seine enge Verhaftung und unkritische Übernahme der mittelalterlichen Quellentexte. Aber erst bei Guillaume-Rey rückten solche zeitgenössischen Quellentexte ins Zentrum seiner Thesen über die Kreuzfahrerherrschaften, Michauds ganze Aufmerksamkeit gehörte den Kreuzzügen. Guillaume-Reys Konzept der Kreuzfahrerherrschaften als halb-westlich, halb-östlich geprägte Gesellschaft, in der die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen friedlich und in Harmonie zusammenlebten, beeinflusste nachfolgende Generationen von überwiegend französischen Historikern. Sie übernahmen seine Thesen des friedlichen Zusammenlebens der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen und seine Quellenbelege. Jean Longnon (1887-1979) übertrug Guillaume-Reys Integrationsmodell auf andere Gebiete, die unter die Herrschaft der Kreuzfahrer gelangt sind, beispielsweise Zypern oder das lateinische Kaiserreich.¹⁴²¹

the Past: The Modern Uses of Medieval Crusades“, in: Comparative Study of Society and History 48 (2006), S. 293-325.

1417 Fulchers Version: „Quo viso et sicut erat cognito, pro cantu luctum pro laetitia gemitum cuncti qui aderant dederunt. Plorant Franci, lugent Syri et qui hoc videbant Saraceni“: FC, II.LXIV.5, S. 613. Michauds Version: „Latins, Syriens, Grecs, tout le monde pleurait; les Sarrasins eux-mêmes, dit le chapelain de Baudouin [Fulcher von Chartres], pleuraient aussi“: MICHAUD, Histoire des croisades, 1849, Bd. 1, S. 344. Zur Krönung vgl. FC, S. 287.

1418 MICHAUD, Histoire des croisades, 1849, Bd. 1, 326-330.

1419 EBENDORT, S. 328-330, 472-488.

1420 MICHAUD, Histoire des croisades, 1849, Bd. 1, S. 284. Vgl. dazu EBENDORT, S. 281. Die Parallelen zu Fulcher von Chartres berühmter Textpassage sind frappierend: vgl. Anm. 1015.

1421 Vgl. LONGNON, Jean, Les français d’outre-mer au moyen âge. Essai sur l’expansion française dans le bassin de la méditerranée, Paris 1929, S. 315-334, besonders S. 326. Jean

Das Integrationsmodell bei nachfolgenden Forschergenerationen

Als besonders einflussreich erwiesen sich die Thesen Guillaume-Reys bei den Historikern Gaston Dodu und Louis Madelin. Gaston Dodu (geboren 1863-1939), als Schulamtsinspektor (*Inspecteur d'Académie*) in Carcassonne tätig, beschäftigte sich Zeit seines Lebens mit einer Vielzahl historischer Themen.¹⁴²² Zu seinen Beiträgen über die Kreuzzugsgeschichte gehörten die Dissertation *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem* (1894) und *Le royaume latin de Jérusalem* (1914).¹⁴²³ Louis Madelin (1871-1956) studierte an der Universität von Nancy und doktorierte mit einer Arbeit über Fouché, der Polizeiminister Napoleons.¹⁴²⁴ In den folgenden Jahrzehnten widmete er sich neben seinem Hauptarbeitsgebiet als Historiker, der Französischen Revolution und dem französischen Kaiserreich unter Napoleon, auch älteren Epochen wie den Kreuzzügen. Dies zeigt sich an Publikationen wie *La Syrie franque* (1917) oder *L'expansion française de la Syrie au Rhin* (1918).¹⁴²⁵ 1927 wurde er Mitglied der Académie Française.¹⁴²⁶ Ganz in der Tradition von Michaud argumentierten Dodu und Madelin für einen *caractère presque exclusivement français* der Kreuzzüge und interpretierten sie anhand des vorherrschenden nationalstaatlich geprägten Deutungsmodells.¹⁴²⁷ So markierte die Niederlassung der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina für Madelin den Beginn der kolonialen Expansion Frankreichs. Er setzte sie mit der Expansion Frankreichs ins Rheinland (1795) und nach Nordamerika in Zusammenhang.¹⁴²⁸ Sie alle zeugten vom positiven Aspekt der französischen Kolonialmacht.¹⁴²⁹

Wie Guillaume-Rey gingen Madelin und Dodu von einem friedlichen Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften aus.¹⁴³⁰ Weder die unterschiedlichen Ethnien und Religionen noch Kriege

Longnons viele Verweise auf Guillaume-Rey fallen auf: EBENDORT, S. 113, 115, 135, 139-145, 151ff.

1422 Wichtige Publikationen: DODU, Gaston, *Le parlementarisme et les parlementaires sous la Révolution (1789-1799)*, Paris 1911; DERS., *Les Valois, Histoire d'une maison royale (1328-1589)*, Paris 1934.

1423 DODU, Gaston, *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem*, Paris 1894; DERS., *Le royaume latin de Jérusalem, Conférence donnée le 20 novembre 1913 à l'Université Nouvelle de Bruxelles*, Paris 1914. In seiner Dissertation verglich er die herrschaftlichen und kirchlichen Institutionen des Königreichs Jerusalem mit vergleichbaren Einrichtungen der Kapetinger in Frankreich.

1424 Zu Madelin vgl. BOUDON, Jacques-Olivier, „Madelin, Louis“, in: Amalvi (Hg.), *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones*, S. 203.

1425 MADELIN, Louis, „La Syrie franque“, in: *Revue des deux mondes* 37 (1917), S. 314-358; DERS., *L'expansion française de la Syrie au Rhin*, Paris 1918.

1426 BOUDON, „Madelin, Louis“, S. 203.

1427 Vgl. etwa die vielen Verweise auf Guillaume-Rey in den Artikeln „La Syrie franque“ oder „L'expansion française“. Zum nationalstaatlich geprägten Deutungsmodell vgl. Anm. 1416.

1428 MADELIN, *Expansion française*, ii.

1429 MADELIN, „La Syrie franque“, S. 353.

1430 Dodu fasste seine Überlegungen folgendermassen zusammen: „Véritable échiquier religieux, le royaume latin nous montre des religions réussissant à vivre à côté les unes des autres sans se mêler ni se confondre, mais sans non plus se persécuter. Il y a là en présence, indépendamment des Musulmans et des Latins, des Syriens, des Maronites, des Grecs, des Abyssins, même des représentants des religions chrétiennes dissidentes que les empereurs byzantins avaient persécutés, c'est-à-dire des Arméniens, des Jacobites, des Nestoriens. Autant de cultes auxquels il fut donné, sous la seule réserve qu'ils reconnaîtraient la suprématie de l'Eglise

standen der von Dodu als *fusion des deux sociétés sous le sceptre des rois francs* bezeichneten Gesellschaft im Wege.¹⁴³¹ Madelins Wortwahl war ähnlich.¹⁴³² Er brachte aber zusätzlich den Begriff einer „singulären Toleranz“ (*tolérance singulière*) der Kreuzfahrer ins Spiel und betonte damit die Einzigartigkeit und Aussergewöhnlichkeit der Situation.¹⁴³³

Dodu gab in seiner *Histoire des institutions monarchiques* einen Überblick zum Stand der Quellen gegen Ende des 19. Jahrhunderts und beurteilte sie wie Guillaume-Rey anhand des Modells einer Integration zwischen Franken und Nicht-Franken.¹⁴³⁴ Seine Quellenbelege stimmen grösstenteils mit Guillaume-Rey überein.¹⁴³⁵ Von arabischer Seite fand bei ihm neu Usāma ibn Munqid' Erwähnung. Als besonders bedeutsam erachtete Dodu Usāmas Unterscheidung zwischen den *Francs de passage* und den *Francs de Syrie*.¹⁴³⁶ Dodu fand in den *Francs de Syrie* die Bestätigung, dass sich die Kreuzfahrer an ihre neue Umgebung anpassten. Er konnte bei Usāma keinerlei Abneigung gegenüber den *Francs de Syrie* ausmachen, da diese sich um gute Beziehungen mit den Muslimen bemüht hätten.¹⁴³⁷ Als Beleg für die Annäherung der Lateiner an ihre Umgebung gab Dodu zusätzlich Mischehen an.¹⁴³⁸ Die Akzeptanz der fränkischen Herrschaft durch die nicht lateinischen Einwohner führte Dodu auf die starke Beeinflussung der Könige von Jerusalem und der lateinischen Bevölkerung durch ihre neue Umgebung zurück.¹⁴³⁹ Auch Madelin sprach von einer „Orientalisierung des Franken“ (*orientalisation du Franc*).¹⁴⁴⁰ Den Beleg dafür fand er auf einer Münze Tankreds, auf der er diesen mit einem Turban zu erkennen glaubte.¹⁴⁴¹ Er bezeichnete den Hof in Jerusalem als *cour orientale*, an dem Araber, fatimidische Gesandte, Wezire und Scheiche ein- und ausgingen.¹⁴⁴² Wie Guillaume-Rey gingen Madelin und Dodu von einer Integration

romaine, (...) de vivre fraternellement à côté d'elle“: DODU, *Le royaume latin de Jérusalem*, S. 44.

1431 EBENDORT, S. 52f.

1432 In diesem Zusammenhang zitiert Madelin ebenfalls Fulcher von Chartres: vgl. EBENDORT, S. 251 Anm. 1.

1433 MADELIN, „La Syrie franque“, S. 329, 340.

1434 1. Les oeuvres historiques, 2. Les textes législatifs, 3. Les chartes: DODU, *Histoire des institutions monarchiques*, S. 1-72.

1435 Belege fand er in den Schriften orientalischer Prälaten und in den lateinischen und arabischen Geschichtswerken. Auch er zitiert Fulchers berühmte Textpassage: DODU, *Le royaume latin de Jérusalem*, S. 53f.

1436 EBENDORT, S. 64. Zu Madelins Ausführungen über Usāma ibn Munqid' vgl. MADELIN, „La Syrie franque“, S. 334. Zu Ibn Ġubair: DODU, *Histoire des institutions monarchiques*, S. 35; MADELIN, „La Syrie franque“, S. 334.

1437 DODU, *Le royaume latin de Jérusalem*, S. 64f.

1438 EBENDORT, S. 66-69.

1439 EBENDORT, S. 54-58.

1440 MADELIN, „La Syrie franque“, S. 340-344, 340f.; DERS., „L'expansion française“, S. 21; auch Madelin beschrieb die „poullains“ als Nachkommen aus Mischehen zwischen Franken und einheimischen Christinnen oder Musliminnen: MADELIN, „La Syrie franque“, S. 339.

1441 Es handelt sich aber in Tat und Wahrheit gar nicht um einen Turban, „well-struck specimens suggest that the turban is a figment of the imagination“: METCALF, D.M., *Coinage of the Crusades and the Latin East*, London ²1995, S. 27. Vgl. PORTEOUS, John, „Crusader Coinage with Greek or Latin Inscriptions“, in: *A History of the Crusades*, Bd. 6, Madison, Wisconsin 1989, S. 354-420, hier S. 367.

1442 MADELIN, *L'expansion française*, S. 20-22.

der Nicht-Franken in das fränkische Heer aus.¹⁴⁴³ Dodu stellte seine Überlegungen hierzu aber detaillierter dar. So bot die Eingliederung der orientalischen Bevölkerung im fränkischen Heer den Franken die Möglichkeit, ihre Armee zu stärken. Die Franken konnten dadurch den Unzulänglichkeiten in der fränkischen Armee entgegenreten. Für die einheimische Bevölkerung wiederum sei es eine Ehre gewesen, so Dodu, Seite an Seite mit den heroischen Kreuzfahrern zu kämpfen.¹⁴⁴⁴

Im Gegensatz zu Guillaume-Rey stützten sich Dodu und Madelin bei ihren Aussagen auf die Assisen von Jerusalem. Jede Gemeinschaft habe über ein eigenes Gerichtswesen verfügt: der fränkische Adel, die Bourgeoisie, die italienischen Kommunen und die Einheimischen.¹⁴⁴⁵ Aus ihrer Sicht zeigten die Rechtstexte des Königreichs, dass die nicht fränkischen Gemeinschaften grosszügig behandelt wurden.¹⁴⁴⁶ Die fränkischen Herrscher hätten Vertrauen in ihre nicht fränkischen Untertanen gehabt.¹⁴⁴⁷ Als logische Konsequenz dieser Überlegungen begründete Madelin den Fall der Kreuzfahrerherrschaften nicht mit der umsichtigen Politik der fränkischen Herrscher, sondern mit der Erstarbung des muslimischen Gegners und den Dynastieproblemen der Könige von Jerusalem.¹⁴⁴⁸ Dodu machte interne Streitigkeiten der Kreuzfahrer und die Opposition der lateinischen Kirche für den Niedergang der Kreuzfahrerherrschaften verantwortlich.¹⁴⁴⁹

Synthese des Integrationsmodells: René Groussets *Histoire des croisades*

Die im französischen Raum bis heute einflussreichste Analyse der Kreuzfahrerherrschaften als Integrationsgesellschaft stammt nicht von Guillaume-Rey, Dodu oder Madelin, sondern von René Grousset (1885-1952). Grousset führte in seiner *Histoire des croisades* (1934-1936) die Forschungen Guillaume-Reys, Dodus und Madelins in einer umfangreichen Synthese zusammen.¹⁴⁵⁰ Der Autor war Professor für Geschichte und Geographie an der École des langues orientales, bevor er 1933 die Leitung des Musée Cernuschi (Museum für asiatische Kunst) in Paris übernahm.¹⁴⁵¹ Seit 1946 war Grousset Mitglied der Académie Française.¹⁴⁵² Er veröffentlichte mehrere Bücher über die Geschichte

1443 DODU, *Histoire des institutions monarchiques*, S. 207; MADELIN, „La Syrie franque“, S. 326.

1444 DODU, *Histoire des institutions monarchiques*, S. 206.

1445 „(...) composée d’indigènes et jugeant d’après les anciens usages du pays Grecs, Syriens et Arméniens“: MADELIN, „La Syrie franque“, S. 338, 340.

1446 „Ils ont le droit de posséder des terres et des casaux, ils participent à tous les privilèges des bourgeois, vivent sous l’empire du même droit“: DODU, *Histoire des institutions monarchiques*, S. 209.

1447 EBENDÖRT, S. 210.

1448 MADELIN, „La Syrie franque“; S. 354ff.

1449 DODU, *Le royaume latin de Jérusalem*, S. 75-96.

1450 Grousset zitierte diese drei Autoren in seinen umfangreichen Quellenangaben. Vgl. GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 85, 732 (Dodu); Bd. 1, S. 520, 668, 781, 798 (Guillaume-Rey); Bd. 2, S. 7 und Bd. 3, S. 806 (Madelin). Grossen Einfluss auf das Werk übte weiter auch LONGNON, *Les français d’outre-mer*, S. 102-157, aus. Jean Longnon wiederum hatte sich stark auf die Schriften Guillaume-Reys gestützt. Vgl. GROUSSET, René, *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 806 (Longnon).

1451 ANDRÉANI, Roland, „Grousset, René“, in: Amalvi (Hg.), *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones*, S. 138f. Das Museum Cernuschi in Paris widmet sich bis heute der asiatischen Kunst.

1452 www.crusaderstudies.org.uk/resources/historians/profiles/grousset/index.html, zuletzt geprüft am 13. Mai 2016.

Asiens, u.a. *Les philosophies indiennes* (1931), *Histoire de la Chine* (1942) und die für diese Untersuchung zentrale, in den Jahren 1934 bis 1936 als dreibändig konzipierte Publikation angelegte *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*. Das Werk fand grossen Anklang und entwickelte sich zum Klassiker. Es verfügt besonders im französischen Raum bis heute über viel Rückhalt und grosse Popularität.¹⁴⁵³ Wie weit Groussets Einfluss reicht, zeigen libanesische Historiker, die seine Deutung der Kreuzfahrerherrschaften als französische Kolonie übernommen haben.¹⁴⁵⁴ Trotz seiner grossen Popularität hat das Werk von Historikern weniger Wohlwollen erfahren. Die Urteile des amerikanischen Historikers John L. LaMonte oder des Briten R. C. Smail waren negativ.¹⁴⁵⁵ Ein weiterer Kritiker Groussets war der französische Islamwissenschaftler Claude Cahen (1909-1991), der das Werk als *valable pour des détails événementiels, [mais] très contestable dans l'ensemble* bezeichnete.¹⁴⁵⁶ Weitere Veröffentlichungen Groussets über die Kreuzzüge umfassen *L'épopée des Croisades* (1939), *Les croisades* in der populären Reihe „Que sais-Je?“ (1944) und *L'Empire du Levant. Histoire de la question d'Orient* (1949). Sie fanden beim Publikum Anklang und haben Nachdrucke und Übersetzungen erfahren, wenn auch nicht im gleichen Ausmass wie sein Hauptwerk.¹⁴⁵⁷ Als einer der ersten modernen Kreuzzugshistoriker überhaupt zitierte Grousset in den Bänden zwei und drei seiner *Histoire des croisades* den Damaszener Geschichtsschreiber Ibn al-Qalānīsī (gest. 555/1160) in der englischen Übersetzung Hamilton Gibbs aus dem Jahr 1932.¹⁴⁵⁸ Da Grousset über keine Arabischkenntnisse verfügte, berief

1453 Dies lässt sich in den vielen Nachdrucken beobachten, aktuelle Version: GROUSSET, René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris 2006, erschienen im Perrin-Verlag. Das Vorwort dieser Edition stammt von Jean Richard. Zum Rückhalt Groussets in der französischen Kreuzzugsforschung vgl. BALARD, Michel, „L'historiographie des croisades en France au XXe siècle“, in: *La présence latine en Orient au moyen âge*, hg. v. C. Brunel und Marie-Adélaïde Nielen, Paris 2000, S. 11-26, hier S. 16f. Groussets Stellenwert als „grosser Historiker“ zeigt sich daran, dass er in einer Reihe steht mit den „Great Historians of the Modern Age“: AMALVI, Christian, „Grousset, René“, in: *Great Historians of the Modern Age. An International Dictionary*, hg. v. L. Boia, New York 1991, S. 241f. 2002 übersetzte Ahmad Ibihs das Werk ins Arabische: Al-Hurūb al-Salībiyah, Damaskus 2002. Auch in Deutschland war Grousset beliebt, dies zeigt WAAS, Adolf, *Geschichte der Kreuzzüge* in zwei Bänden, Freiburg i. Br. 1956, Bd. 1, S. 368-396 und Bd. 2, S. 200-222. Die negative Seite des Einflusses zeigen TALMON-HELLER, Daniella u. B. Z. KEDAR, „Did Muslim Survivors of the 1099 Massacre of Jerusalem Settle in Damascus?“, in: *Al-Masaq* 17 (2005), S. 165-169. Es ist auf Grousset zurückzuführen, dass die Kreuzzugsforschung fälschlicherweise lange davon ausgegangen ist, dass Muslime nach dem Massaker in Jerusalem 1099 nach Damaskus flüchteten und dort nordwestlich der Stadt die Siedlung al-Salihyya gründeten.

1454 Vgl. SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 41f. und ausführlicher SIVAN, *l'Islam et la croisade*.

1455 LaMONTE, „Some Problems“, S. 57f. Vgl. MAYER, Hans Eberhard, „America and the Crusades“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 125 (1981), S. 38-45, hier S. 41. Zu Smails Kritik an Grousset vgl. SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 44f.

1456 Cahen kritisierte Groussets mangelhafte Arabischkenntnisse: CAHEN, Claude, „Une lettre d'un prisonnier musulman des Francs de Syrie“, in: *Études de civilisation médiévale, IXe - XIIe siècles: mélanges offerts à E.-R. Labande*, hg. v. G.C. Anawati, Poitiers 1974, S. 83f., Anm. 4. Die Beliebtheit des Werkes innerhalb und ausserhalb Frankreichs war für Cahen „regrettable“: CAHEN, *Orient et Occident*, S. 257 Anm. 4.

1457 Aktuelle Ausgaben: GROUSSET, René, *L'épopée des croisades*, Paris 2002; DERS., *Les croisades*, Paris 1994 und DERS., *L'Empire du Levant*, Paris 1979. *L'épopée des croisades* wurde 1951 ins Deutsche übersetzt: GROUSSET, René, *Heldenlied der Kreuzzüge*, Stuttgart 1951.

1458 RICHARD, Jean, „Préface“, in: Grousset, René, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 10f.

er sich in seinen Ausführungen über die islamische Welt auf die französische Edition der *Encyclopaedia of Islam*.¹⁴⁵⁹

Groussets nationalistischer Ansatz

Grousset übernahm von der älteren französischen Forschung den nationalistischen Ansatz, die Kreuzzüge und als Folge davon die Kreuzfahrerherrschaften als ein primär französisches Unternehmen zu betrachten.¹⁴⁶⁰ Diese Einstellung wird durch die Bezeichnung *La France du Levant* verdeutlicht, die Grousset in allen drei Bänden seiner *Histoire des croisades* für die Kreuzfahrerherrschaften benutzte.¹⁴⁶¹ Grousset setzte in Übereinstimmung mit Madelins *L'expansion française* die Niederlassung der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina mit anderen französischen Kolonien wie Kanada in Verbindung.¹⁴⁶² In Anlehnung an Dodu betonte er die massgebende Rolle der Könige von Jerusalem im 12. Jahrhundert und zog zahlreiche Vergleiche mit den Kapetingern.¹⁴⁶³ Aufstieg und Niedergang des Königreichs Jerusalem waren bei ihm eng verlinkt mit der Durchsetzungskraft dieses französisch geprägten Königums. Die starken Könige des 12. Jahrhunderts hätten zu einem starken Königreich geführt, die schwachen Könige des 13. Jahrhunderts eine Schwächung des gesamten Königreichs zur Folge gehabt.¹⁴⁶⁴ Diesen königlichen Machtverlust im 13. Jahrhundert führte er auf die Ritterorden und die italienischen Kommunen zurück. Letztere waren für ihn Ausdruck einer italienischen Präsenz, die in Konkurrenz zum französisch geprägten Charakter der Kreuzfahrerherrschaften stand.¹⁴⁶⁵ Gleichzeitig setzte Grousset die Stärke der Kreuzfahrerherrschaften in Bezug zu ihrer islamischen Umgebung. Die Untertitel der drei Bände

1459 *Encyclopédie de l'Islam*, 4 Bde., Paris 1913-1938. Sie erschien auf Französisch, Deutsch und Englisch. Vgl. DUNCALF, Frederic, „Histoire des croisades by René Grousset“, in: *The American Historical Review* 41 (1935), S. 124ff.

1460 „(...) cette Syrie latine était en réalité une Syrie française“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 83; Bd. 3, S. 223. Vgl. DERS., *Les croisades*, S. 78. Vgl. GUILLAUME-REY, *domination française*, S. 47-49. Guillaume-Rey spricht von den Kreuzfahrern als „nos pères“: EBENDORT, S. 8. Die Kreuzzüge seien nur aufgrund der Initiative Frankreichs zustande gekommen: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 375. Ähnlich GUILLAUME-REY, *Essai*, S. 13.

1461 Da war er nicht der Erste: LAMY, Etienne, *La France du Levant*, Paris 1900.

1462 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 367.

1463 „Par la génie du premier Baudouin (...) La Syrie franque a trouvé ses Capétiens“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 321; Grousset bezeichnete Balduin I. als „une figure presque capétienne“: EBENDORT, Bd. 1, S. 364f.; „Les croisés l'avaient [l'institution monarchique] importée de la France capétienne“: EBENDORT, Bd. 1, S. 618; „Baudouin II nous apparaît ici comme un Philippe-Auguste d'outre-mer“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 618; „Cet homme [Amalrich I.] (...) évoque par lui d'un trait moral notre Philippe le Bel“: EBENDORT, Bd. 2, S. 425; „La dynastie française de Jérusalem continuait à accomplir son oeuvre salvatrice, son oeuvre capétienne“: EBENDORT, Bd. 2, S. 629f. Den Sieg der Kreuzfahrer in Montgisard (1177) verglich Grousset mit der Schlacht von Bouvines: EBENDORT, Bd. 2, S. 630; „La prospérité, durant cette première phase [1099-1187], d'une colonie franque en plein milieu musulman fut le chef-d'oeuvre de sagesse des six premiers rois de Jérusalem, ces Baudouin, ces Foulque, ces Amaury, équivalents orientaux de nos Philippe Auguste et de nos Philippe le Bel“: EBENDORT, Bd. 3, S. 20. Grousset zitiert Gaston Dodu als Quelle: EBENDORT, Bd. 1, S. 85.

1464 Er setzt Macht und Einfluss der Könige von Jerusalem mit Macht und Einfluss der Kreuzfahrerherrschaften gleich: EBENDORT, Bd. 3, S. 37.

1465 Er sprach von einer „ménace de défrancisation du pays par une pénétration italienne“: EBENDORT, Bd. 3, S. 36, 434.

der *Histoire des croisades* verdeutlichen, wie Grousset Aufstieg, Gleichstand und Niedergang der Kreuzfahrerherrschaften im Vergleich zur islamischen Umgebung interpretierte und zeitlich einordnete (*L'anarchie musulmane 1095-1130, l'équilibre 1131-1187, L'anarchie franque 1188-1291*).

Eine bewusst auf die lokale Bevölkerung abgestimmte Kolonialpolitik der Könige von Jerusalem

Grousset war von einer *politique indigène et coloniale* der Könige von Jerusalem überzeugt.¹⁴⁶⁶ Darunter verstand er, dass das französisch geprägte Königshaus von Jerusalem zwischen Kreuzfahrern, Franken und Nicht-Franken vermittelnd und ausgleichend gewirkt und damit eine „koloniale Haltung“ (*esprit colonial*) vertreten habe.¹⁴⁶⁷ Diese bewusst auf die lokale Bevölkerung abgestimmte Politik (*politique indigène*) war aus Sicht Groussets zwingend notwendig, da eine fränkische Einwanderung nur in eingeschränkter Masse stattfand.¹⁴⁶⁸ König Balduin I. († 1118) war für Grousset einer der Vertreter dieser Politik.¹⁴⁶⁹ Seine Ausführungen in diesem Zusammenhang sind sowohl für das Verständnis von Groussets Deutungsmodell als auch für seine Arbeitsweise entscheidend. Grousset glaubte, die Anfänge der *politique indigène* des späteren Königs Balduin I. bereits in dessen Zeit als Graf von Edessa auszumachen. Er betrachtete diesen als Gründer eines franko-armenischen Staates, im dem es weder zu religiösen Verfolgungen noch zu Hass gekommen sei.¹⁴⁷⁰ Grousset führte seine These auf die Persönlichkeit dieses Herrschers zurück, deshalb war für ihn auch die Heirat Balduins mit einer Armenierin von wesentlicher

1466 EBENDORT, Bd. 1, S. 246f.

1467 Unter „esprit colonial“ verstand Grousset „La subordination complète du tempérament chevaleresque et de tout le romantisme de croisade aux qualités du politique et au réalisme colonial“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 585 und Bd. 3, S. 46.

1468 „L'immigration franque resta limitée aux cadres seigneuriaux, à la chevalerie et à la bourgeoisie urbaine. La population rurale resta composée de Syriens chrétiens ou musulmans“: GROUSSET, *Les croisades*, S. 73.

1469 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 264, 333, 432f. In Tankred erkannte Grousset das nördliche Ebenbild Balduins I. und bezeichnete ihn als Gründer des Fürstentums Antiochia: „ce rude conquérant avait finalement su se concilier l'élément indigène“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 514. Einen wichtigen Beleg für die Adaption Tankreds an seine neue Umgebung fand Grousset in den Münzen Tankreds mit griechischen Inschriften: EBENDORT, Bd. 1, S. 515. Ähnlich hatte bereits Madelin argumentiert: MADELIN, „la Syrie franque“, S. 340f.; DERS., „L'expansion française“, S. 21. Zu Tankred vgl. GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 7. Eine bewusst auf die lokale Bevölkerung abgestimmte Politik machte Grousset auch beim Königspaar Fulko von Anjou und Melisende aus, die die einvernehmlichen Beziehungen ihrer Vorgänger gegenüber den eigenen Untertanen fortgesetzt hätten. Er erwähnte Melisendes Fürsprache für die syrisch-orthodoxe Gemeinschaft in einer Auseinandersetzung mit einem fränkischen Ritter: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 162f. Zum Rechtsstreit vgl. PALMER, „The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem“. König Balduin III. stellte als deren Sohn für Grousset eine perfekte Mischung dar: „le sang angevin“ besass er von seinem französischen Vater, „Le sang colonial“ von seiner in den Kreuzfahrerherrschaften geborenen Mutter Melisende: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 301. Eine vergleichbare Größe im Verhalten gegenüber der nicht fränkischen Bevölkerung entdeckte Grousset darüber hinaus in drei Königen aus dem 13. Jahrhundert: Henri de Champagne, Amalrich von Lusignan und Jean de Brienne: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 34f. Jean de Brienne bezeichnete er als „un des meilleurs rois qu'ait eus la Syrie franque“: EBENDORT, S. 251.

1470 „(...) l'élément arménien (...) nettement subordonné à l'élément franc“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 123. Vgl. EBENDORT, S. 132, 134.

Bedeutung.¹⁴⁷¹ Grousset glaubte, dass Balduin die Früchte seiner Vorgehensweise in Edessa bei seinem Einzug in Jerusalem 1110 ernten konnte, als er von den Einwohnern der Stadt freudig als neuer König empfangen wurde. Hier zitiert Grousset folgende Textstelle:

„Quand il [Balduin I.] approcha de Jérusalem entre le 9 et le 11 novembre 1100, toute la gent li vinrent à l'encontre, nomément li Latin et cil meismes d'autres terres qui ont autres coustumes, Hermin (= Arméniens), Grifon (= Grecs), Jacobins (= Syriens jacobites), Samaritan. Chascun chantèrent en leur manière et se pénérent de fere joie.“¹⁴⁷²

Grousset übernahm hier unkritisch die altfranzösische Übersetzung Wilhelms von Tyrus, die erst im 13. Jahrhundert entstanden ist. In Wilhelms lateinischem Original war einzig von *populo tam Latinorum quam aliarum nationem* die Rede, ohne die Beteiligten genauer beim Namen zu nennen.¹⁴⁷³ Dies macht seine Verwendung des Zitats aus der *Estoire d'Eracles* problematisch. Grousset zog auch an anderen Stellen der *Histoire des croisades* oder in anderen Publikationen mit Genuss die altfranzösische Übersetzung und Fortsetzung der Chronik Wilhelms von Tyrus heran, deren schöne Sprache (*belle langue*) er gelobt hat. Er setzte sie unkritisch Wilhelms Original gleich.¹⁴⁷⁴

Diese *politique indigène* der Könige von Jerusalem konnte aber – wie Grousset darstellt – nicht verhindern, dass sich vereinzelt einheimische Christen gegen die Franken stellten.¹⁴⁷⁵ Deshalb war es für Grousset ausschlaggebend, dass die Könige von Jerusalem gegenüber der einheimischen Bevölkerung eine harte Hand zeigten. Als Beispiele für Herrscher in den Kreuzfahrerherrschaften, die mit ihrer *politique indigène* zu weit gingen, nannte er Joscelin II. von Edessa und Boemund III. von Antiochia. Joscelin II. († 1159) habe zu nachsichtig gehandelt und sich nicht durchsetzen können, da er sich lieber in der Gesellschaft einheimischer Christen als in der Gesellschaft von Franken aufgehalten habe.¹⁴⁷⁶ Noch heftiger war seine Kritik an Boemund III. von Antiochia († 1201):

„déjà trop adapté au milieu levantin, créole voluptueux et léger, d'ailleurs sans autorité auprès des indigènes“.¹⁴⁷⁷

1471 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 135.

1472 EBENDORT, S. 271. Er zitiert hier aus den RHC HOcc. Bd. 1, S. 410.

1473 WTyr, 10.6, S. 461, Z. 59f. Die altfranzösische Übersetzung entstand irgendwann zwischen dem Ende des Dritten Kreuzzuges und den frühen 1230er Jahren: vgl. EDBURY, „The French Translation“; DERS., „New Perspectives on the Old French Continuations“. Dem altfranzösischen Übersetzer war möglicherweise eine ähnliche Textstelle in der Chronik des Fulcher von Chartres bekannt, die Wilhelm von Tyrus als Quelle gedient hat. Fulcher von Chartres berichtet von der Anwesenheit der „Graeci quoque ac Syri“ während der Ankunft Balduins I. in Jerusalem: FC, II.III.13, S. 368. Zu Michauds Interpretation einer ähnlichen Textpassage vgl. Anm. 1417.

1474 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 723 Anm. 1, S. 773 Anm. 275. Rainer Schwinges hat die Abweichungen der beiden Versionen untersucht: vgl. SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*.

1475 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 453ff., 594f.

1476 Grousset spricht von Joscelins „sympathies indigènes“: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 174ff. Grousset übernahm hier die negative Darstellung Joscelins II. aus der Chronik des Wilhelm von Tyrus: WTyr, 16.4, S. 718, Z. 11-19 und 17.11, S. 774, Z. 1150ff.

1477 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 163.

Boemunds politische Schwäche spiegelte sich aus Groussets Sicht in seinem Aussehen und Charakter wider, die in keiner Weise dem eines starken Herrschers entsprochen hätten. Grousset beschuldigte Boemund, eine *politique islamophile* und eine *politique musulmane* verfolgt zu haben, das Gegenteil der von Grousset so bewunderten *politique indigène*.¹⁴⁷⁸ Grousset war dementsprechend überzeugt, dass ein guter Herrscher in der Lage sein müsse, die richtige Balance zu finden zwischen Wohlwollen und Strenge gegenüber der einheimischen Bevölkerung.

Die Entstehung einer franko-syrischen Nation

Ein wichtiges Element der von Grousset propagierten Kolonialgesellschaft war die Entstehung einer *nation franco-syrienne*. Dies betrachtete er als unmittelbare Folge der *politique indigène*, die zu einer Anpassung der Kreuzfahrer an ihre neue Umgebung führte:

„En même temps, ceux des conquérants et des pèlerins francs qui étaient restés en Syrie s'adaptèrent de jour en jour et donnaient naissance à un peuple nouveau et à un esprit colonial.“¹⁴⁷⁹

Die Nachkommen der Mischehen zwischen Franken und Syrern, die sogenannten *poulains*, verkörperten für Grousset diesen *esprit colonial* auf vorbildliche Art und Weise und bildeten deshalb aus seiner Sicht einen zentralen Teil der franko-syrischen Nation.¹⁴⁸⁰ Die Könige von Jerusalem, die fränkischen Adligen, Wilhelm von Tyrus und sein altfranzösischer Übersetzer galten für Grousset als Repräsentanten der Orientfranken.¹⁴⁸¹ Weitere Vertreter waren die Juristen Philipp von Novara und Johannes von Ibelin.¹⁴⁸² Grousset schrieb ihnen einen starken Patriotismus zu, den er mit dem Patriotismus in Frankreich unter den Kapetingern verglich.¹⁴⁸³ Als wichtigsten Zeugen der Entstehung dieser franko-syrischen Nation nannte Grousset Fulcher von Chartres. Er bezeichnete Fulchers berühmte Aussage als koloniales Manifest (*manifeste colonial*), das bezeuge, dass in der Levante eine Art Neu-Frankreich (*Nouvelle-France*) entstanden sei.¹⁴⁸⁴

Grousset betonte den Gegensatz zwischen Neuankömmlingen aus dem Westen und den im Land sesshaft gewordenen Franken. Er sprach von einer *différenciation psychologique entre Occidentaux et Francs coloniaux*.¹⁴⁸⁵ Die sich diametral gegenüberstehenden Denkweisen dieser beiden Gruppen bezeichnete er als *esprit colonial* und *esprit croisé*.¹⁴⁸⁶ Als Vertreter des „esprit croisé“ machte er Jakob von Vitry aus.¹⁴⁸⁷ Jakob von Vitrys Ausführungen über Spannungen zwischen den religiösen Gemeinschaften und seine bissige Kritik an den

1478 EBENDORT, S. 163-165.

1479 EBENDORT, Bd. 1, S. 339.

1480 EBENDORT, S. 366. Zu den „Francs créoles“ vgl. GROUSSET, *L'épopée des croisades*, S. 70; DERS., *L'Empire du Levant*, S. 315f.

1481 Grousset beklagte, dass dem französischen Übersetzer bisher viel zu wenig Anerkennung zugekommen sei: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 8f.

1482 EBENDORT, Bd. 3, S. 229.

1483 EBENDORT, Bd. 2, S. 8.

1484 EBENDORT, Bd. 1, S. 339f. Zur Textstelle Fulchers vgl. Anm. 1015.

1485 EBENDORT, Bd. 2, S. 260f.

1486 EBENDORT, S. 722f.

1487 EBENDORT, Bd. 3, S. 227f.

poulains führte Grousset darauf zurück, dass man es bei Vitry mit einem Heiligen zu tun habe, der mit allen zu hart ins Gericht gegangen sei.¹⁴⁸⁸

Franken und Ostchristen als enge Verbündete

Es hat sich bereits bei seinen Überlegungen zur *politique indigène* gezeigt: Grousset schätzte die Beziehungen zwischen Franken und Ostchristen als gut ein. Die einheimischen Christen stellten nach Ansicht des Autors für die Franken natürliche Verbündete gegen die Muslime dar.¹⁴⁸⁹ Wie bereits Guillaume-Rey vor ihm ging er von einer besonders engen Bindung der Franken zu den armenischen und maronitischen Christen aus.¹⁴⁹⁰ Zwischen Franken und Maroniten habe eine „enge Verständigung“ (*étroite entente*) geherrscht. Er zeigte sich überzeugt, dass Maroniten in die fränkische Bourgeoisie aufgenommen wurden und viele Privilegien genossen. Diese enge Verbundenheit habe 1181 zum Anschluss der Maroniten an die römische Kirche geführt, wodurch sie zu wertvollen Verbündeten im Kampf gegen die muslimische Rückeroberung geworden seien.¹⁴⁹¹ Deshalb glaubte Grousset in den maronitischen Hilfsgesuchen an Frankreich 1860 und 1919 ein Echo der Grafschaft Tripolis zu erkennen.¹⁴⁹² Er war der Ansicht, dass sich diese Nähe zwischen Franken, Maroniten, Armeniern und auch den Syrisch-Orthodoxen deutlich in der religiösen Annäherung dieser Gemeinschaften zeigte.¹⁴⁹³ Grousset erwähnte erstmals als Beleg die Textpassage Michael Rabōs, dass die Franken alle als Christen anerkannten, die das Kreuz verehrten.¹⁴⁹⁴ Grousset gab an, dass einzig Streitigkeiten zwischen lateinischen Prälaten und Griechisch-Orthodoxen herrschen würden. Darin sah er auch die Hinwendung der Griechisch-Orthodoxen an Saladin während der Belagerung von Jerusalem 1187 begründet.¹⁴⁹⁵ Die jüdische Gemeinschaft ordnete Grousset als Befürworter der muslimischen Herrschaft ein.¹⁴⁹⁶

Modus Vivendi mit den muslimischen Nachbarn

Grousset hat als einer der Ersten den bis heute sehr populären Begriff des *modus vivendi* auf die Kreuzfahrerherrschaften angewandt.¹⁴⁹⁷ Die Bezeichnung beschrieb für Grousset die Haltung der Franken sowohl gegenüber ihren muslimischen Einwohnern als auch gegenüber den muslimischen Nachbarn. Dieser *modus vivendi* sei wirtschaftlicher wie auch politischer Natur gewesen:

1488 „(...) n’oublions pas que nous avons ici affaire à la prédication d’un saint“: Grousset, *Histoire des croisades*, S. 229.

1489 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 574; DERS., *Les croisades*, S. 89.

1490 Grousset fand zwischen Franken und Armeniern „aucun préjugé de race, aucune hostilité confessionnelle“: GROUSSET, *l’épopée des Croisades*, S. 59, 100. So sei es im 13. Jahrhundert sogar zu einer „francisation des institutions arméniennes“ gekommen: GROUSSET, *Les croisades*, S. 93-95.

1491 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 715f.

1492 EBENDORT, Bd. 3, S. 16-19.

1493 „Le ralliement religieux signifiait l’adhésion politique des chrétientés orientales à la France du Levant“: EBENDORT, Bd. 3, S. 377.

1494 EBENDORT, Bd. 1, S. 552. Vgl. MS, Bd. 3, 16.1, S. 222.

1495 EBENDORT, Bd. 2, S. 766f., 776; DERS., *L’Empire du Levant*, S. 311-314.

1496 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 776f.

1497 Der Begriff findet sich bei CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 327; LONGNON, Jean, „La vie rurale dans la Grèce franque“, in: *Journal des Savants* (1965), S. 343-357, hier S. 357; KÖHLER, *Allianzen und Verträge*, S. 143; HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*, S. 391.

„Après le bouleversement de l’invasion franque, un *modus vivendi* s’établissait en Palestine entre Francs et Arabes“, *modus vivendi* d’autant plus nécessaire que possessions franques et possessions arabes restaient imbriquées les unes dans les autres. (...) La solidarité économique, les nécessités les plus évidentes de l’agriculture et du commerce palestiniens obligeaient Francs et Arabes à cet accord.“¹⁴⁹⁸

Er hielt einen fränkisch-islamischen *modus vivendi* für unabdingbar, da auch in den Kreuzfahrerherrschaften selbst muslimische Bauern und Kaufleute lebten.¹⁴⁹⁹ Einzelne Führungspersönlichkeiten verkörperten für Grousset diesen *modus vivendi* auf vorbildhafte Weise. Er nannte Raimund III. von Tripolis als Beispiel, da diesen mit Saladin eine enge Freundschaft verband.¹⁵⁰⁰ Auf muslimischer Seite fand Grousset seine These bei al-Kāmil bestätigt.¹⁵⁰¹ Als treibende Kraft hinter diesem Konzept, analog zur *politique indigène*, machte Grousset die Könige von Jerusalem aus.¹⁵⁰² Belege für seine These eines *modus vivendi* fand Grousset in muslimischen Quellen. Usāma ibn Munqid̄ bezeuge die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Kreuzfahrerherrschaften, Schaizar und Damaskus und lasse keinerlei Zweifel an den *rappports de courtoisie et même de cordialité*.¹⁵⁰³ Einen weiteren wichtigen Beleg für seine Theorie des *modus vivendi* fand Grousset bei Ibn Ġubair.¹⁵⁰⁴ Ibn Ġubair war für ihn „[la] meilleure preuve de l’esprit de tolérance des colons francs envers leurs sujet arabes.“¹⁵⁰⁵

Zusammenfassung

In Groussets *Histoire des croisades* fand das durch eine Integration der Gemeinschaften geprägte Deutungsmodell der Kreuzfahrerherrschaften als Kolonialgesellschaft seinen Höhepunkt. Es wurde von französischen Forschern aufgestellt und beruhte auf der Idee, dass die Franken eine Politik der Integration aller Bevölkerungsgruppen verfolgten (*fusion des deux sociétés, tolérance singulière, politique indigène, modus vivendi*), kongenial verkörpert durch die Könige von Jerusalem und andere einflussreiche Persönlichkeiten. Dezidiert sprachen sich die Forscher für den Charakter der Kreuzfahrerherrschaften als französische Kolonie (*Nouvelle France*) aus und setzten sie in Relation zu den Ereignissen in Syrien und Palästina zur Zeit des französischen Mandats nach dem Ersten Weltkrieg. Die weise und umsichtige Politik des französischen Elements

1498 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 242f., S. 503, 650.

1499 GROUSSET, *Les croisades*, S. 21f.; DERS., *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 301f. Von der Toleranz der Franken im Mittelmeerraum (Sizilien, Kreuzfahrerherrschaften, lateinisches Kaiserreich, Zypern etc.) sprach bereits LONGNON, *Les français d’outre-mer*, S. 113, 326.

1500 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 691, 715. Das Bild Raimunds von Tripolis als Freund der Muslime/Verbündeter Saladins stammt von ‘Imād al-Dīn al-Isfahānī: ID, S. 19; MASSÉ (Hg.), *Conquête*, S. 18. Groussets Quelle: GOERGENS, E. P. (Hg.), *Arabische Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, Band 1: *Zur Geschichte Salah ad-dins*, Berlin 1879, S. 58, 61ff.

1501 Grousset sprach von einer „entente complète“ zwischen al-Kāmil und Friedrich II., wodurch es zur Rückgabe Jerusalems an die Franken gekommen sei: GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 34, 385.

1502 EBENDORT, S. 21.

1503 EBENDORT, S. 654ff.; „L’amitié confiante qui s’établit entre chevaliers francs et émirs damasquins nous est attestée par Usāma lui-même“: DERS., *L’épopée des Croisades*, S. 161.

1504 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 3, S. 334. Vgl. dazu DERS., *les croisades*, S. 75.

1505 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 714.

trug nach Meinung der Vertreter dieser Anschauungsweise sowohl in der Vergangenheit zur Zeit der Kreuzfahrer als auch in der Gegenwart im Zeitalter des Kolonialismus zum Wohl aller Beteiligten und des gesamten Landes bei.

Groussets Publikation bildet zwar die Synthese des Integrationsmodells, der entscheidende Link zwischen den mittelalterlichen Pilgerberichten und der modernen Erforschung des Zusammenlebens der Bevölkerungsgruppen zur Zeit der Kreuzzüge wurde aber bereits um einiges früher durch Guillaume-Rey in seinen Reiseberichten vollzogen. Diese enthielten ethnographische Exkurse und stellten dadurch die entscheidende Verbindung zwischen den zeitgenössischen Denkmustern und dem modernen Integrationsmodell dar. Die Vertreter des Integrationsmodells blieben sowohl bei der Beschreibung der einheimischen Gemeinschaften als auch der ihrer Gegner und deren Benennungen eng den mittelalterlichen Quellen verhaftet. Ein Grossteil der bis heute häufig zitierten Textpassagen über das Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen bildeten mehrheitlich bereits in den französischen Publikationen aus dem 19. Jahrhundert einen einschlägigen Korpus, der von nachfolgenden Forschern übernommen und dadurch Teil des Narrativs der Kreuzfahrerherrschaften als Integrationsgesellschaft wurde.

V.1.3 Das Integrationsmodell in der englischsprachigen Forschung

Das französische Deutungsmodell übte grossen Einfluss auf Forscher ausserhalb von Frankreich aus. Dies zeigen die Studien des Engländers Claude Reignier Conder (1848-1910). Der junge Offizier reiste 1872-1875 erstmals in den Nahen Osten. Er nahm an einer Expedition im Auftrag des *Palestine Exploration Fund* (PEF) teil, deren Ziel es war, archäologische Untersuchungen in Palästina durchzuführen und das westliche Palästina kartographisch zu erfassen. Eine weitere Reise im Auftrag des PEF folgte 1881-1882.¹⁵⁰⁶ Seine persönlichen Erfahrungen in der Region weckten in Conder, wie bei Guillaume-Rey einige Jahrzehnte früher, ein Interesse an der Archäologie und Geschichte Palästinas.¹⁵⁰⁷ Er war einer der produktivsten Schreiber seiner Zeit und publizierte Bücher zur Sprache, Geschichte, Archäologie und Geographie dieser Region.¹⁵⁰⁸ Dazu gehörte der Bericht *Tent Work in Palestine. A Record of Discovery and*

1506 Die veröffentlichten Ergebnisse gelten als Meilenstein in der archäologisch-topographischen Erforschung Palästinas. Sie wurden publiziert als CONDER C. R., *Map of the Palestine Exploration Fund During the Years 1872-1877*, London 1880 und CONDER, C. R./H.H. KITCHENER, *Memoirs of the Survey of Western Palestine*, 3 Bde., London 1881-1883. Vgl. MOSCROP, *The Palestine Exploration Fund*, S. 98f.

1507 SHEPHERD, *Zealous Intruders*, S. 211. Vgl. CONDER, C.R., *The Survey of Eastern Palestine. Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, and Archaeology*, London 1889.

1508 „Obituary: Colonel Claude Reignier Conder“, in: *The Geographical Journal* 35 (1910), S. 456-458, hier S. 456. Zur Biographie Conders vgl. LOCK, Peter, *Routledge Companion to the Crusades*, London 2006, S. 276; VETCH, R.H., Artikel „Conder, Claude Reignier“, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, hg. v. H. C. G. Matthew und B. Harrison, Bd. 12, Oxford 2004, S. 921-923. Für eine vollständige Bibliographie Conders bis 1890 vgl. RÖHRICHT, *Bibliotheca Geographica Palaestinae*, S. 564-572.

Adventure über seine Vermessungsarbeiten im Auftrag des PEF.¹⁵⁰⁹ Dieser Bericht aus dem Jahr 1879 beinhaltet bereits einige Beobachtungen zur ortsansässigen Bevölkerung.¹⁵¹⁰ In den 1880er Jahren war Conder an der Auswertung von Fragebögen über die Bevölkerungsgruppen Palästinas im Auftrag des PEF beteiligt.¹⁵¹¹ Eines seiner Werke hatte das Königreich Jerusalem unter der Herrschaft der Kreuzfahrer zum Thema. Es erschien 1897 unter dem Titel *The Latin Kingdom of Jerusalem*, zu einer Zeit, als erst wenige Bücher über die Kreuzfahrerherrschaften in englischer Sprache verfügbar waren.¹⁵¹² Bei einer Analyse des Werkes wird schnell klar, dass Conders Blick auf die Kreuzfahrerherrschaften stark von Guillaume-Rey beeinflusst worden ist.¹⁵¹³ Conder hat Guillaume-Reys *Les colonies franques* in eine „Liste der Autoritäten“ (*List of Authorities*) zum Thema am Anfang des Buches aufgenommen. Dort steht es neben Michauds *Histoire des croisades*, de Vogüés *Eglises de la Terre Sainte* und Albert Schultens' Edition und dazugehöriger Lateinübersetzung der Saladin-Vita Bahā' al-Dīn Ibn Šaddāds (*Vita et res gestae Saladini auctore Bohadino*, 1732).¹⁵¹⁴

Conders Buch war beeinflusst vom in jener Zeit in Frankreich und England vorherrschenden nationalistischen Ansatz der Geschichtswissenschaft. So verglich er die Herrschaft der Kreuzfahrer in Palästina und Syrien mit der Herrschaft Englands über Indien.¹⁵¹⁵ Conder glaubte im Königreich Jerusalem *the model of just and moderate rule* zu erkennen, die dem Land Reichtum und Wohlstand gebracht hätten.¹⁵¹⁶ Die Franken seien tolerante Herrscher gewesen, *whose policy was the true policy of justice and equal law*.¹⁵¹⁷ Conders Ausführungen

1509 CONDER, Claude Reignier, *Tent Work in Palestine. A Record of Discovery and Adventure*, London 1887. Die Originaledition erschien erstmals 1879 in zwei Bänden.

1510 Vgl. dazu besonders die Kapitel 20-22, „The Origin of the Fellahin“, „Life and Habits of the Fellahin“, „The Bedwin“: EBENDORT, S. 298-349.

1511 Es erschienen Beiträge u.a. zu den Beduinen, Christen, Drusen, Ismailiten, Juden und Samaritanern: CONDER, C.R., „Report on Answers to the Questions“, in: PEFQS (1889), S. 120-133. Vgl. KIRCHHOFF, Markus, „Unveränderlicher Orient und Zukunft Palästinas. Aspekte der Palästina-Ethnographie im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: *Europa und Palästina 1799-1948. Religion – Politik – Gesellschaft*, hg. v. B. Haider-Wilson et al., Wien 2010, S. 105-127, hier S. 119f.

1512 CONDER, Claude Reignier, *The Latin Kingdom of Jerusalem. 1099 to 1291 A.D.*, London 1897. Für eine Rezeption der Neuedition vgl. BALARD, Michel, „Claude Reignier Conder, The Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Medieval Encounters* 14 (2008), S. 141f.

1513 Dies zeigt sich besonders im Kapitel „The Native Life in Palestine“: CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 215-250.

1514 CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, viii.

1515 „(...) such as we boast to have given to India, under somewhat similar conditions; but the benefits of these two centuries have as yet been mainly enjoyed in the West and a debt due by the Frank has still to be paid in the East“: CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 428. Vgl. DUNCALF, Frederic, „Some Influences of Oriental Environment in the Kingdom of Jerusalem“, in: *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1914*, Washington 1916, S. 135-145, hier S. 139; SIBERRY, *New Crusaders*, S. 26. Sie setzt dies mit dem Regierungsjubiläum Königin Victorias 1897 in Verbindung. Vgl. ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 47-49.

1516 Ausdruck dieser gerechten und massvollen Herrschaft der Franken seien die Assisen von Jerusalem gewesen. Diese bezeugten nicht nur die Existenz von Gerichten für fränkische Adelige und *Burgenses*, sondern ebenfalls für Einheimische: CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 172f.

1517 EBENDORT, S. 415.

zeigen, dass sich das französische Deutungsmodell der Kreuzfahrerherrschaften als eine alle Bevölkerungsgruppen umfassende Kolonialgesellschaft auch im englischen Sprachraum verbreitet hat.¹⁵¹⁸

Conder lieferte in *The Latin Kingdom of Jerusalem* Kurzüberblicke über die einzelnen christlichen Gemeinschaften, die zur Zeit der Kreuzfahrer in diesem Gebiet lebten. Er fügte Informationen über ihre unterschiedlichen Gebräuche, dogmatische Unterschiede und über ihre geographische Verteilung ein.¹⁵¹⁹ Die engsten Bande glaubte Conder, im Unterschied zu den französischen Vertretern dieses Deutungsmodells, nicht zwischen Franken und Maroniten, sondern zwischen Franken und Syrisch-Orthodoxen zu erkennen. Als Grund gab er die Gegnerschaft der Syrisch-Orthodoxen zur griechisch-orthodoxen Kirche an.¹⁵²⁰ Conder war hier wohl als Engländer in der Lage, das Verhältnis zwischen Franken und Maroniten, die ja die Schutzgemeinschaft Frankreichs bildeten, mit einer gewissen Distanz zu beleuchten.

Als einer der ersten Forscher des 19. Jahrhunderts versuchte er die christlichen Gemeinschaften in Syrien und Palästina geographisch zu lokalisieren. Den grössten Teil der Ostchristen vermutete er im Libanon-Gebirge, im Fürstentum Antiochia, in der Grafschaft Edessa und in Kilikien. In Palästina hingegen sei die ländliche Bevölkerung überwiegend muslimischen Glaubens gewesen, mit syrisch- und griechisch-orthodoxen Einwohnern in den Städten. Hier ist davon auszugehen, dass Conder auf seine persönlichen Erfahrungen in der Region zurückgriff.¹⁵²¹ Eine ähnliche geographische Aufteilung der christlichen Gruppen in den nördlichen Kreuzfahrerherrschaften und der muslimischen Gruppen im Raum Palästina ist in vielen nachfolgenden Publikationen zu finden.¹⁵²²

Stärker noch als französische Forscher vor ihm ging Conder auf die Zersplitterung der Juden (Juden, Samaritaner) und Muslime (Sunniten, Schiiten,

1518 Analog zum französischen Deutungsmodell sprach Conder von den Einflüssen der arabischen Sprache ebenso wie von den Einflüssen der Umgebung auf Kleidung und Essverhalten der Franken: CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 166ff., 174ff., 182f. Auf S. 174 verweist er auf Guillaume-Rey, *Les colonies francaes*, und dessen Zitat Ibn Ġubairs. Der Einfluss des französischen Deutungsmodells war aber nicht in jeder englischen Publikation vorhanden. Eine Ausnahme bildete beispielsweise KINGSFORD, Charles u. Thomas ARCHER, *The Crusades. The Story of the Latin Kingdom of Jerusalem*, London 1894. Vgl. dazu besonders das Kapitel „The Life of the People“, EBENDORT, S. 282-304.

1519 CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 219-225.

1520 „In the estimation of the Latins the Jacobites held the first place, as the most important opponents of the Greeks, and the most learned of Orientals“: CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 219. Conder berief sich hier auf Berichte mittelalterlicher Pilger, darunter Theoderich, Johannes Phokas und Daniil. Diese Berichte sind in englischer Übersetzung in der Reihe der *Palestine Pilgrims' Text Society* erschienen. Conder war am Band zur *Saladin-Vita* in dieser Reihe beteiligt: WILSON, Charles (Hg.), *The Life of Saladin* (PPTS, Bd. 13), London 1897. Zu den rituellen und dogmatischen Unterschieden der christlichen Konfessionen zitierte er neben den bereits genannten Pilgerberichten auch Jakob von Vitrys *Historia orientalis*: CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 218, 219, 221, 222, 223. Auch dieses Werk erschien als englische Übersetzung in der Reihe der *Palestine Pilgrims' Text Society*: STEWART, Aubrey (Hg.), James of Vitry: *The History of Jerusalem* (*Palestine Pilgrims' Text Society*, Bd. 11), London 1896.

1521 CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 225.

1522 CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 335; PRAWER, „Minorities“, S. 67.

Ismailiten, Nusairier, Assassinen, Drusen) ein.¹⁵²³ Er war überzeugt, dass eine Mehrheit der Bauern unter fränkischer Herrschaft islamischen Glaubens war, aber keine Anhänger schiitischer Sekten wie Assassinen, Drusen und Nusairier.¹⁵²⁴ Sie alle stellte er anhand eines kurzen Überblicks vor.¹⁵²⁵ Er war der Ansicht, dass sich die Lebensbedingungen der muslimischen Bauern durch die Kreuzfahrer nicht grundlegend verändert hätten. Deshalb schätzte er ihre Unzufriedenheit als eher gering ein.¹⁵²⁶ Zwei weitere religiöse Gemeinschaften in den Kreuzfahrerherrschaften bildeten Juden und Samaritaner. Conder griff bei seinen Ausführungen über sie auf den Reisebericht Benjamins von Tudela zurück.¹⁵²⁷ Er gab an, die Lateiner würden nur eine Minderheit unter den Bevölkerungsgruppen ausmachen.¹⁵²⁸ Alle Bevölkerungsgruppen seien aber durch friedliche Beziehungen (*peaceful intercourse*) miteinander verbunden gewesen.¹⁵²⁹ Conder hat sich somit in seinen Ausführungen über das Zusammenleben der religiösen Gemeinschaften stark auf die Publikationen Guillaume-Reys gestützt, dabei aber einige Ergänzungen vorgenommen, vor allem im Bereich der muslimischen und jüdischen Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften, dies ganz im Einklang mit den bevorzugten Schutzgemeinschaften Englands im Nahen Osten.

Das Integrationsmodell in den Vereinigten Staaten

Der Einfluss des französischen Integrationsmodells reichte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis in die Vereinigten Staaten. Dies zeigt sich in den Studien des Amerikaners Dana Carleton Munro (1866-1934) und seiner Schüler. Munro war Professor für Geschichte an der Universität von Princeton und Chairman des Historischen Instituts von 1916 bis 1928.¹⁵³⁰ Obwohl er nur ein schmales wissenschaftliches Werk hinterlassen hat, steht seine Bedeutung für die Kreuzzugsforschung ausser Frage, denn mit ihm begannen sich die Kreuzzüge als wichtiger Forschungsbereich in Amerika zu etablieren.¹⁵³¹ Studien in Deutschland 1889 und 1890 weckten sein Interesse an den Kreuzzügen.¹⁵³² Seine wichtigste Publikation im Bereich der Kreuzzugsforschung erschien 1935 posthum unter dem Titel *The Kingdom of the Crusaders*.¹⁵³³ Munro, und mit ihm das von ihm vertretene Integrationsmodell, übte grossen Einfluss auf nachfolgende amerikanische Kreuzzugsforscher aus. Dies zeigt sich beispielsweise im

1523 CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 225-237.

1524 EBENDORT, S. 237.

1525 EBENDORT, S. 229-237.

1526 EBENDORT, S. 239. Auch hier verweist er einmal mehr auf GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*.

1527 CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 242-249.

1528 „(...) they were always few, (...) a ruling caste among strangers“: EBENDORT, S. 214.

1529 EBENDORT, S. 249f.

1530 Vorher war er lange an den Universitäten von Pennsylvania und Wisconsin tätig gewesen.

Zu Munro vgl. CHEYNEY, E.P., „Dana Carlton Munro“, in: *Dictionary of American Biography* 13 (1934), S. 330f.

1531 RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, xiii.

1532 MAYER, „America and the Crusades“, S. 39.

1533 MUNRO, Dana Carleton, *The Kingdom of the Crusaders*, New York 1935. Wichtige Einblicke in seine Ansätze liefert DERS., „Christian and Infidel in the Holy Land“, in: *International Monthly* 4 (1903), S. 690-704. Vgl. LOCK, *Routledge Companion to the Crusades*, S. 282. Bis heute häufig zitiert wird MUNRO, Dana Carleton, *Letters of the Crusaders*, Philadelphia²1902.

Aufsatz *Some Influences of Oriental Environment in the Kingdom of Jerusalem* (1916) des amerikanischen Mediävisten Frederic Duncalf (1882-1963), ein Schüler Munros.¹⁵³⁴ Duncalf verwies in seiner Schrift auf Guillaume-Rey und Dodu.¹⁵³⁵

Wie die französischen Forscher deutete Munro die Kreuzzüge als koloniale Bewegung. Er fand bereits im Kreuzzugsaufruf Papst Urbans II. (1095) Belege dafür.¹⁵³⁶ Die Herrschaft der Kreuzfahrer über das fruchtbare Syrien und Palästina betrachtete er als ein erfolgreiches koloniales Unternehmen, das eng verknüpft gewesen sei mit dem wohlwollenden Verhalten der Kreuzfahrer der einheimischen Bevölkerung gegenüber.¹⁵³⁷ Er empfand es als grösste Herausforderung für die Kreuzfahrer, ihre Herrschaft über eine fremde, durchmischte Bevölkerung zu sichern, eine Bevölkerung, die sich durch Religion, Sprache und Sitten von den Kreuzfahrern unterschied. Die Kreuzfahrer hätten erkannt, dass für ihren Erfolg der gute Wille der Einheimischen unabdingbar gewesen sei: Der fränkische Herr sei auf seine muslimischen Bauern angewiesen gewesen.¹⁵³⁸ Er fand im engen Kontakt der Franken mit den anderen Religionen und Konfessionen eine Erklärung für deren tolerante Haltung.¹⁵³⁹ Einen positiven Austausch lokalisierte er im Bereich des Handels, der Kunst und Medizin.¹⁵⁴⁰ Munro ging, analog zu den französischen Autoren, aufgrund der friedlichen Beziehungen zwischen den Einwohnern von einer gezielten Politik der Könige von Jerusalem aus, sich mit allen Bevölkerungsgruppen gut zu stellen.¹⁵⁴¹ Er betrachtete diesen friedlichen Umgang als grösste Leistung der Kreuzzüge.¹⁵⁴²

Belege für seine Thesen machte Munro in Quellen unterschiedlichster Provenienz aus. Bei muslimischen Autoren, in Rechtstexten, Pilgerberichten und syrisch-christlichen Quellen fand er Franken und Muslime *in constant and friendly intercourse*, die sich gegenseitig respektiert und vertraut hätten.¹⁵⁴³ Aber auch in den lateinischen und arabischen Geschichtswerken sah er dieses friedliche Zusammenleben bestätigt, besonders durch die gegenseitige Be-

1534 DUNCALF, „Some Influences“. Duncalf übernahm das Integrationsmodell und sprach von einer „tolerance of the rulers“, die insbesondere in den Rechtsquellen deutlich zum Vorschein gekommen sei: EBENDORT, S. 139f. Er zitierte Usāma ibn Munqid, Ibn Ġubair und Fulcher von Chartres: EBENDORT, S. 138-140, 142.

1535 Vgl. DUNCALF, „Some Influences“, S. 138 Anm. 1.

1536 MUNRO, „Christian and Infidel in the Holy Land“, S. 692ff.

1537 MUNRO, *The Kingdom of the Crusaders*, S. 105.

1538 MUNRO, „Christian and Infidel in the Holy Land“, S. 694.

1539 „Contact with men of other nations and other creeds caused a change in the ideas held by the crusaders. They became tolerant of the Mohammedans and of the heretics“: MUNRO, D.C., „The Middle Ages, 395-1272“, hg. v. D. C. Munro et al., New York 1921, S. 309.

1540 MUNRO, „Christian and Infidel in the Holy Land“, S. 701f.

1541 Er sah den Erfolg dieser Politik in den Quellen muslimischer Autoren wie Ibn Ġubair oder Usāma ibn Munqid bestätigt: MUNRO, *The Kingdom of the Crusaders*, S. 76f., 106f.

1542 MUNRO, „The Middle Ages“, S. 307.

1543 MUNRO, „Christian and Infidel in the Holy Land“, S. 691. Die einheimischen Christen hätten unter der Herrschaft der Kreuzfahrer über eine exzellente rechtliche Stellung verfügt und seien wichtige Vermittler zwischen den Franken und der orientalischen Welt gewesen: MUNRO, *The Kingdom of the Crusaders*, S. 12f.

wunderung für den Gegner.¹⁵⁴⁴ Ein Grossteil der negativen Darstellungen des Gegenübers in den Chroniken des Ersten Kreuzzuges führte Munro auf deren Verfasser zurück, alles Mitglieder des westlichen Klerus.¹⁵⁴⁵ In Fulchers Textpassage glaubte er bestätigt, dass der Erfolg der Kreuzzüge und das Gelingen der Niederlassung der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina nicht nur auf die Eroberung selbst, sondern auch auf Assimilation zurückzuführen seien.¹⁵⁴⁶

Munro hielt die arabischen Schriften Ibn Ġubairs und Usāma ibn Munqid̄s für besonders aussagekräftig. Er stuft Ibn Ġubairs positive Aussagen über die Lebensumstände der Muslime unter der Herrschaft der Kreuzfahrer als besonders aufschlussreich ein, da dieser an anderen Stellen seines Reiseberichts keinerlei Zweifel an seiner negativen Haltung gegenüber den Franken gelassen habe.¹⁵⁴⁷ Die grosse Bedeutung, die Munro Ibn Ġubair, aber auch Usāma für die Erforschung der Kreuzfahrerherrschaften beimass, zeigt sich darin, dass er sich unermüdlich um englische Übersetzungen der Werke dieser Autoren bemühte. Der libanesischer, wie Munro an der Princeton University lehrende Islamwissenschaftler Philip K. Hitti übersetzte Usāma ibn Munqid̄s *kitāb al-i'tibār* auf Anraten Munros 1929 ins Englische. Ein Jahr später folgte Hittis Neuedition des Manuskripts (1930).¹⁵⁴⁸ Es war Munro, der die Auszüge aus Ibn Ġubairs Pilgerbericht in der *Recueil des Historiens des Croisades* erstmals in englischer Übersetzung herausgegeben hat.¹⁵⁴⁹

Zusammenfassung

Die Arbeiten Conders und Munros zeigen, dass sie von den Forschungen des Franzosen Guillaume-Rey und seiner Nachfolger beeinflusst worden sind. Sowohl die hier untersuchten französischen Forscher als auch Conder und Munro, alles Vertreter des Integrationsmodells, griffen auf zeitgenössische Quellenbelege zurück, um ihre Thesen zu bestätigen. Hierbei handelte es sich erstens um die arabischen Quellen des Ibn Ġubair und Usāma ibn Munqid̄. Die Kreuzzugsforscher zitierten Ibn Ġubairs berühmte Ausführungen über die gute Stellung der Muslime in den Kreuzfahrerherrschaften, Usāmas Beschreibungen gemeinsamer Jagdszenen muslimischer und fränkischer Adelige, Freundschaften, die sich entwickelt hätten, sowie seine Hinweise auf die Unterscheidung zwischen alteingesessenen Franken und Neuankömmlingen. Diese Ausführungen wurden als umso bedeutsamer eingestuft, da ihre Verfasser aus dem islamischen Kulturraum stammten. Zweitens griffen die Vertreter dieses Deutungsmodells auf die Rechtstexte zurück, die aufzeigten, wie grosszügig die Franken ihre nicht fränkischen Untertanen auf rechtlicher Ebene

1544 MUNRO, „Christian and Infidel in the Holy Land“, S. 691, 700. Vgl. DERS., *The Kingdom of the Crusaders*, S. 127f.; DERS., „The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusades“, in: *Speculum* 6 (1931), S. 329-343.

1545 MUNRO, *The Kingdom of the Crusaders*, S. 127.

1546 EBENDORT, S. 81f.

1547 EBENDORT, S. 107.

1548 HITTI, Philip K., *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, New York 1929; DERS. (Hg.), *Usāma's Memoirs Entitled Kitāb al-I'tibār*, Princeton 1930. Für eine vollständige Liste aller Editionen und Übersetzungen vgl. ZAKERI, Mohsen, „Muslim Chivalry at the Time of the Crusaders. The Case of Usāma ibn Munqid̄h“, in: Beltz (Hg.), *Folgen der Kreuzzüge*, S. 29-50, hier S. 49f.

1549 MUNRO, D.C. und G. K. SELLERY (Hg.), *Medieval Civilization: Selected Studies from European Authors*, New York 1907, S. 257-268.

ne behandelt hätten. Drittens führten die Forscher in ihren Untersuchungen christliche Pilgerberichte als Belege auf, die von der Existenz gemeinsamer Schreine Zeugnis ablegten. Viertens griffen die modernen Forscher auf die Textpassage Fulchers von Chartres zurück. Dort fanden sie die Anpassung der Franken an ihre neue Umgebung und die Bildung einer neuen Identität bestätigt. Die französischen und englischsprachigen Forscher aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert deuteten die *poulains*, passgenau in ihr Integrationsmodell eingefügt, als Nachkommen von Mischehen und damit als Beleg für die Vermischung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen. Die Turkopolen bestätigten eine Einbindung einheimischer Hilfstruppen in fränkische Heere und stünden deshalb für eine Integration der einheimischen Gemeinschaften. Das fränkische Heer wurde zum Symbol dieser Integrationsgesellschaft stilisiert. Ein Grossteil der in diesem Deutungsmuster verwendeten Quellenbelege lässt sich bereits in den Publikationen Emmanuel Guillaume-Reys finden. Einzige Ausnahme ist Usāma ibn Munqid̄s *kitāb al-i‘tibār*, dessen bis heute einziges, nicht vollständig erhalten gebliebenes Manuskript erst 1880 entdeckt wurde. Obwohl Zeit seines Lebens im Schatten seiner Forschungskollegen Melchior de Vogüé und Paul Riant, war der Einfluss von Guillaume-Reys Deutungsmodell auf nachfolgende französische und englische Forscher enorm. Sein Deutungsmodell eines friedlichen Zusammenlebens der Einwohner der Kreuzfahrerherrschaften verbreitete sich um die Jahrhundertwende bis in die Vereinigten Staaten von Amerika und wurde damit zum vorherrschenden Gesellschaftsmodell in der Kreuzzugsforschung.

V.1.4 Ein Gegenmodell zur Integrationsgesellschaft in Deutschland

Die Wiederentdeckung Palästinas durch Forscher und Wissenschaftler führte auch im deutschen Sprachraum zu einem neugeweckten Interesse an den Kreuzzügen. Zu den bedeutendsten deutschen Kreuzzugsforschern jener Zeit gehörten Friedrich Wilken (1777-1840), Heinrich von Sybel (1817-1895), Heinrich Hagenmeyer (1834-1915), Bernhard Kugler (1837-1898), Hans Prutz (1843-1929) und Reinhold Röhrich (1842-1905). Sie alle, mit Ausnahme des Theologen Hagenmeyer, waren eng mit der Stadt Berlin verbunden, deren Universität eine Schlüsselrolle bei der Umwandlung der Geschichte in eine moderne Fachdisziplin spielte.¹⁵⁵⁰ Heinrich von Sybel galt bereits zu Lebzeiten als einer der grossen Historiker und Politiker seiner Zeit. Seine Forschungsschwerpunkte umfassten Themen sowohl der regionalen, deutschen als auch europäischen Geschichte. Sein bekanntester Beitrag zur Kreuzzugsforschung ist seine

1550 Von Sybel hatte in Berlin studiert, Wilken war lange Jahre an der Berliner Universität tätig. Vgl. HELMRATH, Johannes, „Geschichte des Mittelalters an der Berliner Universität 1810-1918“, in: Geschichte der Universität Unter den Linden 1810-2010, Bd. 4, hg. von Heinz-Elmar Tenorth, Berlin 2010, S. 265-289, hier S. 272f. und HUTTNER, Markus, „Historische Gesellschaften und die Entstehung historischer Seminare – zu den Anfängen institutionalisierter Geschichtsstudien an den deutschen Universitäten des 19. Jahrhunderts“, in: Historische Institute im internationalen Vergleich (Geschichtswissenschaft und Geschichtskultur im 20. Jahrhundert, Bd. 3), hg. v. Matthias Middel et al., Leipzig 2001, S. 39-83, hier S. 43.

Habilitationsschrift zum Ersten Kreuzzug (1841), in der er die Chroniken des Ersten Kreuzzuges erstmals der neuen quellenkritischen Methode unterzog und damit einen vollkommen neuen Ausgangspunkt für die Kreuzzugsforschung schuf.¹⁵⁵¹ Heinrich Hagenmeyer war Landpfarrer und hatte sich mit kritischen Quelleneditionen bedeutender Kreuzzugschroniken einen Namen gemacht.¹⁵⁵² Bernhard Kugler, ab 1867 Professor für Geschichte an der Universität von Tübingen, war ein Schüler von Sybels gewesen.¹⁵⁵³ Reinhold Röhricht war lange Jahre als Gymnasiallehrer am Humboldt-Gymnasium in Berlin tätig und widmete sein ganzes Leben exzessiv der Erforschung der Kreuzzüge. Davon zeugt der gewaltige Umfang seiner Publikationsliste.¹⁵⁵⁴ Er stand mit bedeutenden Kreuzzugs- und Palästinaforschern, darunter Hans Prutz, Emmanuel Guillaume-Rey und Paul Riant, in Kontakt.¹⁵⁵⁵ Doch weder bei ihm noch bei von Sybel oder Kugler lassen sich Forschungen über die multireligiösen und multiethnischen Kreuzfahrerherrschaften finden.¹⁵⁵⁶ Anders sieht es bei Friedrich Wilken und Hans Prutz aus, die deshalb im Zentrum dieses Kapitels stehen.

Friedrich Wilkens wissenschaftlich bahnbrechende Studien

Der Historiker Friedrich Wilken griff in seiner *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten* (1807-1832), wie der Titel bereits sagt, erstmals nicht nur auf lateinische und altfranzösische, sondern auch auf arabische und ostchristliche Originalquellen zurück.¹⁵⁵⁷ Wilken hatte an der Universität von Göttingen Theologie und Geschichte studiert. Er begann sich bereits früh für den Islam und die Kreuzzüge zu interessieren und studierte die arabische und persische Sprache. Forschungsreisen führten ihn in viele

1551 SYBEL, Heinrich von, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, Düsseldorf 1841. Eine vom Autor nur leicht überarbeitete zweite und dritte Auflage erschien in Leipzig im Jahr 1881. Vgl. ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 23-26.

1552 Seine Quelleneditionen (Auswahl) sind nach wie vor unentbehrlich: HAGENMEYER, Heinrich (Hg.), *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, Heidelberg 1890; DERS. (Hg.), *Galterii cancellarii Bella Antiochena*, Innsbruck 1896; DERS. (Hg.), *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana*, Heidelberg 1913.

1553 Zu Kuglers Publikationen gehören (Auswahl): KUGLER, Bernhard, Boemund und Tankred, Fürsten von Antiochien. Ein Beitrag zur Geschichte der Normannen in Syrien, Tübingen 1862; DERS., *Geschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1880; DERS., *Albert von Aachen*, Stuttgart 1885. Zur Person vgl. MAYER, „Aspekte der Kreuzzugsforschung“, S. 79f.

1554 Vgl. MAYER, Hans Eberhard, „Der Prophet und sein Vaterland. Leben und Nachleben von Reinhold Röhricht“, in: Shagrir, Iris et al. (Hg.), *In Laudem Hierosolymitani*, S. 233-241; LOCK, *Routledge Companion to the Crusades*, S. 283. Zur umfangreichen Publikationsliste Röhrichts: RÖHRICHT, R., *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, Innsbruck 1898, S. 1097-1103.

1555 MAYER, „Der Prophet und sein Vaterland“, S. 234f. Röhricht bedankt sich bei Guillaume-Rey persönlich: RÖHRICHT, *Bibliotheca Geographica Palaestinae*, vii.

1556 Von Sybel berichtet einzig, wie schwierig es sei, Rückschlüsse auf die Einstellung der Ostchristen („Surianer“) gegenüber den Franken zu ziehen: SYBEL, Heinrich von, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, 1841, S. 529. Röhricht zitiert zwar Fulcher von Chartres' berühmte Textpassage und erwähnt den Anschluss der Maroniten an die römische Kirche oder das Interesse Reynald von Sidons an der arabischen Welt, zog daraus aber keine Rückschlüsse auf das Zusammenleben der Franken und Nicht-Franken: RÖHRICHT, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, S. 123, 394, 486. Es ist bei ihm kein Einfluss der Forschungen Guillaume-Reys erkennbar, wie dies in CONDER, *Latin Kingdom of Jerusalem*, der Fall ist.

1557 Dies stellte bereits SYBEL, Heinrich von, *Geschichte des Ersten Kreuzzugs*, Düsseldorf 1841, S. 173, fest.

Bibliotheken in ganz Europa.¹⁵⁵⁸ 1798 stieß eine von dem damals 21-Jährigen verfasste Schrift mit dem Titel *Commentatio de bellorum cruciatorum ex Abulfeda historia* international auf positive Resonanz.¹⁵⁵⁹ 1803 erlangte er an der Universität von Jena die Doktorwürde. 1805 folgte die Ernennung zum Professor der Geschichte und der orientalischen Sprachen an der Universität von Heidelberg. Ab 1817 lehrte er in Berlin.¹⁵⁶⁰ Als einer der ersten Professoren überhaupt hielt er Seminare als Lehrveranstaltungen für Studenten ab, in denen diese Methoden der Quellenkritik erlernten.¹⁵⁶¹

Zwischen 1807 und 1832 entstand seine siebenbändige *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten*.¹⁵⁶² Es handelte sich um eine der ersten Monographien zu diesem Thema in diesem grossen Umfang, die durchgängig mit Fussnoten versehen war. Der historische Wert der monumentalen Publikation liegt neben den ersten Ansätzen einer quellenkritischen Vorgehensweise auch in Wilkens Quellen selbst, da ihm aufgrund seiner Arabischkenntnisse ein riesiger Korpus von zusätzlichen Primärquellen zur Verfügung stand. Wilken hat sich deshalb auf zeitgenössische Geschichtsschreiber wie Ibn al-Aṭīr, Abū Šāma, Abū 'l-Fidā', al-Makīn ibn al-ʿAmīd, Ibn Šaddād und Bar ʿEbrōyō stützen können. Dass ihm dieser bahnbrechende Zugang durchaus bewusst war, zeigen seine auszugsweisen Übersetzungen der Werke von Abū Šāma und Ibn al-Aṭīr im Anhang seiner Kreuzzugsgeschichte.¹⁵⁶³ Diese beiden Geschichtsschreiber waren zum damaligen Zeitpunkt in der westlichen Welt kaum bekannt, da nur vereinzelt arabische Geschichtswerke über die Kreuzzüge bereits im 18. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden waren.¹⁵⁶⁴ Sogar dem armenischen Königreich von Kilikien widmete er ein eigenes Kapitel: Dem Anhang des letzten Bandes fügte er eine *Übersicht der Geschichte des armenischen Königreichs in Cilicien während der Kreuzzüge* bei.¹⁵⁶⁵ Als Grundlage dienten ihm die Schriften des Bar ʿEbrōyō.¹⁵⁶⁶ Ein Bei-

1558 Während einer Reise nach Paris 1811 lernte er den von ihm bewunderten Silvestre de Sacy, Begründer der modernen Arabistik, persönlich kennen: IRWIN, „Orientalism“, S. 221f. Wilken war nicht der Einzige, der nach Paris pilgerte, um den grossen Gelehrten kennenzulernen: GOREN, Deutsche Palästinaforschung, S. 169.

1559 Es handelte sich um eine Abhandlung über den arabischen Geschichtsschreiber Abū al-Fidā' (1273-1331): WILKEN, Friedrich, *Commentatio de bellorum cruciatorum ex Abulfeda historia*, Göttingen 1798.

1560 Zur Biographie Friedrich Wilkens vgl. STOLL, A., Artikel „Friedrich Wilken“, in: Allgemeine Deutsche Biographie 43 (1898), S. 236-241.

1561 HUTTNER, „Historische Gesellschaften“, S. 47.

1562 WILKEN, Friedrich, *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten*, 7 Bde., Leipzig 1807-1832.

1563 WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 3, Beilagen, S. 18-32; EBENDORT, Bd. 4, Beilagen, S. 3-18; EBENDORT, Bd. 6, Beilagen, S. 14-20; EBENDORT, Bd. 7, Beilagen, S. 3-34. Zu Abu Šāma vgl. Wilkens Einleitung zu Bd. 5, Leipzig 1829, v-xii.

1564 Dazu gehören al-Makīn ibn al-ʿAmīd (gest. 672/1273-74), Bar ʿEbrōyō (gest. 1286), Baha' al-Dīn Ibn Šaddād (gest. 684/1285) und Abū 'l-Fidā' (gest. 732/1331). Al-Makīn: ERPENIUS (Thomas van Erpe), *Historia Saracenicā*, 1625; Französische Übersetzung: VATTIER, Pierre, *L'histoire Mahometane*, Paris 1657. Bar ʿEbrōyō: POCOCCO, Edward, *Historia compendiosa dynastiarum*, Oxford 1663; Deutsche Übersetzung: BAUER (Hg.), *Des Gregorius Abulfaradsch Kurze Geschichte der Dynastien*. Ibn Šaddād: SCHULTENS, *Vita et res gestae Saladini*. Abū 'l-Fidā': REISKE, *Abulfedae Annales Muslemici*.

1565 WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 7, Beilage VI, S. 34-53.

spiel, das von der Bandbreite seiner Quellen aus den unterschiedlichsten Kulturkreisen zeugt, ist seine Beschreibung der Gefangennahme Joscelins von Edessa. Hier zitierte Wilken sowohl die Version Wilhelms von Tyrus als auch jene des Bar 'Ebröyö, Abū Šamas und Abū'l-Fidā's, wenn er auch mit dem Entscheid, Wilhelm von Tyrus' Textstelle im Haupttext zu übernehmen und die anderen Versionen in der Fussnote, eine (bewusste oder unbewusste?) Wertung vorgenommen hat.¹⁵⁶⁷ Laetitia Boehm beschrieb die grosse Bedeutung dieses neuen Ansatzes auf passende Weise, indem sie feststellte, dass Wilkens „Verdienst (...) darin [liegt], dass er die Geschichte jener Zeit zum ersten Mal – für die damalige Wissenschaft etwas Bahnbrechendes – auch auf orientalische Quellen aufbaute“.¹⁵⁶⁸ Wilkens *Geschichte der Kreuzzüge* sei die erste Gesamtdarstellung gewesen, so Hans Eberhard Mayer, die das Prädikat „wissenschaftlich“ überhaupt verdient habe.¹⁵⁶⁹

Wilkens *Geschichte der Kreuzzüge* als Gegenstück zu Michauds *Histoire des croisades*

Wilkens *Geschichte der Kreuzzüge* (1807-1832) kann durchaus als Gegenstück zu Michauds *Histoire des croisades* (1812-1822) verstanden werden. Dies zeigt sich darin, dass Wilkens Werk sich international deutlich weniger Beliebtheit erfreut hat. Michauds Werk war einige Jahre nach der französischen Veröffentlichung ins Deutsche übersetzt worden, Wilkens *Kreuzzugsgeschichte* wurde, soweit mir bekannt, in keine andere Sprache übersetzt.¹⁵⁷⁰ Obwohl beide Autoren eine Gesamtdarstellung der Kreuzzüge abfassten, ihr Altersunterschied nur zehn Jahre betrug, sie sich von der kritischen Betrachtungsweise der Kreuzzüge zur Zeit der Aufklärung abwandten und ihre Quellen aufgrund ihrer historischen Glaubwürdigkeit bewerteten, unterschieden sie sich doch in entscheidenden Punkten voneinander. Bei Wilken fehlt die Assoziation der Kreuzzüge mit dem Zeitgeist.¹⁵⁷¹ Michaud hingegen glaubte einen positiven Einfluss der Kreuzzüge auf das christliche Europa und auf alle europäische Nationen, vor allem aber auf Frankreich, zu erkennen.¹⁵⁷² Umgekehrt schätzte er die Beteiligung Frankreichs an den Kreuzzügen als enorm wichtig ein.¹⁵⁷³ Jean-Joseph Poujoulat (1808-1880), enger Mitarbeiter Michauds, ging sogar noch einen Schritt weiter und bezeichnete die Kreuzzüge als *guerres toutes françaises*.¹⁵⁷⁴ Michaud betrachtete die kolonialen Expansionspläne Frankreichs

1566 NEUMANN, Karl Friedrich, *Vahrams Chronicle of the Armenian Kingdom of Cilicia During the Time of the Crusades*, London 1831, war hier zentral: WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 7, Beilage VI, S. 35.

1567 WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 4, S. 6f. Vgl. dazu seine Ausführungen über Zanki: EBENDORT, Bd. 2, S. 576-587, 725. Zu Saladin vgl. EBENDORT, Bd. 4, S. 84-89.

1568 BOEHM, Laetitia, *Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs: Guibert von Nogent*, München 1954, S. 42.

1569 MAYER, „Aspekte der Kreuzzugsforschung“, S. 76.

1570 MICHAUD, J.-F., *Geschichte der Kreuzzüge*, 7 Bde., Quedlinburg 1827-1832.

1571 MAYER, „Aspekte der Kreuzzugsforschung“, S. 76.

1572 Vgl. Kapitel V.1.2, S. 258ff.

1573 MICHAUD, *Histoire des croisades*, 1825, Bd. 1, S. 510, 522-524. Vgl. MUNHOLLAND, „Michaud's History of the Crusades“, S. 150.

1574 POUJOLAT, „Préface“, in: *Histoire des croisades, abrégée à l'usage de la jeunesse*, Tours 1892, S. 12.

im 19. Jahrhundert als Fortsetzung der Kreuzzüge, was spätestens im Schlusswort der *Histoire des croisades* klar wird:

„Il nous semble du moins que le vaste et mystérieux travail des guerres saintes, qui avait pour but la conquête et la civilisation de l'Asie, se reproduit dans plusieurs des grands événements dont nous avons été témoins et dans ceux qui se préparent. Aujourd'hui, comme au temps des guerres sacrées tous les lieux où les croisés plantèrent leurs étendards fixent l'attention de l'Europe chrétienne: la Grèce, Constantinople, l'Afrique, l'Égypte, la Syrie, la Méditerranée et ses îles, sont les points sur lesquels maintenant les fils des vieux Francs attachent leurs regards.“¹⁵⁷⁵

Die Deutung der Kreuzzüge als Ausgangspunkt der kolonialen Bestrebungen Frankreichs erwies sich als langelig und gelangte unter Grousset zur vollen Blüte.¹⁵⁷⁶ In Wilkens *Geschichte der Kreuzzüge* hingegen lässt sich eine ähnliche Verknüpfung der Kreuzzüge mit den kolonialen und nationalen Bestrebungen des eigenen Landes nicht finden.

Wilkens und Michauds Gesamtdarstellungen der Kreuzzüge unterschieden sich in einem weiteren wichtigen Punkt. Wilken setzte sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ansatzweise mit Fragen über die Beziehungen der Lateiner mit der ortsansässigen Bevölkerung auseinander, und zwar in bedeutend stärkerem Masse als Michaud. Während, wie wir gesehen haben, Michaud bereits ansatzweise von einer guten Behandlung der Einheimischen durch die Kreuzfahrer ausgegangen ist, stand Wilken dem Austausch und der Verständigung der Bevölkerungsgruppen deutlich kritischer gegenüber. Mit Wilken und Michaud begannen sich zwischen französischen und deutschen Forschern unterschiedliche Interpretationsansätze abzuzeichnen, die sich im Verlaufe des 19. Jahrhunderts noch verstärken sollten.

Spannungen zwischen den Religionen und Konfessionen

Wilken zeigte im Bereich des Zusammenlebens zwischen Franken und Nicht-Franken nirgends idealisierende Tendenzen. So betonte er nicht die Nähe der Ostchristen (*Surianer*) zu den Franken, sondern zu den Muslimen:

„(...) so waren die Surianer doch niemals die Unterthanen ihrer abendländischen Herren, behielten eine Vorliebe für die Saracenen, deren Sprache und Sitten sie angenommen hatten, und dienten denselben oft als Späher und Verräter.“¹⁵⁷⁷

Wilken betrachtete die muslimische Bevölkerung als Bedrohung für die Kreuzfahrerherrschaften und war überzeugt, dass sich weder Franken noch muslimische Herrscher auf die Ergebenheit ihrer muslimischen Untertanen verlassen konnten. Nie sei es den Franken gelungen, die Zuneigung ihrer Untertanen zu gewinnen.¹⁵⁷⁸

Aufgrund seines Zugangs zu arabischen Quellentexten wusste Wilken um die Zersplitterung der Muslime, seien dies Sunniten oder Schiiten, aber auch

1575 MICHAUD, *Histoire des croisades*, 1849, Bd. 4, S. 344. Laut Herausgeber verfasste Michaud dieses Schlusswort kurz vor seinem Tod im Jahr 1839.

1576 Zu Grousset vgl. Kapitel V.1.2, S. 262ff.

1577 WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 7, S. 368. Ist hier evt. ein Einfluss Jakob von Vitrys erkennbar?

1578 Er bezeichnete die „saracenischen Einwohner“ der Kreuzfahrerherrschaften als „gefährliche Feinde“ der Franken: WILKEN, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 2, S. 177.

um Differenzen innerhalb der schiitischen Gemeinschaften im syrisch-palästinensischen Raum.¹⁵⁷⁹ Die Schiiten stellten nach Ansicht Wilkens wie die Ostchristen und Muslime eine Bedrohung für die Kreuzfahrerherrschaften dar.¹⁵⁸⁰ Er beklagte, ihm würden die nötigen Hilfsmittel fehlen, um akkurate Informationen über die Sekte der Assassinen zu liefern.¹⁵⁸¹ Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, einen Abriss über deren Entstehung und Niederlassung in Persien und Syrien einzufügen.¹⁵⁸² Dem Bericht Marco Polos über die Assassinen, der in der Verbreitung der Legende über deren Drogenkonsum eine wichtige Rolle gespielt hatte, stand er, in Übereinstimmung mit seiner historisch-kritischen Ausrichtung, skeptisch gegenüber.¹⁵⁸³

Spannungen erkannte Wilken zwischen Kreuzfahrern und *Pullanen*. Im Gegensatz zu einigen späteren Forschern beschrieb er die Pullanen nicht als Nachkommen zwischen aus dem Westen eingewanderten Siedlern und Einheimischen, sondern korrekterweise als *die in Syrien von abendländischen, besonders französischen Aeltern Geborenen*.¹⁵⁸⁴ Er kam deshalb gar nicht erst auf die Idee, sie als Beleg für die Vermischung der Bevölkerungsgruppen zu betrachten.¹⁵⁸⁵ Wilken griff bei seinen Ausführungen über die Pullanen auf Wilhelm von Tyrus zurück. So erwähnte er, dass Wilhelm über Spannungen zwischen den Kreuzfahrern und den Pullanen im Verlaufe des Zweiten Kreuzzuges berichtete.¹⁵⁸⁶ Als Quelle für die negativen Eigenschaften der Pullanen zog Wilken Jakob von Vitry heran.¹⁵⁸⁷

Dieses von Wilken eher als angespannt interpretierte Verhältnis der Franken zu anderen Bevölkerungsgruppen bedeutete nicht, dass er nicht von einer Anpassung der Franken an ihre neue Umgebung ausgegangen ist. So war Wilken der erste Historiker, der die bis heute populäre Textstelle Fulchers von Chartres als Beleg für die Anpassung der Franken an ihre Umgebung zitiert hat.¹⁵⁸⁸ Den *syrischen Christen* seien eigene Gerichtshöfe zugestanden worden.¹⁵⁸⁹ Er konnte seine Begeisterung für die Gesetzgebung der Kreuzfahrer nicht verbergen:

1579 WILKEN, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 2, S. 235f., 239f.

1580 EBENDORT, S. 254.

1581 EBENDORT, S. 241, Anm. 8.

1582 EBENDORT, S. 240-255. Als Quellen dienten ihm hier Abū'l-Fidā', Ibn al-'Adīm und Jakob von Vitry: WILKEN, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 2, S. 244 Anm. 10, 11, 12.

1583 WILKEN, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 2, S. 249-251. Wilken verweist hier auf den Bericht des Forschungsreisenden Carsten Niebuhr (1733-1815). Zu Carsten Niebuhr vgl. HEENES, Volker, „Carsten Niebuhr und seine Reise nach Arabien von 1761 bis 1767“, in: Reisen in den Orient vom 13. bis zum 19. Jahrhundert, hg. v. Max Kunze, Stendal 2007, S. 49-57. Auf Michaud haben die Assassinen eine ähnlich grosse Faszination ausgeübt: vgl. Anm. 1419.

1584 WILKEN, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 3, S. 205. An anderer Stelle beschreibt er die Pullanen als „syrische Franken“: WILKEN, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 5, S. 56. Wilkens Definition konnte sich aber nicht durchsetzen. Zu finden ist sie aber bei WAAS, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 2, S. 215ff.

1585 So beispielsweise bei GUILLAUME-REY, Les Colonies franques, S. 60-67; GROUSSET, Histoire des croisades, Bd. 1, S. 366.

1586 WILKEN, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 3, S. 203-207.

1587 EBENDORT, Bd. 3, S. 205; EBENDORT, Bd. 7, S. 368f.

1588 EBENDORT, Bd. 3, S. 203.

1589 EBENDORT, Bd. 1, S. 312f. und EBENDORT, Bd. 7, S. 364ff.

„Die christlichen Fürsten und Ritter (...) hatten mit einer bewundernswürdigen gesetzgeberischen Weisheit und einer edlen Billigkeit die Verhältnisse der verschiedenartigen Unterthanen, welche ihrer Herrschaft sich unterwarfen, auf eine höchst zweckmässige Weise geordnet. (...) Sie nahmen aber in ihren Verordnungen Rücksicht auf die Verhältnisse ihrer syrischen Unterthanen, sowohl der eingeborenen christlichen Bewohner des Landes oder der Syriener und der eingewanderten Griechen, als der Jakobiten, Nestorianer, Samariter und Saracenen.“¹⁵⁹⁰

Er erwähnte zwar den Anschluss *christlicher Sekten* wie der Maroniten und der Syrisch-Orthodoxen an Rom, interpretierte aber auch hier nicht zu viel hinein.¹⁵⁹¹

Niederlassung der Franken in Burgen und Städten

Wilken hat in seiner *Geschichte der Kreuzzüge* im frühen 19. Jahrhundert einen Themenbereich angesprochen, der ab Mitte des 20. Jahrhunderts in der Kreuzzugsforschung zu grosser Prominenz gelangt ist:

„Die Herrschaft der Christen [d.h. der Franken] hatte immer mehr auf die an der Küste des mittelländischen Meeres liegenden Städte und Burgen sich beschränkt; (...) Auf eine regelmässige Benutzung der ausserhalb der Städte liegenden Äcker und Fluren konnten die Christen wegen der Furcht vor den Plünderungen und Verwüstungen ihrer Feinde, in welcher sie stets schwebten, nicht mehr rechnen.“¹⁵⁹²

Er ging von einer Niederlassung der Franken überwiegend in Städten und Burgen aus. Als Grund dafür gab er deren Furcht vor Plünderungen und Verwüstungen auf dem Land, also mangelnden Schutz, an. Auch in diesem Bereich lässt sich der Beginn einer von Frankreich unabhängigen Kreuzzugsforschung ausmachen.

Hans Prutz und seine These der Völkerbruchstücke

Diese von Frankreich unabhängige Entwicklung setzte sich mit Hans Prutz (1843-1929) fort. Hans Prutz, Sohn des Literaturhistorikers Robert Eduard Prutz (1816-1872), war von 1877 bis 1902 Professor für Geschichte an der Universität von Königsberg.¹⁵⁹³ Er nahm 1874 an Ausgrabungen in Tyrus teil, deren Ziel es war, das Grab Friedrich Barbarossas zu finden und wissenschaftlich zu erforschen.¹⁵⁹⁴ Prutz veröffentlichte wie viele Forschungsreisende sei-

1590 EBENDORT, Bd. 7, S. 356f.

1591 EBENDORT, Bd. 4, S. 204f. (Maroniten); EBENDORT, Bd. 6, S. 572f. (Jakobiten).

1592 EBENDORT, Bd. 7, S. 356. So ähnlich argumentierte auch SYBEL, Heinrich von, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, S. 529.

1593 Zur Person vgl. LOCK, *Routledge Companion to the Crusades*, S. 282, der Prutz' Todesjahr jedoch falsch auf 1928 datiert; Artikel „Prutz, Hans“, in: *Deutsche biographische Enzyklopädie*, Bd. 8, München 1998, S. 82f.; Artikel „Prutz, Robert Eduard“, in: *ADB/NDB*, Bd. 20, Berlin 2001, S. 748f. Vor seiner Berufung nach Königsberg lehrte er als Privatdozent an der Berliner Universität, wo er auch studiert hat: HELMRATH, „Geschichte des Mittelalters an der Berliner Universität 1810-1918“, S. 278.

1594 Ursprünglich war offenbar nicht Hans Prutz, sondern Reinhold Röhricht als Teilnehmer vorgesehen gewesen. Die Expedition entpuppte sich als völliger Fehlschlag: vgl. ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 35f.; MAYER, „Der Prophet und sein Vaterland“, S. 233ff. Hans Prutz und der Leiter der Reise, Johannes Nepomuk Sepp, gerieten heftig aneinander. Nach der Veröffentlichung seiner Forschungen über die Ausgrabungen musste Sepp aus dem Deutschen Palästina-Verein austreten, da die Kritik zu gross war. Vgl. KIRCHHOFF, *Palästi-*

ner Zeit eine Art Reisebericht, der mit historischen und geographischen Einschüben versehen war.¹⁵⁹⁵ Als wesentlich bedeutender stellte sich aber Prutz' Schlüsselstudie *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* (1883) heraus, die einige Jahre nach seiner Forschungsreise erschien. Ein solcher Titel war Ende des 19. Jahrhunderts eher ungewöhnlich. Das Werk ist in die Tradition der „klassischen“ Kulturgeschichte im 19. Jahrhundert einzuordnen, wobei Kulturgeschichte als Alternative oder sogar als Gegensatz zur politischen Ereignisgeschichte verstanden wurde.¹⁵⁹⁶ Die Bedeutung des Buches ist immer wieder hervorgehoben worden, es wurde aber von nachfolgenden Kreuzzugshistorikern nur unzureichend rezipiert.¹⁵⁹⁷ Das Werk erschien im selben Jahr wie Guillaume-Reys *Les colonies franques de Syrie aux douzième et treizième siècles*.¹⁵⁹⁸ Obwohl beide Schriften von den Reisen ihrer Autoren nach Palästina beeinflusst waren, könnten die Werke unterschiedlicher nicht sein.¹⁵⁹⁹ Hans Prutz ging sowohl von den Franken als auch den Nicht-Franken als uneinheitliche und in sich gespaltene Gemeinschaften aus, sogenannten *Völkerbruchstücken*, die wenig miteinander zu tun hatten.

Prutz identifizierte Pullanen, Surianer, Griechen, Armenier, Syrisch-Orthodoxe, Maroniten, Mitglieder der Kirche des Ostens und Muslime (*Mohammedaner*) als Teil der Bevölkerung der Kreuzfahrerherrschaften.¹⁶⁰⁰ Eine ähnliche Auflistung lässt sich in Guillaume-Reys *Les colonies franques* finden.¹⁶⁰¹ Hier enden die Gemeinsamkeiten. Denn Prutz ging im Gegensatz zu Guillaume-Rey von Feindschaften zwischen diesen Gruppen aus.¹⁶⁰² Für Prutz existierte eine räumliche Trennung zwischen Einheimischen und Franken, eine Trennung, die zwischen Stadt und Land verlief. Er gab an, die orientalischen Christen würden auf dem Land überwiegen und nur in einzelnen Gebieten der Kreuzfahrerherrschaften grössere Gemeinschaften von Muslimen leben.¹⁶⁰³ Er war überzeugt davon, dass Muslime ausschliesslich auf dem Land sesshaft waren und Landwirtschaft betrieben.¹⁶⁰⁴ Die ländliche Bevölkerung war somit nach Meinung des Autors fast vollständig nichtfränkisch. Demgegenüber lebten Franken seiner Interpretation zufolge fast ausschliesslich in den Städten.¹⁶⁰⁵ Entlegene Ortschaften wurden von den Franken wegen der Gefahr muslimi-

na im wissenschaftlichen Diskurs, S. 170; GOREN, Deutsche Palästinaforschung, S. 159-166; ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 34ff.

1595 PRUTZ, Hans, *Aus Phönizien. Geographische Skizzen und historische Studien*, Leipzig 1876.

1596 PRUTZ, Hans, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883. Zum Begriff der „Kulturgeschichte“ vgl. BURKE, Peter, *Was ist Kulturgeschichte?*, Frankfurt a. M. 2005, S. 14-19.

1597 Ausnahme: MEISNER, Heinrich, „Kulturgeschichte der Kreuzzüge“, in: *Historische Zeitschrift* 52 (1884), S. 183f. Vgl. dazu CAHEN, Claude, „Joshua Praver, The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages, London 1972“, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 19 (1976), S. 106-108, hier S. 108.

1598 Es handelt sich dabei um das Werk Guillaume-Reys, das von Conder rezipiert worden ist.

1599 Beide Männer berichten im Vorwort jeweils vom Einfluss ihrer Reisen auf ihre Forschungen: PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, v; GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, i.

1600 Kapitel „Bevölkerung der Kreuzfahrerstaaten“: PRUTZ, Hans, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, S. 89-155.

1601 GUILLAUME-REY, *Les colonies franques*, S. 75-104.

1602 PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, S. 144.

1603 EBENDORT, S. 326.

1604 EBENDORT, S. 145.

1605 EBENDORT, S. 107, 140, 326.

scher Raubzüge gemieden.¹⁶⁰⁶ Prutz ging davon aus, dass die Franken nur ein geringes Interesse an landwirtschaftlichen Tätigkeiten verspürten.¹⁶⁰⁷ Er machte dieses Desinteresse für den Niedergang der Landwirtschaft in den Kreuzfahrerherrschaften verantwortlich.¹⁶⁰⁸ Somit war er einer der Ersten, der sich dezidiert für eine strikte Teilung zwischen Stadt- und Landbevölkerung aussprach und eine räumliche Trennung zwischen Franken und Nicht-Franken propagierte:

„Die Einwohnerschaft der fränkischen Städte behielt (...) alle Zeit den Charakter einer aus der Fremde zugezogenen Kolonistenbevölkerung. Sie schied sich mit Stolz und Schärfe von der eingeborenen Bevölkerung.“¹⁶⁰⁹

Vor ihm war einzig Wilken von einer Stadt-Land-Trennung der Bevölkerungsgruppen ausgegangen.¹⁶¹⁰

Distanz zwischen den Völkerbruchstücken

Prutz führte diese von ihm erwähnte Distanz zwischen den fränkischen und nicht fränkischen Bevölkerungsgruppen genauer aus. So war er zwar der Ansicht, dass die Ostchristen rechtlich besser gestellt waren als die Muslime, doch *niemals aber sind die Surianer mit den Franken zu einer rechten Lebensgemeinschaft verbunden worden.*¹⁶¹¹ Er bezog sich dabei auf Jakob von Vitry.¹⁶¹² Hier ist ein wichtiger Gegensatz zur französischen Einschätzung der Aussagen des Bischofs von Akkon festzustellen. Sowohl Michaud als auch Grousset wiesen Jakob von Vitrys negative Aussagen über die *poulains* als unsinnig zurück, ganz im Gegensatz zu Wilken und Prutz. Zwischen Armeniern und Franken erkannte Prutz keinerlei Sonderbeziehung.¹⁶¹³ Auf die einheimische Bevölkerung sei kein Verlass gewesen.¹⁶¹⁴

Passgenau interpretierte Prutz die fränkischen Burgen nicht nur ausschliesslich als Bollwerke gegen muslimische Feinde von ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften, sondern auch gegen die *unzuverlässigen Unterthanen* im Innern des Landes.¹⁶¹⁵ Er machte einzig einen Vermischungs- und Verschmelzungsprozess mit der nicht fränkischen Bevölkerung in den unteren Schichten der Franken aus.¹⁶¹⁶ Die Unterschichten seien vermehrt auf einen Austausch mit der einheimischen Bevölkerung angewiesen gewesen und deren Einfluss unterlegen, was Spuren in Lebensweise, Sprache und Sitten hin-

1606 EBENDORT, S. 107. Einige wenige Hinweise auf fränkische Bauern liessen sich einzig in Beit Jibrin („Bet Djibrin“) und in einer Urkunde aus dem Jahr 1153 finden. Prutz verweist hier auf die fränkische Bevölkerung in Beit Jibrin und in Casale Imbert. Als einer der ersten hat Prutz die Bedeutung dieser Urkunde erkannt: PRUTZ, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 326. Zur Urkunde vgl. PRÄWER, Crusader Institutions, S. 119-122, 141ff.

1607 PRUTZ, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 318, 322.

1608 EBENDORT, S. 329.

1609 EBENDORT, S. 338.

1610 Vgl. Anm. 1592.

1611 PRUTZ, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 146, 150.

1612 EBENDORT, S. 147.

1613 „Denn es bestand zwischen diesen Völkerbruchstücken eine Einheit nur insofern, als die Franken sich nicht bloss den Mohammedanern, sondern auch den Surianern, Griechen und Armeniern gleichmässig schroff entgegengesetzten.“: EBENDORT, S. 159. Zu den Armeniern vgl. EBENDORT, S. 152-154.

1614 EBENDORT, S. 149f., 192. Vgl. dazu SMAIL, Crusading Warfare, S. 63.

1615 PRUTZ, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 19.

1616 EBENDORT, S. 141f.

terlassen habe, *daher wurden sie (...) ziemlich bald je nachdem halbe Surianer oder halbe Araber.*¹⁶¹⁷ Eine Übernahme der arabischen Sprache betrachtete er in diesem Zusammenhang als unvermeidlich.¹⁶¹⁸ Prutz vertrat die Meinung, dass einzig Juden völlig uneingeschränkte Freiheiten und rechtliche Gleichheit genossen, womit er die jüdische Einwanderungswelle aus Europa begründete.¹⁶¹⁹ Ein weiteres Element dieser *Völkerbruchstücke* machte Prutz in den italienischen Kommunen aus, die er als *Staat im Staate* bezeichnete.¹⁶²⁰

All diese *Völkerbruchstücke* bildeten nicht Bestandteil der von Prutz beschriebenen „fränkischen“ Kultur, die im Zentrum seiner *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* stand. Prutz verstand unter „fränkischer“ Kultur eine Gesellschaft, die sich durch die Kreuzzüge in Syrien und Palästina bei den dort angesiedelten Kreuzfahrern und Franken entwickelt hat.¹⁶²¹ Für ihn war die „fränkische“ Kultur eine zentrale Vermittlerin zwischen Morgen- und Abendland. Erst durch sie sei ein gegenseitiger Austausch möglich geworden.¹⁶²² Er plädierte für eine Vermischung der abendländischen Völker in den Kreuzfahrerherrschaften.¹⁶²³ Recht, Sitte und Sprache der Kreuzfahrerherrschaften seien überwiegend französisch geprägt gewesen.¹⁶²⁴ Er zog eine klare Trennung zwischen den Kreuzfahrern, die vorübergehend nach Syrien und Palästina kamen, und den im Land heimisch gewordenen Franken:

„Diese letzteren dachten und handelten vielfach anders als jene, die nichts weiter wollten, als zur grösseren Ehre Gottes den Ungläubigen möglichst viel Schaden zufügen. Die im Osten heimisch gewordenen Abendländer dagegen wünschten den Krieg zu beendigen (...). Denn anders war ein höheres Gedeihen ihrer Kolonie nicht zu hoffen. Deshalb waren sie überhaupt bestrebt, den Gegensatz abzuschwächen, der zwischen ihnen und ihren mohammedanischen Nachbarn und Unterthanen infolge der Kreuzzüge sich entwickelt hatte. Daraus erklären sich die beiden politischen Strömungen, welche in den Kreuzfahrerstaaten fortwährend mit einander in Streit gelegen haben.“¹⁶²⁵

Prutz ging mit den Franken hart ins Gericht und bezichtigte sie, analog zu Jakob von Vitry, der sittlichen Verkommenheit.¹⁶²⁶ Ihre „Verwilderung“ erklärte er sich durch den permanenten Kriegszustand, was er nicht nur durch westliche, sondern auch durch arabische und syrische Quellen bestätigt sah.¹⁶²⁷ Einen weiteren Unterscheidungspunkt zwischen den im Land sesshaft gewordenen Franken und den Kreuzfahrern machte Prutz in der Annäherung der

1617 EBENDORT, S. 139f.

1618 EBENDORT, S. 142.

1619 EBENDORT, S. 151.

1620 Diese Bezeichnung lässt sich in PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 120, wiederfinden.

1621 PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, S. 8f.

1622 Die positiven Einflüsse der Kreuzzüge auf Europa sind stark angezweifelt worden. Die grossen Einflüsse der islamischen Welt gelangten über Spanien und Sizilien nach Europa: MAYER, „Aspekte der Kreuzzugsforschung“, S. 75.

1623 Obwohl es vereinzelt zu „nationalen Eifersüchteleien“ gekommen sei: PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, S. 108-122.

1624 EBENDORT, S. 110f.

1625 EBENDORT, S. 60.

1626 EBENDORT, S. 123.

1627 EBENDORT, S. 128f.

im Land heimisch gewordenen Franken an die Muslime aus. Jene Annäherung habe sich nicht nur auf Äusserlichkeiten beschränkt.¹⁶²⁸ Hierzu führte Prutz einige Beispiele an, darunter das Tragen von Bärten oder Turbanen. Auch sei es zu Heiraten zwischen den unterschiedlichen Religionen gekommen.¹⁶²⁹ Vereinzelt seien sogar Kultstätten gemeinsam verehrt worden.¹⁶³⁰ In diesen Ausführungen erkannte Prutz keinen Widerspruch zur von ihm propagierten Distanz zwischen den *Völkerbruchstücken* und nahm die Mischheiraten oder die Anpassungen an lokale Gegebenheiten, im Gegensatz zu den französischen Forschern, nicht zum Anlass für eine Verallgemeinerung oder Idealisierung der Beziehungen zwischen den Bevölkerungsgruppen.

Mögliche Erklärungsversuche für das deutsche Gegenmodell

Wilken veröffentlichte eine Gesamtdarstellung der Kreuzzüge, Prutz eine „Kulturgeschichte“ der Kreuzzüge. Beide interpretierten die Kreuzzüge nicht als überwiegend französisches Unternehmen, wie dies in der französischen Kreuzzugsforschung jener Zeit und ihrem nationalistisch geprägten Denkansatz üblich war. Prutz stand dem grossen Einfluss Frankreichs im Nahen Osten Ende des 19. Jahrhunderts skeptisch gegenüber.¹⁶³¹ Prutz und Wilken gingen nicht von einer besonderen Rolle der eigenen Nation bei den Kreuzzügen aus.¹⁶³² Um Erklärungen für diese Diskrepanz zu finden, sind die bahnbrechenden Forschungen Edward Saids aufschlussreich. Seit der Veröffentlichung von Edward Saids *Orientalism* (1978) stehen französische, aber besonders auch englische Orientalisten aus dem 19. Jahrhundert im Mittelpunkt einer vor allem im angelsächsischen Raum intensiv geführten Debatte. Saids Argumente haben das westliche Bild vom Orient als Werkzeug des Kolonialismus offengelegt und sind sowohl auf Ablehnung als auch auf Zustimmung gestossen. Der aus einer christlichen Palästinenserfamilie stammende Literaturwissenschaftler Said (1935-2003) stellte die These auf, dass jeglicher Diskurs über die arabische Welt ideologisch und politisch motiviert sei. Er war der Ansicht, die koloniale Vergangenheit deformiere die Aussagen aller Orientalisten über den Orient. Er argumentierte, nicht nur Wissenschaftler seien davon beeinflusst gewesen, sondern auch Schriftsteller und Reisende. Er betrachtete den „Orient“ als westliche Erfindung, Orientalistik sei nichts anderes als ein Ausdruck von Kolonialismus und Imperialismus.¹⁶³³ Said klammerte in seinen Ausführungen die deutsche Orientalistik aufgrund der kurzen kolonialen Vergangenheit des Deutschen Reiches ausdrücklich aus. Er begründete dies anhand der spezifischen Verwicklungen Frankreichs und Englands mit

1628 EBENDORT, S. 61.

1629 EBENDORT, S. 62f.

1630 Er sprach hier Saidnaya (Sebedany) und Tortosa an: EBENDORT, S. 65f.

1631 Vgl. PRUTZ, Aus Phönizien, S. 13f., 159.

1632 Gleiches gilt für KUGLER, Geschichte der Kreuzzüge und HEYCK, Eduard, Die Kreuzzüge und das Heilige Land, Leipzig 1900. Beide Werke konzentrieren sich stark auf die Ereignisgeschichte. Kritisch zum nationalistischen Deutungsmuster auch WAAS, Geschichte der Kreuzzüge, Bd. 1, S. 396 Anm. 457.

1633 SAID, Edward, *Orientalism*, London 1978 [ND: London 2003]. Für einen guten Überblick zur „Orientalismus“-Debatte vgl. OSTERHAMMEL, Jürgen, „Edward W. Said und die ‚Orientalismus‘-Debatte. Ein Rückblick“, in: *Asien-Afrika-Lateinamerika* 25 (1997), S. 597-607. Kritischer IRWIN, Robert, *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*, London 2006.

den Ländern der islamischen Welt, die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ausschliesslich von diesen beiden Ländern kolonialisiert worden sei.¹⁶³⁴ Als Begründung für die divergierenden Deutungsansätze zwischen Frankreich, England und Deutschland können somit die fehlende politische Einheit Deutschlands vor 1871 und die im Vergleich zu den anderen Ländern kurze koloniale Vergangenheit des Deutschen Reiches herangezogen werden. Weder Preussen, Bayern, Württemberg noch das spätere Deutsche Reich besaßen Kolonien im Nahen Osten, wodurch es bedeutend weniger Grundlage für nationalistische Sichtweisen gab als beispielsweise in Frankreich oder England. Zudem war die deutsche Orientforschung dezidiert historisch-kritisch ausgerichtet.¹⁶³⁵ Wilken und Prutz waren an deutschen Universitäten ausgebildet worden und verwendeten in ihren Publikationen Belege mit Fussnoten. Prutz setzte sich zudem mit dem Titel seiner Publikation dezidiert von bisherigen Kreuzzugsforschungen ab. Hier liegt eine mögliche Erklärung, weshalb das nationalstaatliche Element der Kreuzzüge bei deutschen Forschern abwesend war und, wie aufgezeigt wurde, weshalb sich die Vorstellungen von Wilken und Prutz über das Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen von den französischen Kreuzzugsforschern unterschieden haben. Wilken und Prutz bildeten damit bereits im 19. Jahrhundert ein valables Gegenmodell zum Narrativ der Kreuzfahrerherrschaften als Integrationsgesellschaft.

V.2 Das Segregationsmodell in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

V.2.1 Der Begründer des Segregationsmodells: Joshua Praver

Um die Mitte des 20. Jahrhunderts kam es zu einer radikalen Neubewertung des Zusammenlebens der religiösen Gemeinschaften in den Kreuzfahrerherrschaften. Der israelische Historiker Joshua Praver (1917-1990) lieferte den entscheidenden Impuls für diesen Richtungswechsel. Er erweiterte die Kreuzzugsforschung nicht nur um sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Dimensionen, sondern kam in mehreren Forschungsbereichen zu völlig anderen Ergebnissen als seine Vorgänger. Das vorherrschende Bild der Kreuzfahrerherrschaften als statisches *paradis féodal* erfuhr durch ihn ebenso eine Neubewertung wie die Siedlungsweise und die Beziehungen der ethnischen und religiösen Gruppen zueinander.¹⁶³⁶ Praver stand dem Zusammenleben der Bevölke-

1634 SAID, *Orientalism*, S. 17-19. Vgl. PICK, Lucy K., „Edward Said, *Orientalism* and the Middle Ages“, in: *Medieval Encounters* (1999), S. 265-271.

1635 Vgl. POLASCHEGG, Andrea, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin 2005; MARCHAND, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire*, Cambridge 2009.

1636 Zum „*paradis féodal*“ vgl. PRAWER, J., „Les premiers temps de la féodalité dans le Royaume latin de Jérusalem: une reconsidération“, in: *Revue d'histoire du Droit* 22 (1954), S. 401-424; DERS., *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, Bd. 1, S. 468; DERS., *Crusader Institutions*, S. 3-45. Er revidierte hier DODU, Gaston, *Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem*, Paris 1894 und LaMONTE, John, *Feudal Monarchy in the Lat-*

rungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften kritisch gegenüber, synchron mit der allgemein negativeren nachkriegszeitlichen Wahrnehmung der Kreuzzüge.¹⁶³⁷ Das von Prawer getragene Segregationsmodell prägte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Blick der Wissenschaft auf die Kreuzfahrerherrschaften.

Prawers Biographie liefert erste Aufschlüsse darüber, wie es zu dieser Neuinterpretation gekommen ist. Joshua Prawer wurde 1917 in Bedzin im heutigen Polen in eine jüdische Kaufmannsfamilie hineingeboren und wanderte 1936 mit einer Zulassung als Student nach Palästina aus. Er studierte an der Hebräischen Universität in Jerusalem Geschichte und war dort seit 1958 als Professor für mittelalterliche Geschichte tätig. Er kämpfte im Palästina-Krieg von 1948 mit und erlebte die Wiedervereinigung Jerusalems nach dem Sechstagekrieg 1967.¹⁶³⁸ Eine von Prawers wichtigsten Publikationen zum Thema, ursprünglich 1963 auf Hebräisch erschienen (*Toledot Mamlekhet ha-Zalbanim be-Erez-Israel*), wurde einige Jahre später als zweibändige *Histoire du royaume latin de Jérusalem* (1969/1970) ins Französische übersetzt. Weitere wichtige Werke des Autors umfassen *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (1972) und *Crusader Institutions* (1980), wobei letzteres eine Zusammenstellung seiner bahnbrechenden in den 1950er und 1960er Jahren verfassten Artikel zum Thema ist.¹⁶³⁹ Durch seine Publikationen etablierte sich die Kreuzzugsforschung als wesentlicher Teil der Mittelalterlichen Geschichte in Israel. Prawer steht am Anfang des israelischen Zweigs der Kreuzzugsforschung, viele wichtige nachfolgende israelische Kreuzzugshistoriker wie Benjamin Z. Kedar, Meron Benvenisti, Sylvia Schein und Emmanuel Sivan haben unter Prawer studiert.¹⁶⁴⁰

Räumliche Segregation der Gemeinschaften

Prawer postulierte eine fast vollständige räumliche Segregation zwischen Franken und Nicht-Franken in den Kreuzfahrerherrschaften und teilte die Bevölkerungsgruppen in „Eroberer“ und „Eroberte“ (*conquerors, conquered*)

in Kingdom of Jerusalem, Cambridge Mass. 1932. Als einer der ersten Kreuzzugsforscher widmete Prawer den fränkischen Nicht-Adeligen (*burgenses*) und den italienischen Kommunen eigene Studien: PRAWER, „The Italians in the Latin Kingdom“, „Burgage-Tenure“ / „The Origin of the Court of Burgesses“, in: Ders., *Crusader Institutions*, S. 217-249, 250-295.

1637 JASPERT, „Von Karl dem Grossen bis Kaiser Wilhelm“, S. 138f.

1638 Zu Prawer vgl. KEDAR, B. Z., H.E. MAYER und R. C. SMAIL, „Joshua Prawer – an Appreciation“, in: Kedar et al. (Hg.), *Outremer*, S. 1-4; KEDAR, B. Z., „Joshua Prawer: Historian of the Crusading Kingdom of Jerusalem“, in: *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), S. 106-117; SCHWAB, George, Artikel „Prawer, Joshua“, in: Berenbaum et al. (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 16, S. 456.

1639 PRAWER, Joshua, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, 2 Bde., Paris 1969/1970; DERS., *The Crusaders' Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages*, New York 1972; DERS., *Crusader Institutions*, Oxford 1980. Einer der bedeutendsten Artikel ist DERS., „Colonization Activities in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Revue belge de philosophie et d'histoire* 29 (1951), S. 1063-1118 [ND: *Crusader Institutions*, Oxford, 1980, S. 102-142]. Eine vollständige Liste seiner Publikationen bis 1982 findet sich in: Kedar et al. (Hg.), *Outremer*, S. 7-13.

1640 Vgl. SCHEIN, Gateway, vii. Zu den Beiträgen des israelischen Zweigs der Kreuzzugsforschung vgl. MENACHE, Sophia, „Israeli Historians of the Crusades and Their Main Areas of Research 1946-2008“, in: *Storia della storiografia* 53 (2008), S. 3-23.

ein.¹⁶⁴¹ Dies war für Prawer eng verlinkt mit dem überwiegend urbanen Charakter der fränkischen Bevölkerung: *Let it be stated from the very beginning, the Crusader society was predominantly, almost exclusively, an urban society.*¹⁶⁴² Er argumentierte, dass der fränkische Grundherr fast ausschließlich in den Städten residiert und nur in sehr begrenztem Masse gewusst habe, was auf seinen Ländereien vorging.¹⁶⁴³ In der Bewirtschaftung des Bodens war in Prawers Deutungsmodell deshalb überwiegend die nicht fränkische Bevölkerung tätig.¹⁶⁴⁴ Prawer war überzeugt, dass die Franken im Umgang mit den nicht fränkischen Bevölkerungsgruppen den Weg des geringsten Widerstands wählten, lokale Verwaltungsinstitutionen ihrer Vorgänger belissen und praktisch nicht ins tägliche Leben dieser Gemeinschaften eingriffen.¹⁶⁴⁵ Es überrascht wenig, dass Prawer die von seinen Vorgängern Guillaume-Rey, Madelin, Dodu und Grousset in den Vordergrund gestellte Aussage Ibn Gubairs über die gute Behandlung der muslimischen Bauern unter fränkischer Herrschaft als idealisierend zurückwies.¹⁶⁴⁶ Nicht im Widerspruch zu seiner Interpretation der Kreuzfahrerherrschaften als überwiegend urbane Gesellschaft standen für Prawer einzelne spezifische Einflüsse der einheimischen Gemeinschaften auf die Franken, etwa im Bereich der materiellen Kultur, Architektur, Kleidung oder Essgewohnheiten.¹⁶⁴⁷

Seine These einer überwiegend urban geprägten fränkischen Gesellschaft setzte sich sowohl in der Kreuzzugsforschung als auch in der israelischen Politik und im Militär durch und blieb bis weit in die 1990er Jahre hinein unangefochten.¹⁶⁴⁸ Einzig der Begriff der *Apartheid* löste Kritik aus, mit dem Prawer

1641 Zur Aufteilung der Bevölkerung in „conquerors“ und „conquered“ vgl. PRAWER, „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks“/ „Social Classes in the Crusader States: The Minorities“, in: Setton (Hg.), *A History of the Crusades*, Bd. 5, London 1985, S. 59-192.

1642 PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 102.

1643 PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, Bd. 1, S. 466. „not merely the Frankish peasant was conspicuously absent from the rural scene, the same applied to the Frankish landowner. His normal place of residence was the city, and exceptionally the local castle“: DERS., *Crusaders' Kingdom*, S. 380. „(...) the city, the main residence of the conquerors even in the twelfth century, came to be their only residence (with the exception of a few castles). (...) state politics had become city politics“: DERS., „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks“, S. 139.

1644 PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, Bd. 1, S. 506; DERS., *Crusaders' Kingdom*, S. 524. Dies impliziert er bereits in seinem Aufsatz „Études de quelques problèmes agraires et sociaux d'une seigneurie croisée au XIIIe siècle“, in: *Byzantion* 22 (1952), S. 1-61, hier S. 40-43, obwohl er auf die Religion der Landbevölkerung nicht direkt zu sprechen kommt.

1645 PRAWER, *The Latin Kingdom of Jerusalem*, S. 140.

1646 PRAWER, *Colonization Activities*, S. 1083 Anm. 1.

1647 PRAWER, Joshua, *The World of the Crusaders*, London 1972, S. 83-89; DERS., *Crusaders' Kingdom*, S. 514-519; DERS., „The Roots of Medieval Colonialism“, in: Goss (Hg.), *The Meeting of Two Worlds*, S. 23-38, hier S. 30f.

1648 Vgl. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, Bd. 2, S. 223; MAYER, „Latin, Muslims and Greeks“, S. 179, 185; HOLT, *The Age of the Crusades*, S. 35; KEDAR, „Subjected Muslims“, S. 170ff.; FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 65; LAIOU, Angeliki, „The Many Faces of Medieval Colonialism“, in: *Native Traditions in the Postconquest World*, hg. v. E. Hill Boone und T. Cummins, Washington, 1998, S. 13-30; HALPERIN, Charles, „The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Frontier“, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), S. 455-459. Zur israelischen Politik und zum Militär vgl. KEDAR, B. Z., „Il motivo della crociata nel pensiero politico israeliano“, in: *Verso Gerusalemme*. II

eine Ähnlichkeit zwischen der Rassentrennung in Südafrika und den Kreuzfahrerherrschaften suggerierte.¹⁶⁴⁹ Die Sprengkraft dieses Begriffs bis heute zeigen Aussagen von Meron Benvenisti (1934 –), ein Schüler Prawers, der den Begriff der *Apartheid* auf das moderne Israel und dessen Politik gegenüber den Palästinensern übertrug, oder Politiker wie Jimmy Carter, der in seiner Sichtweise des Nahostkonflikts, *Peace, not Apartheid* (2006), einen ähnlichen Vergleich herstellte.¹⁶⁵⁰

Es scheint geradezu widersprüchlich, dass der Begründer des Modells der Kreuzfahrerherrschaften als urbane Gesellschaft gleichzeitig bedeutende Beiträge zu den ländlichen Niederlassungen der Franken geleistet hat. Prawer erforschte fränkische Siedlungen, die sich in der Umgebung von Burgen und Festungen entwickelten, und betonte die wichtige Rolle der kirchlichen Institutionen, der Ritterorden und des Königs bei der Besiedlung des Landes.¹⁶⁵¹ Er rückte eine Urkunde aus dem Archiv des Johanniterordens ins Blickfeld der Kreuzzugsforschung, in der 32 Familien europäischer Herkunft mit Namen genannt werden, die sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Bethgibelin in der Nähe von Hebron niedergelassen hatten.¹⁶⁵² Prawer erkannte die darin enthaltene reichhaltige Fülle von Informationen über das ländliche Leben und arbeitete heraus, dass es sich bei den Siedlern um Neuankömmlinge aus Frankreich, Italien und Spanien, aber auch um Franken der zweiten Generation, geboren in den Kreuzfahrerherrschaften, gehandelt hat.¹⁶⁵³ Vor Prawer war bereits der deutsche Historiker Hans Prutz in seiner *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* den Ursachen dieser Niederlassung nachgegangen. Er fand die Antwort im militärischen Bereich und interpretierte die Familien als *Kolonisten* und *militärische Grenzhüter*. Prawer kam in seinen Untersuchungen zu einem anderen Ergebnis und argumentierte, dass die Niederlassungsgründe der

Convegno Internazionale nel IX Centenario della Prima Crociata (1099-1999). Bari, 11-13 gennaio 1999, hg. v. F. Cardini et al., Lecce 1999, S. 135-150, hier S. 135f.

1649 PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 524. Zur breiten Diskussion des Begriffs in der Kreuzzugsforschung vgl. KEDAR (Hg.), „The Crusading Kingdom of Jerusalem – The First European Colonial Society? A Symposium“, in: Kedar (Hg.), *The Horns of Hattin*, S. 341-366. Teilgenommen am Symposium 1984 in Jerusalem haben u. a. R. C. Smail, Jonathan Riley-Smith, Michel Balard und Joshua Prawer. Die Anwendung des Begriffs der „Apartheid“ auf die Kreuzfahrerherrschaften ist bis ein Thema, so übertitelte Christopher Tyerman ein Kapitel seines „*God's War: A New History of the Crusades*“ mit „Melting Pot or Apartheid?“: TYERMAN, *God's War*, S. 225-240.

1650 BENVENISTI, Meron, „Bantustan Plan for an Apartheid Israel“, in: *The Guardian*, 26. April 2004. Vgl. SHAPIRA, A. und D.J. PENSLAR (Hg.), *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, London 2003, S. 69f.; CARTER, Jimmy, *Palestine: Peace, not Apartheid*, New York 2006.

1651 PRAWER, „Colonization Activities in the Latin Kingdom of Jerusalem“, S. 1063-1118.

1652 PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 119-122. Diese Hinweise verdanken wir einer Urkunde aus dem Archiv der Johanniter, in deren Besitz sich Beit Jibrin/Bethgibelin befunden hat.

1653 Die Siedler der zweiten Generation stammen aus Hebron, Edessa, Ramis (Ramla oder al-Ram) und Jerusalem: PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 121. So detailliert sind die Angaben, dass sogar einzelne Berufe der Siedler bekannt sind. Unter den Siedlern befanden sich beispielsweise ein Schneider, ein Handwerker und ein Kamelführer: PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 83. Für eine aktuelle Analyse der Urkunde vgl. NADER, *Burgesses and Burgess Law*, S. 94.

Siedler rein ökonomischer Natur gewesen seien.¹⁶⁵⁴ Neben Bethgibelin erkannte Prawer als Erster die Bedeutung Parva Mahumerias bei Jerusalem als eine weitere fränkische Neusiedlung. Die Überreste dieses Dorfes waren zwar bereits lange vorher archäologisch erforscht worden, doch erst Prawer stellte den entscheidenden Link zur Kreuzzugsforschung her.¹⁶⁵⁵ Trotz der Ausweitung seiner Quellenbasis auf Urkunden und archäologische Untersuchungen betrachtete Prawer die von ihm erforschten fränkischen Siedlungen in ihrer Gesamtheit als unbedeutend, da sie seiner Darlegung der fränkischen Gesellschaft als urbane Gemeinschaft zuwiderliefen.¹⁶⁵⁶

Rechtliche Segregation der Gemeinschaften

Prawer betonte, dass die Gesamtheit der nicht fränkischen Einwohner nicht nur räumlich getrennt von den Franken gelebt habe, sondern von ihnen rechtlich auch als nicht gleichwertig definiert worden sei. Er sah die Rechtstexte des Königreichs Jerusalem (Assisen von Jerusalem) als Beleg für seine Segregationsgesellschaft, in der jeder Franke über mehr Rechte verfügte als ein Einheimischer, unabhängig von seiner Religion oder sozialen Stellung in der Gesellschaft. In den Rechtstexten fand er keinerlei Bevorzugung einzelner (ost-)christlicher Gruppen gegenüber Juden oder Muslimen.¹⁶⁵⁷ Im Alltag hingegen gestand Prawer den Franken durchaus zu, zwischen Ostchristen und Muslimen zu differenzieren.¹⁶⁵⁸ Er ging hier, ähnlich wie die französische Kreuzzugsforschung, davon aus, dass die Griechisch-Orthodoxen unter der Herrschaft der Kreuzfahrer deutlich schlechter weggekommen sind als Armenier und Syrisch-Orthodoxe.¹⁶⁵⁹ Diese Weigerung der Franken, juristisch zwischen Ostchristen und Muslimen zu unterscheiden, hatte nach Ansicht Prawers fatale Konsequenzen.¹⁶⁶⁰ Er argumentierte, dass sich deshalb die anfängliche Begeisterung der Ostchristen für die Kreuzfahrer schnell verflüchtigt habe und sie in ein Bündnis mit den Muslimen gedrängt worden seien. Die jüdische Gemeinschaft stellte Prawer ebenfalls als den Muslimen zugeneigt dar.¹⁶⁶¹ Das Ende der Kreuzfahrerrherrschaften sah Prawer somit in dieser Unfähigkeit der

1654 PRUTZ, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 246. Prawer zitierte hierfür die Urkunde („ut terra melius populetur“): PRAWER, Crusader Institutions, S. 120. Vgl. SMAIL, R. C., „Crusaders' Castles of the Twelfth Century“, in: Cambridge Historical Journal 10 (1951), S. 133-149, hier S. 145.

1655 PRAWER, „Colonization Activities“, S. 1096-1108. Parva Mahumeria wurde zwischen 1861 und 1944 archäologisch untersucht: BAGATTI, Bellarmino, I monumenti di Emmaus el-Qubeibeh e dei dintorni. Risultato degli scavi e soprallvoghi negli anni 1873, 1887-90, 1900-02, 1940-44 (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior 4), Jerusalem, 1947. Es handelt sich bei Bethgibelin und Parva Mahumeria um fränkische Neusiedlungen aus dem 12. Jahrhundert, die in der aktuellen Forschung über die Kreuzfahrerrherrschaften in den Mittelpunkt gerückt sind: vgl. Kapitel V.3.1, S. 311f.

1656 PRAWER, Crusaders' Kingdom, S. 380.

1657 PRAWER, „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks“, S. 119-121 und DERS., „Minorities“, S. 59.

1658 EBENDORT, S. 70ff.

1659 EBENDORT, S. 72, 76.

1660 PRAWER, Histoire du royaume latin de Jérusalem, Bd. 1, S. 517.

1661 „Jewish sentiments were definitely more pro-Muslim and anti-Crusader“: PRAWER, History of the Jews, S. 110.

Kreuzfahrer begründet, zwischen den Nicht-Franken vor dem Gesetz zu differenzieren und ihre Vielfalt anzuerkennen.¹⁶⁶²

Die nicht fränkische Bevölkerungsmehrheit auf dem Land als Gefahr

Prawer zog als Erklärung für die von ihm postulierte räumliche und rechtliche Segregation der Bevölkerungsgruppen die Gefahr heran, die von der muslimischen Bevölkerungsmehrheit innerhalb und ausserhalb der Kreuzfahrerherrschaften ausging. Er argumentierte, dass sich die Kreuzfahrer in einem permanenten Belagerungszustand befunden hätten. Jeder Franke, der die sichere Stadt oder Burg hinter sich gelassen habe, sei in grösste Lebensgefahr geraten.¹⁶⁶³ Belege für diese prekäre Sicherheitslage in den Kreuzfahrerherrschaften fand er bei Fulcher von Chartres, dessen *nam qui fuimus Occidentales*-Textstelle er wohlweislich übergang.¹⁶⁶⁴ Die vielen Befestigungsanlagen der Kreuzfahrer wurden von Prawer „passgenau“ in sein Segregationsmodell eingefügt und waren sowohl Beleg für die fränkische Präsenz und Herrschaft über das Land als auch Hinweis auf den defensiven Charakter der Kreuzfahrerherrschaften, da die Franken als demographische Minderheit einer ihnen feindlich gesinnten Mehrheit gegenüberstanden.¹⁶⁶⁵ Prawer zeichnete die den Franken zum Nachteil reichende demographische Situation für die Entstehung zweier Parallelgesellschaften verantwortlich, jene der *conquerors* und jene der *conquered*. Für die christlichen, jüdischen und muslimischen Bevölkerungsgruppen im 12. und 13. Jahrhundert hat Prawer den Begriff der „Minderheit“ (*minority*) eingeführt, da diese, obwohl sie die Mehrheit der Bevölkerung stellten, keinerlei politische oder rechtliche Macht oder Mitgestaltungsmöglichkeiten in den Kreuzfahrerherrschaften besessen hätten.¹⁶⁶⁶

Die Kreuzfahrerherrschaften als Kolonialgesellschaft

Prawer verstand die räumliche und rechtliche Segregation der Bevölkerungsgruppen als Indikator für den kolonialen Charakter der Kreuzfahrerherrschaften.¹⁶⁶⁷ Er interpretierte die Gesellschaft Outremer als Immigrationsgesellschaft, als erste Kolonie Europas, als Vorreiter späterer kolonialer Bewegungen.¹⁶⁶⁸ Als wichtigste Regel der Kolonialherren galt, sich nicht mit den Einheimischen zu vermischen.¹⁶⁶⁹ Prawer argumentierte, dass die italienischen

1662 PRAWER, Latin Kingdom of Jerusalem, S. 219f.

1663 PRAWER, Histoire du royaume latin de Jérusalem, Bd. 1, S. 465, 491f.; „Dans les campagnes, la masse était musulmane, malgré la présence, dans certaines régions, d’importantes communautés rurales chrétiennes“: EBENDORT, S. 505.

1664 PRAWER, Joshua, „Roots of Medieval Colonialism“, S. 26; DERS., „Social Classes: the Franks“, S. 152, Anm. 82. Belege für eine muslimische Bevölkerungsmehrheit fand er beim arabischen Geographen Al-Muqaddasī („Die schönste Aufteilung der Kenntnis der Länder“, *Aḥsan al-taqāsim fī ma‘rifat al-aqālīm*) aus dem 4./10. Jahrhundert: PRAWER, Histoire du royaume latin de Jérusalem, Bd. 1, S. 509. Zu Al-Muqaddasī vgl. Anm. 1084.

1665 PRAWER, World of the Crusaders, S. 74, 121; DERS., Crusaders’ Kingdom, S. 280f.

1666 PRAWER, „Minorities“, S. 59. Der Begriff konnte sich in der Forschung aber nicht durchsetzen.

1667 PRAWER, Crusaders’ Kingdom, S. 139.

1668 Diese These wurde bereits angedeutet in DERS., Histoire du royaume latin de Jérusalem, Bd. 1, S. 507. Vgl. DERS., Crusaders’ Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages, S. 469-533. Aus diesem Grund nannte Ronnie Ellenblum Prawer’s Deutungsmuster „anti-colonialist model of segregation“: ELLENBLUM, Modern Histories, S. 49-61.

1669 „(...) classical rule of colonialism: never mix with the natives“: PRAWER, Latin Kingdom of Jerusalem, S. 232. Vgl. EBENDORT, S. 139, 503-533.

Kommunen innerhalb dieser Kolonialgesellschaft als eigenständige Kolonien in den Städten agiert und stark separierend gewirkt hätten.¹⁶⁷⁰ Er führte hier eine Denkweise weiter, die bereits das Integrationsmodell des 19. und frühen 20. Jahrhunderts geprägt hat. Dieser von ihm übernommene koloniale Charakter der Kreuzfahrerherrschaften ist, zeitgleich mit dem einsetzenden Entkolonialisierungsprozess in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, verstärkt auf Kritik gestossen. Der Althistoriker Moses Finley hielt die Übertragung des neuzeitlichen Konzepts der Kolonie auf Altertum und Mittelalter für problematisch. Jonathan Riley-Smith und John Pryor sprachen viel allgemeiner von der Gefährlichkeit des Begriffs der „Kolonie“.¹⁶⁷¹ Praver verteidigte trotz dieser zunehmenden Kritik von Seiten der Forschung noch in den 1980er Jahren sowohl die strikte Segregation der Franken und Nicht-Franken als auch seine Beurteilung der Herrschaft der Kreuzfahrer als Kolonialgesellschaft vehement. Er betonte die grosse Abhängigkeit der Kreuzfahrerherrschaften vom christlichen Europa:

„There was no fraternization with the local population, there was a refraction with regard to local culture, apartheid with regard to the local population, dependence on Europe in several respects.“¹⁶⁷²

In jüngster Zeit setzen Historiker wie Michel Balard oder Michael Mitterauer die Kritik an der Übertragung des Begriffs der „Kolonie“ auf die mittelalterlichen Kreuzfahrerherrschaften fort.¹⁶⁷³ Mitterauer hält es aufgrund der herrschaftlichen Strukturen in den Kreuzfahrerherrschaften für unpassend, von kolonialen Strukturen zu sprechen, da die Franken die Gebiete vor Ort selbst beherrschten. Er betrachtet hingegen den Begriff als Bezeichnung für die Aktivitäten der italienischen Seerepubliken innerhalb der Kreuzfahrerherrschaften als durchaus sinnvoll.¹⁶⁷⁴ Das Weiterleben des Konzepts der Kreuzfahrerherrschaften als Kolonialgesellschaft etwa in israelischen und arabischen Forschungskreisen bis heute zeigt, dass die Diskussion um diesen Ansatz noch längst nicht beendet ist und wohl auch in Zukunft weitergeführt wird.¹⁶⁷⁵

1670 PRAWER, *Crusaders' Kingdom*, S. 482; DERS., *Crusader Institutions*, S. 217-249. In der aktuellen Forschung ist im Zusammenhang mit den Expansionsbestrebungen der italienischen Seestädte der Begriff des „Protokolonialismus“ üblich, vgl. MITTERAUER, Michael, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003, S. 199 oder FELDBAUER, Peter, Gottfried LIEDL und John MORRISSEY (Hg.), *Mediterraner Kolonialismus: Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter (Expansion, Interaktion, Akkulturation, Bd. 8)*, Essen 2005.

1671 FINLEY, Moses Ian, „Colonies – An Attempt at a Typology“, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 5.26 (1976), S. 167-188; PRAWER, „Roots of Medieval Colonialism“, S. 34; KEDAR (Hg.), „Symposium“, S. 341-366.

1672 PRAWER, „Roots of Medieval Colonialism“, S. 27.

1673 „On ne peut guère parler de ‚colonies‘ pour la période médiévale“: BALARD, *Les Latins en Orient*, S. 408.

1674 MITTERAUER, *Warum Europa?*, S. 217f. Für eine ähnliche Argumentation vgl. PHILLIPS, *Holy Warriors*, S. 310.

1675 Zu den arabischen Forschungskreisen vgl. RILEY-SMITH, Jonathan, *The Crusades, Christianity, and Islam*, New York 2008; KNOBLER, „Holy Wars“ und SIVAN, Emmanuel, *Mythes politiques arabes*, Paris 1995. Vgl. SCHEIN, Sylvia, „Women in Medieval Colonial Society: The Latin Kingdom of Jerusalem in the Twelfth Century“, in: *Gendering the Crusades*, hg. von S. B. Edgington und Sarah Lambert, New York 2002, S. 140-153. Matthias Determann hat gezeigt, dass in saudiarabischen, syrischen und ägyptischen Schulbüchern der koloniale Charakter der Kreuzfahrerherrschaften auch heute noch stark betont wird: DETERMANN,

Der Einfluss der deutschen Forschungstradition

Prawers Konzept der Segregation, so neu in seiner Gesamtheit, zeigt in einzelnen Bereichen eine starke Beeinflussung durch die deutsche Forschung. Viele von Prawers Thesen wurden in der *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* (1883) des Historikers Hans Prutz vorweggenommen.¹⁶⁷⁶ Prutz stand dem im 19. Jahrhundert vorherrschenden hauptsächlich französischen Trend der Historiker, eine Fusion der Kulturen in den Kreuzfahrerherrschaften zu verkünden, skeptisch gegenüber. Sowohl Prutz als auch Prawer gingen davon aus, dass sich die Kreuzfahrer überwiegend in den Städten niederliessen und die ländliche Bevölkerung überwiegend muslimisch war. Beide bezeichneten die italienischen Kommunen als *Staat im Staate* und interpretierten die Kreuzfahrerburgen als *Verteidigungslinie* gegen innere und äussere Feinde.¹⁶⁷⁷ Beide benutzten den anachronistischen Begriff *Ghetto* für die Kreuzfahrerstädte. Prutz argumentierte, dass die Juden in Tyrus in einer Art *Ghetto* gelebt hätten.¹⁶⁷⁸ Prawer bezeichnete den Stadtteil Montmusard in Akkon, der im 13. Jahrhundert als Folge des grossen Bevölkerungswachstums der Stadt entstanden war, als *Ghetto* nicht ausschliesslich für Juden, sondern für die gesamte nicht fränkische Bevölkerung der Stadt.¹⁶⁷⁹ So frappierend die Übereinstimmungen zwischen den beiden Historikern Prutz und Prawer auch sind, in einem entscheidenden Punkt waren sie anderer Ansicht. Prutz sprach sich dezidiert für eine grosse Distanz zwischen den Kreuzfahrern und den im Land heimisch gewordenen Franken aus. Prawer hingegen wehrte sich gegen Darlegungen, die auf eine Kluft zwischen den alteingesessenen Franken und den Kreuzfahrern aus dem Westen hinwiesen und damit sein Bild der Franken als einheitliche Gruppe in Frage stellten.¹⁶⁸⁰

Einen entscheidenden Link zwischen der deutschen Forschung und den wissenschaftlichen Untersuchungen Prawers stellt Richard Koebner (1885-1958) dar. Der an der Universität Berlin und Breslau ausgebildete Mittelalter-

Matthias, „The Crusades in Arab School Textbooks“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 19 (2008), S. 199-214, hier S. 205. Kritisch zum Kolonialismus-Diskurs SKOTTKI, Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug, S. 92-106.

1676 Zu Prutz vgl. Kapitel V.1.4, S. 282ff. Prawer verweist in seinem einflussreichen Artikel „Social Classes in the Crusader States: The ‚Minorities‘“ an erster Stelle auf Prutz’ „Kulturgeschichte der Kreuzzüge“: EBENDORT, S. 59.

1677 PRUTZ, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, S. 107, 326, 390, 246, 195f.; PRAWER, *Crusader Institutions*, S. 120.

1678 PRUTZ, *Aus Phönizien*, S. 271 Anm. 1.

1679 Akkon wuchs im 13. Jahrhundert stark. Es ist in der Forschung viel darüber diskutiert worden, ob sich im Quartier Montmusard ausschliesslich Nicht-Franken niedergelassen haben: PRAWER, „L’Etablissement des coutumes du marché à Saint-Jean d’Acre“, in: *RHDF* 29 (1951), S. 329-351; DERS., „Crusader Cities“, in: *The Medieval City*, hg. v. H. A. Miskimin et al., New Haven/London 1977, S. 191f.; DERS., *History of the Jews*, S. 260-263. David Jacoby bestreitet eine Segregation der Gemeinschaften in Akkon und geht von einer regen Interaktion aus: JACOBY, David, „Society, Culture, and the Arts in Crusader Acre“, in: *France and the Holy Land*, hg. v. Daniel H. Weiss und Lisa Mahoney, Baltimore 2004, S. 97-137, hier S. 107. Zu Akkon vgl. DERS., „Crusader Acre in the 13th Century“, in: *Urban Layout and Topography, Studi Medievali* 20 (1979), 1-45; DERS., „Montmusard, Suburb of Crusader Acre: The First Stage of its Development“, in: Kedar et al. (Hg.), *Outremer*, S. 205-217; DERS., „Die Kreuzfahrerstadt Akko“, in: Piana (Hg.), *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, S. 242-251.

1680 Zu Prutz vgl. Anm. 1625; PRAWER, „Roots of Medieval Colonialism“, S. 34.

historiker war Prawers Doktorvater an der Hebräischen Universität in Jerusalem und veröffentlichte mehrere Studien zur deutschen Ostsiedlung.¹⁶⁸¹ Koebner hatte seine Professur in Breslau durch die Nationalsozialisten verloren und war 1934 nach Jerusalem ausgewandert. Dort war er am Aufbau des Historischen Instituts der Hebräischen Universität beteiligt gewesen.¹⁶⁸² In seinem wegweisenden Artikel *Colonization Activities in the Latin Kingdom of Jerusalem* (1951) verwies Praver explizit auf Koebner. Besonders in der Begrifflichkeit lassen sich viele Übereinstimmungen zwischen Koebners Studien zur Kolonisation im Osten Europas und Prawers Ausführungen über die Kreuzfahrerherrschaften finden, etwa in der Entstehung sogenannter *villes neuves*.¹⁶⁸³ Wichtige Impulse für Prawers Neubeurteilung des Zusammenlebens der Gemeinschaften in den multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften gingen somit von der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aus. Praver setzte die von Frankreich unabhängige Kreuzzugsforschung, die bei deutschen Forschern im 19. Jahrhundert ihren Ausgang nahm, fort und verhalf ihr in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Durchbruch.

Ideologische Beeinflussung durch den Zionismus

Ebenso dürfte der Jurist Shmuel Ussishkin (1894-1978) Prawers Forschungen beeinflusst haben. Shmuel Ussishkin, geboren in Dniepr-Petrovsk in der heutigen Ukraine, studierte in Cambridge Recht und wanderte 1923 nach Palästina aus. Er war der Sohn des Zionistenführers Menahem Ussishkin (1863-1941).¹⁶⁸⁴ Shmuel Ussishkin verfasste 1931 als Erster eine Geschichte des Königreichs Jerusalem auf Hebräisch (*Ma'arav ba-Mizrah: toldot ha-Tsalbanim be-Erets Yiśra'el*/Der Westen im Osten: Die Geschichte der Kreuzzüge in Palästina) und zog Parallelen zwischen den Franken und den jüdischen Einwanderern nach Palästina zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Er legte grosses Gewicht auf deren Gemeinsamkeiten bezüglich demographischer Unterlegenheit, einer Niederlassung in den Städten und der Unfähigkeit, gute Beziehungen zu den

1681 KOEBNER, Richard, Staatsbildung und Staetewesen im deutschen Osten, 1931.

1682 Vgl. „Memoirs of Fellows and Corresponding Fellows: Joshua Praver“, in: *Speculum* 66 (1991), S. 728. Zu Richard Koebner vgl. LANGEWIESCHE, Dieter, „Zeitwende – eine Grundfigur neuzeitlichen Geschichtsdenkens: Richard Koebner im Vergleich mit Francis Fukuyama und Eric Hobsbawm“, in: Ders., *Zeitwende: Geschichtsdenken heute*, Göttingen 2008, S. 41-56; JANOWSKY, Oscar u. Noam ZADOFF, Artikel „Koebner, Richard“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. v. M. Berenbaum et al., Bd. 12, Detroit 2007, S. 251. Zu Koebners Publikationen vgl. KOEBNER, Richard, *Geschichte, Geschichtsbewusstsein und Zeitwende: Vorträge und Schriften aus seinem Nachlass*, hg. v. Institut für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Gerlingen 1990, S. 295-299.

1683 Vgl. PRAWER, „Colonization Activities“, S. 1086 Anm. 1. Praver verweist dort auf Richard Koebners Artikel „The Settlement and Colonization of Europe“, in: *The Cambridge Economic History of Europe*, Bd. 1: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, hg. v. M. M. Postan et al., Cambridge 1941, S. 1-91. Im Vorwort seines Buches *Crusader Institutions* bedankt er sich persönlich bei Koebner: PRAWER, *Crusader Institutions*, xv. Ein weiterer Verweis auf Koebner bei Praver findet sich in KEDAR (Hg.), „Symposium“, S. 360f.

1684 ZAMERET, Zvi, *The Melting Pot in Israel*, New York 2002, S. 318. Vgl. KLAUSNER, Joseph, Artikel „Ussishkin, Abraham Menahem Mendel“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 20, S. 434-436. Menahem Ussishkin spielte eine wichtige Rolle in der Gründung der Hebräischen Universität von Jerusalem: EBENDORT, S. 436. Wir wissen, dass Praver ein Exemplar des Buches von Ussishkin besessen hat: ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 57.

Muslimen herzustellen.¹⁶⁸⁵ Er glaubte daran, dass die Franken den Juden als lehrreiches Beispiel dienen sollten, da beide mit ähnlichen Problemen zu kämpfen hatten.¹⁶⁸⁶ Ähnliche Überlegungen lassen sich im politischen Diskurs nach der Gründung des Staates Israel 1948 wiederfinden. So berichtete der Bibelforscher Menahem Haran (geb. 1924) über das noch junge Israel:

„All evidence is in our favor. Our development will inevitably move us towards a different fate [than that of the Crusader States].“¹⁶⁸⁷

Sogar der britische Historiker Steven Runciman gab 1999 in einem Interview mit dem israelischen Journalisten Uri Avneri an, er habe seine Gesamtdarstellung *The History of the Crusades* (1951-1954) ursprünglich mit dem Untertitel *A Practical Guide for Zionists on How not to Do It* versehen wollen.¹⁶⁸⁸ Nicht nur israelische und europäische Autoren arbeiteten mit diesem Vergleich. Der Syrer Wadī‘ Talhūq veröffentlichte 1948 ein Buch, in dem er die jüdische Einwanderung als neuen Kreuzzug gegen Palästina (*al-ṣalibiya al-ḡadida fī Filasṭīn*) bezeichnete.¹⁶⁸⁹ Er verglich darin den Staat Israel explizit mit dem Königreich Jerusalem, wobei sich beide hinsichtlich ihrer technischen Überlegenheit, Hilfeleistung aus dem Westen, des schmalen Staatsgebiets und des schwindenden Zuzugs von Siedlern ähneln würden.¹⁶⁹⁰ Kritischer argumentierte in den 1970er Jahren der amerikanische Historiker William Ochsenwald, der von *dubious parallels* sprach, aber zu dem Schluss kam, dass Vergleiche zwischen dem Königreich Jerusalem und Israel auch in Zukunft nicht verschwinden dürften:

„the obvious similarities of two small, military successful, Europe-oriented states occupying nearly the same land area separated by nearly 700 years will presumably continue to invite comparison.“¹⁶⁹¹

Viele Themen, die Prawers Untersuchungen über die Kreuzfahrerherrschaften dominierten, beherrschten in den 1950er und 1960er Jahren den politischen Diskurs in Israel. Prawer befasste sich mit der Furcht der Franken vor einer panarabischen Einigung und sprach von den Franken als Minderheit, die einer andersgläubigen Mehrheit gegenüberstand. Grosse Bedeutung mass er der demographischen Situation und der Besiedlung des Landes bei.¹⁶⁹² Prawer hat in seinen wissenschaftlichen Publikationen selbst nie explizit einen Vergleich

1685 MENACHE, Sophia, „Israeli Historians of the Crusades“, S. 4; ELLENBLUM, Ronnie, *Modern Histories*, S. 57f.

1686 Zitiert nach OHANA, „Mediterraneans or Crusaders?“, S. 17.

1687 Zitiert nach EBENDORT, S. 19.

1688 EBENDORT, S. 22.

1689 WÜRTZ, Thomas, „Kreuzzüge als ‚Identitätskonflikt‘ aus muslimischer Sicht. Spiegelungen historischen Geschehens und moderner Interpretation“, in: *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, hg. v. H. Schmid et al., Regensburg 2007, S. 159-176, hier S. 169. Vgl. SIVAN, *Mythes politiques arabes*, S. 23-65.

1690 WÜRTZ, „Identitätskonflikt“, S. 173.

1691 OCHSENWALD, William L., „The Crusader Kingdom of Jerusalem and Israel: An Historical Comparison“, in: *The Middle East Journal* 30 (1976), S. 221-226, hier S. 221, 226.

1692 ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 116. Zur Verbindung des Zionismus mit den Kreuzzügen in der muslimischen Welt in den 1950er und 1960er Jahren vgl. SIVAN, *Mythes politiques arabes*, S. 26.

zwischen dem Königreich Jerusalem und Israel gezogen.¹⁶⁹³ In öffentlichen Radio- und Fernsehsendungen hingegen kam Prawer durchaus auf Analogien zwischen den Kreuzfahrerherrschaften und Israel zu sprechen. Benjamin Z. Kedar, ein Schüler Prawers, glaubte an eine konstante Auseinandersetzung seines Lehrers mit diesen Parallelen und folglich an einen engen Zusammenhang zwischen dem politischen Diskurs in Israel und Prawers Segregationsmodell.¹⁶⁹⁴

Internationaler Durchbruch des Segregationsmodells

Der neue Interpretationsansatz zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften besass neben Prawer einen zweiten frühen Verfechter im englischen Militärhistoriker Raymond Charles Smail (1913-1986). Smail begann sein 1956 erschienenes Standardwerk zur Militärgeschichte der Kreuzfahrerherrschaften *Crusading Warfare, 1097-1193* mit einer Analyse des Forschungsstandes und verglich erstmals die beiden unterschiedlichen Interpretationsansätze (*conceptions*) der Historiker bezüglich der Beziehungen der Franken mit den einheimischen Bevölkerungsgruppen, nannte als Vertreter des einen Konzepts Gaston Dodu, Emmanuel Guillaume-Rey, Louis Madelin und René Grousset, zerpflückte deren Argumente und votierte für das von Prawer aufgestellte Konzept der Segregation.¹⁶⁹⁵ Diese Fürsprache für Prawer ist insofern nicht verwunderlich, als Smail von einem engen Zusammenhang zwischen dem Umgang der Bevölkerungsgruppen und der Militärgeschichte ausging.¹⁶⁹⁶ Smail baute seine Militärgeschichte der Kreuzfahrerherrschaften im 12. Jahrhundert darauf auf, dass die Burgen den Franken nicht nur als Verteidigung der äusseren Grenzen dienten, sondern auch Symbol für die Macht der Franken über die einheimische Bevölkerung waren. Er betrachtete die Kreuzfahrerburgen als Mittel zur Erschliessung und Durchsetzung der ökonomischen Arbeitskraft der Einheimischen.¹⁶⁹⁷ Smail legte ausführlich die potentielle Gefahr dar, die von den Einheimischen ausgegangen sei und die eine

1693 Eine Verbindung, die übrigens bereits Claude Cahen in seiner Rezeption von Prawers *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* angesprochen hat: CAHEN, Claude, „Joshua Prawer“, S. 106.

1694 KEDAR, B. Z., „Joshua Prawer“, in: *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), S. 111; DERS., „Il motivo della crociata“, S. 5f. Vgl. OHANA, „Mediterraneans or Crusaders?“, S. 23f.

1695 SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 40-63. Edbury bezeichnete die Publikation als „the first modern research monograph on the Crusades by a British scholar“: EDBURY, Peter, „British Historiography on the Crusades and Military Orders: From Barker and Smail to Contemporary Historians“, in: *Cardiff Historical Papers* 3 (2007), S. 1-22, hier S. 4. Zur Person vgl. LOCK, *Routledge Companion to the Crusades*, S. 285. In eine ähnliche Richtung gehen zwei weitere Publikationen Smails: SMAIL, „Crusaders' Castles“; DERS., *The Crusaders in Syria and the Holy Land*, London 1973. Smail kritisierte Grousset scharf und wies sein *modus vivendi*-Konzept und seine Idee der Entstehung einer *nation franco-syrienne* als unsinnig zurück: SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 18, 43f., 53, 240. Vgl. SMAIL, *Crusaders in Syria and the Holy Land*, S. 182-187. Wenig Beachtung bei Smail findet Emmanuel Guillaume-Rey.

1696 „(...) the relations established between the Franks and their Syrian subjects were highly relevant to their military situation“: SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 40.

1697 „The domination of the Frank over Armenian, Syrian Christian, and Muslim, (...) all these rested on force which was embodied partly in the army and partly in the fortified places. This was the true importance of the castle and walled town in Latin Syria“: SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 206, 214.

rege militärische Bautätigkeit der Franken zur Folge gehabt habe.¹⁶⁹⁸ Smails *Crusading Warfare* markiert die Loslösung der englischen Kreuzzugsforschung vom französisch geprägten Integrationsmodell und den internationalen Durchbruch des Prawerschen Segregationsmodells.¹⁶⁹⁹

V.2.2 Rückwirkungen des Segregationsmodells auf Jean Richard

Das Segregationsmodell Prawers, das in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Forschung dominierte, stand im Widerspruch zur Integrationsgesellschaft der französischen Kreuzzugsforschung. Prawers Publikationen blieben aber auch bei französischen Forschern seiner Generation, den Nachfolgern Madelins, Dodus und Groussets, nicht unberücksichtigt. Diese Rückwirkungen werden am Beispiel von Jean Richard (geb. 1921) aufgezeigt. Jean Richard war von 1955 bis zu seiner Emeritierung 1988 Professor an der Universität von Dijon (*chaire d'histoire de la Bourgogne*).¹⁷⁰⁰ Prägend waren seine Studien unter Grousset und Jean Sauvaget, die Richards Interesse an den Kreuzzügen weckten.¹⁷⁰¹ Sein erster Beitrag zur Kreuzzugsforschung stammt aus dem Jahr 1945. Es handelte sich um einen kompakten Essay zur Grafschaft Tripolis. Richard verfasste das Werk *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)* während der deutschen Besatzungszeit in Paris. Es gilt bis heute als Standardmonographie zur Grafschaft Tripolis.¹⁷⁰² Ähnlich wie Prawer veröffentlichte Richard mehrere Gesamtdarstellungen zu den Kreuzfahrerherrschaften, darunter *Le royaume latin de Jérusalem* (1953) und *Histoire des croisades* (1996). Beide Werke, zwischen denen eine Forschungstätigkeit von 43 Jahre liegt, sind

1698 „(...) they were to show themselves either doubtfully loyal or actively hostile“: SMAIL, „Crusaders' Castles“, S. 141; Vgl. DERS., *Crusading Warfare*, S. 55, 204. Besonders die zweifelhafte Loyalität der Ostchristen hat nach Ansicht Smails die militärischen Probleme der Kreuzfahrerherrschaften noch verstärkt: „It would therefore appear that the native Christians provided no firm basis for Latin rule, and that they increased rather than alleviated the Franks' military problems“: SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 52.

1699 Trotz seines klaren Votums für Prawers Segregationsgesellschaft sprach sich Smail gegen die Kreuzfahrerherrschaften als Kolonialgesellschaft aus. Er kritisierte den Begriff der „Kolonie“ als zu dehnbar und als „umbrella word“, das für die unterschiedlichsten Arten von Niederlassungen habe herhalten müssen: KEDAR (Hg.), „Symposium“, S. 343. Es ist nicht verwunderlich, dass Smail besonders den Franzosen Louis Madelin angegriffen hat. Madelin hat ja bekanntlich die Kreuzzüge an den Anfang der ruhmreichen Kolonialgeschichte Frankreichs gestellt: SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 41f.

1700 BALARD, Michel, B. Z. KEDAR und J. RILEY-SMITH, „Préface“, in: Balard et al. (Hg.), *Dei Gesta per Francos*, ix-x. Für eine Liste seiner Publikationen vgl. EBENDORT, xi-xxiii.

1701 BALARD/KEDAR/RILEY-SMITH, „Préface“, ix. Jean Sauvagets Forschungsschwerpunkt war die Geschichte Syriens. Vgl. dazu DAY, F. E., „Jean Sauvaget (1901-1950)“, in: *Ars orientalis* 1 (1954), S. 259-262.

1702 Das Werk hat 1999 eine Neuauflage erfahren: RICHARD, Jean, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)* (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 39), Paris 1945 [ND: Paris 1999].

ins Englische übersetzt worden.¹⁷⁰³ Neben diesen Gesamtdarstellungen verfasste Jean Richard unzählige Artikel zur Kreuzzugsgeschichte.¹⁷⁰⁴

Der lange Schatten René Groussets

Richards Publikationen aus den 1940er und 1950er Jahren standen noch ganz in der Tradition der französischen Forscher des Integrationsmodells, allen voran Grousset. Dies zeigt sich exemplarisch am Vorwort der Originalausgabe seiner Gesamtdarstellung *Le royaume latin de Jérusalem* (1953), die Grousset, ein Lehrer Richards, höchstpersönlich verfasste. Richards Beeinflussung durch Grousset wird in mehreren Bereichen deutlich: erstens in der Begriffswahl. Richard plädierte für die Entstehung einer *Nouvelle-France* in den Kreuzfahrerherrschaften des 12. Jahrhunderts und zog Vergleiche mit anderen französischen Kolonien in Kanada und Algerien.¹⁷⁰⁵ Er bezeichnete Fulcher von Chartres' bekannte Textpassage als *manifeste colonial* und deutete sie als Beleg für eine erfolgreiche fränkische Kolonisation des Landes.¹⁷⁰⁶ Wie Grousset ging Richard von einer *politique coloniale* der Herrscher der Kreuzfahrerherrschaften aus und stellte dem *esprit poulain* den *esprit croisé* gegenüber, die in Konflikt miteinander geraten seien.¹⁷⁰⁷

Zweitens argumentierte Richard, dass das Königreich Jerusalem es erfolgreich verstanden habe, die unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen unter einer Herrschaft zu vereinen, ohne sie zu unterdrücken, als Land, das ein Gespür für die *mentalité indigène* entwickeln konnte.¹⁷⁰⁸ Für Richard bildeten die einheimischen Gemeinschaften einen integralen Teil der Kreuzfahrerherrschaften, die dazu beitrugen, dass diese überleben konnten, da sich die Kreuzfahrer aufgrund der grossen geographischen Distanz nicht auf militärische Hilfe aus dem christlichen Westen verlassen konnten.¹⁷⁰⁹ Dies stand im Widerspruch zu den Thesen Prawers und Smails, die von einer starken Abhängigkeit der Kreuzfahrerherrschaften vom christlichen Westen ausgingen.

1703 RICHARD, Jean, *Le royaume latin de Jérusalem*, Paris 1953; DERS., *The Latin Kingdom of Jerusalem*, 2 Bde., New York 1979; DERS., *Histoire des croisades*, Paris 1996; DERS., *The Crusades*, c. 1071-c.1291, Cambridge 1999.

1704 Eine Auswahl von Richards Artikeln ist in fünf „Variorum Reprints“ neu abgedruckt worden: RICHARD, Jean, *Orient et Occident au moyen âge: Contacts et relations (XIIe-XVe siècles)*(Variorum Collected Studies Series, Bd. 49), London 1976; DERS., *Les relations entre l'Occident et l'Orient au moyen âge* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 69), London 1977; DERS., *Croisés, missionnaires et voyageurs: les perspectives orientales du monde latin médiéval* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 182), London 1983; DERS., *Croisades et États latins d'Orient. Points de vue et documents* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 383), Aldershot 1992; DERS., *Francs et Orientaux dans le monde des croisades* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 770), Aldershot 2003.

1705 RICHARD, *royaume latin*, S. 121. Vgl. dazu GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 1, S. 367, der Analogien zwischen dem Königreich Jerusalem und den „Nouvelles Frances (...) du Canada à la mer des Indes“ zieht.

1706 RICHARD, *royaume latin*, S. 30. Hier zitiert er Grousset: vgl. Anm. 1484.

1707 RICHARD, *royaume latin*, S. 122. Zum „esprit croisé“ und „esprit poulain“ vgl. EBENDORT, S. 133, 161. Übernommen in DERS., *Histoire des croisades*, S. 134f., 383f. Zu Groussets Aussagen vgl. Anm. 1486.

1708 „(...) de grouper plusieurs nationalités sans les opprimer et d'assurer la vie en commun des Syriens chrétiens de divers rites, des Musulmans, des Juifs, des Samaritains, des Bédouins et des colons francs sous la direction d'une aristocratie d'origine française“: RICHARD, *royaume latin*, S. 353f.

1709 EBENDORT, S. 132.

Drittens war Richard überzeugt, auch hier im Gegensatz zu Prawer und damit im Gegensatz zur etablierten Meinung eines Grossteils der Kreuzzugsforschung bis weit in die 1990er Jahre hinein, dass die Franken eine enge Bindung an ihre neue Heimat aufbauten und über ein grosses Interesse an der ortsansässigen Bevölkerung verfügten. Ironischerweise griff er für diese These auf die bahnbrechenden Publikationen Prawers zurück, insbesondere Prawers Artikel *Colonization Activities in the Latin Kingdom of Jerusalem* (1951).¹⁷¹⁰ Beide Historiker kamen aber in Bezug auf die fränkischen Neusiedlungen zu völligen anderen Ergebnissen. Für Richard war Bethgibelin Ausdruck der engen Bindung der Franken an das Land. Er argumentierte aufgrund der Existenz solcher Siedlungen sogar für eine rasche Adaption der Franken an ihre neue Umwelt.¹⁷¹¹ Für Prawer hingegen waren diese fränkischen Neusiedlungen Ausnahmen, die den urbanen Charakter der Kreuzfahrerherrschaften bestätigten.¹⁷¹² Diese drei Bereiche machen deutlich, dass Richards Forschungsergebnisse in Kontinuität zur älteren Generation französischer Kreuzzugsforscher, insbesondere Grousset, verstanden werden müssen. Richards *Le royaume latin de Jérusalem* (1953) bildet damit, trotz des ähnlichen Titels, ein klares Gegenstück zu Prawers zweibändiger *Histoire du royaume latin de Jérusalem* (1969/1970), die im hebräischen Original bereits in den frühen 1960er Jahren erschienen ist.¹⁷¹³

Richard bekräftigte viele Aussagen seiner frühen Forschungen in seiner zweiten wichtigen Gesamtdarstellung *Histoire des croisades* (1996).¹⁷¹⁴ Er unterstrich dort selbst den grossen Einfluss Groussets auf sein Schaffen und nannte dessen dreibändige *Histoire des croisades* (gleicher Titel!) (1934-1936) als „indispensable point de départ de toute nouvelle recherche“.¹⁷¹⁵ Er beharrte darauf, dass die Niederlassung der Franken in Syrien und Palästina insgesamt erfolgreich gewesen sei.¹⁷¹⁶ Jüngste archäologische Forschungsergebnisse, die weitere, bisher unbekannte fränkische Neusiedlungen zutage brachten, sah er als Bestätigung.¹⁷¹⁷ Richard schilderte den Respekt der Franken gegenüber den religiösen Heiligtümern und lokalen Traditionen und Institutionen der ortsansässigen Bevölkerung.¹⁷¹⁸ Besonders für die östlichen Christen zog er eine positive Gesamtbilanz.¹⁷¹⁹

Brüche vom Integrationsmodell

So konsequent Richard seine Überzeugungen in einigen Bereichen verteidigte, so offen war er in anderen Bereichen, Brüche vom Integrationsmodell gutzuheissen und dadurch eine Annäherung an Prawer vorzunehmen. Einer der

1710 EBENDORT, S. 112-117.

1711 „Les colons venus de France et de tout l’Occident paraissent s’être rapidement adaptés au milieu syrien et aux conditions locales de la vie rurale“: RICHARD, *royaume latin*, S. 117.

1712 Vgl. Anm. 1656.

1713 Vgl. Anm. 1639.

1714 RICHARD, *Histoire des croisades*, S. 101, 114.

1715 EBENDORT, S. 11f.

1716 EBENDORT, S. 89, 106, 134.

1717 EBENDORT, S. 107f. Zu den fränkischen Neusiedlungen vgl. Kapitel V.3.1, S. 311f.

1718 RICHARD, *Histoire des croisades*, S. 115-120. Vgl. JOTISCHKY, *Perfection of Solitude*.

1719 RICHARD, Jean, „Face aux croisés“, in: *l’Histoire*, Nr. 337 (Dezember 2008), S. 54. Er sprach sogar von einem „Klima christlicher Brüderlichkeit“: RICHARD, Jean, „The Eastern Churches“, S. 598.

zentralen Punkte, den Richard von Prawer übernahm, war der urbane Charakter der Kreuzfahrerherrschaften.¹⁷²⁰ In einem Artikel zur Grafschaft Tripolis aus dem Jahr 1999 übernahm er Prawers Stadt/Land-Gegensatz und hielt die fränkische Landbevölkerung für vernachlässigbar.¹⁷²¹ Hier zeigt sich, dass Richard, im Gegensatz zum Desinteresse der Franken an der lokalen Bevölkerung und zur Segregationsgesellschaft, die These des urbanen Charakters der Kreuzfahrerherrschaften übernommen hat. Damit hat sich diese These auch in der französischen Kreuzzugsforschung durchgesetzt.

Richards Forschungstätigkeit im Bereich der Kreuzzugsforschung umfasst mehr als sechzig Jahre. Dies führte folglich zu vielerlei Anpassungen und Präzisierungen der eigenen Aussagen. Umso bemerkenswerter ist die Erkenntnis, dass Richard sich und den Grundüberlegungen seiner frühen Forschungen zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen durchaus treu geblieben ist. Richard kam, im Widerspruch zu einem Grossteil der Kreuzzugsforschung, die ab den 1950er Jahren die Distanz zwischen den Gemeinschaften ins Zentrum rückte, zu anderen Ergebnissen. Er zeigte sich skeptisch gegenüber *la tendance actuelle (...) de souligner comment cette rencontre [des croisades] a pu (...) engendrer des ruptures*, es könne nicht von einem *fossé entre chrétiens et musulmans* gesprochen werden. Dabei beklagte er die Beeinflussung der Geschichtsschreibung durch Anachronismen, wodurch er den Grundgedanken der Kreuzzüge in den Hintergrund gerückt sah: *un attachement viscéral à la Terre sainte*.¹⁷²² Der Gegensatz zwischen Richard und Prawer war, obwohl im Bereich des Zusammenlebens der Gemeinschaften überdeutlich, keinesfalls absolut. Richard zeigte sich als Revisionist der idealisierenden Darstellung der Kreuzfahrerherrschaften als vollständig assimilierte Gesellschaft. Dies ist an seiner Annäherung an Prawer und einer gleichzeitigen Entfernung von den Darlegungen der älteren französischen Historiker aus dem 19. Jahrhundert erkennbar. So bekannte sich Richard klar, hier Prawer folgend, zum urbanen Charakter der Kreuzfahrerherrschaften. Er gestand ein, dass zwar in gewisser Weise eine Integration stattgefunden habe, jedoch nicht vollständig. Er verschwieg nicht den Widerstand der muslimischen Bevölkerung und nannte hier Usāma ibn Munqid̄ als Beispiel, der von muslimischer Hilfe bei der Befreiung muslimischer Gefangener berichtete. Auch die Existenz muslimischer Sklaven erwähnte Richard.¹⁷²³ Er sprach sowohl von Treue als auch von Treuebrüchen der östlichen Christen und Muslime und der Schwierigkeit der Kreuzfahrer, die Beduinen ins feudale System zu integrieren.¹⁷²⁴ Seine Schlussfolgerungen waren somit im Vergleich zu Prawer weniger radikal und entzo-

1720 „La population militaire du royaume [de Jérusalem], de la principauté [d'Antioche], des comtés [de Tripoli et d'Edesse], est une population surtout urbaine“: RICHARD, Jean, „La féodalité de l'Orient latin et le mouvement communal: un état des questions“, in: Structures féodales et féodalisme dans l'occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles), hg. v. der École française de Rome, Rom 1980, S. 651-665, hier S. 655.

1721 RICHARD, Jean, „Affrontement ou confrontation? Les contacts entre deux mondes au pays de Tripoli au temps des croisades“, in: Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand 2 (1999), S. 7-28, S. 15, 18.

1722 RICHARD, Histoire des croisades, S. 487-495.

1723 RICHARD, royaume latin, S. 123; DERS., Le comté de Tripoli, S. 86; DERS., Histoire des croisades, S. 116f.

1724 RICHARD, Le comté de Tripoli, S. 88; DERS., royaume latin, S. 125.

gen sich einem strikten „entweder-oder“ zwischen Integration und Segregation.¹⁷²⁵

V.2.3 Der kritische Blick auf die Extrempositionen: Claude Cahen

Neben Jean Richard entzog sich ebenfalls der Franzose Claude Cahen (1909-1991) einer eindeutigen Positionierung zwischen Segregation und Integration und schlug in diesem, aber auch in anderen Bereichen als Islamwissenschaftler für die Kreuzzugsforschung richtungsweisende Wege ein. Er stammte aus einer jüdischen Familie und studierte an der École Nationale des Langues Orientales in Paris Arabisch und Türkisch. Nach dem Zweiten Weltkrieg lehrte er bis zu seiner Emeritierung zuerst an der Universität von Strasbourg, später in Paris an der Sorbonne Geschichte und Arabisch. Schwerpunkte seiner Forschungstätigkeit umfassen sowohl die „mittelalterliche“ Geschichte Kleinasiens, Syriens und Ägyptens als auch die Rum-Seldschuken und die Kreuzfahrerherrschaften.

Sein bedeutendstes Werk ist die Überblicksdarstellung *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche* (1940).¹⁷²⁶ Die verhaltenen Reaktionen auf diese Publikation mitten im Zweiten Weltkrieg standen in keinerlei Relation zur Bedeutung des Werks. Dies hat sich geändert: Mittlerweile gilt es als wissenschaftliches Grundlagenwerk zur Geschichte der Kreuzzüge aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹⁷²⁷ Das Werk veranschaulicht auf exemplarische Art und Weise die Neuartigkeit der Vorgehensweise seines Autors. Einerseits stellte der Verfasser darin überzeugend dar, Antiochia als eine vom Königreich Jerusalem unabhängige Entität zu betrachten, und zeigte die engen Bindungen des Fürstentums zu Byzanz und dem überwiegend von Armeniern bewohnten Kilikien auf. Andererseits schlug Cahen auch aufgrund des verarbeiteten Quellenmaterials neue Wege ein. Die detaillierte Auflistung der Quellen arabischer, persischer, griechischer, syrischer und armenischer Provenienz und der Topographie Syriens auf den ersten zweihundert Seiten des Buches ist bis heute unverzichtbar und führte den Kreuzzugsforschern vor Augen, wie reichhaltig und umfangreich sich das

1725 Es verwundert deshalb wenig, dass in der neuesten Forschung zum Zusammenleben der Franken und Nicht-Franken vermehrt wieder auf seine Ansätze zurückgegriffen wird: vgl. dazu beispielsweise die Forschungen Ronnie Ellenblums in Kapitel V.3.1, S. 310ff.

1726 CAHEN, Claude, *La Syrie du Nord*, Paris 1940; DERS., *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris 1983. Neben diesen beiden Monographien veröffentlichte er zahlreiche Artikel über die Kreuzfahrerherrschaften: vgl. dazu DERS., *Turcobyzantina et Oriens christianus* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 34), London 1974. Zur Person vgl. CURIEL, Raoul und Rika GYSELEN (Hg.), *Itinéraires d'Orient*; MICHEAU, Françoise, „De l'Occident à l'Orient: Claude Cahen, historien des croisades“, in: *Arabica* 43 (1996), S. 71-84; eine Liste seiner Publikationen befindet sich EBENDORT, S. 264-295; BALIVET, M., „Cahen, Claude“, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, hg. von D. R. Woolf, Bd. 1, New York 1998, S. 133; CALMARD, Jean, „Cahen, Claude“, in: *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, Bd. 1, hg. v. K. Boyd, London 1999, S. 166-167.

1727 DÉDÉYAN, Gérard, „Cahen, Claude“, in: Amalvi (Hg.), *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones*, S. 45.

überwiegend noch unverarbeitete Quellenmaterial aus den nicht lateinischen Kulturkreisen präsentierte.¹⁷²⁸

Ablehnung des Integrationsmodells

Cahen hat sich intensiv mit der Frage nach den Beziehungen zwischen den Franken und der syrischen Bevölkerung auseinandergesetzt und sehr früh auch mit der von Grousset aufgestellten These der Entstehung einer *nation franco-syrienne*, die er als nur unzureichend belegt betrachtete.¹⁷²⁹ Er bemängelte Wissenschaftler, die die Einflüsse der orientalischen Kultur auf die Franken im Detail auflisteten. Dass solche Einflüsse stattfanden, feststellbar in den Zeugnissen Usāma ibn Munqid̄s und Fulcher von Chartres', empfand er als etwas völlig Normales.¹⁷³⁰ Zudem distanzierte er sich klar davon, die Kreuzfahrerherrschaften als Vorläufer des französischen Kolonialismus zu bezeichnen.¹⁷³¹ Er schloss seinen Artikel über die Kreuzzüge in der *Encyclopedia of Islam* (1965) mit folgenden Worten:

„Contrary (...) to current opinion, it seems to me an anachronism to repeat with those who have worked on the cultural or political influence, (...) of modern France in the East, or written within that context, that the Crusades laid their foundations.“¹⁷³²

Kritik an Groussets fehlender Kontextualisierung

Cahen stand Groussets dreibändiger *Histoire des croisades* (1934-1936), ganz im Gegensatz zu Richard, sehr skeptisch gegenüber, hielt die grosse Verbreitung und Beliebtheit der Publikation für bedauernswert und kritisierte Groussets fehlende Fremdsprachenkenntnisse.¹⁷³³ Gleichsam kritisch beurteilte er den Einfluss Groussets auf Richards Studien.¹⁷³⁴ Cahens Distanz sticht besonders bei Groussets Ausführungen über Ibn Ġubair hervor. Im Mittelpunkt der Diskussion steht folgender Textausschnitt des andalusischen Pilgers, der im September 1184 von Damaskus nach Akkon und Tyrus reiste, um von dort zurück nach Europa zu segeln:

„Unser Weg führte dauernd durch bestellte Ländereien und geordnete Siedlungen, deren Bewohner alle Muslime waren und mit den Franken angenehm lebten. Möge Gott uns vor solchen Verführungen bewahren! Sie übergeben zur Erntezeit die Hälfte ihrer Erträge den Franken und zahlen darüber hinaus eine Kopfsteuer von einem Dinar und fünf Qirat pro Person. Abgesehen davon mischt man sich nicht in ihre Angelegenheiten ein, ausser einer geringen Besteuerung auf die Früchte an den Bäumen. Ihre Häuser und all ihre Güter bleiben in ihrem vollen Besitz. Alle Küstenstädte, die von den Franken besetzt worden sind, werden auf diese Weise verwaltet; ihre ländlichen Distrikte, die Dörfer und Höfe gehören den Muslimen.“

1728 CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 1-176. Vgl. CAHEN, Claude, Artikel „Crusades“, in: EoI2, Bd. 2, Leiden/London 1965, S. 63-66; DERS., „Some New Editions of Oriental Sources about Syria in the Time of the Crusades“, in: Kedar et al. (Hg.), *Outremer*, S. 323-331.

1729 CAHEN, *Orient et Occident*, S. 250, S. 257 Anm. 4.

1730 CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 561f.

1731 EBENDORT, S. 561-568. Vgl. TYERMAN, *Debate on the Crusades*, S. 164ff.

1732 CAHEN, Artikel „Crusades“, S. 66.

1733 CAHEN, *Orient et Occident*, S. 250, 257 Anm. 4.

1734 CAHEN, „Jean Richard: Le royaume latin de Jérusalem, Paris 1953“, in: *Revue Historique* 79 (1955), S. 111-113, hier S. 111. Er kritisierte, dass Richard der nicht fränkischen Bevölkerung nur gerade einmal zehn von total 366 Seiten des Buches gewidmet habe: EBENDORT, S. 113.

Ihre Herzen sind verführt worden, denn sie beobachteten, wieviel mühseliger ihre Brüder in den muslimischen Regionen unter ihren eigenen Gouverneuren leben. Das ist ein Unglücksfall für die Muslime! Die muslimische Gemeinschaft klagt über die Ungerechtigkeit eines Gutsherren ihres eigenen Glaubens und spendet dem Verhalten seines Gegenübers und Feindes, dem fränkischen Gutsherren, Beifall und gewöhnt sich an dessen Gerechtigkeit.“¹⁷³⁵

Grousset interpretierte den Reisebericht allgemein und insbesondere die hier zitierte Textstelle als Bestätigung der Vorzüge der fränkischen Herrschaft für die muslimische Bevölkerung, ja sogar als Toleranz der fränkischen Herrscher.¹⁷³⁶ Cahen störte sich diesbezüglich weniger an den fehlenden Belegen als an Groussets aus dem Kontext gerissener Interpretation zugunsten der Franken. Er vermutete, dass Tyrus, und damit die Gegend, die Ibn Ġubair bereiste, zu einer der reichsten und fruchtbarsten Gegenden nicht nur des Königreichs Jerusalem, sondern der gesamten Levante zählte. Daraus schloss er, dass Ibn Ġubairs Aussagen deshalb nur Rückschlüsse auf die Lebensbedingungen der muslimischen Bevölkerung in Tyrus zuliessen, und nicht auf die einheimische Bevölkerung im gesamten Königreich oder sogar in den Kreuzfahrerherrschaften generell.¹⁷³⁷ Er wies darauf hin, dass Ibn Ġubair an anderer Stelle in seinem Bericht durchaus einen harscheren Ton gegenüber den Franken anschlug und von Demütigungen berichtete, da die muslimischen Einwohner eine Kopfsteuer von etwas mehr als einem Dinar bezahlen mussten.¹⁷³⁸ Neben dieser Aufforderung zur Kontextualisierung pochte Cahen darauf, für eine Interpretation des Reiseberichts auch Ibn Ġubairs Intention mit einzubeziehen. Er vermutete, dass Ibn Ġubair bei seinen teilnahmslosen muslimischen Glaubensgenossen Beschämung hervorrufen wollte.¹⁷³⁹ Der Pilger wollte sein Publikum vor der Gefahr einer Spaltung der muslimischen Gemeinschaft warnen, falls sie die lateinischen Herren der muslimischen Herrschaft bevorzugten.¹⁷⁴⁰ Cahen bekräftigte, dass Ibn Ġubairs Lob der fränki-

1735 IG, S. 301f.; Tagebuch eines Mekkapilgers, S. 224f.

1736 GROUSSET, *Histoire des croisades*, Bd. 2, S. 712, 714.

1737 CAHEN, „Notes sur l’histoire des croisades et de l’Orient latin: le régime rural syrien“, in: *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg* 29 (1951), S. 286-310, hier S. 308f.; DERS., *Orient et Occident*, S. 168f.

1738 CAHEN, „Indigènes et croisés“, S. 359; DERS., „le régime rural“, S. 301. Hier ist anzufügen, dass Ibn Ġubairs Aussagen über die Muslime in Sizilien genauso widersprüchlich sind. Einerseits lobt er das Verhalten König Wilhelms II. seinen muslimischen Untertanen gegenüber, andererseits berichtet er von Dienern, die ihren muslimischen Glauben hätten verstecken müssen. Auch von Zwangskonversionen wird berichtet: GÜNTHER (Hg.), *Tagebuch eines Mekkapilgers*, S. 243, S. 245f., 257. Auch jene positiven Textstellen Ibn Ġubairs der Herrschaft König Wilhelms II. gegenüber wurden in der Vergangenheit von Forschern als „Toleranz“ gewertet. Vgl. dazu HOUBEN, Hubert, „Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien“, S. 184f.

1739 CAHEN, „Indigènes et croisés“, S. 351, 358-360; DERS., *Orient et Occident*, S. 168. Hans Eberhard Mayer warf die These auf, dass Ibn Ġubair diese Textstelle mit der Absicht verfasst haben könnte, eine bessere Behandlung der Bauern durch ihre muslimischen Herren in den islamischen Ländern zu erreichen: DERS., „Latin, Muslims and Greeks“, S. 181.

1740 Zu dieser drohenden Spaltung vgl. NETTON, I. R., „Basic Structures and Signs of Alienation in the Rihla of Ibn Jubayr“, in: Ders. (Hg.), *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers*, S. 212-219.

schen Herrschaft keinesfalls andere Zeugnisse, die das Gegenteil feststellten, aufgewogen habe.¹⁷⁴¹

Cahen machte als Islamwissenschaftler, der sich des Wertes wissenschaftlicher Editionen und Übersetzungen durchaus bewusst war, die Edition des Reiseberichts in der *Recueil des Historiens des Croisades* (1841-1906) mitverantwortlich für die Überbewertung dieser berühmten Textpassage. Denn genau dort wurde einzig Ibn Ġubairs Aufenthalt in den Kreuzfahrerherrschaften übersetzt und nicht der gesamte Pilgerbericht.¹⁷⁴² Er äusserte allgemeine Zweifel hinsichtlich der Auswahl und Qualität der Übersetzungen in dieser Publikationsreihe und argumentierte, dass Wissenschaftler, die sich ausschliesslich auf diese Quellenauswahl stützten, aufgrund der Mängel der Edition nur unvollständig Einblick in arabisch-muslimische Quellen erhalten hätten.¹⁷⁴³

Kontinuität im Alltagsleben der nicht fränkischen Bevölkerung

Cahen sprach sich für eine starke Kontinuität im Alltagsleben der nicht fränkischen Bevölkerung auch unter der Herrschaft der Kreuzfahrer aus. Er wies bereits in *La Syrie du Nord* (1940) auf die kleine Zahl der Franken im Vergleich zur nicht fränkischen Bevölkerung und auf den überwiegend urbanen Charakter der Kreuzfahrerherrschaften hin.¹⁷⁴⁴ Er zeigte sich überzeugt, dass die Franken Konflikte mit der nicht fränkischen Bevölkerung vermieden, indem sie sich vorwiegend in den Städten niederliessen und sich wenig um deren innere Belange kümmerten:

„Ce qui importait aux nouveau maîtres [les Francs] était que les revenus leur en échussent régulièrement et que les habitants se fissent tranquilles. Il n'était pour cela nécessaire de rien bouleverser, ni à l'organisation éco-

1741 CAHEN, Artikel „Crusades“, S. 65. Bisher wenig eingeflossen in eine Interpretation der Aussagen Ibn Ġubairs ist ein Lobgedicht des Autors auf Sultan Saladin und seine Erfolge im Kampf gegen die Franken. Carole Hillenbrand hat auf dieses Gedicht aufmerksam gemacht. Es bezeugt, dass Ibn Ġubair den Werdegang Saladins und seine wichtige Rolle im *ġihad* gegen die Franken mitverfolgt und als bedeutsam genug erachtet hat, um es in seinen Reisebericht aufzunehmen. Das Gedicht findet sich ganz am Anfang des Werkes, wurde jedoch in R.J.C. Broadhursts englischer Übersetzung nicht aufgenommen: HILLENBRAND, „Jihad Poetry“, S. 14f. Die Textpassagen Diyā' al-Dīn al-Maḡdīs widersprechen der positiveren Darstellung Ibn Ġubairs. Dieser berichtet von Spannungen zwischen den muslimischen Dorfbewohnern in der Region von Nablus und ihren fränkischen Herren: vgl. Anm. 1826.

1742 CAHEN, „Indigènes et croisés“, S. 358. Zu Ibn Ġubair vgl. RHC HOr. Bd. 3, S. 441-456.

1743 So wurden für die Edition der Werke die Manuskripte in der „Bibliothèque nationale de Paris“ beigezogen. Ibn al-Qalānisi beispielsweise wurde nicht aufgenommen: CAHEN, *La Syrie du Nord*, S. 2; DERS., „Editing Arabic Chronicles: A Few Suggestions“, in: *Islamic Studies* 1.3 (1962), S. 1-25, hier S. 24 Anm. 71; DERS., „Pour un programme de traductions des chroniques arabes du Proche-Orient au temps des croisades“, in: *Journal des Savants* (1987), S. 13-26, hier S. 13-16. Die Fehlerhaftigkeit der RHC zeigt sich deutlich am Beispiel eines Zitats 'Imād al-Dīns bei Abū Šāma: RICHARDS, D. S., „A Text of 'Imād al-Dīn on 12th Century Frankish-Muslim Relations“, in: *Arabica* 25 (1978), S. 202-204. Vgl. IRWIN, „Orientalism“, S. 226.

1744 „Dans les campagnes, l'occupation franque est totalement dépourvue de base rurales. Les nobles, avec leurs hommes d'armes, s'installent dans quelques forteresses. (...) Bref, colonies urbaines surtout commerçantes, partout ailleurs régime d'occupation militaire: il n'y a rien là de ce que nous appellerions une ‚colonie du peuplement‘“: CAHEN, Claude, *La Syrie du Nord*, S. 327.

nomico-fiscale ni aux institutions régissant l'ordre public au niveau de base, celui des villages indigènes.¹⁷⁴⁵

Cahen argumentierte, dass sich durch den Wechsel der Herrschaftsverhältnisse im Alltag der Dorfbewohner nur wenig verändert habe. Der einzige Unterschied habe darin bestanden, dass ihre Herren nicht mehr muslimischen, sondern christlich-römischen Glaubens waren.¹⁷⁴⁶ Er war der Ansicht, dass es den Muslimen unter fränkischer Herrschaft nicht schlechter ging als unter muslimischer Herrschaft.¹⁷⁴⁷ Sowohl unter alter als auch unter neuer Herrschaft musste der ortsansässige Bauer Abgaben leisten.¹⁷⁴⁸ Was sich hingegen verändert habe, so Cahen, war die Kopfsteuer, die neu nicht mehr die christlichen und jüdischen Einwohner (*ahl al-kitāb*), sondern die muslimische Bevölkerung leisten musste. Er hielt es aber für bedeutsam, dass dies in der Region bereits unter byzantinischer Herrschaft der Fall war.¹⁷⁴⁹ Die Einstellung der Einwohner gegenüber ihren fränkischen Herren bezeichnete Cahen weder als *favorables* noch als *défavorables*.¹⁷⁵⁰ Cahens Gesamturteil über die Beziehungen der einheimischen Bevölkerung mit den Franken fiel somit ernüchternd aus: *Il y a superposition plus qu'intégration, au mieux coexistence plus que coopération*.¹⁷⁵¹

Ablehnung des Segregationsmodells

Cahens Kritik an der Idealisierung der Beziehungen zwischen Franken, orientalischen Christen, Juden und Muslimen war so offenkundig, dass Smail sie als Beleg für eine Unterstützung des Segregationsmodells interpretiert hat.¹⁷⁵² Dies war aber sicher nicht der Fall: Cahen übte Kritik auch an den Thesen Prawers. Dies zeigt sich in seiner Rezeption zu Prawers *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (1972) deutlich. Cahen wies Prawers These der Kreuzfahrerherrschaften als Kolonialgesellschaft dezidiert zurück und setzte Prawers Thesen mit seiner israelischen Identität in Verbindung:

„Il est parfaitement compréhensible que les questions traitées éveillent dans l'esprit des lecteurs, et surtout des Israéliens, des réflexions comparatives sur les problèmes contemporains, et il est permis de penser que l'homme Praver y a pensé aussi, et qu'elles ne sont pas totalement étrangères à la motivation originelle de sa recherche.“¹⁷⁵³

Cahen lobte zwar Prawers nüchterne und sachliche Ausführungen, konnte es aber nicht lassen, das zionistische Interesse an Prawers Forschungen anzu-

1745 CAHEN, Claude, „La féodalité et les institutions politiques de l'Orient latin“, in: *Oriente ed Occidente nel medio evo: convegno di scienze morali storiche e filologiche* (Accademia nazionale dei lincei, atti dei convegni, Bd. 12), Rom 1957, S. 167-194, hier S. 182.

1746 CAHEN, „le régime rural“, S. 302; DERS., „institutions politiques“, S. 187. Für bedeutsam hielt er hier Ibn Ġubairs Zeugnis, dass sich für die rurale Bevölkerung durch die Ankunft der Kreuzfahrer nur wenig geändert habe: CAHEN, „Le régime rural“, S. 302, 308f.; DERS., „institutions politiques“, S. 184.

1747 CAHEN, „Le régime rural“, S. 308.

1748 CAHEN, „institutions politiques“, S. 184.

1749 EBENDORT, S. 184; DERS., *Orient et Occident*, S. 86.

1750 CAHEN, „le régime rural“, S. 309.

1751 CAHEN, „institutions politiques“, S. 179.

1752 SMAIL, *Crusading Warfare*, S. 58f.

1753 CAHEN, „Review of: Joshua Prawer“, S. 106.

sprechen.¹⁷⁵⁴ Er kritisierte Prawers zu wenig differenziert dargestellte Reaktionen der einheimischen Bevölkerung auf die Etablierung der Kreuzfahrerherrschaften.¹⁷⁵⁵ Dem Desinteresse der Franken an der islamischen Kultur setzte er das Desinteresse der muslimischen Welt an Europa gegenüber.¹⁷⁵⁶ Dieses Desinteresse sah er durch die beiden Geschichtsschreiber Wilhelm von Tyrus (+1186) und Ibn al-Aṭīr (gest. 630/1233) bestätigt.¹⁷⁵⁷

Der Blick von aussen: Cahens Kritik an den Extrempositionen

Cahen fand aufgrund seiner Weitsicht und Einblicke sowohl in westliche wie auch syrische Quellen weder in den Aussagen Groussets noch in jenen Prawers eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach den Beziehungen der Franken zur lokalen Bevölkerung. Immer wieder setzte er sich für eine Kontextualisierung einzelner Quellen wie Ibn Ḡubair ein, warnte vor aus dem Zusammenhang gerissenen Verallgemeinerungen und plädierte für eine dezidierte geographische, soziale und chronologische Einordnung der Quellen.¹⁷⁵⁸

Er relativierte die Bedeutung der Kreuzzüge für die Geschichte des Landes und sprach sich dafür aus, die Kreuzzüge nicht pauschal als Konflikt zwischen Christentum und Islam zu interpretieren. Im Vergleich etwa zur Mamlukenherrschaft oder zu den Mongoleneinfällen im 7./13. Jahrhundert betrachtete er die Kreuzzüge nicht als Bruch für die islamische Welt.¹⁷⁵⁹ Die Auswirkungen der Kreuzzüge auf das Leben der überwiegend auf dem Land lebenden einheimischen Bevölkerung sah er, mit Ausnahme der unmittelbaren Phase der Eroberung selbst, als verschwindend klein an. Die Kreuzfahrerherrschaften bezeichnete er als *états comme les autres*.¹⁷⁶⁰

Cahens Bedeutung für die Kreuzzugsforschung

Zusammenfassend lässt sich Cahens Bedeutung für die Kreuzzugsforschung an vier Bereichen festmachen. Erstens erschloss und edierte er aufgrund seiner fundierten Kenntnisse der arabischen Sprache neue Quellen.¹⁷⁶¹ Zweitens nahm er eine Vorreiterrolle als Vertreter der interdisziplinären Methode ein,

1754 „il est facile de comprendre que ce sont là surtout les pages [le chapitre de conclusion du livre de Prawer] qui ont fasciné les lecteurs iraéliens et suscité parmi eux le plus de discussions“: EBENDORT, S. 108. Cahen selbst war stark anti-zionistisch eingestellt, da er die Gründung des Staates Israel für die katastrophalen Beziehungen zwischen Juden, Christen und Muslimen verantwortlich machte: CAHEN, Michel, „L'historien et la politique: engagement et pensée scientifique chez Claude Cahen“, in: Curiel et al. (Hg.), *Itinéraires d'Orient*, S. 385-442, hier S. 432.

1755 „Il en aurait tout de même été autrement si l'auteur était plus systématiquement, plus synthétiquement demandé comment ce substrat indigène permettait ou non cette superimposition [la société occidentale] et comment il y a réagi“: CAHEN, „Review of: Joshua Prawer“, S. 107.

1756 „Ni les Orientaux ni les Latins se soient intéressées à étudier leurs régimes politiques et sociaux respectifs“: CAHEN, *Orient et Occident*, S. 213.

1757 Ein ähnliches Desinteresse an der Kultur des Gegners machte er bei den grossen Juristen dieser Zeit aus. Er sprach von einer „ignorance mutuelle entre les grands juristes, Philippe de Novare, Jean d'İbelin, et leurs homologues arabophones“: CAHEN, *Orient et Occident*, S. 214.

1758 CAHEN, „Indigènes et croisés“, S. 351.

1759 EBENDORT, S. 360.

1760 CAHEN, *Orient et Occident*, S. 159, 208.

1761 Vgl. DERS., „La chronique des Ayyoubides“; DERS., „Editing Arabic Chronicles“; DERS., „Some New Editions of Oriental Sources“.

als Brückenbauer zwischen Islamwissenschaftlern und Mediävisten.¹⁷⁶² Er betrachtete die Distanz zwischen Mediävisten und Orientalisten / Islamwissenschaftlern als forciert und war selbst Grenzgänger zwischen beiden Gebieten.¹⁷⁶³ Drittens plädierte Cahen dafür, dass die Vergangenheit des Nahen Ostens, und damit auch die Kreuzzüge und Kreuzfahrerherrschaften, verstärkt aus der Sichtweise ihrer Bewohner, d.h. aus einer orientchristlichen und islamischen Perspektive, betrachtet werden sollte.¹⁷⁶⁴ Er bedauerte, dass Kreuzzugsforscher nur in Ausnahmefällen über Kenntnisse sowohl der christlich-lateinischen als auch der islamischen Kultur verfügten.¹⁷⁶⁵ Mit diesem transkulturellen Interpretationsansatz griff er der Kreuzzugsgeschichtsschreibung vor, die erst mit Carole Hillenbrands bahnbrechender Arbeit *The Crusades: Islamic Perspectives* (1999) eine Geschichte des lateinischen Ostens aus arabischer bzw. islamischer Sicht vorgelegt hat.¹⁷⁶⁶ Viertens sensibilisierte er in seiner Rolle als Brückenbauer und Vermittler zwischen Islamwissenschaftlern und Mediävisten die Kreuzzugsforschung bereits sehr früh für den Einfluss der Zeitgeschichte auf den Wissenschaftsdiskurs. Die Kreuzzugsforschung sah er hier als besonders exponiert.¹⁷⁶⁷ Cahen gilt aufgrund dieser weitsichtigen Überlegungen als einer der einflussreichsten Islamwissenschaftler des 20. Jahrhunderts.

Zusammenfassung

In der vergleichenden Analyse der Thesen der „Doyens“ der modernen Kreuzzugsforschung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wie Joshua Prawer, Raymond C. Smail, Jean Richard und Claude Cahen sind viele Kontinuitäten, aber auch Brüche erkennbar geworden. Prawer (und damit der Begründer des Segregationsmodells) wurde von Hans Prutz' *Kulturgeschichte der Kreuzzüge* (1883) beeinflusst. Entscheidend geprägt wurde Prawer zusätzlich vom politischen Diskurs in Israel. Richards frühe Publikationen hingegen stehen ganz in der Tradition der französischen Forscher aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert, allen voran seines Lehrers Grousset. Sowohl Grousset als auch Richard sahen in Fulcher von Chartres einen Hauptzeugen der Fusion der Kulturen. Obwohl sich in späteren Publikationen Richards Brüche und Revisionen zur Fusion der Kulturen erkennen lassen und somit indirekt eine Annäherung an Prawer, betonte er weiterhin die enge Bindung der Franken an ihre neue Heimat und ihr Interesse an der einheimischen Bevölkerung. Cahen fand auf-

1762 Zur Bedeutung Claude Cahens für die Islamwissenschaft vgl. HUMPHREYS, *Framework For Inquiry*, S. 135f.

1763 Vgl. dazu das Zitat Cahens bei GOURDIN, Philippe, „Pour une réévaluation des phénomènes de colonisation en Méditerranée occidentale“, in: Coulon et al. (Hg.), *Chemins d'outre-mer*, Bd. 1, S. 411-423, hier S. 411 Anm. 2.

1764 „(...) la Syrie ce n'est tout de même pas d'abord Rome, les Francs ou les Ottomans, c'est d'abord la Syrie, et les Syriens“: CAHEN, „Review of: Joshua Prawer“, S. 106; vgl. DERS., „Jean Richard: Le royaume latin de Jérusalem“, S. 111.

1765 „Mais il va de soi qu'aucune étude sérieuse de ce genre ne peut être faite sans une préalable connaissance simultanée de l'Orient, et de l'Occident, qu'aussi bien orientalistes qu'occidentalistes possèdent rarement“: CAHEN, „institutions politiques“, S. 171.

1766 HILLENBRAND, *Islamic Perspectives*.

1767 „Il est évidemment impossible que notre attitude à l'égard des problèmes passés soit sans aucune relation avec notre attitude à l'égard des problèmes présents. L'histoire des croisades et de l'Orient Latin est particulièrement exposée à ce risque“: CAHEN, „Jean Richard: le royaume latin de Jérusalem“, S. 112.

grund seiner Position als Islamwissenschaftler weder in den Aussagen der französischen Forscher des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts noch in jenen von Praver eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage nach den Beziehungen der Franken zur einheimischen Bevölkerung. Er plädierte für eine Sichtweise aus der Perspektive der einheimischen Bevölkerung, für die sich durch den Herrschaftswchsel nur wenig verändert habe. Immer wieder setzte er sich gegen eine Idealisierung und für eine Kontextualisierung der Quellen ein, die sowohl für Vertreter einer Integration als auch einer Segregation zwischen Franken und einheimischer Bevölkerung als Zeugen herangezogen wurden und somit exemplarisch den grossen Interpretationsspielraum aufzeigen, dessen sich die Wissenschaft bedienen kann. Die Kreuzzugforschung verfügt somit sowohl im 19. und frühen 20. Jahrhundert mit Wilken und Prutz als auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Richard und Cahen durchaus über einflussreiche Gegenströmungen zu den vorherrschenden Integrations- und Segregationsmodellen. Es sind besonders die Forschungen Cahens, die von einer aussergewöhnlichen Weitsichtigkeit zeugen. Deshalb ist es alles andere als verwunderlich, dass Historiker, Archäologen, Kunsthistoriker und Islamwissenschaftler vermehrt wieder auf seine Überlegungen zurückgreifen.¹⁷⁶⁸ Cahen machte deutlich, dass der Schlüssel zu einer differenzierten Annäherung an die Thematik darin liege, von einzelnen aus dem Kontext gerissenen Texten wegzurücken und neue, interdisziplinäre Wege einzuschlagen.

V.3 Jüngste Forschungen: Auf der Suche nach Alternativen

Gegenentwürfe und Gegenströmungen der beiden dominanten Gesellschaftsmodelle sowie jüngste kunstgeschichtliche und archäologische Auswertungen wurden bisher von der Kreuzzugforschung zu wenig berücksichtigt. Archäologen, Kunsthistoriker und Islamwissenschaftler brachten in den letzten Jahrzehnten im Bereich der rechtlichen, sozialen und siedlungsgeschichtlichen Strukturen sowie in der Kirchen- und Kunstgeschichte erstaunliche Erkenntnisse zutage. Sie waren es, die sich nach dem Tod Prawers in den 1990er Jahren kritisch gegenüber der Segregationsgesellschaft äusserten und sich davon distanzieren. Sie begannen nach Alternativen zur „Unterdrückungsgesellschaft“ und „Apartheidgesellschaft“ zu suchen. Im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen genau solche Publikationen und die darin enthaltenen neuen Erkenntnisse zum Zusammenleben der Franken mit den einheimischen Bevölkerungsgruppen.

1768 „(...) it is clear that for most Muslim peasants, once the dust of the First Crusade had settled, life did not change significantly, except that they were now paying taxes to Frankish rather than Muslim overlords“: CHRISTIE, Muslims and Crusaders, S. 68 oder „We must acknowledge that they saw each other as religious inferiors, and that their understanding of each other was limited, but this did not prevent them from meeting, trading and enjoying each other's company“: EBENDORT, S. 119.

V.3.1 Archäologische Auswertungen

Die Archäologie stellt einen zentralen Ausgangspunkt für die Neubelebung der Diskussion um Integration und Segregation dar. Dies ist darauf zurückzuführen, dass sich in den letzten drei Jahrzehnten archäologische Untersuchungen in Syrien, Israel und Palästina vermehrt auf das Leben auf dem Land zur Zeit der Kreuzzüge konzentrierten, etwa auf fränkische Neusiedlungen, Dörfer, Kirchen oder weltliche Bauwerke wie halb fortifizierte Landhäuser, Verwaltungsgebäude, Wohnhäuser und Saalbauten.¹⁷⁶⁹ Meron Benvenisti, wie viele andere israelische Kreuzzugsforscher ein Schüler Prawers, war einer der Ersten, der die Bedeutung und Vielfalt dieser bisher wenig erforschten weltlichen Gebäudeformen erkannt hat. Sein 1970 erschienenes Übersichtswerk zur Bau- und Siedlungsgeschichte der Kreuzfahrer avancierte zu einem Standardwerk.¹⁷⁷⁰ Britische und israelische Archäologen wie Denys Pringle und Adrian Boas oder der israelische Geograph Ronnie Ellenblum publizierten bahnbrechende Ergebnisse ihrer langjährigen Forschungsarbeiten und Ausgrabungen.¹⁷⁷¹ Wichtige Impulse gingen von der *British School of Archaeology* in Jerusalem aus (heute: *Council for British Research in the Levant*), etwa die Dokumentation der Kirchen aus der Zeit der Kreuzfahrer unter der Leitung von Pringle, die ihren Anfang 1979 nahm, deren Ergebnisse in vier Bänden veröffentlicht und erst kürzlich abgeschlossen worden ist.¹⁷⁷² Auch unter der Federführung der *Israel Antiquities Authority* wurden wichtige archäologische Untersuchungen ausgeführt.¹⁷⁷³

Es waren Archäologen, die gegen Ende des 20. Jahrhunderts aufgrund ihrer vertieften Einblicke in die komplexe Siedlungsstruktur Abstand zu nehmen begannen vom Modell eines primär „urbanen“ Charakters der Kreuzfahrerherrschaften, allen voran Ellenblum mit seiner Studie *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem* (1998).¹⁷⁷⁴ Seine These der wichtigen Rolle der Franken als Administratoren und Siedler auf dem Land, die auf archäologischen Ergebnissen (und nicht zeitgenössischen Schriftquellen) beruht, hat sich weitgehend durchgesetzt.¹⁷⁷⁵ Ellenblum deutete die fortifizierten Land-

1769 Vgl. PRINGLE, Denys, „The State of Research: The Archaeology of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Review of Work 1947-1997“, in: *Journal of Medieval History* 23 (1997), S. 389-408.

1770 BENVENISTI, Meron, *The Crusaders in the Holy Land*, Jerusalem 1970.

1771 BOAS, Adrian, *Crusader Archaeology. The Material Culture of the East*, London 1999; DERS., *Domestic Settings. Sources on Domestic Architecture and Day-to-Day Activities in the Crusader States (The Medieval Mediterranean, Bd. 84)*, Leiden 2010; PIANA (Hg.), *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*.

1772 PRINGLE, Churches. Vgl. DERS., *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem: An Archaeological Gazetteer*, Cambridge 1997; DERS., *Fortification and Settlement in Crusader Palestine*, Aldershot 2000; DERS., „Churches and Settlement“ (Auswahl).

1773 Die Ergebnisse wurden in den Zeitschriften „*Atiqot*“ (1997) und „*Qadmoniot*“ (1998) publiziert.

1774 ELLENBLUM, *Frankish Rural Settlement*. Ellenblum spricht von mindestens 235 fränkischen Siedlungen, die seiner Meinung nach 20% der total ca. 1200 Dörfer im Königreich Jerusalem ausmachten: EBENDORT, Map 1.

1775 Vgl. TYERMAN, *God's War*, S. 219-233; RILEY-SMITH, *History of the Crusades*, S. 83; ASBRIDGE, *Die Kreuzzüge*, S. 196. Einzelne Forscher haben sich bereits früher skeptisch zum urbanen Charakter der Kreuzfahrerherrschaften geäußert, z.B. „The remains of some forti-

häuser, Saalbauten, Innenhof- und Verwaltungsgebäude auf dem Land als Indiz für die rege Präsenz der Franken in der Verwaltungstätigkeit ihres Landes.¹⁷⁷⁶ Damit wurde ein Kernargument des segregativen Modells widerlegt.

Seit den 1980er Jahren erschienen wichtige Veröffentlichungen über fränkische Neusiedlungen, wie sie etwa in Parva Mahumeria entstanden sind.¹⁷⁷⁷ Diese geplanten Siedlungen, errichtet, gefördert und bewohnt von Franken, stellten im Nahen Osten ein neues Phänomen dar und sind ein wichtiges Indiz für deren Siedlungsaktivitäten auf dem Land. Einige dieser Neusiedlungen wie Parva Mahumeria (*al-Qubaiba*), al-Kurum, Magna Mahumeria (*al-Bira*) und al-Haramiya wurden im Vorfeld geplant und die Häuser entlang einer Strasse angelegt, andere fränkische Siedlungen wie Castellum Regis (*Mi'iliya*) glichen in ihrer uneinheitlichen Anordnung eher den traditionellen ländlichen Siedlungen im Nahen Osten. Obwohl solche geplanten Neusiedlungen eine Seltenheit gewesen und hauptsächlich im 12. Jahrhundert entstanden sind, hat Boas deren grosse Bedeutung folgendermassen zusammengefasst:

„The establishment of what were in essence defenceless or almost defenceless settlements by the Franks can only have meant that the security situation in the hinterland of the kingdom had improved to the extent that the Muslim marauders were no longer considered a serious threat.“¹⁷⁷⁸

Die Archäologen widerlegten damit einen weiteren Aspekt des Prawerschen Segregationsmodells: die Gefahr, die von der muslimischen Bevölkerungsmehrheit ausgegangen ist. Da sich bisherige Forschungen stark auf das Königreich Jerusalem konzentrierten, gehen Archäologen davon aus, dass im Fürstentum Antiochia oder in der Grafschaft Tripolis in Zukunft ähnliche Siedlungsstrukturen gefunden werden.¹⁷⁷⁹ Neuere Untersuchungen aus 'Āsūr und Šāfiṭā sind vielversprechend.¹⁷⁸⁰

fied Frankish manor-houses dating from the 12th century have been found in the Kingdom of Jerusalem, which may imply that the evidence of the written sources needs to be modified and that some Frankish lords did live in the country and administer their estates directly“: HAMILTON, Latin Church, S. 90. Riley-Smith setzte sich bereits früh mit der fränkischen Administration der Ländereien auseinander: RILEY-SMITH, „Survival in Latin Palestine of Muslim Administration“; DERS., „Lesser Officials“.

1776 ELLENBLUM, Frankish Rural Settlement, S. 157-210, 281f.

1777 PRINGLE, Denys / Peter LEACH, „Two Medieval Villages North of Jerusalem: Archaeological Investigations in al-Jib and ar-Ram“, in: Levant 15 (1983), S. 141-177; PRINGLE, Denys, „Magna Mahumeria (al-Bira): the Archaeology of a Frankish New Town in Palestine“, in: Edbury (Hg.), Crusade and Settlement, S. 147-168; RILEY-SMITH, Jonathan, „Settler Villages“, in: The Atlas of the Crusades, New York 1993, S. 40f.; ELLENBLUM, Ronnie, „Colonization Activities in the Frankish East: The Example of ‚Castellum Regis‘“, in: English Historical Review 111 (1996), S. 104-122; BOAS, Adrian, „A Recently Discovered Frankish Village at Ramot Allon, Jerusalem“, in: Autour de la première croisade, Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 1995, hg. v. M. Balard, Paris 1996, S. 583-594.

1778 BOAS, Domestic Settings, S. 92. Adrian Boas hält es durchaus für möglich, dass noch weitere solche Neusiedlungen im Königreich Jerusalem zum Vorschein kommen: DERS., „Street Villages and Rural Estate Centers: The Organization of Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: The Rural Landscape of Ancient Israel (2003), S. 137-148, hier S. 142.

1779 KENNEDY, Crusader Castles, S. 8, 73, 76.

1780 MAJOR, Balazs, „The Rural Site of 'Āsūr“, in: Archaeology and the Crusades, hg. v. P. Edbury et al., Athen 2007, S. 157-171; DERS., „Umm Hūš: Eine Kreuzfahrerburg im Bergland von Šāfiṭā“, in: Piana (Hg.), Burgen und Städte der Kreuzzugszeit, S. 438-447; VORDER-

Ins Zentrum der archäologischen Forschungen rückten mehr und mehr auch sogenannte Mischsiedlungen. Da ländliche Siedlungen, unabhängig von ihrer fränkischen oder nicht fränkischen Bevölkerung, in den schriftlichen Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts unter dem Begriff *casalia* (Sg. *casale*) auftauchen und ihre Einwohner als *rustici* oder *villani* bekannt sind, ist es schwer zu bestimmen, welcher Religion die Bewohner angehörten und ob sie europäischer Herkunft waren.¹⁷⁸¹ Archäologische Ergebnisse lassen hier hingegen konkretere Rückschlüsse zu. Archäologen gehen davon aus, dass in einigen Siedlungen vermutlich sowohl Ostchristen als auch Lateiner lebten. Darauf weisen Überreste von lateinischen und griechisch-orthodoxen Kirchen hin.¹⁷⁸² Shobak/Montréal beispielsweise besass zwei Kapellen in der Burg, eine für die orientalischen Christen, die andere für die fränkische Bevölkerung.¹⁷⁸³ Im fränkischen Tiberias war die Bevölkerung wohl ebenfalls sehr heterogen. Es gab dort zwischen sechs und zehn Kirchen, mindestens eine Synagoge und wahrscheinlich eine Moschee. Dazu kamen Herbergen für Pilger, die die zahlreichen Heiligen Stätten und Gräber der Region aufsuchten.¹⁷⁸⁴ Die These Ellenblums, dass die Franken vorwiegend dort gesiedelt hätten, wo sie bereits aus der Vorkreuzzugszeit eine Mehrheit orientalischer Christen vorfanden, was einer teilweisen Rückkehr zum älteren Gesellschaftsmodell bezüglich der fränkisch-orientchristlichen Beziehungen entspricht, bleibt jedoch nach wie vor umstritten, obwohl hier Pringle grundsätzlich die Konformität dieser Ergebnisse mit seinen Untersuchungen der fränkischen Kirchen im Königreich Jerusalem unterstrichen hat.¹⁷⁸⁵ Unklar ist zudem, inwiefern sich Ellenblums Ergebnisse, die ausschliesslich auf Untersuchungen im Königreich Jerusalem beruhen, auch auf die nördlichen Kreuzfahrerherrschaften anwenden lassen.

Neben den Siedlungen mit einer rein fränkischen Bevölkerung und Mischsiedlungen wurden Dörfer ohne fränkische Siedler, die aber nichtsdestotrotz unter den Kreuzfahrern im 12. Jahrhundert besiedelt waren, teilweise archäologisch erforscht, etwa Khirbat Faris (1989-1991), Khirbat Ka'kul (1991), Hor-

STRASSE, Tasha, „Archaeology of the Antiochene Region in the Crusader Period“, in: Cigaar et al. (Hg.), *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, S. 319-336. Pringle hält es in der Umgebung von Tripolis durchaus für möglich: PRINGLE, Denys, *The Red Tower (al-Burj al-Ahmar): Settlement in the Plain of Sharon at the Time of the Crusaders and Mamluks (A.D. 1099-1516)*, London 1986, hier S. 16-18. Vgl. dazu KENNEDY, *Crusader Castles*, S. 76.

1781 Davon berichtet Wilhelm von Tyrus, „(...) que nostri casalia dicunt“: WTyr 20.19, S. 937.

1782 Vgl. ELLENBLUM, *Frankish Rural Settlement*; PRINGLE, „Churches and Settlement“.

1783 Weitere Beispiele sind für Krak des Chevaliers und Sahyun belegt: FOLDA, *The Art of the Crusaders*, S. 402f.; DERS., *Crusader Art: The Art of the Crusaders in the Holy Land (1099-1291)*, Aldershot 2008, S. 59, 74; PRINGLE, „Churches and Settlement“, S. 171f. PRINGLE, *Churches*, Bd. 2, S. 313f.; DERS., „Castle Chapels in the Frankish East“, in: *La fortification au temps des croisades*, hg. v. Nicolas Faucherre et al., Rennes 2004, S. 25-41, hier S. 35, 38.

1784 STEPANSKY, Yosef, „Das kreuzfahrzeitliche Tiberias: Neue Erkenntnisse“, in: Piana (Hg.), *Städte und Burgen der Kreuzzugszeit*, S. 384-395, hier S. 386.

1785 ELLENBLUM, *Frankish Rural Settlement*; PRINGLE, „Churches and Settlement“, S. 175ff. Konform zu Ellenblums Theorie sind auch die Untersuchungen von SIDELKO, *Acquisition of Landed Estates*, S. 253f. Dieser kam zu dem Schluss, dass anhand der Urkunden des Johanniterordens von engen Beziehungen zwischen Franken und Ostchristen, nicht aber zwischen Franken und Muslimen ausgegangen werden könne.

vat Bet Zeneta (1993) oder Horvat Shari (1996).¹⁷⁸⁶ Eine jüdische Siedlung, die auch im 12. und 13. Jahrhundert bewohnt war, wurde zwischen 1970 und 1972 in Khirbat Shama archäologisch untersucht.¹⁷⁸⁷ Besonders in Bezug auf die Siedlungskontinuität sind auch in diesem Bereich noch wertvolle Erkenntnisse zu erwarten.

Boas unterteilte die Siedlungstätigkeit der Franken auf dem Land in unterschiedliche Phasen, die sich durch unterschiedliche Sicherheitsstufen unterschieden. Er argumentierte, dass je nach Phase und Sicherheitsstufe unterschiedliche Gebäudetypen zum Einsatz gekommen seien.¹⁷⁸⁸ So ging er zwischen ca. 1140 und 1170 von einer Phase der erhöhten Sicherheit aus, in der die Franken ihre Administrationstätigkeit auf dem Land ausbauen konnten. Dies geschah durch die Errichtung sogenannter Innenhof-Gebäude und fränkischer Neusiedlungen, die praktisch keinen defensiven Charakter mehr besaßen. Bereits bestehende Gebäude wurden ausgebaut.¹⁷⁸⁹ Ellenblum ging von einer ähnlichen Entwicklung im Burgenbau aus und war der Ansicht, dass Prawers These des überwiegend urbanen Charakters der Kreuzfahrerherrschaften einzig auf die ersten fünfzehn Jahre ihres Bestehens zutreffe.¹⁷⁹⁰ Er argumentierte, dass Burgen an den Aussengrenzen nach 1115 nicht mehr als Schutz gegen muslimische Angriffe errichtet worden seien, sondern als wirtschaftliche Zentren in ländlichen Gegenden. Sie hätten demzufolge den umliegenden Dörfern als kirchliche, wirtschaftliche und administrative Zentren gedient.¹⁷⁹¹ Solche klaren Zuordnungen nicht nur in geographische Räume, sondern auch zeitliche Phasen helfen vermehrt mit, bisher teilweise widersprüchliche Entwicklungen zu erklären. Ähnlich argumentieren Islamwissenschaftler und Historiker, die verstärkt darauf pochen, Schriftquellen räumlich und zeitlich klarer zu begrenzen.

Alle diese Ausführungen machen klar, wie zentral die Archäologie für Rückschlüsse über die Siedlungstätigkeit der Franken auf dem Land und die Zusammensetzung der Bevölkerung in einzelnen Siedlungen und Dörfern ist. Die Siedlungstätigkeit der Franken wurde als Folge dieser bahnbrechenden Resultate der letzten Jahrzehnte wieder als erfolgreich eingestuft. Jonathan Phillips etwa interpretierte die Niederlassung der Franken in einer religiös durchmischten Umgebung als aussergewöhnliche Leistung.¹⁷⁹² Diese archäo-

1786 Zu Khirbat Faris vgl. PRINGLE, *Secular Buildings*, S. 48; BOAS, *Crusader Archaeology*, S. 62; JOHNS, Jeremy, Alison MCQUITTY et al., „The Faris-Project: Preliminary Report upon the 1986 and 1988 Seasons“, in: *Levant* 20 (1988), S. 63-95. Zu Khirbat Ka'kul, Horvat Bet Zeneta und Horvat Shari vgl. BOAS, *Domestic Settings*, S. 203-206.

1787 PRINGLE, *Secular Buildings*, S. 94.

1788 BOAS, Adrian, „Three Stages in the Evolution of Rural Settlement in the Kingdom of Jerusalem during the 12th Century“, in: Shagrir et al. (Hg.), *In Laudem Hierosolymitani*, S. 77-92; DERS., *Domestic Settings*, S. 99f.

1789 BOAS, Adrian, „Three Stages“, S. 86-89; DERS., *Rural Settings*, S. 107f. Das bekannteste Beispiel eines solchen Innenhof-Gebäudes ist Aqua Bella. Zu Aqua Bella vgl. DERS., *Domestic Settings*, S. 107-112, 337-338.

1790 ELLENBLUM, Ronnie, „Three Generations of Frankish Castle-Building in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: Balard (Hg.), *Autour de la première croisade*, S. 517-551; DERS., *Modern Histories*, S. 165-181.

1791 ELLENBLUM, „Three Generations“, S. 522f.

1792 PHILLIPS, *Holy Warriors*, S. 29. Paul Sidelko hat die wichtige Rolle der Siedlungstätigkeit der Johanniter hervorgehoben und kam zu dem Schluss, dass die Aktivitäten der Franken im

logischen Erkenntnisse zur Siedlungstätigkeit der Franken haben sich weitestgehend durchgesetzt. In den aktuellen Überblicksdarstellungen ist von Prawers These einer überwiegend urban geprägten Kreuzfahrergesellschaft nur noch wenig bis gar nicht mehr die Rede.¹⁷⁹³ Prawers Segregationsmodell gilt als überholt.¹⁷⁹⁴

V.3.2 Kunsthistorische Auswertungen

Neben den Archäologen zeigten sich zunehmend auch Kunsthistoriker skeptisch gegenüber dem Segregationsmodell und gaben der Kreuzzugsforschung dadurch wichtige Impulse. Ausgangspunkt ihrer Hinterfragung der Segregation bildete die Kreuzfahrerkunst (*crusader art, art croisé*), die als eigenständige Kunstrichtung erkannt wurde und als deren zentrales Merkmal man den Einfluss orientalischer Künstler und Handwerker identifizierte.¹⁷⁹⁵ Dass sich Kunsthistoriker besonders für die Ostchristen und deren Einfluss auf die Kreuzzugskunst zu interessieren begannen, ist auf zwei Erklärungen zurückzuführen. Erstens hatte die politische Situation zur Folge, dass im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts Syrien und insbesondere der Libanon besser zugänglich wurden. Zweitens bestand im Vergleich zu den intensiv erforschten Bevölkerungsgruppen wie den Franken oder den italienischen Kommunen bei den Ostchristen viel Aufholungsbedarf.¹⁷⁹⁶

Kunsthistorische Untersuchungen brachten mehr und mehr Beispiele im Bereich der Manuskript-, Ikonen- und Wandmalerei zum Vorschein, die aus den Kreuzfahrerherrschaften stammen, deren Künstler Ostchristen waren und die von Kreuzfahrern oder Franken in Auftrag gegeben worden sein müssen. Dies war etwa bei den Wandmalereien in den Kreuzfahrerburgen Krak des

Landesausbau und in der Siedlungstätigkeit grösser gewesen seien als bisher von der Forschung angenommen. Als Grundlage dienten ihm die Urkunden des Johanniterordens: SIDELKO, Acquisition of Landed Estates. Vgl. BOAS, Adrian, Archaeology of the Military Orders: A Survey of the Urban Centres, Rural Settlement and Castles of the Military Orders in the Latin East (c. 1120-1291), London 2006.

1793 „In certain regions and cities, the Franks established a significant presence which should not be minimized just because ultimately, unlike Sicily, Spain, eastern Europe or the Baltic, the settlement failed“: TYERMAN, God’s War, S. 219. Vgl. RILEY-SMITH, The Crusades: a History, S. 83.

1794 Dies bestätigt MENACHE, Sophia, „After Twenty-Five Years: Joshua Prawers Contribution of the Study of the Crusades and the Latin Kingdom of Jerusalem Reconsidered“, in: The Crusader World, hg. v. Adrian J. Boas, London/New York 2016, S. 675-688. Sie führt Prawers Segregationsmodell aber nicht auf irgendeine Ideologie zurück: „the limited scope of historical and archeological finds in Prawer’s time – and not any ideological bias – dictated the segregation model“: EBENDORT, S. 682.

1795 Der Begriff wurde erstmals vom Kunsthistoriker Kurt Weitzmann in den 1960er Jahren verwendet: FOLDA, Crusader Art in the Holy Land, S. 13f. Jaroslav Folda definiert „Kreuzfahrerkunst“ folgendermassen: „Etwas vereinfacht gesagt, verstehen wir darunter Arbeiten, die in den syrisch-palästinensischen Kreuzfahrerreichen entstanden und von fränkischen Auftraggebern aus dem Kreuzfahrermilieu bestellt wurden und/oder von ‚Crusader artists‘ hergestellt wurden (...)“: FOLDA, Jaroslav, „Was ist Kreuzfahrerkunst?“, in: Wiczorek et al. (Hg.), Saladin und die Kreuzfahrer. Katalog zur Ausstellung, S. 177-189, hier S. 181.

1796 Ausdruck dieses starken Interesses der Kunstgeschichte an der ostchristlichen Kunst ist die Zeitschrift Eastern Christian Art, die seit 2004 erscheint (bisher neun Bände).

Chevaliers und Margat der Fall.¹⁷⁹⁷ Dass solche kunsthistorischen Studien, ähnlich wie die Archäologie, wertvolle Ergänzungen zu den schriftlichen Quellen liefern können, zeigt das Beispiel der Geburtskirche von Bethlehem. Die Annäherung zwischen Byzanz und dem Königreich Jerusalem unter Kaiser Manuel I. Komnenos († 1180) ist aus den schriftlichen Quellen hinreichend bekannt. Unser Wissen konnte durch die bilingualen Inschriften in der Geburtskirche aber noch weiter ergänzt werden, da diese belegen, dass Kaiser Manuel die Restauration der Kirche gemeinsam mit König Amalrich I. von Jerusalem patronierte und dass sich hier ostchristliche Künstler beteiligten.¹⁷⁹⁸

Künstlerische Einflüsse der Ostchristen beschränkten sich jedoch keinesfalls nur auf das 12. Jahrhundert oder auf das Königreich Jerusalem. Offenbar scheint der interreligiöse künstlerische Einfluss im 13. Jahrhundert sogar noch stärker gewesen zu sein. Neuere Untersuchungen von Erica Cruikshank Dodd, Stephan Westphalen und Mat Immerzeel belegen eine Blüte der einheimischen christlichen Kunst in den Kreuzfahrerherrschaften, bezeugen künstlerische Tätigkeiten in griechisch-orthodoxen, syrisch-orthodoxen und maronitischen Kirchen des 12. und 13. Jahrhunderts und gegenseitige grenz- und konfessionsübergreifende künstlerische Einflüsse.¹⁷⁹⁹ Bisher konzentrierten sich die Kunsthistoriker fast ausschliesslich auf Akkon und Jerusalem.¹⁸⁰⁰ Immerzeel hingegen lokalisierte in der Grafschaft Tripolis im 13. Jahrhundert eine wichtige Produktionsstätte ostchristlicher Kunst. Er argumentierte, dass zweihundert Jahre lateinische Herrschaft in den christlichen Gemeinschaften der Grafschaft Tripolis zu Wohlstand geführt habe.¹⁸⁰¹ Er sprach in diesem Zusammenhang von einer *Christian Renaissance*, die sich von Damaskus, Tripolis und dem Irak bis nach Ägypten erstreckt und erst mit dem Einfall der Mongolen ein Ende gefunden habe.¹⁸⁰² Immerzeel fand sogar Hinweise auf fränkische

1797 IMMERZEEL, *Identity Puzzles*, S. 74-76. Abbildungen dieser Wandmalereien: vgl. EBENDORT, S. 218, 219, 287. Vgl. dazu FOLDA, Jaroslav, „Crusader Frescoes at Crac des Chevaliers and Marqab Castle“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 36 (1982), S. 177-210.

1798 Grundlegend: KÜHNEL, Gustav, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988, S. 1-147; DERS., „Die Konzildarstellungen in der Geburtskirche in Bethlehem: ihre kunsthistorische Tradition und ihr kirchenpolitisch-historischer Hintergrund“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 86/87 (1993/1994), S. 86-107; JOTISCHKY, Andrew, „Manuel Comnenus and the Reunion of the Churches: the Evidence of the Conciliar Mosaics in the Church of the Nativity in Bethlehem“, in: *Levant* 26 (1994), S. 207-223; CIGGAAR, Krijnie, „The Emperor Manuel Comnenus (1143-1180): His Patronage and Image Building in the Latin States of Outremer, and the Mystery of the Friuli Bible“, in: *Eastern Christian Art* 5 (2008), S. 1-17.

1799 CRUIKSHANK DODD, Erica, *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. A Study in Medieval Painting in Syria*, Toronto 2001; DIES., *Medieval Painting in the Lebanon*; IMMERZEEL, Mat, „Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria“, in: *Eastern Christian Art* 1 (2004), S. 29-60; DERS., *Identity Puzzles*; SCHMIDT, Andrea und Stephan WESTPHALEN (Hg.), *Christliche Wandmalereien in Syrien: Qara und das Kloster Mar Yakub*, Wiesbaden 2005.

1800 IMMERZEEL, Mat, „Icon Painting in the County of Tripoli of the Thirteenth Century“, in: *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, hg. v. Colum Hourihane, Princeton 2007, S. 67-83.

1801 „Two centuries of Latin domination brought prosperity to the indigenous Christian communities of the county“: IMMERZEEL, *Identity Puzzles*, S. 78.

1802 EBENDORT, S. 26, 175ff.

Patronage bei der Renovation von Wandmalereien in ostchristlichen Kirchen.¹⁸⁰³

Die Reichhaltigkeit der künstlerischen Interaktion zwischen Franken und Ostchristen hat Immerzeel am Beispiel des Motivs des Reiterheiligen aufgezeigt. Die östlichen Christen übernahmen das Kreuzbanner von den Kreuzfahrern als christliches Symbol und fügten es in ihre Darstellungen von Reiterheiligen wie Georg oder Sergius ein. Nicht nur im Gebiet der Kreuzfahrerherrschaften, sondern auch im Qalamun-Gebirge zwischen Damaskus und Homs sind solche Abbildungen erhalten geblieben.¹⁸⁰⁴ Eine gegenseitige Beeinflussung lässt sich neben der Wandmalerei und einzelnen Kunstmotiven zusätzlich an anderen Bereichen aufzeigen, beispielsweise in der Miniaturmalerei.¹⁸⁰⁵ Dies belegen zwei georgische Handschriften aus dem 12. Jahrhundert, die vermutlich im Kloster Kalypos in der Nähe von Antiochia entstanden. Aufgrund dieser Zuordnung kann davon ausgegangen werden, dass georgische Skriptorien in und um Antiochia im 12. Jahrhundert unter der Herrschaft der Kreuzfahrer zu Höchstleistungen in der Kalligraphie und der Miniaturmalerei fähig gewesen sind.¹⁸⁰⁶

Ein reger künstlerischer Austausch konnte aber nicht nur zwischen den lateinischen und ostchristlichen Gemeinschaften festgestellt werden. Auch Einflüsse der islamischen Kunst auf die Kreuzzugskunst wurden erkannt.¹⁸⁰⁷ Scott Redford hat dies anhand von Keramikgegenständen im St. Simeons-Hafen (Antiochia) aufgezeigt, Maria Georgopoulou anhand von Glasbechern, Eva Hoffmann an Metallgegenständen.¹⁸⁰⁸ Der Emeritus des Lehrstuhls für Islamic Art an der Universität von Edinburgh, Robert Hillenbrand, hat auf die byzantinischen Einflüsse hingewiesen, die in der islamischen Kunst im Nahen Osten

1803 EBENDORT, S. 161-169. Für ein weiteres Beispiel vgl. MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 125f.

1804 IMMERZEEL, „Holy Horsemen“; DERS., *Identity Puzzles*, S. 145-156. FOLDA, „Mounted Warrior Saints“.

1805 CHOOKASZIAN, Levon, „L'art occidental, l'art français et la miniature arménienne du XIIIe siècle“, in: Augé/Dédéyan (Hg.), *L'église arménienne*, S. 107-132.

1806 HALFTER, „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien“, S. 409 Anm. 18.

1807 Vgl. KÜHNEL, *Wall Painting*; HUNT, Lucy-Anne, „Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of ‚Crusader‘ Art“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), S. 69-85; KÜHNEL, Bianca, *Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical, or an Art Historical Notion?*, Berlin 1994; HUNT, Lucy-Anne, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam. Art at the Crossroads of the Medieval Mediterranean*, London 1998. Jaroslav Folda hat sogar auf einen möglichen künstlerischen Einfluss der Mongolen hingewiesen: FOLDA, Jaroslav, „An Icon of the Crucifixion and the Nativity at Sinai: Investigating the Pictorial Language of its Ornamental Vocabulary: Chrysography, Pearl-dot Haloes, and çintemani“, in: Shagrir et al. (Hg.), *In Laudem Hierosolymitani*, S. 163-179; DERS., „Crusader Artistic Interactions with the Mongols in the 13th Century: Figureal Imagery, Weapons, and the çintemani Design“, in: *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, hg. v. Colum Hourihane, Princeton 2007, S. 147-166.

1808 REDFORD, Scott, „On ‚Saqis‘ and Ceramics: Systems of Representation in the Northeast Mediterranean“, in: Weiss et al. (Hg.), *France and the Holy Land*, S. 282-312; GEORGOPOULOU, Maria, „Orientalism and Crusader Art: Constructing a New Canon“, in: *Medieval Encounters* 5 (1999), S. 289-321; HOFFMAN, Eva, „Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity and Memory“, in: *Gesta* 2 (2004), S. 129-142. Hoffmann sprach von einer „shared visual culture“ der christlichen und muslimischen Gemeinschaften: EBENDORT, S. 131.

zwischen ca. 1100 bis ca. 1250 erkennbar sind. Er argumentierte, dass sich dies sowohl in den Bereichen Architektur, Numismatik als auch Buchkunst gezeigt habe. Hierbei hat er einen möglichen Zusammenhang mit den Kreuzzügen diskutiert, die zu einem engeren Kontakt zwischen der islamischen Welt und Byzanz und möglicherweise zu einer wachsenden Bedeutung (und einem wachsenden künstlerischen Einfluss) der einheimischen Christen geführt hätten.¹⁸⁰⁹ Mit Blick auf diesen erstaunlichen interchristlichen und interreligiösen Austausch im Bereich der Kunst überrascht es nicht, dass in der kunsthistorischen Forschung wieder vermehrt auf das Integrationsmodell des 19. Jahrhunderts zurückgegriffen wird.¹⁸¹⁰

V.3.3 Ostchristen im Brennpunkt der Forschung

Die arabischen Christen haben vermehrt nicht nur in der Kunstgeschichte, sondern auch in der akademischen Welt und besonders in der Geschichtsforschung mehr Beachtung gefunden.¹⁸¹¹ Dies ist eng mit dem Aufschwung der Sozial- und Kulturgeschichte verknüpft sowie der Alteritäts- und Identitätsforschungen in den Kulturwissenschaften.¹⁸¹² In den Medien ist ein neu erwachtes Interesse an den Ostchristen und ihrer Geschichte erkennbar, was durch die politischen Umwälzungen in der islamischen Welt und ihre Auswirkungen auf die fragilen christlichen Minderheiten (Ägypten, Türkei, Irak, Syrien) zu erklären ist. Einschlägige Publikationen zur griechisch-orthodoxen Gemeinschaft veröffentlichten der Byzantinist Johannes Pahlitzsch und der Historiker Andrew Jotischky.¹⁸¹³ Die Forschungen Dorothea Welteckes konzentrieren sich auf die Syrisch-Orthodoxen.¹⁸¹⁴ Weltecke hat auf die Brüchigkeit und Veränderbarkeit der Beziehungen zwischen den Ostchristen und den politischen Mächten, darunter auch den Kreuzfahrern, hingewiesen. Begriffe wie „graeco-, latino- und islamophil“ hält sie für überholt.¹⁸¹⁵ Zu den Armeniern publizierten Gérard Dédéyan, Claude Mutafian und Peter Halfter wichtige Arbeiten.¹⁸¹⁶ Christopher MacEvitt widmete den östlichen Christen in den

1809 Er hat dies am Beispiel des Autorenporträts in Manuskripten erläutert: HILLENBRAND, Robert, „The Classical Author Portrait Islamicized“, in: Madden et al. (Hg.), *Crusades. Medieval Worlds in Conflict*, S. 48-74.

1810 So zitierte etwa FOLDA, *Crusader Art in the Holy Land*, S. 5f. ausführlich Guillaume-Reys Überlegungen zum Einfluss der Levante auf das Leben der Kreuzfahrer.

1811 Vgl. GRIFFITH, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008, S. 1-5.

1812 Vgl. BURKE, Peter, *Was ist Kulturgeschichte?*, Frankfurt a. M. 2005.

1813 PAHLITZSCH, Graeci und Suriani; DERS., „Liturgie- und Umgangssprache bei den Melkiten“; JOTISCHKY, *Perfection of Solitude*; DERS., „Greek Orthodox and Latin Monasticism“.

1814 WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*; DIES., „Contacts Between Syriac Orthodox and Latin Military Orders“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, Bd. 3, hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 53-77; DIES., „Syriac Orthodox in the Principality of Antioch“.

1815 WELTECKE, *Beschreibung der Zeiten*, S. 98.

1816 DÉDÉYAN, „Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni“; DERS., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et croisés*; MUTAFIAN, *Le royaume arménien de Cilicie*; DERS., „L'église arménienne et les chrétientés d'Orient (XIIe-XIVe siècle)“, in: Coulon et al. (Hg.), *Chemins d'outre-mer*, Bd. 2, S. 573-588; HALFTER, *Papsttum und Armenien*.

nördlichen Kreuzfahrerherrschaften, insbesondere Edessas, eine eigene Studie.¹⁸¹⁷ Krijnie Ciggaar hat sich in ihren Forschungen auf das kreuzfahrzeitliche Antiochia konzentriert.¹⁸¹⁸ Mehrere Sammelbände thematisierten die Situation der östlichen Christen unter der Herrschaft der Kreuzfahrer mit ihren Kontakten und Konflikten.¹⁸¹⁹

Die genannten Forscher konnten sich auf ältere Publikationen zur Geschichte der Ostchristen stützen, die bis heute wichtige Referenzen sind. Von grosser Bedeutung sind die Arbeiten des deutschen Orientalisten Bertold Spuler (1911-1990).¹⁸²⁰ Peter Kawerau (1915-1988) hat mit *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit* (1960) auf nachfolgende Forscher grossen Einfluss ausgeübt.¹⁸²¹ Eine wichtige Monographie über die syrisch-orthodoxen und armenischen Chroniken aus der Zeit der Kreuzzüge stammt von einer Schülerin Bertold Spulers, Anneliese Lüders.¹⁸²² In die Reihe wichtiger Publikationen im deutschsprachigen Raum muss Anna-Dorothee von den Brinckens Darstellung der Ostchristen in der lateinischen Historiographie vom 12. bis zum 14. Jahrhundert hinzugefügt werden.¹⁸²³ Die Veröffentlichungen des Dominikaners Jean-Maurice Fiey (1914-1995) zu den Ostchristen sind bis heute grundlegend.¹⁸²⁴ Ostchristliche Gemeinschaften sind zudem vermehrt in Standardwerken prominent vertreten, etwa bei Claude Cahen über die nördlichen Kreuzfahrerherrschaften oder bei Bernard Hamilton über die Geschichte der lateinischen Kirche.¹⁸²⁵

1817 MACEVITT, Rough Tolerance.

1818 CIGGAAR, Krijnie, „Antioch, A Greek City in the Crusader Period“, in: *The Greek City from Antiquity to the Present*, hg. v. K. Demoen, Löwen 2001, S. 141-162; DIES., „Adaptation to Oriental Life by Rulers in and around Antioch. Examples and Exempla“, in: Ciggaar et al. (Hg.), *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, S. 261-282; DIES., „Cultural Identities in Antioch (969-1268): Integration and Disintegration – New Texts and Images“, in: *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa*, hg. v. M. Borgolte und B. Schneidmüller, Berlin 2010, S. 105-123.

1819 CIGGAAR, K. N. et al. (Hg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1-3 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 75, 92, 125), Löwen 1996-2003; LIMOR/STROUMSA (Hg.), *Christians and Christianity in the Holy Land*.

1820 SPULER, Bertold, Artikel „Die nestorianische Kirche“, „die westsyrische (monophysitische/jakobitische) Kirche“, „die Maroniten“, „die Thomas-Christen in Süd-Indien“, „die armenische Kirche“, „die koptische Kirche“, „die äthiopische Kirche“, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 8, Leiden/Köln 1961, S. 120-324.

1821 Das Werk beruhte auf seiner Doktorarbeit aus dem Jahr 1948 unter Bertold Spuler: KAWERAU, Jakobitische Kirche. Vgl. WELTECKE, „60 Years after Peter Kawerau“.

1822 LÜDERS, Anneliese, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen*, Berlin 1964.

1823 BRINCKEN, von den, *Nationes*.

1824 FIEY, Jean-Maurice, *Chrétiens syriaques entre croisés et Mongols*, Rom 1974; DERS., *Pour un Oriens Christianus Novus: répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993; DERS., *Saints syriaques (Studies in late Antiquity and Early Islam, Bd. 6)*, Princeton NJ 2004.

1825 CAHEN, La Syrie du Nord, Kap. „L'évolution de l'église d'Antioche“, S. 501-521; HAMILTON, Latin Church, Kapitel „Relations with the Orthodox“, „Relations with the separated Eastern Churches“, „Reunion with separated Eastern Christians“, S. 159-211, 332-360.

V.3.4 Religiosität und kulturelles Leben

Neben der Archäologie und Kunstgeschichte wurden Fragestellungen zur (Volks-)Religiosität, Spiritualität und zum kulturellen Leben der Bevölkerung aufgegriffen. Dies ist auf neues Quellenmaterial zurückzuführen, das wertvolle Einblicke in den religiösen Alltag der Bewohner der Kreuzfahrerherrschaften gewährt. Die auszugswise Publikation eines bisher unerforschten biographischen Lexikons muslimischer Scheiche aus der Feder des Damaszener Geschichtsschreibers Diyāʾ al-Dīn al-Maḡdīsī (gest. 643/1245) war hier bahnbrechend. Der Autor berichtete in „die Wundertaten der Scheiche des Heiligen Landes“ (*karāmāt mašāʾikh al-arḍ al-muḡaddasa*) aus dem Alltagsleben dieser lokal sehr einflussreichen religiösen Anführer und Ratgeber und darüber, wie stark sich ihnen die Dorfbewohner verpflichtet fühlten. Gleichzeitig wurde aber auch klar, wie stark Furcht und Distanziertheit den Blick der einheimischen Dorfbewohner auf die Franken prägten.¹⁸²⁶ Eine Liste syrischer Kirchen und Klöster aus der Hand eines Kopten aus dem 12. Jahrhundert, Abū al-Makārīm, lieferte wichtige Ergänzungen zur Dichte und Vielfalt der religiösen Zentren unter der Herrschaft der Kreuzfahrer, darunter besonders Antiochia.¹⁸²⁷ Wissenschaftler erforschten die interreligiöse Verehrung lokaler Heiligtümer und Gebetsstätten in Syrien und Palästina und machten sich auf die Suche nach verbindenden Elementen.¹⁸²⁸ Durch archäologische Forschungsergebnisse rückten gemeinsam von Lateinern und Ostchristen besuchte Kirchen ins Zentrum des Interesses.¹⁸²⁹ Andrew Jotischky legte eine Studie zum blühenden Mönchtum der Griechisch-Orthodoxen unter der Herrschaft der Kreuzfahrer vor.¹⁸³⁰ Er wies auf eine Vielzahl von lateinischen Eremiten und Mönchen im Schwarzen Gebirge von Antiochia, am Jordan und an den Ufern des Sees Genezareth hin.¹⁸³¹ Jotischkys Ergebnisse beruhen auf Gerhard von Nazareths Werk *De conversatione virorum Dei in Terra Sancta morantium*. Der Autor dieses Werkes war in der Mitte des 12. Jahrhunderts lateinischer Bischof von Latakia und porträtierte in seiner Schrift mindestens 21 lateinische Eremiten, die sich in den Kreuzfahrerherrschaften niederliessen.¹⁸³² Allen die-

1826 „Diyāʾ al-Dīn (...) portrays men and women of a rural Palestinian community, resentful of their foreign rulers and little affected by their laws and culture, clinging to their religion and charismatic shaykhs in a period of constant instability and insecurity“: TALMON-HELLER, „Muslim Villagers“, S. 116f. „On the whole, the attitude of Muslim villagers towards the Franks is characterized by fear and detachment“: EBENDORT, S. 113.

1827 TROUPEAU, „Les églises et les monastères de Syrie dans l’œuvre d’Abu al-Makarim“; HACKEN, Clara ten, „The Description of Antioch“. Die genaue Datierung und Autorenschaft des Werkes konnten bisher nicht abschliessend geklärt werden.

1828 Ins Zentrum rückte besonders das nördlich von Damaskus gelegene Saidnaya. Vgl. dazu Kapitel III.3.4, S. 107ff.

1829 ELLENBLUM, Ronnie, *Frankish Rural Settlement*, S. 125-128. Vgl. MACEVITT, Christopher, *Rough Tolerance*, S. 126-130.

1830 JOTISCHKY, *Perfection of Solitude*.

1831 Einer davon war Rainer von Pisa (gest. 1160), der um 1138 bis 1154 als Eremit in den Kreuzfahrerherrschaften gelebt hat. Vgl. KEDAR, „A Second Incarnation in Frankish Jerusalem“.

1832 KEDAR, „Gerard of Nazareth. A Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East“; JOTISCHKY, „Gerard of Nazareth, Mary Magdalene and Latin Relations with the Greek Or-

sen Schriften ist eines gemeinsam: Sie belegen das reiche religiöse Leben der unterschiedlichsten Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften.¹⁸³³ Es zeigt sich, dass neben archäologischen Bauten und kunsthistorischen Objekten auch im Bereich der schriftlichen Quellen durch eine Ausweitung auf arabisch-muslimische und ostchristliche Texte durchaus neue Erkenntnisse zum Vorschein kommen können und sogar neue Fragestellungen möglich werden.

Das religiöse, kulturelle und intellektuelle Leben der Kreuzfahrerherrschaften hat eine Neubewertung erfahren. Benjamin Z. Kedar wies auf die wichtige Rolle König Amalrichs I. in diesem Bereich hin.¹⁸³⁴ Mehrere Artikel widmeten sich dem syrisch-orthodoxen Astrologen, Philosophen und Arzt Theodor von Antiochia.¹⁸³⁵ Es erschienen Studien über ostchristliche Ärzte, die sowohl in den Kreuzfahrerherrschaften als auch in muslimischen Ländern gewirkt haben. Die bekanntesten davon dürften Abū Sulaymān Dāwūd und Muwaffaq al-Dīn Ya‘qūb b. Siqlāb (gest. 625/1228) gewesen sein.¹⁸³⁶ Jüngere Untersuchungen bestätigen Antiochias Rolle als bedeutendes Zentrum des kulturellen und geistigen Austausches zwischen der arabischen Welt und dem Westen und widerlegen die bisherige Einschätzung, die Kreuzfahrerherrschaften seien ein kulturelles Brachland gewesen.¹⁸³⁷ Charles Burnett hat die rege Übersetzungstätigkeit in Antiochia untersucht.¹⁸³⁸ Ein weiteres Themenfeld öffnete

thodox; DERS., Artikel „Gerard of Nazareth“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, S. 513f.

1833 B. Z. Kedar hat die Forschungsergebnisse der letzten Jahre im Bereich des reichen religiösen Lebens in den Kreuzfahrerherrschaften schön zusammengefasst: „Frankish society was more variegated and vivacious than hitherto assumed. In parallel, Muslim villagers living under Frankish rule maintained a remarkably vibrant religious life“: KEDAR, „Holy Men in a Holy Land“, S. 23.

1834 Es war Amalrich, der eine Geschichte des Königreichs Jerusalem in Auftrag gegeben hat. Ein ostchristlicher Arzt stand in seinen Diensten, er selbst stand in Kontakt mit dem „Alten vom Berge“ und Kaiser Manuel Komnenos von Byzanz: KEDAR, „Intellectual Activities in a Holy City: Jerusalem in the Twelfth Century“, S. 134f.

1835 HIESTAND, „Un centre intellectuel en Syrie du Nord?“; KEDAR, B. Z. u. E. KOHLBERG, „The Intercultural Career of Theodore of Antioch“, in: *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), S. 164-176.

1836 Gleiches galt auch für jüdische und samaritanische Ärzte: CAHEN, „Indigènes et croisés“; KEDAR, B. Z. und Etan KOHLBERG, „A Melkite Physician in Frankish Jerusalem and Ayyubid Damascus: Muwaffaq al-Din Ya‘qub b. Siqlab“, in: *Asian and African Studies* 22 (1988), S. 113-126; MICHEAU, Françoise, „Les médecins orientaux au service des princes latins“, in: Draleants, Isabelle et al. (Hg.), *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 Mars 1997*, Brepols 2000, S. 95-115; PAHLITZSCH, Johannes, „Ärzte ohne Grenzen. Melkitische, jüdische und samaritanische Ärzte in Ägypten und Syrien zur Zeit der Kreuzzüge“, in: Kay Peter Jankrift und Florian Steger (Hg.), *Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit (Archiv für Kulturgeschichte, Beihefte 55)*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 101-119.

1837 HALFTER, „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien“, S. 408f. Vgl. LOHRMANN, Dietrich, „Die Rolle Antiochiens bei der Einführung der Scientia Arabum“, in: *Crossroads between Latin Europe and the Near East*, hg. v. S. Leder, Würzburg 2011, S. 269-285; SAVAGE-SMITH, Emilie, „New Evidence for the Frankish Study of Arabic Medical Texts in the Crusader Period“, in: *Crusades* 5 (2006), S. 99-112.

1838 BURNETT, Charles, „Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Century“, in: Draleants et al. (Hg.), *Occident et Proche-Orient*, S. 1-78; DERS.,

sich im Bereich der Sprache der Kreuzfahrer und ihres altfranzösischen Dialekts.¹⁸³⁹ Seit der Mitte der 1990er Jahre lässt sich generell ein gesteigertes Interesse an den nicht adeligen Einwohnern der Kreuzfahrerherrschaften feststellen, und zwar nicht nur an den Einheimischen, sondern auch an den fränkischen *burgenses*.¹⁸⁴⁰ Christiane Tischler hat nachgewiesen, dass die Trennlinie zwischen den *burgenses* und den Einheimischen, besonders der Ostchristen, nicht so scharf verlief wie bisher angenommen. Sie fand Hinweise auf Mischelien bei Adelligen, Personen des einfachen *burgensis*-Standes und bei Familien der gehobenen Mittelschicht. Dafür benutzte sie die Chartulare des Heiligen Grabes und das Archiv des Johanniterordens als Quellen.¹⁸⁴¹

Untersuchungen im Bereich der Archäologie, Kunst, Religiosität und Kultur weisen auf eine klare Abwendung vom Prawerschen Segregationsmodell und eine teilweise Rückkehr zum Gesellschaftsmodell aus dem 19. Jahrhundert hin, das sich für eine kulturelle Assimilation in den Kreuzfahrerherrschaften aussprach, aber in leicht veränderter Form. In jüngeren Publikationen wird vorsichtig eine mögliche Annäherung zwischen orientalischen Christen und Franken zur Sprache gebracht.¹⁸⁴² Gleichzeitig wird man sich zunehmend der Fragilität und Inkonsistenz dieser Beziehungen bewusst.¹⁸⁴³ In eine Reihe mit einer möglichen Annäherung fügen sich biologische Ergebnisse von Zahnuntersuchungen ein, da Forscher aufgrund von Zahnschmelz die Herkunft europäischer und nicht europäischer Siedler unterscheiden können.¹⁸⁴⁴ Die Chromosomenstruktur heutiger Einwohner des Libanons weist ebenfalls auf eine Vermischung der Ostchristen mit den Kreuzfahrern hin.¹⁸⁴⁵ Andere Auswertungen haben gezeigt, dass der Handel zwischen den Kreuzfahrerherrschaften und ihren islamischen Nachbarn im gesamten 12. und 13. Jahrhundert auf-

„The Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch“, in: *Crusades* 5 (2006), S. 113-129. Vgl. WILLIAMS, Steven J., „Philip of Tripoli’s Translation of the Pseudo-Aristotelian *Secretum secretorum* Viewed Within the Context of Intellectual Activity in the Crusader Levant“, in: Draleants et al. (Hg.), *Occident et Proche-Orient*, S. 79-94.

1839 ASLANOV, *Le français au Levant*, besonders S. 33-108; DERS., „Languages in Contact in the Latin East: Acre and Cyprus“, MINERVINI, Laura, „Gli orientalmi nel francese d’Oltremare“, in: Sprachkontakte in der Romania: Zum 75. Geburtstag von Gustav Ineichen, hg. v. V. Noll und Sylvia Thiele, Tübingen 2004, S. 123-133.

1840 Vgl. NADER, *Burgesses and Burgess Law*; TISCHLER, *Burgenses von Jerusalem*.

1841 EBENDORT, S. 218-221.

1842 Vgl. ELLENBLUM, *Crusader Settlements*; KEDAR, *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant*; MACEVITT, *Rough Tolerance*; HOLT/MULDOON (Hg.), *Competing Voices*. Kritischer äussern sich PAHLITZSCH/BARAZ, „Christian Communities“, S. 206.

1843 Beispielsweise bei der Haltung der Syrisch-Orthodoxen den Franken gegenüber: vgl. Anm. 140.

1844 Untersucht wurden Gräber in Caesarea und im Dorf Parvum Gerinum (Tel Jezreel). Die untersuchten Skelette in Caesarea weisen klar auf eine europäische Herkunft, jene in Parvum Gerinum auf eine einheimische Herkunft hin: MITCHELL, P. D. und A. R. MILLARD, „Migration in the Crusades to the Medieval Middle East“, in: *British Academy Review* 10 (2007), S. 24-25; DIES., „Migration to the Medieval Middle East With the Crusades“, in: *American Journal of Physical Anthropology* 140 (2009), S. 518-525.

1845 „the crusader activity in the 11th – 13th centuries CE introduced western European lineages into Lebanese Christians“: ZALLOUA, Pierre A. et al., „Y-Chromosomal Diversity in Lebanon Is Structured by Recent Historical Events“, in: *The American Journal of Human Genetics* 82 (2008), S. 873-882, hier S. 873. Diese Untersuchungen sprechen für Ellenblums These einer Annäherung zwischen den Lateinern und Ostchristen: vgl. Anm. 1785.

rechterhalten wurde und dass sich die Kreuzfahrerherrschaften ins levantinische Wirtschaftsgefüge eingliedert haben.¹⁸⁴⁶ Die israelische Historikerin Yvonne Friedman forschte zum Gefangenenaustausch und zu Lösegeldzahlungen zwischen den Kreuzfahrerherrschaften und ihren muslimischen Nachbarn. Sie stellte dabei eine Anpassung der Praxis des Gefangenenaustauschs auf fränkischer Seite an muslimische und byzantinische Gepflogenheiten im Verlaufe des 12. Jahrhunderts fest.¹⁸⁴⁷

V.3.5 Islamwissenschaftliche Auswertungen

Ein Grossteil der bisherigen Einzelforschung, nach welchem Modell auch immer, eint eine dominante Perspektive, nämlich die des europäischen, lateinisch-christlichen Westens. Schon lange ist sich die Kreuzzugsforschung dieser Problematik bewusst.¹⁸⁴⁸ Nicht zuletzt sind dafür Sprachbarrieren verantwortlich. Erst in jüngster Zeit werden die Kreuzzugsgeschichte sowie die Geschichte des lateinischen Orients vermehrt aus orientchristlicher und islamischer Sicht erforscht. Die arabischen Quellen rücken vermehrt ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Bahnbrechend waren hier, wie bereits erwähnt, die Arbeiten Claude Cahens.¹⁸⁴⁹ Seine Schülerinnen Françoise Micheau und Anne-Marie Eddé setzen seine Forschungen fort.¹⁸⁵⁰ Islamwissenschaftler wie Michael Köhler, Peter M. Holt, Laila Atrache und Peter Thorau untersuchten die diplomatischen Beziehungen der Kreuzfahrerherrschaften mit ihren islamischen und christlichen Nachbarn. Köhler untersuchte die vertrags- und bündnispolitischen Beziehungen zwischen den fränkischen Staaten und ihren islamischen Nachbarstaaten, Holt konzentrierte sich auf die Waffenstillstandsverträge der Mamluken mit christlichen Herrschern, darunter auch die Kreuzfahrerherrschaften. Beide gingen dabei von einer Einbindung der fränkischen Herrschaften in die politische Landschaft Syriens aus und stellten gegenseitige Einflüsse fest. Viel Gewicht räumten sie dabei der Errichtung von Kondominien (*munāṣafāt*) sowohl im 12. als auch im 13. Jahrhundert ein. Damit sind Gebietsteilungen zwischen fränkischen und muslimischen Herrschaften gemeint, deren Erträge aufgeteilt wurden.¹⁸⁵¹ Thorau verfasste eine richtungsweisende Studie über den Mamlukensultan Baibars, Laila Atrache untersuchte Friedensverträge und Waffenstillstände in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts

1846 Vgl. JACOBY, David, *Latins, Greeks and Muslims: Encounters in the Eastern Mediterranean, 10th - 15th Centuries* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 914), Farnham 2009.

1847 FRIEDMAN, Yvonne, *Encounters between Enemies. Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leiden 2002; DIES., „Gestures of Conciliation: Peacemaking Endeavours in the Latin East“, in: Shagrir et al. (Hg.), *In Laudem Hierosolymitani*, S. 31-48.

1848 LOCK, *Routledge Companion to the Crusades*, S. 272.

1849 Vgl. Kapitel V.2.3, S. 302ff.

1850 EDDÉ, *principauté ayyoubide d'Alep*; DIES., *Saladin*; MICHEAU, Françoise und A.-M. EDDÉ (Hg.), *L'Orient au temps des croisades*, Paris 2002.

1851 KÖHLER, Michael, „munāṣafāt: Gebietsteilungen zwischen Kreuzfahrern und islamischen Herrschern im 12. und 13. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supp. VI (1985), S. 155-165; DERS., *Allianzen und Verträge*; DAJANI-SHAKEEL, „Diplomatic Relations“; HOLT, *Early Mamluk Diplomacy*.

und den Feindbildwandel in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken.¹⁸⁵² Farhad Daftary und Reuven Amitai-Preiss, die sich mit der Geschichte der Assassinen respektive mit den Mongolen und Mamluken beschäftigen, veröffentlichten Artikel über die Kreuzzüge, für die sie arabische Quellentexte hinzuzogen.¹⁸⁵³ Ein Schwerpunkt der Islamwissenschaftler bildet nach wie vor die Rolle des *ḡihād* zur Zeit der Kreuzzüge. Es wurden aber vermehrt bisher wenig beachtete zeitgenössische Autoren miteinbezogen wie al-Sulamī (gest. 1106), Ibn ‘Asākīr (gest. 1176) oder der bereits genannte Diyā’ al-Dīn al-Maqdisī (gest. 1245). Sie alle stammen aus Damaskus.¹⁸⁵⁴ Diese Quellen erlauben ein weitaus breiteres und differenzierteres Bild als noch vor einigen Jahren. Ein hochaktueller Artikel widmet sich der Darstellung der Kreuzzüge in arabischen Schulbüchern.¹⁸⁵⁵ Islamwissenschaftler thematisierten die Diskrepanz zwischen der Interpretation der Kreuzzüge als Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam und der Darstellung der Kreuzzüge in zeitgenössischen arabisch-muslimischen Quellen.¹⁸⁵⁶ Umej Bhatia argumentierte in *Forgetting Osama ibn Munqidh, Remembering Osama bin Laden. The Crusades in Modern Muslim Memory* (2008), dass die zeitgenössischen Quellen ein ausgesprochen nuanciertes Bild der Kreuzfahrer geliefert hätten, viel nuancierter als dies heute in der islamischen Welt der Fall sei.¹⁸⁵⁷ Seine These sah er im unreflektierten Saladin-Bild der islamischen Welt bestätigt.¹⁸⁵⁸ Dem gegenüber stellte er die unbedeutende Rolle, die dem Mamlukensultan Baibars, der ebenfalls erfolgreich gegen die Kreuzfahrer gekämpft hat, in der muslimischen Öffentlichkeit zugestanden wird.¹⁸⁵⁹ Emma Aubin-Boltanski hat auf die grossen Unterschiede zwischen der zeitgenössischen Darstellung Saladins und der heutigen Wahrnehmung Saladins als Nationalheld in der arabischen Welt hingewiesen.¹⁸⁶⁰ Es ist erfreulich, dass arabische Quellen in den Gesamtdarstellungen zu den Kreuzzügen vermehrt ähnlich prominent neben die lateini-

1852 THORAU, Peter, Sultan Baibars I. von Ägypten: ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert, Wiesbaden 1987; ATRACHE, Politik der Ayyubiden.

1853 DAFTARY, „The Isma‘ilis and the Crusaders“; AMITAI, Reuven, „Muslim Political and Military Responses to the Crusades“, in: Knights of the Holy Land: the Crusader Kingdom of Jerusalem, hg. v. S. Rozenberg, Jerusalem 1999, S. 29-33; AMITAI-PREISS, Mongols and Mamluks.

1854 Vgl. SIVAN, L’Islam et la croisade; SHAKEEL-DAJANI, Hadia (Hg.), The Jihad and Its Times, Ann Harbor Mich. 1991; HILLENBRAND, „Jihad Poetry“. Zu al-Sulamī vgl. CHRISTIE, Niall (Hg.), The Book of the Jihad of ‘Ali ibn Tahir al-Sulamī (d. 1106). Text, Translation and Commentary, Farnham 2015. Zu Ibn ‘Asākīr vgl. MOURAD, S. A. u. J. E. LINDSAY, „Rescuing Syria from the Infidels: The Contribution of Ibn ‘Asakir of Damascus to the Jihad Campaign of Sultan Nur al-Din“, in: Crusades 6 (2007), S. 37-55.

1855 DETERMANN, „The Crusades in Arab School Textbooks“.

1856 FRENKEL, Yehoshua, „Muslim Responses to the Frankish Dominion in the Near East, 1099-1291“, in: Kostick (Hg.), The Crusades and the Near East, S. 27-54.

1857 BHATIA, Umej, *Forgetting Osama ibn Munqidh, Remembering Osama bin Laden: The Crusades in Modern Muslim Memory*, Singapur 2008.

1858 EBENDORT, S. 39f. Kritischere Bilder Saladins in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken, wie sie etwa Ibn al-A‘īr geliefert habe, seien ignoriert worden: EBENDORT, S. 41.

1859 „Despite his formidable military victories, which immortalized his name, the slave-general Baybars is not a model of emulation in Muslim collective memory“: EBENDORT, S. 44.

1860 AUBIN-BOLTANSKI, Emma, „Salah al-Din, un héros à l’épreuve: Mythe et pèlerinage en Palestine“, in: Annales HSS 60 (2005), S. 91-107.

schen Primärquellen gestellt und ausführlich zitiert werden, obwohl leider häufig nur rein deskriptiv.¹⁸⁶¹ Es liegen immer noch nur sehr wenige systematische Untersuchungen einzelner arabisch-muslimischer Geschichtswerke und deren Wahrnehmung der Kreuzzüge und der Franken vor.¹⁸⁶² Paul Cobbs *Der Kampf ums Paradies: Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge* (2015) könnte hier eine Trendwende markieren, auch wenn das Werk den gesamten Zeitraum der Kreuzfahrerherrschaften umfasst und dementsprechend allgemeine Tendenzen aufzeigt.¹⁸⁶³

V.3.6 Aktuelle Interpretationsansätze und ihre Bezeichnungen

Das Zusammenleben der Kreuzfahrer, Franken, italienischen Kommunen, Ritterorden, Ostchristen, Muslime und Juden wurde in der Vergangenheit mit unterschiedlichen Labels versehen, die der Komplexität der unterschiedlichen Beziehungen nicht gerecht wurden. Grousset verkündete die Entstehung einer franko-syrischen Nation, Prutz benutzte den Begriff der *Völkerbruchstücke*.¹⁸⁶⁴ Praver sprach von *Apartheid*, andere von einer „Unterdrückungsgesellschaft“ (*persecuting society*) oder schlicht „Kolonialgesellschaft“.¹⁸⁶⁵ Die Kreuzfahrerherrschaften wurden in eine Reihe mit anderen „frontier societies“ gestellt.¹⁸⁶⁶ Populär war und bleibt der Begriff der multikulturellen Gesellschaft, obwohl das Reizwort in westlichen Ländern und Nordamerika in die Kritik geraten ist.¹⁸⁶⁷ Die Metapher des multikulturellen Mosaiks wurde benutzt, um die Kreuzfahrerherrschaften zu charakterisieren, wobei die unterschiedlichen sozialen und religiösen Gemeinschaften einzelne Mosaiksteine darstellten.¹⁸⁶⁸ Jo-

1861 Vgl. ASBRIDGE, Die Kreuzzüge. Carole Hillenbrand hat sich ausschliesslich auf die arabischen Quellen konzentriert und ist in erster Linie Islamwissenschaftlerin, nicht Kreuzzugsforscherin.

1862 ATRACHE, Politik der Ayyubiden; HILLENBRAND, Islamic Perspectives.

1863 COBB, Kampf ums Paradies; CHRISTIE, Muslims and Crusaders, ist als thematische Einführung konzipiert, liefert aber wertvolle Zusammenfassungen (und vereinzelte Quellenauszüge) der wichtigen zeitgenössischen Geschichtsschreiber auf arabisch-muslimischer Seite.

1864 GROUSSET, René, Histoire des croisades, Bd. 1, S. 366; PRUTZ, Hans, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 144.

1865 PRAWER, Crusaders' Kingdom, S. 524; JASPERT, Die Kreuzzüge, S. 95; FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“.

1866 HALPERIN, „The Ideology of Silence“; BARTLETT, Robert, The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350, Princeton 1993; BEREND, Nora, „Frontiers“, in: Nicholson (Hg.), Palgrave Advances in the Crusades, S. 148-171.

1867 MAYER, Hans Eberhard (Hg.), Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert (Schriften des Historischen Kollegs Kolloquien, Bd. 37), München 1997; SCHWINGES, Rainer C., „Multikulturalität in den so genannten Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Akkulturation im Mittelalter, hg. von Reinhard Härtel (Vorträge und Forschungen, Bd. 78), Ostfildern 2014, S. 339-371. Kritisch zu diesem Begriff und seiner Anwendung auf die Kreuzfahrerherrschaften: FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“.

1868 CAHEN, Orient et Occident, S. 20; RICHARD, Histoire des croisades, S. 112. Kritisch dazu MACEVITT, Rough Tolerance, S. 12.

nathan Phillips sprach von einer „begrenzten Toleranz“ der Franken.¹⁸⁶⁹ Christopher Tyerman stellte „Melting Pot“ zur Diskussion, ein Ausdruck, der bisher überwiegend in Bezug auf die Einwanderergesellschaft in Amerika und Kanada Anwendung gefunden hat.¹⁸⁷⁰ Thomas Asbridge hat sein Kapitel über die Beziehungen der Bevölkerungsgruppen mit dem Untertitel „Der fränkische Osten: Eiserner Vorhang oder offene Tür?“ versehen und damit eine politische Bezeichnung aufgegriffen, die mit der Zeit des Kalten Krieges assoziiert wird.¹⁸⁷¹ Neuere Gesamtdarstellungen zu den Kreuzzügen sowohl in französischer, englischer als auch deutscher Sprache behandeln die religiöse Vielfalt der Kreuzfahrerherrschaften und die Frage nach dem Zusammenleben der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen jeweils gesondert in einem eigenen Kapitel.¹⁸⁷² Häufig finden sich in diesen Kapiteln Zitate Usāma ibn Munqid's, Ibn Gubairs und Fulcher von Chartres'.¹⁸⁷³ Was diese Kapitel verbindet, ist die Erkenntnis, dass es sowohl Integration und Segregation, Assimilation und Abgrenzung gegeben hat, und dies gleichzeitig.¹⁸⁷⁴ Begriffe und Gegenbegriffe wie „Toleranz“/„Intoleranz“ oder „Kontakt“/„Konflikte“ kommen gemeinsam zum Einsatz.¹⁸⁷⁵ Somit lässt sich in der jüngeren Forschung eine Entwicklung von einem „Entweder-Oder“-Modell hin zu einem „Sowohl-als-Auch“-Modell festmachen.

In den letzten Jahren ist zudem ein verstärktes Interesse am Wissenschaftsdiskurs, wie bereits in der Einleitung erwähnt, und an den Gesellschaftsmodellen auszumachen, die in der Vergangenheit auf die Kreuzfahrerherrschaften Anwendung gefunden haben. Dieses verstärkte Interesse an den Historikerinnen und Historikern korreliert mit einem Trend, der allgemein in der Geschichtswissenschaft zu beobachten ist.¹⁸⁷⁶ So kam Ellenblum im Rahmen einer Studie über Kreuzfahrerburgen ausführlich auf die beiden dominanten Deu-

1869 PHILLIPS, Jonathan, „Der lateinische Orient“, in: *Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge*, hg. v. J. Riley-Smith, S. 137-138.

1870 TYERMAN, *God's War*, S. 225.

1871 ASBRIDGE, *Die Kreuzzüge*, S. 208.

1872 DEMURGER, *Croisades et croisés*, Kapitel „Coexistence et échanges“, S. 267-280; BALARD, *Les Latins en Orient*, S. 93-102; TYERMAN, *God's War*, S. 225-240; PHILLIPS, *Holy Warriors*, Kapitel 2: „May God's Curse be Upon Them!“. *Relations Between Muslims and Franks in the Levant, 1099-1187*, S. 29-50; JASPERT, *Die Kreuzzüge*, Kapitel „Christen, Muslime und Juden“, S. 90-99; einer der Ersten war MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, S. 188ff., 362.

1873 Vgl. PHILLIPS, *Holy Warriors*, S. 34-42, 43-59.

1874 Phillips beispielsweise kam zu dem Schluss, dass es zwischen den religiösen Gruppen sowohl „trust, admiration, and occasional respect, alongside anger, hostility, disdain and suspicion“ gegeben habe: PHILLIPS, *Holy Warriors*, S. 50. Niall Christie: „Crusaders and Muslims might fight each other, but they might also form alliances against other Franks, other Muslims, or both, or they might make truces and live alongside each other in relative peace. (...) However, there were limits to how far they could come to understand each other (...)“: CHRISTIE, *Muslims and Crusaders*, S. 86.

1875 GERVERS, M. und J. M. Powell (Hg.), *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, Syracuse N.Y. 2001; MADDEN et al. (Hg.), *Crusades: Medieval Worlds in Conflict*, Farnham 2010; CIGGAAR, K. et al. (Hg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, 3 Bde., Löwen 1996-2003.

1876 TYERMAN, *Debate on the Crusades*. Vgl. dazu DERS., *The Invention of the Crusades*, Basingstoke 1998; SIBERRY, *New Crusaders*; CONSTABLE, Giles, „The Historiography of the Crusades“, in: Laiou et al. (Hg.), *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, S. 1-22; RILEY-SMITH, *The Crusades: a History*, S. 299-309.

tungsmuster zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen zu sprechen.¹⁸⁷⁷ Die beiden konträren Modelle bezeichnete er als *pro-colonial model of integration* und *anti-colonialist model of segregation*. Er wies darauf hin, dass diese Deutungsmuster die Kreuzzugsforschung bis heute beeinflussen.¹⁸⁷⁸ Obwohl die beiden dominanten gegensätzlichen Gesellschaftsmodelle von Ellenblum seit Smails *Crusading Warfare* (1956) erstmals kritisch untersucht und verglichen worden sind, beschränkte er sich für das 19. Jahrhundert fast ausschliesslich auf französische Forscher.¹⁸⁷⁹

Neuansätze: Ronnie Ellenblum und Christopher MacEvitt

Ellenblum untersuchte nicht nur die Deutungsmuster, die in der Vergangenheit auf das Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften Anwendung gefunden haben, sondern stellte einen Neuansatz vor: ein Modell mit unterschiedlichen Einflussbereichen (*spheres* oder *fields*). Er erkannte darin die Möglichkeit, die je nach Einflussbereich stärkeren oder schwächeren gegenseitigen Einflüsse zu erklären.¹⁸⁸⁰ Als mögliche Beispiele für Bereiche, in denen ein klarer Austausch stattgefunden hat, erwähnte er Kunst, Wirtschaft, Landwirtschaft und das Kriegswesen. In anderen Bereichen wie Theologie oder Familienleben zeigte er sich gegenüber einer gegenseitigen Beeinflussung skeptischer.¹⁸⁸¹ Ellenblums Konzept geht somit nicht mehr von den Bevölkerungsgruppen aus wie das Integrations- und Segregationsmodell, sondern in erster Linie von unterschiedlichen Einflussbereichen. Es spiegelt die Entwicklung von einem „Entweder-Oder“- zu einem „Sowohl-als-Auch“-Modell wider und hat den Vorteil, dass die Forschungsergebnisse der letzten Jahre in all ihrer Widersprüchlichkeit in das Modell eingefügt werden können. Ellenblums Ansatz kann zudem problemlos erweitert und ergänzt werden. Eine mögliche Ergänzung der Einflussbereiche lässt sich anhand der jüngeren Forschung in folgenden Bereichen ausmachen: Münzwesen¹⁸⁸², Namensgebung¹⁸⁸³, Liturgie¹⁸⁸⁴, Sprache¹⁸⁸⁵, Architektur¹⁸⁸⁶, Hausbau¹⁸⁸⁷, Medizin¹⁸⁸⁸, Ad-

1877 ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 1-61.

1878 EBENDORT, S. 293.

1879 EBENDORT, S. 43-61.

1880 EBENDORT, S. 303f.

1881 Vgl. hierzu Ellenblums Ausführungen über einen „Dialog“ (*dialogue*) im Bereich der Belagerungstechniken und im Befestigungsbau: ELLENBLUM, *Modern Histories*, S. 187-286. Ellenblum drückt dies folgendermassen aus: „When one side developed a new successful siege tactic, the opponent countered with a new strategy of fortification that took the edge off the enemy’s innovation“: EBENDORT, S. 189.

1882 Vgl. KOOL, Robert, „Coins at Vadum Jacob: New Evidence on the Circulation of Money in the Latin Kingdom of Jerusalem during the Second Half of the Twelfth Century“, in: *Crusades* 1 (2002), S. 73-88.

1883 Vgl. SHAGRIR, Iris, *Naming Patterns in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 2003.

1884 Vgl. SHAGRIR, Iris, „The Visitatio Sepulchri in the Latin Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem“, in: *Al-Masaq* 2 (2010), S. 57-77.

1885 Vgl. ASLANOV, *Le français au Levant*, S. 33-108, besonders S. 77ff.; DERS., „Languages in Contact in the Latin East: Acre and Cyprus“, in: *Crusades* 1 (2002), S. 155-181. Der israelische Linguist hat den Einfluss italienischer Dialekte und des Arabischen auf den altfranzösischen Dialekt der Franken untersucht.

1886 Vgl. GEORGOPOULOU, Maria, „The Artistic World of the Crusaders and Oriental Christians in the Twelfth and Thirteenth Century“, in: *Gesta* 43 (2004), S. 115-128; OUSTERHOUT, Robert, „The French Connection? Construction of Vaults and Cultural Identity in Crusader Architecture“, in: Weiss et al. (Hg.), *France and the Holy Land*, S. 77-94.

ministration¹⁸⁸⁹ und Recht.¹⁸⁹⁰ Die Widersprüche der Quellen und der Forschungsergebnisse in den verschiedenen Bereichen können durch diesen Ansatz problemlos unter einen Hut gebracht werden.

Neben Ellenblum hat der Historiker Christopher MacEvitt einen Neuanatz zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften vorgestellt. MacEvitt widmete diesem Thema eine eigene Monographie mit dem Titel *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*.¹⁸⁹¹ Er hat die Bezeichnung der *Rough Tolerance* für die Koexistenz zwischen Ostchristen und Lateinern vorgeschlagen und argumentierte, dass dieses Konzept auf Unwissen und Desinteresse der Franken gegenüber den östlichen Christen beruht habe. Er sprach sich für ein Zusammenleben aus, *which encompassed conflict and oppression yet allowed multiple religious communities to coexist in a religiously charged land*.¹⁸⁹² Sein Modell zeichnete sich aus durch „Schweigen (in den Quellen)“ (*silence*), „Durchlässigkeit“ (*permeability*) und „lokale Begrenztheit“ (*localization*). Er datierte jene *Rough Tolerance* jedoch dezidiert einzig ins 12. Jahrhundert und sah in der Interaktion der Franken mit den unterschiedlichen ostchristlichen Konfessionen keine grossen Unterschiede.¹⁸⁹³ Sein Konzept bezieht sich ausschliesslich auf die nördlichen Kreuzfahrerherrschaften (Grafschaft Edessa) und auf die Beziehungen zwischen Ostchristen und Franken. Es ist deshalb eher fraglich, inwieweit sich sein Konzept auf das Königreich Jerusalem übertragen lässt und inwieweit es auch für das 13. Jahrhundert stehen kann. Ausgeklammert wurde von ihm die muslimischen Bevölkerung. Kaum überraschen dürfte es, dass die Neuansätze Ellenblums und MacEvitts in der Forschung bereits wieder Kritik hervorgerufen haben.¹⁸⁹⁴

1887 Vgl. BOAS, *Domestic Settings*.

1888 Vgl. MITCHELL, Piers D., *Medicine in the Crusades: Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge 2004.

1889 Vgl. RILEY-SMITH, „The Survival in Latin Palestine of Muslim Administration“.

1890 Vgl. KEDAR, „Earliest Laws of Frankish Jerusalem“; „These men – or those of them responsible for drawing up this body of legislation – disclosed a considerable originality and boldness in blending Oriental and Occidental traditions and in setting forth unorthodox solutions to some of Outremer’s more acute problems“: EBENDORT, S. 326. Vgl. NADER, *Burgesses and Burgess Law*.

1891 MACEVITT, *Rough Tolerance*. Für eine Übernahme dieses Modells vgl. PEERS, Glenn, „The Church at the Jerusalem Gate in Crusader Ascalon: A Rough Tolerance of Byzantine Culture?“, in: *Eastern Christian Art* 6 (2009), S. 67-86.

1892 MACEVITT, *Rough Tolerance*, S. 2f.

1893 Für MacEvitts genaue Definition der „Rough Tolerance“ vgl. EBENDORT, S. 21-26, 111 („They [the Franks] did not, by and large, treat Melkites any differently from Armenians and Jacobites“). Auch Charles Halperin sprach im Zusammenhang der Kreuzfahrerherrschaften von einer „ideology of silence“ und sogar von „rough-and-ready tolerance of thirteenth-century Valencia“: HALPERIN, „The Ideology of Silence“, S. 446.

1894 Vgl. PAHLITZSCH, *Graeci und Suriani*, S. 212f.; FAVREAU-LILIE, „Multikulturelle Gesellschaft“, S. 122, Anm. 7; TYERMAN, *Debate on the Crusades*, S. 174-177; PRINGLE, Denys, „Review: Ronnie Ellenblum: *Crusader Castles and Modern Histories*“, in: *H-France Review* 8 (2008), S. 180-183.

VI. Schluss

Zeitgenössische und moderne Stimmen im Vergleich

Den multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften habe ich mich auf unterschiedlichen Ebenen zu nähern versucht: auf der Ebene der zeitgenössischen Geschichtswerke und Pilgerberichte verschiedener kultureller Einflussbereiche einerseits und auf der Ebene des Wissenschaftsdiskurses mit seinen weit auseinanderklaffenden Deutungsmustern zwischen Integration und Segregation andererseits. Die Ebene der zeitgenössischen Quellen hat Strategien der Autoren, ihre eingeschränkten Möglichkeiten aufgrund des Beschreibungsgegenstandes und der Gattungskonventionen und daraus folgend die Grenzen mittelalterlicher Quellen aufgezeigt. Durch die Untersuchung des Wissenschaftsdiskurses wurde dargelegt, wie Deutungsmuster über die zeitgenössischen Quellentexte gestülpt wurden (und werden). Es kamen dabei oftmals allzu beliebige Deutungen (Fehlinterpretationen oder Überinterpretationen) zum Einsatz, die wiederum bestätigen, wie wenig aussagekräftig die zeitgenössischen Quellen bezüglich der Frage nach Integration und Segregation sind. Es stellt sich eine Sensibilisierung gegenüber Sichtweisen ein, die als vermeintlich neu gelten, aber eigentlich bereits in der Kreuzzugsforschung zum Einsatz gekommen sind.¹⁸⁹⁵ Ich möchte an einem konkreten Beispiel aufzeigen, weshalb der Einbezug der modernen Stimmen einen Mehrgewinn gebracht hat. Jakob von Vitry erschuf im Umfeld des Kreuzzuges von Damiette (1217-1222) in seiner *historia orientalis* ein negatives Sittengemälde der christlichen Welt, zu der er Lateiner, Orientfranken und Ostchristen zählte. Um diesen lamentablen Zustand zu akzentuieren, übernahm er die Ausführungen Wilhelms von Tyrus über die mögliche Konversion der Assassinen, deren Scheitern gut in sein Konzept einer christlichen Welt im Niedergang passte. Der Pilger Burchard von Monte Sion wiederum übernahm einige dieser Ausführungen und Jakob von Vitrys negative Grundstimmung zum Zustand der Christenheit einige Jahre vor dem definitiven Ende der Kreuzfahrerherrschaften. Hans Prutz, Historiker in Königsberg um 1900, orientierte sich bei seinen Ausführungen über die Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften stark an Jakob von Vitry und sprach von räumlicher Trennung zwischen den Bevölkerungsgruppen. Durch Joshua Prawer wurde dieses Negativbild als Teil des Segregationsmodells in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum vorherrschenden Narrativ. Jakob von Vitrys Geschichtswerk beeinflusste darüber hinaus die französische Forschung. Der Bischof von Akkon interpretierte die Anpassung

1895 So bereits KEDAR, B. Z., „Crusade Historians and the Massacres of 1099“, in: Jewish History 12 (1998), S. 11-31, hier S. 11.

der Orientlateiner an ihre Umwelt als Zeichen ihrer Annäherung an die Sarazenen. Das war der Grund, weshalb er diesen Prozess überhaupt erwähnte. René Grousset blendete jeglichen kritischen Unterton der zeitgenössischen Quellen an den *poulains* aus, interpretierte sie passgenau als Nachkommen von Mischehen und sah in ihnen einen wichtigen Beleg für die Entstehung einer franko-syrischen Nation. Durch den Einbezug der modernen Stimmen konnte nachverfolgt werden, wie die Forscher bei den zeitgenössischen Stimmen fanden, was sie gesucht haben; sie sahen das, was sie sehen wollten, wobei die zeithistorische Intention der Texte allzu häufig in den Hintergrund rückte. Deshalb war die Vorgehensweise dieser Arbeit auch sinnvoll. Es konnte mit den schriftlichen Quellen begonnen werden, auf die sich Forscher und Historiker im Wissenschaftsdiskurs beriefen. Wir wissen, was in den Quellen steht, wir vermuten zu wissen, was die Überlegungen dahinter waren, gleichzeitig konnten Veränderungen und Schlussfolgerungen durch Forscher und Historiker nachverfolgt werden. Als Folge stellt sich eine gewisse Vorsicht gegenüber Übernahmen einzelner zeitgenössischer Textpassagen ein. Das Beispiel Jakob von Vitrys könnte beliebig auf Fulcher von Chartres, Ibn Ġubair oder Usāma ibn Munqid̄ ausgeweitet werden.

Ich habe anhand des Vergleichs der zeitgenössischen Pilgerberichte und Geschichtswerke drei Thesen aufgestellt, deren Weiterentwicklung und Relevanz im Wissenschaftsdiskurs ich nachzugehen versucht habe. Es hat mich veranlasst, über Kontinuitäten zwischen damals (zeitgenössische Quellen) und heute (Wissenschaftsdiskurs 19. - 21. Jh.) nachzudenken.

Die erste These lautete folgendermassen: Die religiöse Differenz war in den zeitgenössischen Schriftquellen präsent und diente den Autoren als Instrument, um ihren (politischen und religiösen) Herrschaftsanspruch zu behaupten. In der Wende vom 6./12. zum 7./13. Jahrhundert begann sich in den schriftlichen Quellen in vielerlei Hinsicht ein Wandel abzuzeichnen. Es kam sowohl in der Pilgerliteratur als auch in den Geschichtswerken zu einem stärkeren Interesse und einer tieferen Auseinandersetzung mit der religiösen Differenz im syrisch-palästinensischen Raum. Dafür verantwortlich waren vermutlich nicht Autoren und Geschichtsschreiber allein, sondern auch das Publikum, das sich für solche Informationen offen zeigte. Sowohl in den lateinischen und altfranzösischen als auch in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken zeigten die Historiographen des 7./13. Jahrhunderts im Vergleich zum 6./12. Jahrhundert umfangreichere Kenntnisse des Gegners. Es lassen sich längere Passagen über den Islam oder die Herrschaftsstrukturen der Franken finden. In der Pilgerliteratur zeigten die jüdischen und arabischen Pilgerberichte im Vergleich zu den lateinischen Texten bereits gegen Ende des 12. Jahrhunderts ein stärkeres Interesse und machten deutlich, dass sie über umfangreiche Informationen zu den fremden Bevölkerungsgruppen verfügten. Es waren Ibn Ġubair und Benjamin von Tudela, die über die einheimische Bevölkerung berichteten. In die gleiche Zeit sind erste Hinweise auf eine Unterscheidung zwischen Meer- und Küstenfranken in den arabisch-muslimischen Geschichtswerken zu datieren, da vermutlich die Ankunft der Kreuzfahrer im Umfeld des Dritten Kreuzzuges die Unterschiede zu den Orientfranken deutlich zutage treten liess. Ferner entstand die Chronik Wilhelms von Tyrus in den 1170er und 1180er Jahren, als die Orientfranken bereits mehrere Jahrzehnte Teil des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Gefüges

im syrisch-palästinensischen Raum bildeten. In seinen Ausführungen über die Fatimiden konnte Wilhelm aufzeigen, über was für Kenntnisse des „Anderen“ er verfügte. In den lateinischen Pilgerberichten kam es zu einer Art „Entdeckung“ der Ostchristen und Muslime, denen die Pilger in ihren Berichten eigene Abschnitte und Auflistungen widmeten. Somit ist bereits im Hochmittelalter in den lateinischen Pilgerberichten die religiöse Differenz auszumachen. Lange ging hier die Forschung davon aus, dass dies erst in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten der Fall gewesen ist. So weit, so gut. Die Autoren verfolgten aber bestimmte Absichten und interpretierten die religiösen Gruppen und ihre Interaktion basierend auf eigenen Zielen. Im christlich-heilsgeschichtlichen respektive islamischen Konzept von Religion, von dem die zeitgenössischen Pilger und Geschichtsschreiber beeinflusst waren, hatte eine andere, gleichgestellte Religion keinen Platz. Sie orientierten sich an Koran und Bibel und deuteten das Christentum und den Islam in diesen Kategorien. Das Gegenüber wurde einerseits als Wiederholung des eigenen präsentiert und dadurch dem Publikum erklärbar gemacht (Kalif, Papst). Andererseits war das Gegenüber das Gegenteil von allem, was man selbst war (Verhalten, Charakter, Lebensweise, Sitten und Bräuche). Es handelte sich bei diesen Strategien um Vorgehensweisen des Mittelalters.

Gehen wir aus unserer heutigen Perspektive an die mittelalterlichen Quellen heran, sind wir beeinflusst durch das Tagesgeschehen. Unser „Vorwissen“ prägt unsere Fragen an die Quellen. Möglicherweise führt diese Ausgangslage zu einem falschen Zugang zu den Pilgerberichten und Geschichtswerken. Es ist zu diskutieren, ob die Forschung nicht verstärkt von unseren heutigen Fragen an die zeitgenössischen Autoren abrücken und von den Fragen der Geschichtsschreiber und ihrer Texte ausgehen sollte. Zudem sollten wir uns verstärkt fragen, was man von den Schriftquellen überhaupt erwarten *kann*. Es waren ja Texte, die eine bestimmte Funktion erfüllten, in denen es darum ging, die Herausforderungen der Kreuzzüge und der Kreuzfahrerherrschaften in den Geschichtsverlauf einzuordnen, einen Sinn zu erkennen, also eine Art „Selbstinterpretation“ der Ereignisse, die die Autoren kaum so darstellen konnten, wie wir uns das wünschen. Es müsste stärker im Sinne der zeitgenössischen Quellen gedacht werden, welche Fragen sich aus dem Aussagen der Geschichtsschreiber und Pilger ergeben (Wie *konnte* der Islam in diesem Kontext dargestellt werden, wie *konnten* Kreuzfahrer und Franken überhaupt auftreten?). Zeitgenössische Geschichtswerke und Pilgerliteratur müssen somit stärker von heutigen Konzeptionen und Rückprojektionen abgegrenzt werden (Globalisierung, Flüchtlinge, Minderheitenfragen etc.), mit denen wir an die Quellen herangehen. Durch eine an die schriftlichen Quellen angepasste Herangehensweise ergeben sich unzählige Möglichkeiten für zukünftige Projekte, da eine wissenschaftliche Untersuchung eines Grossteils der orientalistisch-christlichen und arabisch-muslimischen historiographischen Werke ja noch aussteht. Hier weisen kritische Editionen und eine verstärkt interdisziplinäre Ausrichtung (ostchristliche Studien, Islamwissenschaften) in die richtige Richtung.

Meine zweite These lautete folgendermassen: Zuschreibungen und Begrifflichkeiten für das Gegenüber sind konsistent und werden von nachfolgenden Autoren übernommen. Geschichtswerke und Pilgerberichte, wie bereits erwähnt, weisen enorme Kontinuitäten auf (Stereotype, ethnographische Exkur-

se, Auflistungen). Vergleicht man dies mit den Entwicklungen in der modernen Kreuzzugsforschung, kann man sich nicht verwehren, eine Parallele zum Einfluss nationaler Traditionsmuster auf Kreuzzugsforscher und Historiker zu ziehen, ein Aspekt, der sich durch die gesamte moderne Geschichtsschreibung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beobachten lässt. Dies lässt sich beispielhaft im Bereich des Zusammenlebens von Personen unterschiedlicher Herkunft, Religion, Sprache und Kultur in den Kreuzfahrerherrschaften aufzeigen. Geschichtsschreiber, ob damals oder heute, sind von Diskursen und Ideologien der eigenen Zeit geprägt. Damals wie heute waren Autoritäten oder nationale Fachspezialisten von entscheidender Bedeutung. Christliche Pilger griffen auf Beda, Hieronymus oder Eusebius von Caesarea zurück, um die Pilgerorte zu beschreiben. Die Bibel half das Fremde in die eigene Geschichte einzuordnen. Wichtigste Referenz im Islam waren der Koran und die Überlieferungen des Propheten. Historiographie war und ist immer eng mit dem Autor verknüpft und der Autor mit seinem Umfeld, sei dies in den zeitgenössischen Quellen zu den Kreuzfahrerherrschaften oder in den Darstellungen der Historiker im Wissenschaftsdiskurs seit dem 19. Jahrhundert, die stark vom bis heute einflussreichen Konzept des Nationalstaates beeinflusst wurden und werden.

Historiker haben sich in der Vergangenheit überwiegend auf schriftliche Quellen gestützt, die je nach vorherrschendem Gesellschaftsmodell und Nationalität der Historiker unterschiedlich gedeutet wurden. Dies lässt sich insofern nachvollziehen, als enge Bindungen an Personen und Institutionen (Paris, Berlin, Jerusalem) über Generationen hinweg in der Wissenschaft bestimmte Deutungsmuster weitergeben liessen, die durch gemeinsame Ziele und gemeinsame Routinen gestärkt wurden, eng verknüpft mit sprachlichen und disziplinären Einschränkungen. Die Geschichtswissenschaft war und ist nach wie vor stark abhängig von nationalstaatlich angelegten Institutionen und Archiven, die sich auf das Denken und den Habitus der Wissenschaftler auswirken. Was der Wissenschaftsdiskurs aufgezeigt hat, sind die Subjektivität des Historikers und seine unbewusste Abhängigkeit nicht so sehr oder nicht nur von den schriftlichen Quellen, sondern von den grossen „Doyens“ der Kreuzzugsforschung. Es gab in der Vergangenheit zu viele unkritische Übernahmen älterer Urteile (z.B. bei Grousset), was sicher damit zusammenhängt, dass sich eine gewisse Distanzierung auf Schüler-Lehrer-Basis als schwierig erweist. Die Kreuzzugsforschung und spezifischer die Analyse des Wissenschaftsdiskurses zum Zusammenleben der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften zeigt den Mediävistinnen und Mediävisten die eigene historische Bedingtheit auf und legt offen, dass historische Erkenntnis nur unvollständig und subjektiv sein kann. Diese Herausarbeitung der nationalen Traditionsmuster in Frankreich, Deutschland oder Israel hat wichtige unbewusste „Erbschaften“ bzw. zu wenig reflektierte Aspekte des eigenen wissenschaftlichen Tuns, der eigenen Position und Situation offengelegt. Diese Überlegungen gehen durchaus in eine ähnliche Richtung wie Überlegungen zu den zeitgenössischen Geschichtsschreibern und Pilgern, die stark in ihrer Welt verhaftet waren und deren Aussagen und Wahrnehmungen erst durch eine zeithistorische (politische, religiöse, soziale, geographische, narrative) Kontextualisierung verständlich gemacht werden können.

Meine dritte These bezog sich auf die Gattung: Gattungskonventionen zwangen das Gegenüber in sehr eng gefasste Rollen. Mittelalterliche Schrift-

quellen (Pilgerberichte, Geschichtswerke) sind stark von Merkmalen ihrer Gattungen und narrativen Überlegungen der Autoren geprägt. Die in den Texten vermittelten Denkweisen wurden durch das Medium der Historiographie und Pilgerliteratur vermittelt, die bestimmten Vorgaben unterlagen. Die Erzählstrukturen schränkten die Aussagen der Pilger und Geschichtsschreiber über fremde Bevölkerungsgruppen ein. Dieser Einfluss zeigt sich besonders gut in den frappierenden Ähnlichkeiten der Pilgerberichte und der Geschichtswerke der verschiedenen Provenienzen. Die Geschichtswerke waren von Polemik geprägt; es ging in erster Linie darum, das Gegenüber als Feind darzustellen, um den Kampf gegen diesen zu legitimieren. Das Gegenüber war in seiner Rolle als militärischer Gegner festgelegt. Da es sich beim Gegner überwiegend um Kreuzfahrer oder Muslime gehandelt hat, überrascht es nicht, dass die Ostchristen in den Geschichtswerken wenig prominent vertreten waren. In den Pilgerberichten hingegen konnten die anderen Gemeinschaften als Fremde an den Pilgerstätten, bei Zeremonien, als Führer oder als Gesprächspartner auftreten. Schriftliche Quellen, besonders Geschichtswerke, sind deshalb unzuverlässig in Bezug auf unsere aktuellen Fragestellungen und können nur mit einer bestimmten Vorsicht eingesetzt werden. Dazu kommt, dass das Bild des Gegenübers von Widersprüchen geprägt war und je nach Situation, Zeitpunkt und Autor unterschiedlich ausfallen konnte. Dies konnte mit der Untersuchung der Geschichtswerke lateinischer, altfranzösischer und arabisch-muslimischer Herkunft gut aufgezeigt werden. Die Untersuchungen legen offen, dass allgemeine Aussagen zur Islamfreundlichkeit oder Islamfeindlichkeit respektive Frankenfreundlichkeit und Frankenfeindlichkeit einzelner Autoren überholt sind. Diese Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit der zeitgenössischen Schriften ist mitverantwortlich dafür, dass die Historikerinnen und Historiker in der Vergangenheit zu unterschiedlichen Forschungsergebnissen gekommen sind. Je nach Modell konnten die Schriftquellen, darunter Fulchers bekannte Textpassage, Ibn Ġubairs Ausführungen über die muslimischen Bauern unter der Herrschaft der Kreuzfahrer, Jakob von Vitrys Kritik an der christlichen Welt oder Usāma ibn Munqid̄s Aussagen über die Franken als Geschäfts- und Verhandlungspartner, von den Historikern und Wissenschaftlern passgenau in ihre Konzeptionen eingebaut werden.

Eine mögliche Lösung ist eine gewisse Distanz zur Überdominanz der schriftlichen Quellen, wenn wir bei unseren Fragestellungen bleiben, sonst sollten unsere Fragestellungen, wie bereits erwähnt, den zeitgenössischen Quellen angepasst und stärker kontextualisiert werden. Zeitgenössische Schriftquellen, die, wie die Untersuchung des Wissenschaftsdiskurses zu Genüge gezeigt hat, unterschiedliche Deutungsmuster zulassen, können durch archäologische, kunstgeschichtliche, islamwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Forschungen ergänzt werden, die gleichbedeutend neben die schriftlichen Quellen gestellt werden und dadurch einen breiteren Zugang zulassen.

In der modernen Geschichtsschreibung erwies sich die Übernahme der vorherrschenden Deutungsmuster und Thesen federführender Forscher als sehr einflussreich. Je nach Nation wurden dabei unterschiedliche Historiker rezipiert. So werden die Überlegungen Emmanuel Guillaume-Reys und René Groussets bis heute überwiegend im französischen Sprachraum rezipiert, Joshua Praver und seine Thesen wirken bis heute in den Werken seiner Schüle-

rinnen und Schüler in Israel nach. Die im Vergleich zu Frankreich nüchterne Betrachtung des Zusammenlebens der Gemeinschaften in der deutschsprachigen Kreuzzugsforschung lässt sich bis zu Friedrich Wilken und Hans Prutz zurückverfolgen und setzt sich in aktuellen Studien fort.¹⁸⁹⁶ So ist es nicht verwunderlich, dass die verschiedenen Deutungsmuster der französischen, deutschen und israelischen Schulen der Kreuzzugsforschung junge Forscherinnen und Forscher bis heute beeinflussen. Auch in der globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts wird sich daran vermutlich nur langsam etwas ändern. Obwohl die wissenschaftliche Forschung verstärkt international vernetzt ist (zum Beispiel durch Internetplattformen wie academia.edu) und Fremdsprachenkenntnisse zum Usus geworden sind, werden die Überlieferungstraditionen des eigenen Landes wohl nach wie vor eine wichtige Rolle spielen, was zu einem grossen Teil auf den starken Einfluss der eigenen Sprache als Identifikationsmerkmal zurückzuführen ist. Aber auch hier findet sich durch die zunehmende Internationalisierung der Geschichtswissenschaft und durch ein stärkeres Bewusstsein für die Bedeutung von Übersetzungen wichtiger wissenschaftlicher Werke in andere Sprachen (v.a. ins Englische) eine Tendenz weg von Einfluss der nationalen Traditionsmuster hin zu einer internationalen Zusammenarbeit der Forschung.

Kommen wir zu den multireligiösen Kreuzfahrerherrschaften und zu den Begriffen Integration und Segregation, die zwei Extrempositionen wiedergeben, zurück. Durch die Analyse der Geschichtswerke und Pilgerberichte aus dem 12. und 13. Jahrhundert in ihrem historischen Kontext und unter Berücksichtigung der Intention der Autoren und der Gattungskonventionen hat sich gezeigt, dass die Schriftquellen ein überwiegend negatives Bild der fremden Religionen und Konfessionen gezeichnet haben. Bei den Geschichtswerken ist hierfür die Gattung (mit-)verantwortlich, denn Ziel jeglicher Darstellung blieb die Deutung des Gegenübers als Feind, der den eigenen Anspruch auf das Heilige Land in Frage stellte und herausforderte. An einer realen Darstellung des Gegenübers war nur bedingt Interesse vorhanden. Die Autoren blieben ihren stereotypen Feindbildern verhaftet, die während der gesamten Existenz der Kreuzfahrerherrschaften und darüber hinaus Bestand hatten. Der Feind wurde stereotypisiert, mit dem Bösen identifiziert und als Bedrohung wahrgenommen. Eine Individualisierung von Personen war fast nicht möglich.

Die Pilgerberichte zeichneten ein ähnlich distanzierendes Bild der fremden Bevölkerungsgruppen. Zwar nahmen die Pilger die Vielfalt der unterschiedlichen Religionen und Konfessionen in ihre Berichte auf, doch auch hier war es nicht möglich, sie wertneutral zu beschreiben. Sie wurden zwar nicht als Feinde, sondern als Fremde wahrgenommen, egal ob es sich um Abspaltungen der eigenen Religion oder um Gläubige fremder Religionen gehandelt hat, trotzdem standen die Differenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden im Zentrum, die sich durch unterschiedliche Sprachen, Sitten und Bräuche, Aussehen, Essgewohnheiten und eine fremde Lebensweise bemerkbar machten. Fremdheit wurde somit nicht ausschliesslich über die Religion, sondern auch über die Kultur (Sprache, Lebensweise) definiert. Die muslimischen Pilger rückten bei den Franken weniger deren Religion oder Kultur in den Vorder-

1896 Vgl. KÖHLER, Allianzen und Verträge. Diese Publikation wurde jüngst übersetzt: KÖHLER, Michael, *Alliances and Treaties Between Frankish and Muslim Rulers in the Middle East*.

grund, um sie als fremd einzuordnen, sondern deren fremde Herrschaftsstruktur. Dies zeugt von der grossen Bedeutung der Herrschaft über das syrisch-palästinensische Gebiet, das aus Sicht des Islam widerrechtlich von den Franken erobert wurde.

In der Geschichtsschreibung des 12. und 13., aber auch des 19. - 21. Jahrhunderts sind einige Kontinuitäten zum Vorschein gekommen. So wurden sowohl in den zeitgenössischen Quellen als auch in der modernen Geschichtsschreibung die Armenier und ihre Beziehungen zu den Franken fast durchwegs als positiv bewertet. Für die Assassinen zeigten mittelalterliche und moderne Geschichtsschreiber grosses Interesse. Bereits in den mittelalterlichen Pilgerberichten war die geographische Verteilung der religiösen Gemeinschaften ein Thema (Burchard von Monte Sion). Es waren im 19. Jahrhundert Reiseberichte und besonders deren ethnographischen Exkurse, die das Interesse der Forscher an den einheimischen Bevölkerungsgruppen zur Zeit der Kreuzfahrer weckten. Im Mittelalter konnte eine ähnliche Nähe zwischen den ethnographischen Exkursen in den Geschichtswerken und den Auflistungen der Bevölkerungsgruppen in den Pilgerberichten ausgemacht werden. Zudem wurde klar, dass die religiöse, ethnische, soziale, kulturelle und sprachliche Vielfalt der Region, die seit dem Ausbruch des Syrischen Bürgerkrieges 2011 und der Etablierung des Islamischen Staates in der Region wieder stärker in den Blick der westlichen Öffentlichkeit gerückt ist, nicht erst seit Beginn der modernen Geschichtsschreibung die Autoren beschäftigte, sondern bereits in den zeitgenössischen Quellen regen Widerhall gefunden hat. Besonders die Pilger sind hier zu erwähnen, die ihr Publikum über Landschaft, Kultur und Bevölkerung des von ihnen als heilig empfundenen Landes informieren wollten.

Der Erkenntnisgewinn der Arbeit besteht darin, die verstärkte Bedeutung nicht schriftlicher Quellen in der Kreuzzugsforschung (Kunstgeschichte, Archäologie, Islam- und Religionswissenschaft) hervorzuheben, da die schriftlichen Quellen aufgrund ihrer Widersprüchlichkeit und Enggefasstheit keine eindeutigen Antworten zum Zusammenleben der Bevölkerungsgruppen zulassen. Die Interaktion zwischen Franken, Muslimen und Ostchristen war weitaus vielfältiger als eine rein militärische Nacherzählung oder eine Beschreibung der Pilgerorte fassbar machen kann. Bei nicht schriftlichen Quellen können sich die Archäologen und Kunsthistoriker auf Gegenstände und Objekte stützen, die Belege für eine intensive Interaktion der Bevölkerungsgruppen in den Kreuzfahrerherrschaften liefern. Aus der Sicht der Geschichtsschreiber und Pilger standen die Religionen, Konfessionen und Sprachgruppen auf Distanz zueinander, aus der Sicht der materiellen Kultur kam es zu einem regen Austausch. Hier scheint mir wichtig, dass wir der Archäologie und der Kunstgeschichte in der Kreuzzugsforschung ihren Platz zugestehen und deren Erkenntnisse in die Untersuchungen miteinbeziehen. Archäologische und kunstgeschichtliche Auswertungen sind gleichwertig neben die schriftlichen Quellen zu stellen. Diese sprechen, so wurde in den Forschungen der letzten Jahrzehnte klar, und ganz im Gegensatz zu den schriftlichen Quellen, von einer klaren Beeinflussung und von einem regen Austausch der Bevölkerungsgruppen, und hier besonders zwischen den christlichen Konfessionen. Um dem starken Einfluss nationaler Traditionsmuster entgegenzutreten, scheint mir Ronnie Ellenblums Neuanatz, von unterschiedlichen Einflussbe-

reichen auszugehen, am erfolgversprechendsten, eben gerade weil dadurch die Ergebnisse der französischen, englischen, deutschen, israelischen und der jüngsten Forschung unter einen Hut gebracht werden können. Schlussfolgerungen, die sich aufgrund des heutigen Quellen- und Forschungsstandes nicht eindeutig bestätigen oder widerlegen lassen, können so als Thesen diskutiert werden, ohne Teil eines Gesamtkonzepts zu sein, das die Situation in den Kreuzfahrerherrschaften nur unzureichend wiedergibt, da die Reichweite der Untersuchung oder die untersuchten Quellen nicht repräsentativ für eine gesamte Bevölkerungsgruppe oder Gemeinschaft stehen können. Hier kann der Wissenschaftsdiskurs die Forschung davor bewahren, zur romantisierenden „Integrationsgesellschaft“ oder zur negativen „Segregationsgesellschaft“ zurückzukehren, die lange Zeit die Kreuzzugsforschung dominierten.

Ein weiterer Erkenntnisgewinn der Arbeit liegt im verstärkten Bewusstsein der Kontinuität menschlicher Abläufe, Vorgehensweisen, Aktionen und Reaktionen im Zusammenhang mit Herrschaftsveränderungen und Migration. So kam es als Folge der Eroberung grosser Teile des syrisch-palästinensischen Raumes durch die Kreuzfahrer zu einer Niederlassung europäischer Bevölkerungsgruppen in eine ihnen bezüglich Geographie, Klima, Umgebung und Bevölkerung unbekannte Welt (wenn auch auf religiöser Ebene aus der Bibel vertraut), die zu Abgrenzungen führte, aber auch zu Anpassungsprozessen und Arrangements mit der lokalen Bevölkerung. Auch in der vermeintlich so anders wirkenden Welt des 21. Jahrhunderts sind nach wie vor ähnliche Vorgehensweisen erkennbar. Ich möchte anhand eines Beispiels beleuchten, was ich meine. Es betrifft die religiöse Minderheit der Drusen. Diese waren sowohl zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaften als auch seit Ausbruch des syrischen Bürgerkrieges gezwungen, sich mit der herrschenden Macht zu arrangieren, um ihr Überleben zu sichern. Im 12. Jahrhundert waren das die Kreuzfahrer mit ihren Nachfahren, in den letzten Jahrzehnten seit der Festigung des syrischen Staates die Asad-Familie. Durch den Vormarsch des Islamischen Staates (IS) in die Siedlungsgebiete der Drusen sieht sich diese zurückhaltende Minderheit einer neuen Macht ausgesetzt, die das fragile Gleichgewicht der Region ins Wanken bringt. Kontinuitäten sind im gleichen geographischen Raum erkennbar, und sogar zwischen dem vermeintlich so weit zurückliegenden Hochmittelalter und dem kriselnden, von Migranten bestürmten Europa der Gegenwart. Welche Haltung soll die Politik gegenüber religiösen und ethnischen Minderheiten einnehmen, um die wirtschaftliche Stabilität und die eigenen Überzeugungen nicht zu gefährden? Wo liegt die Schnittstelle zwischen Anpassung und Nicht-Aufgeben-Müssen der eigenen Identität? Damals wie heute sahen bzw. sehen sich Mehrheiten, Minderheiten, Herrscher und Beherrschte den gleichen Fragen ausgesetzt. Bereits früher waren im grossen Stil und über weite Distanzen verlaufende Migrationsprozesse von Ängsten begleitet, die keine Ausnahmeerscheinung der heutigen Zeit darstellen. Dieses Bewusstsein könnte im von Migrationsängsten geplagten Europa durchaus relativierend wirken.

Als Abschluss lässt sich festhalten, um auf das in der Einleitung erwähnte Zitat von John L. LaMonte (1940) zurückzukommen, dass neue Ansätze innerhalb der Geschichtswissenschaft wie der stärkere Einbezug des Wissenschaftsdiskurses und eine Konzentration auf die Texte selbst wohl auch in Zukunft dem in der Arbeit behandelten Forschungsgebiet neue und spannende

Impulse verleihen werden. Hier ist insbesondere von religionswissenschaftlichen Untersuchungen im Umfeld der ostchristlichen Gemeinschaften und der arabisch-muslimischen Geschichtsschreibung noch viel zu erwarten. Auch lassen sich durchaus weitere Vernetzungen mit anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, die bisher im Bereich der Kreuzzugsforschung eine marginale Rolle gespielt haben, vorstellen, etwa mit den Literaturwissenschaften, Rechtswissenschaften, Philologie, Ethnologie und Soziologie, die befruchtend auf die Geschichtswissenschaft wirken können. Das Forschungsgebiet der religiösen Differenz in den Kreuzfahrerherrschaften wird wohl auch in Zukunft nicht so schnell erschöpft. Alle bisherigen Modelle werden dem Verhältnis der Franken gegenüber den unterschiedlichen Religionen und Konfessionen in den Kreuzfahrerherrschaften nicht gerecht. Verallgemeinerungen von Einzelaussagen sind nicht mehr als das und stets unverbindlich, denn zu jedem Beispiel für Integration lässt sich ein Gegenbeispiel zur Segregation finden. Vielleicht könnte man LaMonte sogar entgegenhalten, dass die Kreuzfahrerherrschaften noch zu wenig erforscht sind, um ein allumfassendes Erklärungsmodell zu generieren. Ich möchte als Abschluss die bahnbrechenden Überlegungen Claude Cahens in Erinnerung rufen, der sich für eine dezierte historische, geographische, soziale und chronologische Einordnung der Quellen aussprach und die interdisziplinäre Methode grossgeschrieben hat, auf die die Kreuzfahrerherrschaften aufgrund ihrer spezifischen geographischen Lage in stärkerem Masse angewiesen sind als andere Forschungsbereiche.

VII. Bibliographie

VII.1 Quellenverzeichnis

ALBERT VON AACHEN, *Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem*, hg. v. Susan B. Edgington (Oxford Medieval Texts), Oxford 2007.

ANONYMI AUCTORIS CHRONICON ad Annum Christi 1234 Pertinens, hg. v. Jean-Baptiste Chabot, 2 Bde. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium), Paris 1917-1920.

LIVRE DES ASSISES DE LA COUR DES BOURGEOIS, Recueil des Historiens des Croisades (RHC) Lois, Bd. 2, Paris 1843, S. 227-352.

IBN AL-AṬĪR, *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, hg. v. Carl Johan Tornberg, 14 Bde., Leiden 1851-1876 [ND: Beirut 1965-67].

BAHĀʾ AL-DĪN IBN ŠADDĀD, *Sīrat Šalāḥ al-Dīn*, hg. v. Gamal al-Shayyal, Kairo 1964.

BAR HEBRAEUS, *Gregorii Abulpharagii sive Bar-Hebraei chronicon syriacum*, hg. von P. J. Bruns und G. Kirsch, 2 Bde., Leipzig 1789.

BAR HEBRAEUS, *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, hg. v. Jean-Baptiste Abbeloos und Thomas Lamy, 3 Bde., Louvain/Paris 1872-1877.

BURCHARD VON MONTE SION, *Descriptio terrae sanctae*, in: *Peregrinatores medii aevi quatuor*, hg. v. J. C. M. Laurent, Leipzig 1864, S. 19-94.

CAFFARO, *Liber de liberatione civitatum Orientis*, hg. v. L. T. Belgrano, in: *Annali genovesi di Caffaro e de suoi continuatori*, Bd. 1, Rom 1890, S. 95-124.

CONTINUATION DE GUILLAUME DE TYR (1184-1197), hg. v. Margaret Ruth Morgan (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 14), Paris 1982.

DANIIL, *Wallfahrtsbericht (Choženie)*, Nachdruck der Ausgabe von 1883/85, hg. von Klaus-Dieter Seemann (Slavische Propyläen, Bd. 36), München 1970.

ERNOUL, *Chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier*, hg. v. Louis de Mas Latrie, Paris 1871.

ERNOUL, *The Chronicle of Ernoul and the Continuation of William of Tyre*, hg. v. Margaret Ruth Morgan, Oxford 1973.

ESTOIRE D'ERACLES, in: RHC HOcc., Bd. 2, Paris 1859, S. 1-379, 489-639.

ABŪʾL-FIDĀʾ, *al-muḥtaṣar*, Kairo 1907.

FULCHER VON CHARTRES, *Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana*, hg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913.

IBN AL-FURĀT, *Ayyubids, Mamluks and Crusaders. Selections from the Tarikh al-Duwal wa'l-Muluk of Ibn al-Furat*, hg. v. Malcolm C. und U. Lyons, Einleitung von Jonathan Riley-Smith, 2 Bde., Cambridge 1971.

- GESTA FRANCORUM, Histoire anonyme de la première croisade, hg. v. Louis Bréhier, Paris 1924 [ND: Paris 2007].
- IBN ĠUBAIR, Riĥla, hg. v. William Wright (Elias John Wilkinson Gibb Memorial Series, Bd. 5), Leiden/London ²1907.
- GUIBERT VON NOGENT, Dei Gesta per Francos et cinq autres textes, hg. v. Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Bd. 127A), Turnhout 1996.
- AL-HARAWĪ, A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: 'Alī ibn Abī Bakr al-Harawī's Kitāb al-ishārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt, hg. v. Josef W. Meri (Studies in late Antiquity and early Islam, Bd. 19), Princeton 2004.
- 'IMĀD AL-DĪN AL-ISFAHĀNĪ, Kitāb al-Faṭḥ al-qussī fi al-faṭḥ al-qudsī, hg. v. Muhammad M. Subh, Kairo 1965.
- ITINERARIUM PEREGRINORUM ET GESTA REGIS RICARDI, hg. v. William Stubbs (Chronicles and Memorials of The Reign of Richard I., Bd. 1), London 1864.
- JAKOB VON VITRY, Histoire orientale/Historia orientalis, hg. v. Jean Donnadieu (Sous la règle de Saint Augustin, Bd. 12), Turnhout 2008.
- JAKOB VON VITRY, Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170-1240), hg. v. R. B. C. Huygens, Leiden 1960.
- JEAN DE JOINVILLE, La Vie de Saint Louis, hg. v. Jacques Monfrin, Paris 1995.
- JOHANNES VON WÜRZBURG, in: Peregrinationes tres, hg. v. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Bd. 139), Turnhout 1994, S. 78-197.
- JOHANNES VON IBELIN, Le Livre des Assises, hg. v. Peter Edbury (The Medieval Mediterranean, Bd. 50), Leiden/Boston 2003.
- KIRAKOS, Kirakos Gandzakets'i's History of the Armenians, hg. v. Robert Bedrosian, New York 1986.
- AL-MAKĪN IBN AL-'AMĪD, „La chronique des Ayyoubides d'al-Makin b. al-Amid“, hg. v. Claude Cahen, in: Bulletin d'études Orientales 15 (1958), S. 109-184.
- AL-MAQRĪZĪ, Histoire des sultans Mamlouks de l'Égypte, hg. von Etienne Quatremère, 2 Bde., Paris 1837-1845.
- AL-MAQRĪZĪ, A History of the Ayyubid Sultans of Egypt, hg. v. R. J. C. Broadhurst (Library of classical Arabic literature, Bd. 5), Boston 1980.
- AL-MAQRĪZĪ, Kitāb al-sulūk, hg. v. S. Abd al-Fattah Asur, 4 Bde., Kairo 2006-2007.
- MATTHĀUS VON EDESSA, Armenia and the Crusades: The Chronicle of Matthew of Edessa, hg. v. Ara E. Dostourian, Lanham 1993.
- MICHAEL RABŌ, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), hg. v. Jean-Baptiste Chabot, 4 Bde., Paris 1899-1910.
- OLIVER VON PADERBORN, Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn, hg. v. Hermann Hoogeweg (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 202), Tübingen 1894.
- PETRUS TUDEBODUS, Historia de Hierosolymitano itinere, hg. v. John u. Laurita Hill (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 12), Paris 1977.

- IBN AL-QALĀNISĪ, Dhayl ta'riḫ Dimashq, hg. v. Henry F. Amedroz, Beirut/Leiden 1908.
- RADULF VON CAEN, in: RHC HOcc. Bd. 3, Paris 1866, S. 603-716.
- RAIMUND VON AGUILERS, Le „Liber“ de Raymond d'Aguilers (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 9), hg. v. John u. Laurita Hill, Paris 1969.
- RECUEIL DES HISTORIENS DES CROISADES, RHC Documents arméniens, 2 Bde., Paris 1869-1906; RHC Historiens Grecs, 2 Bde., Paris 1875-1881; RHC Lois, 2 Bde., Paris 1841-1843; RHC Historiens occidentaux, 5 Bde., Paris 1844-1895; RHC Historiens orientaux, 5 Bde., Paris 1872-1906.
- RICOLDUS VON MONTE CROCE, Riccold de Monte Croce: Pérégrination en Terre Sainte et au Proche Orient, Lettres sur la chute de Saint-Jean-d'Acre, hg. v. René Kappeler (textes et traductions des classiques français du moyen âge, Bd. 4), Paris 1997.
- ROBERT VON REIMS/ROBERT DER MÖNCH, in: RHC HOcc. Bd. 3, S. 717-882.
- RORGO FRETELLUS, Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la terre sainte: histoire et édition du texte, hg. v. P. C. Boeren, Amsterdam 1980.
- SAEWULF, in: Peregrinationes tres, hg. v. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Bd. 139), Turnhout 1994, S. 58-77.
- SANDOLI, Sandro de (Hg.), Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (Saeculi XII-XIII), 4 Bde., Jerusalem 1978-1984.
- AL-SULAMĪ, The Book of the Jihad of 'Ali ibn Tahir al-Sulami (d. 1106). Text, Translation and Commentary, hg. v. Niall Christie, Farnham 2015.
- SMPAD, La chronique attribué au connétable Smbat, hg. v. Gérard Dédéyan (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 13), Paris 1980.
- TEMPLER VON TYRUS, Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314), hg. v. Laura Minervini (Nuovo Medioevo, Bd. 59), Neapel 2000.
- THEODERICH, in: Peregrinationes tres, hg. v. R. B. C. Huygens (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Bd. 139), Turnhout 1994, S. 78-197.
- THIETMAR, Magistri Thietmari Peregrinatio, hg. v. J. C. M. Laurent, Hamburg 1857.
- TRACTATUS, „The Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane“, hg. v. Benjamin Z. Kedar, in: The Crusades and Their Sources. Essays Presented to Bernard Hamilton, hg. v. John France und William G. Zajac, Aldershot 1998, S. 111-133.
- USĀMA IBN MUNQID, Usāma's Memoirs Entitled *Kitāb al-I'tibār*, hg. v. Philip K. Hitti (Princeton Oriental Texts, Bd. 1), Princeton 1930.
- VARDAN, „The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i“, hg. v. Robert W. Thomson, in: *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989), S. 125-226.
- WALTER DER KANZLER, Galterii Cancellarii Bella Antiochena, hg. v. Heinrich Hagenmeyer, Innsbruck 1896.
- IBN WĀṢIL, Mufarriḡ, hg. v. G. al-Šayyāl et al., 5 Bde., Kairo 1953-1977.
- IBN WĀṢIL, Die Chronik des ibn Wāṣil: Kritische Edition des letzten Teils (646/1248 – 659/1261), hg. v. Mohamed Rahim, Wiesbaden 2010.
- WILBRAND VON OLDENBURG, Peregrinatio, in: *Peregrinatores medii aevi quatuor*, hg. v. J. C. M. Laurent, Leipzig 1864, S. 160-192.

WILHELM VON TYRUS, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon* (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Bd. 63, 63A), hg. v. R. B. C. Huygens, Turnhout 1986.

AL-YŪNĪNĪ, *Dhail Mir'ātu'z-zamān*, 4 Bde., Hyderabad 1954-1961.

AL-YŪNĪNĪ, *Die Jahre 1287-1291 in der Chronik Al-Yūnīnīs*. Edition, Übersetzung, Kommentar, hg. v. Antranig Melkonian, Freiburg i. Br. 1975.

AL-YŪNĪNĪ, *Early Mamluk Syrian Historiography*. *Al-Yūnīnīs Dhayl Mirā't al-zamān*, hg. v. Li Guo, 2 Bde., Leiden/Boston/Köln 1998.

VII.2 Literaturverzeichnis

ABULAFIA, David und Nora BEREND (Hg.), *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, Aldershot 2002.

ADLER, Elkan Nathan (Hg.), *Jewish Travellers in the Middle Ages: 19 Firsthand Accounts*, London 1930 [ND: New York 1987].

AHMAD, M. Hilmy M., „Some Notes on Arabic Historiography During the Zengid and Ayyubid Periods (521/1127-648/1250)“, in: *Historians of the Middle East*, hg. v. Bernard Lewis u. P. M. Holt, London 1962, S. 79-97.

AHMAD, S. Maqbul, *A History of Arab-Islamic Geography (9th-16th Century A.D.)*, Maḥraq/Jordanien 1995.

AIGLE, Denise, „Les inscriptions de Baybars dans le Bilād al-Šām. Une expression de la légitimité du pouvoir“, in: *Studia Islamica* 97 (2003), S. 57-84.

ALLEN, Rosamund (Hg.), *Eastward Bound. Travel and Travellers 1050-1550*, Manchester 2004.

ALTANER, Berthold, „Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 21 (1931), S. 113-136.

ALTHAUS, Priska, *Franken, Christen und Muslime zur Zeit der Kreuzzüge (488-648/1095-1250)*. Eine Studie zur arabischen/islamischen Historiographie des 6./12. und 7./13. Jahrhunderts mit Schwerpunkt auf Ibn al-Aṭīrs Chronik *al-Kāmil fī l-ta'rīḫ* (Das Vollkommene in der Geschichte), Lizentiatsarbeit Universität Bern, April 2008.

ALTRICHTER, Helmut, Klaus HERBERS und Helmut NEUHAUS (Hg.), *Mythen in der Geschichte* (Rombach Wissenschaften. Reihe *Historiae*, Bd. 16), Freiburg im Breisgau 2004.

AMALVI, Christian, „Grousset, René“, in: *Great Historians of the Modern Age*. An International Dictionary, hg. v. Lucian Boia, New York 1991, S. 241f.

AMALVI, Christian (Hg.), *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones: de Grégoire de tours à Georges Duby*, Paris 2004.

AMITAI, Reuven, „Muslim Political and Military Responses to the Crusades“, in: *Knights of the Holy Land: the Crusader Kingdom of Jerusalem*, hg. v. Silvia Rozenberg, Jerusalem 1999, S. 29-33.

AMITAI, Reuven, Artikel „Mamlūk“ und „Mamlūk Sutanate“, in: *The Crusades*. An Encyclopedia, hg. v. Alan V. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 785-793.

AMITAI-PREISS, Reuven, *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281*, Cambridge 1995.

AMOUROUX-MOURAD, Monique, *Le comté d'Edesse: 1098-1150*, Paris 1988.

- ANABSI, Ghalib, „Popular Beliefs as Reflected in ‚Merits of Palestine and Syria‘ (faḍaʿil al-šam) Literature: Pilgrimage Ceremonies and Customs in the Mamluk and Ottoman Periods“, in: *Journal of Islamic Studies* 19 (2008), S. 59-70.
- ANAWATI, G. C. et al. (Hg.), *Études de civilisation médiévale, IXe - XIIe siècles: mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers 1974.
- ANDRÉANI, Roland, „Grousset, René“, in: *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones: de Grégoire de Tours à Georges Duby*, hg. v. Christian Amalvi, Paris 2004, S. 138f.
- ARBEITSKREIS DEUTSCHE LITERATUR DES MITTELALTERS (Hg.), *Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale (études médiévales de Greifswald, Bd. 55)*, Greifswald 1997.
- ASBRIDGE, Thomas u. Susan B. EDGINGTON (Hg.), *Walter the Chancellor's The Antiochene Wars (Crusader Texts in Translation, Bd. 4)*, Aldershot 1999.
- ASBRIDGE, Thomas, *Die Kreuzzüge*, Stuttgart 2010.
- ASHER, Adolf, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, 2 Bde., London/Berlin 1840-41.
- ASLANOV, Cyril, „Languages in Contact in the Latin East: Acre and Cyprus“, in: *Crusades* 1 (2002), S. 155-181.
- ASLANOV, Cyril, *Le français au Levant, jadis et naguère. A la recherche d'une langue perdue*, Paris 2006.
- ASSMANN, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 2007.
- ATIYA, Aziz S., *History of Eastern Christianity*, London 1968.
- ATRACHE, Laila, *Die Politik der Ayyubiden. Die fränkisch-islamischen Beziehungen in der ersten Hälfte des 7.-13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des Feindbildes*, Münster 1996.
- AUBÉ, Pierre, *Un croisé contre Saladin: Renaud de Châtillon*, Paris 2007.
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma, „Salâh al-Dîn, un héros à l'épreuve. Mythe et pèlerinage en Palestine“, in: *Annales HSS* 60 (2005), S. 91-107.
- AUCHTERLONIE, Paul, „Historians and the Arabic Biographical Dictionary“, in: *Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Prof. Alan Jones*, hg. v. Robert G. Hoyland u. P. F. Kennedy, Cambridge 2004, S. 186-200.
- AUFFARTH, Christoph, *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002.
- AUGÉ, Isabelle und G. DÉDÉYAN (Hg.), *L'église arménienne entre Grecs et Latins: fin XIe – milieu XVe siècle*, Paris 2009.
- AYALON, David, Artikel „Bahriyya“, in: *EoI2*, Bd. 2, Leiden 1965, S. 944f.
- AYALON, David, Artikel „halka“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 99.
- AYALON, David, Artikel „Mamlūk“, in: *EoI2*, Bd. 6, Leiden 1991, S. 314-321.
- BACHRACH, Bernard S. und David S. BACHRACH (Hg.), *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen. A History of the Normans on the First Crusade (Crusade Texts in Translation, Bd. 12)*, Aldershot 2005.
- BADEM, Candan, *The Ottoman Crimean War (1853-1856) (Ottoman Empire and its Heritage, Bd. 44)*, Leiden 2010.
- BAGATTI, Bellarmino, *I monumenti di Emmaus el-Qubeibeh e dei dintorni. Risultato degli scavi e sopravvoghi negli anni 1873, 1887-90, 1900-02, 1940-44 (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior, Bd. 4)*, Jerusalem 1947.
- BALARD, Michel und A. DUCCELLIER (Hg.), *Coloniser au moyen âge*, Paris 1995.

- BALARD, Michel, „Le musulman d'après les illustrations de Guillaume de Tyr“, in: De Toulouse à Tripoli: itinéraires de cultures croisées, hg. v. Georges Bohas, Toulouse 1997, S. 143-166.
- BALARD, Michel (Hg.), *Autour de la première croisade: actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, Clermont-Ferrand, 1995 (Byzantina Sorbonensia, Bd. 14), Paris 1997.
- BALARD, Michel, „Gesta Dei per Francos: L'usage du mot ‚Francs‘ dans les chroniques de la première Croisade“, in: *Clovis: histoire et mémoire*, hg. v. Michel Rouche, Paris 1997, S. 473-484.
- BALARD, Michel und A. DUCCELLIER (Hg.), *Le partage du monde: échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* (Publications de la Sorbonne, Bd. 17), Paris 1998.
- BALARD, Michel, „L'historiographie des croisades en France au XXe siècle“, in: *La présence latine en Orient au moyen âge*, hg. v. C. Brunel und Marie-Adélaïde Nielen, Paris 2000, S. 11-26.
- BALARD, Michel, B. Z. KEDAR und J. RILEY-SMITH (Hg.), *Dei Gesta per Francos: études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Aldershot 2001.
- BALARD, Michel, *Les Latins en Orient (Xe – XVe siècle)*, Paris 2006.
- BALARD, Michel, „Claude Reignier Conder, The Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Medieval Encounters* 14 (2008), S. 141f.
- BALIVET, M., „Cahen, Claude“, in: *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, hg. von D. R. Woolf, Bd. 1, New York 1998, S. 133.
- BALLETTO, Laura, „L'amministrazione della giustizia negli stabilimenti genovesi d'Oltremare“, in: *Nuova Rivista Storica* 76 (1992), S. 709-728.
- BALLETTO, Laura, „L'administration de la justice dans les établissements génois d'Outre-mer“, in: *Coloniser au moyen âge*, hg. v. M. Balard et al., Paris 1995, S. 258-268.
- BARAZ, Daniel, „The Incarnated Icon of Saidnaya Goes West. A Re-examination of the Motif in the Light of New Manuscript Evidence“, in: *Le Muséon* 108 (1995), S. 181-191.
- BARTLETT, Robert, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change 950-1350*, Princeton 1993.
- BAUER, Dieter, Klaus HERBERS und Nikolas JASPERT (Hg.), *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktregelung. Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Campus Historische Studien, Bd. 29), Frankfurt am Main 2001.
- BAUER, Georg (Hg.), *Des Gregorius Abulfaradsch Kurze Geschichte der Dynastien*, zwei Bde., Leipzig 1783-1785.
- BAUM, Wilhelm u. D. W. WINKLER, *The Church of the East. A Concise History*, London 2003.
- BAUMGÄRTNER, Ingrid, „Reiseberichte, Karten und Diagramme: Burchard von Monte Sion und das Heilige Land“, in: *Geschichtsvorstellungen. Bilder, Texte und Begriffe aus dem Mittelalter. Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag*, hg. v. Steffen Patzold, Anja Rathmann-Lutz und Volker Scior, Wien/Köln/Weimar 2012, S. 460-507.
- BEARMAN, Peri J., Rudolph PETERS und Frank E. VOGEL (Hg.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress* (Harvard Series in Islamic Law, Bd. 2), Cambridge Mass. 2006.
- BEAUGÉ, Gilbert et J. - F. Clément (Hg.), *L'image dans le monde arabe*, Paris 1995.
- BELLENGER, Yvonne und Danielle QUÉRUEL (Hg.), *les Champenois et la Croisade*, Paris 1989.
- BELTZ, Walter (Hg.), *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft* (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, Bd. 22), Halle 1996.

- BEN-ARIEH, Yehoshua, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Jerusalem/Detroit 1979.
- BENNETT, Matthew, „First Crusaders' Images of Muslims: The Influence of Vernacular Poetry?“, in: *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986), S. 101-122.
- BENVENISTE, Henriette, „Joinville et les ‚autres‘: Les procédés de représentation dans l'Histoire de saint Louis“, in: *le moyen âge* 102 (1996), S. 27-55.
- BENVENISTI, Meron, *The Crusaders in the Holy Land*, Jerusalem 1970.
- BENVENISTI, Meron, „Bantustan Plan for an Apartheid Israel“, in: *The Guardian* vom 26. April 2004.
- BERCHET, Jean-Claude, *Le voyage en Orient: anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle*, Paris 1985.
- BERENBAUM, Michael et al. (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*, 22 Bde., Detroit 2007.
- BEREND, Nora, „Frontiers“, in: *Palgrave Advances in the Crusades*, hg. v. Helen J. Nicholson, New York 2005, S. 148-171.
- BERGGÖTZ, Oliver, *Der Bericht des Marsilio Zorzi. Codex Querini-Stampalia IV3(1064)*, Frankfurt a. M. 1992.
- BHATIA, Umej, *Forgetting Osama ibn Munqidh, Remembering Osama bin Laden: The Crusades in Modern Muslim Memory*, Singapur 2008.
- BIEBERSTEIN, Klaus u. Hanswulf BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* (Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Beihefte. Reihe B, Geisteswissenschaften, Nr. 100), 3 Bde., Wiesbaden 1994.
- BIRD, Jessalynn, „The Historia Orientalis of Jacques de Vitry: Audience, Reception, and Utilization“, in: *Essays in Medieval Studies: Proceedings of the Illinois Medieval Association* 20 (2003), S. 56-74.
- BIRD, Jessalynn, „Crusade and Conversion after the Fourth Lateran Council (1215): Oliver of Paderborn's and James of Vitry's Missions to Muslims Reconsidered“, in: *Essays in Medieval Studies* 21 (2004), S. 23-48.
- BIRD, Jessalynn, Artikel „James of Vitry“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von Alan V. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 653f.
- BIRD, Jessalynn, „James of Vitry's Sermons To Pilgrims“, in: *Essays in Medieval Studies* 25 (2008), S. 81-113.
- BJÖRKMAN, W., Artikel „kāfir“, in: *EoI2*, Bd. 4, Leiden 1978, S. 407.
- BOAS, Adrian, „A Recently Discovered Frankish Village at Ramot Allon, Jerusalem“, in: *Autour de la première croisade*, hg. v. M. Balard, Paris 1996, S. 583-594.
- BOAS, Adrian, *Crusader Archaeology: The Material Culture of the East*, London 1999.
- BOAS, Adrian, *Jerusalem in the Times of the Crusades: Society, Landscape and Art in the Holy City under Frankish Rule*, London 2001.
- BOAS, Adrian, „Street Villages and Rural Estate Centers: The Organization of Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *The Rural Landscape of Ancient Israel* (2003), S. 137-148.
- BOAS, Adrian, *Archaeology of the Military Orders: A Survey of the Urban Centres, Rural Settlement and Castles of the Military Orders in the Latin East (c. 1120-1291)*, London/New York 2006.
- BOAS, Adrian, „Three Stages in the Evolution of Rural Settlement in the Kingdom of Jerusalem during the 12th Century“, in: *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of B. Z. Kedar*, hg. v. I. Shagrir et al., Aldershot 2007, S. 77-92.

- BOAS, Adrian, *Domestic Settings: Sources on Domestic Architecture and Day-to-Day Activities in the Crusader States (The Medieval Mediterranean, Bd. 84)*, Leiden 2010.
- BOAS, Adrian (Hg.), *The Crusader World (Routledge Worlds)*, London/New York 2016.
- BOASE, T. S. R. et al. (Hg.), *The Cilician Kingdom of Armenia*, Edinburgh 1978.
- BOASE, T. S. R., „The History of the Kingdom“, in: Ders. et al. (Hg.), *The Cilician Kingdom of Armenia*, Edinburgh 1978, S. 1-33.
- BOEHM, Laetitia, *Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzugs: Guibert von Nogent*, München 1954.
- BOHAS, Georges (Hg.), *De Toulouse à Tripoli: itinéraires de cultures croisées*, Toulouse 1997.
- BOOCKMANN, Hartmut, Kurt JÜRGENSEN und Gerhard STOLTENBERG (Hg.), *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann*, Neumünster 1980.
- BORCHARDT, Karl, Nikolas JASPERT und Helen J. NICHOLSON (Hg.), *The Hospitalers, the Mediterranean and Europe. Festschrift for Anthony Luttrell*, Aldershot 2007.
- BORDEAUX, Henry, *Voyageurs d'orient*, 2 Bde., Paris 1926.
- BORGOLTE, Michael, *Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050-1250 (Handbuch zur Geschichte Europas, Bd. 3)*, Stuttgart 2002.
- BORGOLTE, Michael, Bernd SCHNEIDMÜLLER et al. (Hg.), *Mittelalter im Labor: Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft (Europa im Mittelalter, Bd. 10)*, Berlin 2006.
- BORGOLTE, Michael und Bernd SCHNEIDMÜLLER (Hg.), *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter, Bd. 16)*, Berlin 2010.
- BORST, Arno, *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München 1988.
- BOSWORTH, C. E., Artikel „Khurasan“, in: *EoI2*, Bd. 5, Leiden 1986, S. 55.
- BOSWORTH, C. E., Artikel „al-shām“, in: *EoI2*, Bd. 9, Leiden 1997, S. 261-273.
- BOUDON, Jacques-Olivier, „Madelin, Louis“, in: *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones: de Grégoire de Tours à Georges Duby*, hg. v. Christian Amalvi, Paris 2004, S. 203.
- BOURGAIN, P., Artikel „Jakob von Vitry“, in: *LexMA*, Bd. 5, Stuttgart 1999, Sp. 294-295.
- BOYD, Kelly (Hg.), *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, 2 Bde., London/Chicago 1999.
- BREMER, Ernst et al. (Hg.), *Language of Religion – Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam (Mittelalter Studien, Bd. 11)*, München 2006.
- BRERETON, Joel P., Artikel „Sacred Space“, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 12, hg. von Lindsay Jones, Detroit 2005, S. 7978-7986.
- BRESC, Henri et Annliese NEF (Hg.), *La première géographie de l'occident*, Paris 1999.
- BRESC, Henri u. E. TIXIER DU MESNIL (Hg.), *Géographes et voyageurs au moyen âge*, Paris 2010.
- BREYDY, Michael, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, 2 Bde., Louvain 1985.
- BRINCKEN, Anna-Dorothee von den, *Die ‚Nationes christianorum orientalium‘ im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts (Kölner Historische Abhandlungen, Bd. 22)*, Köln/Wien 1973.
- BRINCKEN, Anna-Dorothee von den, „Islam und Oriens Christianus in den Schriften des Kölner Domscholasters Oliver“, in: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, hg. v. A. Zimmermann et al., Berlin 1985, S. 86-102.
- BROADHURST, R. J. C. (Hg.), *The Travels of Ibn Jubayr*, London 1952.
- BRUNDAGE, James A., „Prostitution, Miscegenation and Sexual Purity in the First Crusade“, in: *Crusade and Settlement*, hg. v. P. Edbury, Cardiff 1985, S. 57-65.

- BRUNS, Peter, „Farbliche Kennzeichen von Christen im muslimischen Orient“, in: Forum Katholische Theologie 27 (2011), S. 103-113.
- BRYRER, Anthony, „Chronology and Dating“, in: The Oxford Handbook of Byzantine Studies, hg. v. Elizabeth Jeffreys et al., Oxford 2008, S. 31-37.
- BUDGE, Ernest (Hg.), The Chronography of Gregory Abu al-Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, 2 Bde., London 1932.
- BUISSERET, David (Hg.), Oxford Companion to World Exploration, 2 Bde., Oxford 2007.
- BULL, Marcus, Knightly Piety and the Lay Response to the First Crusade, Oxford 1993.
- BULL, Marcus, „Overlapping and Competing Identities in the Frankish First Crusade“, in: le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade, hg. v. Colloque universitaire international de Clermont-Ferrand, Rom 1997, S. 195-211.
- BULLETIN de la société de géographie (Paris).
- BULLETIN de la société nationale des Antiquaires de France (Paris).
- BUNDY, David, „The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols“, in: Medieval Christian Perceptions of Islam: a Book of Essays, hg. von John Tolan, New York 1996, S. 33-53.
- BURGHARTZ, Susanna, H.-J. GILOMEN, G. P. MARCHAL u. R. C. SCHWINGES (Hg.), Spannungen und Widersprüche: Gedenkschrift für Frantisek Graus, Sigmaringen 1992.
- BURKE, Peter, Was ist Kulturgeschichte?, Frankfurt a. M. 2005.
- BURMAN, Thomas E., Vortrag der Tagung „Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter“, International Spring School des DFG-Forschungsprojekts vom 31. März bis 2. April 2008 in Villigst (Schwerte).
- BURNETT, Charles, „Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Century“, in: Draleants, Isabelle et al. (Hg.), Occident et Proche-Orient, Brepols 2000, S. 1-78.
- BURNETT, Charles, „The Disciple of Philosophy, and the Exchange of Medical Learning in Antioch“, in: Crusades 5 (2006), S. 113-129.
- BUSCHINGER, Danielle (Hg.), Histoire et littérature au moyen âge: actes du colloque du Centre d'études médiévales de l'Université de Picardie, Amiens, 20-25 mars 1985 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Bd. 546), Göppingen 1991.
- CAHEN, Claude, „Indigènes et croisés. Quelques mots à propos d'un médecin d'Amaury“, in: Syria XV (1934), S. 351-360.
- CAHEN, Claude, La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940.
- CAHEN, Claude, „Notes sur l'histoire des croisades et de l'Orient latin: le régime rural syrien“, in: Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg 29 (1951), S. 286-310.
- CAHEN, Claude, „Jean Richard: le royaume latin de Jérusalem, 1099“, in: Revue Historique 79 (1955), S. 111-113.
- CAHEN, Claude, „La féodalité et les institutions politiques de l'Orient latin“, in: Oriente ed Occidente nel medio evo: convegno di scienze morali storiche e filologiche (Accademia nazionale dei lincei, atti dei convegni, Bd. 12), Rom 1957, S. 167-94.
- CAHEN, Claude, „Editing Arabic Chronicles: A Few Suggestions“, in: Islamic Studies 1.3 (1962), S. 1-25.
- CAHEN, Claude, Artikel „Crusades“, in: EoI2, Bd. 2, Leiden 1965, S. 63-66.
- CAHEN, Claude, „Note sur les origines de la communauté syrienne des Nusayris“, in: Revue des études islamiques 38 (1970), S. 243-249.
- CAHEN, Claude, Artikel „Ibn al-Kalānisi“, in: EoI2, Bd. 3, Leiden 1971, S. 815.

- CAHEN, Claude, „Une lettre d'un prisonnier musulman des Francs de Syrie“, in: *Études de civilisation médiévale, IXe - XIIe siècles: mélanges offerts à Edmond-René Labande*, hg. v. G. C. Anawati et al., Poitiers 1974, S. 83-87.
- CAHEN, Claude, *Turcobyzantina et Oriens christianus* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 34), London 1974.
- CAHEN, Claude, „Joshua Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages, London 1972“, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* 19 (1976), S. 106-108.
- CAHEN, Claude, „Some New Editions of Oriental Sources about Syria in the Time of the Crusades“, in: *Outremer*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 323-331.
- CAHEN, Claude, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris 1983.
- CAHEN, Claude, „Pour un programme de traductions des chroniques arabes du proche-Orient au temps des croisades“, in: *Journal des Savants* (1987), S. 13-26.
- CAHEN, Claude, Artikel „al- Makīn“, in: *EoI2*, Bd. 6, Leiden 1991, S. 143f.
- CAHEN, Michel, „L'historien et la politique: engagement et pensée scientifique chez Claude Cahen“, in: *Itinéraires d'Orient*, hg. v. R. Curjel u. R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 1994, S. 385-442.
- CALMARD, Jean, „Cahen, Claude“, in: *Encyclopedia of Historians and Historical Writing*, Bd. 1, hg. v. Kelly Boyd, London/Chicago 1999, S. 166-167.
- CANCIK, Hubert, Burkhard GLADIGOW und Matthias LAUBSCHER (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde., Stuttgart 1988-2001.
- CANCIK, Hubert, Artikel „Heidentum“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, hg. v. H. Cancik et al., Stuttgart 1993, S. 64-66.
- CARDINI, Franco, Mariagraziella BELLOLI und Benedetto VETERE (Hg.), *Verso Gerusalemme. II Convegno Internazionale nel IX Centenario della Prima Crociata (1099-1999)*. Bari, 11-13 gennaio 1999, Lecce 1999.
- CARMEL, Alex, Peter SCHÄFER und Yossi BEN-ARTZI (Hg.), *The Jewish Settlement in Palestine 634-1881* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften, Nr. 88), Wiesbaden 1990.
- CARRIER, Marc, „Pour en finir avec les ‚Gesta Francorum‘: une réflexion historiographique sur l'état des rapports entre Grecs et Latins au début du XIIe siècle et sur l'apport nouveau d'Albert d'Aix“, in: *Crusades* 7 (2008), S. 13-34.
- CARTER, Jimmy, *Palestine: Peace, not Apartheid*, New York 2006.
- CASTELLANI, Marie-Madeleine, „Bedouins, Tartares et Assassins“, in: *Bien dire et bien apprendre* 26 (2008), S. 137-149.
- CAUCCI VON SAUCKEN, Paolo (Hg.), *Pilgerziele der Christenheit. Jerusalem – Rom – Santiago de Compostela*, Stuttgart 1999.
- CHATEAUBRIAND, François-René de, *Itinéraire de Paris à Jerusalem*, Paris 1811.
- CHEVALIER, Marie-Anna, „L'ordre de l'Hôpital en Arménie cilicienne du début du XIIe siècle à la fin du règne de Hétoum Ier: aspects généraux de la question“, in: *L'église arménienne entre Grecs et Latins*, hg. v. I. Augé u. G. Dédéyan, Paris 2009, S. 79-106.
- CHEVALIER, Nicole, *La recherche archéologique française au Moyen-Orient (1842-1947)* (Recherche sur les Civilisations), Paris 2002.
- CHEVEDDEN, Paul, „The View of the Crusades from Rome and Damascus: The Geo-Strategic and Historical Perspectives of Pope Urban II and Ali ibn Tahir al-Sulamī“, in: *Oriens* 39 (2011), S. 257-329.
- CHEYNEY, E. P., „Dana Carlton Munro“, in: *Dictionary of American Biography* 13(1934), S. 330f.

- CHOOKASZIAN, Levon, „L'art occidental, l'art français et la miniature arménienne du XIIIe siècle“, in: *L'église arménienne entre Grecs et Latins*, hg. v. I. Augé u. G. Dédéyan, Paris 2009, S. 107-132.
- CHRISTIE, Niall, „The Origins of Suffixed Invocations of God's Curse on the Franks in Muslim Sources for the Crusades“, in: *Arabica* 48 (2001), S. 254-266.
- CHRISTIE, Niall, „Just a Bunch of Dirty Stories? Women in the ‚Memoirs‘ of Usamah ibn Munqidh“, in: *Eastward Bound. Travel and Travellers 1050-1550*, hg. v. R. Allen, Manchester 2004, S. 71-87.
- CHRISTIE, Niall, Artikel „Ibn Shaddād“, „Ibn Wāṣil“, „Al-Isfahānī“ und „Shrītes“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 626f., 627, 644f., 1095f.
- CHRISTIE, Niall, „Religious Campaign or War of Conquest? Muslim Views of the Motives of the First Crusade“, in: *Noble Ideals and Bloody Realities*, hg. v. N. Christie et al., Leiden 2006, S. 57-72.
- CHRISTIE, Niall und Maya YAZIGI (Hg.), *Noble Ideals and Bloody Realities: Warfare in the Middle Ages (History of Warfare, Bd. 37)*, Leiden 2006.
- CHRISTIE, Niall, „Motivating Listeners in the ‚kitab al-Jihad‘ of Ali Ibn Tahir al-Sulamī“, in: *Crusades* 6 (2007), S. 1-14.
- CHRISTIE, Niall, *Muslims and Crusaders. Christianity's Wars in the Middle East, 1095-1382, from the Islamic Sources (Seminar Studies in History)*, London 2014.
- CHRISTIE, Niall, „Ibn al-Qalānisi“, in: *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, hg. v. Alex Mallett, Leiden/Boston 2014, S. 7-28.
- CIGGAAR, Krijnie N., Adelbert DAVIDS und Herman TEULE (Hg.), *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1-3 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 75, 92, 125), Löwen 1996-2003.
- CIGGAAR, Krijnie N., „Antioch, A Greek City in the Crusader Period“, in: *The Greek City from Antiquity to the Present*, hg. v. Kristoffel Demoen, Löwen 2001, S. 141-162.
- CIGGAAR, Krijnie N., „Adaptation to Oriental Life by Rulers in and around Antioch. Examples and Exempla“, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, hg. v. K. N. Ciggaar et al., Löwen 2006, S. 261-282.
- CIGGAAR, Krijnie N. und David M. METCALF (Hg.), *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, Bd. 1: *Antioch From the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality (Orientalia Lovaniensia analecta, Bd. 147)*, Löwen 2006.
- CIGGAAR, Krijnie N., „The Emperor Manuel Comnenus (1143-1180): His Patronage and Image Building in the Latin States of Outremer, and the Mystery of the Friuli Bible“, in: *Eastern Christian Art* 5 (2008), S. 1-17.
- CIGGAAR, Krijnie N., „Cultural Identities in Antioch (969-1268): Integration and Disintegration – New Texts and Images“, in: *Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa (Europa im Mittelalter, Bd. 16)*, hg. v. Michael Borgolte und Bernd Schneidmüller, Berlin 2010, S. 105-123.
- CIZEK, Aleksandru, „L'histoire comme témoignage oculaire. Quelques implications et conséquences de la définition de l'historiographie chez Isidor de Séville“, in: *Histoire et littérature au moyen âge*, hg. v. D. Buschinger, Göttingen 1991, S. 69-84.
- CLARKE, Edward, *Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa*, 3 Bde., London 1810-1823.
- CLERMONT-GANNEAU, Charles, *Recueil d'archéologie orientale*, 8 Bde., Paris 1888-1924.
- COBB, Paul M., „Virtual Sacrality: Making Muslim Syria Sacred Before the Crusades“, in: *Medieval Encounters* 8 (2002), S. 35-55.

- COBB, Paul M., „Usama ibn Munqidh’s Book of the Staff: Autobiographical and Historical Excerpts“, in: *Al-Masaq* 17 (2005), S.109-123.
- COBB, Paul M., *Usama ibn Munqidh. Warrior Poet of the Age of Crusades*, Oxford 2005.
- COBB, Paul M., „Usama ibn Munqidh’s Lubāb al-Ādāb (Kernels of Refinement): Autobiographical and Historical Excerpts“, in: *Al-Masaq* 18 (2006), S. S. 67-78.
- COBB, Paul M., „Infidel Dogs: Hunting Crusaders with Usama ibn Munqidh“, in: *Crusades* 6 (2007), S. 57-68.
- COBB, Paul M. (Hg.), *Usāma ibn Munqidh: The Book of Contemplation. Islam and the Crusades*, London 2008.
- COBB, Paul M., *Der Kampf ums Paradies: Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge*, Darmstadt 2015 [Original: *The Race for Paradise: An Islamic history of the Crusades*, Oxford 2014].
- COLE, Penny, „‘O God, the heathen have come into your inheritance’ (Ps. 78.1). The Theme of Religious Pollution in Crusade Documents, 1095-1188“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden/New York/Köln 1993, S. 84-111.
- COLLINS, Basil Anthony, *Al-Muqaddasi: The Man and his Work with Selected Passages Translated from the Arabic*, Ann Arbor/Michigan 1974.
- COLLINS, Basil Anthony (Hg.), *The Best Divisions for the Knowledge of the Regions (Great Books of Islamic Civilization)*, Reading 1994.
- COLLOQUE UNIVERSITAIRE INTERNATIONALE DE CLERMONT-FERRAND (Hg.), *le Concile de Clermont de 1095 et l’appel à la croisade: actes du Colloque universitaire international de Clermont-Ferrand (23-25 juin 1995)*, Rom 1997.
- CONDER, Claude Reignier, *Map of the Palestine Exploration Fund During the Years 1872-1877*, London 1880.
- CONDER, Claude Reignier und Horatio KITCHENER, *Memoirs of the Survey of Western Palestine*, 3 Bde., London 1881-1883.
- CONDER, Claude Reignier, *Tent Work in Palestine. A Record of Discovery and Adventure*, London 1887.
- CONDER, Claude Reignier, *The Survey of Eastern Palestine. Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, and Archaeology*, London 1889.
- CONDER, Claude Reignier, „Report on Answers to the Questions“, in: *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* (1889), S. 120-133.
- CONDER, Claude Reignier, *The Latin Kingdom of Jerusalem. 1099 to 1291 A.D.*, London 1897 [ND: Elibron Verlag 2005].
- CONSTABLE, Giles, „The Historiography of the Crusades“, in: *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, hg. v. Angeliki E. Laiou et al., Washington D. C. 2001, S. 1-22.
- COULON, Damien et al. (Hg.), *Chemins d’outre-mer. Études d’histoire sur la Méditerranée médiévale offerts à Michel Balard*, 2 Bde., Paris 2004.
- CRAWFORD, Paul (Hg.), *The ‚Templar of Tyre’: Part III of the ‚Deeds of the Cypriots’ (Crusade Texts in Translation, Bd. 6)*, Aldershot 2003.
- CRAWFORD, Paul, „Poulains“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 984.
- CRAWFORD, Robert W., „William of Tyre and the Maronites“, in: *Speculum* 30 (1955), S. 222-228.
- CROWN, Alan D. (Hg.), *The Samaritans*, Tübingen 1989.
- CRUIKSHANK DODD, Erica, *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. A Study in Medieval Painting in Syria*, Toronto 2001.

- CRUIKSHANK DODD, Erica, *Medieval Painting in the Lebanon (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Bd. 8)*, Wiesbaden 2004.
- CURIEL, Raoul und Rika Gyselen (Hg.), *Itinéraires d'Orient: Hommages à Claude Cahen (Res Orientales, Bd. 6)*, Bures-sur-Yvette 1994.
- CZYZEWSKI, Marek et al. (Hg.), *Nationale Selbst- und Fremdbilder im Gespräch. Kommunikative Prozesse nach der Wiedervereinigung Deutschlands unter dem Systemwandel in Ostmitteleuropa*, Opladen 1995.
- CZYZEWSKI, Marek, M. DRESCHER, E. GÜLICH u. H. HAUSENDORF, „Selbst- und Fremdbilder im Gespräch. Theoretische und methodologische Aspekte“, in: *Nationale Selbst- und Fremdbilder im Gespräch*, hg. von Marek Czyzewski et al., Opladen 1995, S. 11-81.
- DAFTARY, Farhad, *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis*, London 1995.
- DAFTARY, Farhad (Hg.), *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*, Cambridge 1996.
- DAFTARY, Farhad, „Hasan-i Sabbāh and the Origins of the Nizāri Isma‘ili Movement“, in: *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*, hg. v. F. Daftary, Cambridge 1996, S. 181-204.
- DAFTARY, Farhad, „The Isma‘ilis and the Crusaders: History and Myth“, in: *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*, hg. v. Z. Hunyadi et al., Budapest 2001, S. 21-41.
- DAFTARY, Farhad, *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge 2007.
- DAHAN, Gilbert, Gérard NAHON und Elie NICOLAS (Hg.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge (Collection de la Revue des études juives, Bd. 17)*, Paris 1997.
- DAHAN, Sami, „The Origin and Development of the Local Histories of Syria“, in: *Historians of the Middle East*, hg. v. B. Lewis und P. M. Holt, London 1962, S. 108-117.
- DAJANI-SHAKEEL, Hadia, „Jihad in Twelfth-Century Arabic Poetry“, in: *The Muslim World* 66 (1976), S. 96-113.
- DAJANI-SHAKEEL, Hadia, „Diplomatic Relations Between Muslim and Frankish Rulers 1097-1153 A. D.“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden/NewYork/Köln 1993, S. 190-215.
- DANIEL, Norman, „Crusade Propaganda“, in: *A History of the Crusades*, Bd. 6, hg. von K. Setton, Madison/Wisconsin 1989, S. 39-97.
- DANIEL, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 1997.
- DAY, F. E., „Jean Sauvaget (1901-1950)“, in: *Ars orientalis* 1 (1954), S. 259-262.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Le rôle complémentaire des frères Pahlawuni Grigor III, catholicos, et saint Nersēs Šnorhali, coadjuteur, dans le rapprochement avec les latins, à l'époque de la chute d'Edesse (v. 1139 - v. 1150)“, in: *Revue des études arméniennes* 23 (1992), S. 237-252.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Regard sur les communautés chrétiennes orientales“, in: *Arabica* 43 (1996), S. 98-115.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XIIe siècle“, in: *Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft*, hg. v. Hans Eberhard Mayer, München 1997, S. 153-163.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Les colophons de manuscrits arméniens comme sources pour l'histoire des croisades“, in: *The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, hg. v. John France und William G. Zajac, Aldershot 1998, S. 89-110.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Un projet de colonisation arménienne dans le royaume latin de Jérusalem sous Amaury Ier“, in: Balard, Michel et al. (Hg.), *Le partage du monde:*

- échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale (Publications de la Sorbonne, Bd. 17), Paris 1998, S. 101-140.
- DÉDÉYAN, Gérard, Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés. Étude sur les pouvoirs arméniens dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150), 2 Bde., Lissabon 2003.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Les chrétiens orientaux face à l’Islam, de la fin du XIe à la fin du XIIIe siècle“, in: les Cahiers de Saint-Michel de Cuxy XXXV (2004), S. 45-56.
- DÉDÉYAN, Gérard, „Cahen, Claude“, in: Dictionnaire biographique des historiens français et francophones, hg. v. C. Amalvi, Paris 2004, S. 45.
- DÉDÉYAN, Gérard (Hg.), Histoire du peuple arménien, Toulouse 2007.
- DELAVILLE LE ROULX, Joseph, Cartulaire général de l’Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100-1310), Paris 1894-1906.
- DEMOEN, Kristoffel (Hg.), The Greek City from Antiquity to the Present: Historical Reality, Ideological Construction, Literary Representation, Löwen 2001.
- DEMURGER, Alain, Croisades et croisés au moyen âge, Paris 2006.
- DERENBOURG, Hartwig, Texte arabe de l’autobiographie d’Ousâma, Paris 1886.
- DERENBOURG, Hartwig, Ousâma ibn Mounkidh. Un emir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188), Bd. 1: Vie de Ousâma, Paris 1889.
- DERENBOURG, Hartwig (Hg.), Anthologie de textes arabes inédits par Ousâma et sur Ousâma, Paris 1893.
- DERENBOURG, Hartwig, „Femmes musulmanes et chrétiennes de Syrie au XIIe siècle: épisodes tirés de l’autobiographie d’Ousâma“, in: Mélanges Julien Havet: recueil de travaux d’érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet, Paris 1895, S. 305-316.
- DETERMANN, Matthias, „The Crusades in Arab School Textbooks“, in: Islam and Christian-Muslim Relations 19 (2008), S. 199-214.
- DEVOS, Paul, „Les premières versions occidentales de la légende de Saïdnaia“, in: Analecta Bollandiana 65 (1947), S. 245-278.
- DEXINGER, Ferdinand, „Die Samaritaner in der Kreuzzugszeit“, in: Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft, hg. v. Walter Beltz, Halle 1996, S. 94-115.
- DIAMENT, Henri, „Can Toponomastics Explain the Origin of Crusader French Lexemes Poulain and Turcople?“, in: Names 24 (1976-77), S. 183-205.
- DICTIONARY OF AMERICAN BIOGRAPHY, 22 Bde., New York 1928-1958.
- DIETRICH, Ernst Ludwig, „Qaräer“, in: Spuler, Bertold (Hg.), Handbuch der Orientalistik, Bd. 8, Leiden/Köln 1961, S. 374-378.
- DIJK, Hans van, und Willem NOOMEN (Hg.), Aspects de l’épopée romane: mentalités – idéologies – intertextualités, Groningen 1995.
- DIPPER, Christof und Rudolf HIESTAND (Hg.), Siedler-Identität. Neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1995.
- DODU, Gaston, Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem, Paris 1894.
- DODU, Gaston, Le parlementarisme et les parlementaires sous la Révolution (1789-1799), Paris 1911.
- DODU, Gaston, Le royaume latin de Jérusalem, Conférence donnée le 20 novembre 1913 à l’Université Nouvelle de Bruxelles, Paris 1914.
- DODU, Gaston, Les Valois, histoire d’une maison royale (1328-1589), Paris 1934.
- DOESSCHATE CHU, Petra ten und Gabriel P. WEISBERG (Hg.), The Popularization of Images. Visual Culture under the July Monarchy, Princeton N. J. 1994.

- DONNADIEU, Jean, „La représentation de l’Islam dans l’historia orientalis“, in: *le moyen âge* 114 (2008), S. 487-508.
- DOUMATO, Lamia, „Patriarch Michael the Great: Iconoclast or Art Patron“, in: *Cahiers Archéologiques* 49 (2001), S. 29-38.
- DRALEANTS, Isabelle et al. (Hg.), *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 Mars 1997*, Brepols 2000.
- DRORY, Joseph, „Hanbalis of the Nablus Region in the Eleventh and Twelfth Centuries“, in: *Asian and African Studies* 22 (1988), S. 93-112.
- DRORY, Joseph, „Some Observations During a Visit to Palestine by Ibn al-‘Arabi of Seville in 1092-1095“, in: *Crusades* 3 (2004), S. 101-124.
- DUBLER, C. E., Artikel „‘ağā’ib“, in: *EoI2*, Bd. 1, Leiden 1960, S. 203.
- DUFOURNET, Jean und Laurence HARF (Hg.), *Le prince et son historien: la vie de Saint Louis de Joinville* (Collection Unichamp, Bd. 55), Paris 1997.
- DUNBABIN, Jean, „The Maccabees as Exemplars in the 10th and 11th Centuries“, in: *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, hg. v. Katherine Walsh und Diana Wood (Studies in Church History. Subsidia, Bd. 4), Oxford 1985, S. 31-41.
- DUNCALF, Frederic, „Some Influences of Oriental Environment in the Kingdom of Jerusalem“, in: *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1914*, Washington 1916, S. 135-145.
- DUNCALF Frederic, „Histoire des croisades by René Grousset“, in: *The American Historical Review* 41 (1935), S. 124ff.
- DURAND, Jannic et al. (Hg.), *Armenia sacra: mémoire chrétienne des Arméniens (IVe – XVIIIe siècle)*, Paris 2007.
- EBELS-HOVING, Bunna, „William of Tyre and his patria“, in: *Media Latinitas: a Collection of Essays to Mark the Retirement of L. J. Engels*, hg. v. Renée Nip et al., Turnhout 1996, S. 211-216.
- ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME (Hg.), *Structures féodales et féodalisme dans l’occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles): bilan et perspectives de recherches* (Collection de l’École française de Rome, Bd. Bd. 44), Rom 1980.
- EDBURY, Peter (Hg.), *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to Raymond C. Smail*, Cardiff 1985.
- EDBURY, Peter und John G. ROWE, *William of Tyre. Historian of the Latin East*, Cambridge 1988.
- EDBURY, Peter, „Propaganda and Faction in the Kingdom of Jerusalem: The Background to Hattin“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden 1993, S. 173-189.
- EDBURY, Peter, *John of Ibelin and the Kingdom of Jerusalem*, Woodbridge 1997.
- EDBURY, Peter, „The Lyon Eracles and the Old French Continuations of William of Tyre“, in: *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of H. E. Mayer*, hg. v. Benjamin Z. Kedar et al., Aldershot 1997, S. 139-153.
- EDBURY, Peter et al. (Hg.), *The Experience of Crusading. Presented to Jonathan Riley-Smith on his 65th Birthday*, 2 Bde., Cambridge 2003.
- EDBURY, Peter, „The Old French William of Tyre, the Templars and the Assassin Envoy“, in: *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe. Festschrift for Anthony Luttrell*, hg. v. Karl Borhardt, N. Jaspert und H. J. Nicholson, Aldershot 2007, S. 25-37.

- EDBURY, Peter, „The French Translation of William of Tyre's ‚Historia‘: the Manuscript Tradition“, in: *Crusades* 6 (2007), S. 69-105.
- EDBURY, Peter, „British Historiography on the Crusades and the Military Orders from Barker and Smail to Contemporary Historians“, in: *Cardiff Historical Papers* 3 (2007), S. 1-22.
- EDBURY, Peter und Sophia KALOPISSI-VERTI (Hg.), *Archaeology and the Crusades*, Athen 2007.
- EDBURY, Peter, „New Perspectives on the Old French Continuations of William of Tyre“, in: *Crusades* 9 (2010), S. 107-113.
- EDDÉ, Anne-Marie, „Sources arabes des XIIe et XIIIe siècles d'après le dictionnaire biographique d'ibn al-Adim“, in: *Itinéraires d'Orient*, hg. v. Raoul Curiel u. Rika Gyselen, Bures-sur-Yvette 1994, S. 293-307.
- EDDÉ, Anne-Marie und Françoise MICHEAU (Hg.), *Al-Makīn ibn al-‘Amīd. Chronique des Ayyoubides (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 16)*, Paris 1994.
- EDDÉ, Anne-Marie, *La principauté ayyoubide d'Alep (1183-1260) (Freiburger Islamstudien, Bd. 21)*, Stuttgart 1999.
- EDDÉ, Anne-Marie, „Francs et musulmans de Syrie au début du XIIe siècle d'après l'historien Ibn Abī Tayyī‘“, in: *Dei Gesta per Francos: études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, hg. v. Michel Balard et al., Aldershot 2001, S. 159-169.
- EDDÉ, Anne-Marie und Emma GANNAGÉ (Hg.), *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, vol. LVIII. *Regards croisés sur le moyen âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet*, Beirut 2005.
- EDDÉ, Anne-Marie, *Saladin*, Paris 2008.
- EDGINGTON, Susan, „The First Crusade: Reviewing the Evidence“, in: *The First Crusade: Origins and Impact*, hg. von Jonathan Phillips, Manchester/New York 1997, S. 55-77.
- EDGINGTON, Susan, „Albert of Aachen Reappraised“, in: *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095-1500*, hg. von Alan V. Murray, Turnhout 1998, S. 55-67.
- EDGINGTON, Susan und Sarah LAMBERT (Hg.), *Gendering the Crusades*, New York 2002.
- EDGINGTON, Susan, Artikel „Albert of Aachen“, „Fulcher of Chartres“, „Walter the Chancellor“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 25f., 489f., 1239.
- ELAD, Amikam, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage (Islamic History and Civilization, Bd. 8)*, Leiden 2002.
- ELDER, E. Rozanne (Hg.), *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honor of Jean Leclercq (Cistercian Studies Series, Bd. 160)*, Kalamazoo 1995.
- ELGER, Ralf (Hg.), *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur*, München ⁵2008.
- EL-HAYEK, Elias, „Struggle for Survival: The Maronites in the Middle Ages“, in: Gervers, Michael und Ramzi Jibran Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries (Papers in Mediaeval Studies, Bd. 9)* Toronto 1990, S. 407-421.
- ELISSÉEFF, Nikita, „La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XIIe siècle“, in: *Journal Asiatique* 254 (1966), S. 197-224.
- ELISSÉEFF, Nikita, *Nūr ad-Dīn: un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, 3 Bände, Damaskus 1967.

- ELISSÉEFF, Nikita, „Les échanges culturels entre le monde musulman et les Croisés à l'époque de Nur ad-Din b. Zanki (m. 1174)“, in: *the Meeting of Two Worlds*, hg. v. Vladimir P. Goss, Kalamazoo 1986, S. 39-52.
- ELISSÉEFF, Nikita, „The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the First Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden 1993, S. 162-172.
- ELLENBLUM, Ronnie, „Three Generations of Frankish Castle-Building in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Autour de la première croisade*, hg. v. M. Balard, Paris 1996, S. 517-551.
- ELLENBLUM, Ronnie, „Colonization Activities in the Frankish East: The Example of ‚Castellum Regis‘“, in: *English Historical Review* 111 (1996), S. 104-122.
- ELLENBLUM, Ronnie, *Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 1998.
- ELLENBLUM, Ronnie, *Crusader Castles and Modern Histories*, Cambridge 2007.
- ELM, Kaspar, „Nec minori celebritate a catholicis cultoribus observatur et colitur.‘ Zwei Berichte über die 1119/20 Auffindung und Erhebung der Gebeine der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob“, in: *ZRGG* 94 (1997), S. 318-344.
- EMMETT, Chad F., „Sharing Sacred Space in the Holy Land“, in: *Cultural Encounters with the Environment*, hg. v. Alexander B. Murphy et al., Lanham 2000, S. 261-282.
- ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, 2nd Edition (EoI2), hg. v. C. E. Bosworth et al., 12 Bde., Leiden 1960-2009.
- EPHRAT, Daphna und Mustafa D. KABHA, „Muslim Reactions to the Frankish Presence in Bilad al-Shām: Intensifying Religious Fidelity within the Masses“, in: *Al-Masaq* 15 (2003), S. 47-58.
- EPP, Verena, „Die Entstehung eines ‚Nationalbewusstseins‘ in den Kreuzfahrerherrschaften“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 45 (1989), S. 596-604.
- EPP, Verena, *Fulcher von Chartres. Studien zur Geschichtsschreibung des ersten Kreuzzuges*, Düsseldorf 1990.
- EPP, Verena, Artikel „Fulcher von Chartres“, in: *LexMA* Bd. 4, Stuttgart 1999, Sp. 1015-1016.
- ERDMANN, Carl, *die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935.
- ERPENIUS (Thomas van Erpe), *Historia Saracenicæ*, 1625.
- ERTZDORFF, Xenja von und Gerhard GIESEMANN (Hg.), *Erkundung und Beschreibung der Welt: Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, Amsterdam 2003.
- ESCH, Arnold, „Gemeinsames Erlebnis – Individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von Jerusalem 1480“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 11 (1984), S. 385-416.
- ESCH, Arnold, „Anschauung und Begriff. Die Bewältigung fremder Wirklichkeit durch den Vergleich in Reiseberichten des späten Mittelalters“, in: *Historische Zeitschrift* 253 (1991), S. 281-312.
- ESTEL, Bernd, Artikel „Identität“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, hg. v. H. Cancik et al., Stuttgart 1993, S. 193-210.
- EVERY, George, „Syrian Christians in Jerusalem, 1183-1283“, in: *Eastern Churches Quarterly* 7 (1947), S. 49-53.
- FÄHNDRICH, Hartmut (Hg.), *Die Söhne der Zeit: Auszüge aus dem bibliographischen Lexikon „Die Grossen, die dahingegangen“* (Bibliothek arabischer Klassiker, Bd. 7), Stuttgart 1984.

- FARAH, Caesar E., *The Politics of Interventionism in Ottoman Lebanon, 1830-1861*, London/New York 2000.
- FATTAL, Antoine, *Le statu légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958.
- FAUCHERRE, Nicolas, Jean MESQUI et Nicolas PROUTEAU (Hg.), *La fortification au temps des croisades*, Rennes 2004.
- FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, *Die Italiener im Heiligen Land vom ersten Kreuzzug bis zum Tode Heinrichs von Champagne (1098-1197)*, Amsterdam 1989.
- FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, „'Multikulturelle Gesellschaft' oder 'Persecuting Society'? Franken und Einheimische im Königreich Jerusalem“, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktregelung. Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, hg. von Dieter Bauer, Klaus Herbers und Nikolas Jaspert (Campus Historische Studien, Bd. 29), Frankfurt am Main 2001, S. 55-93.
- FAVREAU-LILIE, Marie-Luise, Artikel „Caffaro“, in: *Crusades, an Encyclopedia*, hg. von A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 199.
- FAWAZ, Leila Tarazi, *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*, Berkeley 1994.
- FAWAZ, Leila Tarazi, „The Druze-British Connection in 1840-1860“, in: *The Druze. Realities and Perceptions*, hg. v. K. Salibi, London 2005, S. 105-113.
- FELDBAUER, Peter, Gottfried LIEDL und John MORRISSEY (Hg.), *Mediterraner Kolonialismus: Expansion und Kulturaustausch im Mittelalter (Expansion, Interaktion, Akkulturation, Bd. 8)*, Essen 2005.
- FIEY, Jean-Maurice, „Le pèlerinage des Nestoriens et Jacobites à Jérusalem“, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 12 (1969), S. 113-126.
- FIEY, Jean-Maurice, *Chrétiens syriaques entre croisés et Mongols*, Rom 1974.
- FIEY, Jean-Maurice, *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe – XVe s.)*, Löwen 1975.
- FIEY, Jean-Maurice, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Löwen 1980.
- FIEY, Jean-Maurice, *Pour un Oriens Christianus Novus: répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut 1993.
- FIEY, Jean-Maurice, Artikel „nasārā“, in: *EoI2*, Bd. 7, Leiden 1993, S. 970-973.
- FIEY, Jean-Maurice, *Saints syriaques (Studies in late Antiquity and Early Islam, Bd. 6)*, Princeton NJ 2004.
- FINLEY, Moses Ian, „Colonies – An Attempt at a Typology“, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 5.26 (1976), S. 167-188.
- FIRRO, Kais M., *A History of the Druzes (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Naher und Mittlerer Osten. Ergänzungsband, Bd. 9)*, Leiden 1992.
- FISCHER, Mary, „The Book of the Maccabees and the Teutonic Order“, in: *Crusades* 4 (2006), S. 59-71.
- FLORI, Jean, „La caricature de l'Islam dans l'Occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'Islam“, in: *Aevum* 66 (1992), S. 245-256.
- FLORI, Jean, „Oriens Horribilis: tares et défauts de l'Orient dans les sources relatives à la première croisade“, in: *Monde oriental et monde occidental dans la culture médiévale*, hg. v. Arbeitskreis Deutsche Literatur des Mittelalters, Greifswald 1997, S. 45-56.
- FLORI, Jean, *Croisade et chevalerie, XIe – XIIe siècles (Bibliothèque du moyen âge, Bd. 12)*, Paris 1998.
- FÖRSTER, Hans, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphania: eine Anfrage an die Entstehungshypothesen (Studien und Texte zu Antike und Christentum, Bd. 46)*, Tübingen 2007.

- FOLDA, Jaroslav, „A Crusader Manuscript from Antioch“, in: *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Ser. 3, Rendiconti* 42 (1969/1970), S. 283-298.
- FOLDA, Jaroslav, *Crusader Manuscript Illumination at Saint-Jean d’Acre, 1275-1291*, Princeton 1976.
- FOLDA, Jaroslav, „Crusader Frescoes at Crac des Chevaliers and Marqab Castle“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 36 (1982), S. 177-210.
- FOLDA, Jaroslav, *The Art of the Crusaders in the Holy Land. 1098-1187*, Cambridge 1995.
- FOLDA, Jaroslav, „Jerusalem and the Holy Sepulchre through the Eyes of Crusader Pilgrims“, in: *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies In Honor of Bezael Narkiss*, hg. v. Bianca Kühnel (*Jewish Art* 23/24), Jerusalem 1998, S. 158-164.
- FOLDA, Jaroslav, *Crusader Art in the Holy Land. From the Third Crusade to the Fall of Acre (1187-1291)*, Cambridge 2005.
- FOLDA, Jaroslav, „Was ist Kreuzfahrerkunst?“, in: *Saladin und die Kreuzfahrer, Katalog zur Ausstellung (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 17)*, hg. v. Alfried Wiczorek, Mamoun Fansa u. Harald Meller, Mainz 2005, S. 177-189.
- FOLDA, Jaroslav, „Mounted Warrior Saints in Crusader Icons: Images of the Knighthoods of Christ“, in: *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, presented to Malcolm Barber, hg. v. Norman Housley, Aldershot 2007, S. 87-107.
- FOLDA, Jaroslav, „An Icon of the Crucifixion and the Nativity at Sinai: Investigating the Pictorial Language of its Ornamental Vocabulary: Chrysography, Pearl-dot Haloes, and çintemani“, in: *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of B. Z. Kedar*, hg. v. I. Shagrir et al., Aldershot 2007, S. 163-179.
- FOLDA, Jaroslav, „Crusader Artistic Interactions with the Mongols in the 13th Century: Figural Imagery, Weapons, and the çintemani Design“, in: *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, hg. v. Colum Hourihane, Princeton 2007, S. 147-166.
- FOLDA, Jaroslav, *Crusader Art: The Art of the Crusaders in the Holy Land (1099-1291)*, Aldershot 2008.
- FORDE, Simon, Lesley JOHNSON und Alan V. MURRAY (Hg.), *Concepts of National Identity in the Middle Ages (Leeds Texts and Monographs, New Series, Bd. 14)*, Leeds 1995.
- FORSCHUNGSINSTITUT FÜR MITTELALTER UND RENAISSANCE (Hg.), *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance (Studia humaniora, Bd. 1)*, Düsseldorf 1985.
- FRANCE, John, *Victory in the East. A Military History of the First Crusade*, Cambridge 1994.
- FRANCE, John, „The Anonymous ‚Gesta Francorum‘, the ‚Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem‘ of Raymond of Aguilers and the ‚Historia de Hierosolymitano itinere‘ of Peter Tudebode: An Analysis of the Textual Relationship between Primary Sources for the First Crusade“, in: *The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, hg. v. John France und William G. Zajac, Aldershot 1998, S. 39-70.
- FRANCE, John und William G. ZAJAC (Hg.), *The Crusades and their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, Aldershot 1998.
- FRANCE, John, Artikel „Gesta Francorum“, in: *The Crusades. An Encyclopaedia*, hg. von A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 529f.
- FRANKEL, Jonathan, *The Damascus Affair: ‚Ritual Murder‘, Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge 1997.

- FRAZEE, Charles A., „The Maronite Middle Ages“, in: *Eastern Churches Review* 10 (1978), S. 88-100.
- FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P., *The Muslim and Christian Calendars being Tables for the Conversion of Muslim and Christian Dates from the Hijra to the Year A.D. 2000*, London 1963.
- FRENKEL, Yehoshua, „Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām: A Chapter in the Islamization of Syria’s Landscape“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25 (2001), S. 153-170.
- FRENKEL, Yehoshua, „Muslim Responses to the Frankish Dominion in the Near East, 1099-1291“, in: *The Crusades and the Near East. Cultural Histories*, hg. v. Conor Kostick, London 2011, S. 27-54.
- FRIEDMAN, Yvonne, „Pilgrimage to the Holy Land as an Act of Devotion in Jewish and Christian Outlook“, in: *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, hg. v. G. Dahan, G. Nahon und E. Nicolas, Paris 1997, S. 278-301.
- FRIEDMAN, Yvonne, *Encounters between Enemies. Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Leiden 2002.
- FRIEDMAN, Yvonne, „Gestures of Conciliation: Peacemaking Endeavours in the Latin East“, in: *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of B. Z. Kedar*, hg. v. I. Shagrir et al., Aldershot 2007, S. 31-48.
- FRITSCH, Erdmann, *Islam und Christentum im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau 1930.
- FÜCK, Johann, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955.
- FÜRST, Alfons et al. (Hg.), *Von Ketzern und Terroristen: Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern*, Münster 2012.
- GABRIELI, Francesco, „The Arabic Historiography of the Crusades“, in: *Historians of the Middle East*, hg. v. Bernard Lewis und Peter M. Holt, London 1962, S. 98-107.
- GABRIELI, Francesco (Hg.), *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich/München 1973.
- GAFFNEY, Patrick D., „Fire From Heaven: The Combustible Context of the Easter Ritual at the Church of the Holy Sepulcher“, in: *The Nature and Function of Rituals. Fire from Heaven*, hg. v. Ruth-Inge Heinze, Westport Conn. 2000, S. 151-178.
- GANZ-BLÄTTLER, Ursula, *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiagopilger (1320-1520)*, Tübingen 1991.
- GAPOSCHKIN, M. C., „Louis IX, Crusade and the Promise of Joshua in the Holy Land“, in: *Journal of Medieval History* 34 (2008), S. 245-274.
- GARDET, L., Artikel „fitna“, in: EoI2, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2389, zuletzt geprüft am 5. September 2016.
- GAUBE, Heinz, „Masyaf – Hauptburg der Assassinen“, in: *Saladin und die Kreuzfahrer. Katalog zur Ausstellung (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 17)*, hg. von Alfred Wiczorek, Mamoun Fansa u. Harald Meller, Mainz 2005, S. 274-279.
- GAUBE, Heinz, Bernd SCHNEIDMÜLLER u. Stefan WEINFURTER (Hg.), *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer. Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“*, Mainz 2005.
- GAUCHER, Elisabeth, „Joinville et l’écriture biographique“, in: *le prince et son histoire*, hg. v. Jean Dufournet und Laurence Harf, Paris 1997, S. 101-122.
- GAUDEFRUY-DEMOMBYNES, Maurice (Hg.), *Voyages*, 4 Bde. (Documents relatifs à l’histoire des croisades, Bd. 4-7), Paris 1949-1965.

- GEORGOPOULOU, Maria, „Orientalism and Crusader Art: Constructing A New Canon“, in: *Medieval Encounters* 5 (1999), S. 289-321.
- GEORGOPOULOU, Maria, „The Artistic World of the Crusaders and Oriental Christians in the Twelfth and Thirteenth Centuries“, in: *Gesta* 43 (2004), S. 115-128.
- GERVERS, Michael und Ramzi Jibrán BIKHAZI (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries* (Papers in Mediaeval Studies, Bd. 9), Toronto 1990.
- GERVERS, Michael und James M. POWELL (Hg.), *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, Syracuse N.Y. 2001.
- GIBB, H. A. R., „Notes on the Arabic Materials for the History of the Early Crusades“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Bd. 7 (1935), S. 739-754.
- GIBB, H. A. R., „Islamic Biographical Literature“, in: *Historians of the Middle East*, hg. von Bernard Lewis und P. M. Holt, London 1962, S. 54-58.
- GIESE, Wolfgang, „Untersuchungen zur Historia Hierosolymitana des Fulcher von Chartres“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 69 (1987), S. 62-115.
- GIL, Moshe, *Palestine During the First Muslim Period (634-1099)*, Cambridge 1992.
- GIMARET, Daniel, Artikel „shirk“, in: *EoI2*, Bd. 9, Leiden 1997, S. 484.
- GOCKERELL, Nina, *Ostern in Jerusalem. Karwoche und Auferstehungsfeiern der christlichen Kirchen in der heiligen Stadt*, München 1987.
- GOERGENS, E. P. (Hg.), *Arabische Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, Band 1: *Zur Geschichte Salah ad-dins*, Berlin 1879 [ND: Hildesheim 1975].
- GOETZ, Hans-Werner, „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft“, in: *Das Mittelalter* 8 (2003), S. 23-33.
- GOETZ, Hans-Werner, Artikel „Geschichtsschreibung, Geschichtsdnken“, in: *Enzyklopädie des Mittelalters*, Bd. 1, hg. von Gert Melville und Martial Staub, Darmstadt 2008, S. 376-379.
- GOETZ, Hans-Werner, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*, 2. ergänzte Auflage (Orbis mediaevalis - Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 1), Berlin 2008.
- GOITEIN, S. D., „Contemporary Letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders“, in: *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), S. 162-167.
- GOITEIN, S. D., „Geniza Sources for the Crusader Period: A Survey“, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 306-322.
- GOREN, Haim, „Zieht hin und erforscht das Land“. *Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert* (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte, Universität Tel Aviv, Bd. 23), Göttingen 2003.
- GOSS, Vladimir P. (Hg.), *The Meetings of Two Worlds: Cultural Exchange Between East and West During the Period of the Crusades* (Studies in Medieval Culture, Bd. 21), Kalamazoo Mich. 1986.
- GOURDIN, Philippe, „Pour une réévaluation des phénomènes de colonisation en Méditerranée occidentale“, in: Coulon, D. et al. (Hg.), *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offerts à Michel Balard*, Bd. 1, Paris 2004, S. 411-423.
- GRABAR, Oleg, Artikel „al-Haram al-Sharīf“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 177-179.
- GRABOIS, Aryeh, „Christian Pilgrims in the 13th Century and the Latin Kingdom of Jerusalem: Burchard of Mount Sion“, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 285-296.

- GRABOIS, Aryeh, „Islam and Muslims as Seen by Western Pilgrims in the Holy Land in the 13th Century“, in: *Asian and African Studies* 20 (1986), S. 309-327.
- GRABOIS, Aryeh, „Les pèlerins occidentaux en Terre sainte au moyen âge“, in: *Studi Medievali* 30 (1989), S. 15-48.
- GRABOIS, Aryeh, „La ‚découverte‘ du monde musulman par les pèlerins européens au XIIIe siècle“, in: *Al Masaq* 5 (1992), S. 29-46.
- GRABOIS, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au moyen âge*, Paris 1998.
- GRABOIS, Aryeh, „Terre sainte et Orient latin vus par Willebrand d’Oldenburg“, in: *Dei Gesta per Francos: études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, hg. v. M. Balard et al., Aldershot 2001, S. 261-268.
- GRABOIS, Aryeh, Artikel „Burchard of Mount Zion“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. Alan V. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 184.
- GREENWOOD, Tim, „The Armenian Sources, 1025-1204“, in: *Byzantines and Crusaders in non-Greek Sources (1025-1204)*, hg. v. Mary Whitby, New York 2007, S. 221-252.
- GRIFFITH, Sidney H., „The Church of Jerusalem and the ‚Melkites‘: The Making of an ‚Arab Orthodox‘ Christian Identity in the World of Islam (750-1015 CE)“, in: *Christians and Christianity in the Holy Land From the Origins to the Latin Kingdoms*, hg. v. Ora Limor et al., Turnhout 2006, S. 175-204.
- GRIFFITH, Sidney H., *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008.
- GROUSSET, René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 Bde., Paris 1934-1936 [ND: Paris 2006].
- GROUSSET, René, *L’épopée des croisades*, Paris 1939 [ND: Paris 2002].
- GROUSSET, René, *L’Empire du Levant. Histoire de la question d’Orient*, Paris 1949 [ND: Paris 1979].
- GROUSSET, René, *Heldenlied der Kreuzzüge*, Stuttgart 1951.
- GROUSSET, René, *Les croisades*, Paris 1955.
- GRUEN, Erich S., *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton 2011.
- GÜNTHER, Regina (Hg.), *Tagebuch eines Mekkapilgers: Ibn Dschubair*, Stuttgart 1985.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer Morte exécuté pendant les années 1857 et 1858*, Paris 1860.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Étude historique et topographique de la tribu de Juda*, Paris 1862.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Extrait d’une lettre de M. E.-G. Rey“, in: *Bulletin de la Société de Géographie de Paris* 10 (1865), S. 50-52.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Rapport sur une mission scientifique“, in: *Archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris 1866, Bd. 3, S. 329-373.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Essai sur la domination française au Syrie durant le moyen âge*, Paris 1866 [ND: Paris 1940].
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Étude sur les monuments de l’architecture militaire des croisés en Syrie*, Paris 1871.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Recherches géographiques et historiques sur la domination des Latins en Orient*, Paris 1877.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *La société civile dans les principautés franques de Syrie*, Paris 1879.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, *Les colonies franques en Syrie aux XIIe et XIIIe siècles*, Paris 1883 [ND: New York 1972].
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Les périples des côtés de Syrie et de la Petite Arménie“, in: *Archives de l’Orient latin* 2 (1884), S. 331-354.

- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Les seigneurs de Gibelet“, in: *Revue de l’Orient latin* 3 (1895), S. 398-422.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Les seigneurs de Barut, les seigneurs de Mont-Réal et de la Terre d’outre le Jourdain“, in: *Revue de l’Orient latin* 4 (1896), S. 12-24.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Résumé chronologique de l’histoire des princes d’Antioche“, in: *Revue de l’Orient latin* 4 (1896), S. 321-475.
- GUILLAUME-REY, Emmanuel, „Les dignitaires de la principauté d’Antioche“, in: *Revue de l’Orient latin* 8 (1900), S. 116-157.
- HAASE, Claus-Peter, Artikel „Riccoldo da Monte di Croce“, in: *LexMA*, Bd. 7, Stuttgart 1999, Sp. 808.
- HÄRTEL, Reinhard (Hg.), *Akkulturation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 78)*, Ostfildern 2014.
- HAIDER-WILSON, Barbara und Dominique TRIMBUR (Hg.), *Europa und Palästina 1799-1948. Religion – Politik – Gesellschaft*, Wien 2010.
- HALDON, John, „Greek Fire Revisited“, in: *Byzantine Style, Religion and Civilization in Honour of Sir Steven Runciman*, hg. v. Elizabeth Jeffreys, New York 2006, S. 290-325.
- HALFTER, Peter, „Die Staufer und Armenien“, in: *Von Schwaben nach Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte*, hg. v. Sönke Lorenz und Ulrich Schmidt, Sigmaringen 1995, S. 187-208.
- HALFTER, Peter, *Das Papsttum und die Armenier im frühen und hohen Mittelalter. Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalter, Bd. 15)*, Köln 1996.
- HALFTER, Peter, „Eine Beschreibung Kilikiens aus westlicher Sicht. Das Itinerarium des Wilbrand von Oldenburg“, in: *Oriens Christianus* 85 (2001), S. 176-203.
- HALFTER, Peter, „Das Papsttum und das Königreich Georgien in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Bemühungen um eine Koordination der Kreuzzugsaktivitäten und die Aufforderung zur Kirchenunion im Lichte der lateinischen Quellen“, in: *Le Muséon* 118 (2005), S. 109-141.
- HALFTER, Peter, „Von den Kreuzfahrerstaaten in das Königreich Georgien“, in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 403-436.
- HALM, Heinz, *Die Ausbreitung der šāfi‘itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974.
- HALM, Heinz, *Die Schia*, Darmstadt 1988.
- HALM, Heinz, Artikel „Nusayriyya“, in: *EoI2*, Bd. 8, Leiden 1995, S. 145.
- HALM, Heinz, „Regionalisierung der Herrschaft“, in: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, hg. v. Albrecht Noth und Jürgen Paul, Würzburg 1998, S. 185-194.
- HALM, Heinz, *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*, München 2003.
- HALM, Heinz (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 2004.
- HALM, Heinz, *Die Schiiten*, München 2005.
- HALM, Heinz, *Kalifen und Assassinen. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit der ersten Kreuzzüge (1074-1171)*, München 2014.
- HALPERIN, Charles, „The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Frontier“, in: *Comparative Studies in Society and History* 26 (1984), S. 455-459.
- HAMILTON Bernard, *The Latin Church in the Crusader States: the Secular Church*, London 1980.

- HAMILTON Bernard, „Aimery of Limoges, Patriarch of Antioch: Ecumenist, Scholar and Patron of Hermits“, in: *The Joy of Learning and the Love of God*, hg. v. E. Rozanne Elder, Kalamazoo 1995, S. 269-290.
- HAMILTON Bernard, „Aimery of Limoges, Latin Patriarch of Antioch and the Unity of the Churches“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 2 (*Orientalia Lovaniensa Analecta*, Bd. 92), hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1999, S. 1-12.
- HAMILTON Bernard, „Our Lady of Saidnaya: An Orthodox Shrine Revered by Mulims and Knights Templar at the Time of the Crusades“, in: *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History (Studies in Church History*, Bd. 36), hg. v. R. N. Swanson, Rochester NY 2000, S. 207-215.
- HAMILTON Bernard, *The Leper King and his Heirs: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 2000.
- HAMILTON Bernard, „Three Patriarchs at Antioch, 1165-70“, in: *Dei Gesta per Francos: études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, hg. v. M. Balard et al., Aldershot 2001, S. 199-207.
- HAMILTON Bernard, *Die christliche Welt des Mittelalters. Der Westen und der Osten*, Düsseldorf 2004.
- HAMILTON Bernard, Artikel „Antioch, Latin Patriarchate of“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 68-72.
- HAMILTON Bernard, „The Templars, The Syrian Assassins and King Amalric of Jerusalem“, in: *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe. Festschrift for Anthony Luttrell*, hg. v. Karl Borchardt et al., Aldershot 2007, S. 13-24.
- HAMILTON Bernard, „Latins and Georgians and the Crusader Kingdom“, in: *Al-Masaq* 23 (2011), S. 117-124.
- HAMMER-PURGSTALL, Joseph von, *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*, Stuttgart 1818.
- HARARI, Yuval, „The Military Role of the Frankish Turcopoles: A Reassessment“, in: *Mediterranean Historical Review* 12 (1997), S. 75-116.
- HARARI, Yuval, „Eyewitnessing in Accounts of the First Crusades: The ‚Gesta Francorum‘ and Other Contemporary Narratives“, in: *Crusades* 3 (2004), S. 77-99.
- HARBOUN, Haim (Hg.), *Jakob b. Nethanel ha Cohen*, in: *Les voyageurs juifs XIIe siècle*, Aix-en-Provence 1986, S. 92-99.
- HARTL, Ingrid, *Das Feindbild der Kreuzzugslyrik: Das Aufeinandertreffen von Christen und Muslimen (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, Bd. 40)*, Bern 2009.
- HARTMAN, Sven S., Artikel „Antichrist“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 3, hg. v. G. Müller et al., Berlin/New York 2001, S. 20-50.
- HAUPT, Heinz-Gerhard und Jürgen KOCKA (Hg.), *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. 1996.
- HAVERKAMP, Alfred (Hg.), *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge (Vorträge und Forschungen, Bd. 47)*, Sigmaringen 1999.
- HAWTING, Gerald S. (Hg.), *Muslims, Mongols, and Crusaders. An Anthology of Articles published in the Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London 2007.
- HEENES, Volker, „Carsten Niebuhr und seine Reise nach Arabien von 1761 bis 1767“, in: *Reisen in den Orient vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*, hg. v. M. Kunze (*Schriften der Winckelmann-Gesellschaft*, Bd. 26), Stendal 2007, S. 49-57.

- HEHL, Ernst-Dieter, „Die Kreuzzüge. Feindbild – Erfahrung – Reflexion“, in: Die Kreuzzüge - kein Krieg ist heilig, hg. v. Hans-Jürgen Kotzur, Mainz 2004, S. 237-247.
- d'HEILLY, Georges, Dictionnaire des pseudonymes, Paris 1869.
- HEINZE, Ruth-Inge (Hg.), *The Nature and Function of Rituals. Fire from Heaven*, Westport Conn. 2000.
- HELLER, B., Artikel „Strat ‘Antar“, in: *EoI2*, Bd. 1, Leiden 1960, S. 518-521.
- HELMRATH, Johannes, „Geschichte des Mittelalters an der Berliner Universität 1810-1918“, in: *Geschichte der Universität Unter den Linden 1810-2010*, Bd. 4, hg. v. Heinz-Elmar Tenorth, Berlin 2010, S. 265-289.
- HEN, Yitzhak (Hg.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy, and Literature in Honour of Amnon Linder (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 1)*, Turnhout 2001.
- HERBERS, Klaus, Artikel „Pilgerführer“, in: *LexMA*, Bd. 6, Stuttgart 1999, Sp. 2156.
- HERBERS, Klaus, *Pilgerwege im Mittelalter*, Darmstadt 2005.
- HERKOMMER, Hubert und Rainer C. SCHWINGES (Hg.), *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, Basel 2006.
- HEYCK, Eduard, *Die Kreuzzüge und das Heilige Land*, Leipzig 1900.
- HIESTAND, Rudolf, „Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978), S. 345-380.
- HIESTAND, Rudolf, „Der Kreuzfahrer und sein islamisches Gegenüber“, in: *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance*, hg. v. Forschungsinstitut für Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1985, S. 51-68.
- HIESTAND, Rudolf, „Die Integration der Maroniten in die römische Kirche. Zum ältesten Zeugnis der päpstlichen Kanzlei“, in: *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1988), S. 119-152.
- HIESTAND, Rudolf, „Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d’Aimery d’Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus“, in: *le moyen âge* 100 (1994), S. 7-36.
- HIESTAND, Rudolf, „„Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales‘. Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten“, in: *Siedler-Identität. Neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*, hg. von Christof Dipper und Rudolf Hiestand, Frankfurt a. M. 1995, S. 61-80.
- HIESTAND, Rudolf, „Ein Zimmer mit Blick auf das Meer. Einige wenig beachtete Aspekte der Pilgerreisen ins Heilige Land im 12. und 13. Jahrhundert“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 3 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 125), hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 139-163.
- HILL BOONE, Elizabeth und Tom CUMMINS (Hg.), *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington D.C. 1998.
- HILLENBRAND, Carole, „The Career of Najm al-Dīn Il-Ghāzi“, in: *Der Islam* 58 (1981), S. 250-292.
- HILLENBRAND, Carole, „The Power Struggle Between the Saljuqs and the Isma‘ilis of Alamūt, 487-518/1094-1124: The Saljuq Perspective“, in: *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*, hg. v. Farhad Daftary, Cambridge 1996, S. 205-220.
- HILLENBRAND, Carole, „The First Crusade: The Muslim Perspective“, in: *The First Crusade: Origins and Impact*, hg. von Jonathan Phillips, Manchester/New York 1997, S. 130-141.
- HILLENBRAND, Carole, *The Crusades: Islamic Perspectives*, Edinburgh 1999.
- HILLENBRAND, Carole, „The Evolution of the Saladin Legend in the West“, in: *Mélanges de l’Université Saint Joseph*, vol. LVIII. Regards croisés sur le moyen âge arabe.

- Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet, hg. v. Anne-Marie Eddé u. E. Gannagé, Beirut 2005, S. 497-510.
- HILLENBRAND, Carole, „Ankunft im Vorderen Orient: Die politische und religiöse Situation“, in: Saladin und die Kreuzfahrer. Katalog zur Ausstellung (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 17), hg. v. Alfried Wiczorek, Mamoun Fansa u. Harald Meller, Mainz 2005, S. 3-15.
- HILLENBRAND, Carole, „Sources in Arabic“, in: Byzantium and the Crusades: The non-Greek Sources, hg. v. Mary Whitby, New York 2007, S. 283-340.
- HILLENBRAND, Carole, „Jihad Poetry at the Time of the Crusades“, in: Crusades. Medieval Worlds in Conflict, hg. v. T. Madden et al., Farnham 2010, S. 9-23.
- HILLENBRAND, Robert, „The Classical Author Portrait Islamicized“, in: Crusades. Medieval Worlds in Conflict, hg. v. T. Madden et al., Farnham 2010, S. 48-74.
- HINTON, Perry R., *Stereotypes, Cognition and Culture*, Hove 2000.
- HIRSCHLER, Konrad, „Social Contexts of Medieval Arabic Historical Writing: Court Scholars versus Ideal/Withdrawn Scholars. Ibn Wāṣil and Abū Šāma“, in: Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001, hg. v. Urbain Vermeulen et al., Löwen 2005, S. 311-331.
- HIRSCHLER, Konrad, *Medieval Arabic Historiography. Authors as Actors*, London/New York 2006.
- HIRSCHLER, Konrad, „Ibn Wāṣil: An Ayyubid Perspective on Frankish Lordships and Crusades“, in: Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant, hg. v. Alex Mallett, Leiden/Boston 2014, S. 136-160.
- HITTI, Philip K., *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*, New York 1929.
- HITTI, Philip K., „The Impact of the Crusades on Moslem Lands“, in: A History of the Crusades, Bd. 5: The Impact of the Crusades on the Near East, hg. v. K. M. Setton, Wisconsin 1985, S. 33-58.
- HODGSON, Natasha, „Nobility, Women and Historical Narratives of the Crusades and the Latin East“, in: *Al-Masaq* 17 (2005), S. 61-85.
- HODGSON, Natasha, „Conflict and Cohabitation: Marriage and Diplomacy between Latins and Cilician Armenians“, in: *The Crusades and the Near East. Cultural Histories*, hg. v. Conor Kostick, London 2011, S. 83-106.
- HÖDL, Ludwig, Artikel „Heiden“, in: *LexMa*, Bd. 4, Sp. 2011-2013.
- HÖFERT, Almut, „Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Beobachter des 15. und 16. Jahrhunderts“, in: *Historische Anthropologie* 11 (2003), S. 176-192.
- HÖFERT, Almut, *Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450-1600*, Frankfurt a.M. 2003.
- HOFFMAN, Eva R., „Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity and Memory“, in: *Gesta* 2 (2004), S. 129-142.
- HOLT, Peter M. (Hg.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Warminster 1977.
- HOLT, Peter M., „Three Biographies of Al-Zahir Baybars“, in: *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic World*, hg. von D. O. Morgan, London 1982, S. 19-29.
- HOLT, Peter M., „Saladin and His Admirers: A Biographical Reassessment“, in: *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* 46 (1983), S. 235-239.
- HOLT, Peter M. (Hg.), *The Memoirs of a Syrian Prince, Abū 'l-Fidā', Sultan of Ḥamāh (672-732/1273-1331)* (Freiburger Islamstudien, Bd. 9), Wiesbaden 1983.

- HOLT, Peter M., *The Age of the Crusades: The Near East from the Eleventh Century to 1517*, London/New York 1986.
- HOLT, Peter M., Artikel „Mamlüks“, in: *EoI2*, Bd. 6, Leiden 1991, S. 321-331.
- HOLT, Peter M., *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290): Treaties of Baybars and Qalawun with Christian Rulers (Islamic History and Civilization, Bd. 12)*, Leiden 1995.
- HOLT, Peter M., „Qalāwūns Treaty with the Latin Kingdom (682/1283): Negotiation and Abrogation“, in: *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*, hg. von Urbain Vermeulen et al., Löwen 1995, S. 325-334.
- HONIGMANN, Ernst, *Le couvent de Barsaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain 1954.
- HONIGMANN, Ernst, Artikel „Sabastiyya“, in: *EoI2*, Bd. 8, Leiden 1995, S. 670f.
- HOTZ, Stephan, *Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren*, Berlin 2002.
- HOUBEN, Hubert, „Möglichkeiten und Grenzen religiöser Toleranz im normannisch-staufischen Königreich Sizilien“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 50 (1994), S. 159-198.
- HOURIHANE, Colum (Hg.), *Interactions. Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period (Index of Christian Art Occasional Papers, Bd. 9)*, Princeton 2007.
- HOUSLEY, Norman (Hg.), *Knighthoods of Christ. Essays on the History of the Crusades and the Knights Templar*, presented to Malcolm Barber, Aldershot 2007.
- HOYLAND, Robert G. und P.F. KENNEDY (Hg.), *Islamic Reflections, Arabic Musings: Studies in Honour of Prof. Alan Jones*, Cambridge 2004.
- HUGHES, T.P., Artikel „Beard“, in: *Dictionary of Islam*, hg. v. T. P. Hughes, London 1885, S. 40.
- HUMPHREYS, R. Stephen, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus 1193-1260*, Albany N.Y. 1977.
- HUMPHREYS, R. Stephen, Artikel „Islamic Historiography“, in: *Dictionary of the Middle Ages*, Bd. 6, hg. v. J. R. Strayer, New York 1989, S. 249-255.
- HUMPHREYS, R. Stephen, *Islamic History. A Framework For Inquiry*, Princeton New Jersey 1991.
- HUMPHREYS, R. Stephen, Artikel „Munkidh“, in: *EoI2*, Bd. 7, Leiden 1993, S. 577-580.
- HUMPHREYS, R. Stephen, „Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century“, in: *Mamluk Studies Review* 2 (1998), S. 1-18.
- HUNT, Janin, *Four Paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim and Secular Pilgrimages, 1000 BCE to 2001 CE*, Jefferson N.C. 2002.
- HUNT, Lucy-Anne, „Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of ‚Crusader‘ Art“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), S. 69-85.
- HUNT, Lucy-Anne, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam. Art at the Crossroads of the Medieval Mediterranean*, London 1998.
- HUNYADI, Zolt und J. LASZLOVSKY (Hg.), *The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity (CEU medievalia, Bd. 1)*, Budapest 2001.
- HUTTNER, Markus, „Historische Gesellschaften und die Entstehung historischer Seminare - zu den Anfängen institutionalisierter Geschichtsstudien an den deutschen Universitäten des 19. Jahrhunderts“, in: Matthias Middel et al. (Hg.), *Historische Institute im internationalen Vergleich (Geschichtswissenschaft und Geschichtskultur im 20. Jahrhundert, Bd. 3)*, Leipzig 2001, S. 39-83.

- HUYGENS, R. B. C. (Hg.), *De constructione castris Saphet*, Amsterdam/Oxford/New York 1981.
- HUYGENS, R. B. C. (Hg.), „*Inventio Patriarcharum*“, in: *Crusades* 4 (2005), S. 131-155.
- IMMERZEEL, Mat, „*Holy Horsemen and Crusader Banners. Equestrian Saints in Wall Paintings in Lebanon and Syria*“, in: *Eastern Christian Art* 1 (2004), S. 29-60.
- IMMERZEEL, Mat, „*The Monastery of Our Lady of Saydnaya and Its Icon*“, in: *Eastern Christian Art* 4 (2007), S. 13-26.
- IMMERZEEL, Mat, „*Icon Painting in the County of Tripoli of the Thirteenth Century*“, in: *Interactions: Artistic Interchange between the Eastern and Western Worlds in the Medieval Period*, hg. v. Colum Hourihane, Princeton 2007, S. 67-83.
- IMMERZEEL, Mat, *Identity Puzzles: Medieval Christian Art in Syria and Lebanon (Orientalia Lovaniensia analecta, Bd. 184)*, Löwen 2009.
- IRWIN, Robert, „*Usamah ibn Munqidh: An Arab-Syrian Gentleman at the Time of the Crusades Reconsidered*“, in: *The Crusades and Their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, hg. v. John France und William G. Zajac, Aldershot 1998, S. 71-86.
- IRWIN, Robert, „*Orientalism and the Early Development of Crusader Studies*“, in: *The Experience of Crusading, Bd. 2: Defining the Crusader Kingdom*, hg. v. P. Edbury et al., Cambridge 2003, S. 214-230.
- IRWIN, Robert, *For Lust of Knowing. The Orientalists and Their Enemies*, London 2006.
- IRWIN, Robert, Artikel „*Assassins*“, und „*Dhimma*“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 113-115, 356f.
- ISSA, Mireille, *La version latine et l'adaption française de l'„Historia rerum in partibus transmarinis gestarum“ de Guillaume de Tyr, livres XI – XVIII: étude comparative fondée sur Le recueil des historiens des croisade (The Medieval Translator, Bd. 13)*, Turnhout 2010.
- IZUTSU, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal 1966.
- JÄCKEL, Dirk, „*Deutungen der christlichen Niederlagen im Heiligen Land (12. Jahrhundert). Ein Vergleich okzidentaler und christlich-orientalischer Bewältigungsstrategien*“, in: *Comparativ* 18 (2008), S. 95-107.
- JACKSON, D. E. P., „*Some Considerations Relating to the History of the Muslims in the Crusader States*“, in: *East and West in the Crusader States. Context- Contacts - Confrontations, Bd. 1 (Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 75)*, hg. von N.K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 21-29.
- JACKSON, Peter, *The Mongols and the West, 1221-1410*, Harlow/New York 2005.
- JACKSON, Peter, Artikel „*Mongols*“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 841-847.
- JACOBY, David, „*Crusader Acre in the 13th Century*“, in: *Urban Layout and Topography, Studi Medievali* 20 (1979), 1-45.
- JACOBY, David, „*Montmusard, Suburb of Crusader Acre: The First Stage of its Development*“, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 205-217.
- JACOBY, David, „*Society, Culture, and the Arts in Crusader Acre*“, in: *France and the Holy Land*, hg. v. Daniel H. Weiss und Lisa Mahoney, Baltimore 2004, S. 97-137.
- JACOBY, David, Artikel „*Pactum Warmundi*“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 929.
- JACOBY, David, „*Die Kreuzfahrerstadt Akko*“, in: *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, hg. v. Mathias Piana, Petersberg 2008, S. 242-251.

- JACOBY, David, *Latins, Greeks and Muslims: Encounters in the Eastern Mediterranean, 10th - 15th Centuries* (Variorum Collected Studies Series, Bd. 914), Farnham 2009.
- JAMIL, Nadia u. Jeremy JOHNS, „An Original Arabic Document From Crusader Antioch (1213 AD)“, in: *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, hg. v. Chase F. Robinson, Leiden 2003, S. 157-190.
- JANKRIFT, Kay Peter und Florian STEGER (Hg.), *Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit* (Archiv für Kulturgeschichte, Beihefte 55), Köln/Weimar/Wien 2004.
- JANOWSKY, Oscar und Noam ZADOFF, Artikel „Koebner, Richard“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. v. M. Berenbaum et al., Bd. 12, Detroit²2007, S. 251.
- JASPERT, Nikolas, *Die Kreuzzüge* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2003.
- JASPERT, Nikolas, „Ein Polymythos: Die Kreuzzüge“, in: *Mythen in der Geschichte*, hg. v. H. Altrichter et al. (Rombach Wissenschaften. Reihe Historiae, Bd. 16), Freiburg im Breisgau 2004, S. 203-235.
- JASPERT, Nikolas, „Jerusalem und die Kreuzfahrerherrschaften im Leben und Denken des Maimonides“, in: *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, hg. v. Georges Tamer (Studia Judaica, Bd. 30), Berlin 2005, S. 41-64.
- JASPERT, Nikolas, „Von Karl dem Grossen bis Kaiser Wilhelm: Die Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge in Mittelalter und Moderne“, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, hg. v. Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Mainz 2005, S. 136-159.
- JASPERT, Nikolas, „Die Wahrnehmung der Muslime im lateinischen Europa der späten Salierzeit“, in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, hg. v. B. Schneidmüller u. S. Weinfurter, Darmstadt 2007, S. 307-340.
- JEFFREYS, Elizabeth (Hg.), *Byzantine Style, Religion and Civilization in Honour of Sir Steven Runciman*, New York 2006.
- JEFFREYS, Elizabeth, John HALDON und Robin CORMACK (Hg.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008.
- JESCHKE, Josef, „Die Jerusalemreise des Rabbi Petahjah von Regensburg“, in: *Feinde – Fremde – Freunde. Die Kreuzfahrer aus orientalischer Sicht*, hg. v. Stefan Leder, Halle (Saale) 2005, S. 115-122.
- JOHNS, Jeremy, Alison MCQUITTY et al., „The Faris-Project: Preliminary Report upon the 1986 and 1988 Seasons“, in: *Levant* 20 (1988), S. 63-95.
- JONES, Lindsay (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, 15 Bde., Detroit²2005.
- JOSEPH, John, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The Case of the Jacobites in An Age of Transition*, Albany N.Y. 1983.
- JOTISCHKY, Andrew, „Manuel Comnenus and the Reunion of the Churches: the Evidence of the Conciliar Mosaics in the Church of the Nativity in Bethlehem“, in: *Levant* 26 (1994), S. 207-223.
- JOTISCHKY, Andrew, *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, Pennsylvania 1995.
- JOTISCHKY, Andrew, „Gerard of Nazareth, Mary Magdalene and Latin Relations with the Greek Orthodox in the Crusader East in the Twelfth Century“, in: *Levant* 29 (1997), S. 217-226.
- JOTISCHKY, Andrew, „The Frankish Encounter with the Greek Orthodox in the Crusader States. The Case of Gerard of Nazareth and Mary Magdalene“, in: *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, hg. v. Michael Gervers und James M. Powell, Syracuse N.Y. 2001, S. 100-114.

- JOTISCHKY, Andrew, „Greek Orthodox and Latin Monasticism around Mar Saba under Crusader Rule“, in: *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, hg. v. Joseph Patrich, Löwen 2001, S. 85-96.
- JOTISCHKY, Andrew, „Ethnographic Attitudes in the Crusader States. The Franks and the Indigenous Orthodox People“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 3 (*Orientalia Lovaniensa Analecta*, Bd. 125), hg. von Krijnie Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 1-19.
- JOTISCHKY, Andrew, „The Fortunes of War: An Eleventh-Century Greek Liturgical Manuscript (Sinai gr 512) and its History“, in: *Crusades* 9 (2010), S. 173-184.
- JUBB, Margaret, „The Crusaders’ Perceptions of Their Opponents“, in: *Palgrave Advances in the Crusades*, hg. v. Helen J. Nicholson, Basingstoke 2005, S. 225-244.
- JUCKER, Michael, Martin KINTZINGER und Rainer C. SCHWINGES (Hg.), *Rechtsformen internationaler Politik. Theorie, Norm und Praxis vom 12. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 2011.
- KANARFOGEL, Ephraim, „The Aliyah of ‚Three Hundred Rabbis‘ in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel“, in: *Jewish Quarterly Review* LXXVI (1986), S. 191-215.
- KAPLAN, Michel, „Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem: Léontios“, in: Coulon, Damien et al. (Hg.), *Chemins d’Outre-mer. Études d’histoire sur la méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Bd. 2, Paris 2004, S. 475-488.
- KAPLONY, Andreas, *The Haram of Jerusalem 324-1099: Temple, Friday Mosque, Area of Spiritual Power*, Stuttgart 2002.
- KATZIR, Yael, „The Conquests of Jerusalem, 1099 and 1187: Historical Memory and Religious Typology“, in: *the Meeting of Two Worlds*, hg. v. Vladimir P. Goss, Kalamazoo Mich. 1986, S. 103-113.
- KAUFHOLD, Hubert, „Zur syrischen Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts. Neue Quellen über Theodoros bar Wahbûn“, in: *Oriens Christianus* 74 (1990), S. 115-151.
- KAUFHOLD, Hubert, „Notizen zur späten Geschichte des Barsaumo-Klosters“, in: Hugoye. *Journal of Syriac Studies* 3 (2000), S. 225-248, verfügbar unter <http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/123.html>, zuletzt geprüft am 19. Juli 2016.
- KAUFHOLD, Hubert, „Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche“, in: *L’Idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale in collaborazione con L’Istituto della Görres-Gesellschaft di Gerusalemme*, Jerusalem, 31. August – 6. September 1999, Città del Vaticano 2003, S. 132-165.
- KAUFHOLD, Hubert, *Kleines Lexikon des christlichen Orients*, Wiesbaden 2007.
- KAWERAU, Peter, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit* (Berliner byzantinische Schriften, Bd. 3), Berlin 1960.
- KEDAR, Benjamin Z., Hans Eberhard MAYER und R. C. SMAIL (Hg.), *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, Jerusalem 1982.
- KEDAR, Benjamin Z., Hans Eberhard MAYER und R. C. SMAIL, „Joshua Prawer – an Appreciation“, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 1-4.
- KEDAR, Benjamin Z., „Gerard of Nazareth. A Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East: A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), S. 55-77.

- KEDAR, Benjamin Z., *Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims*, Princeton 1984.
- KEDAR, Benjamin Z. und Etan KOHLBERG, „A Melkite Physician in Frankish Jerusalem and Ayyubid Damascus: Muwaffaq al-Din Ya'qub b. Siqlab“, in: *Asian and African Studies* 22 (1988), S. 113-126.
- KEDAR, Benjamin Z., „The Frankish Period“, in: *The Samaritans*, hg. v. Alan D. Crown, Tübingen 1989, S. 82-94.
- KEDAR, Benjamin Z., „Joshua Prawer: Historian of the Crusading Kingdom of Jerusalem“, in: *Mediterranean Historical Review* 5 (1990), S. 106-117.
- KEDAR, Benjamin Z., „The Subjected Muslims of the Frankish Levant“, in: *Muslims under Latin Rule (1100-1300)*, hg. von James M. Powell, Princeton 1990, S. 135-174.
- KEDAR, Benjamin Z. (Hg.), *The Horns of Hattin*, Jerusalem 1992.
- KEDAR, Benjamin Z. (Hg.), „The Crusading Kingdom of Jerusalem – The First European Colonial Society? A Symposium“, in: *The Horns of Hattin*, hg. v. B. Z. Kedar, Jerusalem 1992, S. 341-366.
- KEDAR, Benjamin Z. und Muhammad AL-HAJJUI, „Muslim Villagers of the Frankish Kingdom of Jerusalem: Some Demographic and Onomastic Data“, in: *Itinéraires d'Orient*, hg. von Raoul Curiel und Rika Gyselen, Bures-sur-Yvette 1994, S. 145-156.
- KEDAR, Benjamin Z. und Etan KOHLBERG (Hg.), „The Intercultural Career of Theodore of Antioch“, in: *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), S. 164-176.
- KEDAR, Benjamin Z., „A Western Survey of Saladin's Forces at the Siege of Acre“, in: *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, hg. v. Benjamin Z. Kedar et al., Aldershot 1997, S. 113-122.
- KEDAR, Benjamin Z., Jonathan RILEY-SMITH und Rudolf HIESTAND (Hg.), *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, Aldershot 1997.
- KEDAR, Benjamin Z., „Crusade Historians and the Massacres of 1099“, in: *Jewish History* 12 (1998), S. 11-31.
- KEDAR, Benjamin Z. (Hg.), „The ‚Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane‘“, in: *The Crusades and Their Sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, hg. v. John France und W. G. Zajac, Aldershot 1998, S. 111-133.
- KEDAR, Benjamin Z., „Intellectual Activities in a Holy City: Jerusalem in the Twelfth Century“, in: *Sacred Space. Shrine, City, Land*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1998, S. 127-139.
- KEDAR, Benjamin Z. und R. J. Zwi WERBLOWSKY (Hg.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, New York 1998.
- KEDAR, Benjamin Z., „On the Origins of the Earliest Laws of Frankish Jerusalem: The Canons of the Council of Nablus, 1120“, in: *Speculum* 74 (1999), S. 331-334.
- KEDAR, Benjamin Z., „Il motivo della crociata nel pensiero politico israeliano,“ in: *Verso Gerusalemme. Il Convegno Internazionale nel IX Centenario della Prima Crociata (1099-1999)*. Bari, 11-13 gennaio 1999, hg. v. F. Cardini, M. Belloli und B. Vetere, Lecce 1999, S. 135-150.
- KEDAR, Benjamin Z., „Convergences 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*, hg. Y. Hen, Turnhout 2001, S. 59-69.
- KEDAR, Benjamin Z., „A Second Incarnation in Frankish Jerusalem“, in: *The Experience of Crusading*, Bd. 2: *Defining the Crusader Kingdom*, hg. v. P. Edbury et al., Cambridge 2003, S. 79-92.

- KEDAR, Benjamin Z., *Holy Men in a Holy Land: Christian, Muslim and Jewish Religiosity in the Near East at the Time of the Crusades* (Hayes Robinson Lecture Series, Bd. 9), Egham 2005.
- KEDAR, Benjamin Z., Artikel „Conversion: Outremer“, „Gerard of Nazareth“, „Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane“ in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 294f., 513f., 1187f.
- KEDAR, Benjamin Z., *Franks, Muslims and Oriental Christians in the Latin Levant: Studies in Frontier Acculturation* (Collected Studies), Burlington 2006.
- KENAN-KEDAR, Nurith, „The Cathedral of Sebaste: Its Western Donors and Models“, in: Kedar, B. Z. (Hg.), *The Horns of Hattin, Jerusalem 1992*, S. 99-120.
- KENNEDY, Hugh, *Crusader Castles*, Cambridge 1994.
- KENNEDY, Hugh, Artikel "Ibn al-Athīr“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von Alan V. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 625.
- KINGSFORD, Charles Lethbridge u. Thomas ARCHER, *The Crusades. The Story of the Latin Kingdom of Jerusalem*, London 1894.
- KIRCHHOFF, Markus, *Text zu Land. Palästina im wissenschaftlichen Diskurs 1865-1920*, Göttingen 2005.
- KIRCHHOFF, Markus, „Unveränderlicher Orient und Zukunft Palästinas. Aspekte der Palästina-Ethnographie im 19. und frühen 20. Jahrhundert“, in: *Europa und Palästina 1799-1948. Religion – Politik – Gesellschaft*, hg. v. B. Haider-Wilson und D. Trimbur, Wien 2010, S. 105-127.
- KIRSTEIN, Klaus-Peter, *Die lateinischen Patriarchen von Jerusalem: von der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer 1099 bis zum Ende der Kreuzfahrerstaaten 1291* (Berliner Historische Studien, Bd. 35), Berlin 2002.
- KLAUSNER, Joseph, „Ussishkin, Abraham Menahem Mendel“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. v. M. Berenbaum et al., Bd. 20, Detroit 2007, S. 434-436.
- KLEIN, Wassilios (Hg.), *Syrische Kirchenväter* (Kohlhammer Taschenbücher, Bd. 587), Stuttgart 2004.
- KNOBLER, Adam, „Holy Wars, Empires, and the Portability of the Past: The Modern Uses of Medieval Crusades“, in: *Comparative Study of Society and History* 48 (2006), S. 293-325.
- KOEBNER, Richard, *Staatsbildung und Städtewesen im deutschen Osten*, 1931.
- KOEBNER, Richard, „The Settlement and Colonization of Europe“, in: *The Cambridge Economic History of Europe*, Bd. 1: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, hg. v. Michael M. Postan et al., Cambridge 1941, S. 1-91.
- KOEBNER, Richard, *Geschichte, Geschichtsbewusstsein und Zeitwende: Vorträge und Schriften aus seinem Nachlass*, hg. v. Institut für deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv, Gerlingen 1990.
- KÖHLER, Michael, „munāṣafāt: Gebietsteilungen zwischen Kreuzfahrern und islamischen Herrschern im 12. und 13. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supp. VI (1985), S. 155-165.
- KÖHLER, Michael, *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient: Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*, Berlin 1991.
- KOOL, Robert, „Coins at Vadum Jacob: New Evidence on the Circulation of Money in the Latin Kingdom of Jerusalem during the Second Half of the Twelfth Century“, in: *Crusades* 1 (2002), S. 73-88.
- KOPF, L., Artikel „Dhi'b“, in: *EoI2*, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1821, zuletzt geprüft am 26. August 2016.

- KOSTICK, Conor (Hg.), *The Crusades and the Near East. Cultural Histories*, London 2011.
- KOTZUR, Hans-Jürgen (Hg.), *Die Kreuzzüge - kein Krieg ist heilig*, Mainz 2004.
- KRISS-RETTEBECK, Lenz und Gerda MÖHLER (Hg.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München 1984.
- KRÜGER, Jürgen, „Outremer: Architektur im Heiligen Land als Kolonialarchitektur?“, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, hg. v. Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Mainz 2005, S. 57-89.
- KÜHNEL, Bianca, *Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical, or an Art Historical Notion?*, Berlin 1994.
- KÜHNEL, Bianca (Hg.), *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islam Art Studies In Honor of Bezalel Narkiss (Jewish Art 23/24)*, Jerusalem 1998.
- KÜHNEL, Gustav, *Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988.
- KÜLZER, Andreas, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit (Studien und Texte zur Byzantinistik, Bd. 2)*, Frankfurt am Main 1994.
- KÜLZER, Andreas, Artikel „Pilger: Byzanz“, in: *LexMA*, Bd. 6, Stuttgart 1999, Sp. 2151f.
- KÜLZER, Andreas, „Konstantinos Manasses und Johannes Phokas – zwei byzantinische Orientreisende des 12. Jahrhunderts“, in: *Erkundung und Beschreibung der Welt*, hg. von Xenja von Ertzdorff und Gerhard Giesemann, Amsterdam 2003, S. 185-209.
- KUGLER, Bernhard, *Boemund und Tankred, Fürsten von Antiochien. Ein Beitrag zur Geschichte der Normannen in Syrien*, Tübingen 1862.
- KUGLER, Bernhard, *Geschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1880.
- KUGLER, Bernhard, *Albert von Aachen*, Stuttgart 1885.
- KUNZE, Max (Hg.), *Reisen in den Orient vom 13. bis zum 19. Jahrhundert (Schriften der Winckelmann-Gesellschaft, Bd. 26)*, Stendal 2007.
- LACKNER, Bede K. und Kenneth R. PHILP (Hg.), *Essays on Medieval Civilization*, Austin 1978.
- LAIYOU, Angeliki E., „The Many Faces of Medieval Colonialism“, in: *Native Traditions in the Postconquest World*, hg. v. Elizabeth Hill Boone und Tom Cummins, Washington D.C. 1998, S. 13-30.
- LAIYOU, Angeliki E. und Roy Parviz MOTTAHEDEH (Hg.), *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington D.C. 2001.
- LaMONTE, John, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem 1100-1291*, Cambridge Mass. 1932.
- LaMONTE, John, „Some Problems in Crusading Historiography“, in: *Speculum* 15 (1940), S. 57-75.
- LAMY, Etienne, *La France du Levant*, Paris 1900.
- LANGHE, Christian et al. (Hg.), *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, Darmstadt 2010.
- LANGEWIESCHE, Dieter, *Zeitwende: Geschichtsdenken heute*, Göttingen 2008.
- LANGEWIESCHE, Dieter, „Zeitwende - eine Grundfigur neuzeitlichen Geschichtsdenkens: Richard Koebner im Vergleich mit Francis Fukuyama und Eric Hobsbawm“, in: *Langewiesche, Dieter, Zeitwende: Geschichtsdenken heute*, Göttingen 2008, S. 41-56.
- LANGILLE, Edouard, „Traduire ‚La Chronique‘ de Guillaume de Tyr“, in: *le moyen français* 51-53 (2003), S. 387-394.

- LAPINA, Elizabeth, „St. Demetrius of Thessaloniki: Patron Saint of Crusaders“, in: *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 40 (2009), S. 93-112.
- LECLERCQ, Armelle, *Portraits croisés: L'image des Francs et des Musulmans dans les textes de la première croisade*, Paris 2010.
- LEDER, Stefan (Hg.), *Feinde – Fremde – Freunde. Die Kreuzfahrer aus orientalischer Sicht*, Halle/Saale 2005.
- LEDER, Stefan (Hg.), *Crossroads between Latin Europe and the Near East*, Würzburg 2011.
- LEDER, Stefan, „Sunni Resurgence, Jihad Discourse and the Impact of the Frankish Presence in the Near East“, in: *Crossroads between Latin Europe and the Near East*, hg. von Stefan Leder, Würzburg 2011, S. 81-101.
- LEEUWEN, Richard, van, „The Crusades and Maronite Historiography“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 75), hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 51-62.
- LEISER, Gary (Hg.), *A History of the Seljuks: Ibrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, Carbondale 1988.
- LEISTIKOW, Dankwart, „Der ‚Davidsturm‘ in der Zitadelle von Jerusalem“, in: *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, hg. v. Mathias Piana, Petersberg 2008, S. 326-335.
- LENORMANT, François, *Histoire des massacres de Syrie en 1860*, Paris 1861.
- LETERRIER, Sophie-Anne, „Michaud, Joseph François“, in: *Dictionnaire biographique des historiens français et francophones: de Grégoire de tours à Georges Duby*, hg. von Christian Amalvi, Paris 2004, S. 220f.
- LEVANON, Yosef, *The Jewish Travellers in the Twelfth Century*, Lanham 1980.
- LEVINE, Lee, *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, New York 1999.
- LEVTZION, Nehemia, „Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities“, in: Gervers, Michael und Ramzi Jibran Bikhazi (Hg.), *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Centuries* (*Papers in Mediaeval Studies*, Bd. 9), Toronto 1990, S. 289-311.
- LEVY-RUBIN, Milka, „New Evidence Relating to the Process of Islamization in Palestine in the Early Muslim Period – the Case of Samaria“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43 (2000), S. 257-276.
- LEVY-RUBIN, Milka, „šurūt ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the Dhimmis“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), S. 170-206.
- LEWIS, Bernard und P. M. HOLT (Hg.), *Historians of the Middle East*, London 1962.
- LEWIS, Bernard, „The Use By Muslim Historians of Non-Muslim Sources“, in: *Historians of the Middle East*, hg. v. B. Lewis und P. M. Holt, London 1962, S. 180-191.
- LEWIS, Bernard, „The Ismā‘īlites and the Assassins“, in: *A History of the Crusades*, hg. v. K. M. Setton, Bd. 1, Madison Wisc. 1969, S. 99-132.
- LEWIS, Bernard, Artikel „Ifrandj“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 1044-1046.
- LEWIS, Bernard, *The Muslim Discovery of Europe*, New York 1982.
- LEWIS, Bernard, *Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam*, München/Zürich 1993 [Original: *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London 1967].
- LEXIKON DES MITTELALTERS, Studienausgabe, 9 Bde., Stuttgart 1999.
- LILIE, Ralph-Johannes, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten: Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum vierten Kreuzzug (1096-1204)*, München 1981.
- LILIE, Ralph-Johannes, *Byzanz und die Kreuzzüge*, Stuttgart 2004.

- LIMOR, Ora, „Holy Journey: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape“, in: *Christians and Christianity in the Holy Land*, hg. v. Ora Limor und G. Stroumsa, Turnhout 2006, S. 321-353.
- LIMOR, Ora und Guy G. STROUMSA (Hg.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 5)*, Turnhout 2006.
- LIMOR, Ora, „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 B. Z. Kedar*, hg. v. I. Shagrir et al., Aldershot 2007, S. 219-109.
- LIMPER, Bernhard, *Die Mongolen und die christlichen Völker des Kaukasus. Eine Untersuchung zur politischen Geschichte Kaukasiens im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Köln 1980.
- LINDER, Amnon, „Christian Communities in Jerusalem“, in: *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, hg. v. J. Prawer und H. Ben-Shammai, Jerusalem 1996, S. 121-162.
- LOCK, Peter, *The Routledge Companion to the Crusades*, London 2006.
- LOHRMANN, Dietrich, „Die Rolle Antiochiens bei der Einführung der Scientia Arabum“, in: *Crossroads between Latin Europe and the Near East*, hg. v. Stefan Leder, Würzburg 2011, S. 269-285.
- LONGNON, Jean, *Les français d’outre-mer au moyen âge. Essai sur l’expansion française dans le bassin de la méditerranée*, Paris 1929.
- LONGNON, Jean, „La vie rurale dans la Grèce franque“, in: *Journal des Savants* (1965), S. 343-357.
- LORENZ, Sönke und Ulrich SCHMIDT (Hg.), *Von Schwaben nach Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts, Nr. 61)*, Sigmaringen 1995.
- LUCHITSKAYA, Svetlana, „L’image des musulmans dans les chroniques des croisades“, in: *le moyen âge 105* (1999), S. 717-735.
- LUCHITSKAYA, Svetlana, „Muslims in Christian Imagery of the Thirteenth Century: The Visual Code of Otherness“, in: *Al-Masaq 12* (2000), S. 37-67.
- LUCHITSKAYA, Svetlana, „Les idoles musulmanes. Images et réalités“, in: *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs (Europa im Mittelalter, Bd. 1)*, hg. v. Michael Borgolte, Berlin 2001, S. 283-298.
- LÜDERS, Anneliese, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen (Berliner byzantinistische Arbeiten, Bd. 29)*, Berlin 1964.
- LÜDKE, Jens (Hg.), *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi*, Tübingen 1996.
- LYONS, Malcolm Cameron, „The Crusading Stratum in the Arabic Hero Cycles“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden/New York/Köln 1993, S. 147-161.
- LYONS, Malcolm Cameron, *The Arabian Epic: Heroic and Oral Storytelling*, Cambridge 1995.
- MAALOUF, Amin, *Der heilige Krieg der Barbaren: Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*, München 2006.
- MACEVITT, Christopher, „Christian Authority in the Latin East: Edessa in Crusader History“, in: *The Medieval Crusade*, hg. von Susan J. Ridyard, Woodbridge 2004, S. 71-83.
- MACEVITT, Christopher, *The Crusades and the Christian World of the East. Rough Tolerance*, Philadelphia 2008.

- MADDEN, Thomas, James L. NAUS und Vincent RYAN (Hg.), *Crusades. Medieval Worlds in Conflict*, Farnham 2010.
- MADELIN, Louis, „La Syrie franque“, in: *Revue des deux mondes* 37 (1917), S. 314-358.
- MADELIN, Louis, *L'expansion française de la Syrie au Rhin*, Paris 1918.
- MAIER, Christoph T., *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th Series, Bd. 28), Cambridge 1994.
- MAIER, Christoph T. (Hg.), *Crusade, Propaganda and Ideology. Model Sermons For the Preaching of the Cross*, Cambridge 2000.
- MAIER, Christoph T., Artikel „Propaganda“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 984-988.
- MAJOR, Balazs, „The Rural Site of 'Āsūr“, in: *Archaeology and the Crusades*, hg. v. Peter Edbury et al., Athen 2007, S. 157-171.
- MAJOR, Balazs, „Umm Ḥūš: Eine Kreuzfahrerburg im Bergland von Šāfiṭā“, in: *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, hg. v. M. Piana, Petersberg 2008, S. 438-447.
- MAKDISI, George, „The Sunnī-Revival“, in: *Islamic Civilisation 950-1150*, hg. v. D. S. Richards, Oxford 1973, S. 155-168.
- MALAMUT, Elisabeth, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993.
- MALLETT, Alex (Hg.), *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant (The Muslim World in the Age of the Crusades, Bd. 2)*, Leiden 2014.
- MARCHAL, Guy P. (Hg.), *Grenzen und Raumvorstellungen - Frontières et conceptions de l'espace (XIe-XVIIIe s.)* (Clio Lucernensis, Bd. 3), Luzern 1996.
- MARCHAND, Suzanne L., *German Orientalism in the Age of Empire*, Cambridge 2009.
- MARSHALL, David, „Christianity in the Qur'ān“, in: *Islamic Interpretations of Christianity*, hg. v. L. Ridgeon, Richmond 2001, S. 3-29.
- MAS-LATRIE, Louis, *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de Lusignan*, 3 Bde., Paris 1852-1861.
- MASSÉ, Henri, Artikel „'Imād al-Dīn“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 1157f.
- MASSÉ, Henri, *Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin*, Paris 1972.
- MASSON, Olivier, „Aux origines de la collection chypriote du Louvre: Le Fonds Guillaume-Rey (1860-1865)“, in: *Report of the Department of Antiquities Cyprus 1984-85*, Nicosia 1984, S. 221-233.
- MASTERS, Bruce, „The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System“, in: *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990), S. 3-20.
- MATHEUS, Michael (Hg.), *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit* (Mainzer Vorträge, Bd. 4), Stuttgart 1999.
- MAYER, Hans Eberhard, „Zum Tode Wilhelms von Tyrus“, in: *Archiv für Diplomatik* 5/6 (1959/60), S. 182-201.
- MAYER, Hans Eberhard, *Das 'Itinerarium peregrinorum': Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt* (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 18), Stuttgart 1962.
- MAYER, Hans Eberhard, „Latin, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *History* 63 (1978), 175-192.
- MAYER, Hans Eberhard, „Rezension zu Rainer C. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 34 (1978), S. 255-257.
- MAYER, Hans Eberhard, „Aspekte der Kreuzzugforschung“, in: *Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann*, hg. von Hartmut Boockmann et al., Neumünster 1980, S. 75-94.

- MAYER, Hans Eberhard, „America and the Crusades“, in: Proceedings of the American Philosophical Society, 125 (1981), S. 38-45.
- MAYER, Hans Eberhard, „The Concordat of Nablus“, in: Journal of Ecclesiastical History 33 (1982), S. 531-542.
- MAYER, Hans Eberhard, Die Kreuzfahrerherrschaft Montréal (Šobak). Jordanien im 12. Jahrhundert (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins, Bd. 14), Wiesbaden 1990.
- MAYER, Hans Eberhard (Hg.), Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, Bd. 37), München 1997.
- MAYER, Hans Eberhard, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart ¹⁰2005.
- MAYER, Hans Eberhard, „Der Prophet und sein Vaterland. Leben und Nachleben von Reinhold Röhrich“, in: In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of B. Z. Kedar, hg. v. I. Shagrir et al., Aldershot 2007, S. 233-24.
- MAYER, Rolf (Hg.), Louis de Clercq. Voyage en Orient (Gesamtkatalog), Stuttgart 1989.
- MCGINN, Bernard, „Iter Sancti Sepulcri – on the Piety of the First Crusaders“, in: Essays on Medieval Civilization, hg. v. B. K. Lackner und K. R. Philp, Austin 1978, S. 33-71.
- MEISNER, Heinrich, „Kulturgeschichte der Kreuzzüge“, in: Historische Zeitschrift 52 (1884), S. 183f.
- MELVILLE, Gerd und Martial STAUB (Hg.), Enzyklopädie des Mittelalters, 2 Bde., Darmstadt 2008.
- MENACHE, Sophia, „Israeli Historians of the Crusades and Their Main Areas of Research“, in: Storia della storiografia 53 (2008), S. 3-23.
- MENACHE, Sophia, „When Jesus met Mohammed in the Holy Land: Attitudes Toward the ‚Other‘ in the Crusader Period“, in: Medieval Encounters 15 (2009), S. 66-85.
- MENACHE, Sophia, „After Twenty-Five Years: Joshua Prawer's Contribution of the Study of the Crusades and the Latin Kingdom of Jerusalem Reconsidered“, in: The Crusader World, hg. v. Adrian J. Boas, London/New York 2016, S. 675-688.
- MERI, Josef, „Aspects of ‚Baraka‘ (Blessings) and Ritual Devotion Among Medieval Muslims and Jews“, in: Medieval Encounters 5 (1999), S. 46-69.
- MERI, Josef, The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria, Oxford 2002.
- MERI, Josef, Artikel „ziyāra“, in: EoI2, Bd. 11, Leiden 2002, S. 524-529.
- METCALF, David M., Coinage of the Crusades and the Latin East (Royal Numismatic Society, Special Publication, Nr. 28), London ²1995.
- MICHAUD, Jean-François, Geschichte der Kreuzzüge, 6 Bde., Quedlinburg 1827-1832.
- MICHAUD, Jean-François, Histoire des croisades, 4 Bde., Paris 1849.
- MICHEAU, Françoise, „De l'Occident à l'Orient: Claude Cahen, historien des croisades“, in: Arabica 43 (1996), S. 71-84.
- MICHEAU, Françoise, „Les médecins orientaux au service des princes latins“, in: Draleants, Isabelle et al. (Hg.), Occident et Proche-Orient, Brepols 2000, S. 95-115.
- MICHEAU, Françoise und Anne-Marie EDDÉ (Hg.), L'Orient au temps des croisades, Paris 2002.
- MICHEAU, Françoise, „Les croisades dans la chronique universelle de Bar Hebraeus“, in: Coulon, Damien et al. (Hg.), Chemins d'outre-mer. Études d'histoires sur la méditerranée médiévale offertes à Michel Balard, Bd. 2, Paris 2004, S. 553-572.
- MICHEAU, Françoise, „Le Kāmil d'Ibn al-Aṭīr, source principale de l'Histoire des Arabes dans le Muḥtaṣar de Bar Hebraeus“, in: Mélanges de l'Université Saint Joseph, vol.

- LVIII. Regards croisés sur le moyen âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet, hg. v. Anne-Marie Eddé und E. Gannagé, Beirut 2005, S. 425-431.
- MICHEAU, Françoise, „Ibn al-Athīr“, in: *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, hg. v. Alex Mallett, Leiden/Boston 2014, S. 52-83.
- MINERVINI, Laura, „Les contacts entre indigènes et croisés dans l’Orient latin: le rôle des drogmans“, in: *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, hg. v. Jens Lüdtke, Tübingen 1996, S. 57-62.
- MINERVINI, Laura, „Gli orientalmi nel francese d’Oltremare“, in: *Sprachkontakte in der Romania: Zum 75. Geburtstag von Gustav Ineichen*, hg. v. V. Noll und S. Thiele, Tübingen 2004, S. 123-133.
- MINERVINI, Laura, Artikel „French Language in the Levant“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 479-480.
- MISKIMIN, Harry A., David HERLIHY und A. L. UDOVITCH (Hg.), *The Medieval City*, New Haven 1977.
- MITCHELL, Piers, *Medicine in the Crusades: Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge 2004.
- MITCHELL, Piers D. und A. R. MILLARD, „Migration in the Crusades to the Medieval Middle East“, in: *British Academy Review* 10 (2007), S. 24-25.
- MITCHELL, Piers D. und A. R. MILLARD, „Migration to the Medieval Middle East With the Crusades“, in: *American Journal of Physical Anthropology* 140 (2009), S. 518-525.
- MITTERAUER, Michael, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003.
- MÖHRING, Hannes, „Eine Chronik aus der Zeit des Dritten Kreuzzugs: Das sogenannte Itinerarium Peregrinorum 1“, in: *Innsbrucker Historische Studien* 5 (1982), S. 149-167.
- MÖHRING, Hannes, „Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus“, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 19 (1984), S. 170-183.
- MÖHRING, Hannes, „Saladin, der edle Heide. Mythisierung und Realität“, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, hg. v. Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Mainz 2005, S. 160-175.
- MÖHRING, Hannes, „Zengiden, Aiyubiden und Mamluken: Muslimische Herrscher der Kreuzzugszeit“, in: *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, hg. v. Mathias Piana, Petersberg 2008, S. 47-58.
- MOOLENBROEK, J. J. van, „Oliver von Köln und die Kreuzzugskampagne der Jahre 1213-1217“, in: *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 201 (1998), S. 19-44.
- MOOSA, Matti, *The Maronites in History*, Syracuse: N.Y. 1986.
- MOOSA, Matti, „The Crusades: An Eastern Perspective, with Emphasis on Syriac Sources“, in: *Muslim World* 93 (2003), S. 249-289.
- MORGAN, David O. (Hg.), *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic World*, London 1982.
- MORGAN, Margaret Ruth, „The Meanings of Old French Polain, Latin Pullanus“, in: *Medium aevum* 48 (1979), S. 40-54.
- MORGAN, Margaret Ruth, „The Rothelin Continuation of William of Tyre“, in: *Outremer. Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem Presented to Joshua Prawer*, hg. v. B. Z. Kedar et al., Jerusalem 1982, S. 244-257.
- MORRAY, D. W., *The Genius of Usamah Ibn Munqidh: Aspects of Kitāb al-ʿIṭibār by Usamah ibn Munqidh*, Durham 1987.

- MORRAY, D. W., *An Ayyubid notable and his world: Ibn al-'Adīm and Aleppo as portrayed in his biographical dictionary of people associated with the city (Islamic History and Civilization, Bd. 5)*, Leiden 1994.
- MOSCROP, John J., *Measuring Jerusalem. The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land*, London/New York 2000.
- MOURAD, S. A. u. J. E. LINDSAY, „Rescuing Syria from the Infidels: The Contribution of Ibn 'Asakir of Damascus to the Jihad Campaign of Sultan Nur al-Din“, in: *Crusades* 6 (2007), S. 37-55.
- MOUTON, Jean-Michel, „Yusuf al-Fandalawi, Cheikh des Malékites de Damas sous les Bourides“, in: *Revue des études islamiques* 51 (1983), S. 63-76.
- MOUTON, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154): vie politique et religieuse*, Kairo 1994.
- MÜLLER, Anne, *Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts (vita regularis, Bd. 15)*, Münster 2002.
- MÜLLER, Klaus E., *Geschichte der antiken Ethnologie*, Hamburg 1997.
- MULDOON, James und Andrew HOLT (Hg.), *Competing Voices from the Crusades: Fighting Words*, Oxford 2008.
- MUNHOLLAND, Kim, „Michaud's History of the Crusades and the French Crusade in Algeria under Louis-Philippe“, in: *The Popularization of Images. Visual Culture under the July Monarchy*, hg. v. P. ten-Doesschate Chu et al., Princeton N. J. 1994, S. 144-165.
- MUNRO, Dana Carleton, *Letters of the Crusaders*, Philadelphia 1902.
- MUNRO, Dana Carleton, „Christian and Infidel in the Holy Land“, in: *International Monthly* 4 (1903), S. 690-704.
- MUNRO, Dana Carleton und G. K. SELLERY (Hg.), *Medieval Civilization: Selected Studies from European Authors*, New York 1907.
- MUNRO, Dana Carleton et al. (Hg.), *The Middle Ages*, New York 1921.
- MUNRO, Dana Carleton, „The Western Attitude Toward Islam During the Period of the Crusades“, in: *Speculum* 6 (1931), S. 329-343.
- MUNRO, Dana Carleton, „A Crusader“, in: *Speculum* 7 (1932), S. 321-335.
- MUNRO, Dana Carleton, *The Kingdom of the Crusaders*, New York 1935.
- ABU-MUNSHAR, Maher Y., „Fatimids, Crusaders and the Fall of Islamic Jerusalem: Foes or Allies?“, in: *Al-Masaq* 22 (2010), S. 45-56.
- MURPHY, Alexander B. und Douglas L. JOHNSON (Hg.), *Cultural Encounters with the Environment: Enduring and Evolving Geographic Themes*, Lanham 2000.
- MURRAY, Alan V., „Ethnic Identity in the Crusader States: The Frankish Race and the Settlement of Outremer“, in: *Concepts of National Identity in the Middle Ages*, hg. von Simon Forde et al., Leeds 1995, S. 59-73.
- MURRAY, Alan V., „Coroscaene: Homeland of the Saracens in the Chansons de geste and the Historiography of the Crusades“, in: *Aspects de l'épopée romane: mentalités – idéologies – intertextualités*, hg. von Hans van Dijk und W. Noomen, Groningen 1995, S. 177-184.
- MURRAY, Alan V. (Hg.), *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095-1500 (International Medieval Research, Bd. 3)*, Turnhout 1998.
- MURRAY, Alan V., „William of Tyre and the Origin of the Turks: Observations on Possible Sources of the *Gesta orientaliū principum*“, in: *Die gesta per Francos*, hg. von Michel Balard, B. Z. Kedar und J. Riley-Smith, Aldershot 2001, S. 217-229.
- MURRAY, Alan V. (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, 4 Bde., Santa Barbara Calif. 2006.

- MURRAY, Alan V., Artikel „Aimery of Limoges“, „Franks“, „William of Tyre“, in: Murray (Hg.), *The Crusades. An Encyclopedia*, Santa Barbara Calif. 2006, S. 23f., 470f., 1281f.
- MURRAY, Alan V., „National Identity, Language and Conflict in the Crusades to the Holy Land, 1096-1192“, in: *The Crusades and the Near East. Cultural Histories*, hg. von Conor Kostick, London 2011, S. 106-130.
- MURRAY, Alexander C. (Hg.), *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History: Essays Presented to Walter Goffart*, Toronto 1998.
- MUTAFIAN, Claude, *Le royaume arménien de Cilicie, XIIe-XIVe siècle*, Paris 1993.
- MUTAFIAN, Claude, „L'église arménienne et les chrétientés d'Orient (XIIe-XIVe siècle)“, in: Coulon, Damien et al. (Hg.), *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offerts à Michel Balard*, Bd. 2, Paris 2004, S. 573-588.
- MUTAFIAN, Claude, „La genèse du royaume d'Arménie en Cilicie (XI siècle)“, in: *Armenia sacra: mémoire chrétienne des Arméniens (IVe – XVIIIe siècle)*, hg. v. Jannic Durand, Paris 2007, S. 229-233.
- MUTAFIAN, Claude, „Le dernier royaume d'Arménie (1198-1375)“, in: *Armenia sacra: mémoire chrétienne des Arméniens (IVe – XVIIIe siècle)*, hg. v. J. Durand, Paris 2007, S. 234-241.
- NADER, Marwan, „Urban Muslims, Latin Laws, and Legal Institutions in the Kingdom of Jerusalem“, in: *Medieval Encounters* 13 (2007), S. 243-270, hier S. 248.
- NADER, Marwan, *Burgesses and Burgess Law in the Latin Kingdoms of Jerusalem and Cyprus (1099-1325)*, Aldershot 2006.
- NAUFAL, Tony P., „Silvestre de Sacy on the Druze“, in: *The Druze. Realities and Perceptions*, hg. v. K. Salibi, London 2005, S. 9-28.
- NEF, Annliese, „Al-Idrîsî: un complément d'enquête biographique“, in: *Géographes et voyageurs au moyen âge*, hg. v. H. Bresc et al., Paris 2010, S. 53-66.
- NETTON, Ian R. (Hg.), *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers. Critical Concepts in Islamic Thought*, Bd. 2: *The Travels of Ibn Jubayr*, London 2008.
- NETTON, Ian R., „Basic Structures and Signs of Alienation in the Rihla of Ibn Jubayr“, in: *Islamic and Middle Eastern Geographers and Travellers. Critical Concepts in Islamic Thought*, hg. v. I. R. Netton, Bd 2: *The Travels of Ibn Jubayr*, London 2008, S. 212-219.
- NEUMANN, Karl Friedrich, *Vahrams Chronicle of the Armenian Kingdom of Cilicia During the Time of the Crusades*, London 1831.
- NICHOLSON, Helen J. (Hg.), *the Chronicle of the Third Crusade. Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi (Crusade Texts in Translation, Bd. 3)*, Aldershot 1997.
- NICHOLSON, Helen J. (Hg.), *Palgrave Advances in the Crusades*, New York 2005.
- NIP, Renée et al. (Hg.), *Media Latinitas: a Collection of Essays to Mark the Retirement of L. J. Engels*, Turnhout 1996.
- NOLL, Volker und Sylvia THIELE (Hg.), *Sprachkontakte in der Romania: Zum 75. Geburtstag von Gustav Ineichen*, Tübingen 2004.
- NOTH, Albrecht und Jürgen PAUL (Hg.), *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 1)*, Würzburg 1998.
- NOTH, Albrecht, „Früher Islam“, in: *Geschichte der arabischen Welt*, hg. v. Heinz Halm, München⁵2004, S. 11-100.
- NOWAK, Johannes, *Untersuchungen zum Gebrauch der Begriffe populus, gens und natio bei Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Diss. Münster 1971.

- „Obituary: Colonel Claude R. Conder“, in: *The Geographical Journal* 35 (1910), S. 456-458.
- OCHSENWALD, William L., „The Crusader Kingdom of Jerusalem and Israel: An Historical Comparison“, in: *The Middle East Journal* 30 (1976), S. 221-226.
- ODENTHAL, J. u. F. R. SCHECK, *Syrien. Dumont Kunstreiseführer*, Köln 1998.
- OESTERLE, Jenny u. Wolfgang DREWS (Hg.), *Transkulturelle Komparatistik. Beiträge zu einer Globalgeschichte der Vormoderne (Comparativ, Heft 18/3)*, Leipzig 2008.
- OETTINGER, Ayelet, „Making the Myth Real: The Genre of Hebrew Itineraries to the Holy Land in the 12th and 13th Centuries“, S. 41-66, verfügbar unter <http://www.folklore.ee/folklore/vol36/oettinger.pdf>, zuletzt geprüft am 16. Juni 2016.
- ÖZKAN, Hakan, *Narrativität im ‚Kitāb al-farağ ba‘da al-šidda‘ des Abu Ali al-Muhassin al-Tanūhī. Eine literarwissenschaftliche Studie abbasidischer Prosa*, Berlin 2007.
- OHANA, David, „Mediterraneans or Crusaders? Israel Geopolitical Images Between East and West“, in: *International Journal of Euro-Mediterranean Studies* 1 (2008), S. 7-32.
- ORTH, Peter, Artikel „Radulph of Caen“, „Robert of Rheims“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif 2006, S. 1001, 1042f.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, „Transkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft“, in: *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse vergleichender Geschichtsschreibung*, hg. v. H.G. Haupt u. J. Kocka, Frankfurt a. M. 1996, S. 271-313.
- OSTERHAMMEL, Jürgen, „Edward W. Said und die ‚Orientalismus‘-Debatte. Ein Rückblick“, in: *Asien-Afrika-Lateinamerika* 25 (1997), S. 597-607.
- OUSTERHOUT, Robert, „The French Connection? Construction of Vaults and Cultural Identity in Crusader Architecture“, in: *France and the Holy Land*, hg. von D. H. Weiss und L. Mahoney, Baltimore 2004, S. 77-94.
- PAHLITZSCH, Johannes, „Die Bedeutung der Azymenfrage für die Beziehungen zwischen griechisch-orthodoxer und lateinischer Kirche in den Kreuzfahrerstaaten“, in: *Beltz, Walter (Hg.), Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft*, Halle 1996, S. 75-92.
- PAHLITZSCH, Johannes, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem (Berliner Historische Studien, Bd. 33, Berliner Ordensstudien, Bd. 15)*, Berlin 2001.
- PAHLITZSCH, Johannes, „Georgians and Greeks in Jerusalem (1099-1310)“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations*, Bd. 3 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 125), hg. v. Krijnie Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 35-51.
- PAHLITZSCH, Johannes, „Ärzte ohne Grenzen. Melkitische, jüdische und samaritansische Ärzte in Ägypten und Syrien zur Zeit der Kreuzzüge“, in: *Kay Peter Jankrift und Florian Steger (Hg.), Gesundheit – Krankheit. Kulturtransfer medizinischen Wissens von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit (Archiv für Kulturgeschichte, Beihefte 55)*, Köln/Weimar/Wien 2004, S. 101-119.
- PAHLITZSCH, Johannes und Christian MÜLLER, „Sultan Baybars I and the Georgians – in the Light of New Documents Related to the Monastery of the Holy Cross in Jerusalem“, in: *Arabica* 51 (2004), S. 258-290.
- PAHLITZSCH, Johannes, Artikel „Melkites“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von A. Murray, Santa Barbara 2006, S. 817.

- PAHLITZSCH, Johannes, „Griechisch – Syrisch – Arabisch. Zum Verhältnis von Liturgie- und Umgangssprache bei den Melkiten Palästinas im Mittelalter“, in: *Language of Religion – Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam*, hg. von Ernst Bremer et al., München 2006, S. 37-48.
- PAHLITZSCH, Johannes und Daniel BARAZ, „Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187 B. C.)“, in: *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdom*, hg. von Ora Limor und Guy G. Stroumsa (*Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages*, Bd. 5), Turnhout 2006, S. 205-235.
- PALMER, Andrew, „The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates“, in: *Oriens Christianus* 76 (1992), S. 74-94.
- PARRY, K. et al. (Hg.), *Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford 2001.
- PARTNER, Nancy, *Serious Entertainment. The Writing of History in Twelfth-Century England*, Chicago/London 1977.
- PATRICH, Joseph (Hg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present (Orientalia Lovaniensia Analecta, Bd. 98)*, Löwen 2001.
- PATSCHOVSKY, Alexander und Harald ZIMMERMANN (Hg.), *Toleranz im Mittelalter (Vorträge und Forschungen, Bd. 45)*, Sigmaringen 1998.
- PEERS, Glenn, „The Church at the Jerusalem Gate in Crusader Ascalon: A Rough Tolerance of Byzantine Culture?“, in: *Eastern Christian Art* 6 (2009), S. 67-86.
- PELLAT, Ch., Artikel „Ibn Djubayr“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 755.
- PELLAT, Ch., Artikel „Kuss b. Sā'ida“, in: *EoI2*, Bd. 5, Leiden 1986, S. 528.
- PENTH, Sabine, *Die Reise nach Jerusalem. Pilgerfahrten ins Heilige Land*, Darmstadt 2010.
- PETERMANN, Werner, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004.
- PETKOV, Kiril, „'To Disdain the Truth and Look at Others with Contempt': Byzantines and Muslims on Latin Pride and Arrogance, ca. 1100 - 1300“, in: *Al-Masaq* 19 (2007), S. 99-119.
- PHILLIPS, Jonathan (Hg.), *The First Crusade: Origins and Impact*, Manchester/New York 1997.
- PHILLIPS, Jonathan, *The Second Crusade. Extending the Frontiers of Christendom*, New Haven 2007.
- PHILLIPS, Jonathan, *Holy Warriors: A Modern History of the Crusades*, New York 2009.
- PIANA, Mathias (Hg.), *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit (Studien zur Internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Bd. 65)*, Petersberg 2008.
- PIANA, Mathias, „Die Kreuzfahrerstadt Tortosa in Syrien“, in: *Burgen und Städte der Kreuzzugszeit*, hg. v. Mathias Piana, Petersberg 2008, S. 408-421.
- PICK, Lucy K., „Edward Said, Orientalism and the Middle Ages“, in: *Medieval Encounters* (1999), S. 265-271.
- PINGGERA, Karl, „Die armenisch-apostolische Kirche“, in: *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*, hg. v. Christian Lange et al., Darmstadt 2010, S. 51-62.
- POCOCKE, Edward (Hg.), *Historia compendiosa dynastiarum*, Oxford 1663.
- POLASCHEGG, Andrea, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*, Berlin 2005.
- PORTEOUS, John, „Crusader Coinage with Greek or Latin Inscriptions“, in: *A History of the Crusades*, Bd. 6, Madison, hg. v. K. M. Setton, Wisconsin 1989, S. 354-420.
- POUILLON, François (Hg.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris 2008.
- POUJOULAT, Baptistin, *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Paris 1861.

- POUJOLAT, Baptistin, *Histoire des croisades, abrégée à l'usage de la jeunesse*, Tours 1892.
- POUZET, Louis, *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses d'une métropole islamique*, Beirut 1988.
- POWELL, James M. (Hg.), *Muslims under Latin Rule (1100-1300)*, Princeton 1990.
- PRAWER, Joshua, „L'Établissement des coutumes du marché à Saint-Jean d'Acce", in: *RHDF* 29 (1951), S. 329-351.
- PRAWER, Joshua, „Étude de quelques problèmes agraires et sociaux d'une seigneurie croisée au XIIIe siècle", in: *Byzantion* 22 (1952), S. 1-61.
- PRAWER, Joshua, „The Settlement of the Latins in Jerusalem", in: *Speculum* 27 (1952), S. 490-503.
- PRAWER, Joshua, „Les premiers temps de la féodalité dans le royaume latin de Jérusalem: une reconsidération", in: *Revue d'histoire du Droit* 22 (1954), S. 401-424.
- PRAWER, Joshua, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, 2 Bde., Paris 1969/1970.
- PRAWER, Joshua, *The Crusaders' Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages*, New York 1972.
- PRAWER, Joshua, *The World of the Crusaders*, London 1972.
- PRAWER, Joshua, „Crusader Cities", in: *The Medieval City*, hg. von Harry A. Miskimin, David Herlihy und A. L. Udovitch, New Haven 1977, S. 179-201.
- PRAWER, Joshua, *Crusader Institutions*, Oxford 1980.
- PRAWER, Joshua, „Social Classes in the Crusader States: the 'Minorities'", in: *A History of the Crusades*, Bd. 5, hg. v. K. M. Setton, London 1985, S. 59-115.
- PRAWER, Joshua, „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks", in: *A History of the Crusades*, Bd. 5, hg. v. K. M. Setton, London 1985, S. 117-192.
- PRAWER, Joshua, „The Roots of Medieval Colonialism", in: *The Meeting of Two Worlds*, hg. v. Vladimir P. Goss, Kalamazoo Mich. 1986, S. 23-38.
- PRAWER, Joshua, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988.
- PRAWER, Joshua und Haggai BEN-SHAMMAL, *The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099*, Jerusalem 1996.
- PRINGLE, Denys und Peter LEACH, „Two Medieval Villages North of Jerusalem: Archaeological Investigations in al-Jib and ar-Ram", in: *Levant* 15 (1983), S. 141-177.
- PRINGLE, Denys, „Magna Mahumeria (al-Bira): the Archaeology of a Frankish New Town in Palestine", in: *Crusade and Settlement*, hg. v. P. Edbury, Cardiff 1985, S. 147-168.
- PRINGLE, Denys, *The Red Tower (al-Burj al-Ahmar): Settlement in the Plain of Sharon at the Time of the Crusaders and Mamluks (A.D. 1099-1516)* (British School of Archaeology in Jerusalem, Monograph Series, Bd. 1), London 1986.
- PRINGLE, Denys, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: a Corpus*, vier Bde., Cambridge 1993-2009.
- PRINGLE, Denys, „The State of Research: The Archaeology of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Review of Work 1947-1997", in: *Journal of Medieval History* 23 (1997), S. 389-408.
- PRINGLE, Denys, *Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem: An Archaeological Gazetteer*, Cambridge 1997.
- PRINGLE, Denys, *Fortification and Settlement in Crusader Palestine* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot 2000.

- PRINGLE, Denys, „Churches and Settlement in Crusader Palestine“, in: *The Experience of Crusading. Presented to Jonathan Riley-Smith on his 65th Birthday*, Bd. 2: *Defining the Crusader Kingdom*, hg. v. P. Edbury et al., Cambridge 2003, S. 161-178.
- PRINGLE, Denys, „Castle Chapels in the Frankish East“, in: *La fortification au temps des croisades*, hg. v. Nicolas Faucherre et al., Rennes 2004, S. 25-41.
- PRINGLE, Denys (Hg.), *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291 (Crusade Texts in Translation, Bd. 23)*, Farnham 2012.
- PRUTZ, Hans, *Aus Phönizien. Geographische Skizzen und historische Studien*, Leipzig 1876.
- PRUTZ, Hans, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883 [ND: Hildesheim 1964].
- „PRUTZ, Hans“, in: *Deutsche biographische Enzyklopädie*, Bd. 8, München 1998, S. 82f.
- „PRUTZ, Robert Eduard“, in: *ADB/NDB*, Bd. 20, Berlin 2001, S. 748f.
- PRYOR, John, „The Eracles and William of Tyre: An Interim Report“, in: *The Horns of Hattin*, hg. v. B. Z. Kedar, Jerusalem 1992, S. 270-293.
- PRYOR, John, „The Voyages of Saewulf“, in: *Peregrinationes tres*, hg. v. R.B.C. Huygens, Turnhout 1994, S. 34-57.
- PUMMER, Reinhard, Artikel „Samaritans“, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 12, hg. von Lindsay Jones, Detroit 2005, S. 8067-8071.
- al-QADI, Wadad (Hg.), *Studia Arabica et Islamica – Festschrift für Ihsān ‘Abbās on his Sixtieth Birthday*, Beirut 1981.
- RABBAT, Nasser, „My Life with Salah al-Din: The Memoirs of Imad al-Din al-Katib al-Isfahani“, in: *Edebiyat* 7 (1997), S. 267-287.
- REDFORD, Scott, „On ‚Saqis‘ and Ceramics: Systems of Representation in the Northeast Mediterranean“, in: *France and the Holy Land*, hg. v. Daniel H. Weiss und L. Mahoney, Baltimore 2004, S. 282-312.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle (Hg.), *Croisade et pèlerinages: récits, chroniques et voyages en terre sainte, XIIe-XVIe siècles*, Paris 1997.
- REINAUD, Joseph-Toussaint u. McGuckin DE SLANE (Hg.), *Géographie d’Aboulféda. Texte arabe*, Paris 1840.
- REINAUD, Joseph-Toussaint (Hg.), *Géographie d’Aboulféda, trad. de l’arabe en français*, Paris 1848.
- REINER, Elchanan, „A Jewish Response to the Crusades: The Dispute over Sacred Spaces in the Holy Land“, in: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, hg. v. Alfred Haverkamp, Sigmaringen 1999, S. 209-231.
- REISKE, Johann Jacob, *Abilfedae Annales Muslemici*, Leipzig 1754.
- RICHARD, Jean, *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187) (Bibliothèque archéologique et historique, Bd. 39)*, Paris 1945 [ND: Paris 1999].
- RICHARD, Jean, *Le royaume latin de Jérusalem*, Paris 1953 [*The Latin Kingdom of Jerusalem, 2 Bde.*, Amsterdam 1979].
- RICHARD, Jean, *Orient et Occident au moyen âge: Contacts et relations (XIIe -XVe siècles) (Variorum Collected Studies Series, Bd. 49)*, London 1976.
- RICHARD, Jean, *Les relations entre l’Occident et l’Orient au moyen âge (Variorum Collected Studies Series, Bd. 69)*, London 1977.
- RICHARD, Jean, Rezension „Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *Erasmus* 30 (1978), S. 310f.

- RICHARD, Jean, „La féodalité de l’Orient latin et le mouvement communal: un état des questions“, in: *Structures féodales et féodalisme dans l’occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles)*, hg. v. der École française de Rome, Rom 1980, S. 651-665.
- RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout 1981.
- RICHARD, Jean, *Croisés, missionnaires et voyageurs: les perspectives orientales du monde latin médiéval (Variorum Collected Studies Series, Bd. 182)*, London 1983.
- RICHARD, Jean, „Les relations de pèlerinages au moyen âge et les motivations de leurs auteurs“, in: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, hg. v. L. Kriss-Rettenbeck et al., München 1984, S. 143-154.
- RICHARD, Jean, „The société de l’Orient latin described by Its Founder“, in: *Bulletin of the Society for the Study of the Crusades* 4 (1984), S. 19-22.
- RICHARD, Jean, „Les Turcoples au service des royaumes de Jérusalem et de Chypre: Musulmans convertis ou chrétiens orientaux?“, in: *Ders., Croisades et Etats latins d’Orient. Points de vue et documents*, Aldershot 1992, S. 259-270.
- RICHARD, Jean, *Croisades et États latins d’Orient. Points de vue et documents (Variorum Collected Studies Series, Bd. 383)*, Aldershot 1992.
- RICHARD, Jean, *Histoire des croisades*, Paris 1996.
- RICHARD, Jean, „Affrontement ou confrontation? Les contacts entre deux mondes au pays de Tripoli au temps des croisades“, in: *Chronos. Revue d’histoire de l’Université de Balamand* 2 (1999), S. 7-28.
- RICHARD, Jean, „De Jean-Baptiste Mailly à Joseph-François Michaud: un moment de l’historiographie des croisades (1774-1841)“, in: *Crusades* 1 (2002), S. 1-12.
- RICHARD, Jean, *Francs et Orientaux dans le monde des croisades (Variorum Collected Studies Series, Bd. 770)*, Aldershot 2003.
- RICHARD, Jean, „The Eastern Churches“, in: *The New Cambridge Medieval History IV, c. 1024-1198, Bd. 1*, hg. von David Luscombe et al., Cambridge 2004, S. 564-598.
- RICHARD, Jean, „Face aux croisés“, in: *l’Histoire*, Nr. 337 (Dezember 2008).
- RICHARDS, D. S. (Hg.), *Islamic Civilisation 950-1150 (Papers on Islamic History, Bd. 3)*, Oxford 1973.
- RICHARDS, D. S., „A Text of ‘Imād al-Dīn on 12th Century Frankish-Muslim Relations“, in: *Arabica* 25 (1978), S. 202-204.
- RICHARDS, D. S., „Ibn al-Athīr and the Later Parts of the Kāmil: A Study of Aims and Methods“, in: *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic World*, hg. von David O. Morgan, London 1982, S. 76-108.
- RICHARDS, D. S., „‘Imād al-Dīn al-Isfahānī: Administrator, littérateur and Historian“, in: *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, hg. v. Maya Shatzmiller, Leiden 1993, S. 133-146.
- RICHARDS, D. S. (Hg.), *The Rare and Excellent History of Saladin (Crusade Texts in Translation, Bd. 7)*, Aldershot 2001.
- RICHARDS, D. S. (Hg.), *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the Crusading Period from al-Kāmil, 3 Bde. (Crusade Texts in Translation, Bd. 13, 15, 17)*, Aldershot 2006-2008.
- RICHARDSON, M.E.J., CHRISTIDES, V. and R.W. FERRIER, Artikel „Naḥḥ“, in: *EoI2*, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0834, zuletzt geprüft am 17. Juli 2016.
- RICHTER-BERNBURG, Lutz, „Observations on ‘Imād al-Dīn al-Isfahānīs al-Faḥ al-quṣṣī fi al-faḥ al-quḍṣī“, in: *Studia Arabica et Islamica – Festschrift für Iḥṣān ‘Abbās*, hg. v. W. al-Qadi, Beirut 1981, S. 373-379.

- RICHTER-BERNBURG, Lutz, „St. John of Acre – Nablus – Damascus: The Samaritan Minority under Crusaders and Muslims“, in: Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft, hg. v. W. Beltz, Halle 1996, S. 117-130.
- RICHTER-BERNBURG, Lutz, *Der syrische Blitz: Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung*, Beirut 1998.
- RIDGEON, Lloyd (Hg.), *Islamic Interpretations of Christianity*, Richmond 2001.
- RIDYARD, Susan J. (Hg.), *The Medieval Crusade*, Woodbridge 2004.
- RILEY-SMITH, Jonathan, „Some Lesser Officials in Latin Syria“, in: *The English Historical Review* 87 (1972), S. 1-26.
- RILEY-SMITH, Jonathan, „The Survival in Latin Palestine of Muslim Administration“, in: *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, hg. von Peter M. Holt, Warminster 1977, S. 9-22.
- RILEY-SMITH, Jonathan, Rezension „Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *The Catholic Historical Review* 66 (1980), S. 627f.
- RILEY-SMITH, Jonathan, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986.
- RILEY-SMITH, Jonathan (Hg.), *The Atlas of the Crusades*, New York 1993.
- RILEY-SMITH, Jonathan (Hg.), *Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge*, Frankfurt am Main 1999.
- RILEY-SMITH, Jonathan, „Government and the Indigenous in the Latin Kingdom of Jerusalem“, in: *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, hg. v. David Abulafia und Nora Berend, Aldershot 2002, S. 121-131.
- RILEY-SMITH, Jonathan, *The Crusades: a History*, London ²2005.
- RILEY-SMITH, Jonathan, *The Crusades, Christianity, and Islam*, New York 2008.
- RIPPIN, A., Artikel „Yahyā b. Zakariyyā“, in: *EoI2*, Bd. 11, Leiden 2002, S. 249.
- ROBINSON, Chase F. (Hg.), *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards (Islamic History and Civilization, Bd. 45)*, Leiden 2003.
- RÖDIG, Thomas, *Zur politischen Ideenwelt Wilhelms von Tyrus*, Frankfurt a. M. 1990.
- RÖHRICHT, Reinhold, „Graf Paul Riant“, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 12 (1889), S. 74-80.
- RÖHRICHT, Reinhold, *Bibliotheca Geographica Palaestinae von 333 bis 1878*, Berlin 1890.
- RÖHRICHT, Reinhold, *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, Innsbruck 1898.
- ROSE, Richard B., „Church Union Plans in the Crusader Kingdoms: An Account of a Visit by the Greek Patriarch Leontios to the Holy Land in AD 1177-1178“, in: *Catholic Church Review* 73 (1987), S. 371-390.
- ROSEN-AYALON, Myriam, „Three Perspectives on Jerusalem: Jewish, Christian, and Muslim Pilgrims in the 12th Century“, in: *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, hg. von Lee I. Levine, New York 1999, S. 326-346.
- ROSENTHAL, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden ²1968.
- ROSENTHAL, Franz, Artikel „Ibn al-Athīr“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 723-725.
- ROTH, Cecil, „Benjamin (Ben Jonah) of Tudela“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. von Michael Berenbaum et al., Bd. 4, Detroit ²2007, Sp. 535-538.
- ROTTER, Gernot (Hg.), *Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere*, Tübingen 1978.
- ROUCHE, Michel (Hg.), *Clovis: histoire et mémoire*, Paris 1997.
- ROZENBERG, Silvia (Hg.), *Knights of the Holy Land: the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Jerusalem 1999.
- RUBENSTEIN, Jay, *Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind*, New York/London 2002.

- RUBIN, Milka, „Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite Community During the Early Muslim Period“, in: Kofsky, A. und G. Stroumsa (Hg.), *Sharing the Sacred – Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries C.E.*, Jerusalem 1998, S. 149-162.
- RÜGER, Hans Peter (Hg.), *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht des Benjamin von Tudela (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins, Bd. 12)*, Wiesbaden 1990.
- RUNCIMAN, Steven, *Geschichte der Kreuzzüge*, München 2006.
- SACY, Sylvestre de, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 Bde., Paris 1838 [ND: Amsterdam 1964].
- SAID, Edward, *Orientalism*, London 1978 [ND: London 2003].
- SALIBI, Kamal, „The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)“, in: *Arabica* 4 (1957), S. 288-303.
- SALIBI, Kamal, „The Maronite Church in the Middle Ages and Its Union with Rome“, in: *Oriens Christianus* 42 (1958), S. 92-104.
- SALIBI, Kamal, „The Traditional Historiography of the Maronites“, in: *Historians of the Middle East*, hg. v. Bernard Lewis und Peter M. Holt, London 1962, S. 212-225.
- SALIBI, Kamal, *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, Los Angeles 1988.
- SALIBI, Kamal (Hg.), *The Druze. Realities and Perceptions*, London 2005.
- SAMSON-HIMMELSTJERNA, Carmen von, *Deutsche Pilger des Mittelalters im Spiegel ihrer Berichte und der mittelhochdeutschen erzählenden Dichtung*, Berlin 2004.
- SAVAGE-SMITH, Emilie, „New Evidence for the Frankish Study of Arabic Medical Texts in the Crusader Period“, in: *Crusades* 5 (2006), S. 99-112.
- SCHAUER, Alexander, *Muslime und Franken: ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitāb al-I'tibār des Usāma ibn Munqid*, Berlin 2000.
- SCHEIN, Sylvia, „The Jewish Settlement in Palestine in the Crusader Period (1099-1291)“, in: *The Jewish Settlement in Palestine 634-1881*, hg. von Alex Carmel et al., Wiesbaden 1990, S. 24-33.
- SCHEIN, Sylvia, „Between East and West. The Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099-1291“, in: *East and West in the Crusader States. Context - Contacts – Confrontations*, Bd. 1 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 75), hg.v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 31-37.
- SCHEIN, Sylvia, Artikel „Saewulf“, in: *LexMA*, Bd. 7, Stuttgart 1999, Sp. 1249f.
- SCHEIN, Sylvia, „Women in Medieval Colonial Society: The Latin Kingdom of Jerusalem in the Twelfth Century“, in: *Gendering the Crusades*, hg. v. S. B. Edgington und Sarah Lambert, New York 2002, S. 140-153.
- SCHEIN, Sylvia, *Gateway to the Heavenly City: Crusader Jerusalem and the Catholic West (1099-1187)*, Burlington 2005.
- SCHEIN, Sylvia, Artikel „Jews in Outremer“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 683f.
- SCHEN, Ibrahim, „Usama ibn Munqidh's Memoirs: Some Further Light on Muslim Middle Arabic, Part I“, in: *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), S. 218-236.
- SCHEN, Ibrahim, „Usama ibn Munqidh's Memoirs: Some Further Light on Muslim Middle Arabic, Part II“, in: *Journal of Semitic Studies* 18 (1973), S. 64-95.
- SCHENK, Bernadette, *Tendenzen und Entwicklungen in der modernen drusischen Gemeinschaft des Libanon. Versuche einer historischen, politischen und religiösen Standortbestimmung*, Berlin 2002.

- SCHIEL, Juliane, „Der ‚Liber Peregrinationis‘ des Ricoldus von Monte Croce“, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55 (2007), S. 5-17.
- SCHLICHT, Daniela, „Wahrer Muslim, falscher Muslim? Zur Konstruktion des inneren Feindes im Islam am Beispiel von Sunniten und Schiiten“, in: *Von Ketzern und Terroristen*, hg. v. A. Fürst et al., Münster 2012, S. 155-172.
- SCHLUMBERGER, Gustave, *Numismatique de l’Orient Latin*, Paris 1878-1882.
- SCHMID, Hansjörg, Andreas RENZ, Jutta SPERBER und Duran TERZI (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007.
- SCHMIDT, Andrea, „Die zweifache armenische Rezension der syrischen Chronik Michaels des Grossen“, in: *Muséon* 109 (1996), S. 299-319.
- SCHMIDT, Andrea und Stephan WESTPHALEN (Hg.), *Christliche Wandmalereien in Syrien: Qara und das Kloster Mar Yakub (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, Bd. 14)*, Wiesbaden 2005.
- SCHMIEDER, Felicitas, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 16)*, Sigmaringen 1994.
- SCHMUGGE, Ludwig, „Jerusalem, Rom, Santiago – Fernpilgerziele im Mittelalter“, in: *Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit*, hg. v. Michael Matheus, Stuttgart 1999, S. 11-34.
- SCHNEIDMÜLLER, Bernd und Stefan WEINFURTER (Hg.), *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V.*, Darmstadt 2007.
- SCHÖNBERGER, Otto (Hg.), *Physiologus Griechisch/Deutsch*, Stuttgart 2009.
- SCHÖNDORFER, Ilse, *Orient und Okzident nach den Hauptwerken des Jakob von Vitry*, Frankfurt a.M. 1997.
- SCHRAGE, Eva-Maria, „Von Ketzern und Terroristen? Zum analytischen Nutzen eines interdisziplinären Feindbildbegriffs“, in: *Von Ketzern und Terroristen. Interdisziplinäre Studien zur Konstruktion und Rezeption von Feindbildern*, hg. v. A. Fürst et al., Münster 2012, S. 217-238.
- SCHRÖDER, Stefan, *Zwischen Christentum und Islam. Kulturelle Grenzen in den spätmittelalterlichen Pilgerberichten des Felix Fabri (Orbis mediaevalis, Bd. 11)*, Berlin 2009.
- SCHREINER, Stefan, „Die Jerusalemreise des Rabbi Petahjah von Regensburg“, in: *Feinde – Fremde – Freunde. Die Kreuzfahrer aus orientalischer Sicht*, hg. v. Stefan Leder, Halle/Saale 2005, S. 115-122.
- SCHULTENS, Albert, *Vita et res gestae Saladini auctore Bohadino*, Leiden 1732.
- SCHWAB, George, Artikel „Prawer, Joshua“, in: *Encyclopaedia Judaica*, hg. v. M. Berenbaum et al., Bd. 16, Detroit 2007, S. 456.
- SCHWINGES, Rainer C., *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 15)*, Stuttgart 1977.
- SCHWINGES, Rainer C., „Wilhelm von Tyrus: Vom Umgang mit Feindbildern im 12. Jahrhundert“, in: *Spannungen und Widersprüche: Gedenkschrift für Frantisek Graus*, hg. v. S. Burghartz, H.-J. Gilomen, G. P. Marchal u. R. C. Schwinges, Sigmaringen 1992, S. 155-169.
- SCHWINGES, Rainer C., „Begegnung in Grenzen. Christen und Muslime im Heiligen Land des 12. Jahrhunderts“, in: *Grenzen und Raumvorstellungen - Frontières et conceptions de l’espace (XIe-XVIIIe s.)*, hg. von Guy P. Marchal (*Clio Lucernensis*, Bd. 3), Luzern 1996, S. 315-328.

- SCHWINGES, Rainer C., „Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186) und Rodrigo Ximénez' de Rada († 1247)“, in: *Toleranz im Mittelalter*, hg. v. A. Patschovsky und Harald Zimmermann (Vorträge und Forschungen, Bd. 45), Sigmaringen 1998, S. 101-127.
- SCHWINGES, Rainer C., „Die andere Seite und sich selbst im Blick. Wahrnehmung und Identität zur Zeit der Kreuzzüge“, in: *Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer*, hg. von Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Mainz 2005, S. 107-120.
- SCHWINGES, Rainer C., „Wider Heiden und Dämonen – Mission im Mittelalter“, in: *Engel, Teufel und Dämonen. Einblicke in die Geisterwelt des Mittelalters*, hg. v. Hubert Herkommer u. R. C. Schwinges, Basel 2006, S. 9-29.
- SCHWINGES, Rainer C., „Rechtsformen und praktisches Rechtsdenken des interkulturellen Kontakts in der Kreuzzugszeit“, in: *Rechtsformen internationaler Politik. Theorie, Norm und Praxis vom 12. bis 18. Jahrhundert*, hg. v. M. Jucker, M. Kintzinger und R. C. Schwinges, Berlin 2011, S. 75-89.
- SCHWINGES, Rainer C., „Multikulturalität in den so genannten Kreuzfahrerherrschaften des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: *Akkulturation im Mittelalter*, hg. von Reinhard Härtel (Vorträge und Forschungen, Bd. 78), Ostfildern 2014, S. 339-371.
- SCIOR, Volker, *Das Eigene und das Fremde: Identität und Fremdheit in den Chroniken Adams von Bremen, Helmolds von Bosau und Arnolds von Lübeck (Orbis Mediaevalis, Bd. 11)*, Berlin 2002.
- SEEMANN, Klaus-Dieter, *Altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976.
- SEETZEN, Ulrich Jasper, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordanländer, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, 4 Bde., Berlin 1854-1859.
- SEGAL, J. B., Artikel „Ibn al-‘Ibrī“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 804f.
- SETTON, Kenneth M. (Hg.), *A History of the Crusades*, 6 Bde., Madison Wisc. 1969-1989.
- SHAGRIR, Iris, *Naming Patterns in the Latin Kingdom of Jerusalem (Prosopographica et genealogica, Bd. 12)*, Oxford 2003.
- SHAGRIR, Iris, Ronnie ELLENBLUM und Jonathan RILEY-SMITH (Hg.), *In Laudem Hierosolymitani. Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of B. Z. Kedar*, Aldershot 2007.
- SHAGRIR, Iris, „The Visitatio Sepulchri in the Latin Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem“, in: *Al-Masaq* 2 (2010), S. 57-77.
- SHAPIRA, Anita und Derek J. PENSLAR (Hg.), *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, London 2003.
- SHATZMILLER, Joseph, „Jews, Pilgrimage and the Christian Cult of Saints: Benjamin of Tudela and his Contemporaries“, in: *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, hg. von A. C. Murray, Toronto 1998, S. 337-347.
- SHATZMILLER, Maya (Hg.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria (The Medieval Mediterranean, Bd. 1)*, Leiden/New York/Köln 1993.
- AL-SHAYYAL, Gamal al-Din, Artikel „Ibn Shaddad“, in: *Encyclopedia of Islam*, 2. Ausgabe, Bd. 3, Leiden 1971, S. 933f.
- SHEPHERD, Naomi, *The Zealous Intruders: The Western Rediscovery of Palestine*, London 1987.
- SHIRLEY, Janet (Hg.), *Crusader Syria in the 13th Century – the Rothelin Continuation of the History of William of Tyre with Part of the Eracles of Acre Text (Crusade Texts in Translation, Bd. 5)*, Aldershot 1999.

- SIBERRY, Elizabeth, *The New Crusaders: Images of the Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Aldershot 2000.
- SIBON, Juliette, „Benjamin de Tudèle, géographe ou voyageur? Pistes de relecture du *Sefer massa'ot*“, in: *Géographes et voyageurs au moyen âge*, hg. v. H. Bresc et al., Paris 2010, S. 207-223.
- SIDELKO, Paul, *The Acquisition of Landed Estates of the Hospitallers in the Latin East, 1099-1291*, PhD Thesis: University of Toronto 1998.
- SIDELKO, Paul, „Muslim Taxation under Crusader Rule“, in: *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, hg. v. Michael Gervers und James M. Powell, Syracuse N.Y. 2001, S. 65-74.
- SILVERSTEIN, Adam, Artikel „Arabo-Islamic Geography“, in: *Oxford Companion to World Exploration*, hg. v. David Buisseret, Bd. 1, Oxford 2007, S. 59-62.
- SITZLER-OSING, Dorothea, Artikel „Sünde“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 32, hg. v. G. Müller et al., Berlin/New York 2001, S. 360-442.
- SIVAN, Emmanuel, „Le caractère sacré de Jérusalem dans l'islam aux XIIe-XIIIe siècles“, in: *Studia Islamica* 27 (1967), S. 149-182.
- SIVAN, Emmanuel, *L'islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris 1968.
- SIVAN, Emmanuel, *Mythes politiques arabes*, Paris 1995.
- SKOTTKI, Kristin, *Christen, Muslime und der Erste Kreuzzug. Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie (Cultural Encounters and the Discourses of Scholarship)*, Bd. 7), Münster 2015.
- SLANE, MacGuckin de (Hg.), *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, 4 Bde., Paris 1843-1871 [ND: Beirut 1970].
- SMAIL, Raymond Charles, „Crusaders' Castles of the Twelfth Century“, in: *Cambridge Historical Journal* 10 (1951), S. 133-149.
- SMAIL, Raymond Charles, *Crusading Warfare, 1097-1193: A Contribution to Medieval Military History (Cambridge Studies in medieval Life and Thought. New series, Bd. 3)*, Cambridge 1956.
- SMAIL, Raymond Charles, *The Crusaders in Syria and the Holy Land*, London 1973.
- SMITH, Caroline, *Crusading in the Age of Joinville*, Aldershot 2006.
- SOURDEL, Dominique und Janine SOURDEL-THOMINE, *Certificats de pèlerinage d'époque ayyoubide. Contribution à l'histoire de l'idéologie de l'islam au temps des croisades (Documents relatifs à l'histoire des croisades, Bd. 19)*, Paris 2006.
- SOURDEL-THOMINE, Janine, Artikel „al-Harawī“, in: *EoI2*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 178.
- SOUTHERN, Robert W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1978.
- SOUTHGATE, Horatio, *Narrative of a Visit to the Syrian (Jacobite) Church of Mesopotamia. With Statements and Reflections upon the Present State of Christianity in Turkey, and the Character and Prospects of the Eastern Churches*, New York 1844.
- SPULER, Bertold, Artikel „Die nestorianische Kirche“, „die westsyrische (monophysitische/jakobitische) Kirche“, „die Maroniten“, „die Thomas-Christen in Süd-Indien“, „die armenische Kirche“, „die koptische Kirche“, „die äthiopische Kirche“, in: Spuler, Bertold (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 8, Leiden/Köln 1961, S. 120-324.
- SPULER, Bertold, „Samaritaner“, in: Spuler, Bertold (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, Bd. 8, Leiden/Köln 1961, S. 341f.
- STAUB, Nicole, *Ego, Willelmus. Personenwahrnehmung und Selbstbild Wilhelms von Tyrus, Karrierist im Kreuzfahrerreich Jerusalem*, unpublizierte Lizentiatsarbeit, Bern 2001.

- STEPANSKY, Yosef, „Das kreuzfahrzeitliche Tiberias: Neue Erkenntnisse“, in: Städte und Burgen der Kreuzzugszeit, hg. v. M. Piana, Petersberg 2008, S. 384-395.
- STEWART, Angus, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Hetum II (1289-1307)*, Leiden 2001.
- STEWART, Angus, Artikel „Armenian Sources“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 91.
- STEWART, Aubrey (Hg.), *Description of the Holy Land by John of Würzburg (AD 1160-1170)* (Palestine Pilgrims' Text Society), London 1890.
- STEWART, Aubrey (Hg.), *Theoderichs Description of the Holy Places (circa 1172 AD)* (Palestine Pilgrims' Text Society), London 1891.
- STEWART, Aubrey (Hg.), *The Pilgrimage of John Phocas to the Holy Land in the Year 1185* (Palestine Pilgrims' Text Society), London 1896 [ND: New York 1971].
- STEWART, Aubrey (Hg.), *James of Vitry: The History of Jerusalem* (Palestine Pilgrims' Text Society, Bd. 11), London 1896.
- STEWART, Aubrey (Hg.), *Burchard of Mont Sion* (Palestine Pilgrims' Text Society, Bd. 12), London 1896 [ND: New York 1971].
- STOLL, A., Artikel „Friedrich Wilken“, in: *ADB* 43 (1898), S. 236-241.
- STRANGE, Guy le, *Palestine under the Moslems – A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500*, London 1890.
- STRUBEL, Armand, „Joinville, historien de la croisade?“, in: *les Champenois et la Croisade*, hg. v. Yvonne Bellenger et al., Paris 1989, S. 149-156.
- SUERMAN, Harald, *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*, Wiesbaden 1998.
- SUERMAN, Harald, Artikel „Eastern Churches“ und „Maronites“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 373 und S. 802f.
- SWANSON, R. N. (Hg.), *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History* (Studies in Church History, Bd. 36), Rochester NY 2000.
- SYBEL, Heinrich von, *Geschichte des ersten Kreuzzugs*, Düsseldorf 1841.
- TALMON-HELLER, Daniella, „The Shaykh and the Community: Popular Hanbalite Islam in 12th - 13th Century Jabal Nablus and Jabal Qasyun“, in: *Studia Islamica* 79 (1994), S. 103-120.
- TALMON-HELLER, Daniella, „Arabic Sources on Muslim Villagers under Frankish Rule“, in: *From Clermont to Jerusalem. The Crusades and Crusader Societies 1095-1500*, hg. von Alan V. Murray, Turnhout 1998, S. 103-115.
- TALMON-HELLER, Daniella, „Muslims and Eastern Christians under Frankish Rule in the Land of Israel“, in: *Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem*, hg. v. Silvia Rozenberg, Jerusalem 1999, S. 43-46.
- TALMON-HELLER, Daniella, „The Cited Tales of the Wondrous Doings of the Shaykhs of the Holy Land' by Diya al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Abd al-Wahid al-Maqdisi (596/1173-643/1245): Text, Translation and Commentary“, in: *Crusades* 1(2002), S. 111-154.
- TALMON-HELLER, Daniella u. B. Z. KEDAR, „Did Muslim Survivors of the 1099 Masacre of Jerusalem Settle in Damascus?“, in: *Al-Masaq* 17 (2005), S. 165-169.
- TALMON-HELLER, Daniella, „Fidelity, Cohesion and Conformity within madhhabs in Zangid and Ayyubid Syria“, in: *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, hg. v. P. Bearman et al., Cambridge Mass. 2006, S. 94-116.

- TALMON-HELLER, Daniella, Artikel „Diyā' al-Dīn al-Maqdisī“, „Druzes“, „Ibn Jubayr“, „Outremer: Muslim Population“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von Alan V. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 360f., 365f., 625f., 926.
- TALMON-HELLER, Daniella, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids (Jerusalem Studies in Religion and Culture, Bd. 7)*, Leiden 2007.
- TAMER, Georges (Hg.), *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge (Studia Judaica, Bd. 30)*, Berlin 2005.
- TARAGAN, Hana, „The Tomb of Sayyidna Ali in Arsuf: The Story of a Holy Place“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 14 (2004), S. 83-112.
- TARAGAN, Hana, „Sign of the Times. Reusing the Past in Baybars's architecture in Palestine“, in: *Mamluks and Ottomans. Studies in honour of Michael Winter*, hg. v. David Wasserstein et al., London 2006, S. 54-66.
- TARAGAN, Hana, „Mamluk Patronage and Crusader Memories“, in: *Assaph: Studies in Art History* 10 (2006), S. 225-234.
- TEN HACKEN, Clara, „The Description of Antioch in Abū al-Makārim's History of the Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries“, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, hg. von K. N. Ciggaar et al., Löwen 2006, S. 185-216.
- TENORTH, Heinz-Elmar und Rüdiger von BRUCH (Hg.), *Geschichte der Universität Unter den Linden 1810-2010*, 6 Bde., Berlin 2010-2012.
- TER-MINASSIANTZ, Erwand, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig 1904.
- TEULE, Herman, „The Crusaders in Barhebraeus' Syriac and Arabic Secular Chronicles: A Different Approach“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 1 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 75), hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 1996, S. 39-49.
- TEULE, Herman, „It is not right to call ourselves orthodox and the others heretics.' Ecumenical Attitudes in the Jacobite Church in the time of the Crusades“, in: *East and West in the Crusader States: Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 2 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, Bd. 92), hg. v. K. Ciggaar et al., Löwen 1999, S. 13-27.
- TEULE, Herman, „Syrian Orthodox Attitudes to the Pilgrimage to Jerusalem“, in: *Eastern Christian Art* 2 (2005), S. 121-126.
- TEULE, Herman und Carmen FOTESCU TAUWINKL (Hg.), *The Syriac Renaissance (Eastern Christian Studies, Bd. 9)*, Löwen 2010.
- THOMSON, Robert W., „The Crusaders through Armenian Eyes“, in: *The Crusades From the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, hg. v. Angeliki E. Laiou et al., Washington D. C. 2001, S. 71-82.
- THORAU, Peter, „The Battle of 'Ayn Jalut: A Re-Examination“, in: *Crusade and Settlement*, hg. v. Peter Edbury, Cardiff 1985, S. 236-241.
- THORAU, Peter, *Sultan Baibars I. von Ägypten: ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1987.
- THORAU, Peter, Artikel „Oliver v. Paderborn“, in: *LexMA*, Bd. 6, Stuttgart 1999, Sp. 1399.
- THORAU, Peter, Artikel „Syrien“, in: *LexMA*, Bd. 8, Stuttgart 1999, Sp. 384f.
- THORAU, Peter, „Die fremden Franken – al-faraṅğ al-ğurabā'. Kreuzfahrer und Kreuzzüge aus arabischer Sicht“, in: *Saladin und die Kreuzfahrer. Katalog zur Ausstellung (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 17)*, hg. v. Alfred Wiczorek, Mamoun Fansa und Harald Meller, Mainz 2005, S. 115-125.

- THORAU, Peter, „Die Truppen der Türken aber erfasste das Stammesbewusstsein.‘ Integrations- und Selbstwahrnehmungsprozesse der islamischen Welt in der Auseinandersetzung mit den Kreuzfahrern“, in: Konfrontation der Kulturen? Saladin und die Kreuzfahrer, hg. v. Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter, Mainz 2005, S. 121-135.
- TISCHLER, Christiane, Die Burgenses von Jerusalem im 12. Jahrhundert: eine Prosopographie über die nichtadligen Einwohner Jerusalems von 1120 bis 1187 (Studien und Quellen zur Geschichte der Kreuzzüge und des Papsttums, Bd. 1), Frankfurt a. M. 2000.
- TOBLER, Titus, Bibliographia geographica Palaestinae, Dresden 1867.
- TODT, Klaus-Peter, „Griechisch-orthodoxe (melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien“, in: Le Muséon 119 (2006), S. 33-38.
- TOLAN, John (Hg.), Medieval Christian Perceptions of Islam: a Book of Essays, New York 1996.
- TOLAN, John, Les relations des pays d’Islam avec le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle, Rosny-sous-Bois 2000.
- TOLAN, John, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002.
- TOLAN, John, Artikel „Saracens“, in: The Crusades. An Encyclopedia, hg. v. A. Murray, Santa-Barbara Calif. 2006, S. 1074-1077.
- TOLAN, John, „Veneratio Sarracenorum‘. Shared Devotion among Muslims and Christians, according to Burchard of Strasbourg, Envoy from Frederic Barbarossa to Saladin (c. 1175)“, in: Ders., Sons of Ishmael. Muslims through European Eyes in the Middle Ages, Gainesville Fla. 2008, S. 101-112.
- TOLAN, John, Sons of Ishmael. Muslims Through European Eyes in the Middle Ages, Gainesville Fla. 2008.
- TOLAN, John, Saint Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter, Oxford 2009.
- TONGHINI, Cristina, „Die Burg Šaizar“, in: Burgen und Städte der Kreuzzugszeit, hg. von Mathias Piana, Petersberg 2008, S. 234-240.
- TOURNEAU, Roger le (Hg.), Chronique de Damas, Damaskus 1952.
- TOURNEAU, Roger le, Artikel „Būrīds“, in: EoI2, Bd. 1, Leiden 1960, S. 1331.
- TRIMBUR, Dominique (Hg.), Europäer in der Levante, München 2004.
- TRIMBUR, Dominique, „Les Croisades dans la perception catholique française du Levant, 1880 - 1940: Entre mémoire et actualité“, in: Cristianesimo nella Storia 27 (2006), S. 897-921.
- TRITTON, A. S. und Hamilton A. R. GIBB (Hg.), „The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle“, in: Journal of the Royal Asiatic Society N.S. 65.1 (1933), S. 69-101 und 65.2 (1933), S. 273-305.
- TRITTON, A. S., „The Easter Fire at Jerusalem“, in: Journal of the Royal Asiatic Society (1963), S. 249-250.
- TROUPEAU, Gérard, „Les églises et les monastères de Syrie dans l’œuvre d’Abu al-Makarim“, in: Mélanges de l’Université Saint Joseph, vol. LVIII. Regards croisés sur le moyen âge arabe. Mélanges à la mémoire de Louis Pouzet, hg. v. Anne-Marie Eddé und E. Gannagé, Beirut 2005, S. 573-586.
- TYERMAN, Christopher, God’s War: A New History of the Crusades, Cambridge Mass. 2006.
- TYERMAN, Christopher, The Debate on the Crusades, Manchester/New York 2011.

- VALOGNES, Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris 1994.
- VÁSÁRY, István, „History and Legend in Berke Khan's Conversion to Islam“, in: Ders., *Turks, Tatars and Russians in the 13th – 16th Centuries*, Artikel XVII (Variorum Collected Studies Series), Aldershot 2007, S. 230-252.
- VATTIER, Pierre, *L'histoire Mahometane*, Paris 1657.
- VERMEULEN, Urbain et al. (Hg.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001*, Löwen 2005.
- VETCH, R. H., Artikel „Conder, Claude Reignier“, in: *Oxford Dictionary of National Biography*, hg. v. H.C.G. Matthew und B. Harrison, Bd. 12, Oxford 2004, S. 921-923.
- VIRÉ, F., Artikel „kalb“, in: EoI2, verfügbar unter http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0425, zuletzt geprüft am 26. August 2016.
- VÖLKL, Martin, *Muslime, Märtyrer, Milita Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge*, Stuttgart 2011.
- VOGÜÉ, Marie-Eugène-Melchior de, *Les événements de Syrie*, Paris 1860.
- VOGÜÉ, Melchior de, *Les églises de la Terre Sainte*, Paris 1860.
- VOGÜÉ, Melchior de, „Le comte Riant“, in: *Revue de l'Orient latin* 1 (1893), S. 1-8.
- VOLNEY, „Voyage en Égypte et en Syrie“, hg v. Jean Gaulmier, Paris 1959 [Originaledition: 2 Bde., Paris 1787].
- VORDERSTRASSE, Tasha, „Archaeology of the Antiochene Region in the Crusader Period“, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, hg. v. K. N. Ciggaar et al., Löwen 2006, S. 319-336.
- WAARDENBURG, Jacques J., „Muslim Studies of Other Religions. The Early Period, 610-650“, in: *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, hg. v. Jacques Waardenburg, New York 1999, S. 9-16.
- WAARDENBURG, Jacques J., „The Medieval Period“, in: *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, hg. v. J. Waardenburg, New York 1999, S. 49-51.
- WAARDENBURG, Jacques J. (Hg.), *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York 1999.
- WAAS, Adolf, *Geschichte der Kreuzzüge in zwei Bänden*, Freiburg i. Br. 1956.
- WAGENLEHNER, Günther, *Feindbild: Geschichte – Dokumentation – Problematik*, Frankfurt 1989.
- WALSH, Katherine und Diana WOOD (Hg.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley* (Studies in Church History. Subsidia, Bd. 4), Oxford 1985.
- WALTZ, James, Rezension „Kreuzzugsideologie und Toleranz“, in: *American Historical Review* 83 (1978), S. 983f.
- WASSERSTEIN, David und Ami AYALON (Hg.), *Mamluks and Ottomans. Studies in Honour of Michael Winter* (Routledge Studies in Middle Eastern History, Bd. 5), London 2006.
- WATSON, William E., „Ibn al-Athir's Accounts of the Rūs: A Commentary and Translation“, in: *Canadian-American Slavic Studies* 35 (2001), S. 423-438.
- WEBER, Elka, „Sharing the Sites: Medieval Jewish Travellers to the Land of Israel“, in: *Eastward Bound: Travel and Travellers 1050 - 1550*, hg. von R. Allen, Manchester 2004, S. 35-52.
- WEHR, Hans, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden⁵1985.

- WEISS, Daniel H. und Lisa MAHONEY (Hg.), *France and the Holy Land: Frankish Culture At the End of the Crusades*, Baltimore 2004.
- WELTECKE, Dorothea und Johannes PAHLITZSCH, „Konflikte zwischen den nicht-lateinischen Kirchen im Königreich Jerusalem“, in: *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Vorstellungen und Vergegenwärtigungen. Konflikte und Konfliktregelung*, hg. von Dieter Bauer, Klaus Herbers und Nikolas Jaspert, Stuttgart 2000, S. 119-146.
- WELTECKE, Dorothea, *Die „Beschreibung der Zeiten“ von Mor Michael dem Grossen (1126-1199) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 594)*, Löwen 2003.
- WELTECKE, Dorothea, „Contacts Between Syriac Orthodox and Latin Military Orders“, in: *East and West in the Crusader States. Context – Contacts – Confrontations*, Bd. 3 (*Orientalia Lovaniensa Analecta*, Bd. 125), hg. v. N. K. Ciggaar et al., Löwen 2003, S. 53-77.
- WELTECKE, Dorothea, Artikel „Anonymous Syriac Chronicle“, „Bar Ebroyo“, „Nestorians“, „Syriac Sources“ und „Syrian Orthodox Church“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. v. A. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 64, 152f., 878f., 1136f., 1138.
- WELTECKE, Dorothea, „The Syriac Orthodox in the Principality of Antioch during the Crusader Period“, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, hg. von Krijnie N. Ciggaar et al., Löwen 2006, S. 95-124.
- WELTECKE, Dorothea, „Die Macht des Islam und die Niederlage der Kreuzfahrer: Zum Verständnis der Briefe an die himmlische Kurie des Riccoldo da Monte di Croce OP“, in: *Saeculum* 58 (2007), S. 265-295.
- WELTECKE, Dorothea, „60 Years after Peter Kawerau. Remarks on the Social and Cultural History of Syriac-Orthodox Christians from the XIth to the XIIIth Century“, in: *Le Muséon* 121 (2008), S. 311-335.
- WELTECKE, Dorothea, *Jenseits des Christlichen Abendlandes. Grenzgänge in der Geschichte der Religionen des Mittelalters (Konstanzer Universitätsreden, Bd. 238)*, Konstanz 2010.
- WENSINCK, A. J., Artikel „Maryam“, in: *EoI2*, Bd. 6, Leiden 2001, S. 628-632.
- WHALEN, Brett Edward, „The Discovery of the Holy Patriarchs: Relics, Ecclesiastical Politics and Sacred History in Twelfth-Century Crusader Palestine“, in: *Historical Reflections* 27 (2001), S. 139-176.
- WHALEN, Brett Edward, Artikel „Hebron“, in: *The Crusades. An Encyclopedia*, hg. von Alan V. Murray, Santa Barbara Calif. 2006, S. 563.
- WHITBY, Mary (Hg.), *Byzantines and Crusaders in non-Greek Sources (1025-1204)*, New York 2007.
- WIECZOREK, Alfried, Mamoun FANSA u. Harald MELLER (Hg.), *Saladin und die Kreuzfahrer, Katalog zur Ausstellung (Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Bd. 17)*, Mainz 2005.
- WILKEN, Friedrich, *Commentatio de bellorum cruciatorum ex Abulfeda historia*, Göttingen 1798.
- WILKEN, Friedrich, *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten*, 7 Bde., Leipzig 1807-1832.
- WILKINSON, John, HILL, Joyce und W. F. RYAN (Hg.), *Jerusalem Pilgrimage 1099-1185*, London 1988.
- WILLIAMS, Steven J., „Philip of Tripoli's Translation of the Pseudo-Aristotelian Secretum secretorum Viewed Within the Context of Intellectual Activity in the Crusader Levant“, in: *Draleants, Isabelle et al. (Hg.), Occident et Proche-Orient, Brepols* 2000, S. 79-94.

- WILSON, Charles (Hg.), *The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel. The Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land* (PPTS, Bd. 4), London 1895 [ND: New York 1971].
- WILSON, Charles (Hg.), *The Life of Saladin* (PPTS, Bd. 13), London 1897.
- WINKELMANN, Friedhelm, *Der monenergetisch-monotheletische Streit* (Berliner byzantinische Studien Bd. 6), Frankfurt a. M. 2001.
- WOOLF, D. R. (Hg.), *A Global Encyclopedia of Historical Writing*, 2 Bde., New York 1998.
- WÜRTZ, Thomas, „Kreuzzüge als ‚Identitätskonflikt‘ aus muslimischer Sicht. Spiegelungen historischen Geschehens und moderner Interpretation“, in: *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, hg. v. H. Schmid et al., Regensburg 2007, S. 159-176.
- ZAKERI, Mohsen, „Muslim Chivalry at the Time of the Crusaders. The Case of Usāma ibn Munqidh“, in: Beltz, Walter (Hg.), *Die Folgen der Kreuzzüge für die orientalische Religionsgemeinschaft*, Halle 1996, S. 29-50.
- ZALLOUA, Pierre A. et al., „Y-Chromosomal Diversity in Lebanon Is Structured by Recent Historical Events“, in: *The American Journal of Human Genetics* 82 (2008), S. 873-882.
- ZAMERET, Zvi, *The Melting Pot in Israel*, New York 2002.
- ZANDE, Dianne van de, „The Cult of St. Sergius in its Socio-Political Context“, in: *Eastern Christian Art* 1 (2004), S. 141-152.
- ZIMMERMANN, Albert u. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG (Hg.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Miscellanea mediaevalia, Bd. 17), Berlin 1985.
- ZWAHLEN, Pedro, *Ein Kreuzfahrervorstoss ans Rote Meer im Spiegel arabischer und fränkischer Quellen*, Seminararbeit Islamwissenschaft, Universität Bern, 1993.

VIII. Anhang

VIII.1 Publikationsliste Kreuzzugsforschung (Auswahl)

- 1807-1832: Wilken, Friedrich, Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten, 7 Bde.
- 1812-1822: Michaud, Joseph-François, Histoire des croisades, 7 Bde.
- 1841: Sybel, Heinrich von, Geschichte des ersten Kreuzzugs
- 1841-1906: *Recueil des historiens des croisades*, 16 Bde.
- 1860: Guillaume-Rey, Emmanuel, Voyage dans le Haouran et aux bords de la mer Morte exécuté pendant les années 1857 et 1858
- 1866: Guillaume-Rey, Emmanuel, Essai sur la domination française en Syrie durant le moyen âge
- 1883: Prutz, Hans, Kulturgeschichte der Kreuzzüge
Guillaume-Rey, Emmanuel, Les colonies franques de Syrie aux douzième et treizième siècles
- 1894: Dodu, Gaston, Histoire des institutions monarchiques dans le royaume latin de Jérusalem
- 1897: Conder, Claude, Reignier, The Latin Kingdom of Jerusalem
- 1898: Röhrich, Reinhold, Geschichte des Königreichs Jerusalem
- 1914: Dodu, Gaston, Le royaume latin de Jérusalem
- 1916: Duncalf, Frederic, „Some Influences of Oriental Environment in the Kingdom of Jerusalem“
- 1918: Madelin, Louis, L'expansion française de la Syrie au Rhin
- 1934-1936: Grousset, René, Histoire des croisades, 3 Bde.
- 1935: Munro, Dana Carleton, The Kingdom of the Crusaders
- 1940: Cahen, Claude, La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche
- 1945: Richard, Jean, Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)
- 1951: Cahen, Claude, „Le régime rural syrien“
Smail, R. C., „Crusaders' Castles of the Twelfth Century“
Prager, Joshua, „Colonization Activities in the Kingdom of Jerusalem“
- 1951-1954: Runciman, Steven, A History of the Crusades, 3 Bde.
- 1953: Richard, Jean, Le royaume latin de Jérusalem
- 1956: Smail, R. C., Crusading Warfare
Waas, Adolf, Geschichte der Kreuzzüge in zwei Bänden

- 1957: Cahen, Claude, „La féodalité et les institutions politiques de l’Orient latin“
- 1965: Mayer, Hans Eberhard, Geschichte der Kreuzzüge
- 1969/1970: Prawer, Joshua, Histoire du royaume latin de Jérusalem (Französische Übersetzung des hebräischen Originals, 1963)
- 1972: Prawer, Joshua, The Crusaders’ Kingdom: European Colonialism in the Middle Ages
Prawer, Joshua, The World of the Crusaders
- 1973: Smail, R. C., The Crusaders in Syria and the Holy Land
- 1980: Prawer, Joshua, Crusader Institutions
- 1983: Cahen, Claude, Orient et Occident au temps des croisades
- 1985: Prawer, Joshua, „Social Classes in the Crusader States: the Minorities“, „Social Classes in the Latin Kingdom: The Franks“
- 1986: Prawer, Joshua, „The Roots of Medieval Colonialism“
- 1988: Prawer, Joshua, History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem
- 1992: Richard, Jean, „Les Turcoples au service des royaumes de Jérusalem“
- 1996: Richard, Jean, Histoire des croisades
- 1998: Ellenblum, Ronnie, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem
- 1999: Hillenbrand, Carole, The Crusades: Islamic Perspectives
- 2007: Ellenblum, Ronnie, Crusader Castles and Modern Histories
- 2010: Asbridge, Thomas, Die Kreuzzüge
- 2015: Cobb, Paul M., Der Kampf ums Paradies: Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge

VIII.2 Abbildungs- und Tabellenverzeichnis

Abbildung 1: Die Kreuzfahrerherrschaften um 1130	18
Tabelle 1: Lateinische Pilgerberichte (12. / 13. Jh.)	63
Tabelle 2: Lateinische und altfranzösische Geschichtswerke (12./13. Jh.)	128
Tabelle 3: Arabische Geschichtswerke (6./12. und 7./13. Jh.)	137
Tabelle 4: Ostchristliche Geschichtswerke (12./13. Jh.)	148

VIII.3 Abkürzungsverzeichnis

AA	Albert von Aachen
AH	‘Alī al-Harawī
AM	al-Makīn ibn al-‘Amīd
BS	Burchard von Monte Sion
BT	Benjamin von Tudela
EoI2	Encyclopedia of Islam, Second Edition
FC	Fulcher von Chartres
GF	<i>Gesta Francorum</i>
GN	Guibert von Nogent
GP	Gregorius der Priester
ID	‘Imād al-Dīn al-Isfahānī
IĠ	Ibn Ġubair
IP	<i>Itinerarium Peregrinorum</i>
IQ	Ibn al-Qalānisī
IŠ	Ibn Šaddād
IW	Ibn Wāšil
JbN	Jakob b. Nethanel ha Cohen
JJ	Jean de Joinville
JP	Johannes Phokas
JV	Jakob von Vitry
JW	Johannes von Würzburg
IA	Ibn al-Aṭīr
LexMA	Lexikon des Mittelalters
ME	Matthäus von Edessa
MS	Michael Rabō
OvP	Oliver von Paderborn
PR	Petahjah von Regensburg
PT	Petrus Tudebodus
RA	Raimund von Aguilers
RC	Radulf von Caen
RF	Rorgo Fretellus
RHC	<i>Recueil des Historiens des Croisades</i> (Edition)
RJ	Rabbi Jakob
RM	Robert der Mönch/Robert von Reims
RMC	Ricoldus von Monte Croce
SbS	Samuel ben Samson
Th	Theoderich
Tractatus	<i>Tractatus de locis et statu sancte terre Ierosolimitane</i>
TT	<i>Chronik des Templers von Tyrus</i>
UM	Usāma ibn Munqid
WK	Walter der Kanzler
WO	Wilbrand von Oldenburg
WTyr	Wilhelm von Tyrus

VIII.4 Personen- und Ortsregister

Das Register enthält alle Ortschaften und Personen im Text (ohne Fussnoten). Nicht berücksichtigt wurden die Begriffe Jerusalem (Königreich, Stadt), Syrien, Palästina, Franken, Muslime und (Ost)Christen. Autoren der Gegenwart wurden unter ihrem Nachnamen erfasst, bei vormodernen Autoren in der Regel der Vorname. Der Artikel *al-* bei arabischen Bezeichnungen wird nicht berücksichtigt.

- Abraham (Rabbi), 99, 122
 Abraham (Stammvater), 89, 103, 105
 Abū al-Makārim, 109, 319
 Abū Bakr (Nachfolger Mohammeds), 193
 Abū Šama, 257, 278-279
 Abū Sulaymān Dāwūd (Arzt), 320
 Abu Tāhir (Scheich), 105
 Abū ‘Abd Allāh al-Husayn ibn Ḥamdān al-Ḥaṣībī (Alawiten), 46
 Abū ‘l-Fidā’, 146, 154, 176, 278-279
 al-Adamī (Pilger), 105
 al-‘Ādil (Aiyubiden-Sultan), 165, 222
 Afghanistan, 70
 Agnes von Courtenay, 94
 Ägypten, 19, 33, 43, 48, 66, 78, 88, 110, 133-134, 139-140, 143-145, 154, 178, 185, 193-194, 197-198, 202, 210-212, 214, 220, 222-224, 230, 238, 302, 315, 317
 Aḥmad Ibn Idrīs al-Qarāfi (Jurist), 115
 Akkon, 21-23, 47-50, 52, 58, 61-62, 67, 71, 73, 76, 88, 91, 94-95, 109-110, 122, 133-134, 146, 149, 161, 165, 170, 174, 180, 207, 209, 233-234, 303, 315
 Montmusard, 294
 Alamut, 44, 219
 Alawiten *siehe* Nusairier
 Albert von Aachen, 129-130, 159, 172, 178, 196
 Aleppo, 5, 26, 40, 42, 68-70, 95, 142, 149, 151, 154, 165, 167, 218, 220, 250
 Alexander der Grosse, 221, 227
 Alexandria, 29
 Alexios I. (Byzanz), 20, 169
 ‘Alī (Vetter Mohammeds), 41, 86, 109, 178, 192-193, 196, 230
 ‘Alī al-Harawī, 13, 70, 89, 95-96, 100-102, 104-106, 109, 115, 121-122
 ‘Alī b. ‘Ubayd, 109
 Alma, 65, 68, 111
 Alp Arslan (Seldschuken-Sultan), 193
 Amalrich I. (Jerusalem), 26, 45, 65, 131, 173, 193, 201, 315, 320
 Amalrich von Limoges (Patriarch von Antiochia), 149
 Amid, 34, 149
 Amitai-Preiss, Reuven, 323
 ‘Anan b. David (Karäer), 47
 Andalusien, 71, 122, 143
 Ani (Hauptstadt Grossarmenien), 24, 36
Anonymi Auctoris Chronicon, 147, 151
 Antiochia
 (griechisch-orthodoxer) Patriarch, 29-30
 (lateinischer) Patriarch, 21, 149, 231, 256
 (maronitischer) Patriarch, 28
 (syrisch-orthodoxer) Patriarch, 33-34, 104, 149
 Fürstentum, 3, 20-21, 24-26, 34, 37-38, 44, 46, 76, 118, 131, 154, 176, 203-204, 232, 258, 272, 302, 311
 Kathedrale, 34
 Stadt, 19-20, 22, 31, 33-34, 36, 65, 91, 117, 128, 149, 151, 164, 178, 180, 186, 191, 205, 209, 316, 318-320
 Apamea, 28, 218

- Apostolische Kirche des Ostens, 19,
 37, 75, 255, 282
 al-Aqṣā-Moschee (Jerusalem), 95,
 102, 168, 180, 228
 Arabien, 33, 43, 78, 84, 198
 Armenien, 67, 76, 153, 200, 220
 Grossarmenien, 23-24, 62, 77, 220
 Kleinarmenien, 77
 Armenier, 23-27, 32, 36, 65, 74-76, 78-
 79, 93, 114, 116, 119, 121, 123, 148,
 153-154, 186, 205, 234-236, 239-242,
 246, 255, 265, 268, 283-284, 291,
 302, 317, 335
 Arsuf, 49
 Asbridge, Thomas, 325
 Aserbaidshan, 143
 Askalon, 47, 67, 70, 101
 al-Ašraf (Aiyubiden-Sultan), 222,
 228, 230
 Assassinen, 5, 41, 43-46, 53-55, 74, 80-
 84, 86-87, 89, 92-93, 120-121, 193,
 201-207, 210, 212-214, 217, 219,
 223-225, 238-240, 246-247, 259, 273,
 281, 323, 329, 335
 Assisen (Jerusalem), 50, 262, 291
 Athlit (Burg), 117
 Atrache, Laila, 10, 322
 Aubin-Boltanski, Emma, 323
 Avneri, Uri, 296
 Bagdad, 42, 62, 68, 71, 88, 139, 141,
 154, 177, 194, 217
 Bagras (Burg), 91
 Bahāʾ al-Dīn Ibn al-Ḥaššāb
 (Geschichtsschreiber), 42
 Baibars (Mamluken-Sultan), 5, 45-46,
 69-70, 123, 136, 145-146, 222, 226,
 229, 322-323
 Balard, Michel, 293
 Balduin I. (Jerusalem), 26, 64, 91,
 113-114, 130, 189, 265
 Balduin II. (Jerusalem), 26, 104, 173
 Balduin III. (Jerusalem), 26, 174, 176
 Balduin IV. (Jerusalem), 94, 131, 149,
 170, 182, 203-204, 234
 Balduin von Kesoun, 235
 Banyas, 47
 Bar Ṣaumō
 Heiliger, 117
 Kloster, 34, 117, 149
 Bar ʿEbrōyō, 65, 147, 151-152, 154,
 256, 278-279
 Barkyāruq (Seldschuken-Sultan), 219
 Barsegh (Armenier), 235
 Basil bar Shumana, 151
 Bayern, 287
 Beaufort, Charles de, 251
 Beda Venerabilis, 59, 332
 Beduinen, 40, 74, 80, 82-84, 86-87, 89,
 92, 120-121, 205-206, 210, 212, 214,
 239-240, 255, 259, 301
 Bedzin (Polen), 288
 Beirut, 28, 47, 91, 180, 256
 Benjamin von Tudela, 47, 66-67, 73,
 80-82, 90-91, 96, 99, 101-102, 104,
 118, 247, 273, 330
 Benoît von Alignan (Bischof), 108
 Benvenisti, Meron, 288, 290, 310
 Berg Garizim (Nablus), 49, 89
 Berke Khan (Mongolischer Khan),
 222
 Berlin
 Stadt, 276-277
 Universität, 276, 294
 Bernard der Mönch (Pilger), 112
 Bernard von Valence (Patriarch von
 Antiochia), 231
 Bethanien, 58, 98
 Bethgibelin, 290, 300
 Bethlehem, 52, 58, 71, 106, 119
 Bhatia, Umej, 323
 Biblius (Bistum), 204
 Bīran (von Bethlehem), 100, 105, 122
 Blutacker (*ager sanguinis*) (Schlacht),
 131, 231
 Boas, Adrian, 310-311, 313
 Boehm, Laetitia, 279
 Boemund III. (Antiochia), 26, 203,
 266-267
 Boemund IV. (Antiochia), 26, 44
 Boemund von Tarent, 130, 235
 Bologna (Universität), 131
 Bosra, 253

- Botrium (Bistum), 204
 Bourzey (Burg), 143
 Breslau (Universität), 294
 Brincken, Anna-Dorothee von den, 318
 al-Buhturī (Dichter), 228
 Burchard von Monte Sion, 60-62, 73-74, 76, 78-79, 81-83, 86-87, 92, 99, 106, 119-120, 123, 202, 240, 257, 329, 335
 Burnett, Charles, 320
 Bursuq ibn Bursuq, 131, 231
 Byzantinisches Reich, 20, 23, 26, 28-30, 32, 36, 46, 66, 70, 105, 156, 192, 195, 202, 302, 315-316
 Caen, 130
 Caesarea, 47, 49
 Caffaro, 22
 Cahen, Claude, 1, 263, 302-309, 318, 322, 337
 Carcassonne, 260
 Carter, Jimmy, 290
 Castel Blanc (Burg), 91
 Castellum Regis, 311
 Ceuta, 198
 Chalkedon (Konzil), 19, 29, 32, 38
 Chartres, 186
 Chateaubriand, François-René de, 246
 China, 38, 220
 Chosroes II. (Perserkönig), 228
 Ciggaar, Krijnie, 318
 Clarke, Edward, 246
 Clermont-Ganneau, Charles, 248
 Cobb, Paul, 324
 Conder, Claude Reignier, 270-272, 275
 Cruikshank Dodd, Erica, 315
 Daftary, Farhad, 323
 Daibert von Pisa, 114
 Damaskus, 5, 26, 40, 45, 49, 54, 61, 68, 69, 85, 93, 106, 108-109, 138-142, 144, 146, 149, 154, 161, 165, 181-182, 218, 220, 250, 253, 269, 303, 315-316, 323
 Damiette, 37, 132-133, 205, 209, 211, 214, 230, 233-234, 329
 Daniel, Norman, 157
 Daniil, 64, 97, 101, 104, 113-116, 122, 256
 al-Darāzi (Drusen), 42-43
 David IV. (Georgien), 36
 Dédéyan, Gérard, 27, 317
 Delaville le Roulx, Joseph, 248
 Demetrius (Heiliger), 117
 Derenbourg, Hartwig, 140
 Deutsches (Kaiser)Reich, 287
 Dijon (Universität), 298
 Dionysius von Tel-Mahrē, 150
 Diyāʾ al-Dīn al-Maqqdisī, 40, 69, 180, 319, 323
 Diyāʾ al-Dīn Naṣr Allāh, 143
 Dodu, Gaston, 260-262, 264, 274, 289, 297-298
 Drusen, 41-44, 53-54, 206, 246, 250, 253, 255, 273, 336
 Dschingis Khan (mongolischer Khan), 177
 Duncalf, Frederic, 1, 274
 Eddé, Anne-Marie, 322
 Edessa
 Grafschaft, 3, 20-21, 24, 33, 37-38, 40, 153-154, 235, 237, 266, 272, 327
 Stadt, 32-34, 149, 151-152, 232, 235
 Edinburgh (Universität), 316
 Elieser ben Hyrkanos (Rabbi), 111
 Ellenblum, Ronnie, 16, 38, 310, 312-313, 325-327, 336
 England, 249, 271, 273, 286
 Epp, Verena, 188, 190
Estoire d'Eracles, 118, 132, 174, 184, 266
 Euphemia aus Chalkedon (Heilige), 118
 Eusebius von Caesarea, 59, 147, 332
 Fātima (Tochter Mohammeds), 41
 Favreau-Lilie, Marie-Luise, 194
 Felsendom (Jerusalem), 95, 102, 158, 168, 190

- Fiey, Jean-Maurice, 318
 Finley, Moses, 293
 Florenz, 62
 Flori, Jean, 157
 Fouché (Polizeiminister), 260
 Frankreich, 48, 249-251, 255, 258, 260, 267-268, 270-272, 279-280, 282, 286-287, 290, 295, 332, 334
 Friedman, Yvonne, 322
 Friedrich I. Barbarossa, 282
 Friedrich II. (Kaiser), 45, 146, 209, 213
 Fulcher von Chartres, 114, 122, 130, 133, 165, 168, 171, 177-178, 185, 187-191, 195, 197, 257, 259, 267, 275-276, 281, 292, 299, 303, 308, 325, 330, 333
 Gabriel Ibn al-Qilāʿī, 27
 Gabriel von Melitene, 173
 Galiläa, 38, 47, 65, 68, 99, 111
 Geburtskirche (Bethlehem), 106, 315
 Genua, 22, 23
 Genuesen *siehe* italienische Kommunen
 Georg (Heiliger), 97, 117, 316
 Georgier, 36-37, 75, 114, 153, 161, 205, 208, 213, 239, 241
 Georgopoulou, Maria, 316
 Gerhard von Nazareth, 319
Gesta Francorum, 129-131, 156, 159, 165-166, 171, 227
 Gibb, H. A. R., 263
 Giese, Wolfgang, 190
 Giorgi IV. Lascha (Georgien), 205
 Goliathsquelle (ʿAin Ġālūt) (Schlacht), 229
 Gottfried von Bouillon, 91, 259
 Göttingen (Universität), 277
 Grabeskirche (Jerusalem), 31, 58-59, 71-72, 91, 101-102, 112-114, 122, 130
 Grabois, Aryeh, 13, 92, 120
 Granada, 71
 Gregor I. (Maphrian), 151
 Gregorius der Priester, 152, 153, 235
 Griechisch-Orthodoxe, 19, 21, 29-33, 36, 53, 64, 73, 80, 87, 98, 110, 113-114, 149, 154, 169, 174, 207-209, 214, 225, 246, 250, 255, 268, 291, 317, 319
 Grigor III. Pahlawuni (armenischer Katholikos), 65
 Grousset, René, 262-270, 280, 284, 289, 297-300, 303-304, 307-308, 324, 330, 332, 334
 Guibert von Nogent, 129, 159, 178
 Guido von Lusignan, 182, 184, 230, 236
 Guillaume-Rey, Emmanuel, 1, 248, 251-262, 268, 270-271, 273-277, 283, 289, 297, 333
 Hagenmeyer, Heinrich, 188-189, 249, 276
 al-Ḥākim (Fatimiden-Kalif), 42-43, 192
 Halfter, Peter, 317
 Hama, 145-146
 Hamdān ibn Abdarrahīm al-Aṭarībī, 40, 136
 Hamilton, Bernard, 318
 Hammer-Purgstall, Joseph von, 247
 Ḥamza ibn ʿAlī (Drusen), 42-43
 Haninah b. Hyrkanus (Rabbi), 111
 Haran, Menahem, 296
 al-Harawī *siehe* ʿAlī al-Harawī
 Hartl, Ingrid, 8, 10
 al-Haramiya, 311
 Hārūn al-Rašīd (Abbasiden-Kalif), 192
 al-Ḥasan al-ʿAskarī (Alawiten), 46
 Ḥasan II. (Assassinen), 202
 Ḥasan i-Šabbāḥ (Assassinen), 44, 219
 Hattin (Schlacht), 74, 95, 167, 232
 Hebron
 Erzbistum, 103, 123
 Patriarchengräber, 58, 65, 95-96, 100-101, 103-105, 119, 121
 Stadt, 48, 68, 70
 Heidelberg (Universität), 278
 Heilig-Kreuz-Kloster (Jerusalem), 36
 Heinrich II. (Graf von Oldenburg), 61
 Heinrich VI. (Kaiser), 25, 76

- Heinrich von Champagne, 170
 Hekataios von Milet (Geograph), 198
 Hermann von Salza, 61
 Hernaut de Gironde (*Chansons de geste*), 184
 Herodes, 99, 103
 Herodot, 198
 Hethum I. (Kilikien), 26, 152
 Hieronymus, 59, 332
 Hiestand, Rudolf, 187
 Hillel (Gesetzeslehrer), 65
 Hillenbrand, Carole, 10, 308
 Hillenbrand, Robert, 316
 Hisn Kayfa, 140
 Hitti, Philip K., 275
 Hoffmann, Eva, 316
 Holt, Peter M., 322
 Homs, 316
 Horvat Bet Zeneta, 313
 Horvat Shari, 313
 Hugo von Caesarea, 193
 Hugo von Payen (Templer), 223
 Hülegü (mongolischer Khan), 177
 Humfried von Toron, 172
 Ibelin, 70
 Ibn al-Aṭīr, 142-144, 146, 151, 154, 161, 164-165, 167, 172, 176, 180-181, 199, 219-224, 226, 230, 278, 307
 Ibn al-Dawādārī (Geschichtsschreiber), 161
 Ibn al-Ġauzī (Geschichtsschreiber), 160
 Ibn al-Qalānisī, 104, 138, 144, 165, 175, 181-182, 217, 219, 263
 Ibn al-Zakī (Prediger), 228
 Ibn Ġubair, 40, 71, 88, 93-96, 100, 109-110, 121-122, 161, 241, 256, 269, 275, 289, 303-305, 307, 325, 330, 333
 Ibn Ḥallikān, 71
 Ibn Šaddād, 107, 142, 154, 165, 271, 278
 Ibn Wāsil, 145-146, 154, 176, 181, 218, 221, 228, 238
 Ibn ‘Asākir, 323
 al-Idrīsī (Geograph), 168, 198
 Ignatius III. David, 34-35
 Ilġāzī (Mardin), 131, 166
 ‘Imād al-Dīn (al-Isfahānī), 40, 141-142, 144, 160, 165, 169-170, 218, 228, 230
 Immerzeel, Mat, 54, 315-316
 Indien, 143, 271
 Irak, 43, 71, 89, 144, 154, 315, 317
 Iran, 212, 217, 219
 Isaak, 89, 103, 105
 Isabella I. (Jerusalem), 170
 Isabella von Antiochia, 26
 Isabella von Courtenay, 26
 Isfahan, 141
 Ismailiten, 41, 43, 45, 80, 82, 86, 217, 219, 223-226, 237, 239-240, 255, 273
 Israel (Staat), 43, 188, 288, 290, 296-297, 306, 308, 310, 332, 334
 Ištifān Duwaihī, 27
 italienische Kommunen, 22-23, 50-51, 53, 207-208, 233, 262, 264, 285, 293-294, 314, 324
Itinerarium Peregrinorum, 115, 132, 157, 232, 236
 Jaffa, 22
 Jakob (Bibel), 103, 105
 Jakob (Rabbi), 66-67
 Jakob b. Nethanel ha Cohen, 66-67, 101, 104, 111
 Jakob Baradai, 32
 Jakob von Edessa, 150
 Jakob von Vitry, 93, 116, 133-134, 169, 174, 183-184, 199, 206-210, 213-214, 224, 228, 232, 240, 256, 267, 281, 284-285, 329-330, 333
 Jakobiten *siehe* Syrisch-Orthodoxe
 Jean de Joinville, 134, 172, 184, 199, 210-214, 221, 226, 234
 Jehoshaphat (Tal), 68, 101-102, 107
 Jemen, 43
 Jena (Universität), 278
 Jeremias al-Amchiti, 28
 Jericho, 70

- Jerusalem
 (griechisch-orthodoxer) Patriarch, 29-30, 32
 (lateinischer) Patriarch, 21, 131, 256
 hebräische Universität, 288, 295
 Ölberg, 65, 68
 Tempelberg, 65, 68, 70, 95, 102
 Jesus (‘Isā), 28, 58, 74, 77, 87, 98, 112-113, 115, 166, 228
 Johannes der Täufer, 87, 99, 105
 Johannes Phokas, 64, 82, 89, 97, 122
 Johannes von Damaskus, 157
 Johannes von Ibelin (Jurist), 267
 Johannes von Würzburg, 60, 72, 90-91, 98-99, 120
 Jonathan b. Usiel (Gelehrter), 111
 Jordan (Taufstätte Jesu), 58, 115-116
 Joscelin I. (Edessa), 26
 Joscelin II. (Edessa), 167, 235, 266
 Jotischky, Andrew, 317, 319
 Juden, 46, 48-49, 51-52, 65, 72, 74-75, 87, 89-90, 92, 101-102, 104-105, 111, 197, 240, 243, 246-247, 250, 255, 272-273, 285, 291, 294, 296, 306, 324
 Kairo, 5, 88, 154, 178, 193
 Kaiserreich, lateinisches, 259
 al-Kāmil (Aiyubiden-Sultan), 146, 222, 228, 230, 269
 Kappadokien, 200
 Karmel (Berg), 68, 83, 209
 Katharinenkloster (Sinai), 61, 83, 109-110, 123, 257
 Katholikos
 Apostolische Kirche des Ostens, 38
 Armenien, 24, 26, 78-79
 Georgien, 36
 Kawerau, Peter, 318
 Kedar, Benjamin Z., 189, 288, 297, 320
 Kefar Amuqa, 111
 Kerboga (Mosul), 164
 Kesoun, 152, 235
 Khirbat Faris, 312
 Khirbat Ka’kul, 312
 Khirbat Shama, 313
 Khuwaylifa (Schlacht), 96
 Kiew, 64
 Kilikien, 23, 25-27, 33-34, 36, 61, 74, 76, 78, 87, 91, 116, 118-119, 152-153, 220, 272, 278, 302
 Kirakos von Gandzak, 153, 234
 Koebner, Richard, 294
 Köhler, Michael, 322
 Königsberg (Universität), 282
 Konrad III. (König), 181
 Konrad von Montferrat, 44, 170, 218
 Konrad von Wittelsbach (Erzbischof), 25
 Konstantin der Grosse, 19
 Konstantin IV., 19
 Konstantinopel
 Konzil, 19, 28
 Stadt, 30, 32, 128
 Konstanze von Antiochia, 117
 Kopten, 109, 246, 319
 Krak des Chevaliers (Burg), 91, 143, 315
 Kugler, Bernhard, 276
 al-Kurum, 311
 LaMonte, John L., 1-2, 263, 336
 Latakia, 46, 91, 319
 Lenormant, François, 250
 Leon I. (Königreich Kilikien), 25-26, 76-78, 153
 Leontios, (Patriarch von Jerusalem), 64
 Lewis, Bernard, 44
 Libanon
 Region, 28, 37, 41-42, 204-205, 250, 272
 Staat, 43, 54, 314, 321
 Lippmann, Walter, 8
 Longnon, Jean, 259
 Lüders, Anneliese, 318
 Ludwig IX. (Frankreich), 45, 134, 146, 176, 184-185, 210-212, 234
 Lukas (Evangelist), 106
 Lydda, 71, 95, 97
 MacEvitt, Christopher, 241, 317, 327
 Madelin, Louis, 260-262, 264, 289, 297-298

- Mağd al-Dīn Mubārak, 143
 Maghreb, 139, 143
 Magna Mahumeria (*al-Bira*), 255, 311
 Maimonides, 48
 al-Makīn Ibn al-‘Adīm, 135
 al-Makīn ibn al-‘Amīd, 144, 177, 221, 278
 al-Malik al-Manšūr (Hama), 146
 Malikšāh (Seldschuken-Sultan), 44, 143, 219
 Manbidsch (Erzbistum), 33
 Manfred (Sizilien), 145
 Manuel I. Komnenos (Byzanz), 64, 315
 Manzikert (Schlacht), 193
 Marco Polo, 281
 Mardin, 33-34, 149, 166
 Margat (Burg), 91, 146, 315
 Maria (Bibel), 37, 87, 101, 106-108
 Maria Magdalena (Bibel), 98
 Marie von Oignies, 133
 Marina (Heilige), 118
 Maron, 27
 Maroniten, 27-29, 53, 75, 97, 147, 154, 203-205, 210, 213, 232, 239, 249-250, 255, 268, 272, 282-283
 Marsilio Zorzi, 40
 Mas Latrie, Louis de, 248-249
 al-Mas‘ūdī (Geograph), 168
 Masyaf, 44-45
 Matthäus von Edessa, 114-115, 122, 152-154, 234-235
 Maudūd (Mosul), 171
 Mayer, Hans Eberhard, 194, 279
 Medina, 68, 71, 162
 Mekka, 68, 70-71, 89, 162, 167, 228
 Melisende (Jerusalem), 35
 Melitene, 33-34, 117, 149, 151
 Mercurius (Heiliger), 117
 Meron, 65, 68
 Mesopotamien, 19, 23, 62, 66-67, 200
 Michael Rabō, 34-35, 104, 117-118, 147, 149-151, 153, 154, 199-200, 223, 225, 256, 268
 Michaud, Joseph-François, 189, 253, 258-260, 271, 279-280, 284
 Micheau, Françoise, 322
 Mitterauer, Michael, 293
 Mleh (armenischer Fürst), 26
 Mohammed (*mahdī*), 41-42, 202
 Mohammed (Prophet), 5, 41, 68, 83-84, 109, 156, 158-159, 162-163, 166, 171, 173, 191-194, 201-203, 206, 217, 228, 239
 Mohammed (Seldschuken-Sultan), 219
 Mohammed ibn Nuşayr al-Namīrī (Alawiten), 46
 Möhring, Hannes, 194
 Mongolen, 37, 62, 143-144, 153, 177, 196, 210, 212-214, 220, 222-226, 229, 234, 237, 239-240, 307, 315, 323
 Montréal (Burg), 91, 312
 Moses (Mūsā), 70, 110, 228
 Mosul, 5, 42, 68, 70, 142-144, 154
 al-Mu‘azzam (Aiyubiden-Sultan), 228, 230
 Munro, Dana C., 1, 187, 273-275
 Murray, Alan, 187
 al-Muqaddasī (Geograph), 198
 Muslime *siehe* Sarazenen
 Mutafian, Claude, 317
 Muwaffaq al-Dīn Ya‘qūb b. Siqlāb (Arzt), 320
 Mu‘āwiya, 230
 Nablus, 39-40, 49, 52, 69-70, 89, 217
 Konzil, 52
 Nahmanides, 48
 Nancy, 260
 Napoleon, 246, 260
 Nazareth, 58, 95
 Nersēs von Lampron (Erzbischof von Tarsus), 25, 256
 Nestorianer *siehe* Apostolische Kirche des Ostens
 Nestorios, 19, 37
 Nicäa, 128
 Nogent-sous-Coucy (Benediktinerabtei), 129
 Nuraddin (Zengiden), 5, 9, 26, 45, 69, 136, 139-141, 164, 167, 193-194, 202, 232

- Nusairier, 41-42, 46, 53, 254-255, 273
 Ochsenwald, William, 296
 Ohana, David, 188
 Oliver von Paderborn, 133-134, 199,
 204-206, 208, 210, 213-214, 224, 228,
 233-234, 240
 Orléans (Universität), 131
 Otto IV. (Kaiser), 61, 76-77, 91
 Pahlitzsch, Johannes, 317
 Paris, 131, 262, 298, 302, 332
 Parva Mahumeria, 291, 311
 Paulus (Apostel), 159
 Pelagius von Albano, 133
 Persien, 33, 37, 43-44, 62, 143, 198,
 281
 Petahjah von Regensburg, 66-67, 99,
 104
 Petra (Erzbistum), 111
 Petrus (Heiliger), 106
 Petrus Tudebodus, 129, 163, 168
 Petrus Venerabilis, 157
 Philipp von Antiochia, 26
 Philipp von Flandern, 167
 Philipp von Montfort, 44
 Philipp von Novara (Jurist), 267
 Phillips, Jonathan, 313, 325
 Pisa, 23
 Pisaner *siehe* italienische
 Kommunen
 Polen, 67, 288
 Poujoulat, Baptistin, 250
 Poujoulat, Jean-Joseph, 279
poulains, 183-184, 258, 267-268, 276,
 284, 330
 Praver, Joshua, 16, 22, 188, 287-301,
 306-311, 313-314, 321, 324, 329, 334
 Preussen, 287
 Princeton (Universität), 273, 275
 Pringle, Denys, 38, 310, 312
 Prutz, Hans, 1, 276-277, 282-287, 290,
 294, 308-309, 324, 329, 334
 Prutz, Robert Eduard, 282
 Pryor, John, 293
 Qalāwūn (Mamluken-Sultan), 109,
 136, 161
 Qiliğ-Arslan II. (Seldschuken), 149
 Quatremère, Etienne-Marc, 248
 Qus (Ägypten), 88
 Radulf von Caen, 130, 158-159, 190
 Raimund II. (Tripolis), 44
 Raimund III. (Tripolis), 94, 167, 182-
 183, 203, 230, 236, 269
 Raimund von Aguilers, 129, 159, 168,
 178, 192, 196
 Raimund-Roupen (Antiochia), 26, 77
 Rainald von Châtillon, 165, 167, 169,
 183
 Rainer von Pisa (Eremit), 104
 Rāšid al-Dīn Sinān (der Alte vom
 Berge), 44, 201
 Redford, Scott, 316
 Regensburg, 67
 Reims, 186
 Reinaud, Joseph-Toussaint, 248, 252-
 253
 Riant, Paul, 252, 276-277
 Richard I. (England), 96, 105, 121,
 133, 157, 165, 218
 Richard, Jean, 187, 298-303, 308-309
 Richter-Bernburg, Lutz, 49
 Ricoldus von Monte Croce, 60, 62,
 82, 85, 88, 97, 107, 116, 119, 121,
 257
 Riley-Smith, Jonathan, 293
 Robert der Mönch *siehe* Robert von
 Reims
 Robert von Reims, 130, 166, 168
 Rödiger, Thomas, 194
 Roger II. (Sizilien), 198
 Roger von Salerno (Antiochia), 131,
 166, 231
 Röhricht, Reinhold, 249, 252, 276
 Rorgo Fretellus, 60, 91
 Roupen III. (armenischer Fürst), 26
 Runciman, Steven, 296
 Russland, 67, 250
 Saewulf, 60, 91, 97
 Safed
 Burg, 91
 Stadt, 111
 Safuriya, 52
 Said, Edward, 286

- Saidnaya, 107-108, 122, 257
 Saladin (Aiyubiden-Sultan), 5, 9, 28, 32, 40, 45, 48, 50, 70, 107, 115, 134, 136, 140-143, 151, 160, 164-165, 167, 169-170, 173, 191, 195, 202, 204-205, 213-214, 218, 226-228, 231-234, 238, 268-269, 323
 Salih (Prophet), 110
 al-Salih Ayyūb (Aiyubiden-Sultan), 211
 Samaria, 38
 Samarkand, 143
 Samosata (Erzbistum), 33
 Samuel ben Samson, 47, 66-67, 111
 Saphet, 47
 Sarazenen, 74, 79-80, 82-85, 87, 92, 120, 165, 178, 196, 202, 208, 210-212, 330
 Sauvaget, Jean, 298
 Sayf al-Dīn (Mosul), 149
 Schaizar, 139, 169, 215, 269
 Schammai (Gesetzeslehrer), 65
 Schein, Sylvia, 288
 Schlumberger, Gustave, 248-249
 Schwarzes Gebirge (Antiochia), 36, 319
 Schwinges, Rainer C., 187, 191, 194-195
 Sebaste, 58, 99, 105
 Seetzen, Ulrich Jasper, 246
 Sergius (Heiliger), 117-118, 316
 Sidon, 47, 91
 Silvestre de Sacy, Antoine Isaac, 247
 Simon der Aussätzige (Bibel), 98
 Sis, 25, 76, 116
 Sivan, Emmanuel, 10, 288
 Sizilien, 39, 66, 88, 94, 145, 198
 Skottki, Kristin, 190, 194
 Smail, R. C., 16, 263, 297, 299, 306, 308, 326
 Smpad, 152
 Spanien, 48, 66, 207, 290
 Spuler, Bertold, 318
 St. Maria Magdalena (Jersusalem), 98
 St. Sabas (Kloster), 23, 30, 64, 97, 113
 Strasbourg (Universität), 302
 al-Sulamī, 175, 230, 323
 Sybel, Heinrich von, 276
 Syrisch-Orthodoxe, 20, 29-35, 53, 65, 97-98, 114, 117, 147, 149, 151, 246, 255, 268, 272, 282-283, 291, 317
 al-Ṭabarānī (Alawiten), 46
 Tabor (Berg), 58, 97-98, 209
 Talḥūq, Wadī^c, 296
 Talmon-Heller, Daniella, 69
 Tamar (Georgien), 36-37, 205
 Tankred, 130, 158-159, 261
 Tarsus, 25, 33, 256
Templer von Tyrus, 134, 174, 243
 Theoderich, 60, 72, 90-91, 101, 114, 116
 Theodor (Heiliger), 117
 Theodor bar Wahbūn, 35, 150
 Theodor von Antiochia, 320
 Theodosius (oströmischer Kaiser), 103
 Thietmar, 60-62, 74, 83, 85-87, 97-98, 108, 110, 116, 240, 257
 Thorau, Peter, 322
 Tiberias, 47, 65, 68, 312
 Tibnin, 88
 Tischler, Christiane, 321
 Toros I. (armenischer Fürst), 26
 Toros II. (armenischer Fürst), 26, 65, 117
 Tortosa, 91, 106, 257
 Transjordanien, 38-40, 167
 Tripolis
 Bistum, 204
 Grafschaft, 3, 20-21, 24, 28-29, 35, 44, 54, 154, 203-204, 231-232, 258, 268, 298, 300, 311, 315
 Stadt, 22, 28-29, 65, 91, 118, 146, 151, 160-161, 180, 256
 Tübingen (Universität), 277
 Tuğtakın, 166
 Tūrān-Šāh (Aiyubiden-Sultan), 211
 Turkmenistan, 212
 Turkopolen, 257, 276
 Tyerman, Christopher, 325
 Tyrus, 22, 40, 47, 52, 71, 88, 91, 94-95, 100, 131, 144, 180, 186, 188, 201,

- 218, 282, 294, 303-304
 ʿUmar (Nachfolger Mohammeds),
 162, 192-193, 228
 Urban II. (Papst), 20, 274
 Usāma ibn Munqid, 102, 106, 139-
 140, 154, 169-170, 172, 175, 180,
 199, 215-217, 225, 238-239, 261, 269,
 275-276, 301, 303, 325, 330, 333
 Ussishkin, Menahem, 295
 Ussishkin, Shmuel, 295
 Uṭmān (Nachfolger Mohammeds),
 193
 Vardan Areweltsʿi, 153
 Venedig, 23, 40
 Venezianer *siehe* italienische
 Kommunen
 Vereinigte Staaten (USA), 273
 Vogüé, Marie-Eugène-Melchior de,
 250
 Vogüé, Melchior de, 248-250, 252,
 276
 Völkl, Martin, 8, 10
 Volney, Constantin-François
 Chassebeuf, Comte de, 246
 Walter der Kanzler, 131, 166, 231
 Westphalen, Stephan, 315
 Wilbrand von Oldenburg, 60-61, 73-
 74, 76, 78-79, 81, 91, 106, 116-117,
 119, 123, 240, 242, 255
 Wilhelm von Beaujeu (Templer), 134
 Wilhelm von Tyrus, 21, 47, 103, 131-
 133, 153-154, 164, 173-174, 177,
 182-183, 190-195, 197, 199-204, 206-
 207, 213-214, 224, 228, 232-233,
 238-240, 243, 253, 266-267, 279, 281,
 307, 329-330
 Wilken, Friedrich, 276-282, 284, 286-
 287, 309, 334
 Yaḥyā Ibn Abī Tayyīʿ
 (Geschichtsschreiber), 42
 Yaʿqūb (Gelehrter), 151
 al-Zāhir Ġāzi (Aleppo), 70, 142
 Zangi (Zengiden), 5, 9, 151
 Zypern, 26, 61, 66, 134, 259